5. Der subjektive Faktor

Die Frage nach dem subjektiven Faktor entspricht Kenneth Waltz' erster Perspektive auf die internationalen Beziehungen (*human behavior*). Referiert werden Philosophen, Theologen und Psychologen. Hier geht es, wie in den früheren Kapiteln, zunächst um die Frage, ob die Disziplinen, die am ehesten für subjektive Faktoren zuständig sein könnten, tatsächlich bei ihren Theorien über Krieg und Frieden auf subjektive Faktoren zurückgreifen oder auf andere Perspektiven umlenken, die vielleicht im 19. Jahrhundert eine größere Rolle bei den Friedenstheorien gespielt haben, nämlich Völkerrecht, internationale Organisation und soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung und Neuordnung. Diese Bereiche sind im 19. Jahrhundert nicht so exakt abgegrenzt, wie es moderne wissenschaftliche Disziplinen gerne haben; in den bisherigen Kapiteln mußten bereits Philosophen berücksichtigt werden, die sich auf eine Weise geäußert haben, die heute eher als Politikwissenschaft oder Sozialwissenschaft klassifiziert würden (wenn sie überhaupt noch als Wissenschaft gelten würden). Auch war in den vorigen Kapiteln bereits sichtbar, wie viele Autoren ihre Theorien über Krieg und Frieden in die Entwicklung einer neuen Religion eingebettet haben. Der bei weitem umfangreichste Eintrag im Sachregister ist „Friedensethik / weltgeschichtliches Moraldefizit"; d.h. die Ansicht, daß nur ein historischer moralischer Schub der Menschheit den Frieden bringen könnte, ist der gemeinsame Rahmen der Diskussion über Krieg und Frieden von Autoren, die hier in ganz verschiedenen Kapiteln behandelt werden. Aber sie sind recht verschiedener Ansicht, ob eine solche „Versitt-lichung" in einer absehbaren Zeit erwartet werden kann. Auch die Philosophen und Theologen, Psychologen und Kulturkritiker, die professionell mit Moral beschäftigt sind und deshalb in diesem Kapitel behandelt werden, haben sehr diverse historische Horizonte für den Frieden.

Philosophen Die Fortschritte der Philosophie waren in der frühen Neuzeit fast ausschließlich außerhalb der Universitäten, die zu sehr auf Einführungsunterricht beschränkt und zu kirchlich bestimmt waren, erzielt worden. Das hat sich nach 1830 nicht grundsätzlich geändert, die Philosophen, die heute als historisch (oder gar bleibend) wichtig beachtet werden, waren alle nicht in den philosophischen Lehrbetrieb der Universitäten einbezogen: Comte, Leroux, Proudhon, Renouvier, Mill, Spencer, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Emerson, Peirce, Kierkegaard. Nur in einigen Ländern, v.a. Deutschland und Schottland, lag bereits im 18. Jahrhundert der Schwerpunkt der Philosophie an Universitätslehrstühlen, im 19. Jahrhundert kam es auch in Frankreich und England zu einer Professionalisierung der Philosophie nach deutschem Vorbild (und dabei zu einer

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verspäteten und selektiven Rezeption des deutschen Idealismus). Die kirchliche Bindung der Universitätsphilosophie wurde gelockert, weil man nur noch von einer theologisch nicht zu sehr beengten Philosophie die Abwehr der modernen Strömungen des Sensualismus, Materialismus, Utilitarismus, Positivismus, Monismus erwartete. Die Schulphilosophie, an Hochschulen gelehrt und auf den Gymnasialunterricht hin orientiert, war defensiv. Die triumphale Rückkehr einer intellektuell erneuerten Hochschulphilosophie seit Ende des 19. Jahrhunderts liegt bereits außerhalb dieses Bandes. Die Ethik der Schulphilosophie des 19. Jahrhunderts, war ein Zwitterwesen: Einerseits hatte bereits der Deutsche Idealismus sich auf Reflexionen über die Grundlagen des Sittlichen konzentriert, andererseits bestand ein bleibender Bedarf an Lehrbüchern der Tugend- und Pflichtenlehre. Aber diese Lehrbücher waren eine aussterbende Gattung. Seit Ende des 19. Jahrhunderts sperrt sich die Hochschulphilosophie dagegen, diesen Schulbedarf weiter zu decken; das 20. Jahrhundert wird Metaphysik der Sitten/Metaethik, ethische Bewegungen (eine Variante freireligiöser Bewegungen), Ratgeberliteratur und zuletzt auch noch „angewandte Ethik“ weitgehend unverbunden nebeneinander dulden. Die europäische Tradition der praktischen Philosophie hatte, wie der erste Band dieser Bibliographie dokumentiert, in der Regel einen Platz gefunden, auf Krieg und Frieden einzugehen. Bei den großen Philosophen war das nur selten ein moralisierender Zugang, mehr wurde in Kategorien einer Überwindung der menschlichen Neigung zum Krieg gedacht. Das begann schon mit Platons Versuch der Erziehung der Kriegsliebhaber, in der die Philosophie selber der Weg zum Frieden ist (zu Platon und der Erziehung der Timokraten siehe Bd. I, 162). Zuletzt hatte der Deutsche Idealismus diese Momente wieder aufgenommen; vor allem Aristoteles‘ Diktum, daß Verteidigung in Angriff umzuschlagen pflegt (wenn es dagegen keine musische Erziehung gibt, siehe Bd. I, 167-168), war im Zeitalter der Kriege der Französischen Revolution für Fichte, Schelling, Hegel einsichtig: Der Weg zum Frieden konnte nicht eine Frage spezieller kirchlicher und schulischer Belehrung über das Recht von Krieg und Frieden sein. Die Schulphilosophie des 19. Jahrhunderts steht unsicher zwischen Wahrnehmung menschlicher, historischer Realität, Suche nach Ansatzpunkten für den Frieden und – immer noch oder schon wieder – moralischen Anweisungen des gerechten Krieges. Hier gibt es gegenläufige Entwicklungen: Die naturrechtliche Tradition hatte zwischen Philosophie und Jurisprudenz immer das Problem, wie weit der Frieden an das Völkerrecht delegiert werden kann, oder ob nicht gerade das Völkerrecht eine moralische Voraussetzung benötigt. Den Frieden an das Völkerrecht zu delegieren wurde im 19. Jahrhundert zunehmend ein Weg der Philosophen, aber es blieb die Frage, wie viel Moral – individuelle oder „Völkermoral“ – vorausgesetzt werden muß, v.a. wenn das Völkerrecht nur noch als wachsendes Recht legitim sein konnte. Es gibt keine säkulare Erwartung eines kommenden Friedens, die sich allein auf die menschliche Person bezieht, aber es gibt einen starken Akzent auf dem Prozeß des moralischen Fortschritts. Das nimmt parallel zum Verweis auf das Völkerrecht zu und gibt dem späten 19. Jahrhundert häufig bereits „neuidealistische“ Züge.

Theologen Das 19. Jahrhundert war eine Zeit relativer Stabilität in der Kirchenorganisation, aber dahinter verbergen sich starke dogmatische Veränderungen. Das späte 18. Jahrhundert hatte – in Protestantismus wie Katholizismus –

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu einem Vorrang der religiösen Aufklärung geführt, das 19. Jahrhundert brachte parallel Erholung der konservativen Religiosität, Liberalisierung innerhalb bestehender Kirchen und Beginn freireligiöser Bewegungen. Die Friedensbewegung des 19. Jahrhunderts war zunächst abhängig von theologisch konservativen Strömungen amerikanischer und britischer Freikirchen. Letztlich berufen sie sich allein auf das göttliche Gebot. Für diese frühe Phase der Friedensbewegung steht hier der englische Quäker Jonathan Dymond. Der intellektuelle Einfluß blieb außerhalb der Friedensbewegung gering. Wichtiger wurden Formen theologischer Liberalität, etwa bei amerikanischen Kongregationalisten und Unitariern. Dieses Kapitel beginnt deshalb mit William Ellery Channing. In Amerika wurde es üblich, daß Theologen, die der Friedensbewegung nahestanden, an Universitäten, die noch kirchliche Lehranstalten waren, in moralwissenschaftliche Lehrbücher Hinweise auf den Frieden aufnahmen. In England, wo die Colleges auch noch als Teil der Staatskirche organisiert waren, kann die Moralwissenschaft William Whewells als eine Parallele dazu verstanden werden, aber indem er bei Frieden und Krieg auf das Völkerrecht verweist, zeigt er bereits die größeren Schwierigkeiten, die das britische kirchliche Establishment mit Frieden und Friedensbewegung hatte. In Deutschland, wo es eine Friedensbewegung erst gar nicht gab, sind die theologischen Ethiken das *pendant* dazu. Es gibt sie von konservativen und von liberalen Theologen, eine Äußerung zu Krieg und Frieden scheint erforderlich zu sein, aber Ethiken, die mehr als einen Hinweis auf den gerechten Frieden bieten, sind selten. Am ehesten wurden systematische Friedensvorstellungen in Verbindung mit liberalen Themen wie der Gottesähnlichkeit des Menschen und der Reformulierung des Reiches Gottes als Ziel der irdischen Geschichte der Menschheit entwickelt. Die radikalsten religiösen Beiträge des 19. Jahrhunderts zur Friedensethik kommen aber von freireligiösen Aktivisten und Autoren. Die amerikanischen Non-resistants werden in historischen Darstellungen der Friedensbewegung oft wie eine Fortsetzung von Gebotsethik und Bibelzentriertheit gesehen, aber man kann sie nur verstehen, wenn man begreift, daß sie die deutsche Bibel- und Religionskritik durchgemacht haben. Ihr Jesus Christus ist ein menschlicher Lehrer. Ein solcher freireligiöser Christ ist auch Tolstoi. Religiöse Friedenstheorien sind im 19. Jahrhundert nicht rasch gewandert. Man denke nur an den anhaltenden französischen Spott über die englische und amerikanische Friedensbewegung. Erst im letzten Drittel des Jahrhunderts näherten sich die anglophone und die französische Friedensbewegung aneinander an – indem sie auf Frieden durch Recht setzten. Die Lage in der katholischen Kirche war nicht so verschieden, wie meist angenommen wird. Die katholische Lehre war der gerechte Krieg, davon war die bei Protestanten vorherrschende Apologie der Notwehr und des Verteidigungskrieges nicht weit entfernt. Beispielhaft sind die Jesuiten Luigi Taparelli d'Azeglio, dessen Naturrecht bald aus dem Italienischen auch ins Deutsche und Französische übersetzt wurde, und Jean-Pierre Gury, dessen noch stärker kasuistisches Kompendium der Moraltheologie außer in lateinischer auch in deutscher Sprache verbreitet war (und bis ins 20. Jahrhundert gedruckt und bearbeitet wurde). Aber lange hatten Lehren eine Chance, die sich an die deutschen, bzw. französischen Diskurse hielten, auf die sie Einfluß gewinnen wollten (Hirscher im deutschen und Gratry im französischen Raum zeigen die kirchlichen Schwierigkeiten, einer eigenen nationalen katholischen Position). Wenn hier nur christliche Beiträge vorkommen, dann liegt das daran, daß nur

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diese sich im 19. Jahrhundert auf eine Vermittlung mit säkularen Theorien einließen. Nicht gesagt werden soll damit, daß es außerhalb Europas keine neuen Entwicklungen in der Haltung zum Frieden gegeben hätte. Man denke nur an die pazifistischen Bahai, die bereit sind, den westlichen Internationalismus als Teil ihrer Lehre zu sehen (siehe Bd. I, 102-105). Oder ganz anders an die Taiping, eine chinesisch-christliche synkretistische Bewegung, mit ihrem Aufstand gegen Dämonen und für universale Brüderlichkeit (vgl. Rudolf C. Wagner, *God's Country in the Family of Nations : the Logic of Modernism in the Taiping Doctrine of International Relations*, in: *Religion and Rural Revival* / ed. by János M. Bak and Gerhard Benecke. – Manchester 1984. – S. 354-372). Oder die Geistertanzbewegung im amerikanischen Westen, eine Verkündigung der Rückkehr der Toten und des freien Lebens der Prärie, die James Mooney, 1896 ihr erster Historiker, für eine religiöse Friedensbotschaft hielt, nicht weit entfernt von Buddha, Jesus Christus oder Mohammed. Vgl. jetzt Jeffrey Ostler, *The Plains Sioux and U.S. Colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee*. – Cambridge 2004. – S. 241-360 (der weniger Friedensbotschaft sieht, als eine millenaristische Bewegung, wie sie im Kolonialismus des 19. und 20. Jahrhunderts häufig war).

Psychologen Die Psychologie hatte eine lange Präexistenz als Teil der Philosophie und verselbständigte sich im 19. Jahrhundert als experimentelle Fachwissenschaft. Sowohl in ihrer älteren wie in ihrer neueren Gestalt war sie v.a. Kognitionspsychologie und konnte nicht viel zur Analyse politischer Zustände beitragen (allenfalls die schottische Moralpsychologie, die die wissenschaftliche Psychologie des 19. Jahrhunderts ablösen wollte, hätte das gekonnt). Wenn Kenneth Waltz bei *human behavior* mehr an Psychologie als an Ethik denkt, zeigt das bereits, wie viel sich beim Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert verschoben hat. Das Gedächtnis der Friedenspsychologie geht dementsprechend über den Anfang des 20. Jahrhunderts nicht zurück (vgl. Marianne Müller-Brettel, *Bibliography on Peace Research and Peaceful International Relations : the Contributions of Psychology 1900-1991*. – München 1993). Traditionell läßt man die Friedenspsychologie mit William James beginnen. Aber seine Suche nach einem „moral equivalent of war" (Menschen, das meint wohl Männer, brauchen Gelegenheiten, ihre Tapferkeit zu zeigen, aber das können zivilisiertere Gelegenheiten sein als der Krieg) ist eher ein Abschluß, eine geschickte Formel für eine Idee des 19. Jahrhunderts (z.B. Channing, Emerson, Green, Guyau; wenn wir Nietzsches Spott über diesen Gedanken folgen wollen, gab es eine verbreitete Suchen nach „Surrogaten des Krieges"). Die Autoren der frühen Friedensbewegung, die sich auf Kritik am unchristlichen Dienst der professionellen Soldaten und an der Bewunderung der Zivilisten für die sogenannten soldatischen Tugenden konzentrierten, sind zu sehr Moralprediger, um zu einer Friedenspsychologie zu kommen. Eine Friedenspsychologie (und -pädagogik), die dem im 20. Jahrhundert lange bevorzugten psychoanalytischen Zugang zumindest äußerlich ähnlichsieht, kann man nur bei dem Non-resistant Henry Wright finden, den Theoretiker zu nennen, aber nicht leichtfällt. Wenn man den Beitrag des 19. Jahrhunderts zur Friedenspsychologie rekonstruieren will, muß man sich vom Denken in Disziplinen völlig befreien. Die losen Fäden beginnen mit der schottischen Psychologie, die von Dugald Stewart bis Alexander Bain ein besonderes Interesse an *power* und *self-esteem* als zentralen Merkmalen des Charakters hatte und auch das rasche Umschlagen

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von dieser „Macht“ in Herrschsucht bereits gekannt hat. Emerson, der diese Tradition zu einer psychologischen Deutung des Krieges genutzt hat, in welcher der Weg der Selbstbehauptung zu einer Voraussetzung des Weges zum Frieden wird, ist die zentrale Gestalt der Psychologie von Krieg und Frieden im 19. Jahrhundert. Nietzsche steht in dieser Tradition und kann eine Friedenstheorie nur als Theorie der Behauptung des Individuums haben. Die Analyse der Macht, die das 19. Jahrhundert nie systematisch leistete, verbirgt sich häufig hinter Napoléon-Deutungen: Channing, Emerson, Barni, Proudhon, Tolstoi, zeitweise auch Nietzsche (um nur Autoren zu nennen, die in diesem Buch berücksichtigt werden). Das waren sozialpsychologische Analysen der Bereitschaft, Macht zu unterstützen. Diese Analysen wurden im frühen 20. Jahrhundert, wohl ohne vom 19. Jahrhundert viel zu wissen, wieder aufgenommen: von Tolstois Nationalismuskritik über die Jingoismus-Analysen von Norman Angell und John Hobson bis zu den Faschismusanalysen von Karl Mannheim, die auch Analysen der Bereitschaft zur Teilnahme am Weltkrieg enthalten. Eher als die Suche nach einem *moral equivalent of war* können die Analysen der kollektiven Ich-Schwäche als Vorläufer der Friedenspsychologie des 20. Jahrhunderts gesehen werden.

Propheten Ein Weg, das 19. Jahrhundert zu verstehen, ist der Weg von den Saint-Simonisten in Ménilmontant bis zu Ruskins Guild of St George und zu den tolstojanischen Kommunen. Daß das Zeitalter der Propheten um 1850 bereits vorbei ist, gilt nur für die französischen romantischen Nationalisten und Sozialisten (Paul Bénichou, *Le temps des prophètes : doctrines de l‘âge romantique*. – Paris 1977), die in dieser Bibliographie in früheren Kapiteln vorkommen. Für Christen in den englischsprachigen Ländern und in Rußland und für Kulturkritiker in Deutschland gilt eine andere Chronologie. Die Propheten des späten 19. Jahrhunderts sind paradoxe Konservative: Ruskin und Tolstoi (und posthum auch Nietzsche) sind international die bekanntesten Kulturkritiker, weitaus bekannter als alle Philosophen und Theologen in diesem Kapitel. Während die konservativen Parteien des 19. Jahrhunderts sich mit mehr oder weniger Zaudern dem liberal und demokratisch bestimmten Trend des Jahrhunderts anpaßten (und ihn damit veränderten), verweigerten diese Propheten sich dieser Transformation der Politik. Die Unzeitgemäßen des späten 19. Jahrhunderts können, im Unterschied zu Bénichous demokratischen und sozialistischen Propheten des frühen 19. Jahrhunderts, nicht auf ein kohärentes Gesellschaftsbild und eine Vorstellung der gesellschaftlichen Entwicklung zurückgreifen. Sie müssen die Rolle des subjektiven Faktors viel stärker betonen. Wenn sie theoretisch von Belang sind, ist es durch die Bloßstellung des *status quo* und der gängigen Entwicklungserwartungen des Jahrhunderts. Die sowjetische Literaturkritik hat Tolstoi als „Ankläger“ bezeichnet. So kann man auch andere Propheten nennen. Wenn sie ein akademisches Lehramt innehatten (wie zeitweise Lagarde, Ruskin und Nietzsche), war es für ein anerkanntes Fach, nicht für ihre Prophetenrolle. Sie sind ein Vorschein der Kulturkritiker, Lebensreformer, Utopisten, der Bewegungen für nationale Regeneration oder auch der Gandhiisten des frühen 20. Jahrhunderts. Als Ganzes ist diese Gattung *ni droite, ni gauche* (um eine auf das frühe 20. Jahrhundert gemünzte Formel zu verwenden) und auch die einzelne dieser Autoren sind notorisch schwer zwischen rechts und links einzuordnen.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dieses Kapitel ist sehr lang geworden, obwohl nur wenige der Namen heute noch vertraut sind. Das muß erläutert werden: Während es zu Friedensplänen und wirtschaftswissenschaftlicher Literatur gute ältere Überblicksdarstellungen gibt und auch für die politische Publizistik verschiedene partielle Überblicke bestehen, fehlen solche Darstellungen der philosophischen und theologischen Literatur über Krieg und Frieden. In diesem Kapitel muß deshalb mehr dokumentiert werden als in anderen. Für Deutschland wurde versucht, alle philosophischen und theologischen Ethiken einzusehen, die einen akademischen Anspruch erheben (glücklicherweise muß nur ein Teil davon hier präsentiert werden). Es ist ein Versuch eine, je nach Land, weitgehend bis völlig mißachtete Literatur zu dokumentieren.

5.1 Vereinigte Staaten von Amerika

Die doppelte Gründung der Amerikanischen Friedensbewegung in New York und in Boston bedeutete auch unterschiedliche religiöse Einflüsse auf die Friedensbewegung. **David Law Dodge** (1774-1852), ein Kaufmann und presbyterianischer Ältester in New York, folgt noch der traditionellen calvinistische Lehre von der Erbsünde. Er leitet Krieg und Kampf vom Sündenfall ab, „from the lusts of men that war in their members“ (Jakobus 4:1; das Verb „war“ hat hier noch die alte verbale Bedeutung „streiten“). Dodge kennt nach dem Sündenfall nur noch einen zweiten historischen Wandel – den vom Alten zum Neuen Testament. Der Geist des Krieges und der Geist des Neuen Testaments sind nicht vereinbar. Der Geist des Neuen Testaments ist Liebe und Vergebung, weil er *humility* lehrt. Der Krieg macht die gefallene Natur noch schlechter, weil er das Herz verhärtet. Wo andere aus der Popularität des Krieges auf die Notwendigkeit von Erziehung schließen, kennt Dodge nur die Bekehrung zu Gott. Er lehnt sogar das meist anerkannte Naturrecht auf Selbstverteidigung ab, denn Naturrecht ist nur das Recht der gefallenen Natur; Selbstverteidigung zeigt mangelhaftes Gottvertrauen (*War Inconsistent with the Religion of Jesus Christ* 1812). In der Verurteilung aller Kriege folgten Dodge große Teile der amerikanischen Friedensbewegung, seine religiöse Haltung war aber bald nicht mehr anschlußfähig. **Noah Worcester** (1758-1837), ein zunächst kongregationalistischer, später unitarischer Geistlicher und Herausgeber der Zeitschrift der liberalen Christen in Boston, 1815-1828 Sekretär der Massachusetts Peace Society, gehört bereits zu einer anderen religiösen Welt. In seinem Nachruf auf Worcester betont W. E. Channing, daß die neue Friedensidee auf einer neuen Vorstellung von der Liebe Gottes und der Würde des Menschen beruht. Wie das folgende Jahrhundert sieht Worcester den Krieg als einen barbarischen Brauch, den die europäische Zivilisation bewahrt hat und über den niemand mehr viel nachdenkt. Aber schon heute will keiner mehr als der Angreifer gelten. Der Brauch des Krieges beruht auf dem Irrtum über dessen inneren und äußeren Nutzen und auf der Unkenntnis seiner Übel. Die Erziehung zu falschen Vorstellungen von Ehre führt zum Krieg, durch richtige Erziehung wird er verschwinden. Gegen den Krieg helfen deshalb Friedensgesellschaften Friedenspropaganda, früh einsetzende Friedenserziehung. Mit der richtigen Erziehung könnten alle Quäker werden. Benötigt wird eine andere Streitentschei-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dung, eine Konföderation der Menschheit, die aber erst möglich ist, wenn die Augen der Menschen geöffnet wurden. Von Sündenfall und Erbsünde hören wir nichts mehr, Worcester betont immer wieder, daß nichts in der menschlichen Natur nach Krieg verlangt. Aber die lange Geschichte dieser Verblendung wird nicht erklärt (*A Solemn Review of the Custom of War; Showing that War is the Effect of Popular Delusion, and Proposing a Remedy*. – Hartford 1815). Friedenserziehung war auch das Programm, mit dem **William Ladd** die regionalen und lokalen Friedensgesellschaften vereinigen konnte. Er zitiert die Typologie der Kriegsursachen, welche die Massachusetts Peace Society aufgrund einer Auswertung von Kriegsmanifesten vorgelegt hatte, und ist nicht beeindruckt. Er will „*the real causes"* zeigen (beansprucht also, eine theoretische Aussage zu machen). Diese wahren Ursachen des Krieges sind psychisch: *love of power*, *lust of praise*, *thirst for gold* und *desire of revenge*. *Lust of praise* sieht er als die wichtigste Kriegsursache. Die letzte Ursache ist aber die falsche Erziehung. Selbst den Wehrdienst behandelt Ladd als Erziehung zu militärischem Ehrgeiz. Er wirft den Geistlichen vor, so wenig wie die Laien den Frieden zum Zentrum ihres Glaubens und damit ihrer Lehre gemacht zu haben. Die Frauen sind für den Frieden besonders wichtig, weil sie einen großen Einfluß auf die Männer haben (*The Essays of Philanthropos on Peace and War*. – Exeter, NH 1827, Neudruck 1971 in der Garland Library of War and Peace). Über die Rolle der Frauen hat er später ein eigenes Buch geschrieben (*On the Duty of Females to Promote the Cause of Peace*. – Boston 1836, Neudruck 1971 in der Garland Library of War and Peace). Ladds Hauptthema in den 1830er Jahren, eine neue internationale Organisation, kommt völlig ohne diesen subjektiven Faktor aus, was ihm seine Non-resistant-Gegner sofort vorgeworfen haben (vgl. dazu auch Abschnitte 3.1.1 und 5.1.5).

Das starke Interesse an Psychologie und Erziehung ist im 19. Jahrhundert eine amerikanische Besonderheit. Man wird das damit erklären können, daß Zivilisationsargumente in Amerika eine geringe Rolle gegenüber Argumenten der christlichen Konversion spielen und daß Professoren für Moralphilosophie den amerikanischen wissenschaftlichen Diskurs prägen. An den Hochschulen, die noch vor allem für die Ausbildung von Geistlichen bestimmt waren, herrschte in den Jahrzehnten vor dem Bürgerkrieg die schottische Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, die weitgehend Moralpsychologie war. Auch konservativere Geistliche sind deshalb weniger von einem traditionellen Calvinismus geprägt, als von der natürlichen Theologie der britischen Aufklärung. Vgl. zum Hintergrund der Professoren Wayland, Upham, Hickok (der auch der Hintergrund von Channing und Emerson war): Wilson Smith, *Professors and Public Ethics : Studies of Northern Moral Philosophers before the Civil War*. – Ithaca 1956; Edward H. Madden, *Civil Disobedience and Moral Law in Nineteenth-Century American Philosophy*. – Seattle 1968. Bereits in Großbritannien, dessen Friedensbewegung man auf dem europäischen Kontinent nicht leicht von der amerikanischen unterscheiden konnte, gibt es diese Hegemonie des christlichen Diskurses im 19. Jahrhundert nicht mehr. Emerson, der amerikanische Autor, der die stärksten Kontakte zu England und Europa unterhielt, war der Einzige, der historische Entwicklung statt/neben religiösem Bekenntnis in die Diskussion einführte. Die USA waren den längsten Teil des 19. Jahrhunderts die einzige Demokratie unter den größeren Staaten. Die Demokratische Partei vertrat einen *manifest destiny*-Expansionismus (mit

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

oder ohne Sklaverei). Damit hatte sie im Krieg gegen Mexiko 1846 eine Art „Theorie“ des demokratischen Krieges. Der demokratische Frieden ist in Amerika aber selten ein Thema. In Europa konnte versprochen werden, daß der Frieden durch konstitutionelle oder republikanische Institutionen kommen wird; im demokratischen Amerika mußte erklärt werden, daß der Frieden mehr benötigt als Institutionen. Das wachsende Gewicht der Sklavenhalter bestärkte die Zweifel am amerikanischen politischen System. Auch das erklärt das Interesse in Amerika, über den Frieden psychologisch-pädagogisch zu reden.

5.1.1 William Ellery Channing

1780-1842, zunächst kongregationalistischer, später unitarischer Geistlicher in Boston. Redner und Schriftsteller. Biographie: Jack Mendelsohn, *Channing, the Reluctant Radical : a Biography*. – Westport 1971.

Channing, der bedeutendste Prediger Neuenglands im Übergang der liberaleren Kirchengemeinden zum Unitarismus, ist der Theologe der Menschenwürde. Sein Antitrinitarismus soll kein Weg zum Deismus sein, sondern die Personalität Gottes und des Menschen stärken. Wir können von Gott nur über die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott etwas wissen, aber auch unsere Aussagen über den Menschen beruhen auf der Ähnlichkeit mit Gott (Channings berühmteste Predigt heißt *Likeness to God,* in: *Works* S. 291-302). Im Zentrum steht deshalb die Gottesebenbildlichkeit des Menschen Jesus, der Vorbild für menschliche Tugenden sein muß (Channing hält an den Evangelien fest, weil sonst Jesus zur bloßen Fabel würde und das Christentum eine abstrakte Lehre bliebe). Die Gottesebenbildlichkeit setzt Furchtlosigkeit und Stärke des Menschen voraus. Die christliche Moral kann auf ein Prinzip reduziert werden: Liebe. Channing ergänzt die traditionelle Predigt der Nächstenliebe mit der Predigt der Achtung zwischen den Menschen. Wir müssen lernen zu sehen, daß jeder Mensch „something important and of immeasurable importance“ ist (*Honor all Men*, in: *Works* S. 67-72). Die Aufforderung, alle Menschen zu ehren, bedeutet auch: „honor the child... honor the poor.“ Der späte Channing ist zunehmend mit der Kritik der amerikanischen Verhältnisse befaßt, die spirituelle Gleichheit verhindern. Das Christentum wird immer mehr als der Gegensatz der Selbstsucht gesehen. Channing war Prediger einer der reichsten Gemeinden Amerikas, er kritisiert die Selbstsucht der Unternehmer. Er fürchtet, daß die Arbeiter auch in Amerika auf den Stand britischer Proletarier gedrückt werden. Die ultimative Behinderung des Weges zu Gott ist jedoch Sklaverei. Sklavenfrage und Arbeiterfrage gehören zusammen: Die Bewegung der Neuzeit geht zu Stärkung der Arbeiter; die zunehmende Förderung der Sklaverei durch die amerikanische Politik ist Teil des Versuches, Arbeiter zu Maschinen zu machen. Channing war der erste führende Geistliche, der vom Norden verlangte, sich nicht zum Komplizen der Sklavenhalter zu machen. Die Sklaven haben ein Recht (und sogar eine Pflicht) zu fliehen, aber der Norden hat kein Recht, sie dazu zu ermutigen oder gar Gewalt zu gebrauchen. Die Befreiung muß vom Süden kommen, eine militante Abolitionsbewegung würde die Verstocktheit des Südens stärken. Channing kann immer nur auf Selbstbekehrung setzen.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zur Theologie: Robert Leet Patterson, *The Philosophy of William Ellery Channing*. – New York 1952, Neudruck New York 1972; Daniel Walker Howe, *The Unitarian Conscience : Harvard Moral Philosophy, 1805-1861*. – Cambridge, MA 1970 (ein Gruppenportrait mit Channing im Kontext). Zu Politik und Menschenrechten: Arthur W. Brown, *Always Young for Liberty : a Biography of William Ellery Channing*. – Syracus, NY 1956. – S. 222-241; Mendelsohn a.a.O. S. 223-283; Andrew Delbanco, *William Ellery Channing : an Essay on the Liberal Spirit in America*. – Cambridge, MA 1981. – S. 116-153.

Der Frieden war Channings frühestes Reformanliegen. Die Massachusetts Peace Society wurde 1815 in seinem Haus gegründet und 1816 er hat den Kongregationalistischen Geistlichen die Notwendigkeit des Friedens und der Friedensbewegung erklärt. Damals klingt Channing zuweilen noch wie die künftigen Redner der Friedensbewegung, welche die Übel des Krieges ausmalen, und wie ein typischer Geistlicher, der nur eine moralische Ursache des Krieges sehen kann (nämlich die Liebe zu Erregung, Triumph und Macht). Daraus folgt, daß der Krieg durch Mittel der Moral bekämpft werden muß: An die Stelle der kindlichen Bewunderung für Mut müssen „more manly sentiments" treten (*1st Discourse on War*, in: *Works* S. 642-653=*Discourses* S. 15-44). Das zeigt erstmals die Motive, die Emerson in seiner Rede über den Krieg 1838 ausführen wird und steht am Beginn der amerikanischen Suche nach einem *moral equivalent of war* (William James). In seinem Aufsatz über Napoléon hat er das ausgeführt: Was wir an Napoléon schätzen ist seine Macht, seine Fähigkeit, beeindrucken zu können. Aber Napoléon ist ein Beispiel einer Herrschaft ohne politische Ideen, so war seine Macht ein endloser Krieg. Wir sollen Macht bei Jesus oder den Philosophen finden, nicht bei Napoléon, der nur zerschlägt und unterdrückt. Die unterdrückende Macht darf aber nicht unterschätzt werden, sie ist so stark, daß sie das Christentum völlig umgeprägt hat. Kirche und Staat müssen von der schlechten Macht zur guten Macht, die aus Selbstbeherrschung und Selbstunterwerfung kommt, geführt werden (*Remarks on the Life and Character of Napoleon Bonaparte* (1828), in: *Works* S. 522-559, Auszüge in: *Discourses War* 126-170). In seinem zweiten Vortrag über den Krieg, fast 20 Jahre später, werden die Übel des Krieges nicht länger ausgemalt. Channing konzentriert sich auf die Frage, warum es den Krieg immer noch gibt. Die Suche nach Ruhm ist völlig überholt und doch hat sich der Krieg gehalten. Die wahre Ehre eines Staates sind Institutionen, welche die ärmeren Klassen erheben; es geht nicht um mehr Reichtum, sondern um intellektuellen und moralischen Fortschritt. Channing kommt zu dem Schluß: allein Sicherheit kann das Ziel sein. Ein biblisches Gebot der Non-resistance kann es nicht geben, das Christentum gibt keine Gebote, sondern einen Geist (*2nd Discourse on War* (1835), in: *Works* S. 654-664=*Discourses War* S. 45-71). Die letzte Rede über den Krieg, drei Jahre später (unten referiert), ist im Ton sehr viel pessimistischer, das Zeitalter, das längst von Weltoffenheit bestimmt sein könnte, ist weiter vom Krieg bestimmt. Statt der falschen Ruhmsucht dient nun die Selbstsucht als Erklärung. Die Rettung kann nur das Christentum sein. In dieser Vorlesung über den Krieg laufen alle Themen Channings zusammen. Am klarsten hat er es kurz vorher in seiner Gedenkrede für Noah Worcester, den Gründer der Massachusetts Peace Society, gesagt: „War rests on contempt of human nature", im Krieg werden Menschen wie Maschinen oder Tiere genommen. Er würdigt Worcesters

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Friedensengagement als Nachfolge Christi; so muß auch Channings eigenes Friedensengagement verstanden werden (*The Philanthropist* (1837), in: Works S. 599-607). Die Verurteilung des Krieges ist gebunden an das Gebot, alle Menschen zu achten: „Few things impair men's reverence for human nature more than war" (*Honor all Men*, in: Works S. 72). Hans Morgenthau hat selbst Channing unter den Lehrern der falschen *science of peace* gesehen (*Scientific Man vs. power politics.* – Chicago 1946. – S. 83). Das ist nicht völlig falsch, alle Reden Channings über den Krieg haben das Motiv des Friedens durch Zivilisation. Eine unveröffentlichte Rede, über die Emerson 1832 berichtet, scheint allein dieses Thema gehabt zu haben: Freiheit macht zum Krieg unfähig, sie schafft Wohlstand und will den Wohlstand nicht aufs Spiel setzen. Der Frieden gibt den Menschen Individualität, so daß sie ohne Führer auskommen können (*The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson* III, 262-263). Channing sieht die zivilisatorische Tendenz aber zunehmend ambivalent, nur das Christentum kann zum Frieden führen. Die Natur des Menschen kann Channing so düster sehen wie die augustinischen Realisten der 1950er Jahre. Aber er kann dagegen noch das Christentum setzen. Im Vorwort 1839 zum Druck seiner Vorlesung über den Krieg bemerkt er, daß er inzwischen die Aussichten des Friedens noch düsterer sieht. Zu Channings komplexer Deutung der Gegenwart als Tendenz zu *expansion*, *diffusion*, *universality* gegen *exclusiveness*, *restriction*, *narrowness*, *monopoly* vgl. auch: *Address on the Present Age* (1841), in: *Works* S. 159-172.

Works = *The Works of William E. Channing, D.D.* – Boston 1903
Discourses = *Discourses on War* / with an Introduction by Edwin D. Mead. – Boston 1903, Neudruck New York 1972 in der Reihe *Garland Library of War and Peace*.

Lecture on War (1839)
in: Works S. 664-679 und in: Discourses (1903) S. 72-111

I Daß Kriege um Ehre geführt werden, aus Angst Feigling genannt zu werden, zeigt, daß wir noch in der Kindheit der Zivilisation stehen und das Christentum wenig Einfluß auf uns hat. Kriege mögen zufällig etwas Gutes gebracht haben, aber das war in „unrefined ages". Heute hat die Gesellschaft keinen Bedarf mehr am Krieg. Channing wendet sich gegen die üblichen Auflistungen der Übel des Krieges. Was zählt, sind allein die moralischen Übel. Das Traurigste am Krieg ist, was er von der menschlichen Natur offenbart.

II Da das Hauptübel des Krieges moralisch ist, muß das Mittel dagegen auch moralisch sein: universale Gerechtigkeit und Liebe im Geiste Jesu Christi gegen Selbstsucht und Bosheit. Es hilft nichts, den Krieg durch andere Mittel abzuschaffen, die menschliche Bosheit würde sich dann nur anders zeigen: „Christianity is the true remedy for war." Nur aus dem Christentum können *self-denial* und *self-sacrifice* kommen. Es gibt heute andere Gründe gegen den Krieg: Erschöpfung durch steigende Kosten, Nutzung neuer, profitabler Beziehungen innerhalb der zivilisierten Welt. Wenn aber nur Reichtum wächst, nicht aber Mäßigung, Gerechtigkeit und Güte, dann wird nur der Pauperismus wachsen, der die Menschen billig macht. In der internationalen Konkurrenz wird es Handelskriege geben. Der Frieden braucht eine „spiritual revolution", die zu tiefen sozialen Reformen führt. Der nächste Krieg wird ein Prinzipienkrieg sein, die Internationalisierung des Bürgerkriegs zwischen Absolutismus und Liberalismus, Despotismus und freien Ver-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fassungen. Europa wird, mit oder ohne Krieg, freiheitlichere Verfassungen bekommen, aber sie werden ohne Christentum keinen Bestand haben. Gerade freie Staaten benötigen mehr Christentum (wie das amerikanische Verhalten gegen Afrikaner und Indianer zeigt). Machtbalance ist keine vertrauenswürdige Friedenssicherung (Channing teilt die russophobe Sicht der europäischen Demokraten von den internationalen Beziehungen in Europa).

III Gründe für Gleichgültigkeit gegenüber dem Krieg sind: Gewöhnung an den Krieg, Glauben, daß über Krieg und Frieden allein die Regierungen entscheiden sollen, der Glanz, mit dem Kriege inszeniert werden, die Blindheit gegenüber der Würde des Menschen. Über Rechtmäßigkeit eines Krieges muß jeder einzelne urteilen, den Kriegsdienst darf er verweigern (Verteidigungskriege sieht Channing als rechtmäßig an, solange sie nicht den ursprünglichen Grund überschreiten). Beim Zustand der internationalen Beziehungen ist Mißtrauen erste Pflicht. Die Friedensbewegung ist kraftlos, solange sie nur politisch opponiert: Krieg und Unterdrückung müssen im Herzen erlebt werden, ihnen muß mit Achtung und Liebe gegenüber den Menschen begegnet werden.

5.1.2 Ralph Waldo Emerson

1803-1882, unitarischer Geistlicher, der 1832 sein Amt aufgibt und 1838 die Kirche verläßt. Dichter, professioneller Redner, Essayist. Biographie: Robert D. Richardson, Jr., *Emerson : the Mind on Fire*. – Berkeley, CA 1995. Einführung: *Mr. Emerson's Revolution* / ed. by Jean McClure Mudge. – Cambridge 2015. Überblick: *Ralph Waldo Emerson in Context* / ed. by Wesley T. Motti. – Cambridge 2014.

Emerson spielt eine historische Rolle im Übergang zum liberalen Christentum und von diesem zu einem freireligiösen Bekenntnis. Diese Position kann er mit einem idealistischen Weltbild erhalten, das einerseits das Reflexionsniveau des post-kantianischen Idealismus nicht erreicht, andererseits mit dem Hinweis auf die Offenheit der Erfahrung zur Überwindung des Idealismus beigetragen hat. An die Stelle des Christen zwischen Welt und Gott ist das Ich zwischen Natur und Geist getreten. Der Geist, der von Emerson sehr verschieden benannt wird (The One Mind, The Great Mind, Universal Mind, Intellect, Over-soul), kann nur unsicher verortet werden zwischen dem Gesamtgeist der Menschheit (durchaus verwandt mit Leroux *Humanité* oder Comtes *Grand-être*) und einem traditionelleren Gott (und wird bei Bedarf an mehr Vorsehung auch „Gott" genannt). Emersons Ich („the thought which is called I") ist kein vorgegebenes Selbst, sondern muß in Erfahrung der Natur und des Geistes erst geschaffen werden. Emersons wichtigste ethische Kategorie ist deshalb *self-reliance*. *Self-reliance* ist bereits eine Kategorie der Natur, die mit Bildern des Freiheitskrieges beschrieben werden kann. Die Natur kommt Helden entgegen. Einerseits muß Vertrauen in den eigenen Geist erworben werden, andererseits erhält dieser erst durch Universalisierung einen Wert. Das Leben ist eine ständige Behauptung des Selbst gegen *fate*, gegen die biologische Natur und die historisch-politische Situation. *Self-reliance* ist Selbstbehauptung durch Selbstüberwindung. Emersons Friedensstrategie ist die Dialektik der *self-reliance*: „Nothing can bring you peace but yourself.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nothing can bring you peace but the triumph of principles“ (*Self-reliance* 1841, in: CW II, 51). Die Selbstbehauptung hat bei Emerson einen militanten Ton: brave, fearless, willing to face danger, strong, bald, manly; die Natur will keine Feiglinge, Gott will sich nicht durch Feiglinge offenbaren; wir müssen begreifen, daß wir in einem Kriegszustand geboren wurden und militärische Haltung benötigen. Emerson erkennt zwei Wege der Selbsterziehung an: den des Helden und den des Heiligen. Beide schließen einander aus, denn der Weg des Helden ist zu sehr auf das Individuum zentriert, der des Heiligen zu sehr auf das Universale. Beide Wege sind notwendig. Daß der Weg des Helden attraktiv erscheint und der Weg des Heiligen unattraktiv, steht im Zentrum von Emersons gesamtem Werk (*Human Culture* 1837/38, in: EL II, 327-356; der klassische Essay ist: *Heroism* 1841, in: CW II). „Power“ ist ein anderer Versuch, die *self-reliance* zu fassen. Es ist ein alter Begriff der Moralphilosophie und Moralpsychologie, der bei Emerson stärker zur Macht der Persönlichkeit über andere wird (*Power* 1860, in: CW VI). Mit politischer Macht hat das erst sekundär zu tun, wenn andere gegen diese Macht keine Selbstbehauptung entwickeln können. Die eigene Macht kann nur durch Widerstand befreit werden. Diese Selbstbehauptung ist als „Wille zur Macht“ das Erbe Emersons bei Nietzsche. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß Emersons universalistische, moralische Züge bewahren will, die bei Nietzsches Tod Gottes gar nicht mehr gedacht werden können. Aber man hat auch gezeigt, daß die Ethik des 19. Jahrhunderts aus der christlichen Vergangenheit eine hohe Schätzung von Sympathie oder Mitleid bewahrt hatte (Schopenhauer, Comte, Mill) und daß Emerson auch darin der Erzieher Nietzsches ist, daß er diesen Wert bereits aufgegeben hat (Stack, *Nietzsche and Emerson* a.a.O. S. 280-284; Van Cromphout, *Emerson's Ethics* a.a.O. S. 95-101). Emersons Vortragstätigkeit nach Aufgabe seines geistlichen Amtes behielt immer einen Rest einer sakralen Aura, er sollte und wollte erheben; auch seine Rolle als Amerikas erster weit anerkannter öffentlicher Intellektueller lebt von dieser Aufgabe als Seher. Emerson hat immer wieder Anläufe zu einem systematischen Hauptwerk gemacht, mußte aber scheitern. Einen dogmatischen Ertrag kann es nicht geben, das verhindern die immer neuen individuellen Anläufe zur *self-reliance* und damit der Zweifel an der tradierten philosophischen Begrifflichkeit (gerade des Idealismus), die mit jedem Selbst erneuert werden muß. Emersons literarische Form war der Essay, dessen skeptische Aufgabe er wieder entdeckt hat. Diese Essays sind Ersatz von Dialogen. Die meisten Essays haben als Titel einen Begriff, die Essaysammlungen ergeben als Ganzes ein virtuelles Lexikon, in dem Begriffe in einer Art Phänomenologie in ihrem Anspruch vorgestellt werden und anschließend die Grenzen dieses Anspruchs gezeigt werden. Ohne diese dialogische Struktur der Essays und ihrer Anordnung in Sammlungen kann Emerson nicht gelesen werden. Ob Emerson ein Dichter oder ein Philosoph sei, war bereits im 19. Jahrhundert umstritten. Matthew Arnold hat schon damals die richtige Antwort gegeben: er ist etwas Drittes, ein Erzieher. Zu seinen Schülern gehörten Henry David Thoreau und Friedrich Nietzsche, die ethischen Gesellschaften um 1900 und der Zen-Buddhismus. Nach der Erneuerung des Vertrauens in philosophische Terminologie seit Ende des 19. Jahrhunderts war Emersons Status unter Fachphilosophen gering. Daß er im Gefolge von Stanley Cavell bei Philosophen wieder beachtet wird, liegt daran, daß die Philosophie ihre Haltung zu Alltagserfahrung und Sprachkritik geändert hat (Cavell wollte an Emerson, dessen Zugehörigkeit

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zur Philosophie immer wieder bezweifelt wurde, prüfen, was als Philosophie gelten kann).

Vgl. zu Emerson als philosophischen Schriftsteller: David M. Robinson, *Apostle of Culture : Emerson as Preacher and Lecturer*. – Philadelphia 1982; Barbara Packer, *Emerson's Fall : a New Interpretation of the Major Essays*. – New York 1982; Richard Wagner, *Die Kunst des fortschreitenden Denkens : Ralph Waldo Emersons Ästhetisierung von Selbst und Gemeinschaft*. – Heidelberg 1999; Stanley Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes*. – Stanford, Calif. 2003 (Sammlung älterer Beiträge); Lawrence Buell, *Emerson*. – Cambridge, Mass. 2003. Zur Ethik: David Van Leer, *Emerson's Epistemology*. – Cambridge 1988; Michael Lopez, *Emerson and Power : Creative Antagonism in the Nineteenth Century*. – DeKalb, Ill 1996 (Lopez hat ein Kapitel *The Rhetoric of War*, mit zahlreichen, aber etwas unsortierten Proben der militanten Sprache der *self-reliance*); Gustaaf Van Cromphout, *Emerson's Ethics*. – Columbia, Miss. 1999. Zu Emerson und Nietzsche: George J. Stack, *Nietzsche and Emerson : an Elective Affinity*. – Athens, GA 1992; Michael Lopez a.a.O. ; *Emerson/Nietzsche* / ed. by Michael Lopez. – Pullman, Wash. 1997 (= ESQ 43).

Von *self-reliance* zu einer politischen Philosophie zu kommen, war schwierig. Zunächst würdigte Emerson noch den Staat als Teil des *universal mind*, weil er viele Interessen vereinte. Aber in seinem Essay *Politics* (1844, in: CW III) ist er bei einer fast anarchistischen Beschränkung des Staates angekommen: Die Aufgabe des Staates ist, weise Männer zu erziehen; wenn diese Aufgabe gelungen sein wird, könnte der Staat absterben: „The appearance of Character makes the state unnecessary." Georg Kateb, hat vergeblich versucht, Emerson als politischen Theoretiker einzuführen, aber Emerson hat keinerlei Hinweise, wie ein expandierender Staat einer modernen Gesellschaft aussehen müßte (darin ist er unter den politischen Theoretikern seines Jahrhunderts freilich kaum allein). *Politics* beruht auf der Einsicht, daß wir noch in einem sehr niederen Stadium der Zivilisationsgeschichte stehen, denn es gibt kaum „reliance on the moral sentiment" und deshalb keine Erneuerung des Staates „on the principles of right and love." *Politics* kann nur als ein utopischer Text verstanden werden und ist auf eine Zivilisationsgeschichte angewiesen. Damit unterscheidet sich Emerson nicht wesentlich von anderen Radikalen des 19. Jahrhunderts, zum Beispiel Herbert Spencer (mit dem er auch eine Voraussetzung für *self-reliance* gemeinsam hat, nämlich, daß erst mit einer Abnahme der Bevölkerung jeder neue Mensch sich für einzigartig ansehen kann, vgl. *Considerations by the Way* 1860, CW VI, 132). Emersons Geschichtsbild ist nie begrifflich entwickelt worden, auch sind es eher zwei einander fremde Geschichtsbilder. Wenn man der Idee der *self-reliance* folgt, kann es nur immer neue Entwicklung individueller Charaktere geben, die Geschichte aneignen und abstoßen, um eigene Wahrheiten zu entdecken. Fortschritte gibt es nur in einzelnen Lebensläufen (*History* 1841, in: CW II, nicht zufällig der erste Essay der ersten Essaysammlung). Weltgeschichte ist Ideengeschichte, die großen Männer sind Erzieher, Stufen zu seiner freien Religion, die historische Ideen aneignet und überwindet. Neben Erziehern steht nur Napoléon, der für das 19. Jahrhundert repräsentativ ist (neben Goethe, der für Selbstkultivierung steht). Napoléon hatte keine eigene große Idee, konnte aber Macht orga-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nisieren, weil so viele Möchtegern-Napoléons ihm folgten (Emerson gehört neben Channing, Barni, Proudhon, Tolstoi und Nietzsche zu den großen sozialpsychologischen Napoléon-Deutern seines Jahrhunderts). Daß seine Geschichte bereits mit Napoléon enden muß, ist ein ominöses Zeichen, dessen Bedeutung Emerson nie ausreichend analysiert hat: Charakter spielt eine größere Rolle als die bloßen Institutionen der Demokratie. In der Einleitung warnt Emerson vor einer so bestimmten Gewaltgeschichte: die Massen waren immer nur „food for knives and powder" der großen Männer, die Idee des Helden ist falsch, weil sie das Töten heiligt. Sein Ideal ist die Geschichte als Pestalozzi-Schule gegenseitigen Lernens (*Representative Men* 1850 = CW IV; Zitat: *Uses of Great Men* S. 17-18). Parallel hat Emerson auf die Zivilisationshistorie des 18. Jahrhunderts zurückgegriffen, die vom Fortschritt durch Erfindungen und Institutionen handelte (in *History* summiert Emerson fast parodistisch die Stadien dieser Art Geschichte: militärisches Lager, Königreich, Imperium, Republik, Demokratie). Diese Zivilisationsgeschichte dominiert in Vorlesungen und politischen Reden, gerade in der Vorlesung über den Krieg 1838 und in den Reden im Bürgerkrieg spielt sie eine große Rolle. Sie war eine Legitimationsressource, Emerson hat nie versucht deren Recht zu zeigen. Er hat eine ambivalente Haltung zur Zivilisationsgeschichte; der Weg vom Krieg zum Frieden ist auch Verlust der Jugendlichkeit und des Mutes der Völker, das Alter ist bei Individuen und Nationen „impotence of faith". Er befürchtet, vor allem von 1846 bis 1861 (das waren die Jahre immer neuer Zugeständnisse an die Sklavenhalter, um die Union zusammenzuhalten), daß die in ihrer pseudofeudalen Zivilisation längst überholten Südstaatler doch mehr politischen Instinkt haben als die Kaufleute des Nordens. Zwischen der Ideengeschichte und der Zivilisationsgeschichte stand Emerson noch die idealistische Geschichtsphilosophie des Kampfes zwischen den Ideen der einzelnen Nationen zur Verfügung (er kennt diesen verwaschenen Hegelianismus von Cousin her). Es ist eine Art *self-reliance* auf Ebene der Nationen. In seiner selbstgewählten Aufgabe als amerikanischer öffentlicher Intellektueller muß er vor allem die historische Idee Amerikas erklären. Er tut dies im Vergleich mit England, das er als die führende Nation der Gegenwart anerkennt. England hat sich zu sehr den Sachzwängen der Politischen Ökonomie unterworfen, als daß es noch einen Idealismus der Freiheit und des Rechtes vertreten könnte. Die amerikanische Idee, die einen künftigen Führungsanspruch Amerikas rechtfertigen soll, ist *non-governance* oder *non-resistance.* Das hat einen utopischen Charakter: Es gibt niemanden, der das heute verkörpern kann, die großen Männer lieben die Musketen. Aber keine andere Idee kann künftig als Idee standhalten (*English Traits* 1856, CW V, 161f).

Die Dialektik von Naturgeschichte, die mit den Kühnen ist, und Geschichte der Nationen, die sich durch eine normative Idee behaupten, wird besonders klar in der Rassengeschichte. Emerson war immer überzeugt, daß die Sklaverei zivilisatorisch überholt und moralisch verurteilt ist, aber als Kenner der Rassentheorien seiner Zeit ist er nicht sicher, ob die Freigelassenen gegenüber der aggressiven weißen Rasse eine historische Chance haben werden (oder ob Schwarze einst nur noch in Museen besichtigt werden wie der Dodo). Er legt die Maßstäbe der dialektischen Nationengeschichte an: Wenn die Schwarzen sich als schwach erweisen, dann werden sie dienen müssen oder exterminiert, aber wenn sie eine Idee in sich tragen, die für die kommende Zivilisation wichtig ist, dann werden sie

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

überleben und ihre Rolle spielen. Er entscheidet, daß die Schwarzen überstehen, denn die Geschichte hat einen Punkt erreicht, an dem es einen besonderen Bedarf an ihrem *moral genius* gibt – den Bedarf an ihrer Friedfertigkeit (*An Adress Delivered in the Court-House in Concord, Massachusetts, on 1st August, 1844, on the Anniversity of the Emancipation of the Negroes in the British West Indies*, CW X, 301-327 = AS 7-33). Privat hat Emerson weiter Zweifel notiert (1853 ist seine Autorität dafür, daß Rassen, die für neue Lebensbedingungen zu schwach sind, untergehen werden, übrigens ein Artikel von Karl Marx über Produktionskräfte und Vertreibung, JMN XIII, 127). Emersons Präferenz war eine multirassische Gesellschaft; in *English Traits* studiert er den englischen Erfolg als Rassengeschichte und führt ihn auf die Rassenmischungen auf den britischen Inseln zurück. Für die USA erhofft er eine ähnliche multikulturelle Erfolgsgeschichte: die Weißen müssen die Unterdrückung beenden, befreien und behaupten müssen die Schwarzen sich selber (vgl. außer der Emanzipations-Rede 1844 auch seine Vision multirassischer USA: eine neue Rasse, ein neuer Staat, eine neue Religion, eine neue Literatur, JMN IX, 299-300).

Zu Emersons Schwierigkeiten zu einer Sozialphilosophie zu kommen: David M. Robinson, *Emerson and the Conduct of Life : Pragmatism and Ethical Purpose in the Later Work*. – Cambridge 1993. Zu Emersons politischer Theorie: George Kateb, *Emerson and Self-reliance*. – Lanham 2002 (ursprünglich 1995); Jennifer Gurley, *Emerson's Politics of Uncertainty*, in: ESQ 53 (2007) 322-359; Neal Dolan, *Emerson's Liberalism*. – Madison, Wisc. 2009; *The Political Companion to Ralph Waldo Emerson* / ed. by Alan M. Levine and Daniel S. Malachuk. – Lexington, Ky. 2011.

Zu Emersons Geschichtsdenken: Philip L. Nicoloff, *Emerson on Race and History : an Examination of* English Traits. – New York 1961 (noch immer das nützlichste Werk); Phyllis Cole, *Emerson, England, and* Fate, in: *Emerson, Prophecy, Metamorphosis and Influence* / ed. by David Levin. – New York 1975. – S. 83-105; Gustaaf Van Gromphout, *Emerson and the Dialectics of History*, in: Publications of the Modern Language Association 91 (1976) 54-65; Robert D. Richardson, Jr., *Emerson on History*, in: *Emerson : Prospect and Retrospect* / ed. by Joel Porte. – Cambridge, Mass. 1982. – S. 49-69; Peter Zogas, *Emerson and the Dissatisfaction of Progress*, in: ESQ 60 (2014) 209-249. Zu Emerson „racial dialectics": Nicoloff a.a.O.; Ian Finseth, *Evolution, Cosmopolitanism, and Emerson's Antislavery Politics*, in: American Literature 77 (2005) 729-760.

Die Frage der Gewaltlosigkeit beschäftigte Emerson seit seinen christlichen Anfängen, als er hoffte, das christliche Prinzip des Nicht-Widerstehens könnte eine Chance erhalten, aber gleich bemerkte, daß man das als Individuum immer wieder versuchen kann, daß es unter Staaten aber nur taugt, wenn es von allen akzeptiert wird (JMN III, 295, 3 October 1831). 1832 stimmte Emerson einem Vortrag Channings über das Verschwinden des Krieges durch Zivilisation zu (JMN III, 262f). 1835 wählte er in Verhandlungen über einen Vortrag für die Friedensgesellschaft das Thema „The circumstances which show a tendency toward war's abolition", ihn interessierte „the inhumanity or unmanlike character of war" und „that progress which has brought us to this feeling" (JMN V, 112). In seinen geschichtsphilosophischen Vorträgen 1836-1838, seinen Tagebüchern und in

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gelegentlichen Bemerkungen in seinen gedruckten Essays gibt es immer eine Ambivalence von normativer Verurteilung des Krieges („To wish for war is atheism“, JMN VIII, 241f, 1842), historischem Nachvollzug des Verschwindens des Krieges durch Fortschritte der materiellen und geistigen Kultur (z.B. EL I, 254-256; II, 214), Ankündigung einer Zeit, in der Menschen nicht mehr einen Krieg gegen andere führen können, ohne für wahnsinnig zu gelten, wie jetzt schon Väter, die ihre Kinder erschießen oder vergiften (EL II, 286), und Verständnis für „the respect of mankind for war“, weil der Krieg die „chinesische“ Stagnation der Gesellschaft aufbricht und den Wert jedes einzelnen Mannes zeigt (*The Conservative* 1841, CW I, 198). Emersons Vortrag *War*, gehalten 1838 im Auftrag der American Peace Society, war ein Versuch, diese Ambivalenzen systematischer zu fassen. Der Vortrag wurde von ihm erst spät veröffentlicht und nie in eine seiner Essay-Sammlungen aufgenommen, obwohl er die Struktur eines Emerson-Essay besonders deutlich zeigt mit einer anfänglichen Phänomenologie, die wie ein Lob klingt, gefolgt von notwendigen Einschränkungen, die aus der Entwicklung des Menschengeschlechts kommen. Emerson steht in der Tradition von Channing, der den Frieden auf die Menschenwürde aufbaute. Aber er begriff, wie sehr Würde durch Konflikt erstritten werden muß. Emersons Kriegsvortrag gehört zu den komplexeren Kriegs- und Friedenstheorien des 19. Jahrhunderts. Sowohl die individuelle Entwicklung des Menschen wie die Entwicklung der Menschheit sollen Entwicklung zum Frieden durch Zivilisierung und Vernunft sein. In keinem anderen Text hat Emerson der Zivilisationsgeschichte so sehr getraut. Entscheidend ist der Unterschied von Naturgeschichte und Wirken des Geistes. Die Kriege der frühen Zeiten sind Natur und brauchen uns so wenig zu interessieren wie die Kämpfe der Einzeller in schmutzigem Wasser, der Käfer und Vögel, der Skythen oder Kariben (Emanzipations-Ansprache 1844, AS 30 = CW X, 324). Vgl. zu Krieg und Frieden: William Allen Huggard, *Emerson and the Problem of War and Peace*. – Iowa City 1938 (noch immer die beste Analyse; Huggard schätzt, daß ihm ca. 1200 Äußerungen von Emerson über Krieg und Frieden bekannt sind, nicht wenige davon zitiert er).

Emersons prekäre zivilisationshistorische Sicht des Krieges ist durch die Dynamik der Sklaverei in Amerika rasch unmöglich geworden. Er hat sich zögernd aber zunehmend öffentlich engagiert. Am Anfang dieses Weges konnte er noch auf einen „single noble wind of sentiment“ hoffen, am Ende sah er keine Alternative zum Krieg. Er begründet jetzt den Vorrang des höheren Rechtes vor dem positiven Recht kantianisch: Wenn ein Mensch versklavt wird, ist die ganze Menschheit versklavt. Sklaverei zerstört den Glauben an den menschlichen Fortschritt (Emanzipations-Ansprache 1844, AS 32 = CW X, 326; *American Slavery* 1855, AS 91-106 = LL II, 1-14). Sklaverei bringt Klarheit in komplexe Debatten über Moral. Der Gott des frühen Emerson war ein verborgener Gott. Aber im Kampf gegen die Sklaverei muß das höhere Gesetz bekannt sein. Diese Reden waren einflußreich, aber Emerson hat sie weiterhin von seinem gedruckten Werk, das ein so klares Moralgesetz kaum begründen kann, unterschieden. Zum historischen Kontext: Len Gougeon, *Virtue's Hero : Emerson, Antislavery, and Reform*. – Athens, Ga. 1990; ders.*, „Fortune of the Republic“ : Emerson, Lincoln, and Transcendental Warfare*, in: ESQ 45 (1999) 258-324; *The Political Companion to*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ralph Waldo Emerson / ed. by Alan M. Levine and Daniel S. Malachuk. – Lexington, Ky. 2011.

In Emersons Legitimierung des Bürgerkrieges lassen sich drei Phasen unterscheiden: 1861/62 mußte er einem unsicheren republikanischen Establishment eine Begründung bieten, warum das Ziel der Emanzipation einen Krieg rechtfertigt; 1863 deutet er das Kriegserlebnis der Mobilisierung von Massen als Zeichen der Vorsehung; seit 1865 versucht er die Lehre dieses Krieges zu bewahren. Zur Legitimation des Bürgerkrieges greift Emerson auf seine beiden widersprechenden Ressourcen Zivilisationsgeschichte und absolute Moral zurück. *American Civilization* (unten referiert) ist eine Erneuerung der Zivilisationsgeschichte von *War* 1838/49. Daß die Zivilisation den Krieg absterben läßt, wird nicht aufgegeben. Neu ist nicht, daß der Süden auf dem Weg der Zivilisation noch nicht weit gekommen sei, sondern, daß der Norden schon weit gekommen sei. Emerson versucht das Versprechen der *nongovernance*, das er 1856 als die Idee Amerikas lanciert hatte, einzulösen. Das Menschheitsinteresse wird wichtiger als das kurzfristige nationale Interesse, das seit Jahrzehnten Moral und Politik in Amerika vergiftet. Neu ist die Verknüpfung der Zivilisationsgeschichte mit überhistorischer Moral und Menschenrechten. Im Krieg verleiht Emerson der universalen Vernunft stärker Züge des traditionellen Gottes (auch dieses Wort wird wieder häufig) und betont die göttliche Vorsehung. Er versucht die Lehren des Krieges zu bestimmen: Er heilt tiefere Wunden als er schlägt, denn er heilt Skeptizismus und Unglauben; er macht viele Leben wertvoller als bisher; ohne Waffen ist ein wirklicher Frieden nicht zu haben; Krieg ist kein volles Übel, sondern „a potent alternative, tonic, magnetiser, reinforces manly power a hundred & a thousand times." In den Journal-Eintragungen seit 1861 gibt es viele solcher Äußerungen. Seine zweite große Rede im Bürgerkrieg (für die erneute Nominierung Abrahams Lincolns 1863) hat vieles davon öffentlich gemacht. Es kann wie der banale Patriotismus der Fahnen und Gesänge klingen, wir kennen das erst im August 1914 wieder so. Der Krieg hat eine tiefere Gesinnung offenbart: Die Erfahrung, daß Gebote der Vernunft stärker waren als Handelsinteressen, bringt die Gewißheit einer neuen weltgeschichtlichen Periode. Darauf sind Emerson Forderungen und Versprechen gegründet. Die Erde braucht „exalted manhood", der neue Mann/Mensch kommt aus Amerika(und nicht aus England). Außer Freiheit, Land, Gerechtigkeit und Arbeit für alle werden auch „honest dealings with other nations" angekündigt. Er stellt den Bürgerkrieg in eine Reihe historischer europäischer und amerikanischer Revolutionen und Befreiungskriege; diese Kämpfe um Ideen behalten ein bleibendes Interesse, das feudalen Kriegen nicht zukommt. „When the cannon is armed by ideas, then gods join in the combat, then poets are born." In dieser Rede geht es um die mangelnde britische Solidarität mit den Nordstaaten. Er wendet sich an die Gebildeten aller (westlichen) Länder. Er muß zugeben, daß amerikanische Politik bisher kaum Solidarität für europäische Demokraten gezeigt hat. Aber dieser Krieg wird den USA, denen eine *nationality* gefehlt hat, endlich eine demokratische und humanitäre Identität geben. Nicht nur Handel und Politik, auch Künste, Vernunft und die reine Religion werden das Interesse der Menschheit bestimmen. Der Norden verteidigt die Menschenrechte, der Süden leugnet sie. Emerson beruft sich auf Machiavelli, daß die Gewalt, die wiederherstellt, nicht mit der Gewalt gleichgesetzt werden kann, die zerstört (*Fortune of the Republic*,

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

AS 137-154 = LL II, 319-335). Seine Lehre aus dem Krieg: „I shall always respect war hereafter." Die Kosten des Krieges an Menschenleben sind nicht zu hoch bezahlt für „the vistas it opens to Eternal Life, Eternal Law, reconstructing & uplifting society" (*The Correspondence of Emerson and Carlyle*. – New York 1964. – 542, 26. September 1864). Nach dem Bürgerkrieg versucht Emerson in Gedenkreden diese Sicht des Krieges lebendig zu halten: Der Krieg hat vielen die göttliche Vorsehung wieder glaubhaft gemacht, weil sich gezeigt hat, wie viele bereit waren, für das Menschenrecht zu sterben (*Address at the Dedication of the Soldier's Monument, Concord, 19. April 1867*, CW X, 470-486). Die Zivilisationsfortschritte, die der Krieg gebracht hat oder die dem Ende der persönlichen Herrschaft noch folgen werden, ein ganzes sozialstaatliches und humanitäres Programm, sind wichtig, aber am wichtigsten ist der Fortschritt des *moral sentiment*. Vernunft und Willen müssen dessen Führung anerkennen. Starke Männer lieben „war, tempest, hard times, which they search till they find resistance and bottom." Die Plantagenmanieren haben „peaceable forgiving New England to emancipation without phrase" getrieben (*Progress of Culture* 1867, CW VIII). Zuletzt schrieb Emersons seinen Essay *Heroism* neu. Sein Held war bereits 1841 der Abolitionist Lovejoy, der seine Druckerpresse mit Waffen verteidigt hatte. In der Neufassung 1870 ist mit John Brown ein Angreifer an die Stelle getreten. Mut ist eine seltene Tugend geworden, nur Indianer und Soldaten besitzen sie noch. Die Natur hat aber beschlossen, daß nicht verteidigt werden soll, was sich nicht selber verteidigen kann. Die Pazifisten im Kansas der 1850er Jahre, die geglaubt hatten, noch mehr Leiden bringe den Sieg, haben Tyrannen gefördert und den Sklaven keine Ermutigung gegeben. Pazifistische Erziehung macht nicht für schlechte Zeiten bereit. Mut ist keine besondere Eigenschaft, sondern jedem natürlich, der sein Ziel gewählt hat. Die Lehre John Browns ist, daß ein Mann mit Charakter mehr wert ist als hunderttausend ohne. Gelehrte haben für Mut wenig übrig, sie schrecken zurück vor der Grausamkeit der Geschichte. Die Religionen lehren uns aber, in widrigen Umständen zu bestehen. Das widrige Schicksal lehrt uns Mut (*Courage* 1870, CW VII, 127-142). Wenn John Brown sein Held werden kann, muß die ganze komplexe Beziehung von Gott, Geschichte und Moral erstarrt sein. Emerson mußte das politische Engagement mit der Aufopferung seiner ursprünglichen Einsichten bezahlen. Den Bürgerkrieg kann er nur als einen Freiheitskrieg rechtfertigen. Er wird damit in einer Zeit, in der die Apologeten europäischer Befreiungskriege zufrieden waren, die Selbstbehauptung ihrer Nation zu preisen, zum entschiedeneren Bellizisten. Er benötigt die Rechtfertigung als Krieg um Ideen, was staatsnahe Bellizisten im 19. Jahrhundert vermieden haben. Er wird zum ersten Apologeten des Kulturkrieges auch in der Gegenwart. Es führt kein direkter Weg von seinem Krieg für die Menschenrechte zum europäischen Krieg zwischen Staaten, aber wie die Kriegführung des amerikanischen Bürgerkrieges wie eine Probe der kommenden Kriege wirkt, so wirkt Emersons Bellizismus wie eine Probe der Kulturkriegssprache im Ersten Weltkrieg. Wir müssen verstehen lernen, wie nah dieser Bellizismus dem von 1914 kommen kann und wie groß der Unterschied doch bleibt.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

AS = *Emerson's Antislavery Writings* / ed. by Len Gougeon and Joel Myerson. – New Haven 1995
CW = *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. – Cambridge, Mass. -1971-2013. – 10 Bde.
EL = *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*. – Cambridge, Mass. 1959-1972. – 3 Bde.
JMN = *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*. – Cambridge, Mass. 1960-1982. – 16 Bde.
LL = *The Later Lectures of Ralph Waldo Emerson*. – Athens, GA 1971. – 2 Bde.

War (Vortrag 1838)
gedruckt in: Æsthetic Papers / ed. by Elizabeth P. Peabody. – Boston 1849. – S. 36-50
1. Neudruck in: The Works. – 11, Miscellanies (1883). – S. 179-201
Kritische Ausgabe: The Collected Works of Ralph Waldo Emerson. – vol. X (2013) 351-364
Deutsche Übersetzung: Über den Krieg / deutsch von Sophie von Harbou. – Berlin (u.a.) : Verl. der Friedens-Warte, 1914, 2. Aufl. Zürich 1916
Von der Gegenwart her betrachtet, erscheint der Krieg wie eine Krankheit, von der Vergangenheit her wie eine Notwendigkeit. Krieg stärkt Sinne, Willen und körperliche Konstitution – Eigenschaften, die nicht gefälscht werden können. Die Geschichte zeigt, daß Krieg ein Mittel der größten Männer war, die Natur zeigt, daß er in der ganzen Naturgeschichte verbreitet ist und von den Jungen und den Unwissenden immer noch geschätzt wird. Krieg ist der erste Instinkt, aber nur *ein* Instinkt; andere Instinkte bringen uns zu harmloseren, nützlicheren und höheren Zielen. Wir müssen lernen, den reiferen und männlicheren Geist von unserer *pugnacity* zu unterscheiden. Daß die Sympathie für den Krieg weltgeschichtlich überholt ist, zeigt die Entwicklung von Handel und Wissen. „All history is the decline of war, though the slow decline." Es haben sich neue Instinkte entwickelt, die früher verborgen waren. Die Geschichte lehrt, Ideen zu vertrauen, nicht Umständen. Der militärische Glanz des bewaffneten Friedens beruht auf einer unterentwickelten Denkweise. Auf der tiefsten Stufe neigt der Mensch zum Angriff, später zur Verteidigung, zuletzt aber opfert er sich selbst. Der gesunde Menschenverstand nennt Angriff kriminell, Verteidigung gerecht. Wer darüber hinaus alle Gewalt ablehnt, müßte auch gegen Straßenräuber auf Gegenwehr verzichten. Wenn eine Nation die Friedensidee übernimmt, werden es alle respektieren, selbst die Gewalttätigen, denn es wird eine Nation energischer Männer sein. Aber auch ein weiser Mann kann nicht sagen, wie er sich in der Gefahr verhalten wird. Diese neue Wendung des Geistes zum Frieden kann nicht durch Friedensgesellschaften erlangt werden, denn der öffentlichen Meinung ist nicht zu trauen. Wichtiger ist, daß Personen den Status des Biestes überwinden, die Stimme Gottes vernehmen und in den Status des Menschen übergehen. Das Friedensprinzip kann nicht durch Feiglinge verwirklicht werden. „The manhood that has been in war must be transferred to the cause of peace, before war can lose its charm, and peace be venerable to me." Wir schätzen an militärischen Helden ihre absolute Selbständigkeit (*self-dependence*, *self-subsistency*). In einer neuen Zeit werden wir Menschen eher als Diener von Prinzipien, der Wahrheit und der Freiheit schätzen. Wie der Frieden organisiert werden wird, kann man noch nicht sehen.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ein *Congress of Nations* kommt uns aus den Erfahrungen der gegenwärtigen Gesellschaft sehr wahrscheinlich vor. Aber es können ganz andere Formen gefunden werden. Die Vorstellung vom Frieden sollte aus Amerika kommen, nicht aus dem immer noch feudalen Europa.

American Civilization, in: Atlantic Monthly, 9 (April 1862) 502-511
Kritische Ausgabe: The Collected Works of Ralph Waldo Emerson. – vol. X (2013) 394-410
Eine Rede unter verschiedenen Titeln Nov. 1861 bis Februar 1862. Nur der 1. Teil des Textes wurde, leicht verändert, in die Sammlung *Society and Solitude* (1870) aufgenommen, jetzt CW VII, 9-17.
Zivilisation ist „a certain degree of progress from the rudest state in which man is found." Jede Nation hat ihre eigene Entwicklung, einige kommen auf diesem Weg nicht voran. Heute werden wilden Stämme eher vernichtet als zivilisiert. Zivilisation setzt voraus, daß man traditionelle Ideen verlassen kann, *overpowered* durch die Weißen werden die Stämme aber unbeweglicher. Krieg hat seine Aufgabe bereits beim Übergang zum Ackerbau verloren, mit der Arbeitsteilung nehmen die Zahl der Berufe des Friedens und die Gelegenheit individuelle Fähigkeiten zu entwickeln zu. Zivilisation beruht auf anthropologischer Anlage und günstigen Klimaverhältnissen, aber vor allem auf Moral, Kants universalen Regeln für alle vernüftigen Wesen. Emerson würdigt den technischen Fortschritt, aber Zivilisation beruht nicht auf Reichtum und Staatstätigkeit. Die wichtigen Gestalten der Geschichte sind Religionsgründer; Druckerpresse, Schießpulver und Gummischuhe sind nur eine Beigabe. Wo der Staat gesellschaftliche Aktivität begrenzt und wo gleiche Freiheit verletzt wird, ist eine hohe Zivilisation nicht möglich.
Die Südstaaten haben der Mehrheit Freiheit und Mitsprache verweigert. Sie wollen einen Adel ohne Arbeit darstellen. Diese Abwertung der Arbeit verletzt „the natural sentiments of mankind." Der Versuch in einem Staat zwei verschiedene Stadien der Zivilisation zusammenzuhalten ist gescheitert. Amerika ist das letzte Angebot der Vorsehung an die Menschheit. Da kann das formale Recht nicht der Maßstab sein. Amerika benötigt Leute, die außer dem Wohl der Nation auch das Wohl der Menschheit und der Zivilisation beachten. Besser würde dieser Krieg noch heftiger, als daß dieses Wohl vergessen wird. „Emancipation is the demand of civilization. That is a principle; everything else is an intrigue." Der Süden hat den Krieg begrüßt, das entspricht seinem halb-zivilisierten Stand. Der Norden wollte den Krieg nicht, weil er in Handel, Kunst und genereller Kultur weiter fortgeschritten ist. Die Soldaten des Nordens sind „labourers"; ihre Prosperität hat sie nicht zu Stoikern oder Christen gemacht, aber das Gesetz des Universums wird sich durchsetzen: „The end of all political struggle is to establish morality as the basis of all legislation." Republik und Demokratie sind Mittel zu einem moralischen Ziel: „the government of the world is moral, and does forever destroy what is not." Der Sieg fällte der Partei zu, die den Fortschritt der Ideen vertritt. Aber die Natur muß durch „brain and arms of good and brave men" wirken.

5.1.3 Henry David Thoreau

1817-1862, Schullehrer, Gelegenheitsarbeiter, Landvermesser, Bleistiftfabrikant. Schriftsteller und Redner. Biographie: Robert D. Richardson, Jr., *Henry Thoreau :*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

a Life of the Mind. – Berkeley 1986. Überblick: *The Cambridge Companion to Henry David Thoreau* / ed. by Joel Myerson. – Cambridge 1995; *Henry David Thoreau in Context* / ed. by James S. Finley. – Cambridge 2017; Dieter Schulz, *Henry David Thoreau : Wege eines amerikanischen Schriftstellers*. – Heidelberg 2017.

Durch seine Berichte von Aufenthalten in der Natur Neuenglands ist Thoreau (posthum) einer der erfolgreichsten amerikanischen Autoren des 19. Jahrhunderts geworden. Bei seinem Tode wurde sein Beruf als *naturalist* angegeben, das meinte schon damals nicht die neuen Naturwissenschaften. Später behalf man sich, ihn Dichter und Philosoph zu nennen. Die Kritik hatte immer Schwierigkeiten *Walden : or, Life in the Woods*, seinen Bericht vom Leben im Wald in einer selbstgebauten Holzhütte, einer Gattung zuzuordnen. Man hat an Substitute für das modernen Leser*innen entglittene Epos oder für die Nationalliteratur, die Amerika nicht hatte, gedacht, an ein Haushaltsführungsbuch in antiker Tradition, eine Jeremiade in puritanischer Tradition, ein *commonplace book*, einen Ratgeber für junge Männer (oder die Parodie eines solchen) oder auch an eine Antwort auf Emersons Essay *The American Scholar*. Seit Stanley Cavell ihn als einen der Philosophen sehen wollte, an denen studiert werden sollte, was Philosophie sein kann, wird er häufig als Philosoph verstanden. Diese Literatur ist so stark von Vergleichen mit Wittgenstein und Heidegger, mit allen möglichen Bezugsgrößen von Xenophon bis Kafka und Adorno bestimmt, daß Mißtrauen angebracht ist. Was immer noch fehlt, ist eine genauere Bestimmung der Differenz zu seinem Nachbarn, Freund und Mentor Emerson, der meinte, Thoreau habe konkreter nachverfolgt, was er selber „in a sleepy generality" formuliert habe. Thoreaus Individualismus kann als Versuch gelesen werden, Emersons *self-reliance* in einem von Staatlichkeit, Kapitalismus und öffentlicher Meinung beherrschten Leben zu finden. Thoreau ist ein Lebensreformer, sein Leben im Walde ein Experiment der Lebensführung. Das gute Leben ist eine Suche nach Einfachheit, Thoreau sieht Bezüge von Sparta bis Cato. Man hat ihn auch als Kritiker der Politischen Ökonomie gelesen, seine Selbstexperimente sollen die Vereinbarkeit von Leben, Arbeit und Konsum zeigen.

Vgl. Sherman Paul, *The Shores of America : Thoreau's Inward Exploration*. – Urbana, Ill. 1958; Joel Porte, *Emerson and Thoreau : Transcendentalists in Conflict*. – Middletown, CT 1966; Stanley Cavell, *The Senses of Walden*. – New York 1972 (dt. Übers. u.d.T.: *Die Sinne von Walden*. – Berlin 2014); *Thoreau's Importance for Philosophy* / ed. by Rick Anthony Furtak. – New York 2012; Lester H. Hunt, *The Philosophy of Henry Thoreau : Ethics, Politics, and Nature*. – London 2020 .

Es ist eine Theorie Amerikas sowohl in der Kritik, wie in der Hoffnung: Die Wildheit, die hier noch gefunden werden kann, gibt eine Hoffnung, die England und Europa nicht mehr haben können. Freiheit muß gegen Fremdbestimmung erlangt werden. Thoreau, der bereits in seiner Jugend Tocqueville über die Probleme der amerikanischen Demokratie gelesen hat, ist (wie Emerson und die Nonresistants) ein post-demokratischer Autor, ein Verweis allein auf demokratische Institutionen kann nicht mehr helfen. Seine Beschäftigung mit Politik ist bestimmt vom Horror vor der Herrschaft der konventionellen Majorität in Öffentlichkeit und Parlament. Für eine Erneuerung der Demokratie ist *res privata* wichtiger als *res*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

publica, die Freiheit muß gegen die Tyrannei der Ökonomie und der Politik bewahrt werden. Der Individualismus in *Walden* ist eine Antwort auf gescheiterte Experimente utopischer Kommunen, sein Aufenthalt im Wald soll zeigen, daß ein Leben abseits der Konvention trotzdem möglich ist und die moralische Stagnation abgewendet werden kann.

Thoreau kommt in diesem Buch wegen seinem Aufsatz über *Civil Disobedience* vor. Er hatte sich geweigert, eine Steuer zu bezahlen (die er für Finanzierung des Angriffskrieges gegen Mexiko hielt) und saß eine Nacht im Gefängnis. Erst einige Jahre später sprach er darüber öffentlich. Er fragt in dem Aufsatz aber nicht, ob diese Art Widerstand legitim ist, sondern nur, warum sie trotz des schreienden Unrechts des Staates so selten ist. In Massachusetts brauchen viele nicht länger Belehrungen über Recht und Unrecht von Krieg und Sklaverei, trotzdem bleibt ernsthafter Widerstand aus. Was Thoreau in *Civil Disobedience* schildert, ist nach heutigem Verständnis kaum so zu nennen. Der Vortrag hieß 1848 wohl *The Rights and Duties of the Individual in Relation to Government*, der Essay 1849 *Resistance to Civil Government; Civil Disobedience*, die früheste nachgewiesene Verwendung der Formulierung, als Titel der Neuveröffentlichung 1866 stammt wohl aus der Einsicht, daß im Zeitalter John Browns „resistance" für Thoreaus Steuerverweigerung das falsche Wort geworden war. Seit Gandhi oder King hat sich das wieder geändert. Wie James Goodwin bereits 1979 erläutert hat, gibt es bei Thoreau keine Gewaltfreiheit im modernen Sinne, weil er, anders als Gandhi, kein Vertrauen in Massen hatte. Eine historische Bedeutung für die Geschichte der Gewaltfreiheit hat der Text ohne Zweifel und hat sich daher auch bei politischen Theoretikern Respekt ertrotzt. Mit den Non-resistants, deren Zeitgenosse er war, hat Thoreau gemeinsam, daß er den gewalttätigen Staat völlig erneuern will, aber es gibt keinen Hinweis, daß er Pazifist war. Wir wissen, daß Thoreau 1841 in einem Streitgespräch mit Non-resistants den Widerstand verteidigte (Richardson a.a.O. S. 177). Aber wir wissen weder für 1841 noch für 1849, wie weit er in diesem Widerstand gegangen wäre. *Resistance to Civil Government* ist eine Programmschrift für Thoreaus Politik. 1854 sind die beiden Komponenten dieses Programms in zwei unterschiedlichen Texten ausgeführt worden. Der Bericht über das notwendige abgehobene Leben einer Minderheit, das eine neue Demokratie vorbereiten könnte, steht in *Walden*. Der Aufruf, geflohenen Sklaven zur Freiheit zu helfen, steht in *Slavery in Massachusetts* (1854, in: *Reform Papers*. – Princeton, NJ 1975. – S. 91-109; dieser Text wurde in jener Versammlung zum Nationalfeiertag vorgetragen, in der der Non-resistant Garrison ein Exemplar der Verfassung verbrannte, Garrison publizierte Thoreaus Rede im *Liberator*). Erst in *A Plea for Captain John Brown* (1859, in: *Reform Papers* a.a.O. S. 111-138 sind Thoreaus Motive wieder zusammengekommen. Er lobt den abolitionistischen Guerilla-Kämpfer als den einzigen Helden, durch den Amerika gerechtfertigt wird. John Brown wird zur Verkörperung des Ideals der Selbstbehauptung. Er hat sich für das Los der Sklaven geopfert, wofür ihn Presse und Republikanische Partei zum Verrückten erklären. John Brown ist ein neuer Jesus. Thoreaus „politische Theorie" ist nicht mit *Civil Disobedience* zum Abschluß gekommen, sondern mit dieser Apologie der Gewalt. *A Plea for Captain John Brown* macht es unmöglich *Civil Disobedience* pazifistisch zu lesen. Apologet des Bürgerkrieges wurde Thoreau nicht: keine Zeitungen zu lesen, sondern die Natur wahrzunehmen und

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durch die Natur Gott, sei die einzige Möglichkeit dem Übel zu widerstehen (Brief vom 10. April 1861, in: *The Correspondance of Henry David Thoreau*. – New York 1958. – S. 611, ähnlich 25. Juni 1861, ebd. 620). Der sterbende Thoreau hat sich nicht länger politisch geäußert.

Politische Theoretiker können ihn kaum als einen der ihren ernst nehmen, aber mit seiner Hilfe die Grenzen der politischen Theorie befragen. Von Eulau und Arendt über Rosenblum bis zu McKenzie wurden meist nur private Meinungen gefunden, vielleicht sympathisch, vielleicht gefährlich, aber gewiß nicht ausreichend, die politische Welt zu verstehen: ohne Verständnis für Institutionen, seine höchsten Stufen für demokratische Politik seien Freundschaft und Nachbarschaft. Seit Kateb und Bennett wird dagegen eine neue Demokratie jenseits politischer Institutionen gewittert. Gegnern und Apologeten sind Krieg und Sklaverei als unbestreitbare Anlässe für Widerstand fremd geworden.

Zu Thoreau als politischem Autor: Heinz Eulau, *Wayside Challenger : Some Remarks on the Politics of Henry David Thoreau*, in: Antioch Review 9 (1949) 509-522 (Klassiker der Verweisung Thoreaus aus der politischen Theorie); William A. Herr, *A More Perfect State : Thoreau's Concept of Civil Government*, in: Massachusetts Review 16 (1975) 470-487; Nancy Rosenblum, *Thoreau's Militant Conscience*, in: Political Theory 9 (1981) 81-110; Helmut Klumpjan, *Die Politik der Provokation : Henry David Thoreau ; Literat – Gesellschaftskritiker – Nonkonformist*. – Frankfurt am Main 1984 (eine der wenigen systematischen Arbeiten, aber mit zu viel Voegelin'schem Gnostizismus); George Kateb, *The Inner Ocean : Individualism and Democratic Culture*. – Ithaca, NY 1992; Jane Bennett, *Thoreau's Nature : Ethics, Politics, and the Wild*. – Thousand Oaks 1994; Leigh Kathryn Jenco, *Thoreau's Critique of Democracy*, in: The Review of Politics 65 (2003) 355-381; Ruth Lane, *Standing ‚Aloof' from the State : Thoreau on Self-Government*, in: The Review of Politics 67 (2005) 283-310; *A Political Companion to Henry David Thoreau* / ed. by Jack Turner. – Lexington, KT 2009 (Nachdrucke klassischer Aufsätze); Christian Maul, *From Self-Culture to Militancy, from Conscience to Intervention : Henry David Thoreau Between Liberalism and Communitarianism*. – Trier 2011; Jonathan McKenzie, *The Political Thought of Henry David Thoreau : Privatism and the Practice of Philosophy*. – Lexington, KT 2016. Zu Thoreau als Kritiker der Politischen Ökonomie: Herbert F. Smith, *Thoreau Among the Classical Economists*, in: ESQ 23 (1977) 114-122; Brian Walker, *Thoreau's Alternative Economics : Work, Liberty, and Democratic Cultivation*, in: American Political Science Review 92 (1998) 845-856, Neudruck in: *A Political Companion* a.a.O. S. 39-67.

Zu *Civil Disobedience*: Wendell Glick, *‚Civil Disobedience' : Thoreau's Attack Upon Relativism*, in: Western Humanities Review 7 (1952/53) 35-42; Don W. Kleine, *Civil Disobedience : the Way to Walden*, in: Modern Language Notes 75 (1960) 297-304; William A. Herr, *Thoreau : a Civil Disobedient?*, in: Ethics 85 (1974/75) 87-91; Lawrence A. Rosenwald, *The Theory, Practice, and Influence of Thoreau's Civil Disobedience*, in: *A Historical Guide to Henry David Thoreau* / ed. by William E. Cain. – Oxford 2000. – S. 153-179; Robert A. Cross, *Quit War with the State : Henry David Thoreau and Civil Disobe-*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dience, in: The Yale Review 93#4 (2005) 1-17 (über die Fiktionen und Ironien von Thoreaus unöffentlicher Protesthandlung); Bob Pepperman Taylor, *The Routledge Guidebook to Thoreau's* Civil Disobedience. – London 2015 (der umfassendeste Kommentar); Dieter Schulz, *Henry David Thoreau* a.a.O. S. 51-74.

Zu *A Plea for Captain John Brown*: James Goodwin, *Thoreau and John Brown : Transcendental Politics*, in: ESQ 25 (1979) 156-168; Nancy Rosenblum, *Thoreau's Militant Conscience* a.a.O.; Jack Turner, *Performing Conscience : Thoreau, Political Action, and the Plea for John Brown*, in: Political Theory 33 (2005) 448-471, revidierte Fassung u.d.T.: *Thoreau and John Brown*, in: *A Political Companion to Henry David Thoreau* a.a.O. S. 151-177. Thoreaus Schätzung des Kampfes ging über seine Hochachtung für John Brown weit hinaus: Larry J. Reynolds, *Warrior Culture*, in: *Henry David Thoreau in Context* a.a.O. S. 205-215.

Die amerikanische Thoreau-Rezeption war bis in die 1960er Jahre unpolitisch, die konservativen Warnungen vor Thoreau waren älter als ein breiteres Interesse von Radikalen an Thoreau. Die amerikanische Thoreau-Lektüre änderte sich mit Martin Luther Kings Bekenntnis zu Thoreau, mit der Bürgerrechtsbewegung und dem Vietnamkrieg. Daß Thoreau ein Anhänger der Gewalt und nicht der Gewaltlosigkeit sein könnte, wurde übersehen. In Großbritannien wurde er dagegen bereits im späten 19. Jahrhundert als Anarchist und Kapitalismuskritiker gelesen. Tolstoi hat die Übersetzung von *Civil Disobedience* ins Russische gefördert. Für Gandhi war Thoreau (wie Ruskin und Tolstoi) einer der Kulturkritiker, die ihn in der Delegitimierung des westlichen Weges ermutigten. Darüber hinaus einer, der ins Gefängnis gegangen war (zu jedem seiner Aufenthalte im Gefängnis soll Gandi sein Exemplar von *Civil Disobedience* mitgenommen haben). Es gab in der Literatur viel Verwirrung, was Gandhi von Thoreau wann gelesen hat und welche Bedeutung *Civil Disobedience* für Gandhis *Satyagraha* hatte.

Vgl. zur amerikanischen Rezeption: Michael Meyer, *Several More Lives to Live : Thoreau's Political Reputation in America*. – Westport, CT 1977; Gary Scharnhorst, *Henry David Thoreau : a Case Study in Canonization*. – Columbia, SC 1993. Zu Gandhis Thoreau-Lektüre jetzt: Anthony J. Parel, *Thoreau, Gandhi, and Comparative Political Thought*, in: *A Political Companion to Henry David Thoreau* a.a.O. S. 372-392; wiederabgedruckt in Anthony J. Parel, *Pax Gandhiana : the Political Philosophy of Mahatma Gandhi*. – Oxford 2016. – S. 180-204.

Resistance to Civil Government, in: Æsthetic Papers / ed. by Elizabeth P. Peabody. – Boston 1849. – S. 189-211
Neudruck u.d.T.: Civil Disobedience, in: H. D. Thoreau, A Yankee in Canada, with Anti-Slavery and Reform Papers. – Boston : Ticknor and Fields, 1866. – S. 123-151
Kritische Ausgabe u.d.T.: Resistance to Civil Government, in: Henry D. Thoreau, Reform Papers / ed. by Wendell Glick. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1973. – S. 63-90, Kommentar S. 313-329.

Am besten ist die Regierung, die gar nicht regiert. Eine ständige Regierung ist nicht besser als ein stehendes Heer. Der Mexiko-Krieg hat gezeigt, wie wenig

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:18
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine solche Regierung sich um die Meinung des Volkes kümmert. Thoreau will die Regierung nicht abschaffen, aber das Gewissen muß den Mehrheitsentscheidungen entgegentreten können. Die Zusammenarbeit von Leuten, die auf ihr Gewissen vertrauen, ist wichtiger als die Gesetzgebung; Gerechtigkeit und Recht sind wichtiger als Gesetze. Soldaten marschieren im Gleichschritt, obwohl sie alle für den Frieden sind. Der Staat will keine Menschen/Männer, sondern Maschinen; mit Helden, Patrioten, Märtyrern, Reformern kann er nichts anfangen. Das Recht auf Revolution ist allgemein anerkannt, aber genauso allgemein wird jetzt keine revolutionäre Situation gesehen, obwohl ein Sechstel der Bevölkerung versklavt ist und eine Nachbarnation überfallen wurde. Thoreau kritisiert Paley (den Autor des moralphilosophischen Standardwerkes der englischsprachigen Welt), der das Widerstandsrecht anerkennt, es aber aus Sorge um die öffentliche Ordnung auf Extremfälle beschränkt. Niemand will zugeben, daß längst ein Extremfall vorliegt. Alle warten, daß andere etwas tun, denn es gibt keine Männer mehr mit Rückgrat. Das Mindeste ist, daß man die Regierung nicht unterstützt. Das ist eine Aufforderung an Abolitionisten, der Regierung durch den Steuerstreik wirklich zu schaden. „Under a government which imprisons any unjustly, the true place for a just man is also a prison." Wenn alle Gerechten im Gefängnis säßen, würde das eine friedliche Revolution sein, wenn eine möglich ist. Die Verwundung des Gewissens ist wie Blutvergießen: „A man's real manhood and immortality flow out, and he bleeds to an everlasting death." Am besten wäre, gar kein versteuerbares Einkommen zu haben, denn die Reichen sind dem Staat hörig. Wie ein freier Bürger kam Thoreau sich im Gefängnis vor, denn die Seele kann der Staat nicht gefangen nehmen. Zu überzeugen ist nicht Art des Staates, er kann kein höheres Gesetz hervorbringen. Die Politiker haben durchaus Erfahrung, aber sie verstehen nur Nutzen und können den Denkern nichts sagen. Wer gerecht sein will, kann nicht regieren. Der Weg von der absoluten Monarchie über die begrenzte Monarchie zur Demokratie war ein Fortschritt des Respekts für Individualität. Die gegenwärtige Demokratie kann nicht das Ziel sein, die Menschenrechte müssen weiterkommen. Das Individuum muß als höhere Macht anerkannt werden. Daß einige ihr Leben nicht dem Nutzen widmen, wird dazu dienen.

5.1.4 Moralwissenschaft der Universitäten

Francis Wayland (1796-1865), bapstistischer Geistlicher, Präsident der Brown University, Providence, RI. 1859-1861 Vorsitzender der American Peace Society. Verfasser von Lehrbüchern der Moralwissenschaft und der Ökonomie. Zu Wayland als konservativem Moralwissenschaftler (mehr Moraltheologe als Moralphilosoph) und politischem Publizisten: Wilson Smith, *Professors and Public Ethics : Studies of Northern Moral Philosophers before the Civil War*. – Ithaca, N.Y. 1956. – S. 128-146; Edward H. Madden, *Civil Disobedience and Moral Law in Nineteenth-Century American Philosophy*. – Seattle, Wash. 1968. – S. 16-43; Donald E. Frey, *Francis Wayland's 1830s Textbooks : Evangelical Ethics and Political Economy*, in: Journal of the History of Economic Thought 24 (2001) 215-231. Wayland versuchte William Paleys utilitaristisches Lehrbuch der Moral durch ein Lehrbuch zu ersetzen, das sehr viel mehr auf christliches Gewissen gegründet war. Das ist ihm für einige Jahrzehnte an den noch theologisch geprägten

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hochschulen gründlich gelungen. Paley beurteilt den Krieg nicht moralisch, er gibt nur einen politischen Ratschlag (siehe unten die Einleitung zu Abschnitt 5.2). Als Wayland sein Urteil über den Krieg in die Moralphilosophie einbezog, war es nicht im Abschnitt über die Gerechtigkeit, sondern im Abschnitt über die Güte (*benevolence*). Auch die Bestrafung von Verbrechern behandelt er dort, weil er unter dem christlichen Gebot, Böses mit Gutem zu vergelten, Bestrafung allein als Umerziehung rechtfertigen kann. Aus diesem Gebot folgt auch, daß kein Krieg, ob offensiv oder defensiv, moralisch gerechtfertigt werden kann. Die internationale Gesellschaft wird als eine Gesellschaft dargestellt, in der das Gewissen im Geist der Liebe gerührt werden kann. Im äußersten Fall muß die angegriffene Gesellschaft Unrecht und Eroberung erleiden. Wayland begrenzt die Diskussion auf das pränationale Europa: die gesamte Geschichte Europas sei eine Geschichte von Fremdherrschaften (*The Elements of Moral Science*. – New York 1835, Neuausgabe: Cambridge, Mass. 1963. – S. 359-364). Wayland war für die Friedensbewegung wichtig, weil sein Handbuch ganz andere Kreise erreichte als die übliche Friedensliteratur. General Halleck fielen in seinem Völkerrechtsbuch 1861 als Gegner des Verteidigungskrieges nur frühen Christen und der Vorsitzende der American Peace Society ein. In der Ausgabe von 1865 hat Wayland aber zwei Positionen geändert: Er fordert nun unmittelbare Sklavenbefreiung und er verurteilt nur noch den Angriffskrieg. Der Krieg wird jetzt als Freiheitskrieg gerechtfertigt: die von den Vorvätern geerbte Freiheit muß für die Nachfahren bewahrt werden. Zwar wird der Krieg weiter unter Güte behandelt, tatsächlich aber als eine Frage der Gerechtigkeit behandelt: Auf Unrecht soll mit Recht geantwortet werden, zuerst mit Isolierung, zuletzt kann der Angreifer, der sich nicht wie ein Mensch verhält, mit Gewalt bekämpft werden wie ein wildes Tier (in der Ausgabe 1963 als Anhang Q abgedruckt). Vgl. Thomas E. Frank, *Contending Values : Francis Wayland's Views on War*, in: Foundations : a Baptist Journal of History and Theology 21#2 (1978) 100-112.

Thomas Cogswell Upham (1799-1872), kongregationalistischer Geistlicher, Philosophieprofessor am Bowdoine College, Maine. Autor von Handbüchern und Erbauungsliteratur. Seit 1843 ein Vizepräsident der American Peace Society. Die Beschreibung seines Lehrstuhls als „Moral and Mental Philosophy" zeigt ein Fach an, in dem sich Erkenntnistheorie, Psychologie und Moralphilosophie überlappen. Die Historiker der Psychologie erinnern sich gelegentlich an seine Rolle in der (Vor-)Geschichte ihres Faches. Der Friedensbewegung war Upham durch sein *Manual of Peace* (New York 1836, Neudruck 1972) bekannt, ein typisches Handbuch über die Übel des Krieges und was die Friedensbewegung dagegen tun kann. Hauptursache des Krieges ist, wie bei anderen amerikanischen Pazifisten der Zeit, der falsche Ruhm des Krieges. Die Friedensbewegung muß es schaffen, an die Stelle der falschen *national glory* das Lob der wahren *national glory* zu setzen: „domestic and pacific virtues", „agricultural and mechanical arts, and all other arts of an innocent and useful character" sollen mehr Aufmerksamkeit und Ehre erhalten (ebd. S. 185-191 *National Glory as Connected with War*). Er fordert Geistliche, Lehrer und Schriftsteller auf, mehr für diese Friedenserziehung zu tun. Upham geht davon aus, daß offensive und defensive Kriege gleichermaßen vom Christentum verboten sind und weist die gängigen Argumente für

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Verteidigungskrieg zurück. Kriegsdienstverweigerung ist wichtig, weil sie aus dem Bekenntnis zum Frieden etwas Praktisches macht. Auch Upham kann man als „science of peace“ à la Morgenthau fassen: Er greift in seiner Kritik der *national glory* auf den Zivilisationsfortschritt zurück: schon jetzt sei erkennbar, daß die Öffentlichkeit weniger kriegerisch geworden ist. Er glaubt aber nicht an einen automatischen Fortschritt zum Frieden, nötig ist die Vermittlung der Friedenserziehung. Im zweiten und dritten Teil des *Manual* ist der Weg zum Frieden Fortentwicklung des Völkerrechts: Ein Staatenkongreß soll das Völkerrecht bis zur „entire and permanent extinction of war“ weiterentwickeln (das *Manual* druckt den Beitrag ab, den Upham zu dem Preisausschreiben der American Peace Society über einen *Congress of Nations* eingereicht hatte). In seinem Lehrbuch der Psychologie behandelt Upham ab der 2. Auflage auch die angeborene Geselligkeit des Menschen und dabei den Krieg, weil das ein möglicher Einwand gegen die gesellige Natur des Menschen sein könnte. Der Krieg kommt aus dem Irrtum, man müsse für das Nationalinteresse Krieg führen, ein Irrtum, weil die Leidenschaften und die Interessen der Anderen zu wenig bedacht werden. Mit Verstehen wächst Güte. Ferner kommt Krieg daher, daß monarchische und despotische Regierungen nicht die Meinung der Bevölkerung einholen und aus trivialen Ursachen Kriege anfangen. Im Krieg stehen sich dann nicht Individuen, sondern Korporationen gegenüber. Wenn wir die Gegner als Individuen erleben könnten, würden wir sie nicht bekämpfen. Wir sind nicht einfach Weltbürger, sondern Bürger der jeweiligen Na-tion; Patriotismus ist ein angelernter Affekt, eine Modifikation der Menschenliebe. Es gibt keinen notwendigen Konflikt zwischen der weiteren und der engeren Liebe; wenn wir unserem Land Gutes tun, tun wir der Menschheit Gutes. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß die patriotische Leidenschaft einen übermäßigen Raum beansprucht: Wir beschäftigen uns dauernd mit den Interessen unseres eigenen Landes, übertreiben sie deshalb und vergessen die Interessen der Menschheit (*Elements of Mental Philosophy*. – 2. Auflage. – Portland, Me. 1837, Pt. II, *Sensibilities* §§ 181-184; der Text ist in den zahlreichen Bearbeitungen und Nachdrucken dieses Buches nicht verändert worden). Beim späten Upham können wir sehen, wie brüchig diese Friedenserziehung ist. Er wurde der Hauptautor einer mystischen Frömmigkeitsbewegung; die Grundlage der Ethik verschiebt sich von Gerechtigkeit (*justice*) zu Milde (*mercy*). Er sieht weiterhin den unvollkommenen Internationalismus als das Problem: Die *union* zwischen den Nationen wird nur im Prinzip anerkennt, die Staaten behalten sich die Entscheidung über ihre Interessen vor. Eine Verbesserung kann nur von intensiverer Frömmigkeit kommen. William Ladd, den Organisator der amerikanischen Friedensbewegung, stellt er hier nicht als Verfasser eines Friedensplans vor, sondern als Muster eines modernen Heiligen: Der *man of love* zeigt sich als *man of power*; wer *aggressive influence* aufgibt, wird über *attractive influence* verfügen. Der Frieden, das kommende Reich Gottes, wird als Ruhe bestimmt, Ruhe vor der Vernunft und den Begierden (*A Treatise on Divine Union Designed to Point Out some of the Initimate Relations between God and Man in the Higher Forms of Religious Experience*. – 1856). Vgl. zum späten Upham: Darius L. Salter, *Spirit and Intellect : Thomas Upham's Holiness Theology*. – Metuchen, NJ 1986; David Bundy, *Thomas Cogswell Upham and the Establishment of a Tradi-tion of Ethical Reflection*, in: Encounter : a Journal of Theological Scholarship 59 (1998) 23-40.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Laurens Perseus Hickok (1798-1888), presbyterianischer Geistlicher, Professor und Präsident am Union College, Schenectady, NY (die Lehrstuhlbeschreibung „Mental and Moral Science" zeigt die verbreitete Einheitswissenschaft von Psychologie und Morallehre als Teil der Ausbildung von Geistlichen). In seiner Rede zum Jubiläum der Connecticut Peace Society besteht er darauf, daß die Friedensgesellschaft ein Zusammenschluß aller Kriegsgegner sein soll, nicht nur der radikalen Pazifisten (er war zwar überzeugt, daß der erklärte Pazifismus einer Nation die Chance erhöht, daß sie nicht angegriffen wird; das ist aber ein Urteil über *expediency*, nicht über Recht oder Pflicht eines Verteidigungskrieges). Er zählt die üblichen Täuschungen über den Krieg auf, durch welche die Friedensbewegung behindert wird; allein daß der Krieg mit so vielen Täuschungen daherkommt, spricht schon gegen ihn. Er hat die Gewißheit, daß der Frieden sich durchsetzen wird, wenn auch noch nicht in dieser Generation, weil der *moral sense* immer gegen Krieg entscheidet. Daß Problem ist nur, wie leicht wir den *moral sense* gar nicht erst entscheiden lassen (*The Sources of Military Delusion and the Practicability of Their Removal*. – Hanford 1833). Die Psychologie der Vernachlässigung des *moral sense* wird nicht weiterverfolgt. In seinem Lehrbuch der Moralwissenschaft, das von 1853 bis 1901 häufig gedruckt wurde, ist die Souveränität das Wesen des Staates. Die Regeln des Völkerrechts können nur moralische Regeln sein, da sie von keiner souveränen Legislative kommen und von keiner politischen Exekutive durchgeführt werden. Der einzige Appell ist deshalb an „the public conscience of mankind". So kann ein Staat gegen Verletzungen seiner Souveränität und seiner Ehre kämpfen, alle weiteren Ansprüchen an andere Staaten muß er Gott überlassen. Daß zur Verteidigung der Freiheit Krieg nötig ist, kann nicht bezweifelt werden, aber er darf nur *ultima ratio* sein. Er setzt auf den Zivilisationsprozeß, der Intelligenz und Moral der Völker verbessert, und auf Schiedsgerichtsbarkeit. Ein internationaler Kongreß dagegen wird immer Grenzen an der Souveränität der Staaten finden, kann aber von der Moralwissenschaft nur unterstützt werden (*A System of Moral Science*. – Schenectady 1853. – S. 282-304 *The Position of a State in Reference to Others*).

5.1.5 Non-resistance

Gewaltfreiheit bedeutet im Amerika vor dem Bürgerkrieg dreierlei. 1., den Pazifismus, der nicht nur den Angriffskrieg, sondern auch den Verteidigungskrieg ablehnt (das war von den 1830er bis zu den 1860er Jahren ein Streit innerhalb der American Peace Society). 2., die Methode einer Mehrheit der Abolitionsbewegung für die sofortige Befreiung der Sklaven. Die Abolitionsbewegung war eine der großen gewaltfreien Bewegungen des Jahrhunderts. Die *Declaration of Sentiments* der American Anti-Slavery Society von 1833 schreibt Gewaltlosigkeit fest, angesichts der Gewalt des Pro-Sklaverei-Mobs gab es aber Diskussionen über die Grenzen der Gewaltfreiheit. Mit dem wachsenden politischen Druck auf die Nordstaaten, bei der Aufrechterhaltung der Sklaverei zu helfen, wuchs in den 1850er Jahren die Überzeugung, daß zur Beendigung der Sklaverei Aufstand oder Krieg nötig seien. 3., ist Non-resistance (und diese Bedeutung ist in diesem

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abschnitt gemeint) eine Bewegung für die Überwindung aller Gewalt nicht nur zwischen Staaten und zwischen Individuen, sondern auch der Gewalt des Staates im Inneren. 1838 spaltete ein Kreis um den Pionier der radikalen Sklavenbefreiung Garrison die New England Non-Resistance Society von der American Peace Society ab. Das volle Non-resistance-Programm ist eine typische Garrisonsche Strategie, die zurückhaltende Öffentlichkeit mit einem noch stärker moralischen Programm zu konfrontieren. Garrisons *Declaration of Sentiments* ist eine religiöse Grundsatzerklärung und das Motto der Vereinszeitung *The Non-Resistant* wies unmißverständlich auf die Quelle hin: „Resist not evil – Jesus Christ". Die Non-resistance-Bewegung hat mit der Abolitionsbewegung gemeinsam, daß die Mitarbeit als eine Bekehrung aufgefaßt wurde. Daß eine gradualistische Annäherung an den Frieden zu einer Bekehrung führen wird, bezweifelte Henry Wright als erfahrener Revivalist (Lewis Perry, *Radical Abolitionism*. – Ithaca, NY 1973. – S. 60-61). Garrison verlangte von der American Peace Society, sich zu Zielen zu bekennen, die nicht auch Militärs teilen könnten (*Liberator* 8. September 1837). Die Konzentration William Ladds und der American Peace Society auf das Programm eines Kongresses der Regierungen nannte Garrison ein „inoffensive hobby" (Liberator 23. November 1838) und Henry Wright entwickelte das Gegenprogramm einer kosmopolitischen Menschenversammlung, an die wegen Verletzung von Menschenrechten appelliert werden könnte. Die Non-resistants waren sicher, daß der Frieden durch das individuelle Gewissen kommen muß. Diese Privilegierung der Zusammenarbeit von Individuen unterscheidet die Non-resistants nicht von europäischen demokratischen Bewegungen mit einem geringen Interesse an internationaler Organisation, aber einem großen Interesse an transnationaler Zusammenarbeit (vgl. auch das Streitgespräch mit William Ladd in *Non-Resistant* 13. Februar 1840).

Die amerikanische Non-resistance-Bewegung war ein Fehlstart der Organisation des Pazifismus. Als Adin Ballou, Gründer einer christlichen Kommune, 1843 den Vorsitz der Non-Resistance Society übernahm, zeigte die erste absolut pazifistische Friedensgesellschaft kaum noch Lebenszeichen, gegen Ende der 1840er Jahre war Non-resistance als Organisation verschwunden. Garrison und sein Kreis in Boston waren längst mit der viel politischeren Strategie beschäftigt, die Sklavenemanzipation durch die Forderung nach Auflösung der amerikanischen Union voranzubringen. In weiteren Krisen des Abolitionismus (Verfolgung geflohener Sklaven auch im Norden seit 1850, Guerillakrieg um Sklaverei in Kansas seit 1854, John Browns Versuch 1859, einen Sklavenaufstand zu erregen) ging die Non-resistance auch als Bewegung zu Ende. Nicht nur eine jüngere Generation der Abolitionisten, auch führende Non-resistants näherten sich Rechtfertigungen der Gewalt an. Persönlich sahen sich Garrison und Wright bis zu ihrem Lebensende als Non-resistants, aber sie haben den Bürgerkrieg für notwendig gehalten und begrüßt. Die umfangreiche Literatur ist v.a. damit beschäftigt, diesen Gegensatz zu deuten. Es war wohl weniger ein Umfall, als eine komplexere Dialektik der Gewalt. Die Non-resistants haben kein naiv-einheitliches Gebot der Gewaltlosigkeit. Gewalt predigte Garrisons *Liberator* nie, aber er protestierte von Anfang an im Namen der *consistency* gegen den Doppelstandard der Gewalt, der den Sklaven die Gewalt verweigern will, die den Sklavenhaltern und deren staatlichen Helfern zugestanden wird. Diese Argumentation wird von 1831 bis 1865 durch-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gehalten. Vgl. zu der frühen Debatte, in der die Anerkennung eventueller Sklavenaufstände als Freiheitskriege gefordert wird: *Walker's Appeal,* in: Liberator 30. April, 14. Mai und 28. Mai 1831 (Kommentar zu einer vielbeachteten Aufforderung eines schwarzen Autors zum Aufstand); *The Non-Resistance Doctrine*, in: Liberator 9. Juli 1831 (der Autor nennt sich Consistency). Dieser Ton fehlt in der Non-resistance-Debatte der späten 1830er Jahre, aber seit den 1840er Jahren kehrt nicht nur die Unterscheidung der Gewalt für die Freiheit von der Gewalt gegen die Freiheit wieder, zusätzlich tritt dazu eine Unterscheidung der Gewaltlosigkeit der Non-resistants von der Gewalt der übrigen, von denen die Non-resistants zuletzt verlangen, daß sie für die Freiheit mit Gewalt kämpfen, da Kampf das Prinzip ist, das sie anerkennen. Vgl. v.a. die Debatte auf der Jahrestagung der Massachusetts Anti-Slavery Society in *Liberator* 13. Februar 1857 (auch wieder eine Diskussion über *consistency*). Die Non-resistance ist nicht, wie häufig gemeint wird, nur eine Gesinnungsethik. Sie sollte zugleich die Aufgabe einer Verantwortungsethik einnehmen. Die einzige Ausnahme unter den führenden Non-resistants war Adin Ballou. Als einziger konnte er aus Garrisons *Declaration of Sentiments* eine zusammenhängende Lehre der Non-resistance machen und als einziger protestierte er gegen die Verletzung der Prinzipien der Non-resistance seit 1859. Aber das war ihm nur möglich durch seine völlig unpolitische, individualistische, religiöse Sicht der Non-resistance. Es wäre völlig falsch Garrison und Wright nicht als religiös anzusehen, aber ihre Regiösität steht den demokratischen, religionskritischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts nahe in einer starken Betonung von welthistorischer Entwicklung der Religion, Bibelkritik, Naturrechts- und Menschenrechtsargumenten. Nach dem Bürgerkrieg nahm die Universal Peace Union, die von Pazifisten gegründet wurde, darunter Garrison, Wright und Ballou, das Programm der Non-resistance, das durch den Sieg der Sklavenbefreiung etwas einfacher geworden war, wieder auf.

Über die Abolitionsbewegung als gewaltfreie Bewegung und das Ende der Gewaltfreiheit im Bürgerkrieg: Carleton Mabee, *Black Freedom : the Nonviolent Abolitionists from 1830 Through the Civil War*. – New York 1970. Zu dem Aufstandsversuch von John Brown 1859: *The Tribunal : Responses to John Brown and the Harpers Ferry Raid* / ed. by John Stauffer and Zoe Trodd. – Cambridge, Mass. 2012 (mit Texten von John Brown und Beiträgen u.a. von H. D. Thoreau, R. W. Emerson, Frederick Douglass, Theodore Parker, H. C. Clarke, W. L. Garrison, Wendell Phillips, Charles Sumner, Abraham Lincoln, Carl Schurz). Zu den Rechtfertigungen für den Krieg auch: James M. MacPherson, *The Struggle for Equality : Abolitionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction*. – Princeton 1964. Zur Geschichte der Non-resistance im Rahmen der Abolitionsbewegung oder der Friedensbewegung: W. Freeman Galpin, *Pioneering for Peace : a Study of American Peace Efforts to 1846*. – Syracuse, NY 1933; Aileen S. Kraditor, *Means and Ends in American Abolitionism : Garrison and his Critics on Strategy and Tactics, 1834-1850*. – New York 1969; James Brewer Stewart, *The Aims and Impact of Garrisonian Abolitionism, 1840-1869*, in: Civil War History 15 (1969) 197-209; ders., *Peaceful Hopes and Violent Experiences : the Evolution of Reforming and Radical Abolitionism, 1831-1837*, in: Civil War History 17 (1971) 293-309; Peter Brock, *Pacifism in the United States : from the colonial era to the First World War*. – Princeton, NJ 1970. – Kapitel 12-14 und 16;

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lewis Perry, *Radical Abolitionism : Anarchy and the Government of God in Antislavery Thought*. – Ithaca, NY 1973, Neuausgabe Knoxville 1995; Lawrence J. Friedman, *Gregarious Saints : Self and Community in American Abolition, 1830-1870*. – Cambridge 1982; Valerie H. Ziegler, *The Advocates of Peace in Antebellum America*. – Bloomington 1992; Dan McKanan, *Identifying the Image of God : Radical Christians and Nonviolent Power in the Antibellum United States*. – Oxford 2002; W. Caleb McDaniel, *The Problem of Democracy in the Age of Slavery : Garrisonian Abolitionalist and Transatlantic Reform*. – Baton Rouge 2013.

5.1.5.1 William Lloyd Garrison

1805-1879, Drucker und Journalist. 1830-1865 Herausgeber der abolitionistischen Zeitung *Liberator*. Vorsitzender der American Anti-Slavery Society. Biographie: Henry Mayer, *All on Fire : William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*. – New York 1998. Hagiographisch, aber eine wichtige Materialsammlung: Wendell Phillips Garrison/Francis Jackson Garrison, *William Lloyd Garrison, 1805-1879 : the Story of his Life Told by his Children*. – New York 1885-1889. – 4 Bde. Zu Garrison vgl. auch die zu Non-resistance genannte Literatur, bei der Garrison immer im Zentrum steht und doch immer zu kurz kommt.

Garrison stieß 1830 auch bei weißen Amerikanern eine Bewegung für unverzügliche Abschaffung der Sklaverei an und setzte damit der Bewegung für allmähliche Aussiedlung der Schwarzen nach Afrika, die den Kirchen und den Sklavenhaltern nahestand, eine politische Kampfbewegung entgegen. Er pflegte von Anfang an bewußt einen polarisierenden Stil, weil er als die Aufgabe des Publizisten sah, die Öffentlichkeit erst einmal zu spalten (vgl. den Artikel, mit dem er den *Liberator* eröffnet hat: *To the Public*, in: Liberator 1. Januar 1831). In den 1840er und 1850er Jahren propagierte er die Auflösung der amerikanischen Union, weil die Sklaverei im Süden durch die Kooperation des Nordens erhalten wird (auch Disunion gehörte zu Garrisons frühesten Einsichten, *Liberator and Slavery*, in: Liberator 7. Januar 1832). Den Bürgerkrieg hat er publizistisch gefördert, weil er davon ausging, daß dieser Krieg auch gegen den Willen der kompromißbereiten Politiker ein Krieg um Sklavenbefreiung werden müßte; er hatte kein Vertrauen in die Republikanische Partei, wie sie war, aber in das, was sie werden könnte. Garrisons Abolitionismus ist neben O'Connells Katholikenbewegung in Irland (die Garrison als sein Vorbild nannte) und Cobdens Freihandelsbewegung in Großbritannien (zu der Garrison Kontakte herstellte) die dritte große gewaltfreie außerparlamentarische Massenbewegung des 19. Jahrhunderts. Garrison schloß aus der *Declaration of Independence* auf eine Aufgabe Amerikas für Demokratie und Menschenrechte; Sklaverei zeigte das Versagen des demokratisch verfaßten Staates. Seine historische Leistung war, über die immer neuen Versuche hinweg, mit politischen Kompromissen die Union zu retten, betont zu haben, daß eine Demokratie ohne das Menschenrecht der persönlichen Freiheit nicht möglich ist. Er versuchte die Kritik europäischer Demokraten an der amerikanischen Sklaverei zum Teil des amerikanischen politischen Kampfes zu machen. Bereits das Motto des *Liberator* zeigt das Bekenntnis zum demokratischen Transnationalis-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mus: „Our country is the world – our countrymen are mankind“ (eine Adaption eines bekannten Ausspruches des Demokraten und Deisten Thomas Paine, siehe Bd. I, 428-432). Vielen amerikanischen Historikern fällt es schwer, Garrisons Abolitionismus als eine politische Bewegung zu würdigen und ihr eine historische Bedeutung für das Ende der Sklaverei zuzubilligen; Abraham Lincoln hatte das anders gesehen. Vgl. jetzt aber außer der Biographie von Henry Mayer 1998: W. Caleb McDaniel, *The Problem of Democracy in the Age of Slavery : Garrisonian Abolitionists & Transatlantic Reform*. – Baton Rouge 2013.

Dieser gewiefte politische Publizist müßte in diesem Buch nicht erwähnt werden, wenn er nicht das Haupt der Non-resistance-Bewegung gewesen wäre. Seine *Declaration of Sentiments* ist eines der radikalsten Dokumente des Pazifismus im 19. Jahrhundert: Jede physische Gewalt wird verworfen: Verteidigungskrieg, Strafgewalt des Staates, persönliche Notwehr. Non-resistants sind Bürger des Reiches Gottes, Gott allein gebührt die Rache. Die *Declaration* beruft sich auf den in der Bibel offenbarten Befehl Gottes und auf die Erfahrung der Geschichte, die zeigt, daß physische Gewalt nie zu einer moralischen Erneuerung geführt hat. Die rhetorische Macht dieser Erklärung ist oft gewürdigt worden, aber wenn Peter Brock sofort hinzufügen muß, daß es „not mere verbiage covering empty sentiments“ sei, zeigt sich doch zugleich, daß man ein Mißtrauen gegen diesen Text überwinden muß (*Pacifism in the United States : from the colonial era to the First World War*. – Princeton, NJ 1970. – S. 544). Dieses Mißtrauen wird dadurch genährt, daß wir wissen, daß Garrison als Apologet des Bürgerkrieges endete. Es gab zwei Strategien, damit umzugehen: 1., den Text von 1838 erst zu nehmen und anzunehmen, daß Garrison 1861 umgefallen oder aufgewacht sei; 2., von vornherein eine größere Historisierung dieses Textes zu verlangen. Gerade der scheinbar ahistorischste Pazifismus zeigt sich als durch die Krisen des Abolitionismus 1835-38 und 1856-1861 historisch festgelegt. Die Kontinuität bei Garrison ist die Lehre, daß auch der Pazifist die Gewalt der Unterdrücker von der Gewalt der Unterdrückten unterscheiden muß: Wer vom Recht der Sklaven auf Kampf für ihre Freiheit nicht sprechen will, soll das Lob für europäische Revolutionäre unterlassen (*The Insurrection*, in: Liberator 3. September 1831); wenn das Recht der Sklaven auf Selbstverteidigung bezweifelt wird, dann kann sich niemand auf ein Widerstandsrecht berufen (*Prospect of the Liberator vol. VIII*, in: Liberator 15. Dezember 1837, das ist der Text, in dem Garrison die Non-resistance-Strategie erstmals öffentlich ankündigt); Non-resistants müssen die amerikanische Nation nach deren eigenem Standard nehmen und deshalb im Kampf zwischen Freiheit und Sklaverei Sympathien für die richtige Seite haben (*Annual Meeting of the Massachusetts Anti-Slavery Society*, in: Liberator 13. Februar 1857); wenn er nicht mit dem Guerrilla-Abolitionisten John Brown sympathisieren würde (und mit denen, die diesem künftig folgen werden), wäre er ein Monster (Liberator 16. Dezember 1859). Was sich geändert hat, ist Garrisons Einschätzung der Rolle von Überzeugung und Zwang. Der Weg zum vollen Non-resistance Programm, das nur Überzeugung erlaubt, ist nicht gut belegt. Zum Teil muß er aus der Geschichte der Friedensbewegung verstanden werden. Garrison, der 1829 den Militärdienst verweigert hatte, wirft der American Peace Society seines Mentors William Ladd vor, daß sie nur Ziele habe, die auch Militärs annehmen können (*Liberator* 8. September 1837 und 23. November 1838). Aber die Radikalität, die bis zur Delegiti-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mierung der Regierung geht, ist nur aus der Krise der Abolitionsbewegung zu verstehen. Spätestens 1835 hat Garrison begriffen, daß man Sklavenhalter nicht überzeugen kann und daß die Kirchen eine Stütze der Sklaverei bleiben werden. Beginnend mit Garrisons Söhnen hat man seinem Kontakt zu dem religiösen Perfektionisten John Humphrey Noyes, der den Institutionen der Republik keine Legitimität zugesteht und ein Strafgericht Gottes erwartet, eine große Bedeutung zugesprochen. Man wird eine Wirkung als Katalysator annehmen müssen (ein Brief von Noyes ist ohne Nennung des Autors und mit dem Titel *Declaration of Sentiments* gedruckt in: Liberator 13. Oktober 1837). Besonders in dieser Zeit greift Garrison zu apokalyptischen Visionen (Brief an H. C. Wright, in: *The Letters of William Lloyd Garrison* II (1971) 257-259, 16. April 1837; vgl. auch Briefe an Elizabeth Pease, in: *Letters* II, 323-327, 6. November 1837, und an Joseph Pease, in: *Letters* II, 673-675, 3. August 1840), nimmt aber dieses eher altmodische Wirken Gottes nur marginal in seine eigene *Declaration of Sentiments* auf. Wie Garrisons Söhne auch bereits festgestellt haben, bot Noyes keine Lehre für den Frieden an. Aus Garrisons Brief an Wright wird klar, daß ihn die Chance der Polarisierung interessierte: „There is nothing more offensive to the religionists of the day than practical holiness". Und in seiner Absage an William Ladd und die American Peace Society machte Garrison klar, daß Non-resistance als eine Kampfansage an die *elite* in Kirche und Staat gedacht war (Garrison muß zu den ersten gehören, der das Wort „Elite" aus der französischen demokratischen Literatur in den englischen Sprachgebrauch überführt haben): einige unbekannte Männer und Frauen ohne Vermögen, die als Fanatiker verschrien sind, haben eine Gesellschaft gegründet und ihr ein Programm gegeben, das nicht überboten werden kann (die Provokation Garrisons, die zum Bruch mit der American Peace Society führte, war übrigens die gleichberechtigte Zulassung von Frauen). Das ist eine Radikalisierung der Kampfansage mit der Garrison 1831 den *Liberator* eröffnet hatte. Trotz der raschen Bedeutungslosigkeit der Non-Resistance Society und der Priorität der Disunion-Politik in den 1840er/1850er Jahren war die Non-resistance für Garrison nicht bedeutungslos geworden (seine heftigste öffentliche apokalyptische Drohung, eine Prophezeiung des Endes der Herrschaft der Tyrannen der Welt und eine Verfluchung der USA, gehört völlig in einen Kontext der Disunion und der transatlantischen demokratischen Beziehungen, Liberator 10. Januar 1845). Aber es wird erst wieder in den späten 1850er Jahren notwendig, Non-resistance zu verteidigen. 1856 protestiert Garrison gegen den Trend, die Gewalt in Kansas gegen Anhänger der Sklaverei zu verteidigen. Er verteidigt eher die Gewaltfreiheit der Abolitionisten, nicht die spezielle Non-resistance-Position: auch Anhänger der Sklaverei sind Menschen, die man nicht einfach abknallen darf (Liberator 14. März und 11. April 1856). 1858 analysiert er auf einer Krisenversammlung der Abolitionisten die allgemein wahrgenommene Stagnation der Bewegung und empfiehlt erneut seine alten Wege, zum Teil mit wörtlichen Rückgriffen auf 1838: Die Geschichte von 6000 Jahren zeigt, daß Gewalt „for such a struggle as ours" nie zum Erfolg geführt hat, denn nur die Übereinstimmung mit dem Geist Gottes bringt „that power over men's minds that we should have." Zu viel Politik macht „less and less potent in the moral field." Es ist anzunehmen, daß Blut fließen wird, aber die Abolitionisten sollen nicht dazu auffordern. Auch der Sklavenbesitzer ist ein Mensch und als Mensch heilig. Das Unrecht korrigieren muß Gott selber (*New England Anti-Slavery Convention*, in:

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Liberator 4. Juni 1858). Es ist Garrison damals nicht mehr gelungen, diese Botschaft seinen Anhängern plausibel zu machen. In einer Versammlung anläßlich der Hinrichtung John Browns wiederholt Garrison die gewaltfreie Aufgabe der Abolitionisten und würdigt zugleich den religiös motivierten Kampf von John Brown. Auch der Non-resistant muß es begrüßen, wenn Gewalt eher für die Unterdrückten als für die Unterdrücker eingesetzt wird. Er blickt wohlwollend zurück auf die amerikanische Revolution und die fremden Freiheitskämpfer, die ihr halfen, und blickt voraus auf eine Zeit, wenn jeder Sklave ein John Brown sein wird (Liberator 16. Dezember 1859). Es ist in der Forschung umstritten, wie groß der Bruch mit Garrisons bisheriger Haltung war. Der Non-resistent Adin Ballou in seiner Kommune Hopedale verurteilte diese Haltung sofort und spätestens in seiner Antwort an Ballou vollzieht Garrison den endgültigen Bruch: Gerade der Anhän-ger der Friedensprinzipien muß den Sieg der Freiheitskämpfer begrüßen, denn nur wo Freiheit herrscht, können Friedensprinzipien sich entfalten; wo Sklaverei besteht ist das völlig undenkbar. Auch die höchste Stufe des Christentums wird nur in einem Fortschrittsprozeß erlangt (*The Practical Christian*, in: Liberator 13. Januar 1860). Die Spannung zwischen Überzeugen und Zwang, die Garrison dreißig Jahre verfolgt hat, ist damit aufgelöst. Die Zeit der Non-resistance ist noch nicht gekommen. Die Sympathie des „ultra peace man“ mit dem Freiheitskampf wird nun so ausgelegt, daß er auf Gewalt anderer angewiesen ist. Der Weg zu Garrisons Förderung des Bürgerkrieges ist dann nur noch ein Nachspiel. An der persönlichen Non-resistance hält Garrison immer fest, aber das ist, nachdem die Initiative auf den kriegsbereiten Staat übergegangen ist, eine private Haltung. Befreiung kommt immer von außen, den Sklavenbesitzern kann man das Ende der Sklaverei nicht anvertrauen. Garrison weist zurück, daß die Abolitionisten den Krieg verursacht hätten; vor jedem Freiheitskrieg gab es diese falsche Ruhe. Er muß verteidigen, warum die Auflösung der Union, die er selber so lange verlangt hatte, 1861 nicht die friedlichere Position gewesen wäre: Die Union, die er so lange in der Sprache des Propheten Isaias mit Tod und Hölle identifiziert hatte, wird als abolitionistisch gerechtfertigt. Als Christ kann er nicht empfehlen zu töten, auch Feinde nicht. Aber nie hat Gott so klar einer Regierung Gewalt gegeben „to do such a work of philanthrophy and justice.“ Mit dem Ende des prophetischen Vokabulars kehrt die Erinnerung an den Freiheitskrieg wieder: Kosciusko, Kossuth, Garibaldi sind seine Helden (*The Abolitionists and their Relations to the War*, in: Liberator 24. Januar 1862; Kossuth hatte er 1849 noch heftig für den ungarischen Freiheitskrieg kritisiert und 1851-52 eine lange Kampagne gegen ihn geführt, weil dieser auf seinem Amerikabesuch einer Stellungnahme gegen Sklaverei auswich). Das Urteil des Historikers kann sein, daß Garrison eine Bedeutung für das Ende der Sklaverei hatte, wie seine Zeitgenossen und er selber meinten; aber wenn wir Garrison selber folgen, kann das Urteil nicht sein, daß allein Garrisons Non-resistance diese Bedeutung zu kam. Garrisons Haltung kann nicht an der Position der *Declaration of Sentiments* festgemacht werden. Wer kein Monster sein will, muß sich auf die Ambivalenz der Gewalt einlassen und auf Garrisons Lernprozeß im Umgang mit dieser Ambivalenz.

Wo könnte ein theoretisches Interesse an Garrison liegen? Man kann bezweifeln, daß er für theoretische Konsistenz viel Sinn hatte, sein Maßstab war zwar *consistency*, aber da ging es um die Stoßkraft politischer Polemik. Die *Declaration of*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sentiments gibt sich als religiöses Dokument, aber seine Religion ist nur schwer zu fassen. Die biographischen Linien sind bekannt: von einer streng baptistischen Herkunft über Quäkereinflüsse und Kirchenkritik zu einer Relativierung der Autorität der Bibel und zu einem Tom Paine'schen demokratischen Naturrecht. Die *Declaration of Independence* war von Anfang an eine seiner Quellen und die Bibel hat er immer wie eine Menschenrechtserklärung zitiert. Auch als er die göttliche Inspiration des Bibeltextes leugnete, hat er darauf bestanden, daß er ihn besser verstünde als seine besoldeten klerikalen Gegner (auch darin unterschied er sich nicht von europäischen Demokraten). Aber es bleibt unklar, was für einen Gott er hatte. Es ist nie der Gott des Paine'schen Deismus geworden, es bleibt ein strafender Gott. Garrisons Gott ist kein Non-resistant. Der junge Garrison hatte sich von Quäkern überzeugen lassen, daß Gott kein Krieger sein kann, der Übergang zur Non-resistance bringt den strafenden Gott wieder, um im Bürgerkrieg in einer Art *manifest destiny* der Union zu gipfeln. Garrison hat kein Zivilisationsverständnis von Geschichte im Sinne des 19. Jahrhunderts (das unterscheidet ihn stark von seinem Mitstreiter Wendell Phillips, der im selben Moment wie Garrison begriffen hatte, daß das Amerika der Sklaverei nicht als Demokratie gesehen werden kann, sich viel mit Tocqueville auseinandergesetzt hat und den Bürgerkrieg mit einer Zivilisationstheorie erklärt – aber eben kein Non-resistant war). Garrisons Hinweise auf die Geschichte waren immer negativ: 1838 in der *Declaration*, daß Gewalt noch nie eine moralische Bewegung gefördert, 1860 in der Antwort auf Ballou, daß die Geschichte noch nicht so weit gekommen ist, daß Non-resistance etwas zu erreichen vermag. In der Kansas-Krise versuchte Charles Stearns, dem einst selbst Adin Ballou nicht genügend Non-resistant gewesen war, gegen Garrison die neue Gewaltbereitschaft der Abolitionisten zu verteidigen. Er erinnert diesen daran, daß die Bibel als Basis für göttliche Gebote nicht ausreicht, damit fehlt eine Basis für absolute Non-resistance. Die Strategie der Verteidigung der Freiheit muß durch ein Urteil über die historische Situation gewonnen werden (Liberator 23. Mai 1856). Garrison hat diese Herausforderung damals nicht angenommen. Erst die Antwort an Ballou im Januar 1860 ist Garrisons Theorie der Non-resistance. Vgl. zu Garrisons Religion und seinem nicht ethischen, sondern theologischen Problem: Dan McKanan, *Identifying the Image of God : Radical Christians and Nonviolent Power in the Antebellum United States*. – Oxford 2002. – S. 66-90.

Eine anhaltende Wirkung Garrisons auf den Pazifismus ist nicht bekannt. Tolstoi hat von Garrison erst nachträglich durch einen Briefwechsel mit Garrisons Söhnen erfahren. Aber man kann sie vergleichen: Tolstois betont antipolitische Non-resistance kann zu Adin Ballou gestellt werden. An Garrisons politische Non-resistance erinnert eher Gandhis gewaltfreie Bewegung. Die Grundannahme, daß Gewaltfreiheit Macht bringt („that power over men's mind"), teilen sie, aber auch die Probleme, zugleich politisch und gewaltfrei zu sein. Vgl. den Kommentar bei Peter Brock, *Pacifism in the United States* S. 669f.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Declaration of Sentiments, Adopted by the Peace Constitution, Held in Boston, September 1838, in: Principles of the Non-Resistance Society. – Boston 1839. – S. 3-9 (auch The Liberator September 28, 1838)
Non-resistants können weder einer menschlichen Regierung Gefolgschaft leisten, noch können sie diese mit physischer Gewalt bekämpfen. Sie können nur Gott als König und Gesetzgeber, Richter und Herrscher der Menschheit anerkennen. Seinen Untertanen ist es verboten zu kämpfen. „Our country is the world, our countrymen are all mankind" (das Motto des *Liberator*) bedeutet, daß kein Land und kein Individuum ein Recht haben sich zu verteidigen. Es wäre absurd anzunehmen, alle Staaten seien von Gott gegeben; die Gewalt der USA, Rußlands und des Türkischen Reiches hätte nur ein ungerechter Gott verleihen können. Staaten sind auf Gewalt angewiesen, deshalb können Non-resistants kein Amt annehmen, andere in solche Ämter wählen oder Prozesse führen. Die Auge-um-Auge-Bestimmungen des Alten Testaments sind zu Ende gekommen, der Herr beansprucht die Rache für sich. Die Geschichte der Menschheit zeigt, daß physischer Zwang nie zu moralischer Erneuerung geführt hat und Liebe der Gewalt vorgezogen werden muß. Ziel ist, die Ankunft des Reichs Gottes zu beschleunigen, gerade in dieser Zeit ist es zu erwarten. Mittel dazu sind Predigt, Presse, Vorträge, Gesellschaften, Petitionen. Vertrauen wird in Gott gesetzt, nicht in Menschen. Diese Prinzipien werden triumphieren, denn sie sind von Gott.

5.1.5.2 Henry Clarke Wright

1797-1870, Hutmacher, dann presbyterianischer Geistlicher. Seit 1833 professioneller Agitator verschiedener Reformen: innere Mission, Sonntagsschulen, Frieden, Sklavenbefreiung. Zuletzt Vortragsreisender mit Themen der Gesundheitsreform und der Eheberatung. (Psycho-)Biographie: Lewis Perry, *Childhood, Marriage, and Reform : Henry Clarke Wright 1797-1870*. – Chicago 1980. Vgl. Wrights Autobiographie: *Human Life : Illustrated in My Individual Experience as a Child, a Youth, and a Man*. – Boston 1849.

Wright war Motor der Abspaltung der New England Non-Resistance Society von der American Peace Society (zuweilen wird der Niedergang der Non-Resistance Society auf seine lange Abwesenheit in Europa zurückgeführt). Er versucht gelegentlich zu zeigen, warum Abolitionism und Non-resistance zusammengehören: *To Theodore D. Weld – Slavery – Armed Resistance*, in: The Liberator 28. August und 4. September 1840. Aber meistens sind Wrights Non-resistance-Texte Friedenspropaganda. Wie in der pazifistischen Propagandaliteratur üblich schwankt er zwischen dem Lob des Martyriums des Wehrlosen (*To Die Is Gain,* in: The Non-Resistant 2. März 1839) und dem Versprechen, daß Wehrlosigkeit nicht nur generell, sondern auch im Einzelfall gut ausgeht (*Defensive War Proved to Be a Denial of Christianity and of the Government of God*. – London 1846). Beides ist auf die Herrschaft Gottes angewiesen. Aber wir müssen skeptisch sein, daß Wright sich die Herrschaft Gottes gar zu handgreiflich vorstellte. Sein Projekt der 1840er Jahre war, eine World's Convention on Human Rights zusammenzubringen, am besten zu verstehen als ein Non-resistance-Gegenentwurf zum Congress of Nations, den William Ladd und die American Peace Society propagier-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten. Diese World's Convention, die wie der Congress of Nations als eine bleibende Institution (wenn man da von „Institution" sprechen kann) gedacht ist, soll ein Treffen nicht von Staaten und Nationen zur Diskussion von nationalen Rechten sein, sondern ein Treffen von Menschen zur Diskussion von Menschenrechten. „Every human being should know what rights belong to him as a human being" (Liberator 16. Juli 1841). In den 1840er Jahren lebte Wright lange in England, um im Auftrag der Non-Resistance Society Kontakte zu britischen Abolitionisten und Demokraten zu knüpfen; seine Berichte an den Liberator sind häufig Angriffe auf den Nationalismus als Verletzung kosmopolitischer Rechte (als Beispiele sein erster Bericht 3. März 1843 und einer der letzten 12. Dezember 1845; Wright hat einen beträchtlichen Anteil an der perjorativen Verwendung von *nationalism;* er überzeugte sich in Großbritannien, daß *nationalism* so sehr die britische Sünde sei wie Sklaverei die amerikanische). Vgl. W. Caleb McDaniel, *The Problem of Democracy in the Age of Slavery : Garrisonian Abolitionists & Transatlantic Reform*. – Baton Rouge 2013. – S. 120-124 *The Antinational Tour of Henry Clarke Wright*. Wrights Begriff der Menschenrechte ist v.a. „the anti-man-killing-principle", das abstrakte Gegenteil von Krieg, Sklaverei und Todesstrafe, aber zuweilen weitet er es aus auf Zerstörung aller Regierungen, die „man in his physical, intellectual, or spiritual nature" behindern, statt Liebe und Verzeihen zu fördern (*The Dissolution of the American Union, Demanded by Justice and Humanity, as the Incurable Enemy of Liberty*. – Glasgow 1845. – S. 3; das Argument spielt in der Art Garrisons die *Declaration of Independence* gegen die *Constitution* aus). Diese Naturrechtsposition führt den Non-resistant Wright in den 1850er Jahren umstandslos zur Rechtfertigung abolitionistischer Gewalt: Sklaven, dürfen gegen ihre Versklavung rebellieren und sich mit Gewalt wehren, der Norden darf ermutigen und helfen. Alle Gesetze, Konstitutionen, Bücher und Dekrete „of heaven or earth", die diesem Naturrecht widersprechen, sind nichtig (Liberator, 13. Dezember 1850; vgl. auch *Death to Kidnappers*, in: Liberator 4. Oktober 1850). Wright bemüht sich 1857 eine neue Parole zu etablieren: Widerstand gegen Tyrannei ist Gehorsam gegenüber Gott. Er griff auf die frühen Debatten im Liberator über *consistency* zurück: Wer ans Kämpfen glaubt, wäre ein Verräter an seinen Prinzipien, wenn er den Sklaven kein Recht des bewaffneten Aufstandes eingestehen würde (Brief an Garrison, in: Liberator 23. Januar 1857; Annual Meeting of the Massachusetts Anti-Slavery Society, in: Liberator 13. Februar 1857). 1859 wurde er unter den Non-resistants der eifrigste Apologet von John Brown, denn Jesus Christus war „a dead failure." Wright verteidigt weiter die Dialektik der Gewalt: Ein Prozent Non-resistants, wie Garrison und Wright selber, werden keine Waffen ergreifen, aber die übrigen, die keine Non-resistants sind, müssen die Freiheit erkämpfen, bzw. den Sklaven alle Rechte zugestehen, die sie selber im Kampf gegen Versklavung beanspruchen würden (*The Natick Resolution, or: Resistance to Slaveholders the Right and Duty of Southern Slaves and Northern Freemen*. – Boston 1859). Aus dem Evangelium der Liebe ist das Naturrecht der Goldenen Regel geworden: *No Rights, No Duties, or: Slaveholders, as such, Have No Rights; Slaves, as Such, Owe No Duties*. – Boston 1860. Aber völlig auf Naturrecht begrenzt, kann Wright nicht bleiben. Zu seinen hilflosen Versuchen in einem Krieg, den er begrüßt, einen Rest der christlichen Non-resistance als Aufopferung (*self-abnegation*) zu retten: Lewis Perry, *Radical Abolitionism*. – Ithaca, NY 1973. – S. 278-282; Thomas F. Curran, *Soldiers of Peace : Civil War Pacifism and the*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Postwar Radical Peace Movement. – New York 2003. – S. 23-27. Nach dem Bürgerkrieg unterstützte er die militärische Rekonstruktion und versuchte zugleich, die neue Universal Peace Union für das alte Non-resistance-Programm zu gewinnen.

Zu einer Klärung kommt Wright nicht als Non-resistant, sondern als Theologe und Pädagoge. Von seiner orthodoxen Umgebung entfremdet, verlangt er statt Theologie Anthropologie. Im Kern seiner Anti-Theologie steht die „sacredness of man", aus dieser folgt absolute Unverletzlichkeit. Krieg, Sklaverei und Todesstrafe sind Entweihungen des Menschen. Die Bibel per se hat keine Autorität, weil sie immer wieder die Entweihung des Menschen sanktioniert. Die Vorschriften des Christentums sind nicht deshalb wahr, weil sie biblische Gebote sind, sondern nur soweit sie in die Seele der Menschen eingeschrieben sind. Diesen Wahrheitsanspruch können alle Religionen stellen. Wrights Gott offenbart sich nur noch im Gewissen. Jeder hat einen ihm entsprechenden Gott, auch die Sklavenhalter und die Krieger. Gegen Gewalt einzutreten, bedeutet, gegen deren Gott zu sprechen. Krieg und Todesstrafe zerstören unsere moralische Natur. Nur Liebe kann die Wunden heilen, die der Haß geschlagen hat (*Anthropology; or, the Science of Man in its Bearing on War and Slavery, and on Arguments from the Bible, Marriage, God, Death, Retribution, Atonement, and Government, in Support of These and Other Social Wrongs*. – Cincinnati 1850). Wright, der als Abolitionist mit einem anonymen Angriff auf W. E. Channing begonnen hatte, klingt am Ende wie Channing: „Reverence for Human Beings – the only safeguard of human rights". Doch Wrights Anti-Theologie ist robuster und weniger patrizisch als Channings Theologie: Wer nur den Gott der Krieger oder Sklavenhalter kennt, wird töten und versklaven; dann wäre es besser, keinen Gott/kein Gewissen zu haben (*The Living Present and the Dead Past, or: God Made Manifest and Useful in Living Men and Women as He was in Jesus*. – Boston 1865).

Wrights Interesse galt immer der Erziehung. Er begann in der Sonntagsschulbewegung. Sein erster Versuch als Abolitionist war ein Verein „for the Moral and Intellectual Improvement of the Colored Race", bis er begriff, daß Sklaven, bevor sie belehrt werden können, erst befreit werden müssen. Er organisierte Kinderversammlungen und schrieb Kinderbücher. Sein erfolgreichstes Buch war ein Kinderbuch: *A Kiss for a Blow, or: A collection of Stories for Children; Showing them how to Prevent Quarreling*. – Boston 1849 (oder wie der posthume Titelzusatz 1890 lautet: „*Inculcating the Principles of Peace*"). Sein Programm als Vortragsreisender bereicherte er in den 1840er und 1850er Jahren um Themen der Gesundheit; zur *abolition* der Sklaverei und der Gewalt sollte *abolition of death* kommen. Besonders erfolgreich war er als Kritiker des Ehelebens. Natürlich lehrt er nicht freie Liebe, wie man ihm unterstellte, sondern umgekehrt die Beherrschung der Triebe; Kontrollverlust in der Sexualität schockte ihn wie Sklaverei als Erniedrigung des Menschen. Die Natur des Menschen ist auf Liebe hin angelegt, Haß und Krieg sind vom Menschen selbstgemacht. Diese bessere Menschheit beginnt mit Zeugung und vorgeburtlicher Sozialisation in Liebe. Das *Empire of the Mother* tritt an die Stelle des Reiches Gottes. Seine Lehre ist klar: bessere „Organisation" kann es nur durch bessere Mutterschaft geben, nicht durch den Staat und nicht durch die Kirche. Während er wie Garrison immer mehr nach Tom Paine

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und dem egalitären Naturrecht klingt, begreift er, daß Non-resistance erst durch eine Friedenspsychologie Plausibilität erhalten kann. Während Garrison begreift, wie viel Geschichte vor der neuen Gewaltlosigkeit noch kommen muß, begreift Wright, wie viel Veränderung des Familienlebens noch kommen muß. Diese Friedenspsychologie formuliert er 1850 in seiner *Anthropology* a.a.O., von den späteren Texten ist am wichtigsten: *The Empire of the Mother Over the Character and Destiny of the Race*. – Boston 1863 (dt. Übersetzung 1876 u.d.T.: *Über vorgeburtliche Erziehung*). Vgl. zu Wrights Friedenspsychologie und –pädagogik und zugleich der ersten feministischen Friedenstheorie v.a. Perry a.a.O., außerdem: Peter F. Walker, *Moral Choices : Memory, Desire, and Imagination in Ninetheenth-century American Abolition*. – Baton Rouge 1978. – S. 278-304 *Henry Wright : Abolition, Sexuality, and ‚The Great Day Coming'*; Dan McKanan, *Identifying the Image of God : Radical Christians and Nonviolent Power in the Antebellum United States*. – Oxford 2002. – S. 91-97.

5.1.5.3 Adin Ballou

1802-1890, baptistischer, später universalistischer, noch später kongregationalistischer Geistlicher. Leiter der christlich-sozialistischen Kommune Hopedale. Seit 1843 Vorsitzender der New England Non-Resistance Society; 1865 Vorsitzender der Gründungsversammlung der Universal Peace Union. Vgl. *Autobiography of Adin Ballou, 1803-1890*. – Lowell, Mass. 1896. Überblicke: Peter Brock, *Pacifism in the United States*. – Princeton, NJ 1968. – S. 587-615; Lewis Perry, *Radical Abolitionism*. – Ithaca, NY 1973. – S. 129-157. Zu Ballous Religion und Kommunegründung: Jerry Vaughn Caswell, *The Instability of Faith : Adin Ballou's Search for Religious and Social Perfection*, MA Thesis Univ. of Wisconsin 1965 (https://catalog.hathitrust.org/Record/005729169).

Die Non-resistants hatten mit Garrisons *Declaration of Sentiments* von 1838 einen geschlossenen Gründungstext, den man aber kaum theoretisch nennen konnte. Ballou, der seit 1837 denselben Weg zum christlichen Perfektionismus wie Garrison gegangen war und 1839 mit der Non-Resistance Society Kontakt aufgenommen hatte, war der Einzige, der eine zusammenhängende Darstellung einer Lehre der Non-resistance versuchte. Dieser Text beruht völlig auf dem biblischen Befehl und wendet sich so nur an Christen. Ballou geht es um die Wiederherstellung des frühen Christentums unter dem Gebot „Widersteht nicht dem Bösen". Non-resistance ist kein Anarchismus, sondern die Anerkennung des Reiches Gottes. Wer nicht von Gott regiert werden will, wird von Menschen versklavt werden. Das Reich Gottes muß in den Menschen sein, bevor es um sie herum sein kann (*Non-Resistance in Relation to Human Governance*. – Boston 1839). Der logische Schluß eines solchen Programms war die Gründung einer Kommune. Aber Ballous umfassende Abhandlung über Non-resistance 1846 erwähnt seine Kommune (oder gar deren Schwierigkeiten) nicht direkt. Die Gesellschaft, in der die Liebe zur einzigen Regel werden soll, bleibt unbestimmt. Die bestehenden Regierungen sind so fundamental unchristlich, daß sie nicht reformiert werden können („Military and injurious penal power is their very life blood – the stamina of their existence"). Non-resistance ist ein Programm für die kleine Zahl der

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Christen, die einer unchristlichen Bevölkerung „the true standard“ zeigen müssen. Non-resistance darf nicht zu passiv gedacht werden, *moral resistance* gegen das Böse ist ein Gebot. Es wird ein langer Erziehungsprozeß sein, erst wenn zwei Drittel der Bevölkerung Christen geworden sind, ist mit einer christlichen Regierung ohne Krieg, Todesstrafe und Sklaverei zu rechnen (*Christian Non-Resistance in all its Important Bearings : Illustrated and Defended*. – Philadelphia 1846, Neudrucke 1910 und in der Garland Library of War and Peace 1972). Ballou versichert uns nicht nur, daß diesem Ziel nichts in der menschlichen Natur entgegensteht, er kennt auch ein „law of progress“: Zunahme an Einsicht. Dafür beruft der Non-resistant sich ausgerechnet auf einen einstigen Ministerpräsidenten, François Guizot, der aus dem Wesen der Regierung, auf Wahrheit angewiesen zu sein, einen Fortschritt von der Staatsgewalt zur Einvernehmlichkeit deduziert hatte (ebd. S. 233-234). Aber alles, was Ballou sonst über den Staat sagt, läßt einen solchen Mechanismus des Fortschritts nicht erkennen. In den Diskussionen der späten 1850er Jahren war Ballou der einzige prominente Non-resistant, der die ahistorische und apolitische Deutung der Non-resistance noch für eine Handlungsanweisung hielt. Als er sich beklagte, daß selbst Garrison abgefallen sei, handelte er sich dessen Erklärung ein, daß Non-resistance als Politik noch nicht eine Sache der Gegenwart sein könne. Vgl. zu diesem Streit mit Garrison über „the bellicose John Brown Nonresistants“, der sich nicht zufällig als Streit über die Bedeutung von Bibel und kirchlicher Organisation fortsetzte: *Adin Ballou in Reply to J. Miller McKim*, in: Liberator November 4, 1859; *Autobiography* S. 416-422, 438-449. Zu Garrisons Antwort siehe oben in Abschnitt 5.1.5.1. Es ist durchaus typisch für Ballou, daß *A Discourse on Christian Non-Resistance in Extreme Cases*. – Hopedale 1860 (abgedruckt in der Garland Library of War and Peace 1972) eine bloße Wiederholung des Standes von 1846 ist, ohne jeden Hinweis auf die Desintegration der Bewegung. Mehr Zustimmung bekam Ballou von Tolstoi, mit dem er einige Briefe wechselte. Aber Ballou fand Tolstoi als Theologen wirr und als Ausleger des Gebotes „Widersteht nicht dem Bösen“ gar zu passiv (der Briefwechsel ist gedruckt u.d.T.: *The Christian Doctrine of Non-Resistance*, in: The Arena 3 (December 1890) 1-12, Korrekturen in: New England Quarterly 4 (1931) 777-782; vgl. *Autobiography* S. 508-511).

5.2 Großbritannien

Die moralphilosophische Diskussion in Großbritannien war vom Kampf zweier Schulen bestimmt: Der Utilitarismus hatte eine hegemoniale Stellung, das sagen auch seine idealistischen Gegner, die ihre Ethik als Widerstand formulieren. Der Utilitarismus dominierte zunächst auch in Kirche und Universitäten. William Paley (1743–1805), der auch die für die spätaufklärerische Kirche unverzichtbaren Lehrbücher über die göttliche Inspiration der Bibel und die göttliche Ordnung der Natur geschrieben hat, beherrschte mit seiner Moralphilosophie den Lehrbetrieb in England und Amerika für Jahrzehnte. Paley polemisiert gegen die Vorstellung, daß die Bibel eine Liste von Geboten Gottes sei: es müssen immer die Umstände der Handlungen bedacht werden, nur nützliche Regeln können verpflichten (*The*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Principles of Moral and Political Philosophy 1785. Zwar wurde seine Moralphilosophie bald als unchristlich kritisiert (und später verurteilte auch der Utilitarist John Stuart Mill diese „expediency of the most obvious and vulgar kind"), aber es gab keinen Ersatz für dieses Lehrbuch. Moralphilosophie (oder -theologie) war an den beiden englischen Universitäten im frühen 19. Jahrhundert kein bedeutendes Fach. Im 19. Jahrhundert wurde der Utilitarismus zunehmend von Agnostikern und Atheisten weiterentwickelt, die keine Universitätsanbindung hatten (bzw. eine eigene, unkonfessionelle Universität gegründet hatten). Der Utilitarismus hatte enge Beziehungen zu Empirismus, Evolutionslehre und Liberalismus. Es war dieser säkulare Utilitarismus, den man auf dem Kontinent für den britischen Beitrag zur Moralphilosophie hielt, verurteilte und rezipierte.

William Whewell (1794-1866), anglikanischer Geistlicher, Professor für Moralphilosophie und Master of Trinity College, Cambridge, versuchte die Moralphilosophie der Universitäten zu erneuern. Seit einiger Zeit wird er als Wissenschaftshistoriker und –theoretiker wieder beachtet (weil die Wissenschaftstheorien des 20. Jahrhunderts eher mit ihm als mit seinem Gegner John Stuart Mill übereinstimmten). Aber im 19. Jahrhundert hatte Whewells Wissenschaftstheorie einen Sinn, der im 20. Jahrhundert nur in marginalen Bereichen christlicher Apologie fortgesetzt wurde: um einen Platz für den Schöpfer zu retten, bekämpft er den Anspruch der Naturwissenschaft, Einheitswissenschaft zu sein. Whewell hat als erster ein Lehrbuch verfaßt, das Paley an den Universitäten ersetzen sollte. Seine Moralwissenschaft hat zwei Funktionen: menschliche Moral gegen naturalistische Konstrukte zu verteidigen (der Utilitarismus, auch schon in Paleys Spielart, habe zu wenig begriffen, daß der Mensch ein intellektuelles, soziales, moralisches, religiöses, spirituelles Geschöpf sei) und Politik gegen ahistorische naturrechtliche Forderungen zu verteidigen. Einen eingeborenen „moral sense, independent of the culture and development which human life necessarily produces", wie ihn die schottische Universitätsphilosophie des 18. Jahrhunderts gelehrt hatte, lehnt Whewell ab. Stattdessen lehrt er den allmählichen Fortschritt in Orientierung am aktuellen Recht. Die moralischen Wahrheiten sind ewige Wahrheiten, ihr Entdeckungszusammenhang ist historisch. Nur das Recht kann unseren moralischen Ideen Form und Substanz geben; dafür muß das Recht sich aber allmählich der Gerechtigkeit annähern. Die nationale Gesetzgebung vollzieht diese Anpassung. Es ist ein dialektisches Verhältnis: das Recht deutet die Moral und die Moral korrigiert das Recht. Die Rechtsentwicklung ist eine Balance von Ordnung und Freiheit (*Elements of Morality, including Polity*. – London 1845, 4. Aufl. 1864). Whewell ist wohl der letzte Universitätslehrer gewesen, der eine vollständige Ethik deduzieren wollte. Er konnte die zunehmende Zahl utilitaristischer und evolutionistischer Autoren nicht weiter beeindrucken (Mill tat Whewells Lehrbuch ab als „a catalogue of received opinions"), aber die idealistische Philosophie, die sich seit den 1860er Jahren an den britischen Universitäten durchsetzte, war weiter ein Versuch, den naturalistischen Ansätzen Widerstand zu leisten.

Dem britischen Diskurs über Krieg und Frieden hat William Paley noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein die Themen vorgegeben. Paley sagt nicht, daß Kriege moralisch seien; seine Strategie ist, die Moralphilosophie für unzuständig zu

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erklären. Ob ein Staat einen gerechten Krieg führen darf, ist eine Frage der Nutzenabwägung. Bei Konflikten zwischen Individuen ist das Recht an die Stelle der zu komplexen Nutzenabwägung getreten. International kann nur das Völkerrecht eine Analogie sein, aber die Regeln des Völkerrechts sind oft völlige Willkür, ihre *moral force* beruht auf dem Gewissen der Souveräne, wobei angenommen werden muß, daß international die Vertragstreue nicht so strenggenommen werden kann, wie innerhalb des Staates (siehe Bd. I, 396-406 zur Herkunft dieses Arguments von David Hume). Jeder gerechte Krieg ist ein Verteidigungskrieg; Paley zählt außer Verteidigung des Territoriums auch Verteidigung der Wirtschaft eines Landes dazu. Aber es gibt gute Gründe, warum bestimmte Vergrößerungen des Territoriums nützlich sind, z.B. Herstellung „natürlicher Grenzen", Schaffung verteidigungsfähiger Staaten oder Mächtegleichgewicht. Paley nennt deshalb generellere Regeln der Nutzenabwägung: Der Verlierer muß so viel Nutzen haben wie der Sieger und es darf nicht um Ehrenfragen gekämpft werden, die vom *national interest* verschieden sind (darauf hätte sich durchaus noch Bismarck berufen können und wie Bismarck akzeptiert Paley, daß Kriege um nationale Ehre geführt werden dürfen, wenn die Ehre das Nationalinteresse berührt). In der Kriegführung sieht er alles als erlaubt an, was zum Ziel und zur Beendigung des Krieges notwendig ist (darauf hätte sich Feldmarschall Moltke berufen können). Das Heer muß ein Berufsheer sein, das hat die europäische historische Erfahrung gezeigt. Er verlangt ordentliche Bezahlung der Soldaten und will, um der Gefahr einer Abschließung des Militärs zu begegnen, die Offiziere nur aus den besten Familien nehmen (*Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), IV/12 *Of War, and of Military Establishments*). Paley kennt den Unterschied zwischen der Moral eines Christen und der Moral der Welt sehr wohl. In seinem Buch über die Beweise für die Bibel als göttliche Offenbarung führt er auch das Argument an, daß die Moral der Evangelien völlig fremd in einer heidnischen Umgebung sei; der heidnischen Hochschätzung von Freundschaft, Patriotismus und aktivem Mut tritt „passive courage or endurance of sufferings" entgegen. Es sind zwei gegensätzliche menschliche Charakterformen. Wenn der heroische Charakter dominieren würde, dann würde das zu ständigem Streit führen, wenn dagegen der Charakter, den Jesus Christus gepredigt hat, dominieren würde, könnte die Welt wie eine Gesellschaft von Quäkern werden (*Evidences of Christianity*. – Dublin 1794. – II/2 *The Morality of the Gospel*). Dieses Argument entnimmt Paley einer christlichen Apologie von 1776, aber indem er es zitiert, hat er der systematischen Gegenüberstellung von Held und Heiligem im 19. Jahrhundert eine eindrucksvolle Nachgeschichte verschafft (z.B. bei Emerson und über Emerson bei Nietzsche). Paley kann nur den Nutzen der beiden Charaktere abwägen. Es gibt bei Paley keine Spekulationen, ob die Welt vom heidnischen Charakter zum christlichen Charakter fortschreitet.

Whewell legt den Beziehungen zwischen Staaten das Völkerrecht als Leitfaden der Gerechtigkeit zugrunde, hat aber das Problem, daß das Völkerrecht selber so unvollkommen ausgebildet ist. Es gibt kein *common tribunal*, deshalb ist zwischen Staaten der Krieg nötig. Wegen dieser unvollkommenen Ausbildung des Völkerrechts, spricht Whewell von *international jus* statt *international law*. Er ist bereit, dieses *jus* an Stelle von *law* zu akzeptieren, weil es viele Regeln, Maximen und Prinzipien hat, die von verschiedenen Autoritäten akzeptiert wurden und

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

generell die Zustimmung der Nationen haben. Dieses Völkerrecht muß Moral anerkennen und muß deshalb wie die Gesetzgebung des Staates progressiv sein. Er weist auf Rechte hin, die moralisch bereits fraglich geworden sind (wie die Okkupation staatenloser Gebiete und das Eroberungsrecht). Als Philosoph zeigt Whewell sich in seinem Buch nur wenig, er gibt keine Aussicht auf ein anderes Völkerrecht und auf internationale Rechtsprechung. Er ist hinter gleichzeitigen völkerrechtlichen Debatten zurückgeblieben, in denen eine historisch wachsende Völkerrechtsgemeinschaft oder Völkerrechtsbewußtsein dem Völkerrecht zugrundegelegt wird. Nur in seinen moralphilosophischen Vorlesungen 1846 macht er sich vom real existierenden Völkerrecht etwas freier. Es gibt „demands for a bond which shall unite all nations together in the names of justice and humanity." Daß dies nicht durch „any *supra*national authority" geleistet werden soll, sondern durch „a universal *inter*national understanding", ist für Whewell zu selbstverständlich, als daß er es begründen würde. Er verwirft auch die Idee einer universalen christlichen Kirche über den Nationalkirchen als Gefahr eines Universalstaates; die Angst vor dem Papsttum als Feind der nationalen Souveränität sitzt noch tief. Es geht darum, dem Völkerrecht eine Institution zu geben, ein „universal tribunal of nations", dessen „just sentences and humane counsels... delivered by wise and loving voices" von der ganzen Menschheit gehört werden, „because all have learned to reverence wisdom and love" (*Lectures on Systematic Morality*. – London 1846. – S. 154-179 *International Law*). Das ist so untechnisch formuliert, daß man nicht einmal weiß, ob er eine Art Gerichtshof ohne Exekutive oder nur eine internationale Öffentlichkeit der Völkerrechtslehrer meint. Es ist deutlich eine Zukunftshoffnung. Und weil er so entschieden eine supranationale Institution ausschließt, muß er die Voraussetzung eines moralischen Weltpublikums betonen. In dem Anhang zur letzten Ausgabe der *Elements* 1864 geht Whewell auf Friedenspläne ein. Annäherungen an einen internationalen Zustand gab es in jeder Zeit: das Römische Reich, Kirche und Reich des Mittelalters, Kongresse und Allianzen der Neuzeit. Das ist eine gar zu großzügige Liste und ein Ausblick fehlt. Aber niemand kann Whewell vorwerfen, er habe die Zukunft des Völkerrechts nicht ernst genommen: er stiftete den Lehrstuhl für Völkerrecht in Cambridge.

Abgesehen von dem Quäker Jonathan Dymond, der aus einer universitätsfernen Gegenkultur kam, und dem Propheten John Ruskin, der ein ambivalentes Verhältnis zur Universität hatte, werden hier nur Autoren behandelt, die an dem Universitätsprojekt einer neuen Morallehre beteiligt waren. Im Gegensatz zu Amerika war in England bereits ausgeschlossen, daß ein biblischer Pazifismus an den Universitäten gelehrt werden konnte. Die Gegner der universitären Moralwissenschaft sind in anderen Kapiteln behandelt worden, weil sie in ihren Friedenstheorien stärker außenpolitisch, bzw. sozialwissenschaftlich als ethisch argumentieren (siehe oben zu John Stuart Mill (Abschnitt 2.3.1.1) und zu Herbert Spencer (Abschnitt 4.2.2), beide hatten keine Universität besucht und wirkten an keiner, waren national und international aber viel bekannter als die Professoren der Philosophie). Henry Sidgwick, Grotes Schüler und später dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Moralwissenschaft in Cambridge, der versuchte, Moralwissenschaft auf John Stuart Mills Version des Utilitarismus zu gründen, wird erst im nächsten Band behandelt, weil seine Friedenstheorie zu seinem eher politikwissenschaftlichen Spätwerk gehört.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5.2.1 Jonathan Dymond

1796–1828, Textilhändler in Exeter. Gründer einer örtlichen Friedensgesellschaft und externes Mitglied des Rates der Peace Society.

Als Quäker und als Kaufmann hatte Dymond mit den englischen Hochschulen nichts zu tun. Sein Interesse an Moralphilosophie war das eines Quäkers, der jeden Krieg als von Gott verboten ansieht. Dem Utilitaristen Paley wirft er vor, daß er das göttliche Gesetz als das entscheidende Moralgesetz zwar prinzipiell anerkennt, sich konkret aber nicht darum kümmert, daß es im Evangelium ein göttliches Verbot des gewaltsamen Widerstandes gibt. Auf Paleys Trennung von innen (mit Recht und Regierung und nur beschränkter Selbstverteidigung) und außen (mit unsicherem Recht und keiner Regierung und deshalb Krieg) antwortet Dymond, daß die Grenzen der Selbstverteidigung nicht durch die Existenz von Staaten, sondern durch den Befehl Gottes bestimmt sind. Staaten wie Individuen ist es verboten zu töten. Seine Ablehnung des Verteidigungskrieges argumentiert aber mit Erfahrung: Zuerst gibt man vor, andere zu verteidigen, dann Besitz, dann Ehre und zuletzt die begangenen Verbrechen. Sobald der Kampf beginnt, sind die Heere beider Seiten Aggressoren: „Their business is destruction, and their business they will perform." Dymond geht vom Sicherheitsdilemma aus: Der, den wir fürchten, hat vorher vielleicht uns gefürchtet. Er interessiert sich nur für Kriegsursachen, die moralische Fehlentwicklungen zeigen. die „causes of war" werden zu „causes of our complacency with war." Der wichtigste Grund der Popularität des Krieges (daß der Krieg populär ist, bezweifelt Dymond nie) ist Ruhmesliebe. Dymond will dem Krieg die Glorie nehmen, indem er zwischen der Tugend der *courage*, die bei Christen eher als bei Soldaten vorkommt, und dem bloßen Instinkt der *bravery* unterscheidet. Er moralisiert das Sicherheitsdilemma, *national irritability* ist eine der Kriegsursachen, wer sich leicht bedroht fühlt, wird leicht zur Bedrohung. Auch Kriegsfolgen werden moralisch gesehen: Gehorsam ersetzt *moral reasoning*. Der Krieg braucht Unterwürfigkeit. Im Krieg verliert man den Sinn für „sentiments of humanity", doch der Gegensatz zum Christentum ist das eigentliche Übel des Krieges. Daß Kriege auch Nutzen bringen können, muß er nicht widerlegen; das ist einfach nur irrelevant. 1823 mißtraut Dymond der Moralphilosophie: Paleys Abwägungen sind zu kompliziert, Dymond verlangt klare Anweisungen und klare Sanktionen. Es gibt nur ein göttliches Gebot, der Christ darf nicht selber urteilen, also verletzen Mörder und Krieger in einem Verteidigungskrieg gleichermaßen das Gebot. Dymond muß Paleys *expediency* ablehnen, weil damit beansprucht wird, entgegen Gottes Gebot selbst zu urteilen: „The almighty certainly knows our interests." Freilich hat Dymond eine eigene Art *expediency*: Er will mit vielen Geschichten belegen, daß Gewaltfreie nicht angegriffen werden. Diesem Argument traut er freilich nicht: Christen müssen in Gottvertrauen leiden. Eine Welt ohne Krieg wird zum Experiment, das auszuprobieren lohnt. Dymond weiß, daß seine Arbeit nicht dem traditionellen Quäkertum entspricht: von der Gnade Gottes ist wenig die Rede, von der Moral viel. Die Neufassung ist ein Versuch, doch eine christliche Moralphilosophie zu formulieren. Das biblische Gebot bleibt entscheidend, aber Naturrecht und *expediency* werden jetzt weitere Quellen für die Ermittlung des göttlichen Willens. Dymond schlägt zu vielen gesellschaftlichen Fragen Reformen vor, für die er einen Willen Gottes höchstens indi-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rekt erschließen kann, aber das Kapitel über den Krieg sticht weiterhin durch seinen strengen biblischen Legalismus hervor. Dymond verkörpert mehr als andere Autoren diesen Legalismus der christlichen Friedensbewegung. Paley wußte, daß er nicht in einer christlichen Welt lebt, und kennt keine historische Entwicklung der politischen Moral. Dymond, für den allein Jesus Christus ein bedeutungsvolles historisches Ereignis war, hofft auf eine Verchristlichung, ja er sieht sie kommen, da sie ein Versprechen Gottes ist. Diese Verchristlichung wird vom Krieg verhindert. Dymond zitiert nach Paley „that no two things can be more different than the heroic and the Christian character." Anders als Paley kann er sich mit dieser Dichotomie nicht beruhigen. Aber das einzige Zeichen für den Fortschritt der Verchristlichung in der Geschichte ist die Existenz der Quäker.

Es gibt zwei Fassungen des Textes: *An Inquiry into the Accordancy of War with the Principles of Christianity, and an Examination of the Philosophical Reasoning by which it is Defended : with Observations on some of the Causes of War and some of its Effects* (1823). Dieses Büchlein wurde bis 1847 mehrfach in England und Amerika gedruckt, danach noch einmal in Philadelphia 1892 und 1973 in der Garland Library of War and Peace. Dymond bearbeitete es als ein Kapitel seiner posthum erschienenen *Essays on the Principles of Morality and on the Private and Political Obligations of Mankind*. – London 1829 (es gibt keine wesentlichen Unterschiede, außer daß die Polemik gegen Paley an andere Stellen des Buches verlagert wurde). Dieses Buch erlebte bis 1894 neun Auflagen. Das Kapitel über den Krieg wurde separat gedruckt als: *War : an Essay*, erstmals Manchester 1889, versehen mit einem Vorwort des berühmten pazifistischen Politikers John Bright; dieser Text, meist mit dem Bright-Vorwort, wurde mehrfach gedruckt, zuletzt 1915 und 1973 ebenfalls in der Garland Library of War and Peace. Dymonds Texte waren die erfolgreichsten Texte der Friedensbewegung im 19. Jahrhundert (wenn man auch bedenken muß, daß einige der Ausgaben nicht auf eine Nachfrage zurückgegangen sein werden; bestimmt nicht die deutschen Übersetzungen des *Inquiry*, die 1850 in Philadelphia und 1851 in London gedruckt wurden, um auch Deutschland auf die internationale Friedensbewegung aufmerksam zu machen). Die erste Ausgabe der *Essays* hat Robert Southey sehr ausführlich und zustimmend in der konservativen *Quarterly Review* Januar 1831 besprochen; die letzte Ausgabe hat D. G. Ritchie im *International Journal of Ethics* 1896 gewürdigt als einen der wenigen Versuche von protestantischer Seite, ein vollständiges System der Moral vorzulegen. Dymond ist damit der einzige Pazifist vor Tolstoi (mit dem ihn Ritchie vergleicht), der außerhalb der Friedensbewegung so prominent wahrgenommen wurde; beide Rezensionen sind freilich dafür die einzigen Spuren. Beide Rezensenten schaffen es, auf das Kriegskapitel nicht einzugehen.

5.2.2 Frederick Denison Maurice

1805-1872, anglikanischer Geistlicher, Professor für Literatur und 1846-1856 für Theologie am King's College London, Gründer und Leiter des Working Men's College, 1866-1872 Professor für Moralphilosophie in Cambridge. Vgl. J. N. Morris, *F. D. Maurice and the Crisis of Christian Authority*. – Oxford 2005.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Als Maurice den Lehrstuhl Whewells und Grotes übernahm, war er seit Jahrzehnten einer der bekanntesten Geistlichen der Anglikanischen Kirche, ein Haupt der Broad Church-Bewegung, des christlichen Sozialismus, der Arbeiterbildungsbewegung. Alle drei Bewegungen gehören durchaus zusammen. „Broad Church" war der Versuch, die Anglikanische Kirche durch Opferung bestimmterer Dogmen als Kern der englischen Nation zu bewahren. Dieser Nationalismus ist sozial, aber nicht demokratisch. Im Zentrum von Maurice' Sozialphilosophie (eher Sozialtheologie) steht deshalb der Begriff der Kirche und deren Beziehung zu Gesellschaft und Menschheit. Als Professor in Cambridge tat er wenig, Whewells und Grotes Programm der Professionalisierung der Moralphilosophie fortzuentwickeln, sondern griff auf sein eigenes geschichtsphilosophisches oder geschichtstheologisches Programm zurück. Bereits in den 1840er Jahren hatte er die Kirche als eine Institution gerechtfertigt, die zugleich national und universal ist: Eine Nation ohne spirituellen Universalismus ist gefährlich, ein internationaler Staat auf dieser Basis kann nur Eroberung sein. Französische Revolution und Arbeiterbewegung wollen einen Staat für die gesamte Menschheit und deshalb ohne Beziehungen zur Vergangenheit. Solche Versuche sind immer am nationalen Willen gescheitert. Eine universale Gesellschaft muß den nationalen Willen berücksichtigen. Eine spirituelle Gesellschaft kann nicht national beschränkt sein, deshalb kann allein die Kirche eine universale Gesellschaft sein (*The Kingdom of Christ, or Hints to a Quaker, Respecting the Principles, Constitution, and Ordinances of the Catholic Church*. – 2. Auflage. – London 1842, S. 174-196, eine Kritik der *universal society* der Französischen Revolution). Seine Vorlesungen in Cambridge klingen wie ein Versuch, den Text der 1840er Jahre neu zu schreiben, systematischer und ohne zu aufdringliche Apologie des Anglikanismus. Er stellt drei Formen der Sozialmoral vor, die zugleich weltgeschichtliche Stufen und bleibende soziale Lebensbereiche sind: Familie, Nation, Menschheit. Die dritte weltgeschichtliche Periode begann mit dem Fehlstart des Römischen Imperiums als Nation, deren Universalismus auf Lügen beruhte. Das Reich Gottes ist dagegen ein Reich für alle Nationen. Wenn das nicht beachtet wird, folgt blutiger Universalismus. Der Erhalt der Nation muß als Kriegsgrund anerkannt werden, aber nur der Erhalt kann anerkannt werden. Die Revolution wollte die universale Bruderschaft, aber nicht den universalen Vater. Die Revolutionskriege haben gezeigt, daß dieser Versuch scheitern mußte. Maurice nimmt seinen Zeitgenossen Comte ernst, dessen Universalismus kann er loben, aber er muß tadeln, daß bei Comte die Nationen verloren gehen (*Social Morality*. – London 1869, 2. Aufl. 1872). Maurice kämpft gegen das, was Hans Morgenthau „universalistic nationalism" genannt hat, den Versuch einer Nation, ihre soziale Idee anderen Nationen aufzudrängen. Hier ist es der demokratische Internationalismus der Französischen Revolution. Dagegen kann er noch ungebrochen auf eine „spiritual universal society" verweisen, die bei ihm nur die universale Kirche sein kann, die aber nur nationale Institutionen hat. Maurice hatte eine bedeutende Wirkung auf die sozialen Ideen in England, seine Vorstellungen der internationalen Gesellschaft waren eher ohne Wirkung (John Seeley ist eine Ausnahme). Das wird daran liegen, daß die Erinnerung an die Revolutionskriege nur den Sieg der Nationen bewahrt hat und der „universalistic nationalism" nicht mehr (und noch nicht wieder) als Gefahr erschien.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Social Morality. – London (u.a.) : Macmillan, 1869
Ch. 11 *War*
Daß Recht, Sprache und Regierung für eine Nation wichtig sind, wird von niemandem bezweifelt. Aber auch Krieg ist wichtig. In einer Art Phänomenologie des Krieges mustert Maurice die üblichen Legitimationen: Jede Nation in Europa ist erst durch Krieg entstanden, Krieg ist das einzige Mittel eine Nation zu reformieren, Krieg hat das Christentum gefördert, er fördert Handel, er wurde als Prinzipienkrieg empfohlen (von Burke gegen die Revolution). Maurice akzeptiert, daß das Reich Christus ein „Kingdom for all Nations" ist. Ohne Nationen würde aus dem Reich Gottes ein Weltreich, das die Nationen imitiert, während es auf ihnen herumtrampelt. Die mittelalterliche Kirche war ein solches Weltreich geworden. Deshalb haben gerade Geistliche die Pflicht, den Krieg zu verteidigen, wenn der Frieden nur Selbstsucht und „loss of moral fibre and purpose" bringt. Die Anhänger des Friedens um jeden Preis berufen sich auf die Bergpredigt, haben aber niedere Beweggründe: Warum nicht die Ordnung der eigenen Vorfahren durch die einer anderen Nationen ersetzen, wenn die neuen Herren den Handel nicht behindern? Menschliches Leben soll nicht für Phantome der Reichsbildung oder der Handelsförderung geopfert werden, aber die Verteidigung einer Nation ist kein Phantom. Ohne Verteidigung würde Gewalt über Recht und damit die Reichen über die Armen triumphieren. Maurice protestiert gegen Kriege für die Zivilisation und feiert die griechische Verteidigung an den Thermopylen. Die neue Militärtechnik ist nicht das Problem, die Erfindungen der Wissenschaft sind an sich kein Fluch. Das wahre Problem ist, daß die Soldaten selber Maschinen und Schlächter werden. Man darf den Beruf des Soldaten nicht herabsetzen, nur weil er den materiellen Wohlstand nicht erhöht. Der Kaufmann, der Soldaten verachtet, weil sie nicht zum materiellen Wohlstand beitragen, hört auf, ein Bürger des Staates zu sein, wie der Soldat, der Kaufleute verachtet. Maurice versichert, daß er nicht *para bellum* predige. Nur Imperien müssen mißtrauisch sein, eine Nation nicht. Eine Nation ist für sich, ihre Rechte und ihre Freiheit bewaffnet, nicht gegen andere Nationen.

5.2.3 John Grote

1813-1866, anglikanischer Geistlicher, seit 1855 Professor für Moralphilosophie in Cambridge. Vgl. zur Biographie und zur Bedeutung der idealistischen Philosophie in der intellektuellen und religiösen Landschaft Englands Mitte 19. Jahrhundert: John Richard Gibbins, *John Grote, Cambridge University and the Development of Victorian Thought*. – Exeter 2007.

Grote setzt den Kampf seines Lehrers Whewell gegen eine positivistisch-utilitaristische Einheitswissenschaft fort, um einen Ort für Selbstbewußtsein, Reflexion und Urteil zu bewahren. Die Moralwissenschaft muß einen dualistischen Ansatz bewahren, neben *Eudaemonics*, die naturalistische Lehre vom Glück, muß *Aretaics* treten, eine idealistische Lehre von Tugend und Pflichten. Moral ist nicht Lehre vom eigenen Glück, sondern vom Glück der anderen; das Gute wird der Liebe angenähert und von der Selbstliebe getrennt. Aber die wichtigste Pflicht ist *self-improvement* zu geistiger Freiheit und zu Aktivität. Wie bei

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Whewell ist die Moral auf Konventionen und Recht angewiesen, aber genauso auf Überwindung des *status quo*. Eine Philosophie des Fortschritts ist nur idealistisch begründbar. Die Glücksphilosophie des Utilitarismus ist nur eine Philosophie für einen konfliktlosen Zustand der Geselligkeit, der keinen Bedarf mehr an einer Moralphilosophie hätte. Die tatsächliche Gesellschaft ist aber von Interessengegensätzen geprägt und die menschliche Natur von einem Bedürfnis nach Rivalität. Die für die Moral so wichtige Entwicklung des Selbst ist immer gefährdet, bloße *self-indulgence* zu werden. In dieser Lage benötigen wir moralische Ideale.

Grote hat einen sehr weiten Konfliktbegriff und analysierte den Krieg als eine Form des Konflikts. Er ist an einer allgemeinen Konflikttheorie interessiert und bezieht internationalen Konflikt ein, hat aber wenig Interesse, verschiedene Analyseebenen zu trennen. Er glaubt nicht an rasche Auflösung des Nationalstaates oder raschen Aufbau internationaler Schiedsgerichtsbarkeit. Wichtiger ist zunehmende Verständigung zwischen den Nationen. Letztlich geht es dem Moralphilosophen darum, daß alle Konfliktlösungen scheitern müssen, die nur Interessen vermitteln wollen, statt den Friedenswillen auf Wahrheit zu verpflichteten. Der Frieden ist angewiesen auf die rationale Rekonstruktion der Streitfragen und auf die Bereitschaft der Gegner, im Streit dieses Vernunftmoment anzuerkennen. Das ist bei der Rolle von Selbstbehauptung und Rivalität in der menschlichen Natur und bei der dauernden Fortentwicklung von Streitgegenständen ein langer Prozeß. Grote warnt vor Verkürzung dieses Prozesses: Krieg und Streit sind geringere Übel, als die Zustimmung zu Unrecht. Für den Moralphilosophen sind die Bewahrung von Wahrheit und Recht das Wichtigste. Sein Konfliktmodell bedeutet für den internationalen Konflikt, daß Interessenkonflikte unvermeidbar sind und in ihnen Krieg eine Option ist, daß die Eskalation von Meinungskonflikten zum Krieg aber unbedingt vermieden werden muß.

A Treatise on Moral Ideals. – Cambridge : Deighton, Bell, 1876.
Der posthum publizierte Text wurde ca. 1863-1865 geschrieben.
Ch. 20 *Discussion, controversy, war*
Moral muß nur Thema werden, weil es *conflicting interests* gibt. Die menschliche Geschichte ist eine Geschichte von Interessen- und Meinungskonflikten. Konflikte werden gesucht, denn nur durch Widerstand erfahren wir unsere Freiheit und Macht (*power*). Dieser anthropologische Mechanismus zieht alle möglichen Motive an sich: Liebe, Freundschaft, Brüderschaft, Geselligkeit werden durch Konflikte gestärkt. In allen Konflikten gibt es Anteile von Vernunft und Gewalt. In der Diskussion kommt die Vernunft beider Seiten zusammen, im Streit bleibt die Gewalt verbal, in Kampf und Krieg schreitet sie zur Tat. In einem Interessenkonflikt ist das einzige moralische Interesse, daß er entschieden und damit die Fortdauer des Konfliktes beendet wird. Entscheidung durch Recht hat Präferenz. Ist diese im Streit nicht zu haben, ist die zweitbeste Option Entscheidung um jeden Preis. In einem Meinungskonflikt ist das moralische Interesse eine gerechte Lösung; ist diese nicht zu haben, ist die zweitbeste Option, den Streit unentschieden zu vertagen. Zur Streitlösung gibt es innerhalb einer Gesellschaft Regierung, d.h. Macht (*power*); wo diese fehlt, tritt ein Schiedsgericht an die Stelle, d.h. Vernunft (*reason*). Der Konflikt wird nie aufhören, denn die moderne Zivilisation schafft immer neue Situationen, die entschieden werden müssen. Kampf oder

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Krieg gibt es, wenn es keine Macht gibt, die zu einer Lösung zwingen kann, oder keine Neigung der Parteien zu einer Entscheidung der Vernunft. Zwischen Staaten kann es allenfalls Schiedsgerichte geben, die aber sowohl zwischen Privatleuten, wie zwischen Staaten etwas Fragwürdiges haben. Unsere Interessen können wir aufgeben, unsere Meinungen nicht; Wahrheit und Gerechtigkeit sind wichtiger als eine Konfliktlösung. Sprüche, daß Krieg Unrecht ist oder internationaler Konflikt immer mit einer Schiedsentscheidung gelöst werden muß, helfen nicht weiter. Für Konfliktlösung entscheidend ist, daß Haß vermieden wird und die Feindschaft gute Aussichten hat, das angestrebte Ziel tatsächlich zu erlangen. Das bedeutet in der Gegenwart für den Krieg zwischen Staaten, daß er nur für genau bestimmte Gründe geführt werden darf. Es wird nicht nach Rechtmäßigkeit gefragt, sondern danach, ob die Parteien ihren Zweck durch Krieg erreichen können und ob es lohnt, für einen bestimmten Zweck, die Existenz als Nation aufs Spiel zu setzen. Krieg ist universal verbreitet, aber ein allgemeiner Kriegsbegriff ist nutzlos, da die Bandbreite vom Kampf aller bis zum Kampf professioneller Soldaten reicht. In der Zivilisation wollen wir nicht länger ständigen und grausamen Krieg. Aber darüber hinaus glauben wir nicht, daß der Krieg durch Zivilisation beendet wird. Er wird neue Formen annehmen für neuen Anlässe, welche die Zivilisation ständig schafft. Die neuzeitlichen Wissenschaften haben neue Meinungskriege gebracht, das Wachstum der Wirtschaft neue Interessenkriege. Zum internationalen Konflikt bietet Grote vier Beobachtungen an: 1., Schiedsgerichte werden nur eine Chance haben, wenn sie mit einer bedenklichen Verringerung der Unabhängigkeit der Nationen verbunden sind. Das häufigste Thema wird die Entscheidung über nationale Unabhängigkeit sein, die einer internationalen Institution, die kaum auf vorhandenes Recht zurückgreifen kann, nicht anvertraut werden wird. Ein Schiedsspruch ist dann aber entweder *oppression* oder *negotiation*. So wird von kluger Diplomatie mehr zu erwarten sein. 2., erwartet (und erhofft) er nicht, daß Kriege durch Neubewertung von Interessen verhindert werden. Große Gesellschaften können nicht einfach ihre gemeinsamen Ziele aufgeben. Sie werden durch Ehre, Sympathie, Entrüstung und Ressentiment zusammengehalten. Die Neubewertung von Interessen bedeutet, diesen Zusammenhalt zu schwächen und Nationen weniger Nationen sein zu lassen. Solange Nationen Kriege führen, müssen diese Kriege auch für Ruhm geführt werden. Kein Utilitarist wird die Völker davon abbringen, daß Ruhm höchste *happiness* ist. 3., erwartet er einen Rückgang der Häufigkeit von Kriegen durch Toleranz zwischen Völkern. Dazu tragen Handel, Verkehr und Zunahme von Kenntnissen bei. Der Krieg um Meinungen, den Grote vermeiden will, wird allmählich aufhören. Nationen werden aufhören, andere Nationen zu religiösen, philosophischen und politischen Doktrinen zu bekehren. Man hat gelernt, daß Bewußtsein, nicht Gewalt, Voraussetzung von Doktrinen ist. 4., zurückgehen wird der Krieg, weil man begreift, wie wenig Kriegsziele erreicht werden. Der Krieg ist oft absurd, völlig unbrauchbar, Wahrheit zu bestimmen, und nur schlecht geeignet, Recht zu wahren (aber manchmal das einzige Mittel). Solange es Unrecht gibt, muß es Streit geben, es wäre nicht wünschenswert, daß der Sinn für Unrecht für den bloßen Frieden schwindet. Güte trägt dazu bei, daß wir nicht so schnell Anstoß nehmen und den Kampf weniger grausam wollen. Aber sie kann nicht Interessen beenden, das kann nur Gerechtigkeit, die im Konflikt Prinzipien anwendet und Interessen systematisiert. Gerechtigkeit benötigt gegenüber den Uneinsichtigen Zwang. Das

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

würde nicht zu Kriegen führen, wenn die menschliche Natur nicht konstante Rivalität wollte. Krieg hat immer einen Doppelcharakter: Ausbruch des Gefühls der Feindschaft und Versuch ein Ziel zu erreichen. Hoffnungszeichen sind, daß das Gefühl der Feindschaft abnimmt und der Nutzen des Krieges immer fraglicher wird. Die Fortschritte des Völkerrechts sind häufig kritisiert worden, weil man fürchtet, ein humanisierter Krieg könnte Alternative zur Beendigung der Kriege sein. Aber offenbar ist das neue Völkerrecht so absurd, daß der Krieg abgeschafft wird, wenn er mit diesem Völkerrecht geführt wird. Als letzte Kategorie des Konfliktes behandelt Grote die Kontroverse, die nie zu Ende kommen kann. Vernunft ist auf ständige Überprüfung von Meinungen gegründet, unsere gegenwärtigen Meinungen sind Folgen alter Debatten, die kommende Genration wird neue Meinungen haben. Man könnte sich eine Entscheidung durch einen *impartial and intelligent auditor* vorstellen. Aber das ist nicht die Realität der Meinungskämpfe. Es ist Teil der menschlichen Natur, sich nicht überwinden zu lassen. Das hat die gute Seite, daß die Menschen an ihrer Geistesrichtung und ihrer philosophischen und religiösen Bruderschaft festhalten. Aber eine Methode, die Wahrheit zu finden, ist dies nicht.

5.2.4 John Ruskin

1819-1900, Sohn eines wohlhabenden Weinimporteurs. Zeichenlehrer des Working Men's College 1854-1858, Kunstprofessor an der Universität Oxford 1869-1878 und 1883-1885. Seit 1888 psychische-geistige Störungen. Zur Biographie: Wolfgang Kemp, *John Ruskin : 1819-1900 ; Leben und Werk*. – München 1983; Tim Hilton, *John Ruskin*. – 1985-2000. Zur Einführung: George P. Landow, *Ruskin*. – Oxford 1985.

Ruskin war Kunstkritiker oder Kunsthistoriker, einige Jahre ein Lehrstuhlinhaber, der einen Beitrag zur Professionalisierung des Faches geleistet hat. Aber die etablierte Kunstgeschichte hat Probleme an Ruskin anzuknüpfen. Schon der Kunstschriftsteller war Sozialkritiker: Kunst zu schaffen und zu erkennen ist eine moralische Tätigkeit, eine Gesellschaft, die falsche Götter des weltlichen Erfolges verehrt, ist dazu unfähig. Ruskin hätte Hoher Priester der viktorianischen Kunstreligion werden können, es gab Bedarf. Er verweigert sich aus Religiösität: Das moderne Publikum muß lernen, daß seine Begeisterung für Kunst Idolatrie geworden ist. Vgl. außer *Modern Painters* und *Stones of Venice*, beides Studien über den Verlust der religösen Basis der Kunst, auch die kurze Genealogie der Kunstgeschichte in seiner Rede über den Handel: Die Griechen haben die Weisheit verehrt, das Mittelalter den Gott des Gerichtes und des Trostes, die Renaissance den Gott des Stolzes und der Schönheit. Jetzt wird in England nur noch die Göttin des Erfolges verehrt; Kunst, Wissenschaft und jede Freude sind damit unvereinbar (*Traffic* 1864, in: *The Crown of Wild Olive*, in: W XVIII).

Vgl. zu Ruskin als Kunstschriftsteller: John D. Rosenberg, *The Darkening Glass : a Portrait of Ruskin's Genius*. – New York 1961; George P. Landow, *The Aesthetic and Critical Theories of John Ruskin*. – Princeton, NJ 1971; Paul L. Sawyer, *Ruskin's Poetic Argument : the Design of the Major Works*. – Ithaca, NY 1985; Michael Wheeler, *Ruskin's God*. – Cambridge 1999.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ruskins Sozialkritik beginnt mit seinen Arbeiten zur Kunst, als er die Mechanisierung in der Neuzeit als Ende der freien Arbeit der Steinmetze analysiert. Seine erste Reformrede 1857 verlangt, daß die Nation Arbeitern eine Ausbildung und Sicherheit im Beruf garantieren muß, dafür werden sie sich *paternal interference* unterwerfen. Ausgangspunkt ist Carlyles Botschaft in *Past & Present*, daß die hierarchische Gesellschaft des Mittelalters für Arbeiter einen eigenen Platz vorsah, während der moderne Marktkapitalismus sie mit Hungerlöhnen, ohne Bildung und ohne Sicherheit ausnutzt. Ruskin versuchte den sozialen Moralismus Carlyles zu einem theoretischen Angriff auf die ökonomische Wissenschaft zu formulieren, aber es blieb Moralismus. Ruskin bekämpft das Konstrukt des *homo economicus* als Basis der Wissenschaft der Ökonomie. Ihm geht es um nationale Ökonomie, nicht um die private Kunst reich zu werden. Er verwirft jeden Wertbegriff, der nicht als Steigerung des Lebens bestimmt ist („There is no wealth but life"). Die Arbeiterfrage ist keine Frage der Verteilungsgerechtigkeit: moderne Arbeit tötet und jeder Lohn dafür ist ungerecht. Die nationale Produktion muß die Produktion „of souls of a good quality" sein. Ruskin hat viele konkrete Vorschläge vom Mindestlohn, über staatlichen allgemeinen Schulunterricht, staatliche Werkstätten, staatliche Läden für Qualitätsprodukte, berufliche Fortbildung und Altersversorgung, aber es geht immer um kreative Arbeit, die an die Produktion sinnvoller Güter gebunden ist. Arbeitern steht Sicherheit gegen den Markt zu. Der Staat, der den Arbeitern diese Sicherheit verschaffen kann, wäre ein Staat, in dem allen öffentliche Ämter zugeteilt werden; Adel, Kaufleute und auch Arbeiter werden wie Inhaber von ihnen anvertrauten Ämtern gesehen. Ruskins Interesse an Freiheit oder Gleichheit ist gering, dieser utopische Staat ist sehr paternalistisch gedacht. Aber wahre Herren wollen über tüchtige Leute herrschen, nicht über verarmte und gedemütigte. Ruskin hat zwanzig Jahre lang an die „working men of England" geschrieben, aber er hat ihnen nie mehr als eine freiwillige Unterordnung unter eine Elite bieten können, die es so nicht gab und nie gegeben hatte.

Vgl. seine sozialkritischen Reden und Schriften der 1860er Jahre: *Unto This Last* : *four Essays on the First Principles of Political Economy* (1860, Buchausgabe 1862, in: W XVII); *Munera pulveris : Six Essays on the Elements of Political Economy*, (1862-63, Buchausgabe 1872, in: W XVII, der Titel heißt ungefähr: „Geschenke des Staubes"); *The Crown of Wild Olive : three Lectures on Work, Traffic, and War* 1866, in: W XVIII); *Time and Tide, by Wear and Tyne : twenty-five Letters to a Working Man of Sunderland on the Laws of Work* (1867, in: W XVII); in den 1870er/1880er Jahren schrieb seine eigene Zeitschrift *Fors Clavigera : Letter to the Workmen and Labourers of Great Britain* (gesammelt in: W XXVII-XXIX, der unübersetzbare Titel greift auf Symbole für Stärke zurück). Zu Ruskin als Sozialkritiker: James Clark Sherburne, *John Ruskin or the Ambiguities of Abundance : a Study in Social and Economic Criticism*. – Cambridge, Mass. 1972; Philippe Jaudel, *La pensée sociale de John Ruskin*. – Paris 1972; P. D. Anthony, *John Ruskin's Labour : A Study of Ruskin's Social Theory*. – Cambridge 1983; Paul L. Sawyer a.a.O. S. 159-223 *Wealth and Life*; Judith Stoddart, *Ruskin's Culture Wars :* Fors Clavigera *and the Crisis of Victorian Liberalism*. – Charlottesville, Va. 1998; Willie Henderson, *John Ruskin's Political Economy. – London 2000*; David M. Craig, *John Ruskin and the Ethics of Consumption*. – Charlottesville, Pa. 2006.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Problem der Ruskin-Lektüre ist, die Art seine Texte zu bestimmen. Er wurde als Bußprediger verstanden. Oder als Utopist (freilich ohne Hinweise auf eine Fortschrittsgeschichte, umso mehr auf Verfallsgeschichten). Er hat sich nach seinem Landhaus als „Don Quichotte von Denmark Hall" bezeichnet und sich einen Old Tory genannt – von der Art Walter Scotts oder Homers. Beides meint dasselbe: eine Ritterlichkeit, von der durch den Verrat der Herren an den Arbeitern nichts übriggeblieben ist. Ruskin fragt immer nach der Legitimität von Institutionen, sein Maßstab ist die ursprüngliche Funktion, die Institutionen erfüllen sollten: Ökonomie, die nicht für das Leben produziert, und Politik, in der die oberen Stände ihre Führungsaufgabe nicht wahrnehmen, können nicht legitim sein. Es gibt in diesem Zeitalter des Historismus keinen Autor mehr, der noch so unverblümt normativ denkt (außer Tolstoi). Er sucht in der Religionsgeschichte nach Spuren einer Offenbarung der wahren Werte. Der Weisheitslehrer Salomon, der antike Landwirtschaftsschriftsteller Xenophon, der zeitgenössische Schriftsteller und Landgeistliche Jeremias Gotthelf können Quellen für das richtige Leben werden. Zunehmend werden spätmittelalterliche Kunstgeschichte (St. Franziskus in den Bildern Giottos, der Hl. Georg in venezianischen Bildern) und Naturgeschichte zu Quellen (der späte Ruskin schreibt über die Veränderung der Wolken im 19. Jahrhundert und über den moralischen Bedarf an Pflanzen und Vögeln, eine Verfallsform der Physikotheologie). Es ist eine typologische Methode, die bei Platon und in der mittelalterlichen Theologie gewisse Vorbilder hat, aber dem 19. Jahrhundert völlig fremd geworden war. Die ganze Welt wird zu einem Zeichensystem für das gute Leben, das mühsam entziffert werden muß: „wise humanity" spricht die höchsten Wahrheiten in Bildern aus, die wie Träume vorkommen und „to the vulgar seam dreams only" (*Munera Pulveris*, in: W XVII, 208). *Fors Clavigera* ist ein langer Kurs in der Entzifferung der Menschlichkeit in Geschichte, Kunst und Natur. Ruskin beruft sich auf „our great teachers" Carlyle und Emerson (beide freilich der Welt der Mammon-Verehrung bereits zu nahe). Er will Erzieher sein, seine Utopie ist Erziehungsutopie. *Time and Tide* begründet zugleich das Recht auf Erziehung und die Pflicht zur Erziehung. Dieses Buch konnte noch wie ein utopischer Plan klingen, *Fors clavigera* nur noch wie ein Produkt der Verzweiflung. Die Guild of St George war Ruskins Versuch, wenigstens in einem begrenzten Rahmen einen Ort für sein paternalistisches Erziehungsprogramm zu schaffen (mit ihm als *master* und seinem Vermögen als Anschub). Es war die letzte große Kommune des Jahrhunderts der Kommunen (es gibt sie immer noch). Vgl. zu Ruskins Ideen-Typologie: George P. Landow, *The Aesthetic and Critical Theories of John Ruskin*. – Princetin, NJ 1971; Michael Wheeler, *Ruskin's God*. – Cambridge 1999. Zu Ruskin als Erzieher: Sara Atwood, *Ruskin's Educational Ideals*. – Farnham 2011.

Ruskin war der Erbe des seit den 1850er Jahren niedergehenden christlichen Sozialismus und des Kreises um Carlyle. Zur Zeit seines Verstummens 1888 wirkte er wie ein Prophet aus einer längst vergangenen Zeit. Nach 1890 hat er eine breite, aber sehr diverse Wirkung: Tolstoi, Monet, Hobson, Wilde, Rhodes, Gandhi, Proust, Pound, Beard, Attlee. Orthodoxe „Ruskinianer" hat es nicht gegeben. Frederick Harrison, der Comteaner, lobte als Präsident der Ruskin Union die utopische Kraft, aber bedauerte, daß Ruskin zwar von Comte gelernt habe, daß es keine Ökonomie ohne Gesellschaftslehre geben könne, aber einfach kein

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Comteaner wurde. John Hobson, dessen häretische Ökonomie Ruskin wohl einiges verdankt, hat als Sekretär der Ruskin Union einen eher skeptischen Bericht geschrieben, ob man von Ruskin etwas Bestimmtes lernen könne. Ruskin wirkte auf Ökonomen mit historischer Methode (beispielsweise T. E. Cliffe Leslie), auf Arbeiterbildungsbewegung, Kunsterziehungsbewegung, Kunsthandwerksbewegung. Sein starker Einfluß in Oxford auf künftige hohe Beamte brachte Ruskins Themen in die britische Sozial- und Bildungspolitik. In den Anfängen der Labour Party war Ruskin wichtig (in einer Umfrage 1906 nannten die meisten Labour Abgeordneten als ihren Inspirator nicht sozialistische Autoren, sondern den utopischen Tory), aber man hat bezweifelt, daß er der etablierten Partei Lehren geben konnte. Seine Anhänger erwarteten keine geschlossene Lehre, sondern einen moralischen Anstoß. Hobson hat ihn einen Erzieher genannt. Gandhi, der 1908 *Unto This Last* u. d. T. *Sarvodaya* in Gujarati übersetzte (eher eine Paraphrase) ist in seiner Kapitalismuskritik vielleicht der orthodoxeste Ruskinschüler, weil er noch ein ungebrochenes Verhältnis zur Tradition Platons, Carlyles und Ruskins hatte, die falschen Verhältnisse mit der Kraft der Wahrheit zu konfrontieren. Aber auch Gandhi war kein Konservativer. Wer Ruskins Bilder einer wahren Gesellschaft und Ökonomie wörtlich nahm, mußte im 20. Jahrhundert Faschist werden (wie Ezra Pound). Neuere Hinweise auf Ruskin konnten nur noch an bestimmten Themen ansetzen, von Konsumethik (David M. Craig, *John Ruskin and the Ethics of Consumption* 2006) bis Buchpreisbindung (Roland Reuß, *Fors : der Preis des Buches und sein Wert* 2013). Vgl. zur Wirkung: Elizabeth T. McLaughlin, *Ruskin and Gandhi*. – Lewisburg, Pa 1974; *Ruskin and the Dawn of the Modern* / ed. by Dinah Birch. – Oxford 1999; Gill Cockram, *Ruskin and Social Reform : Ethics and Economics in the Victorian Age*. – London 2007; Stuart Eagles, *After Ruskin : the Social and Political Legacies of a Victorian Prophet, 1870-1920*. – Oxford 2011.

Bis heute wird Ruskin nebeneinander als heftiger Bellizist und als hartnäckiger Kritiker des Krieges bezeichnet. Dieser Widerspruch liegt nicht an einer betonten Unklarheit Ruskins, gerade seine Äußerungen zum Krieg folgen seiner üblichen Methode: Er hat einen Begriff des wahren Krieges als ritterlichem Beistand und verwirft den wirklichen Krieg, der mit seinem Urbild nichts mehr zu tun hat. Wie in Wirtschaft und Gesellschaft soll entlarvt werden, daß der wirkliche Krieg sich mit Rechtfertigungen schmückt, die nicht ihm gelten. Ruskin hat sich zu fast jedem europäischen Krieg seiner Zeit, vom Kriegkrieg bis zum Deutsch-Französichen Krieg, geäußert, immer ist es Kritik der britischen Non-Intervention. Seine Sorge ist, daß die Selbstsucht des kommerziellen Englands dessen Rolle als ritterlich intervenierende Macht vernichtet (Krimkrieg: W V, 410-417 (der Schluß von *Modern Painters* III, ein Buch, in dem eine solche Stellungnahme gewiß nicht nahelag); Italien: W XVIII, 535-545, 1859; W XXXVI, 412-413, 1862; Schleswig-Holstein: W XVIII, 548-549, 1864; Deutsch-Französischer Krieg: W XXXIV, 500-502, vgl. auch den Beginn von *Fors Clavigera* Januar 1870, W XXVII, 11-12). Großbritannien muß auch international konfliktträchtiges *state-building* annehmen; das Beispiel ist Hilfe für Griechenland, die aus Rücksicht auf Rußland unterlassen wurde (er kommt immer wieder darauf zurück: W XVIII, 550-551, 1865; *Time and Tide*, in W XVII, 449; und ganz am Ende noch einmal in *The Storm-Cloud of the Nineteenth Century* 1884, in W XXXIV, 44). Auch Kolonialismus kann als ritterliche Hilfe verklärt werden: Er schreibt gegen Handelskriege und

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ausbeutung abhängiger Länder (W XVIII, 546-547, 1863; XXII, 148-149, 1872; XXXVII, 451, 1873; XXVIII, 105, 1874; XXIX, 212, 1877; XXXIII, 89, 1884) und preist zugleich die Hilfe für bedrängte indische Völker (*A Knight's Faith : Passages in the Life of Sir Herbert Edwardes* (1885), in: W XXXI, 377-510 eine Hagiographie für einen militärischen Freund, der eine bedeutende Rolle in der Unterwerfung und Regierung des Punjab gespielt hatte). Hinweise auf ein Kolonialprogramm enthalten auch die Rede vor Artillerieoffizieren in Woolwich im Dezember 1869 (*The Future of England*, in: *The Crown of Wild Olive*, in: W XVIII, 513) und seiner Antrittsvorlesung in Oxford Februar 1870 (in: W XX, 42-43), seine bekannte Agenda, daß England durch seine aristokratische Elite wieder zu einem Land des Friedens werden könnte; es geht um Entdeckungen, Kampf gegen Naturkräfte, Gründung von Industrien in einem geeigneten Klima und auch „bringing ourselves into due alliance and harmony of skill with the dexterities of every race, and the wisdoms of every tradition and every tongue." Ruskin erwartet vom Krieg einen Gewinn für die Kunst; aber nicht aus einem agonalen Bedürfnis junger Männer, sondern aus Verteidigung und Intervention für eine gerechte Sache. Es müssen Ideenkämpfe sein: Den Krimkrieg verteidigt er damit, daß keine Nation einen langen Frieden aushält, aber das soll nur Nationen betreffen, die ihre Rechte verteidigen (der Typus ist Sparta vs. Persien). Kommerzielle Kriege in China oder Japan bringen der Kunst nichts, versäumte Intervention in einem Ideenkrieg (gemeint ist die fehlende britische Hilfe für Polen) ist das Ende der Kunst (W XVIII, 546-547, 1863). Konzentriert hat Ruskin seinen Bellizismus in einem Exkurs zu einem ikonographischen Text zur Göttin Athene: Durch *vice and injustice* werden auch künftig immer neue Konflikte entstehen, die nur durch Schlachten entschieden werden können, „the keepers of order and law must always be soldiers." Es bleibt wichtig zu wagen, zwischen Gut und Böse zu entscheiden. Aber Athene, die junge Kriegerin, haßt den Krieg, der um seiner selbst wegen geführt wird (*The Queen of the Air* 1869, in: W XIX, 397-400; das ist die umfassendste Äußerung zum Krieg abgesehen von der *War*-Rede).

Die originäre Einsicht des Kriegskritikers Ruskin war die Verwandlung der Kriege in der Gegenwart. Die Kriegskritik muß als Teil seiner Kritik der kapitalistischen Produktion verstanden werden: Die moderne Produktion von Waffen ist das Muster einer Produktion ohne Wert, die Tod statt Leben fördert. Er protestiert gegen Ökonomen, die zwischen der Produktion von Pfirsichen und Bomben nicht unterscheiden können. Gerechte Kriege kosten nicht viel. Er identifiziert Kriegskredite als die Ursache der modernen Kriege, während die Ökonomen zwischen Zinsen für Gelder, die vor 50 Jahren in Munition gingen, und Geldern, die in der Gegenwart für produktive Arbeit ausgegeben werden, nicht unterscheiden können. Wenn Kapitalisten keine andere Verwendung für ihr Geld sehen, überzeugen sie Bauern, daß sie Gewehre brauchen, um einander tot zu schießen. Dieser moderne Krieg ist ein mechanisierter Krieg, in dem nicht länger Herren gegeneinander antreten, sondern Bauern, Gewehrfabrikanten und Pulverchemiker. Dieser Krieg, in dem sich nicht die menschlichen Qualitäten der Nationen vergleichen, sondern der Reichtum der Nationen, muß verworfen werden. Bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges wurden dem mechanisierten Krieg weiter heroische Qualitäten zugeschrieben. Ruskin mit seinem Sinn für Heroismus, hatte dem immer widersprochen (und suggeriert, daß der gerechte Krieg nicht nur ohne Kriegsanleihen, son-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dern auch ohne moderne Waffen auskommt). Die klassischen Stellen, die Ruskin selber noch bis 1885 zitieren wird, stehen bereits 1862 in *Unto This Last* (W XVII, 103-104) und 1872 in der Buchausgabe von *Munera Pulveris* (W XVII, 142). Ruskins Anläufe zu einer Analyse des Jingoismus setzen daran an, daß die Kapitalisten nur deshalb Kriege finanzieren und für Kriege produzieren können, weil „die Bauern" oder der „civilized mob" überredet wurden. Die Rolle von Propaganda, Kabinetten oder „passion of the populace" wird nicht geklärt (vgl. W XVII, 381, 1867; XVII, 142, 1872; XXVIII, 639, 1876; XXXIV, 525, 1876).

Frieden ist bei Ruskin positiver Frieden, nur die Reform der gesamten ökonomischen und politischen Ordnung könnte den Frieden bringen. Frieden ist das Gegenteil zu der modernen Unordnung und damit zum Kapitalismus. Viele seiner Texte enden mit einer Vision des Friedens, der in der Gegenwart unmöglich geworden ist: *Modern Painters* 1860, in: W VII, 460 (eine religiöse Formulierung seines Protestes gegen Konkurrenz, Streit, Rivalität und die Hoffnung auf Macht statt auf Liebe); *Unto This Last* 1862, in: W XVII, 112-113 (Beilegung von Streit reicht nicht, *peace-creators* müssen *givers of calm* sein, die zuerst *calm* empfangen haben; das kann der Handel nicht leisten, denn er ist „essential restless – and probably contentious"); der Vortrag *Traffic* 1864, in: *The Crown of Wild Olive,* in: W XVIII, 458 (einem „honest and simple order of existence" folgen und der Weisheit, deren Wege Frieden sind); der Vortrag *Work* 1865, in: *The Crown of Wild Olive,* in: W XVIII, 427-432 (nur mit dem Charakter eines Kindes kann man das Reich Gottes erlangen, nicht durch die neueste Waffentechnik). Eine seiner Friedensstrategien ist Freihandel als eine Vision, daß jedes Land seine eigene nationale Produktion hat und daß friedliches Zusammenleben der Völker als Austausch ohne Konkurrenz und Unterbietung möglich ist (*Unto This Last*, in: C XVII, 72; *Time and Tide*, in: W XVII, 317-318). Der positive Frieden folgt aus seiner Idee der humanen Produktion. Die Arbeiter weist er an, lieber zu sterben, als in der Rüstungsindustrie zu arbeiten, eine Anwendung seines Grundsatzes, daß Arbeit gute Arbeit sein muß (*Fors clavigera* 7, Juli 1871, in: W XXVII, 129-130). Friedensstrategie ist auch Ruskins Forderung, daß es neben *soldiers of the sword* auch *soldiers of the plough* geben soll: Die Regierung muß die Aufgaben des Friedens so ernst nehmen, wie sie die des Krieges nimmt, so daß auch zivile Berufe eine Beschäftigungssicherheit erhalten, wie der Beruf des Soldaten sie hat (*A Joy for Ever*, in: W XVI, 26; *Unto This Last*, in: C XVII, 75; *Time and Tide*, in: C XVII, 463). Man kann hier eine Quelle von Ruskins Friedensstrategien erkennen: die fourie-ristisch-saint-simonistische Idee der industriellen Armeen (siehe Bd. I, 460-464 und in diesem Band bei Saint-Simonisten). Auch bei Ruskin hat diese Idee kolonialistische Konnotationen einer allgemeinen Urbarmachung der Erde.

Eine spezialisierte Friedenserziehung kennt Ruskin nicht, der Friede würde kommen, wenn die Erziehung gefördert würde und die Kardinaltugenden wirklich gelehrt würden. Alle Streitigkeiten könnten friedlich beigelegt werden, wenn eine ausreichende Zahl von Menschen gelernt hat, sich den Prinzipien der Gerechtigkeit zu unterwerfen, der Krieg benötigt dagegen einen ausreichenden Anteil von Leuten, die einen Streit nur durch Gewalt entscheiden können. Er geht dazu über, die europäischen Kriege nicht länger als Verteidigungskriege zu akzeptieren, sondern durch das Sicherheitsdilemma zu erklären: der Krieg kommt aus dem

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mißtrauen (*Munera Pulveris* 1862, in: W XVII, 285-286). Das Zeitalter, in dem Nationen wie Räuber übereinander herfallen, ist vorbei oder geht wenigstens zu Ende. Wenn Nationalverteidigung kein aktuelles Problem mehr ist, dann kann Nationalerziehung den Frieden bringen (*Time and Tide* 1867,W XVII, 447-448). In *Sesame and Lilies* variiert Ruskin 1865 seine Formel von Armeen des Pfluges und Armeen des Schwertes: wenn Bauern an Büchern statt Bajonetten geübt würden, sind „armies of thinkes, instead of armies of stabblers" möglich. Aber er bezweifelt, daß der kapitalistische Reichtum eher Literatur als Krieg unterstützen wird (W XVIII, 103). Auch hier zeigt sich ein eurozentrischer Nationalismus: Ruskins nationale Vision ist ein England mit höherer Bildung und wiederhergestellter Umwelt, nach Eisen graben soll „some inferior race in this world." Nur diese nationale Vision kann die Aufgabe der Kunsterziehung bestimmen, aber unter heutigen Bedingungen ist diese Vision nicht zu verwirklichen (*On the Present State of Modern Art* 1867, in: W XIX, 228-229). Ruskins bedeutendster Versuch einer Art Friedenserziehung war seine Rede vor den Kadetten der Militärakademie 1866 (unten referiert). Was aus den Windungen des Textes sichtbar ist, hat Ruskin noch einmal in seinem Nachwort 1873 klargemacht: Es ein Beispiel der Erziehung der jungen Kriegsliebhaber. Im 19. Jahrhundert ist Ruskin neben Tolstoi, dessen *Krieg und Frieden* zu dieser Zeit erschien, Hauptvertreter dieser platonischen Friedenspädagogik der Entwöhnung von der Liebe zum Krieg. Die *War*-Rede ist der einzige längere Text Ruskins zum Frieden und erstaunlich viele seiner Themen der 1860er Jahre werden hier berücksichtigt. Im Nachwort 1873 macht Ruskin auch den Aufbau dieser Rede deutlich. Es ist eine Phänomenologie des Krieges, nicht viel anders als bei Emerson oder Proudhon. Aber während diese Zivilisationstheorien haben, die aus dem Bellizismus der Erscheinungen des Krieges herausführen, hat der konservative Kritiker nur eine Verfallsgeschichte. Ruskin besteht darauf, daß nicht sein Urteil über den Krieg widersprüchlich sei, vielmehr seien die Tatsachen zu vielfältig und zu widersprüchlich. Bei anderen Themen habe er schweigen können, bis er sein Urteil klären konnte, aber beim Krieg haben die Zeitumstände ein rasches Urteil erzwungen.

Ruskin gibt uns gelegentliche Hinweise auf sein ungeschriebenes Buch über den Krieg. Er war von Carlyles *Geschichte Friedrichs II.* beeindruckt: Die Preußische Monarchie wird zum Muster für die Parallelität von Armeen des Schwertes und Armeen des Pfluges, die Guild of St. George hat er zunächst als einen Ort gedacht, der in England einen Ersatz für preußische Staatsmaximen bieten könnte (Brief an einen Journalisten, 20. August 1870, W XXXVII, 15). Den preußischen Sieg über Frankreich sah Ruskin zunächst als Teil dieser Erfolgsgeschichte, gegen die Annexion von Elsaß und Lothringen protestierte er (offener Brief vom 7. Oktober 1870, in dem Ruskin einen Frieden verlangt, auf den Frankreich mit Ehre eingehen kann, W XXXIV, 500-502; dort und am Beginn von *Fors Clavigera* im Januar 1871 (W XXVII, 11) kritisiert er die britische Regierung, für ihren mangelnden Druck auf Preußen). In dem Anhang zur erweiterten Ausgabe von *The Crown of Wild Olive* 1873 werden Exzerpte aus Carlyles Buch abgedruckt, das Material, das Ruskin analysieren wollte und bei dem er nicht zu einem klaren Urteil kam. Tatsächlich ist sein Urteil deutlich: Friedrich war ein großer König, für das, was er im Frieden zum Neuaufbau seines ruinierten Landes tat; hätte er es nicht vorher im Krieg ruiniert, wäre er ein größerer König gewesen. Der preußische Aufstieg

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

war zu sehr mit moderner Militärtechnik und Disziplin verbunden, als daß er für Ruskins Ritterlichkeit stehen konnte (*Appendix: Notes on the Political Economy of Prussia*, in: 1873 ed., W XVIII, 515-533). Im nächsten (und letzten) Hinweis auf dieses Buchprojekt wird aus seiner geplanten Apologie der protestantischen Familie eine Klage über die Deutschen als Vernichter von Kunst in Frankreich und Italien. Auch durch Bildung können sie ihre Selbstsucht nicht überwinden. Weil sie den mittelalterlichen Katholizismus nicht verstanden, hat ihre Reformation nur zerstört. Auch bei Ruskin hätte nach 1870 eine Theorie des Krieges und des Friedens eine Theorie Deutschlands werden müssen. Ruskins Absage an sein Buch über Preußen und seinen Soldatenkönig ist ein Schlüssel zu seinem Spätwerk: Er wendet sich von den konservativen Utopien ab und sucht in der mittelalterlichen Bilderwelt Typologien für seine Reform und seine St.-Georgs-Gilde (*Fors Clavigera* 40, April 1874, in: W XXVIII, 68-70).

Hinweise zum Krieg bei Ruskin: John A. Hobson, *John Ruskin, Social Reformer*. – London 1898. – S. 321-325 (Hobson verbannt den Kommentar zur *War*-Rede in einen Anhang – wegen dem „merkwürdigen Lob" des Krieges, obwohl er sieht, daß es vor allem um Freiheitskriege geht, die er auch nicht verwirft; der Kritiker des Jingoismus des Burenkrieges, sah in Ruskin einen Vorläufer); James Clark Sherburne, *John Ruskin or the Ambiguities of Abundance* a.a.O. S. 196-208 *War and Empire* (der ausführlichste Überblick über die Wandlungen von Ruskins Haltung zu Krieg und Frieden, eine Sammlung von Stellen, deren Interpretation v.a. im Empire-Abschnitt nicht immer sicher ist); Daniel Pick, *War Machine : the Rationalization of Slaughter in the Modern Age*. – New Haven, Conn. 1993. – S. 65-74 *Ruskin and the Degradation of True War* (guter Kommentar zur *War*-Rede, aber zu sehr auf diesen Text beschränkt). John MacKenzie sieht Ruskin als eine zentrale Figur in der Einstimmung Großbritanniens auf den Kolonialkrieg, seine Sicht des Krieges in den beiden Reden in Militärinstitutionen in Woolwich sei „a moral and chivalric framework for colonial war" (Einleitung zu *Popular Imperialism and the Military : 1850-1950* / ed. by John M. MacKenzie. – Manchester 1992). Das ist nicht falsch, aber gewiß zu undifferenziert und versäumt so die wichtigere Frage danach, wie auf den Kolonialkrieg eingestimmt wurde.

W = The Works of John Ruskin : Library Edition. – London 1903-1912. – 39 Bd.
Die Reformschriften wurden 1994 in sechs Bänden u.d.T.: *The Social and Economic Works of John Ruskin* nachgedruckt.

War : Lecture Delivered at the Royal Military Academy, Woolwich, 1865
gedruckt in: The Crown of Wild Olive : three Lectures on Work, Traffic, and War. – London : Waverly 1866
Neudruck in: The Works of John Ruskin : Library Edition. – London : Allen vol. 18 (1905) S. 459-493
Deutsche Übersetzung: Krieg, in: Der Kranz von Olivenzweigen : vier Vorträge über Industrie und Krieg / deutsch von Anna Henschke. – Leipzig : Diederichs, 1901 (Ausgewählte Werke ; 3) S. 127-190
Kunst und Krieg haben durchaus miteinander zu tun: die Kulturgeschichte zeigt, daß weder friedliche Hirtengesellschaften, noch Handelsgesellschaften große

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kunst hervorgebracht haben, sondern nur kriegerische Gesellschaften. Eine Ausnahme sei Rom, die kriegerischste aller Nation, die den Krieg zu sehr vom praktischen, zu wenig vom poetischen Gesichtspunkt gesehen hat. Seit dem Ende des Mittelalters geht die große Kunst zurück. Es stimmt nicht, daß alle guten Dinge mit dem Frieden zusammengehen: statt mit Wissen, Wohlstand und Zivilisation ist der Frieden mit Sinnlichkeit, Selbstsucht und Tod verbunden. Aber die Vorteile des Krieges gelten nur für einen bestimmten Typ Krieg: einen Krieg, der nicht zerstört, sondern die natürliche Ruhelosigkeit und Kampfliebe der Menschen zu einem schönen (wenn auch gefährlichen) Spiel diszipliniert im Kampf gegen Übel. Zu solchen Kriegen sind alle Menschen geboren, aus solchen Kriegen sind durch alle bisherigen Zeitalter hindurch die heiligsten Empfindungen und die höchsten Tugenden erwachsen. Ruskin unterscheidet drei Kriegstypen: den Krieg als Spiel, den Krieg zur Eroberung, den Krieg zur Verteidigung. Der Krieg als Spiel ist legitim unter der Bedingung, daß die Herren persönlich kämpfen. Die Menschheit ist schon immer in zwei Klassen geteilt, Müßiggänger und Arbeiter. Alle Arbeiter, darunter zählen auch die verantwortungsbewußten Könige, lehnen den Krieg ab. Wenn dieser Krieg stellvertretend durch Bauern geführt wird und nur ein Wettbewerb zwischen den Gewehrfabrikanten und Pulverchemikern beider Seiten ist, kann er keinen Nutzen für die Kultur haben. Die Argumente, die gegen den Krieg angeführt werden können, sind tatsächlich Argumente gegen den modernen chemischen und mechanischen Krieg. Der Krieg zur Eroberung ist der häufigste Krieg, den Könige und Völker führen. Das liegt an den falschen Propheten des Eigennutzes. Tatsächlich ist Eroberung eine schlechte Staatskunst: Es kommt nicht auf die Menge der Untertanen und die Ausweitung des Territoriums an, sondern auf die richtige Gesinnung der Untertanen. Wahre Macht kommt aus Güte und Gerechtigkeit der Regierung. England hat viel von seinem Ansehen als ritterliche Nation verloren, weil es aus Gewinnsucht die falschen Kriege geführt und die richtigen unterlassen hat. Das Prinzip der Nicht-Intervention hat es selbstsüchtig gemacht. Die jungen Männer, die Soldaten werden, denken aber am meisten an den Verteidigungskrieg. Ruskin warnt seine adeligen Zuhörer, daß sie, die zu stolz sind, *shopkeeper* zu werden, Sklaven der *shopkeeper* werden. Sie müssen ihre Führungsrolle wahrnehmen, damit das Land verteidigungswürdig bleibt. England war groß „while her fields were green and her faces ruddy." Am Ende wendet sich Ruskin an die Frauen. Sie haben den größten Einfluß auf die Männer und tragen deshalb Schuld dafür, daß Schwerter nicht zu Pflugscharen umgeschmiedet werden. In dem Moment, in dem sie ihr Mitgefühl auf die im Krieg sterbenden Bauern ausweiten würden, wäre der Krieg zu Ende. Sie müssen ihren Söhnen beibringen, daß Tapferkeit Angeberei von Narren ist, wenn sie nicht von Gerechtigkeit und Gottesfurcht bestimmt ist.

5.2.5 Thomas Hill Green

1836-1882. Seit 1866 Dozent am Balliol College, seit 1878 Professor für Moralphilosophie in Oxford. Stadtverordneter in Oxford. Zur Biographie: R. L. Nettleship, *Memoir*, in: CW III, xi-clxi.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Green war einer der ersten britischen Idealisten. Seine Metaphysik, die nur als einleitender Teil seiner *Prolegomena to Ethics* (posthum 1883, jetzt in: CW IV) entwickelt wurde, ist ein Versuch, eine nicht-naturalistische Ethik zu begründen, weil er Empirismus, Utilitarismus, Positivismus, Evolutionstheorie, Kulturgeschichte nicht zutraut, eine Ethik zu formulieren. Es ist eine Ethik der *self-realisation* durch Charakterbildung und der Unterschied zu John Stuart Mill oder zu dem befreundeten Henry Sidgwick ist nicht groß, aber Green besteht darauf, daß nur ein idealistischer Ansatz diese Transformation des Utilitarismus schaffen könnte. Moral soll eigene Ziele, die potentiell von Trieben abhängig sind, durch Ziele ersetzen, von denen angenommen werden kann, daß sie gemeinsame Ziele einer Gruppe von Menschen und potentiell der Menschheit sein könnten. Ein freier Willen kann nur ein Willen sein, der nach selbst gegebenen Geboten handelt, die putativ universale Gebote sein müssen. Greens Ethik ist eine Variante der kantianischen Ethik und der kategorische Imperativ ist, wie bei Kant, der einzige Imperativ der Ethik, der theoretisch feststeht. Die von Green vorausgesetzte Metaphysik variiert Kants Postulate der praktischen Vernunft. Er benötigt ein ewiges Bewußtsein (*consciousness*, *mind*, *spirit*), das sowohl das Vorbild der zu entwickelnden Persönlichkeit sein soll, wie das Reich Gottes, dessen Teil wir sind. Die *self-realization* ist die Verwirklichung des Göttlichen in uns (über das wir bisher nur in Negationen reden können). Es ist sowohl ein individueller Prozeß der Charakterbildung wie ein welthistorischer Prozeß der Werteentwicklung, in dem immer mehr Bereiche dem Gewissen unterworfen werden und eine immer weitere Gemeinschaft als von unseren moralischen Zielen betroffen angesehen wird. Die englische Tradition hatte Probleme, Greens Entwicklung vom *personal good* zum *common good* zu verstehen, weil sie viel stärker in einem Gegensatz von egoistischen Interessen und Kollektivismus denkt; dem Philosophen der *self-realization* wurde vorgeworfen ein Philosoph der Anpassung zu sein. Auch seine Metaphysik des Geistes wurde als Vermischung mit Religion getadelt, ihr Gott sei nur ein *deus ex machina*. Noch die neueren, philologisch sonst verläßlichen Kommentare zu Green neigen dazu, diese Postulate herabzuspielen (PE §§ 180-191 *The Personal Character of the Moral Ideal* ist wenig kommentiert worden). Das Problem einer gegenwärtigen Rezeption Greens ist dasselbe wie das einer Rezeption Kants: wir müssen begreifen, warum diese metaphysischen Konstrukte als nötig erschienen, und wir müssen entscheiden, ob sie in eine Philosophie der universellen Kommunikationsgemeinschaft transformiert werden können (Comtes Humanität hat Green nicht getraut).

Vgl. zur Philosophie Greens: G. F. Barbour, *Green and Sidgwick on the Community of the Good*, in: Philosophical Review 17 (1908) 149-166; Jean Pucelle, *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green : la renaissance de l'Idealisme en Angleterre au XIXe siècle*. – Louvain 1960-68; *The Philosophy of T. H. Green* / ed. by Andrew Vincent. – Aldershot 1986; Geoffrey Thomas, *The Moral Philosophy of T. H. Green*. – Oxford 1987; Maria Dimova-Cookson, *T. H.Green's Moral and Political Philosophy : a Phenomenological Perspective*. – Basingstoke 2001; *T. H. Green : Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy* / ed. by Maria Dimova-Cookson and W. J. Mander. – Oxford 2006; Colin Tyler, *The Metaphysics of Self-realization and Freedom*. – Exeter 2010.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Greens politische Theorie, die in *Lectures on the Principles of Political Obligation* (posthum 1886, jetzt in: CW II, 334-553 und Harris/ Morrow S. 13-193) entwickelt wurde, muß verstanden werden aus der Ethik der gesellschaftlichen Entwicklung eines *common good*. Ihm geht es um Befähigungen zur Moral. Im Gegensatz zur Naturrechtstradition, die angeborene Rechte des Individuums annimmt, sie aber nur durch einen Machtstaat begrenzt bewahren kann, sind bei Green Rechte durch die Geselligkeit des Menschen gegeben: Allen, die als Mensch unter Menschen leben können, müssen gleiche Rechte eingeräumt werden. Das *common good* muß eine Realität werden, der kategorische Imperativ braucht eine reale Basis. Rechte sind ein Freiheitsspielraum auf Gegenseitigkeit, eine Macht, die den Mitgliedern einer Gesellschaft die Fähigkeit geben soll, ihre eigene Version des idealen Gutes zu entwickeln. Zwar gehen Rechte bei Green aus der geselligen Menschennatur hervor, aber sie sind nicht vom Anfang der Geschichte an fertig gegeben, sondern werden in einem langen historischen Prozeß von der frühen Staatsbildung bis zu den neuen Komplexitäten der modernen Gesellschaft ausgehandelt und erkämpft. Der Staat ist für Green Diener dieses gesellschaftlichen Prozesses. Legitim sind nur Staaten, die auf einem gesellschaftlichen Konsens beruhen (Green bescheinigte deshalb dem größten der zeitgenössischen Staaten, Rußland, daß er nur aus Höflichkeit ein Staat genannt werde). Aufgabe des Staates ist, die Entwicklung der gesellschaftlichen Rechte zu schützen und zu fördern. Staat und Gesellschaft können niemandem einen Charakter geben, aber die Charakterentwicklung zum *common good* ist nur in einer Gesellschaft möglich, die *self-realization* begünstigt. Green wurde so zu einem frühen Theoretiker des Sozialstaates, man hat das Sozialliberalismus oder liberalen Sozialismus genannt („sozialistisch" meint Begrenzung des Erbrechtes und Nationalisierung des Grundbesitzes). Es ist eine antilibertäre Theorie: Wenn Freiheit ein so hohes Gut sein soll, muß sie einen positiven Inhalt haben; es reicht nicht Sklave der Natur zu werden, weil man nicht Sklave von Menschen werden will. Auch Eigentum ist eines der Rechte, die auf dem gesellschaftlichen Willen, den Individuen Macht zu geben, beruhen. Gegen die Auswüchse des ökonomischen Individualismus ist aber zurzeit mehr Staatsintervention nötig. Theoretisch soll der Staat als Machtentfaltung absterben, wenn die Moralentwicklung diese Staatsgewalt überflüssig gemacht hat. Green ist aktiver Politiker geworden (das konkrete *common good* kann nur von Bürgern befördert, nicht von Philosophen bestimmt werden). Seine Themen waren Schulpolitik und Alkoholregulierung, hier sah er die größten Hindernisse für den Weg zum *common good*.

Vgl. zu Green politischer Philosophie: Paul Harris, *Moral Progress & Politics : the Theory of T. H. Green*, in: Polity 21 (1988/89) 538-562; Peter Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*. – Cambridge 1990. – S. 54-197; Colin Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State*. – Exeter 2012. Zu Green als Politiker vgl. Colin Tyler, T. H. Green, *Advanced Liberalism and the Reform Question 1965-1876*, in: History of European Ideas 29 (2003) 437-458 und die politischen Reden, von denen eine Auswahl gesammelt ist in CW V, 225-409. Die theoretische wichtigste politische Rede ist: *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* 1882, in: CW III, 365-386 und Harris/Morrow S. 194-212.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Greens Wirkung im späten 19. Jahrhundert wird als sehr bedeutend eingeschätzt, war aber diffus. Er hat eine Bedeutung für den Übergang der Philosophie an britischen Universitäten vom Grundstudium zur Fachwissenschaft und für Jahrzehnte sind britische Universitätsphilosophen (viele waren seine Freunde und Schüler) damit beschäftigt, die von Green skizzierten Ansätze in eine Form zu bringen, die verteidigt werden konnte. Eine orthodoxe Schule Greens gab es nie. Für Oxforder Studenten, die nach einem sozialen Engagement suchten, war er als idealistischer Philosoph und radikaler Politiker ein charismatischer Lehrer, aber es ist schwierig festzustellen, was von Green tatsächlich gelernt wurde. Man hat die Spuren Greens im späten 19. Jahrhundert in der Sozialarbeitsbewegung und den Ethischen Kirchen und Gesellschaften, bei Liberalen und Labour (aber auch bei konservativen Denkern) gefunden. Die Historiker von New Liberalism und ethischem Sozialismus sind jedoch skeptischer geblieben. Zur Wirkung in der britischen Philosophie: W. J. Mander, *British Idealism : a History*. – Oxford 2011. Zur Wirkung auf politische Bewegungen: Andrew Vincent/Raymond Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship : the Life and Thought of the British Idealists*. – Oxford 1984; Matt Carter, *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*. – Exeter 2003; Denys P. Leighton, *The Greenian Moment : T. H. Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain*. – Exeter 2004. Mit dem Ersten Weltkrieg war seine Wirkung vorbei. Gerade die Professionalisierung der Philosophie zwischen den Wissenschaften, die Green befördert hatte, hat den Idealismus an britischen Universitäten langfristig marginalisiert. Die Erinnerung an Green diente noch zur Abgrenzung, etwa in Isaiah Berlins Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit, in der Green für die verurteilte positive Freiheit steht (1958). Eine der ersten großen Monographien zu Green war ein Unternehmen der Historisierung: verstehen, warum eine Lehre, die uns so wenig zu sagen hat, so bedeutend sein konnte (Melvin Richter, *The Politics of Conscience : T. H. Green and his Age*. – London 1964; die Antwort im Stil der Zeit war: Religionsersatz). Das hat sich seit den 1980er Jahren geändert. Das Interesse kam aus der (Selbst-)Kritik des Liberalismus, aus dem Bedarf an einer Sozialphilosophie, die kommunitaristische Ansätze fundieren könnte und doch eine unbezweifelt liberale Herkunft hat. Dieses Interesse ist immer beschränkt geblieben auf englischsprachige Länder ohne jüngere idealistische Tradition, auch dort blieb die Wirkung gering (verglichen mit der Rezeption kontinentaler Philosophien von zweifelhaftem Liberalismus). Auch der Versuch, Green einen Platz in der Tradition von New Labour zu geben (der zitierte Autor Matt Carter war 2003-2005 Generalsekretär der Labour Party), war nicht erfolgreicher als vergleichbare französische Bemühungen um französische Solidaristen des 19. Jahrhunderts. Eine Wirkung auf Diskussionen der Gegenwart hatte am ehesten Greens Theorie der gesellschaftlichen Konstitution von Rechten, aber, wie zu erwarten war, mit einer Verkürzung des idealistischen Begründungszusammenhangs, vgl. von den vielen Arbeiten von Rex Martin: *T. H. Green on Individual Rights and the Common Good*, in: *The New Liberalism : Recovering Liberty and Community* / ed. by Avitai Simhony and David Weinstein. – Cambridge 2001. – S. 49-68; *Human Rights and the Social Recognition Thesis*, in: Journal of Social Philosophy 44 (2013) 1-21; dagegen mit einem Hinweis auf Greens eigenen Begründungszusammenhang: Gerald F. Gaus, *The Rights Recognition Thesis : Defending and Extending Green*, in: *T. H.*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Green : Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy / ed. by Maria Dimova-Cookson and W. J. Mander. – Oxford 2006. – 209-235.

Es gibt bei Green einen doppelten Bezug zu internationalen Beziehungen und Frieden. Einmal einen kosmopolitisch idealistischen, der an die Universalisierung der Werte und Rechte anknüpft, zum andern einen, der von der historischen Rückständigkeit der Staaten hinter diesem Ideal ausgehen muß. Es ist ein moralischer Imperativ, daß *common good* über die Gemeinschaft des Staates hinaus entwickelt werden muß. Es gibt eine potentielle Pflicht „of every man to every men." Diese theoretische Diskussion der Rechte und Pflichten in der Menschengesellschaft in *Prolegomena* ist unten referiert. Sie muß notwendig ergänzt werden um die Darstellung des historischen Fortschrittes von den Griechen, die noch keine Universalisierung von Pflichten kannten, bis zu einer Gegenwart, in der jede Einengung von Pflichten durch Staatsgrenzen zu einer Pflichtverletzung geworden ist. Diese Geschichte nimmt einen großen Teil von *Prolegomena* ein. Green ist nicht so naiv anzunehmen, daß die Ausweitung der Gesellschaften nur ein geistig-moralischer Prozeß gewesen wäre. Handel und Eroberung haben ihre Rolle gespielt; aber Handel und Eroberung sind zu selbstsüchtig, als daß sie eine *human brotherhood* schaffen könnten. Zu den Interessen der Händler und Eroberer muß „the interest in being good and doing good" kommen (PE § 281). Die Universalisierung der Moral zeigt sich in der Neudefinition der Tugend der Tapferkeit: heute ist von dieser Tugend der Dienst für Kranke und Unwissende geblieben (PE § 258). Das Moment des Abenteuers ist deutlich geringer als bei William James, der dafür die Rede von einem *moral equivalent of war* aufbrachte. Greens Selbstmoralisierung des Menschen nach dem erst zu schaffenden Bild Gottes ist gewiß nicht als Umerziehung von Kriegsliebhabern gedacht. Bereits in der Moraltheorie in *Prolegomena* geht Green davon aus, daß die Entwicklung der Moral in einer nationalen Gesellschaft stattfinden muß (PE § 184), aber erst in der politischeren Argumentation in *Lectures on the Principles of Political Obligation* macht der Anhänger Mazzinis klar, daß der Nationalstaat keine *quantité négligeable* ist. Green ist sich klar, daß eine kosmopolitische Ethik durch eine politische Theorie der internationalen Beziehungen ergänzt werden muß. Greens zweiter, politischer Ansatz der Internationalen Beziehungen geht von der Qualität der staatlichen Institutionen aus. Der Nationalstaat ist die einzige legitimierbare Form eines Staates, denn für den Prozeß der Entwicklung des *common good* werden nicht einfach loyale Untertanen benötigt, sondern intelligente Bürger. Die dafür nötige patriotische Leidenschaft ist erst bei einer Bindung der Gesellschaft durch Gemeinsamkeit des Territoriums, Erinnerungen und Traditionen, Weisen zu fühlen und zu denken, Sprache und Literatur erreichbar (LPPO §§ 122-123). Er bezweifelt, daß das russische und das osmanische Reich Staaten genannt werden können (LPPO § 132 und § 168). Der Weg zum Internationalismus muß über den Nationalstaat laufen. Seine theoretische Aussage zum Krieg bringt Green in einer Kritik Spinozas unter, es ist eine negative Einsicht: Feindschaft zwischen den Staaten kann nicht als unausweichlich gelten. Aber auch seinen Friedensbegriff verdankt er Spinoza: „virtue based on strength of mind". Ein Machtstaat ist dazu nicht fähig (LPPO §§ 34-35). Green ist in der Doppelheit von Moralentwicklung und Staatsentwicklung Kants Friedenstheorie nahe. Aber bei Green beruhen die künftigen internationalen Beziehungen viel weniger auf inter-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nationaler Organisation als bei Kant. An die Stelle internationaler Verstaatlichung ist der lange Prozeß der Annäherung an ein gemeinsames Rechtsbewußtsein getreten. Damit meint Green einerseits die Anerkennung von Rechtsgleichheit über Grenzen hinweg, was Gegenstand des internationalen Privatrechts ist (LPPO § 141), anderseits das Streben nach Unparteilichkeit in Konflikten zwischen Staaten. Ein internationaler Gerichtshof kann erst am Ende stehen, nicht am Anfang. Aber der Krieg verhindert, daß die Rechtsgesellschaft weiterentwickelt wird. Nationen sind nicht ideale Staaten, sondern haben Leidenschaften (durchaus ein Beitrag zur Debatte über die Situation seit 1870), deshalb werden alle Streitfragen zwischen Nationen vom nationalen Standpunkt hergesehen. Wie bei Kant ist die Demokratie ein Mittel gegen die Boshaftigkeit der Staaten. Hans Morgenthau hat Green als einen Ahnen des demokratischen Friedens identifiziert (*Scientific Man vs. Power Politics*. – Chicago 1946. – S. 65). Aber bei Green wird klarer als bei Kant, daß der Weg zum Frieden nicht eine Aktion verständiger Teufel sein kann. Der Organisation muß Moral vorausgehen. Ein Vorläufer einer Wissenschaft Internationaler Beziehungen kann Green nicht sein. Aber auch er denkt die Ausweitung des *common good* über Staatsgrenzen wenig idealistisch: die Bürger schrecken vor Verlusten durch Internationalismus zurück. Das erinnert durchaus an Momente bei Kant, aber Green macht hier den Unterschied von *common interest* und *common good* nicht zum Thema. Der Mazzinist Green analysiert den gegenwärtigen Stand, in dem dynastische Herrschaften sich gegen wahre Staaten halten können und auch England sich in die Welt der *dynasteia* hineinziehen läßt. Es gibt zu viele „Quasi-Staaten" gerade unter den Großmächten (bei Colin Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State* a.a.O. S. 161f, 171f. wird Greens Analyse mit Robert Jacksons Analyse des Fehlens positiver Souveränität verglichen). Von Green gibt es Kommentare zur Außenpolitik: Als Student vertrat er eine Non-intervention-Position, die an Mill und Mazzini erinnert: zwar kann Einmischung in die Entwicklung anderer Nationen nur Schaden anrichten, aber solche Nationen gibt es im Zeitalter der Dynastien kaum noch; weitere Ausweitungen dieser Dynastien müssen im Namen des Völkerrechts durch Intervention unterbunden werden *(Can Interference with Foreign Nations in any Case be Justifiable?*, in: CW V, 15-19 (1856 oder kurz danach). Als radikaler Politiker unterstützte er Gladstones Kampf gegen Disraelis Balkan- und Indienpolitik (*The Turkish Atrocities in Bulgaria*, 12. September 1876, CW V, 261-263, *Against Disraeli's Foreign Policy*, 16. Januar 1878, CW, 313-317, *National Loss and Gain under a Conservative Government*, 5. December 1879, CW V, 347-355). Imperialismus ist bei Green nur selten und flüchtig ein Thema geworden. In dem gerade genannten Aufsatz aus seiner Studentenzeit akzeptiert er die übliche britische Sicht, daß sich Indien selbst einer höheren Zivilisation ergeben habe (CW V, 16), in einer späten Vorlesung referiert er die Pazifizierung Indiens als einen möglichen gerechten Krieg (LPPO § 164), verurteilt aber, daß Großbritannien durch Herrschaft über Indien in die Welt der *dynasteia* einbezogen wurde (LPPO § 173).

Die erste und lange die einzige Darstellung von Greens Hinweisen auf internationale Beziehungen war von Zeitverhältnissen abhängig: der britische Idealismus sollte vom deutschen geschieden werden, entsprechend wird zu Hegel viel gesagt, zu Green aber nur wenig: D. A. Routh, *The Philosophy of International Relations : T. H. Green versus Hegel*, in Politica 3 (1938) 223-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

235. Spätere Hinweise auf die internationalen Beziehungen bei Green finden sich in der Regel in den Überblicken über britische liberale oder idealistische Traditionen der Internationale Beziehungen, sind aber sehr knapp: Peter Nicholson, *Philosophical Idealism and International Politics : a Reply to Dr Savigear*, in: British Journal of International Studies 2 (1976) 76-83; John R. Gibbins, *Liberalism, Nationalism and the English Idealists*, in: History of European Ideas 15 (1992) 491-497; David Boucher, *British Idealism, the State, and International Relations*, in: Journal of the History of Ideas 55 (1994) 671-694; der., *British Idealist International Theory*, in: Bulletin of the Hegel Society of Great Britain 31 (1995) 73-89 (gekürzte Version); Duncan Bell/Casper Sylvest, *International Society in Victorian Political Thought : T. H. Green, Herbert Spencer, and Henry Sidgwick*, in: Modern Intellectual History 3 (2006) 207-238, v.a. 217-221 und 234-235; Georgios Varouxakis, *‚Patriotism', ‚Cosmopolitanism' and ‚Humanity' in Victorian Political Thought*, in: European Journal of Political Theory 5 (2006) 100-118, v.a. 105-107. Das neue Interesse an Green war kommunitaristisch, damit war das Interesse an der kosmopolitischen Ausweitung auf die Weltgesellschaft gering. Vgl. aber Matt Hann, *‚Who is my Neighbour?' : T. H. Green and the Possibility of Cosmopolitan Ethical Citizenship*, in: *Ethical Citizenship : British Idealism and the Politics of Recognition* / ed. by Thom Brooks. – Basingstoke 2014. – S. 177-199 (Hann hat die Spannung zwischen dem ethischen Kosmopolitismus und dem politischen Nationalismus begriffen, aber nicht mehr den Rahmen der historisch-politischen Entwicklung der Moral).

CW = Collected Works of T. H. Green / ed. by Peter Nicholson. – Bristol : Thoemmes, 1997. – 5 Bde. (Bd. 1-3 sind ein Neudruck der *Works of Thomas Hill Green* 1885-1888, Bd. 4 ein Neudruck der *Prolegomena to Ethics* von 1883, Bd. 4 *Additional Writings* / ed. von Peter Nicholson enthält bisher unveröffentlichte Texte.)

Harris/Morrow = T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and other Writings* / ed. by Paul Harris and John Morrow. – Cambridge 1986 (enthält korrigierte und annotierte Texte).
PE = *Prolegomena to Ethics*
LPPO = *Lectures on the Principles of Political Obligation*

Prolegomena to Ethics / ed. by A. C. Bradley. – Oxford : Clarendon Press, 1886, Neudruck als Collected Works of T. H. Green, Bristol 1997. – Bd. IV
Der posthum publizierte Text geht zurück auf Vorlesungen 1878-1882
§§ 206-217 *The Extension of the Area of Common Good* (Lauftitel: Duty to Humanity)
Wir wissen nur wenig über die frühesten Gesellschaften, können aber von Vorstellungen der Hilfe zwischen Nachbarn ausgehen, freilich bei sehr engen Vorstellungen, wer Nachbar ist. Die Weltgeschichte ist ein Prozeß der Ausweitung der Vorstellung der Nachbarschaft. Bei den Griechen gab es noch keine internationalen Pflichten, für uns ist jede Einschränkung von Pflichten durch Grenzen eine Pflichtverletzung geworden. Die Halbgebildeten haben gehört, daß „interna-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tional“ anderes gilt als „national“, und sie machen sich lustig über die „fraternity of men and nations.“ Dieser Unterschied gilt aber nur, solange es Menschen gibt, für die es Pflichten, die nicht erzwungen werden können, nicht gibt. In der modernen Welt sind aber bereits Pflichten verwirklicht, die nicht erzwungen werden können und die gegenüber allen Menschen gelten. „Practical men“ lehnen die Universalisierung der Pflichten ab, weil sie zu wissen glauben, daß der Kosmopolit ein schlechter Patriot sein muß. Dazu stehen Klassenprivilegien einer Ausweitung der Gesellschaft entgegen. Noch bewundern wir die *capabilities to command* mehr als die *capabilities implied in social self-adjustment*. Das ist ein Zeichen, wie sehr wir in unserer moralischen Entwicklung zurückgeblieben sind. Daß wir nach humanitären Pflichten fragen, zeigt aber, daß wir bereits fortgeschritten sind. Die Rechtsgleichheit unter Menschen wird nur noch durch den Krieg begrenzt, wenn die *claims of a common country* so sehr in den Mittelpunkt treten, daß *claims of a common humanity* außer Kraft gesetzt werden. Diese historische Entwicklung der Moral ist durch stoizistisches Weltbürgertum, Christentum, römisches Recht und zuletzt Kants kategorischen Imperativ geprägt. Potentiell meint das eine Gesellschaft aller, die miteinander kommunizieren können. Die Hindernisse sind in Gesellschaften aller Größe dieselben, aber je ausgedehnter die Gesellschaft wird, desto größere Möglichkeiten hat die Selbstsucht: Unwissenheit, Konkurrenzkampf, geographische Unterschiede. Aber der historische Prozeß geht doch zu „gradual removal of obstacles to that recognition of a universal fellowship.“ *Reason* setzt sich gegen *selfishness* durch.

Lectures on the Principles of Political Obligation / ed. by R. L. Nettleship. – London : Longmans, Green, 1895 (Philosophical Works vol. II), Neudruck als Collected Works of T. H. Green, Bristol 1997. – Bd. II
Korrigierte und annotierte Fassung in: T. H. Green, Lectures on the Principles of Political Obligation and other Writings / ed. by Paul Harris and John Morrow. – Cambridge 1986

Der posthum publizierte Text geht zurück auf Vorlesungen 1879-1880

Lecture K *The Right of the State over the Individual in War*

Krieg ist kein Mord, hat aber einen Ursprung in *human agency*, auch wenn der Verantwortliche nicht eindeutig bestimmt werden kann. Die einzige Rechtfertigung eines Krieges ist die Bewahrung des guten Lebens, damit sind nur Freiheitskriege zu rechtfertigen. Aber auch da muß mit *national vanity* gerechnet werden. Dynastische Interessen sind zunehmend auf nationale Ambitionen angewiesen, die ebenso fragwürdig sind. Es ist nicht auszuschließen, daß Kriege trotz schlechter Absichten durch ihr Ergebnis („gains to mankind“) gerechtfertigt werden können. Beispiele sind die römische Eroberung Galliens und aktuell die Pazifizierung Indiens, die deutsche Einheit und die Hilfe für Christen im türkischen Reich. Aber auch dann bleibt eine Schuld. Weil jeder Mensch ein Recht auf Leben und Freiheit hat, ist der Krieg ihm gegenüber immer Unrecht. Kriege gehören nicht zum Wesen des Staates, sondern sind ein Versagen des Staates; nicht Organisation als Staat führt zu Krieg, sondern mangelhafte Organisation des Staates. In der Wirklichkeit ist ein Staat nicht ein Gefüge von Institutionen zur Bewahrung von Rechten, sondern eine Nation, die Leidenschaften hat und deshalb alle internationalen Fragen vom eigenen Standpunkt aus sieht. Das gehört zur Natur der Nationen, ein kosmopolitischer Standpunkt wäre das Ende des Patriotismus. Nationen, die zueinander im Naturzustand stehen, sind auf ihr eige-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nes Urteil angewiesen. Die Errichtung einer Zwangsgewalt wäre so unerwünscht wie unerreichbar. „Projects of perpetual peace, to be logical, must be projects of all-embracing empire." Aber, wenn Nationen richtig verfaßt sind, fällt die Gegnerschaft zwischen Nationen weg. Wahre Patrioten wollen für ihre Gemeinde/Nation tätig sein; in gut eingerichteten Staaten gibt es keine „diversion of patriotism into military channel." Dieser Militarismus ist ein Überrest aus einer Zeit, als der Staat noch nicht als Nationalstaat etabliert war. Krieg ist ein Überrest der Vergangenheit. Kriege (und Heere sowieso) gehören zur *dynasteia*, nicht zur *politeia*. Bessere Regierung würde mehr Freiheit, mehr transnationale Beziehungen und Freihandel und mehr „sense of common interest" bringen. In den internationalen Beziehungen herrschen auch bei den Bürgern Interessen vor; aber gute Bürger schrecken vor der Verletzung der Rechte anderer zurück. Erst damit können auch die Regierungen ausreichend unparteiisch werden und damit wird internationale Vermittlung möglich. Ein internationaler Gerichtshof ist bisher nur eine weit entfernte Möglichkeit, aber die Philosophie muß zeigen „that there is nothing in the intrinsic nature of a system of independent states incompatible with it."

5.2.6 Francis Herbert Bradley

1846-1924. Fellow des Merton College, Oxford.

Bradley war einer der führenden Philosophen des britischen Idealismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Sein Idealismus ist ein kritischer, kein konstruierender Idealismus (so daß er unsicher war, ob er seine Lehre „Idealismus" nennen sollte). Bradley „Absolutes" hatte die Aufgabe, allen Erscheinungen eine absolute Geltung abzusprechen. Das Wahre, Gute, Schöne, die Realität, selbst Gott werden als bloße Erscheinungen aufgezeigt. Alle Widersprüche der Erscheinungen sollen im Absoluten aufgehoben sein, aber es muß bei dieser bloßen Versicherung bleiben. Das soll nicht Skeptizismus sein, denn die vorläufigen Wahrheiten sind keine Illusionen, aber geschlossene Theorien können wir nicht formulieren. Bradley setzt die anti-szientistische Tradition der britischen Universitätsphilosophie gegen Empirismus, Determinismus und Utilitarismus fort. Erst seit den 1920er Jahren gelang es der analytischen Philosophie, die Vorherrschaft an britischen Universitäten zu übernehmen. Ein halbes Jahrhundert später spielt der große negative Dialektiker wieder eine Rolle in der Frage nach den Grenzen der analytischen Philosophie. Vgl. zur theoretischen Philosophie: Richard Wollheim, *F. H. Bradley*. – Harmondsworth 1959; W. J. Mander, *An Introduction to Bradley's Metaphysics*. – Oxford 1998; Pierfrancesco Basile, *Experience and Relations : an Examination of F. H. Bradley's Conception of Reality*. – Bern 1999; Michel Della Rocca, *Bradley's* Apearance and Reality, in: *Ten Neglected Classics of Philosophy* / ed. by Eric Schliesser. – New York 2017. – S. 120-147.

Auch in der Ethik ist Bradley ein negativer Denker. Er folgt seinem Lehrer Green darin, daß es nicht Aufgabe der Ethik sein soll, eine neue Moral zu verkünden, sondern die Entwicklung der Moral zu verstehen, auch seine Ethik ist eine Ethik der *self-realization*. Aber während Green eine Vorstellung eines realen Fortschritts der Moral hat, kann Bradley nur zeigen, daß alle vorhandenen Theorien

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Moral Widersprüche enthalten: utilitaristische Theorien, die Lust zum Ziel machen, so sehr wie eine kantianische Pflichtenethik. Am ehesten kann eine hegelianischen Sittlichkeit Ausgangspunkt sein („My station and its duties"), aber diese Sittlichkeit kann Menschen, die längst die Sitten auch anderer Gesellschaften kennen, nicht (mehr) zufrieden stellen, so daß doch eine postkonventionelle Moral als Korrektiv nötig ist (eine kantianische Konstruktion, Bradley weiß, daß Kant nicht auf eine abstrakte Pflichtenethik festgelegt werden kann). Aber diese ideale Moral hat Widersprüche, ersten wäre sie erst Moral, wenn sie verwirklicht wäre (wie Kant muß Bradley dafür auf das Reich Gottes verweisen), und zweitens bleibt der gute Willen immer dialektisch auf den bösen Willen angewiesen (eine Vermittlung gibt es erst im Absoluten). Bradley gibt nicht nur keine neue Moral, er hält jedes System der Moral innerhalb der Grenzen der Ethik als Wissenschaft für unmöglich. In seiner späten Metaphysik ist Moral eine der Erscheinungen des Guten geworden, neben Schönheit, Stärke und selbst Zufall (*luck*). Mitten im britischen Idealismus hören wir einen Ton, der uns eher aus dem Antiidealismus Nietzsches vertraut ist, an die Stelle universaler Moralgebote ist die Würdigung von „every human excellence" getreten. Es ist ein Übergang in Metaphysik, nicht ein Versprechen einer neuen höheren Moral. Zu Bradleys originellsten Leistungen gehört, daß er den Prozeß der Moral vom frühkindlichen Lustprinzip über die Sozialisation in konventioneller Moral zu postkonventionellen Formen der Moral auch psychologisch konstruiert hat, was Parallelen erst in der Psychoanalyse und der Entwicklungspsychologie des 20. Jahrhunderts gefunden hat.

Vgl. Richard Wollheim a.a.O. S. 233-276 *Morality and God*; Don MacNiven, *Bradley's Moral Philosophy*. – Lewiston, NY 1987 (wichtig für Bradleys Entwicklungpsychologie, aber zu sehr bereit, Hinweise auf eine neue metaphysische Moral zu sehen); Jean-Paul Rosaye, *F. H. Bradley et l'idéalisme britannique : les annés de formation (1865-1876)*. – Arras 2012; Varol A. Keene, The Interplay of Bradley's Social and Moral Philosophy, in: The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists / ed. by William Sweet. – Exeter 2009. – S. 87-110. Der beste Überblick über die dialektische Struktur von Bradleys *Ethical Studies* (1876): Peter Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*. – Cambridge 1990. – S. 6-53. Bradley hat kurz nach der Publikation von *Ethical Studies* versucht, das Argument klarer zu formulieren (*On Morality*, in: *The Collected Works of F. H. Bradley* I (1999) S. 253-274, 1877 oder 1878 geschrieben) und hat das Buch nicht ein weiteres Mal erscheinen lassen, aber seine Änderungen für die posthum erschiene 2. Auflage sind gering).

Bradley war als politischer Theoretiker marginal. Seine Aufsätze haben nur ein Thema: Polemik gegen eine christliche absolute Unverletzlichkeit des Lebens. Absolut ist *general welfare*. Gerechtigkeit ist nur ein untergeordnetes Prinzip der Ethik, es gibt höhere Pflichten ungerecht zu sein. Für einen Philosophen, dessen Hauptleistung war, die Kluft zwischen Erscheinungen und Absolutem zu notieren, ist das ein professionelles Versagen. Seine politische Philosophie fällt hinter die Moralphilosophie zurück, selbst hinter den Abschnitt *My station and its duties*, der sorgfältig auf eine Balance von Individuum und Kollektiv geachtet hatte (und es fällt hinter den Stand von Hegels oder Greens Rechtsphilosophie zurück). In seiner Empfehlung von „moral surgery" ist nicht einzusehen, was daran noch „moral"

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sein soll. Es ist letztlich eine utilitaristische Theorie, die an die Stelle des größten Glücks der größten Zahl das Wohlergehen der Staaten oder Nationen gesetzt hat. Vgl. *Some Remarks on Punishment*, in: International Journal of Ethics 4 (1893/94) 269-284, Neudruck in: *Collected Essays* I (Oxford 1935) S. 149-164 (Peter Nicholson vermutet, daß dieser Aufsatz in den späten 1870er Jahren geschrieben wurde); *The Limits of Individual and National Self-Sacrifice* (unten referiert). Bradley hat später in unveröffentlichen Texten seine Polemiken gegen ein christliches Gebot der Unverletzlichkeit des Lebens (Gordon Kendal, *F. H. Bradley : an Unpublished Note on Christian Morality*, in Religious Studies 19 (1983) 175-183, nach 1907 geschrieben) und gegen Gerechtigkeit als höchstes Ziel (*Moral Desert and Personal Immortality*, in: *The Collected Works of F. H. Bradley* III (1999) S. 255, nach 1915 geschrieben) wiederholt. Vgl. Peter Nicholson, *Bradley as a Political Philosopher*, in: *The Philosophy of F. H. Bradley* / ed. by Anthony Manser and Guy Stock. – Oxford 1984. – S. 117-130 (in der Neubearbeitung in *The Political Philosophy of the British Idealists* 1990 hat Nicholson die Hinweise auf Bradleys politische Aufsätze gestrichen).

Bradley äußert sich zu internationalen Beziehungen in zwei unterschiedlichen Zusammenhängen. Schon in *Ethical Studies* 1876 macht er klar, daß die persönliche Moral des Individuums die staatliche Realität nicht verdrängen kann, Fortschritte sind Reaktionen auf lokale Umstände, auch die ideale Moral kann keinen kosmopolitischen Individualismus begründen (ES S. 189-192). Als *cosmopolitan morality* kann Bradley allein anerkennen, daß moderne Gesellschaften gegenseitig Fortschritte ihre Moral beobachten (ebd. S. 204-205). Die Vorstellung einer Menschheit als einer *real corporate unity* ist zu wenig real, als daß sie dem guten Selbst gegen das schlechte Selbst helfen könnte (ebd. S. 231-232). Wir können die *realization of humanity* als Reich Gottes sehen, aber das gehört in die Religion, nicht in die Ethik (ebd. S. 330-333). In einem Anhang, einer Polemik gegen Frederic Harrisons comteanischen Humanismus, verlangt er von dem Comteaner sich zu entscheiden, ob er die Menschheit gegen jede historische Erfahrung als reale Einheit sieht oder ob er den Mut zu einer Metaphysik der Menschheit aufbringen kann. Was uns bleibt ist nur Hoffnung, „that some day, we know not when, humanity may become an organic whole“ (ebd. S. 343; er beruft sich hier auf Trendelenburg, den konservativsten unter den deutschen Theoretikern des werdenden Rechts). Bradleys unten referierter Aufsatz von 1878 oder 1879 klingt wie eine Ausarbeitung dieser Polemik, wobei die Polemik gegen christliche Heiligung der Person neben die Polemik gegen kosmopolitischen Humanismus tritt. Wie so oft bei Bradley, ist es ein kritischer Zugang, aber seine eigene Auffassung ist unmißverständlich: Entwicklung der Person, der Völker und der Menschheit gibt es nur durch Konflikt. Während innerhalb des Staates die Grenzen der Selbstbehauptung festgelegt sind und innerhalb der Nation ein Selbstopfer Sinn macht, gibt es international kein Verbot des Krieges (und sollte es auch nicht geben). Nur Verschwinden des Krieges im Laufe eines historischen Prozesses kann sich Bradley vorstellen. Wir erfahren nicht, wieso der Krieg verschwinden kann, wenn es keine internationale Exekution geben soll, aber wir müssen davon ausgehen, daß Wachstums der internationalen Moral gemeint ist, freilich ganz anders, als christliche Pazifisten und Humanisten es sich vorstellen. Einige der Überblicke über die internationale Theorie der britischen Idealisten erwähnen

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kurz auch Bradley; sie wollen zeigen, daß T. H. Green und F. H. Bradley letztlich dieselbe Theorie haben, nämlich daß es keine der nationalen Gemeinschaft vergleichbare internationale Gemeinschaft gibt, daß aber eine Entwicklung zu einer Weltgemeinschaft möglich sei (Peter Nicholson, *Philosophical Idealism and International Politics : a Reply to Dr Savigear*, in: British Journal of International Studies 2 (1976) 76-83, zu Bradley S. 76f.; David Boucher, *British Idealist International Theory*, in: Bulletin of the Hegel Society of Great Britain 31 (1995) 73-89, zu Bradley S. 80). Das ist nicht falsch, aber verwischt, daß Green einen solchen internationalen Prozeß für geboten erklärt, während Bradley letztlich nur ein Gebot der Selbstbehauptung im internationalen Bereich kennt.

The Limits of Individual and National Self-Sacrifice, in: International Journal of Ethics 5 (1894/95) 17-28
Neudruck in: *Collected Essays* I (Oxford 1935) S. 165-176
Bradleys gibt als Entstehungszeit des Textes 1878 oder 1879 an
Bradley schreibt gegen drei falsche Positionen der internationalen Moral: die Christliche Partei, die Partei der Britischen Interessen und die Humanitären, die ein unbegrenztes Selbstopfer von Nationen für das internationale Recht verlangen. Dagegen spricht die Realität der Selbstentwicklung in Konkurrenz. Weder zwischen Individuen noch zwischen Staaten gibt es eine Gleichwertigkeit. Gewaltfreiheit beruht auf der Wertlosigkeit des Lebens. Die Humanitären wollen nationale Moral auf die Welt anwenden, aber sie wollen nicht akzeptieren, daß Selbstbehauptung die Grundlage der Entwicklung der nationalen Moral ist. Universale Menschenrechte kann es nicht geben, weil Rechte aus der „condition of our life" kommen und damit nicht absolut sein können. Es gibt Recht zwischen Staaten. Aber dieses Völkerrecht kann nicht abstraktes Eigentum der Staaten anerkennen, so wenig wie das innerstaatliche Recht das der Individuen. Staaten dürfen ein Selbstopfer verlangen, denn die Einzelnen können davon ausgehen, daß ihre Werte von ihrer Nation fortgesetzt werden. Eine Nation, die sich durch Gewaltverzicht selber opfern würde, kann nicht davon ausgehen, daß anderen Nationen ihre Werte fortsetzen; Nationen sind „alien in race and alien in ideas". Internationale Verrechtlichung kann sich Bradley allenfalls als einen internationalen Staat mit Exekutive (*force*) vorstellen. Das wäre nicht der *peace at any price* der Pazifisten. Es könnte Kriege im Namen der Humanität geben: „There is but one Humanitarian and one friend of peace – the man who is for war in the name of Humanity." Den christlichen Pazifismus, der sich auf das Evangelium statt auf die Selbstbehauptung beruft, verwirft Bradley; wir haben mit der frühchristlichen Sekte, die *homeless*, *sexless*, *nationless* war, nichts mehr zu tun; unsere Moral beruht auf *familiy*, *property*, *nation*. Die Selbstbehauptung bis zum Krieg kann im Laufe der Geschichte verschwinden, so wie sie innerhalb der Nationen bereits verschwunden ist. Aber dieser Prozeß braucht die Konkurrenz der Nationen, nicht das pazifistische Selbstopfer einer Nation.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5.3 Frankreich

Unter französischen Philosophen des 19. Jahrhunderts bestand Einigkeit zumindest in einem Punkt, daß nach Jahrzehnten der Dominanz von sensualistischen, materialistischen und utilitaristischen Ansätzen ein politisch-sozialer Neuanfang mit einem philosophischen Neuanfang verbunden sein mußte. Aber so wie die politisch-sozialen Antworten auf die Revolution sehr verschieden waren, so waren auch die philosophischen Antworten sehr verschieden. Die französische konstitutionelle Monarchie benötigte eine Philosophie, die eine Stütze zugleich gegen radikale und reaktionäre Bestrebungen sein sollte. Sie leistete sich eine Schulphilosophie, die nach außen das Ansehen Frankreichs in einer vom deutschen Idealismus bestimmten Landschaft mit einer eigenen spekulativen Philosophie wiederherstellen sollte, und im Innern den Philosophieunterricht an Hochschulen und Schulen zugleich von den Überresten der Philosophie des 18. Jahrhunderts und den Ansprüchen der Katholischen Kirche, ihre vorrevolutionäre Dominanz im Erziehungswesen wiederherzustellen, freihalten könnte. Die ethischen Theorien der Schulphilosophie sind von theoretischen Kompromissen geprägt: sie sollten interessengeleiteter Ethik Widerstand leiten, hatten dafür aber eine zu ambivalente Haltung zwischen Transzendentalphilosophie und Naturalismus. Ihr Beitrag zum Frieden war gering. Die katholische Philosophie war zunächst vor allem eine reaktionäre Gesellschaftslehre, erst nach 1830 bereit, sich mit einigen Folgen der Revolution zu arrangieren; sie wollte durch den Rückgriff auf die französische rationalistische, theistische Philosophie des 17. Jahrhunderts eine Alternative zur idealistischen, pantheistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts formulieren. Im späten 19. Jahrhundert geriet die französische Schulphilosophie zunehmend in Schwierigkeiten: In Europa aufkommende soziologische und neukantianische Ansätze machten wissenschaftliche Neuorientierungen nötig und die Festigung der Republik verlangte neue politische Begründungen. Die französischen republikanischen Philosophen des späten 19. Jahrhunderts, hier vertreten durch Charles Renouvier und Alfred Fouillée, hatten eine komplexe Beziehung zu Kant und auch zur Möglichkeit des Friedens. Die Aufklärungsphilosophie hielt sich am stärksten in den soziologischen und sozialistischen Strömungen, die zumindest in ihren Fortschrittserwartungen dem 18. Jahrhundert folgten. Diese Richtungen werden im Abschnitt 4.1 behandelt, weil sie soziale Reorganisation für mindestens so wichtig hielten wie moralische Faktoren. Aber die Saint-Simonisten, Comte oder Leroux haben darauf bestanden, daß institutionelle und religiöse Lösungswege zusammengehören, auch Proudhon wollte zur Theorie der Gerechtigkeit als Philosoph sprechen. Sie müssen zur Ergänzung des gegenwärtigen Kapitels herangezogen werden. Jules Barni, der Übersetzer von Kants Friedensschrift, ist oben im Abschnitt 3.3.1 behandelt.

So verschieden die philosophischen Ansätze waren, so sehr gibt es doch Themenfelder, die als speziell französisch angesehen wurden. Vgl. Marie-Claude Blais, *La solidarité : histoire d'une idée*. – Paris 2007.

Paul Mabille, von dem nur bekannt ist, daß er Philosophielehrer war, ist der extremste Bellizist in Frankreich. Anlaß seiner Apologie des Krieges war die Kon-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zentration der internationalen Friedensbewegung auf Schiedsgerichtsbarkeit. Der Krieg ist universal, von den Sternen bis zum *guerre intestine*, es ist ein kosmisches Prinzip (und er zitiert auch schnell Heraklit „la guerre est la mère de toutes choses"). Aber der Krieg der Menschen kommt nicht aus der Natur: Das Recht ist eine Art Krieg und der Krieg bewaffnetes Recht, nur Wohltätigkeit ist Werk des Friedens. Ein Teil der Kämpfe, die er „Krieg" nennt, würden heute als strukturelle Gewalt bezeichnet werden: Hunger, bestimmte Krankheiten, Tyrannei, soziale Ungleichheit können schlimmer sein als eine Schlacht. Krieg und Frieden vereinen und organisieren die Menschen, aber mit verschiedenen Mitteln. Er lobt die *générosité* und *politesse*, die es zwischen Feinden geben kann, und mehr noch das Opfer für die Gemeinschaft als Mittel gegen die egoistische Moral des Vergnügens. Die Rolle des Krieges ist vor allem sozial: Das Duell ist auf Aristokratie und Bürgertum beschränkt, der Krieg erfaßt alle. Mabille distanziert sich von Kriegen, die allein ein Abschlachten sind. Sein Buch von 1884 enthält eine Kurzform eines Kriegsrechtsbuches und er verteidigt den gerechten Krieg und die Gegenseitigkeit in den Formen der Kriegführung. Der Sieg beweist einen Vorrang, aber der Sieger von heute kann der Verlierer von morgen sein. Ein internationales Tribunal würde diese Verdienstordnung zwischen den Staaten zerstören. Der Krieg kann nicht verschwinden, wird aber immer zivilisierter. Frieden könnte es nur geben, wenn alle Menschen physisch und moralisch gleich und genügend Lebensmittel für alle vorhanden wären. Das individuelle Leben müßte abgeschafft werden. Nationalreichtum und *vie individuelle* sind die Ursachen von Konflikt und Krieg. Das Recht, das die Unterschiede von Reich und Arm anerkennt, belohnt den moralischen Wert des Kampfes. Dagegen hilft nicht Rechte aufzuzählen und sie Naturrechte zu nennen, die Natur verleiht keine Rechte. Aber jeder ist mit der Fähigkeit geboren, für sein Leben zu kämpfen. Auch Staaten! Nur das Recht auf Krieg/Kampf ist natürlich, es steht auch Unzufriedenen und Deklassierten, Anarchisten und Nihilisten zu (*La guerre, ses lois, son influence civilisatrice, sa perpétuité*. – Paris 1884). Seine Polemik gegen Schiedsgerichtsbarkeit im Zeitalter der Haager Konferenz unterscheidet sich kaum von seinem früheren Buch: Schiedsgerichtsbarkeit ist Unsinn, weil der Krieg natürlich ist. Todesstrafe und Duell und die Revolutionen von 1830, 1848, 1870, 1871 werden immer noch anerkannt, niemand verweist stattdessen auf Schiedsgerichte. Mabille sieht Frankreich von fünf Reichen bedroht: England, Deutschland, Rußland, Amerika, China. Wir merken, daß er eine Generation vertritt, die nicht mehr die Sprache der Harmonie der Nationen nutzt. Aber er schreibt vor der *entente cordiale* von 1904 und vor der Sprache der internationalen Zusammenarbeit. Allein der Krieg kann Ehre und Unabhängigkeit eines Landes bewahren. Die Gegner der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit bemühen in der Regel den Unterschied von Konflikten zwischen Individuen und zwischen Staaten, Mabille führt beide Arten von Konflikten auf Konkurrenz zurück; der Frieden kann immer nur vorläufig sein. Es ist ein traditionelles bellizistisches Lob: Voraussetzung der Harmonie kann nur Diversität sein, nicht Monotonie und Uniformität. Die Liebe gibt das Leben, aber der Krieg erhält es (*L'arbitrage international est contraire a nos mœurs*. – Paris 1902). Wenn man den französischen Philosophielehrer Mabille mit dem deutschen Philosophielehrer Lasson vergleichen will, muß man betonen, daß Lasson auch deshalb bekannter werden konnte, weil seine Kritik des Pazifismus als typisch deutsch akzeptiert wurde. Lasson hatte auch mehr Geschick in der Konzentration

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seiner Argumente auf das hegelianisch-völkerrechtliche Motiv des fehlenden Prätors über den Völkern. Auch Mabille ist kein Sozialdarwinist (das war man in Frankreich weder 1884 noch 1902), aber er kling wie ein Ersatz für den Sozialdarwinismus. Er zitiert Proudhon als Bellizisten, aber die von Proudhon vorausgesetzte revolutionäre Entwicklung zum Frieden ist verschwunden. Während der Bellizismus der französischen Rechten sich bald auf den Verlust des edlen Krieges durch die Französische Revolution konzentrieren wird, fehlt Mabille jeder historische Sinn (er kann die französischen Volksheere 1792 und 1870 feiern und sofort zu Parthern oder Galliern rutschen). Stilistisch unterscheidet er sich kaum von ähnlich rhetorischen Werken der Friedensbewegung, die ebenfalls üppig auf Exempla der humanistischen Bildung zurückgreifen. Für wen könnte er repräsentativ sein? Er teilt 1902 mit, sein Buch von 1884 sei vom Kriegsministerium empfohlen und gekauft worden.

5.3.1 Cousin und die französische Schulphilosophie

Frankreich leistete sich eine staatlich zentral geförderte Philosophie, wie es sie weder in Deutschland noch in England gab. Es gab doppelten Bedarf: Einerseits sollte der sensualistischen oder gar offen materialistischen französischen Philosophie des 18. und des frühen 19. Jahrhunderts als einer Philosophie der Revolution begegnet werden. Cousin sagte im Vorwort seiner *Discours politique* (1851), es gehe um die philosophische Reflexion der Französischen Revolution (die er mit Descartes beginnen läßt). Andererseits sollte gezeigt werden, daß die französische Nation, die in die Gemeinschaft der Nationen zurückgekehrt war, einen eigenen Beitrag auf dem Niveau der zeitgenössischen Philosophie, die von schottischen und deutschen Autoren bestimmt war, leisten konnte. Es mußte eine Philosophie sein, die Bewußtheit und Spontaneität, als Basis der Moral betonen konnte, ohne dem Subjektivismus des deutschen Idealismus zu verfallen. Es sollte eine Anknüpfung an den Rationalismus der französischen Philosophie des 17. Jahrhunderts sein. Die Schulphilosophie mußte auch eine Alternative zur katholischen Philosophie bieten, die diese französische Philosophie des 17. Jahrhunderts noch getreuer erneuern wollte. Die Schulphilosophie sollte der Kirche den Zugriff auf den Philosophieunterricht in den staatlichen Institutionen der höheren Bildung verwehren. Philosophen wie Cousin, Jouffroy und Janet haben nicht allein durch ihre Vorlesungen und Schriften gewirkt, sondern auch als Bildungspolitiker und in der Ausbildung der Philosophielehrer. Die Schulphilosophie war mit der konstitutionellen Monarchie im Kampf gegen reaktionäre und demokratische Forderungen verbunden, ihre große Zeit war die Julimonarchie. Exemplare von Cousins *Du Vrai, du Beau, et du Bien* wurden noch Jahrzehnte lang als Schulpreise verteilt, aber der Niedergang dieser eklektizistischen Philosophie war nicht aufzuhalten. Dieser Eklektizismus hatte versucht, Metaphysik und Wissenschaften anzunähern, das späte 19. Jahrhundert betonte den Unterschied. Die Nachfolger Cousins konnten nur über einen allmählichen Übergang zu Kantianern, Bergson und Durkheim das französische System des Philosophieunterrichts retten. Die Literatur nimmt die Theorien der Schulphilosophie kaum noch ernst, sondern studiert einen Musterfall von Institutionalisierung der Philosophie: Patrice Vermere, *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*. – Paris 1995; John I.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Brooks <III>, *The Eclectic Legacy : Academic Philosophy and the Human Science in Nineteenth-century France*. – Newark, Del. 1998.

Die erneuerte französische Philosophie beginnt mit dem bellizistischen Paukenschlag von Cousin. Bereits seine Schüler Jouffroy und Damiron teilen diesen philosophischen Bellizismus nicht und betonen die Entwicklung der europäischen Zivilisation. Sie sind auch gleich an Rechtfertigung der Kolonisierung als Zivilisierung beteiligt. Die letzte Generation der Schulphilosophen vermeidet ein philosophisches Urteil zu Krieg und Frieden und verweist auf das sich wandelnde Völkerrecht.

5.3.1.1 Victor Cousin

1792-1867, Professor an der Sorbonne, nach 1830 Leiter der École Normale Supérieur, Mitglied der Kommission für Öffentliche Erziehung, Staatsrat, Pair de France, Erziehungsminister. Cousin war gewiß eine repräsentative Figur der Juli-Monarchie, seine Neueinrichtung des Philosophieunterrichts in Frankreich hat seine eigene Philosophie lange überlebt, in vielem bis heute.

Die Kommentatoren haben Cousin einen Platoniker genannt, aber auch einen Skeptiker. Er begann die Restauration der französischen Philosophie 1818 nach Jahrzehnten der Vorherrschaft sensualistischer Ansätze mit einer Vorlesung über das Wahre, das Gute, das Schöne (und er beendete seine Karriere 1853 mit einer kompletten Neufassung dieses Textes). Er betont die Notwendigkeit dieser höchsten Begriffe, als wolle er umstandslos an die rationalistische Ontologie anknüpfen. Aber es geht in beiden Fassungen eher um die Schwierigkeiten, höchste Begriffe zu klären. Cousin ist davon überzeugt, daß die Menschheit (d.h. alle Sprachen und alle Institutionen) dieselben Grundideen gemeinsam hat: gut/böse, gerecht/ungerecht, Pflicht/Interesse, Tugend/Glück. Die Philosophie muß diese Begriffe klären. Aber den individuellen Systemen der Philosophen mißtraut er. So wenig die realen staatlichen Institutionen mit der Gerechtigkeit identisch sind, so wenig sind die philosophischen Systeme mit der Philosophie identisch. Er erwartet nicht, daß sich das ändert. Es gibt nur wenige philosophische Denkstile, die im Laufe der Philosophiegeschichte immer wiederkehren und nie völlig verschwinden können. Cousins konkretes Problem ist, das Recht der spekulativen Philosophie und damit der Moralphilosophie gegen die sensualistische Philosophie zu verteidigen, weil das Frankreich des 19. Jahrhunderts nicht mit einer Philosophie zufrieden sein kann, die im Schatten von Versailles entstanden ist. Aber gegen die Exzesse des Stoizismus (damit ist die kantianische Pflichtethik gemeint) muß auch der Sensualismus gerechtfertigt werden. So verteidigte Cousin das Naturrecht und die Bedeutung der Ideen des Guten, der Gerechtigkeit, der Pflicht, der Freiheit und des Verdienstes gegen eine auf Interessen und Lust beschränkte Philosophie. Aber ein absolutes moralisches Gesetz ist unbekannt. Cousin verteidigt auch die göttliche Vorsehung, hütete sich aber genauer zu werden; es war ein offenes Geheimnis, daß er eher Pantheist als Theist war (*Cours de philosophie professé 1818 sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bien. – Paris 1836; Neufassung: *Du vrai, du beau et du bien*. – Paris 1853). Vgl. Patrice Vermere, *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*. – Paris 1995.

Cousin war vor allem als Philosophiehistoriker tätig und man kann seinen Eklektizismus nur als Philosophie eines Philosophiehistorikers verstehen. Als er 1828, nach acht Jahren Verbannung von seinem Lehrstuhl (wegen liberaler Tendenzen), seine Vorlesungen wieder aufnehmen konnte, begann er mit einer Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Er verteidigt die Identität von Geschichte und Philosophie. Das ist ein Appell an die Philosophen, Philosophiegeschichte studieren, und an die Historiker, Philosophie als Teil der Geschichte ernst zu nehmen. Philosophie ist eine der Sphären, in denen eine Nation ihre eigene nationale Idee verwirklicht, die sie von anderen Nationen unterscheidet und die ihr deshalb ihre Existenzberechtigung gibt. Der Fortschritt der Menschheit verlangt nicht nur, daß die Nationen nebeneinander ihre Idee verwirklichen, sondern auch daß sie versuchen, ihre jeweilige Idee zur führenden Idee der Epoche zu machen.

Seine Apologie des Krieges, die keine sein will, beruht auf dieser Identität von Idee und Nation. Die Identifizierung ist schlecht begründet, seine Hinweise auf die inneren Konflikte und Bürgerkriege sind plausibler. Aber Cousin braucht den Krieg zur Erklärung der Diffusion der Ideen. Keine Nation kann auf den Export ihrer Ideen verzichten, keine Nation kann kampflos den Erfolg fremder Ideen dulden. Damit wird der Krieg Teil des Fortschritts der Menschheit, der ewige Frieden wäre Stillstand. Wir erfahren nicht, wie ein Krieg „ein blutiger Austausch von Ideen" sein kann, Hinweise auf friedlichen Austausch von Ideen in der Geschichte fehlen bei Cousin. Auch erfahren wir nicht, warum ein militärischer Sieg immer ein Sieg der fortgeschritteneren Idee gegen die Idee von gestern ist. Was hier an begrifflicher Fassung fehlt, wird durch evokative Beispiele ersetzt: es sind die bekannten weltgeschichtlichen Übergänge im europäischen Geschichtsbild: die Schlachten der Perserkriege, der Sieg Alexanders gegen Persien, der Sieg Caesars im Römischen Bürgerkrieg. Der Friedensbewegung fallen nur sinnlose Kriege ein, Cousin nur sinnvolle. Die umstandslose Rechtfertigung auch der Kriege der Gegenwart als Ideenkriege gibt es in der Philosophie des 19. Jahrhunderts nur noch bei Cousin.

Man kann Cousins Geschichtsphilosophie nur durch den Einfluß Hegels erklären. Er hat Nachschriften von Hegels damals noch ungedruckten Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie und zur Philosophie der Geschichte verwendet (soweit es ihm seine mangelhaften Deutschkenntnisse erlaubten); ein Teil der internationalen Wirkung Cousins ging auch darauf zurück, daß Hegels Vorlagen einem breiteren Publikum noch unbekannt waren. Die Nationen als Träger von spezifischen Ideen und die Weltgeschichte als Fortschritt durch die Durchsetzung der Ideen der jeweils weltgeschichtlichen Völker sind in der Tat eng an Hegel orientiert. Aber für die Rolle des Krieges gibt es bei Hegel keine Entsprechung. Hegels spezifischer Bellizismus des Lobes der Opferbereitschaft im Kriege (die zeigt, daß die Bewahrung des Eigentums nicht das höchste Ziel des Staates sein kann) und Hegels realistische Analyse der Rolle des Krieges in einer internationalen Gesellschaft ohne „Prätor zwischen den Völkern" haben keine Entsprechungen

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bei Cousin. Der Krieg als blutiger Austausch von Ideen hat dagegen keine Entsprechung bei Hegel, der in der Philosophie der Geschichte immer darauf besteht, daß Kriege von zufälligen Interessen verursacht werden und ihre eventuelle Rolle in der Weltgeschichte erst in der reflexiven Betrachtung unter dem Gesichtspunkt einer Geschichte des Fortschritts der Freiheit erkennbar werden kann. So gibt es bei Hegel das berüchtigte eurozentrische Lob der Durchsetzung der europäischen Eigenart in der Weltgeschichte (bei der auch die Perserkriege auftauchen), aber es gibt bei ihm kein Lob von Kriegen im neueren Europa als Mittel des weltgeschichtlichen Fortschritts. Es gab deutsche Hegelianer, die darin wie Cousin eine Lücke bei Hegel gesehen haben. Man muß hier vor allem den Juristen Eduard Gans nennen, einen der engsten Hegelschüler und mit Cousin befreundet. Ob die Gespräche zwischen Gans und Cousin 1825 auf Cousins Kriegstheorie wirkten oder ob Cousins Vorlesungen von 1828 auf Gans wirkten, können wir nicht wissen. Zu Hegel siehe Bd. I, 620-644, zum deutschen Hegelianismus im 19. Jahrhundert siehe oben bei deutschen Völkerrechtlern im Abschnitt 2.5.4 und unten in der Einleitung zu deutschen Philosophen im Abschnitt 5.4).

Man kann Cousins philosophischen Bellizismus nur verstehen als Theorie des Revolutionszeitalters. Schon Paul Janet hat darauf aufmerksam gemacht, daß Cousin die Verbindung von Kampf und Ideen mit den frühen Historikern der Revolution wie Thiers und Mignet gemeinsam hat (und auch mit deren Antipoden de Maistre). Die Vorlesungen enden mit der Schlacht von Waterloo. Cousin feiert die französische Verfassung von 1814 als einen Kompromiß/eine Synthese von Monarchismus des 17. Jahrhunderts und Freiheitsverlangen des 18. Jahrhunderts (und feiert seine eigene eklektische Philosophie als ein paralleles französisches Unternehmen in der Philosophie). Der Sieg, den er feiert und dessen Anerkennung er verlangt, ist die Überwindung des blutigen Systemkonfliktes. Umso weniger können wir verstehen, warum seine Theorie des Krieges nicht ein Ende der Kriege durch Zivilisation bedenkt. Wenn es sein kann, daß die Völker auf die französische Idee des monarchischen Konstitutionalismus blicken, dann kann an der notwendigen Konfrontation der Ideen der Völker etwas nicht stimmen. Das hat auch Cousin geahnt: 1846 erklärt er die Idee, daß Europa oder die Menschheit nur ein einziges Volk seien oder gar einer einzigen Regierung unterstehen sollen zu einer Idee, welche die Philosophie verteidigen muß (*Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques* 10 (1849) 455f.). Aber wir hören nicht, wie das mit seiner Vorlesung von 1828 vereinbar ist. Die Standardidee des 19. Jahrhunderts wird die Verkörperung von Ideen durch Nationen bleiben, aber als Harmonie der nationalen Ideen. Die Vorlesungen wurden bis zum Anfang der 3. Republik häufig aufgelegt. In Kritiken des Bellizismus in der französischen Friedensbewegung wird er regelmäßig zitiert, sein Nachfolger Paul Janet spricht 1884 von der „célèbre apologie de la victoire et du succès." Cousin als Bellizist hatte aber zunächst keine Schüler. Erst im Ersten Weltkrieg wird es wieder Apologien des Krieges um Ideen geben. Aber spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg müssen wir begreifen, daß diese Art Bellizismus der Entscheidung zwischen politischen Zukunftswegen nicht einfach aus der Theorie des Krieges eliminiert werden kann, wie es das 19. Jahrhundert nach Cousin dachte.

Vgl. zu Cousins Geschichtsphilosophie: Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre* III, in: Revue des deux mondes, 1. Februar 1884. – S. 645-653; Alfred Cor-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nelius, *Die Geschichtslehre Victor Cousins unter besonderer Berücksichtigung des hegelschen Einflusses*. – Diss. Köln 1958 (eine gute Dokumentation von Cousins Abhängigkeit von Hegel, aber ohne Sinn für den völlig anderen Charakter von Hegels Bellizismus); Philip L. Nicoloff, *Emerson on Race and History : an Examination of English Traits*. – New York 1961. – S. 70-78 (zur internationalen Rezeption, speziell zu Emersons ambivalenter Haltung).

Cours de l'histoire de la philosophie : introduction à l'histoire de la philosophie. Paris : Pichon et Didier, 1828
Spätere Ausgaben 1840, 1841, 1847, 1861, 1868, 1872. Neudruck Paris 1991.
Engl. Übers.: Introduction to the History of Philosophy. – Boston 1832

IX Soweit wir historisch zurücksehen können, war die Menschheit nie eine Einheit. „L'élément historique ... c'est l'élément de la difference." In jeder historischen Epoche gibt es verschiedene Nationen, alle mit einer eigenen Idee. Aber nur eine der nationalen Ideen kann die dominierende Idee sein. Wenn ein Volk keine Idee hat, ist seine Existenz unverständlich. Jedes Volk muß die fünf allgemeinen Ideen des Nützlichen, des Gerechten, des Schönen, des Heiligen und des Wahren durch seine nationale Idee verwirklichen. Der Konflikt dieser Sphären kann bis zum Bürgerkrieg führen. Zwischen den Nationen ist der Krieg um Ideen unvermeidlich. Denn die stärksten Ideen, die mit dem Geist der Epoche übereinstimmen, müssen sich durchsetzen. Diese Äußerungen sollen nicht eine Apologie des Krieges sein, sondern Feststellung der Natur des Krieges. Es muß Krieg geben oder Stillstand der Menschheit. Ein ewiger Frieden wäre Stillstand der Menschheit. Jedes Volk würde ewig in der rohen Exklusivität seiner Idee bleiben. Krieg ist ein blutiger Austausch von Ideen. Die Menschenfreunde übersehen die Ursachen der Kriege. Er nennt große Entscheidungsschlachten der Weltgeschichte: die Perserkriege, die Siege Alexanders, den Römischen Bürgerkrieg, die Abwehr der Araber bei Tours und Poitiers, die Schlacht bei Lepanto – immer hat die Partei der Zukunft gesiegt. Geschichte ist das Urteil Gottes über die Menschheit, Kriege sind das Mittel, dieses Urteil zu verkünden. Im Sieg zeigt sich die *moralité du succès*. Moral und Zivilisation sind kein Gegensatz, sondern zwei Aspekte derselben Idee der göttlichen Weltregierung. Klugheit und Mut sind Tugenden, Unklugheit und Schwäche Untugenden. Eine Nation die ihre Ideen ernst nimmt, verteidigt sich. Neben seiner Philosophie ist sein Militärsystem das letzte Wort eines Volkes. Jedes wirklich historische Volk hat eine Idee zu verwirklichen, zuerst bei sich selber, dann bei anderen Völkern. Die Zivilisation schreitet durch Eroberungen voran. Jedes historische Volk ist für eine Zeit ein eroberndes Volk. Wenn die Idee erschöpft ist, ist auch die Nation erschöpft und verläßt die Weltbühne.

X Die Ideen einer Nation werden von großen Männern verkörpert. Sie sind große Männer, weil sie Männer mit Erfolg sind, aber sie haben Erfolg, weil sie repräsentativ sind. Als Beispiel dienen siegreiche Krieger. Cousin verteidigt deshalb nach Sieg und Macht auch Ruhm. Es gibt freilich auch Kriege, die weltgeschichtlich keinen Sinn haben. Als aktuelles Beispiel nennt er die napoleonische Kontinentalsperre, die 18 Jahre Europa bewegte und schon jetzt fast vergessen ist. Man muß auf Seiten des Siegers stehen, denn die Sache des Siegers ist immer die bessere Sache, nämlich die Sache der Zivilisation und der Menschheit.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

XIII Die Revolutionskriege zerstörten die Demokratie in Frankreich und schwächten den Absolutismus in Deutschland. In den Schlachten von Leipzig und Waterloo sollte zwischen *monarchie paternelle* und *démocratie militaire* entschieden werden. Tatsächlich haben die europäische Zivilisation und die französische Konstitution gesiegt. Ganz Europa hofft auf das Gelingen des französischen Konstitutionalismus. Die Zukunft Europas beruht auf dem Desaster von Waterloo!

Théodore Jouffroy (1796-1842), Lehrämter an Ecole Normale Supérieure, Collège de France und Sorbonne, Abgeordneter, lehrte Naturrecht, aber tatsächlich gibt er unter diesem Namen eine Metaethik (und eine Kritik der Traditionen der Metaethik). Wie sein Lehrer Cousin sieht er es als seine Aufgabe als Philosoph an, zu begründen, daß der Mensch überhaupt ein moralisches Wesen ist, angelegt dem Guten zu folgen, nicht den Interessen. Aber der *sens commun* ist nicht so rigoristisch und gestattet persönliche Ziele. Es muß eine Verbindung zwischen *bien personnel* und *bien absolu* gewahrt bleiben. Der historische Verlauf der Philosophiegeschichte hat das Gute, dem wir folgen sollen, nie bestimmen können. Wir müssen davon ausgehen, daß es nicht bestimmbar ist. So bleibt nur ähnlich wie bei Adam Smith oder Immanuel Kant bei jeder Handlung zu fragen, ob sie intersubjektiv gerechtfertigt werden könnte. Das Gute bleibt immer Suche nach dem Guten. Das ist der Punkt, an dem Jouffroy von der unerreichbaren kantianischen Vernunftethik, deren Vorrang er in der Theorie akzeptiert, zur psychologischen Ethik der Schottischen Schule und ihrer Präferenz für erreichbare Harmonie zurückkehrt (*Cours de droit naturel*. – t. III (1842) Vorlesungen 29-32; dieser dritte Band wurde posthum von Jean Philibert Damiron veröffentlicht, in späteren Editionen stehen diese Vorlesungen im zweiten Band). Jouffroys eigenen Umgang mit Fragen internationaler Beziehungen müssen wir aus Gelegenheitsschriften ermitteln. In seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen 1826 untersucht Jouffroy die nationalen Unterschiede innerhalb der europäischen Zivilisation und die Unterschiede zwischen der europäischen und den anderen Zivilisationen. Rassenunterschiede haben in einer Zivilisationsgeschichte nichts zu suchen, es geht um die Unterschiede der großen Religionen und damit auch der Philosophie (so gehört das schwarze Haiti unzweifelhaft zum christlichen Bereich). Ihn interessiert das Verhältnis von christlichen, muslimischen und asiatischen Nationen (die letztgenannten nennt er hinduistisch, aber es ist deutlich auch China gemeint). Der Rest, die wilde Menschheit der Stammesgesellschaften, zählt nicht, denn dort gibt es nur *idées très vague*. Diese Wilden werden wohl missioniert werden. Er glaubt nicht, daß das Christentum die asiatischen Religionen missionieren kann, aber die europäische Zivilisation wird sich auch dort ausbreiten, das liegt an ihrer immensen Machtüberlegenheit: Disziplin, Armee, strategisches Genie, Reichtum, Industrie, Maschinen, Steuern. Es ist abzusehen, daß die europäischen Völker miteinander in Frieden leben werden, die anderen Zivilisationen sind deshalb dieser europäischen Macht umso mehr ausgeliefert. Jouffroy redet fast nur von England in Indien, hat aber keinen Zweifel, daß Rußland einst das Osmanische Reich erobern wird. Er hat also außer den Stämmen Afrikas auch die Staaten Asiens aufgegeben. Innerhalb der Christenheit zählen auch nur wenige Nationen: Frankreich, England, Deutschland. Diese erfinden, andere imitieren nur. Es sind die Züge der bekannten europäischen Triarchie: Deutschland gelehrt,

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

England praktisch, Frankreich mit den fortschrittlichsten sozialen Ideen. Die Zeit Richelieus, die Zeit der Bürgerkriege in Europa ist vorbei. Es interessieren nicht mehr Balance oder Domination in Europa, sondern die Zusammenarbeit für die Zukunft der Menschheit. Es geht nicht um die Vergrößerung von Ländern, sondern um „l'union de l'Europe et de la civilisation du monde par l'union et les idées de l'Europe." Nur der Minister, der nicht auf Patriotismus setzt, wird etwas für sein Land tun (*De l'état actuel de l'humanité*, in: Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*. – Paris 1833. – 101-146; es handelt sich um zwei private Vorlesungen aus der Zeit, als die Ecole Supérieure wegen liberalen Tendenzen geschlossen war; die erste Vorlesung erschien am 13. Oktober 1827 im liberalen *Globe*, zu dessen Gründern Jouffroy gehörte, die zweite Vorlesung erst 1833). Ihren systematischen Ort erhält diese Einschätzung in der Naturrechtsvorlesung als Pluralität der menschlichen Ziele: die Unterschiede der Zivilisation zwischen den Völkern ist so groß wie innerhalb eines Volkes zwischen den Individuen, auch das aufgeklärteste Individuum kann nur einen kleinen Teil der *mystères de la création* fassen. Auch hier kombiniert Jouffroy die Pluralität mit einem radikalen Fortschrittsdenken: Eine Annäherung an das unbekannte universalistische Menschheitsziel ist nur durch Harmonie aller unserer natürlichen Kräfte möglich, gerade der Fortschritt dieser Harmonie macht den Fortschritt der Zivilisation aus. Auf niederen Zivilisationsstufen fehlt diese Harmonie der menschlichen Kräfte (*Cours de droit naturel* a.a.O. Vorlesungen 29-30). Wir erfahren im *Cours* nicht, was der Zivilisationsfortschritt konkret für das Zusammenleben der Zivilisationen und Völker bedeutet. Aber in einem Aufsatz zur Algerienpolitik wird der Politiker Jouffroy einmal deutlich: Eine große Nation braucht ein großes Vorhaben. Die großen Staaten der Geschichte – Rom, Venedig, England – waren Aristokratien. Das demokratische Frankreich soll aber nicht zur außenpolitischen Mittelmäßigkeit verurteilt sein. Trotzdem muß er eine Rechtfertigung haben, warum Algerien erobert werden darf: Es ist gar keine Nation, sondern eine Ansammlung getrennter Völker und Regionen, die Franzosen treten an die Stelle der Türken, die hier genauso fremd waren. „Notre politique est en bonnes mains en Afrique." Mehr philosophische Perspektive bietet der Philosoph der Suche nach dem gemeinsamen Gutem der Menschheit (und der Hindernisse dieser Suche) nicht an (*De la politique de la France en Afrique*, in: Revue des deux mondes t. 14 (1838) 581-622).

Jean Philibert Damiron (1794-1862), Gymnasialprofessor und Dozent an der Ecole Normale Supérieure, seit 1838 Professor an der Sorbonne, hat tatsächlich Vorlesungen gehalten, die konkret auf die Beziehungen zwischen den Völkern eingehen. Seine Ethik beruht auf der rigorosen Rückführung auf die psychologische Natur des Menschen (Psychologie war der erste Band seines *Cours de Philosophie*), aber die Äußerungen zu internationalen Beziehungen könnten genauso gut aus einem politischen Aufsatz stammen, sie haben keinen Zusammenhang zur Psychologie (und auch nicht den schulbuchartigen Ton). Europa ist die Königin der Zivilisation, Frankreich durch seine politische, soziale und militärische Aktion der Minister dieser Königin. Die Ungleichheit zwischen den Völkern muß kein Grund für Unordnung sein. Die Starken sind nur etwas zuvorgekommen. Die Schwachen verhalten sich verschieden: in Afrika gibt es Völker, die mit nichts Europäischem zu tun haben wollen, Lateinamerika ist völlig an Europa orientiert.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es gibt Völker, die von der Vorsehung ausersehen sind, wie es große Männer gibt. Wenn die materiellen und geistigen Kommunikationsmittel zunehmen, wird es auf der Erde keine Kontinente mehr geben, sondern allein einen Kontinent, eine einzige Völkerfamilie (*Cours de Philosophie*, 2e partie: Morale. – Paris 1834. – ch. III, *Du bien de l'âme considérée dans son rapport avec la société*, section 3, *Du bien de l'âme dans son rapport avec la société de peuple à peuple*). Der Abschnitt über Pflichten und Rechte der Völker hat nichts mit Völkerrecht zu schaffen, sondern ist bestimmt von der Unterscheidung der Starken und der Schwachen unter den Völkern. Es geht um Hilfe zur Zivilisation. Als Mittel zählt er Reisen, Handel, Missionen, Literatur und Kunst auf. Der Philosoph zeigt sich allein darin, daß es um eine moralische Steigerung gehen soll, eine Weitergabe des *esprit public*. Aus diesem Auftrag der Vorsehung folgt das Recht auf Intervention. Zuschauer bei den Unruhen eines anderen Volkes zu sein, ist nicht menschlich. Aber diese Interventionen dürfen nicht mit Massakern, Versklavung und Eroberung zu tun haben, das würde gegen die Gerechtigkeit/Rechtsgleichheit verstoßen. Damiron hat einen sehr weiten Interventionsbegriff, *intervention par les armes* ist nur eine Kategorie. Bei Völkern, die eine internationale Gesellschaft bilden, ist Nichtintervention ausgeschlossen, denn jede Interaktion ist eine Intervention. Ein Recht auf Intervention haben aber nur die Staaten, die Lehrer und Beschützer sind. Die schwachen Staaten haben die Pflicht, die Gesellschaft der Starken zu suchen. Undankbarkeit ist auch bei Völkern eine Untugend. Damiron konstruiert die Pflichten in der internationalen Gesellschaft nach Analogie der Pflichten in der Familie. Aber es gibt Völker, die wissen nicht, was ihnen fehlt, sie hüten ihre Barbarei eifersüchtig und bekämpfen die Missionare einer besseren Zivilisation, das meint die Erschlagung des Forschungsreisenden Mungo Park (ebd. section 6, *Devoirs et droit de l'âme dans la société politique, et dans la société de peuple à peuple*). Damiron ist klarer als Jouffroy gegen Eroberungen, aber wie groß der Unterschied tatsächlich ist, läßt sich nicht sagen. Er schleppt eine gehörige Portion von Condorcets Vision der ungleichen, aber harmonischen Entwicklung der Zivilisation mit sich (siehe Bd. I, 437-442), Aber letztlich weiß er, daß diese Hoffnung abgelaufen ist, ohne zu reflektieren, was daraus für die Moralphilosophie folgt.

Später hat die Schulphilosophie zur praktischen Moral nur noch elementare Einleitungen und Schulbücher hervorgebracht. Die Äußerungen zu internationalen Beziehungen schrumpfen dort auf Kurzreferate des Völkerrechts, ohne daß der Beitrag der Moral zum Völkerrecht theoretisch gefaßt wird. Die Autoren haben Sinn für die Fortschritte des Völkerrechts, aber es fehlt die (deutsche) Idee der Annäherung im Rechtsbewußtsein. **Adolphe Franck** (1809-1893), der den Lehrstuhl für Natur- und Völkerrecht am Collège de France innehatte, aber eher zur Theorie des Straf- und Zivilrechts geschrieben hat (und sich in der Friedensbewegung engagierte), konstruiert die Rechte und Pflichten der Staaten nach dem Muster der Rechte und Pflichten der Individuen: das erste Recht ist Selbstverteidigung, die erste Pflicht ist, andere Nationen zu achten. Das bedeutet Unabhängigkeit. Die Zeit des Eroberungsgeistes ist abgelaufen, Gewalt ist nur noch für Recht zulässig. Während Individuen sich im Staat in der Regel nicht mehr selber verteidigen brauchen, müssen es Staaten weiterhin. Aber immer seltener. Eines

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Tages könnte zwischen zivilisierten Staaten das Recht auf Krieg erlöschen. Aggression ist kein Recht des Individuums und kann deshalb auch nicht in Analogie auf Staaten übertragen werden. Franck neigt freilich dazu, die legitime Verteidigung stark auszuweiten: außer dem Territorium darf auch die Ehre geschützt werden; sie ist nicht nur notwendig für die Selbständigkeit, sie ist das Leben selber. Auch dürfen Staaten ihren internationalen Einfluß und ihre Mitsprache in der internationalen Politik verteidigen. Gerecht ist auch eine Intervention aus humanitären Gefühlen (wie Griechenland 1827 oder Syrien 1861). Wie die Moral entwickelt sich auch die Wissenschaft vom Völkerrecht, sie ist eine der wichtigsten Anwendungen der Moral. Früher war jeder Fremde ein Feind, das hat sich geändert (der Jude Franck nennt wie üblich die Rolle des Christentums, sieht aber auch, was selten ist, eine Rolle des jüdischen Gesetzes). An die Stelle des Nationalitätenhasses war aber zunächst der Religionshaß getreten. Heute ist der Krieg eine Ausnahme geworden, die öffentliche Meinung erkennt nur noch gerechte Kriege an. Es folgt eine Liste von Fortschritten im Völkerrecht wie Neutralität, Sicherheit der Gesandten, Verbot des Sklavenhandels, Auslieferung von Verbrechern, Schutz des Urheberrechts. Franck versichert, daß solche Fortschritte weitergehen werden, aber er nennt kein Geschichtsprinzip, das ihn zu dieser Annahme führen kann (*Morale pour tous*. – Paris 1869 – Kap. 34-36; Schulbuchausgabe u.d.T.: *Éléments de morale*).

Paul Janet (1823-1899), Professor an der Sorbonne, als Leiter der Prüfungskommission für Philosophielehrer eine Art Nachfolger von Cousin als Schulhaupt, ist am ehesten als Moralphilosoph originell. Seine Metaethik gehört zu den französischen Ethiken des 19. Jahrhunderts, die Kant theoretisch akzeptieren, aber statt dessen Vernunftethik (auch Janet nennt Kant „einen großen Stoiker“) eine Moral begründen wollen, die eine Grundlage in der Natur des Menschen hat, einen vernünftigen Eudämonismus, den Janet als die vorherrschende ethische Theorie von Aristoteles bis John Stuart Mill sieht. Die Zerstörung des Wunsches nach Glück ist eine Chimäre. Seine Ethik ist eine Gewissensethik; das Problem einer Gewissensethik ist, daß sie zu subjektiv wird, wenn es statt einer universalen Moral allein eine Vielzahl von Bräuchen gibt (Janet prüft die anthropologische Literatur kritisch und kommt zu dem Schluß, daß halbtierische Menschenrassen ohne Sinn für Moral Erfindungen sind). Aber es gibt einen Zivilisationsprozeß, der das Gewissen verändert: Sklaverei verschwindet, Religionen verlieren ihre Gewalttätigkeit und das Recht auf Krieg wird auf das Notwendigkeit beschränkt. Mit dem wachsenden Sinn für die Würde des Menschen und die menschliche Brüderschaft werden noch bestehende Widersprüche in der Moral verschwinden. Aber die Kluft zwischen der notwendigen Doktrin eines absoluten moralischen Gesetzes und der tatsächlichen Moral der Menschen kann auch durch diesen Fortschritt nicht aufgehoben werden. Janet muß deshalb à la Kant auf ein Postulat zurückgreifen: Das moralische Gesetz setzt eine Welt voraus, die mit dem moralischen Gesetz übereinstimmt (*La Morale*. – Paris 1874; engl. Übersetzung u.d.T.: *The Theory of Morals*. – New York 1883, zur moralischen Einheit des Menschengeschlechts vgl. v.a. Kap. III/4). Seine praktische Ethik, die auch in unterschiedlichen Bearbeitungen für die Schule vorliegt, kommt selten über simple Begriffsbestimmungen hinaus; die kaum 20 Seiten zur Moral der Staaten unterein-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ander klingen fast wie das Inhaltsverzeichnis eines Völkerrechtslehrbuches. Janet besteht auf der Lehre vom gerechten Krieg, der einzige gerechte Grund ist Verteidigung des Territoriums. Präventivkriege und Kriege zur Zivilisierung werden ausgeschlossen. Es ist nicht gerecht, ein Volk zu erobern unter dem Vorwand, ihm Reichtum oder Freiheit oder Moral zu bringen (*Éléments de morale*. – Paris 1869, hier verwendet ist die englische Übersetzung, die der dritten französischen Auflage von 1884 folgt: *Elements of of Morals*. – New York 1884. – S. 182-189 *Duties of Nations among themselves – International Law*). Janet hat darauf aufmerksam gemacht, daß es bei der Apologie des Krieges seines Vorgängers Cousin um eine Apologie des Sieges des französischen Konstitutionalismus ging. Ob das eine ausreichende Deutung Cousin' ist, sei dahingestellt, es war aber die einzige Apologie des Krieges, die Janet 1884 noch offenstand (*Victor Cousin et son œuvre* III, in: Revue des deux mondes, 1. Februar 1884. – S. 645-653).

5.3.2 Gratry und der katholische Pazifismus

Die hier genannten katholischen Geistlichen waren theologisch und politisch liberal. Damit gehörten sie zu einer Minderheit, die freilich in den 1850/60er Jahren eine größere Wirkung hatte als vorher (als der französische Katholizismus Stütze der Reaktion gegen den Konstitutionalismus gewesen war) und nachher (als er Stütze des Monarchismus gegen die Republik wurde). Die bevorzugte Lehre der katholischen Moraltheologie zu Krieg und Frieden war im 19. Jahrhundert die mehr oder weniger intakte Lehre vom gerechten Krieg nach scholastischen Quellen. Das wichtigste Werk war wohl auch hier die französische Übersetzung des Naturrechts von Luigi Taparelli, Marchese d'Azeglio SJ. Ein eigenes Werk aus Frankreich, von **Jean-Pierre Gury SJ** (1801-1866), ist inhaltlich dürftig (wie in der katholischen Kasuistik üblich, wird der Krieg neben Selbstmord und Duell unter dem Tötungs-Verbot behandelt; Gury zählt die traditionellen Kriterien des gerechten Krieges auf unter Berufung auf Thomas von Aquin). Er hatte einen staunenswerten Erfolg: *Compendium theologiae moralis* wurde seit der ersten Ausgabe Lyon 1850 lateinisch in verschiedenen europäischen Staaten in einer nur schwer überschaubaren Fülle von Ausgaben bis 1932 bearbeitet und nachgedruckt; von der deutschen Übersetzung u.d.T.: *Moraltheologie* gab es zwei Ausgaben 1858 und 1869). Man muß damit rechnen, daß de Maistres Bellizismus (siehe Bd. I, 464-470) im konservativen französischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts auch nach der Desintegration der Restaurationsphilosophie gewirkt hat. Abbé Garaude, der 1885 sein Buch für den Frieden gegen einen geistlichen Kritiker verteidigen mußte, ging davon aus, daß es ein geistliches Milieu gab, für das de Maistre immer noch der einzige Autor war, der über den Krieg geschrieben hat. Vielleicht hatte die Kirche aber weniger ein Problem mit dem Frieden als der mit interkonfessioneller Zusammenarbeit in der Friedensbewegung. Eine eigene katholische Friedensbewegung, wie es sie in Deutschland bereits gab (nämlich als antiborussische Bewegung), gab es in Frankreich erst im 20. Jahrhundert.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5.3.2.1 Alphonse Gratry

1805-1872, Ausbildung zum Artillerieoffizier, Geistlicher der Ecole Normale Supérieure, einer der Erneuerer der Oratorier, Professor für Moralphilosophie an der Sorbonne, Mitglied der Academie Française. Biographie: Amédée Chauvin, *Le père Gratry : 1805-1872 ; l'homme et l'œuvre*. – nouv. éd. – Paris 1911.

Gratry knüpfte an den Rationalismus des 17. Jahrhunderts an, eine französische Möglichkeit, den pantheistischen Idealismus des 19. Jahrhunderts zu umgehen, ohne an den antirevolutionären Traditionalismus und den ultramontanen Thomismus gebunden zu sein. In seinem systematischen Hauptwerk über die Kenntnis Gottes, des Denkvermögens und der Seele (1853-1857, deutsche Übersetzung u.d.T.: *Studien* 1858-1859) geht er davon aus, daß die Gotteserkenntnis natürlich ist, der Mensch besitzt einen *sens divin*, parallel zum Sinn für das Gute, Schöne, Wahre. Eine Philosophie, die nicht mehr von Gott reden will, kann auch nicht mehr vom Menschen reden. Mensch-sein ist Entwicklung zur göttlichen Weisheit. Gott redet unaufhörlich zum Gewissen, aber nur die lebendige Seele, die den Tod akzeptiert, kann ihn hören. Gott ist der Grund der Seele, die Quelle der Intelligenz und des Willens. Die zunehmend neuscholastische Kirche witterte bald Mystik und Pantheismus. Zur Zeit des Vatikanischen Konzils war er ein führender Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit und unterwarf sich erst kurz vor seinem Tode. So wie Gratry versucht hatte, den Pantheisten des 19. Jahrhunderts die Vernunft streitig zu machen, so versuchte er später den religionslosen Theoretikern der Zivilisation den Fortschritt streitig zu machen. Wie viele Gelehrte im 19. Jahrhundert weist er auf die Notwendigkeit einer neuen Wissenschaft von den Gesetzen des Lebens der Nationen hin: eine Wissenschaft von der Hoffnung und von den Pflichten. Sie beruht auf den Gesetzen der Natur, der Würde des Menschen und den Geboten Gottes. So neu diese Wissenschaft sein soll, sie geht kaum über die biblische Goldene Regel hinaus. Sie soll in den Anweisungen Gottes in der Bibel enthalten sein: Für das Verhalten des Menschen zur Natur gilt das Gebot an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, für das gesellschaftliche Verhalten gilt das Buch der Weisheit, für das Verhalten zu Gott gilt die Anweisung, nach dem Reich Gottes zu streben. Es gibt drei Zeitalter der Annäherung an Gott: Erlernen der Naturbeherrschung, Erlernen der Gerechtigkeit, das kommende Zeitalter der Religion (das erste Zeitalter ist noch nicht abgeschlossen, das letzte hat mit Jesus Christus bereits begonnen). Der Fortschritt muß moralischer Fortschritt sein. Gratrys wichtigste Quelle (nach der Bibel) ist Frédéric Bastiats Lehre von der Harmonie der Welt, eine Art Physiko-Theologie, in der an die Stelle des Beweises aus der Natur der Beweis aus dem geselligen Leben getreten ist. Harmonie und Gerechtigkeit werden identifiziert, Gerechtigkeit kann mit Gott identifiziert werden und (fast) auch das Leben (er kann Thomas von Aquin zitieren: quasi quaedam vita universi). Gratry hat eine Neigung alle großen Begriffe aneinander anzunähern, ohne ihr Verhältnis genauer zu bestimmen: Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit und Frieden. Es ist eine Warnung vor Atheismus und Materialismus, die den Fortschritt gefährden. Im Gefolge Bastiats wird die Geschichte auf Arbeit gegründet und *spoliation* wird das Hindernis des Fortschritts. Gratry verspricht Freihandel und Produktionsgenossenschaften. Seine Deutung der Gegenwart ist Krisendiagnose: mit Freiheit, Gerechtigkeit und

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wahrheit wachsen die Gefahren. Es ist wie die Krise des Erwachsenwerdens (Gratry war ein Psychologe der Lebensalter, Guillaume Cuchet hat ihn den Entdecker der *midlife crisis* genannt, bei Gratry natürlich eine spirituelle Krise der Wende zum jenseitigen Sinn des Lebens). Das Erwachsenenalter der Welt wird republikanisch sein (*La morale et la loi de l'histoire*. – Paris 1868, 2. Aufl. 1871, das Buch geht auf seine Vorlesungen an der Sorbonne zurück). Gratry hatte in den 1850/60er Jahren ein großes Ansehen in Frankreich, aber in der Krise des liberalen Katholizismus in einem Zeitalter des Konfessionalismus und Antirepublikanismus konnte er lange weder als Religions- noch als Moralphilosoph wirken. Erst im 20. Jahrhundert konnte er als ein Vorläufer der modernen Theologie und der christlicher Demokratie wiederkehren.

Vgl. B. Pointud-Guillemot, *Essai sur la philosophie de Gratry*. – Paris 1917; Louis Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*. – Paris 1955. – S. 197-236 *Un essai de conciliation : L'éclectisme mystique du P. Gratry*; Eugenia Paschetto, *Alphonse Gratry (1805-1872)*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* / hrsg. von Emerich Coreth ..., I (1987) 518-534; *Alphonse Gratry (1805-1872) : marginal ou précurseur?* / sous la direction de Olivier Prat. – Paris 2009; Guillaume Cuchet, *Penser le christianisme au XIXe siècle : L'éclectisme mystique d'Alphonse Gratry,* in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 98 (2014) 75-101; Guillaume Cuchet, *Penser le christianisme au XIXe siècle : Alphonse Gratry (1805-1872) ;* Journal de ma vie *et autre textes.* – Paris 2017 (mehr eine Gratry-Anthologie). Zu Gratrys Sozialphilosophie: B. Pointud-Guillemot, *La doctrine sociale de Gratry*. – Paris 1917.

Während der Revolution 1848 veröffentlichte Gratry einen antirevolutionären Katechismus der sozialen Pflichten, in dem er politische Gewalt als Mord und die Nichtbeachtung der Brüderlichkeit als Diebstahl bezeichnete. So unhistorisch das Büchlein ist, schon wegen der Form eines Katechismus, so sehr ist bereits der Fortschritt der Maßstab: die sozialen Sünden halten den Fortschritt auf. Das Menschengeschlecht ist eine natürliche Einheit. Das weiß die Welt seit Jesus Christus. Das bedeutet nicht Welteroberung, sondern „une grande république fédérative". Er verweist auf das Mittelalter, als die Christenheit, „la république chrétien, une sorte de république fédérative" gewesen sei, mit gemeinsamen Recht, gemeinsamer Sprache und internationaler Schiedsgerichtsbarkeit. Auch heute ist das möglich. Im 18. Jahrhundert hatte man dieses Ziel, hatte aber kein „lien social", weil man das Christentum nicht wollte. Gratrys Internationalismus ist sicher nicht kosmopolitisch, sondern nationalistisch. Er wendet sich gegen Philanthropen und Sozialisten, welche die Idee der *patrie* zerstören wollen. Patriotismus ist eine göttliche Inspiration. Er hat viel patriotisches Selbstlob der französischen Balance von *unité sociale* und *individualité personnelle* (Freiheit gibt es im Übermaß in angelsächsischen Ländern, ebenso Einheit in China). Jenseits der *patrie* sieht Gratry eine weitere Gesellschaft, *assemblée universelle*, die mit der Kirche identifiziert wird. Es ist die unsichtbare himmliche Gemeinschaft mit Gott; wie die augustinische *civitas Dei* umfaßt sie nicht die „hérétiques du genre humain", Lügner und Egoisten sind ausgeschlossen. Diese ewige und universale Gesellschaft lebt im Herzen des Menschengeschlechts und kann allein durch die Katho-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lische Kirche sichtbar werden. Nur mit der Katholischen Kirche ist Fortschritt in den irdischen Gesellschaften möglich (*Demands et réponses sur les devoirs sociaux*. – Paris 1848, besonders Kapitel 3, *Le genre humain* 4, *La patrie* und 12, *L'assemblée universelle*; Neuausgabe 1871 anläßlich der Pariser Kommune u.d.T.: *Les sources de la régénération sociale*, dort Kapitel 2, 3 und 11). In einer Betrachtung anläßlich des Pariser Friedens 1856 zog Gratry die Konsequenzen aus seinem religiös-moralischen Internationalismus für den Frieden: Dieser aktuelle Friedensschluß war ein Frieden, wie ihn Menschen erreichen können, aber es muß der Frieden gesucht werden, den Gott geben kann. Auch diesen Frieden müssen die Menschen machen, Gottes Beitrag ist die *sagesse éternelle* als Hilfe für die durch Leidenschaften und Konflikte entstellte Menschheit. Damit der Krieg aufhören kann, müssen sich die Herzen zu Frieden, Gerechtigkeit und Liebe wenden. Der Ausgangspunkt des Friedens ist die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. Dieser größere Frieden wird „l'organisation du globe dans la justice et dans la paix" genannt. Das meint auch jetzt keine internationale Organisation, sondern bessere politische Institutionen in den Staaten. Als Gratry 1861 seine Betrachtungen über die Kluft zwischen dem Reich Gottes, das bereits vor zwei Jahrtausenden begründet wurde, und dem Zustand des 19. Jahrhunderts wieder aufnimmt, geht es nicht nur allgemein um das Ausbleiben des moralischen Fortschritts, sondern speziell um drei Krisen: die Christenverfolgungen in Damaskus und die Unterdrückung katholischer Völker in Polen und Irland. Er kritisiert die besonders schlechte Organisation des Osmanischen Reiches und erwartet die Zerstörung des Islam. Fast mazzinistisch sieht er eine heilsgeschichtliche Rolle der Nationen: Hegemone werden historisch immer bestraft. Er erwähnt die Tradition der europäischen Friedenspläne seine eigene *confédération pacifique* erinnert aber mehr an die Kongreßidee Napoléons III.: Man braucht nur ein gemeinsames europäisches Wort, um den osmanischen Staat zu zerstören, der nie eine Nation war. Diese Einigkeit der christlichen Nationen stellt er sich vor wie die plötzliche Einigkeit der Nationalversammlung am 4. August 1789 zur Beendigung der Leibeigenschaft. Wir erfahren nicht einmal, ob er sich die Implosion des Islam angesichts der europäischen Einigkeit als Krieg oder völlig gewaltlos vorstellt. Keinen Zweifel gibt es, daß die europäische Einigkeit eine moralische Wende voraussetzt. Dazu kommen die *vertu vivante de l'Evangile* und Adolphe Thiers' durchaus realistische Forderung „se contenir" zusammen: Wer sich nicht beschränken kann, kann auch nicht triumphieren. Die Kritik des Egoismus wird in der Meditation über England ausgeführt: Es ist das Land des Egoismus, der *spolation*, des Bruchs mit den Harmonien der Welt. Gratry nimmt England die Unterdrückung Irlands, das Seerecht (*piraterie légale*), die Herrschaft in Indien, die Bedrohung Chinas und den Schutz des Osmanischen Reiches übel. Europa muß wählen zwischen dem heidnischen und muslimischen Geist des Egoismus, der Haltlosigkeit, der Gewalt und des Krieges und dem christlichen Geist des Mitleids, der Enthaltsamkeit, der Milde und des Friedens. Es war ein Jahr einer britisch-französischen Annäherung und Gratry hat dafür eine christliche Vision: eine gemeinsame Mission für Ordnung und Gerechtigkeit auf der ganzen Erde (*La paix : méditations historiques et réligieuses*. – Paris 1861). *Demands et réponses* hat die Form eines Katechismus, *La Paix* die Form eines Zwiegespräches mit Gott, der Seele der Königin Victoria und der Seele des englischen Volkes. Erst seine Moralphilosophie von 1868 ist als theoretische Stellungnahme belastbar. Er

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bestimmt *justice* als die wahre Sozialwissenschaft und *paix* als die älteste Tochter der Gerechtigkeit. Der Krieg ist ein Hindernis der Gerechtigkeit neben Beraubung/Ausbeutung, Duell und Attentat, aber nur ein relatives Übel (*La morale et la loi de l'histoire* a.a.O. I/5 *L'obstacle*). Nach Bastiat referiert er den Krieg als Raub, nach einem Thomas von Aquin-Kommentar des 18. Jahrhunderts die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg (geschrumpft auf den gerechten Grund, wie auch sonst im 19. Jahrhundert üblich). Sein eigener Beitrag klingt wie die Friedensbewegung des 19. Jahrhunderts: Kritik an den Kosten des bewaffneten Friedens. Doch er hält sich streng an die katholische Lehre: Für die Gerechtigkeit muß Krieg geführt werden. Der Mensch hat den göttlichen Auftrag, der Gerechtigkeit zur Herrschaft auf der Erde zu verhelfen. Warum wir mit dem Bösen leben müssen ist ein Mysterium/Geheimnis. Aber in Europa (besonders in Frankreich) sind die Menschen nicht mehr so satanisch wie vor 100 Jahren. Zwischen europäischen Nationen ist der Krieg fast nicht mehr möglich (ebd. I/8 *L'homicide*). Er beruft sich auf die Bergpredigt, „la doctrine de la paix absolue": Die Friedfertigen sind die einfachen Leute, die arbeiten, ihre Familie ernähren und damit die Menschheit fortsetzen. Gratry erzählt parallel die Geschichte des Friedens (die stark an Guizots europäisch-christliche Zivilisationsgeschichte erinnert) und die Geschichte der Gewalttätigkeit, des Krieges und des Absolutismus. In der Französischen Revolution kommen beide Stränge zusammen: mit der Entmachtung der *violents* hört die Gewalttätigkeit auf (ebd. II/8 *Les violents*). Das Kapitel über das Menschengeschlecht ist ein Kapitel über Nationen. Heilsgeschichtlich sind die *gentes* in Christus cohaerentes et concorporales (Epheser 3, 4-6). Wenn man eine Nation unterdrückt, verletzt man den ganzen Körper der Menschheit. Das Altertum hatte die Nationen zu hoch gestellt, erst das Christentum bringt *universalité* und *égoisme de race* zusammen. Die nationalen Einheiten müssen immer besser organisiert werden (damit ist Volkssouveränität gemeint, die Völker sollen *plus souveraine* werden), aber sie werden distinkte Einheiten bleiben, denn das ist die Voraussetzung von Austausch und zunehmender Übereinstimmung. Für diese Welt des Friedens und des Austausches ist das Wissen nötig, daß alle Nationen Organe eines Körpers sind und keine Vorteile erlangen kann durch Schädigung anderer Nationen. Das ist eine allgemeine Regel für Menschen, Völker, Klassen und Regierungen, deshalb müssen Revolutionen und Kriege vermieden werden. Die *assemblée de Dieu* ist der Schlußstein (ebd. II/13 *Devoir envers le genre humain,* dieses 60 Seiten lange Kapitel ist der Schluß der Moralphilosophie). Gratry ging einen Weg von der Predigt gegen die Sünden zu einer christlichen Sozialwissenschaft, deren empirischer Gehalt freilich gering ist. Diese Moralphilosophie klingt, als führe sie nur Bastiats Lehre von der universalen Harmonie aus. Gratry hat immer die nationale Gliederung der Menschheit vorausgesetzt und er hat immer eine nur spirituelle Einheit der Nationen akzeptiert. Säkular sind die Nationen bei ihm nur schwach begründet und es wird nie recht klar, welche Aufgabe sie im sich entfaltenden Reich Gottes noch haben werden. Gratry erwartet den Frieden von der Moral und der Reorganisation der Staaten. Eine strikte Trennung der Sphären innen/außen interessiert ihn nicht. 1868 vermeidet er deutlich, die Intervention, die ihm 1861 so viel bedeutetet hatte, auf einem theoretischen Niveau zu besprechen. Internationale Organisationen werden nie skizziert. Die universale spirituelle Gesellschaft hat Züge des Reiches Gottes, das inwendig und himmlisch ist, und Züge der real existierenden katholi-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen Kirche. Der Frieden beginnt zunächst in Europa bei den christlichen Völkern und wird später die gesamte Welt umfassen. Überblicke zum Frieden bei Gratry: B. Pointud-Guillemot, *Le pacifisme de Gratry*, in: La paix par le droit 28 (1918) 337-343 (wie in der Zeitschrift des juridischen Pazifismus und gerade im Jahre 1918 zu erwarten ist, deutet Pointud-Guillemot alle Hinweise auf *confédération* und *organisation* als Hinweise auf den Völkerbund); Olivier Prat, *L'internationalisme du Père Gratry et son héritage*, in: *Alphonse Gratry (1805-1872)* a.a.O. S. 117-129. Père Gratry war 1867-1869 der prominenteste katholische Mitarbeiter in Frédéric Passys Ligue Internationale et Permanente de la Paix. Als Geistlicher mußte er sich bei der Arbeit für die Ligue zurückhalten, seine kirchlichen Oberen forderten ihn bald auf, diese Zusammenarbeit mit Vertretern anderer Konfessionen und Laizisten zu unterlassen. Vor dem Ersten Weltkrieg hat die katholische Friedensbewegung in Frankreich sich zunächst als Société Gratry organisiert. Vgl. zu Gratrys Engagement und die kirchliche Reaktion darauf: Olivier Prat a.a.O. und Guillaume Cuchet a.a.O. (2017). – S. 30-32.

Louis Bautain (1796-1867, Professor an der Akademie in Straßburg), ein idealistischer und fideistischer Philosoph, war nicht nur ein Lehrer von Abbé Gratry, sondern auch ein Vorläufer in der Anerkennung republikanischer Politik und in der neuen Wertung des Friedens. In seinem Handbuch der Moralphilosophie behandelt er den Patriotismus unter den Pflichten gegenüber der Gesellschaft: im Altertum fanatisch, jetzt aber gemäßigt, v.a. durch das Christentum, das „éminemment favorable à la formation de la nationalité libre" ist. Das Evangelium versucht eine Versöhnung der Völker durch die Einigung des Menschengeschlechts. Noch gibt es Kriege, aber sie sind nicht mehr vom Haß geprägt und enden nicht mehr in Sklaverei oder Vernichtung. Der christliche Geist hat Völkerrecht und internationale Beziehungen verändert. Deshalb können wir auf eine Zeit hoffen, in der sich das Evangelium weiter durchsetzt und der nationale Haß weiter schwindet und die Streitigkeiten der Völker gelöst werden, wie die der Bürger in einem Staat: „par la discussion libre du droit et de la justice, à laquelle présidera la charité." Bautain feiert die Fortschritte der Zivilisation und den Verkehr zwischen den Völkern. Auch hier versichert er uns, daß diese Universalität der intellektuellen und moralischen Beziehungen eine Frucht des Evangeliums ist. Das Ziel der Menschheit ist ihre Einheit in Gerechtigkeit und Wahrheit. Der Krieg wird als eines der Attentate auf das Leben behandelt (wie Mord, Selbstmord, Todesstrafe und Duell). Gerechtfertigt werden kann nur der Verteidigungskrieg. Das bezieht sich auf Angriffe auf Territorien, Unabhängigkeit und Rechte. Diese Aufzählung strapaziert die Analogie zur Selbstverteidigung von Individuen, die Analogie ist das Fehlen eines Richters zwischen den Völkern. Die Völker nehmen den Krieg wie ein Gottesurteil, Bautain ist unsicher, wie er sich dazu stellen soll. Die Geschichte bestätigt diese Annahme nicht, aber die Wege der Vorsehung überschreiten unser eigenes Verstehen. Die Fortschritte des Völkerrechts mißt er dann aber nicht an der Verbreitung des Evangeliums und der Völkerverständigung, sondern am positiven Recht der Kriegführung in neuerer Zeit (*Philosophie morale*. – Paris 1842, §§ 91-92, 110, 114, Neubearbeitung ohne substantielle Veränderungen: *Manuel de philosophie morale*. – Paris 1866, §§83-84, 100, 104).

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Charles Loyson, bekannt als **Père Hyacinthe** (1827-1912), Karmeliter, ein berühmter Prediger. Seit 1867 in der Ligue Internationale et Permanente de la Paix engagiert. Nach dem Vatikanischen Konzil Gründer einer Église Gallicane in Anlehnung an die anglikanische Kirche. Père Hyazinthe ging in seinen Predigten über Sozialmoral von der Legitimität der Nationalstaaten aus: Nationen werden nicht durch Blut geeint, sondern durch einen gemeinsamen Geist, für den die Religion nicht der einzige, aber der wichtigste Faktor ist. Um das Vaterland zu lieben, muß man an es glauben. Das ist eine völlig mazzinistische Konstruktion. Gegen persönlichen Egoismus und bloßes humanitäres Gefühl wird der Nationalstaat als soziale Gerechtigkeit bestimmt. Eine politische Bindung zwischen den Staaten lehnt er summarisch ab, internationale Föderation diskutiert er erst gar nicht. Die Bindung zwischen den Staaten muß moralisch sein. Die *société universelle de la justice internationale* wird wie die Geselligkeit der Individuen und Familien von den 10 Geboten bestimmt: nicht töten, nicht stehlen, kein falsches Zeugnis ablegen ... Diese Gesellschaft ohne Institutionen kann nur religiös zusammengehalten werden. Die einzige internationale Organisation ist die katholische Kirche als *société universelle des âmes et des nations*. Gewalt hat diese Kirche nicht, das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt. Es ist eine Konstruktion, die an F. M. Maurice erinnert und es verwundert nicht, daß Loyson die Nähe zur anglikanischen Kirche als nationaler Verkörperung der universalen Kirche suchte. Der Krieg muß aus der Sündhaftigkeit des Menschen erklärt werden, er ist für den Menschen nicht natürlich und nicht von Gott gegeben (wie einige Katholiken meinen, eine Anspielung auf die Tradition de Maistres). Der ewige Frieden ist eine Chimäre. Aber durch Fortschritt der Ideen, der Sitten und der Institutionen wird der Krieg seltener. Père Hyacinthe unterscheidet zwischen dem heidnischen Krieg im Dienst der Leidenschaften, der letztlich den Weltstaat als Ziel hat, und dem christlichen Krieg, „la force au service du droit", der nur Verteidigungskrieg sein kann. Das Christentum will unabhängige Nationen. In der Idee des Nationalstaates sind der gerechten Grund und die rechte Autorität der klassischen Lehre vom gerechten Krieg auf den Stand des 19. Jahrhunderts gebracht (*La société civile dans ses rapports avec la christianisme : compte rendu des conférences de Notre-Dame prechées avent 1867*. – Paris 1868, vgl. v.a. 4., *De la société entre les nations* und 5., *De la guerre*). Daß Père Hyacinthe den ewigen Frieden für eine Chimäre erklärt, hat in der Friedensbewegung viele Proteste ausgelöst. Deren Leiter Frédéric Passy hat diesen moralischen Historismus gegen den ahistorischen Glauben an den ewigen Frieden verteidigt (vgl. Wilhelmus H. van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987. – S. 651-653, dort auch zur kirchlichen Kampagne gegen Père Hyacinthe, die zum Beginn seiner Trennung von der römischen Kirche wurde). Im Deutsch-Französischen Krieg hat sich Père Hyacinthe die schwierige Aufgabe gestellt, zugleich für britische Unterstützung Frankreichs zu werben und deutsch-französischen Nationalhaß zu verhindern: Dieser Krieg kann nicht als Krieg zwischen Rassen verstanden werden, das wäre ein antikes Konzept. Schon seit den hebräischen Propheten, Jesus Christus, den Weisen Indiens, Griechenlands und Roms, sind die Rassen zwar nicht zerstört, aber perfektioniert worden: Sie behalten ihre Unterschiede, sind aber keine Feinde mehr. Obwohl Loyson keinen Ras-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

senkampf sieht, greift er ausgiebig auf den lateinisch-germanischen Unterschied zurück: Die lateinische Rasse steht für das Prinzip Stadt/Staat, die germanische Rasse für das Prinzip Familie, die jüdische Rasse für das Prinzip Religion. Deshalb kann das Ende der lateinischen Rasse noch nicht gekommen sein. Das ist Cousins Lehre, daß Nationen erst untergehen, wenn ihr Prinzip überholt ist (*France et Allemagne : discours prononcé à Londres, le 10 Décembre, 1870*. – London 1871). Später engagierte Loyson sich für deutsch-französische Verständigung (Sandi E. Cooper, *Patriotic Pacifism : Waging War on War in Europe 1815-1914*. – New York 1991. – S. 162 und 181).

5.3.3 Charles Renouvier

1815-1903, Privatgelehrter. Vgl. Louis Prat, *Charles Renouvier philosophe : sa doctrine, sa vie*. – Paris 1937.

Charles Renouvier, der französische Philosoph des 19. Jahrhunderts, der am ehesten eine bleibende Achtung erlangt hat, wurde politisch in sozialistischen Kreisen vor 1848 sozialisiert. Er schloß sich dem Kreis um Pierre Leroux und Jean Reybaud an, die mit Hilfe metaphysischer Spekulationen eine Balance zwischen Sozialismus und Individualismus halten wollten. Renouviers Philosophie ist postrevolutionäre Theorie. Er mußte die Lehren von 1848/1851 begreifen. Spätestens der Staatsstreich von 1851 hatte gezeigt, daß persönlicher Fortschritt nicht unmittelbar zu sozialem Wandel führt. Sein Kritizismus wird oft als Kantianismus bezeichnet, aber man kann ihn auch einen Anti-Kantianer nennen. Er macht die Unterscheidung von idealer Moral und realem menschlichen Streben mit, bezweifelt aber, daß Vernunft und Pflichtmoral Anweisungen für das wirkliche Leben geben können. Seine Moral ist von der Dichotomie von idealer und angewandter Moral geprägt. Freiheit kann nicht Voraussetzung der Moral sein, sondern muß erst Ziel der Moral sein. Die ideale Moral ist Verpflichtung auf Gegenseitigkeit, auf Gerechtigkeit und Respekt vor der Würde des anderen. Renouviers politische Ethik ist, gegen die Illusionen der Ökonomen und der Sozialisten, auf Solidarität gegründet (die er einen der am besten dokumentierten menschlichen Instinkte nennt, die aber, wie alle Instinkte, von Kant mißachtet wird). Vom Sozialismus ist er zu Sozialgesetzen und Eigentumsförderung gegangen, die Arbeitern die Chance zu geben, von Proletariern zu selbständigen Individuen zu werden. Renouviers Kritizismus sollte Kritik an metaphysischen Resten bei Kant sein, am Ende klingt es aber wie eine Rückwendung zu Leibniz' Monadologie. *La nouvelle monadologie* (1899, mit Louis Prat als Mitautor) und *Le Personnalisme* (1903) sind eine Theodizee oder Kosmodizee, ein Versuch eine gerechte Weltordnung als plausibel zu zeigen. Wie Kant sieht Renouvier, daß die Postulate der praktischen Philosophie Gott, Unsterblichkeit und Freiheit notwendig sind als Stütze einer Moral des Individuums in einer ungerechten Gesellschaft, aber er sieht, daß auch hier Kants Formalismus nicht ausreicht. Er orientiert sich an Leibniz' Monadologie und an der christlichen Heilsgeschichte. Es ist eine Geschichte von der göttlichen Schöpfung, vom Fall durch menschliche Freiheit und von der Wiederherstellung von Schöpfung und Menschheit. Als Bedingung für diese Wiederherstellung wiederholt Renouvier seine Moralphilosophie der Gerechtigkeit und des

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Friedens, jetzt aber gestützt durch das Versprechen einer neuen Erde und eines neuen Menschen, einer Wiederherstellung des übermenschlichen Anfangs der Geschichte und von Bindungen, die nicht mehr die von Familie und Staat sein werden. Nur so kann er noch zu Möglichkeit und Hoffnung kommen. Renouvier war einer der letzten großen Philosophen, die ein streng konstruiertes rationalistisches metaphysisches System vorlegten (das 20. Jahrhundert konnte den Widerspruch von Tugend und Glück nur noch als Existenzphilosophie bearbeiten). Der epistemologische Anspruch wird so tief angesetzt, wie keine Schulphilosophie akzeptieren könnte (er beruft sich auf Platon, daß es ausreicht, wenn Menschen im Gespräch über die Ordnung der Welt Hypothesen als plausibel akzeptieren können), aber es sollte Philosophie sein, nicht Religion. Wir können diese theistische Metaphysik nicht länger als eine plausible Hypothese akzeptieren, bereits seine Zeitgenossen konnten es nicht.

Zu Kritizismus, Ethik und Personalismus: Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*. – Paris 1905; O. Hamelin, *Le système de Renouvier*. – Paris 1927 (Vorlesungen 1906/07); Louis Prat a.a.O. (Apologie des Spätwerkes, an dem Prat selber einen großen Anteil hatte); Roger Verneaux, *L'idéalisme de Renouvier*. – Paris 1945; ders., *Renouvier disciple et critique de Kant*. – Paris 1945; Vittore Collina, *Plurale filosofico e radicalismo : saggio sul pensiero politico de Charles Renouvier (1815-1903)*. – Bologna 1980; William Logue, *Charles Renouvier : Philosopher of Liberty*. – Baton Rouge, La. 1993; John I. Brooks, *The Eclectic Legacy : Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-century France*. – Newark, Del. 1998. – S. 149-154 (knappe, gute Einführung); Marie-Claude Blais, *Au principe de la république : le cas Renouvier*. – Paris 2000 (die beste neuere Darstellung Renouviers); Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier : une philosophie française*. – Strasbourg 2003 (eine Sammlung von Inhaltsangaben von Büchern und Aufsätzen Renouviers, hilfreich, weil Renouvier selber eher unelegant schreibt). Zu Renouviers republikanischer und solidaristischer politischen Philosophie: Roger Picard, *La philosophie sociale de Renouvier*. – Paris 1908; Vittore Collina a.a.O.; Marie-Claude Blais a.a.O.; *Renouvier : philosophie politique* / mis en œuvre par Marie-Claude Blais. – Paris 2003 (Corpus : revue de philosophie no. 45).

Wenn an die Stelle apriorischer Annahmen über die Menschen als vernünftige Wesen die Erfahrung der Menschheit mit sich selber tritt, muß Renouviers Philosophie zu einer Geschichtsphilosophie werden. In der *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* (1864, Neuausgabe 1896), seiner Antwort auf Kants *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, versucht er die Annahme eines metaphysischen Bösen in der christlichen Lehre vom Sündenfall und bei Rousseau und Kant durch eine Genealogie von Gut und Böse zu ersetzen. Zur natürlichen Anlage des Menschen gehören Egoismus und Altruismus. Die einen neigen zur Herrschaft, die anderen zur Unterwerfung. Das Übergewicht des einen oder anderen entsteht erst durch die Traditionen der Völker: die einen begünstigen sanfte Sitten und Reflexion, die anderen Gewalt und Verachtung der Arbeit. Der moralische Fortschritt der Menschheit ist auf die Individuen angewiesen, die Individuen werden aber durch den Widerstand der Gesellschaften aufgehalten (den Gegensatz von idealer Moral und sozialen Fakten nennt er in *La Nouvelle Mona-*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dologie a.a.O. S. 442 „aliénation de la conscience“). Renouvier nennt die Völker in der Terminologie des 19. Jahrhunderts „races“, es geht in der Moralphilosophie um *races éthiques*, die von ihren Überlieferungen bestimmt sind. Er kritisiert die Neigung der Historiker, mit „Rasse“ (im modernen Sprachgebrauch) zu erklären, was mit Institutionen und Religionen erklärt werden muß. Seine eigene „Rassen“-Geschichte ist die Gegenüberstellung geschlossener Gesellschaften (sein beliebtestes Attribut für sie ist Trägheit/*paresse*) und offener Gesellschaften (er steht am Anfang einer Tradition, in die Henri Bergson und Karl Popper gehören werden). Das ist eine eurozentrische Konstruktion, eine Reproduktion der im 19. Jahrhundert vorherrschenden Dreiteilung in unhistorische Stämme (mit denen die Menschheit nicht mehr zu tun hat als mit Tieren), in Völker, die eine wichtige Rolle in der Entwicklung von Religion und Staat gespielt haben, aber wegen dem Übergewicht der Bräuche der Ungerechtigkeit verfallen sind (damit sind die asiatischen und antiken Gesellschaften gemeint), und den *races libres* (zu denen eigentlich nur die europäischen Völker zählen; obwohl seine Geschichtsphilosophie auch gegen den vermeintlichen Fatalismus der Hegelschen Philosophie des Forschritts gerichtet ist, hat der Franzose nur einen direkten Streit mit Hegel: er will außer Germanen auch Kelten und Slawen genannt sehen). Während dieser welthistorische Eurozentrismus in der Regel triumphalistisch war, verliert Renouvier bald das Vertrauen in die Europäer. Zunächst schloß er aus seiner Geschichtsrekonstruktion auf ein paneuropäisches Bewußtsein: Das Christentum verwirft er, aber gemeinsamer Respekt für Vernunft und damit für Recht und damit für Frieden ergibt eine gemeinsame europäische Zivilisation und eine Basis für Anerkennung der Gleichheit der europäischen Völker (*De la nécessité de constituer en Europe un sentiment européen*, in: Critique philosophique 2 (1872) 33-42). In seiner späten Philosophie betont Renouvier, daß Zivilisation keine Rettung ist: das zeigen die antiken Staaten und die europäische Moderne. Zivilisierungsmissionen, die er bereits 1869 in seiner Diskussion des Kriegsrechtes abgelehnt hatte, lehnt er 1899 noch einmal ab: *die sauvages* werden von der Zivilisation behandelt, wie sie vorher sich gegenseitig behandelt hatten (*La Nouvelle Monadologie* a.a.O. ch. 125). Parallel hatte Renouvier in den vier Bänden der *Philosophie analytique de l'histoire* (1896-1897) einen umfassenden Kampf gegen alle Traditionen der Geschichtsphilosophie geführt, weil sie alle einen Fortschritt ohne moralische Fortschritte versprechen. Das ist gleichzeitig gegen den Pantheismus der Idealisten wie gegen Positivisten und Sozialisten gerichtet. Die Erwartungen des Fortschritts aus Zunahme des Wissens statt Zunahme der Moral ist eine Form des Fatalismus: die Ereignisse seit 1793 haben Condorcets Fortschrittserwartungen „dementiert“; der größte Fortschritt war der Fortschritt der Zerstörungskraft. Kant bescheinigt er eine komplexere Sicht, aber auch er schleppe zu viel Optimismus des 18. Jahrhunderts mit. Jede Fortschrittsgläubigkeit ohne individuelle Moral ist Hindernis des Fortschritts. Die späte Metaphysik zeigt aber, wie wenig er dieser Ethik der kleinen Schritte trauen konnte. Mit Spencers Versprechen einer biologischen und sozialen Evolution zu einem neuen Menschen will er nichts zu tun haben, umso mehr muß er auf das eschatologische Versprechen setzen. Vgl. P. Mony, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*. – Paris 1927. Zu Renouvier als Gegner des Sozialdarwinismus (er verurteilt ihn 1874 als falsche Theorie und eine deutsche Idee): Jean-Marc Bernardini, *Le darwinisme social en France (1859-1908)*. – Paris 1997. – S. 130-132 (die lamarckschen

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Züge, die Renouvier von der mangelnden Intelligenz der afrikanischen Stammesbevölkerung und der europäischen Unterschichten reden lassen und die vom Sozialdarwinismus nicht weit entfernt sind, werden bei Bernadini zu wenig ausgeführt; es ist jedoch nicht der gewöhnliche Lamarckismus: bei Renouvier zeigt mangelnde Intelligenz einen Niedergang, die ältesten Gesellschaften waren nicht egoistisch, brutal oder dumm). Renouviers Kritizismus in der Zeit des Bonapartistischen Regimes ist innere Emigration. In der erneuerten Republik finanzierte er die Zeitschrift *Critique philosophique* (1872-1889), die seinen Kritizismus bekannter machte und für Parlamentarismus (gegen Konservative und Jakobiner) und für ein laizistisches Erziehungssystem kämpfte (er führte auch eine lange Kampagne dafür, daß Frankreich, wie er selber, vom Katholizismus zum Protestantismus übertreten sollte). Die laizistischen Republikaner um 1900 haben ihn dafür geehrt, aber er verwarf ihren Republikanismus als positivistisch. Auch dagegen ist sein personalistisches Spätwerk gerichtet. Die Philosophen um 1900 haben ihn ebenfalls geehrt, für einen Privatgelehrten hatte er erstaunlich viele Anhänger unter professionellen Philosophen. Aber in der Zeit eines erneuerten Kantianismus hatte sein antikantianischer Kritizismus keine langfristige Chance, sein leibnizianischer Theismus schon gar nicht. Marie-Claude Blais hat seine Wirkung auf Durkheim und Alain beachtet: aber beide waren Comte und dem Positivismus stärker verpflichtet. Erst nach Jahrzehnten der Vergessenheit hat Renouvier mit dem neuen französischen Interesse an einer eigenen Tradition des Liberalismus und des Solidarismus wieder einen Platz erhalten.

Renouvier hat eine negative und eine positive Friedenstheorie. Die negative Theorie ist die Kritik der Fortschrittsidee, die den Friedenstheorien des 19. Jahrhunderts zugrunde liegt. Nachdem er bereits 1897 festgestellt hatte, daß nicht die Aufklärung, sondern nur die Zerstörungskraft zugenommen hat, greift er 1899 die Wissenschaft direkt an. Es ist ein Angriff auf die Illusion einer *Science of Peace* in der Art von Hans Morgenthau: Die Wissenschaft kann nicht Frieden und Gerechtigkeit versprechen und ist nicht vorbereitet, zu ihnen zu verhelfen (*La nouvelle monadologie* a.a.O. ch. 123 *La sciénce, son esprit, ses limites, les illusions dont elle est la source*). Die positive Friedenstheorie ist der ewige Frieden durch Moral, der aber kaum auf Erden zu erwarten ist. Als Renouvier 1864 ankündigte, daß die Moralphilosophie nicht Kant folgen kann, weil dieser am Phänomenalen uninteressiert ist, nannte er den Zustand, in dem nach der idealen Moral gelebt werden könnte, bereits „Frieden“ und den Zustand, in dem die Moral tatsächlich angewandt werden muß, „Krieg“ (*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* 1864, S. 108, 2. Aufl. 1896, S. 140; mit dieser Unterscheidung, die er einmal „la luminieuse distinction“ nannte, folgt er wohl Victor Cousin (oder dem Editor, der 1836 Cousins *Cours de philosophie professé 1818 sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien* redigierte, der bereits zwischen dem Friedenszustand der absoluten Gerechtigkeit und dem Kriegszustand des Interesses unterschieden hatte; in Cousins eigener Edition seiner Vorlesungen 1853 kommen diese Bezeichnungen nicht mehr vor). Seine Moralphilosophie formuliert Renouvier als Friedenstheorie. Er unterscheidet zwischen dem „Friedenszustand“ der Welt der Vernunft und der theoretischen Moral und dem „Kriegszustand“ der Welt des Konflikts und der angewandten Moral. Man muß die Moral wegen der Hypothese des Friedens akzeptieren, aber tatsächlich ist die angewandte Ethik nur möglich als

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Historisierung von Gut und Böse (*Science de la morale*. – Paris 1869. – ch. L-LIII). Indem das Böse mit dem Krieg identifiziert wird, verliert der Krieg seine politische Definition, die er bei Kant hatte und auch noch bei Spencer, dessen evolutionäre Ethik sonst an Renouviers Unterscheidung von absoluter und angewandter Ethik erinnert. In seiner Ausweitung der Rede vom Friedens- und Kriegszustand verweist Renouvier aber bereits auf strukturelle Gewalt: Das ideale Ziel ist „une société humaine sans guerre et sans tyrannie." Auch Sklaverei, Kasten und alles, was auf die Tyrannei von Menschen über Menschen zurückgeht, gehören zum Krieg wie die ausgeübte Gewalttätigkeit. Krieg kann nicht durch Gewalt definiert werden, denn Lüge und Betrug sind alternative Mittel, um das zu erreichen, was notfalls mit Gewalt erreicht wird (*Introduction* a.a.O. 1864, S. 711f.; 1896, S. 559f.). Wenn der Krieg das Paradigma für die reale Welt ist, wird die angewandte Ethik vom Recht auf Verteidigung bestimmt. Das Recht der Individuen auf Selbstverteidigung steht außer jedem Zweifel. In Kapitel 8 der *Introduction* 1864 (=1896 Kapitel 9) polemisiert er zugleich gegen die persönliche Ambition der *esprits dominateurs* und gegen Unterwürfigkeit aus Liebe. Liebe und Gerechtigkeit können in einen Gegensatz geraten. Es ist die Gerechtigkeit, die zur Menschenwürde führt, die Liebe kann zu Selbsterniedrigung führen (schon gar nichts hält er von Heiligen, Leuten der Leidenschaft im religiösen Bereich). Renouvier gehört, wie andere Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts, in die Tradition der Selbstbehauptung und des Mißtrauens gegen das Selbstopfer. Dazu gehört auch, daß er in *Science de la morale* die Tugend der *force* (moralische Stärke und Gegensatz des Lasters der Trägheit) „la vertu par excellence" nennen kann. Er bekämpft den „babylonischen" Zustand, in dem alle Güter durch Knechtschaft erlangt werden könnten, als einen falschen Frieden; der „republikanische" (d.h. heißt der antike) Zustand, daß durch Freiheit alle Übel erlangt würden, müßte als menschlicher vorgezogen werden. Das Recht oder besser die Pflicht zur Selbstverteidigung hilft ihm, in Analogie zur Selbstverteidigung der Individuen eine Theorie der gerechten Verteidigung von Gesellschaften zu entwickeln. Das wird 1869 das Thema von *Science de la morale*. In der Zusammenfassung seiner Geschichte der Geschichtstheorien mißt er 1897 noch einmal aus, ob die Welt dem Frieden nahegekommen ist. Er lobt die Friedensvereine und die Bemühungen um Schiedsgerichtsbarkeit (in gewissen Fällen) und sogar die Föderation der zivilisierten Nationen (in der Theorie). Aber es bleibt ein Teufelskreis: In einer Welt des Hasses kann nicht mit Abrüstung begonnen werden, ohne daß dies zum Selbstopfer wird, das keine Pflicht sein darf. Man muß das Recht auf Verteidigung als ein Recht ernst nehmen (*Philosophie analytique* a.a.O. IV, 705). Noch 1903 nennt er das Selbstopfer einen Irrtum, der gegen die Logik der Schöpfung verstößt.

Auch wenn im Zentrum des Friedens bei Renouvier die Moral steht, diskutiert er institutionelle Friedensstrategien. Seine erste Friedensstrategie ist die Überwindung der „natürlichen Nationen", der alten Rassen des vorhistorischen Europas, die Krieg und Tod längst zerstört haben. Dagegen wird der moderne Staat gesetzt. Darin ist Renouvier ein Vertreter der Mehrheitsmeinung des 19. Jahrhunderts. Wir kennen das heute am ehesten von Renan, der diese Lehre später rhetorisch geschickter vorgetragen hat. Revouvier hat aber den systematischen Ort dieser Präferenz für den modernen Staat klarer bestimmt: Der Staat, der gegen die Ansprüche der Nationalitäten ausgespielt wird, ist der Vernunftstaat, die Staa-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten, die nur einzelne Nationalitäten repräsentieren würden, werden mit Instinkten assoziiert. Daß in der Welt des Krieges der Vernunftstaat nicht für irrelevant erklärt wird, zeigt eine Unsicherheit in der Trennung von idealer und angewandter Ethik. Renouvier gibt diese Unsicherheit zu, indem er die Bedingung stellt, daß ständig in der Wirklichkeit geprüft werden muß, ob die Staaten wirklich an Vernunft und Recht orientiert sind oder ob Agenten eines falschen Patriotismus als „ouvriers de l'humanité" nur posieren. Kants ewiger Frieden durch eine Föderation republikanischer Staaten ist auch für Renouvier das einzige Ziel, das durch die Philosophie, und das heißt durch die Vernunft, gerechtfertigt werden kann. Kants Verschiebung der Lösung von der Moral zu Institutionen, die nach 1995 von Politikwissenschaftlern so sehr gelobt wurde, tadelt Renouvier: Kant setzt die Moralisierung, die erst Folge des Friedens sein könnte, einfach voraus (*Philosophie analytique* a.a.O. IV, 707-709). Der Glauben an einen vorgegebenen Weg zur Föderation ist eine optimistische Illusion, die von den kleinen Schritten der Moral abhält. Die Bedingung für eine Föderation wäre, wie bei Kant, eine freie Verfassung der teilnehmenden Staaten. Anders kann Gerechtigkeit zwischen den Staaten nicht erwartet werden. Näher bestimmt und mehrfach wiederholt hat Renouvier nur ein Merkmal der freien Verfassung, das zum Frieden führen kann: die Verteidigung muß auf einer Armee aus Bürgern beruhen, die freiwillig kämpfen. Weder bei Individuen noch bei Nationen muß Bewaffnung *per se* ein Problem sein: So wie wir einem ehrlichen Mann auch trauen, wenn er Waffen besitzt, so können wir einem Staat trauen, dessen Armee nicht aus ignoranten Armen besteht, die mechanisch diszipliniert werden. Dieses Argument scheint bei Renouvier ein eigenes Gewicht zu erhalten, auch unabhängig von Föderation der Staaten und demokratischer Verfassung, wohl weil es eine Annäherung an den Frieden durch moralischere, selbständigere Individuen ist. Bis zuletzt, in *Le personnalisme*, hält Renouvier an Kants Föderation als einziger vernünftigen Lösung für den ewigen Frieden fest, aber die Föderation setzt die Bereitschaft, Konflikt zu lösen, bereits voraus. Der widerspenstige Staat kann, im Gegensatz zu individuellen Kriminellen, erfolgreich zu Gewalt greifen, deshalb kann die Föderation nur eine Föderation von *nations consentantes* sein. Schiedsgerichte setzen voraus, daß beide Parteien Gewalt unbedingt vermeiden wollen. Staaten müssen weiterhin gerüstet sein, aber in der Gegenwart geschieht das nicht mehr durch freie Bürgersoldaten, sondern durch eine moderne Sklaverei. Es gibt nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten: daß die Interessen, Leidenschaften und Ideen durch Vernunft zu einer Einheit gebracht werden oder daß die Konflikte dem Zufall überlassen bleiben. Man muß sich vor der Verführung der theoretischen Vernunft hüten, die durch eine Vision einer vereinigten Welt fesselt, aber doch nur zu einem leeren Optimismus ohne praktische Energie führt. So bleibt Renouvier als Friedensstrategie nur Moral: Der ewige Frieden beruht auf jeder Person. Aber die angestrebte *société des êtres raisonables* liegt jenseits der Geschichte und des historischen Rechts. Man kann annehmen, daß ihm bereits 1869 die Konstella-tion seines Spätwerkes klar war, indem er wiederholt: Es kommt auf die Individuen an, auf das Gewissen, die Kenntnisse, die Liebe (wir sollten Renouvier nicht zu eng auf „Moral" festlegen, er meint einen komplexeren subjektiven Faktor). Das Kollektiv ist nichts außer durch Individuen und ihre Assoziation. Er endet mit einem Verweis auf die jenseitige Welt, diesmal völlig biblisch: hier haben wir keine bleibende Stadt, sondern wir suchen die künftige (*Le Personnalisme* a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

S. 207-210, er zitiert Hebr. 13, 14). Die Menschheit kann nur noch auf die eschatologische Verwandlung ihrer Verhältnisse warten. Die kleinen Schritte für den Frieden, werden auch im Spätwerk empfohlen, einen großen Fortschritt zum Frieden hatte er schon in den 1860er Jahren nicht erwartet. In seinem anerkannt pessimistischen Spätwerk mußte er nicht noch pessimistischer werden. Was die beiden späten Schriften von den Bearbeitungen der 1860er Jahren unterscheidet, ist das nicht erklärte Verschwinden des Rechts der Verteidigung, aber an die Stelle ist nicht absoluter Pazifismus getreten. Renouvier und Tolstoi waren in Europa die beiden Denker, die am stärksten betonten, daß der Frieden nur von der Bekehrung der Individuen kommen kann. Aber man muß die Unterschiede sehen. Renouvier hat mit Tolstoi gemeinsam, daß er die gesamte christliche Tradition, die auf Jesu Christi folgte, verwirft, aber er verwirft auch Tolstoi: sowohl die Kirchen, wie ihr Kritiker unterschlagen die eschatologische Botschaft (*Philosophie analytique de l'histoire* II (1897) 409-416; IV (1897) 581-586). Verglichen mit dem eschatologischen Apparat, den der Franzose Renouvier für nötig hält, um auf den Wandel zum Frieden hoffen zu können, ist der russische Mystiker Tolstoi tatsächlich der freireligiöse Rationalist, als den ihn seine Gegner gesehen haben. Noch einen weiteren Unterschied muß man beachten: Während Tolstoi als Repräsentant einer russischen religiösen Kultur gesehen werden konnte (und zuweilen sich selber so sah), war es undenkbar, daß Renouvier, mit oder ohne Eschatologie, als repräsentativ für den französischen Weg zum Frieden genommen werden konnte.

Im 20. Jahrhundert gab es noch Erinnerungen an Renouviers Kritik des Nationalitätenprinzips. Julien Benda ergänzte seine Polemik gegen den Nationalismus der Intellektuellen (*Le trahison de clercs* 1927) durch ein Lob Renouviers als eines Intellektuellen, der gegen den Haß der Nationen kämpfte (*Les idées d'un républicain en 1872*, in: La nouvelle revue française 19 (1931) no. 215, S. 215-227). Auch die erste Geschichte der Theorien internationaler Beziehungen gab ihm noch seinen angemessenen Platz zwischen Proudhon und Lord Acton als Verteidiger der individuellen Freiheit gegen Nationalismus (Frank M. Russell, *Theories of international Relations*. – New York 1936. – S. 225-226). In der neueren Literatur gibt es nur noch ein Referat des Abschlußkapitels von *Science de la morale* (Marie-Claude Blais a.a.O. S. 218-235 *Nationalité et état : le droit international*). Blais sieht eine Verwandtschaft mit Habermas' Verfassungspatriotismus. Aber eine moderne Rezeption würde es schwer haben, weil Renouvier immer darauf besteht, daß die Freiheit eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des Friedens ist. Die Moral der Individuen muß dazukommen.

Science de la morale. – Paris : Ladrange, 1869. – 2 Bde.
Neuausgabe Paris 1908
Neudruck Paris 2002 in der Reihe Corpus des œuvres de philosophie en langue française

ch. XCIII *Du droit de la guerre et du droit des gens en générale*

Gegen die traditionelle Lehre vom Naturzustand besteht Renouvier darauf, daß nicht nur Konflikt, sondern auch Frieden und Gerechtigkeit Fakten sind. Das Völkerrecht ist nicht von der Idee des Rechtes, sondern vom Nationalinteresse bestimmt. Die Gegenwart ersetzt das täuschende Wort „Interesse" durch „Bewah-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rung“ und „Sicherheit“, damit kann nur noch *juste défense* legitim sein. Es gelten dieselben Regeln wie für die Selbstverteidigung von Individuen: Es ist nur Verteidigung erlaubt und die Rückkehr zum Frieden darf nicht verhindert werden. Da Nationen nicht in einer staatlich geordneten Gesellschaft leben, bleibt der Krieg notwendig. Auch ein internationaler Gerichtshof und eine internationale Exekution würden das nicht ändern, weil sich Staaten einem Rechtsspruch eher entziehen können als Individuen. Theoretisch ist das Völkerrecht Teil des generellen *droit de défense*, praktisch regelt es Beziehungen zwischen Staaten, die vom *idéal moral* weit entfernt sind. Der größte Fortschritt wäre, wenn die Staaten sich an der Moral statt am Brauch orientierten und das *idéal de la paix* akzeptieren würden. Einen historischen Gesellschaftsvertrag gibt es zwischen Staaten nicht, aber zwischen Staaten, die Verträge schließen, gibt es ihn doch „à un certain degré.“

ch. XCVI *Le droit international*

Die Idee natürlicher Nationen ist irrelevant, denn eine Nation, die sich institutionalisiert, ist etwas anderes als eine *nationalité*. Der Begriff eines vernünftigen Staates beinhaltet nichts als Moral und Recht. Sitten, Religion und Sprache sind wichtig, aber nicht essentiell. Der Begriff der Nationalität beruht auf einem *système des faits sociaux involontaires*, ja fast auf Instinkten. Der Begriff des Staates dagegen beruht auf Reflexion und Willen; er unterwirft sich alle *faits de diversités legitimes*. Es mag sein, daß in einem *état systematique* die Freiheit nur wenig respektiert wird, aber in einer *nation naturelle*, wo der Brauch bestimmt, gewiß noch weniger. Ziel ist nicht, Staat und Nation zur Deckung zu bringen, sondern die Autonomie der Staatsbürger zu respektieren. Wichtiger als Sezession wäre Reform des Staates. Große Staaten sind Instrumente des Fortschritts der Menschheit, ob sie diese Aufgabe tatsächlich erfüllen, kann nur an Moral und Recht überprüft werden. Das Nationalitätenprinzip ist das Gegenteil dieser Mission der Staaten. Der Krieg hat längst ursprüngliche Rassen, Sitten, Religionen, Sprachen und damit natürliche Nationen zerstört. Die Vernunft schafft Harmonien, die wir diesen alten Ordnungen vorziehen. Es kann nicht zwei Arten von Moral für Personen und für Staaten/Regierungen geben. Kein Mandat kann den Auftrag zu Unrecht beinhalten. Kriege zwischen Staaten und Streit zwischen Personen haben dieselben Motive und dieselben unmoralischen Handlungen. Legitim sind nur freie Staaten, nur sie sind zu einer rationalen internationalen Politik fähig. Aber es ist nicht zu erwarten, daß freie Völker nie Krieg führen würden. Das haben bereits die Demokratien des Altertums gezeigt. Aber es gibt Gründe zu hoffen, daß freie Staaten zunehmend Frieden und Gerechtigkeit anstreben. Zur bloßen Selbständigkeit der Nation müssen Klugheit und Moral kommen. Das moderne, friedliche Wirtschaftsleben ist ein Unterschied zu den kriegerischen Gesellschaften des Altertums. Eine Freiwilligenarmee aus freien Bürgern würde aggressive Kriege verhindern, die auf *mauvaises passions* und *fausse gloire* zurückgehen. Renouvier bespricht vier Fälle unrechtmäßiger Kriege, es sind die üblichen im 19. Jahrhundert besprochenen Interventionen: eine Nation zur Aufnahme internationaler Beziehungen zwingen, eine bessere Verfassung durchsetzen, einer Nation gegen Rechtsverletzungen beistehen, in innere Konflikte einer Nation eingreifen. Für einen Teil der Fälle gibt es durchaus Rechtfertigungen, aber Renouvier lehnt alle ab, weil die Komplexität in der Regel zu groß ist und das Ende ein Teufelskreis der Gewalt sein kann und weil diese Gewalt in die Sphäre der Moral zwischen Menschen übergreifen wird. Es ist ein Fehler, den

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

großen Staaten eine besondere Beziehung zum Guten und zum Fortschritt der Moral zuzuschreiben. Eine Vielzahl von unabhängigen Staaten, mehr oder weniger im Gleichgewicht, ist für den Frieden eine bessere Grundlage als ein großer Staat, der ständig wächst. Wegen der Rivalität der Staaten ist das ein gefährlicher Zustand. Glauben an den natürlichen Fortschritt der internationalen Beziehungen und des Völkerrechts, an Bindungen durch Interessen, an Vernunft der Regierungen ist keine glaubwürdige Basis für Hoffnungen auf den Frieden. Initiator solcher neuen Beziehungen könnte eigentlich nur Frankreich sein, das in den letzten 200 Jahren für mehr Völkerrechtsverletzungen verantwortlich war, als jeder andere Staat. Einen internationalen Gerichtshof, der von den Nationen keine Opfer verlangen würde, außer dem Opfer falscher Ehre, oder gar eine Föderation zu erwarten, ist oberflächlich optimistisch. Solche Fortschritte brauchen den guten Willen von bestimmten Personen, es ist aber eine Illusion, anzunehmen, daß Regierungen besser seien als Individuen. Die Ideen des Friedens, der Gerechtigkeit und der Arbeit, die sozialen Ideen *per excellence*, müssen die Welt erst erobern. Die Moral kann nur das Ziel formulieren: eine Föderation freier, unabhängiger, gerecht organisierter Staaten. Diesen Gesellschaftsvertrag können nur Vernunft und Willen erreichen, nicht die Gewohnheiten. Der ewige Frieden beruht auf jeder Person, nicht auf der *liaison empirique* von Staaten, die von Brauch und Gewalt bestimmt sind. Die *société des êtres raisonables* liegt aber jenseits der Geschichte und des historischen Rechts.

Zu Varianten der im Ganzen gleichbleibenden Sicht des Friedens: *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* nimmt bereits viel vorweg (1864, ch. 5 u. 6=1896, ch. 6. u. 7). Aus *Science de la morale* müssen außer den referierten politischen Kapiteln auch L bis LIII über den Konflikt zwischen Geschichte und Moral beachtet werden, in denen Frieden und Krieg moralphilosophisch definiert werden. In der neuen Republik hat er in seiner Zeitschrift nicht nur zur Verfassungs- und Religionspolitik geschrieben, sondern auch häufig über internationale Politik (Turlot a.a.O. S. 147-168 *L'Allemagne, la France et l'Europe vues par Renouvier en 1872* gibt Inhaltsangaben der einschlägen Aufsätze in *La Critique philosophique*). In *Philosophie analytique de l'histoire* ist die *Conclusion* in Band IV (1897) eine Variante der Friedenstheorie (S. 699-705 *Du progrès vers l'unité politique* und S. 705-712 *Des progrès de la coutume et de la raison*). In seinen späten Schriften: *La nouvelle monadologie* (1899) S. 325-451 *Les sociétés; Le personnalisme* (1903) S. 129-210 *La sociologie du personnalisme*.

5.3.4 Alfred Fouillée

1838-1912, Gymnasialprofessor, Dozent an der Ecole Nationale Supérieure, seit 1875 krankheitsbedingt Privatgelehrter.

Fouillée ist einer der vielen Kämpfer des 19. Jahrhunderts gegen Kants Dualismus von reinen Vernunfthandlungen (denen im 19. Jahrhundert niemand wirklich folgt) und deterministischer Natur (denen die von Fouillée bekämpfte positivistische Tradition durchaus folgt). Er antwortet mit einer Phänomenologie des Bewußtseins, die beide Seiten des Dualismus umfassen sollte. Ideen werden als eine Einheit

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von Intellekt, Willen und Antrieben vorgestellt. Ohne solche dynamischen Ideen wäre die Seele passiv. Die Entwicklung des Bewußtseins ist eine unendliche Produktion neuer Ideen, die als Kräfte im Leben, in der Gesellschaft und in der Welt wirken (Rudolf Eisler hat *idées-forces* als „Kraft-Ideen" übersetzt, aber „Ideen-Kraft", eine Alternative, die Eisler nennt, ist vorzuziehen). Die *idées-forces*, die Fouillée analysiert sind Freiheit, Recht, Moral, Gerechtigkeit. Es sind Ideen, die auf ein soziales und moralisches Bedürfnis antworten. Die Geschichte der Gesellschaften, nicht allein die Geschichte der Philosophie, ist die Geschichte der Klärung und Fortentwicklung solcher Ideen: Das Ziel der Menschheit ist, ihre eigene Geschichte mit Bewußtsein zu machen (*La science sociale contemporaine* (1880) S. 207). Nietzsche warf er vor, diese Geschichte der Menschheit verpaßt zu haben. Neuere Kommentatoren wie Annamaria Contini und Jean Lawruszenko sind sich einig, daß Fouillée „cette terrible antinomie de la liberté et du déterminisme" nie wirklich auflösen konnte. Eine metaphysische Theorie der Möglichkeit von *idées-forces* hat er gar nicht vorgelegt, sondern sich überwiegend auf die Kritik methodisch reinerer, aber von ihm als zu einseitig bekämpfter Theorieansätze beschränkt: Kants Transzendentalphilosophie, Durkheims Beschränkung auf *faits sociaux* und die neue Vorliebe seiner Zeit für die Psychologie des Unbewußten. In seinen Auseinandersetzungen mit Nietzsche hat er gegen den Willen zur Macht einen Willen zum Bewußtsein gesetzt. Fouillées Philosophie sollte eine „Versöhnung/Vermittlung" (conciliation) von methodischen, aber einseitigen Ansätzen sein, „Versöhnung" wurde ein ständiger Vorwurf der Apologeten neuer, reinerer Methoden gegen ihn. Kritisiert haben ihn vor allem die Soziologen, die auf der Trennlinie von Philosophie und Wissenschaft bestanden, um die sich am Ende des 19. Jahrhunderts neukantianische Philosophie und positivistische Soziologie gleichermaßen bemühten. Auch Fouillée hat Philosophie und Soziologie getrennt, wollte aber eine engere Nachbarschaft halten: Die Soziologie sollte die Bedeutung der individuellen Entwicklung des Bewußtseins für die Gesellschaft anerkennen, während Durkheim eine Gesellschaft, die auf den Willen ihrer Mitglieder angewiesen ist, als zu prekär verwirft. Die Position einer Philosophie, einer Psychologie und einer Gesellschaftswissenschaft ohne Subjekt muß immer wieder von neuem durchdacht werden; Fouillée bleibt aktuell als einer der Kritiker des Verschwindens des Subjektes in der Wissenschaft. Die Philosophie der *idées-forces* wurden zu Fouillées Lebzeiten viel diskutiert, aber die langfristige Wirkung blieb aus. Sein wichtigster Schüler war sein Stiefsohn Jean-Marie Guyau. In seiner Fouillée-Monographie hat Guyaus Sohn 1913 eine eindrucksvolle Liste von Leuten zusammengestellt, auf die Fouillée gewirkt haben soll: von Nietzsche bis Dewey. Aber es sind eher Parallelen: Den unsicheren Weg zwischen Idealismus und Naturalismus teilte Fouillée mit seiner Zeit.

Vgl. zur Philosophie der *idées-forces* und zur Auseinandersetzung mit der Soziologie: Augustin Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*. – Paris 1913; Elisabeth Ganne de Beaucoudrey, *La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez Alfred Fouillée*. – Paris 1936; Annamaria Contini, *L'intelligence créatrice : puissance et volonté de conscience dans la philosophie d'Alfred Fouilée*, in: *Alfred Fouillée : au carrefour de la philosophie et de la sociologie* / mis en œuvre par Jean Lawruszenko et Jordi Riba. – Paris 2007 (Corpus : revue de philosophie No 53) S. 33-64; Jean Lawruszenko, *Une critique paradoxale de la sociologie durkheimienne*, ebd. S. 87-115.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fouillées Sozialethik ist, wie bei anderen französischen Philosophen, gegen die transzendentale Pflichtenethik Kants gerichtet. Es gibt bei Fouillée keinen Platz mehr für eine ideale Ethik, nur noch die Annäherung von Ich und Anderen im Fortschreiten der *idées-forces*. Die Idee des eigenen Ichs kann nur entwickelt werden durch die Entwicklung der Idee des Anderen als eines ebenso eigenen Ich. Das Ich erhält erst durch die Erfassung eines anderen Ichs eine Wirklichkeit und das Andere erlangt Eigengewicht je mehr es als ein anderes Ich erfaßt wird: *cogito ergo sumus*. Die Moral der *idées-forces* kennt keine Pflichten, moralischere Subjekte sind bewußtere Subjekte. Das Ziel soll die Identifikation von Individuum und universaler Gesellschaft im Willen sein (*La morale des idées-forces*. – Paris 1907. – S. 211-214). Der Altruismus der Ethik stand nie in Frage, nur sollte aus dem kategorischen Imperativ ein realer Prozeß der Moralisierung/Individualisierung werden, denn Kant vertrete einen Dualismus, bei dem die Naturseite nicht viel anders als im Egoismus Nietzsches aussieht und die Pflichtenethik ein bloßer Anhang ist, den Nietzsche zu Recht nicht duldet. Aber um den Altruismus gegen Nietzsche zu verteidigen, mußte Fouillée immer stärker die Ethik der Lebenssteigerung, mit der Guyau und er begonnen hatten, durch die teleologische Antizipation des Endes des Prozesses der *idées-forces* ergänzen, was ohne eine nie eingestandene Minimalversion eines kantianischen Dualismus kaum gelingen konnte. Fouillée hat bereits in *L'idée moderne du droit* (1878) seine Ethik als Sozialethik skizziert: Recht muß auf Freiheit gegründet werden, nicht auf Macht oder Interesse, zur Freiheit muß ein Moment von Gleichheit kommen. Die Grundlage der geforderten (und das heißt bei Fouillée auch erwarteten) Brüderlichkeit und Solidarität ist der Begriff der *propriété sociale*. Dieser Begriff wird von Proudhons Erklärung des Eigentums aus der gemeinsamen Arbeit kommen, ist aber gegen den Sozialismus gerichtet. Solidarität muß mehr sein als Sozialgesetzgebung: die Ideen, die nur gemeinsam erarbeitet werden können, sind gemeinsames Eigentum. Das Individuum ist auf die gemeinsame Ideenentwicklung angewiesen, die Solidargemeinschaft auf die Individuen. An den Solidaristen Fouillée hat man sich am längsten erinnert und das neue Interesse an Fouillée gilt dem Philosophen des Solidarismus. Aber dieses neue Interesse wird begleitet von Warnungen: zu elitär für ein Vorbild einer demokratischen politische Philosophie! Bei Fouillée geht es um einen Prozeß: von der Aristokratie zur Demokratie; und um *conciliation* der Ideen: In der Demokratie soll die wahre Idee der Aristokratie bewahrt werden. Das ist Legitimation der Erziehung. Zunächst wollte Fouillée die Rolle der Intellektuellen in der egalitären Republik rechtfertigen, in der radikalen Republik nach der Dreyfus-Affäre wirkte das bereits etwas abgestanden.

Zu Fouillées Sozialethik und politischer Theorie: Jean Lawruszenko, *Alfred Fouillée : un exemple d'articulation des liens politique, sociale et moral*. – Diss. Paris VIII 2005; Laurent Fedi, *Des idées-forces à la volonté de puissance : Alfred Fouillée : critique du vitalisme de Nietzsche*, in: *Alfred Fouillée : au carrefour de la philosophie et de la sociologie* / mis en œuvre par Jean Lawruszenko et Jordi Riba. – Paris 2007 (Corpus : revue de philosophie No 53) S. 117-141; Patrick Cingolani, *Sociologie et propriété sociale*, ebd. S. 171-188; Alain Mallet/Jean-Claude Monier, *Alfred Fouillée : l'idée-force de la démocratie*. – Paris 2015.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fouillée denkt den Prozeß der *idées-forces* als Friedensprozeß: „De luce pax, de pace lux“ (*Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et morale*. – Paris 1914. – S. 156). Kontext ist freilich zunächst die Überwindung des Klassenkampfes, nicht des Krieges. Die Identifikation von Individuum und universaler Gesellschaft, das Ziel der Moral, kann nicht einfach als kosmopolitische Erweiterung der Dialektik von Ich und Anderen gedacht werden. Fouillée ist ein internationalistischer Nationalist oder nationalistischer Internationalist. Die Ideenentwicklung und die Entwicklung der solidarischen Gesellschaft sind auf einen nationalen Rahmen angewiesen; die vorausgesetzte Solidarität und Öffentlichkeit sind national gegeben. Der nationale historische Prozeß ist ambivalent in der Verpflichtung auf nationale Tradition der Ideen und auf ihre Überwindung durch den weiteren Prozeß der Ideenentwicklung. Bereits *L'idée moderne du droit* (1878) ist ein Vergleich nationaler Traditionen: die französische Idee des Rechtes gründet das Recht auf Freiheit, statt auf Macht (die deutsche Idee) oder Interesse (die englische Idee); das französische Defizit ist, daß Gleichheit und Brüderlichkeit nicht dieselbe Bedeutung erhalten haben wie Freiheit. Daß die philosophische Idee der Universalrepublik von einem Deutschen stammt, kann er kaum zugeben: Kant muß auf französische Anregungen zurückgegriffen haben (so wie umgekehrt Renans Rassismus an dessen deutscher Schulung liegen müsse). Der Existenzkampf zwischen den Völkern ist ein Kampf der *idées directrices*. Aber es muß davon ausgegangen werden, daß diese Differenzen der Ideen, die jetzt historisch und logisch unvermeidlich sind, nur provisorisch sind. Dieser Ausblick auf die Zukunft der Ideen muß als ein Schlüssel zu Fouillées Philosophie der *idées-forces* begriffen werden, aber sein Werk ist vom Nationalismus der Gegenwart bestimmt: Er findet immer neue Weisen, französische Demokratie zu loben (und zuweilen zu tadeln) und hinter deutschen Ideen Militarismus zu wittern. Ein nicht geringer Teil seiner Publikationen sind Aufsätze und Bücher zur vergleichenden Völkerpsychologie. Diese Bücher wurden bis in die 1930er Jahre nachgefragt, viel länger als seine philosophischen Werke. Er hat Cousins Idee fortgesetzt, daß Ideenentwicklung einen nationalen Charakter hat. Aber weil sein philosophisches Unternehmen in der Vermittlung von Philosophie, Psychologie und Soziologie besteht, sieht er sich herausgefordert, die unterschiedliche Ideenentwicklung der Völker auch „soziologisch“ zu begreifen. Er läßt sich ein auf eine Würdigung der Charaktertheorien, vor allem Theorien des Nationalcharakters. Er weiß, daß von Kant über Mill bis zu seinen eigenen Zeitgenossen viele an diesem Vorhaben bereits gescheitert sind, sein eigener Versuch ist kaum gelungener. Während er in *L'idée moderne du droit* noch Renan für seine rassistischen Theorien kritisiert und unumwunden sagt, daß eine Anerkennung von Rassengesichtspunkten in der internationalen Politik in Europa zu ewigem Krieg führen müßte, macht er später den neuen Rassenhierarchien erhebliche Zugeständnisse. Für den Rassencharakter hat er die neue Literatur über Intelligenzunterschiede und Rassenmischung studiert. Die eurozentrische Globalisierung wird Rassenmischung, Kasten auf Rassenbasis und Ausrottung bringen. Die Zukunft der Weißen ist prekär, in Afrika durch das Klima bedroht, in Asien durch die politische Erholung der großen Reiche. Fouillée fordert ein Bündnis der europäischen Mächte gegen „les menaces des jaunes et des noirs“ (*Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races* 1895; sammelt Aufsätze 1893-94). Mehr hat er über den Nationalcharakter europäischer Völker geschrieben. *Psychologie du peuple*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

français (1898) ist noch stark von der Unsicherheit geprägt, wie viel Gewicht den physischen Faktoren gegeben werden muß (er zitiert die Rassentheorien viel ausführlicher als 1895, mit vielen Zweifeln und einigem Spott, kommt aber doch zu keinem philosophischen Urteil über den Wert solcher Theorien). *Esquisse psychologique des peuples européens* (1903) kehrt zurück zur Konkurrenz nationaler Ideenentwicklungen, kann freilich keine soziologische Erklärung der nationalen Unterschiede bieten. Auf der letzten Seite der *Esquisse* können wir das Ergebnis seines Jahrzehnts der Rassen- und Nationalcharakterforschung lesen und nicht überraschend ist es eine Bestätigung der Philosophie der *idées-forces*: Es ist ein Gesetz der Geschichte, daß die wissenschaftlichen und sozialen und damit die intellektuellen und moralischen Faktoren nach und nach bedeutender als die ethnischen, geographischen und klimatischen Faktoren werden. Im Zeitalter der schwindelerregenden Entdeckungen der Wissenschaft und der Industrie kann kein Volk einen ewigen Vorrang beanspruchen, keines ist zu unaufhaltbarem Niedergang verurteilt, alle profitieren von der universalen Solidarität, von Entdeckungen und Erfahrungen der anderen. Das Gesetz der Solidarität wird die ursprüngliche Originalität der Rasse und Geographie ablösen. Die Zukunft gehört nicht den Angelsachsen, Germanen, Griechen oder Neulateinern, sondern den Gelehrtesten, Industriellsten, Moralischsten (ebd. S. 546). Diese Stellungnahme wird Fouillées Spätwerk bestimmen (die *Conclusion* des *Esquisse* ist freilich eine weitere Verteidigung der französischen Idee des sozialen Rechtes gegen deutsche, bzw. angelsächsische Verehrung von Gewalt und Erfolg).

Sein erster direkter Beitrag zum Frieden in Europa war eine Antwort auf eine Umfrage im Umkreis der Haager Konferenz und der Diskussion über internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Fouillée hat keine Zweifel, daß der Krieg überholt ist, weil Nationen nicht durch Eroberungen zusammengehalten werden, sondern durch Ideen und Interessen. Einheit ist ein intellektuelles und ökonomisches Phänomen. Aber wir hören vor allem von den Pathologien der Ideenentwicklung: Für die Spannungen in Europa wird der Haß zwischen den Nationen verantwortlich gemacht und für diesen die Presse; Außenministerien und Friedensbewegung sind sich einig, daß die Presse kontrolliert werden muß, um die *principes guerriers* zu bekämpfen. Eine ständige Schiedsgerichtsbarkeit kann nützlich sein in Streitigkeiten zwischen europäischen und überseeischen Staaten oder zwischen europäischen Staaten um Kolonien, aber es gibt keine Hinweise, daß sie in einem Zeitalter, in dem es auf Geschwindigkeit der Mobilisierung ankommt, innerhalb Europas etwas taugen kann. So bleibt Fouillée nur der Hinweise auf internationale Zusammenarbeit auf Kongressen und Konferenzen. Das ist defensiver Realismus: Die Franzosen müssen den Militarismus als notwendiges Übel akzeptieren, aber sich hüten, dieses Übel als ein Gut zu sehen (*Répondre à une Enquête sur la guerre et le militarisme*, in: Humanité nouvelle, Mai 1899. – S. 52-57; das ist die Umfrage, zu der Tolstoi seine berühmte Verurteilung der Friedensbewegung beigesteuert hat, andere noch heute bekannte Teilnehmer waren Émile Durkheim, Alfred Fried, Jacques Novicow, Georges Sorel, Berta von Suttner). Auch Fouillées umfangreichste Äußerung zum Frieden, die unten referierte Stellungnahme von 1904 (der er einen grundsätzlichen Rang zugewiesen hat, indem er sie in eines seiner Bücher aufgenommen hat), gehört in den Zusammenhang der Haager Konferenz, nämlich in eine Debatte darüber, was bei den Friedensbe-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mühungen vom Patriotismus übrigbleibt. Aus dem defensiven Realismus wird Kritik am kosmopolitischen Pazifismus: Die Entwicklung kosmopolitischer Ideen muß sich im Takt mit der Lage des internationalen Systems halten. Defensiver Realismus und französischer Patriotismus sind hier untrennbar verbunden. Vielleicht sollte man diesen Realismus gar nicht mehr defensiv nennen, denn er betont deutlicher als je, daß in der künftigen Europäische Union nicht alle Völker einen Platz finden werden. Nur Völker mit eigenen Nationalideen können sich halten. Die alte Lehre von der Harmonie der europäischen Nationalideen und die Lehre vom Verschwinden der unhistorischen Völker sind trotz seiner langjährigen Polemiken gegen „Hegelianismus" nahtlos integriert. Die Entwicklung eigener *idées forces* kann zu einer Bürde werden. In der *Conclusion* seines abschließenden moralphilosophischen Werkes wiederholt er, daß die Universalisierung, die nicht anders als bei Kant die Moral bestimmen muß, in der Wirklichkeit noch nicht vorhanden ist, im *genre humain actuel* existiert Comtes *humanité integrale* noch nicht real, sondern der Kampf ungleicher Völker und Rassen um ihr Leben und um die Herrschaft (nicht anders als in den vom Klassenkampf bestimmten nationalen Gesellschaften). Demokratie und soziale Reformen geben eine Hoffnung. Aber ein Friedensversprechen kann das erst einmal nicht sein: zu den Charakterzügen der Gegenwart gehört auch „l'extension politique et économique des grandes nationalités." Mit der Ausdehnung der großen Nationen und der großen Rassen meint er, wie eine Erläuterung zeigt, die „imperialismes", die er in Anführungsstriche setzt, und die „mission civilisatrice des peuples supérieures", die er nicht nur nicht in Anführungsstriche setzt, sondern noch verstärkt: „que n'est un vain mot" (*Morale des idées-forces*. – Paris 1907. – S. 375). Zumindest provisorisch ist der Kosmopolitismus der *idées-forces* auf ein pseudo-kantianisch mit Universalisierung und Desinteressiertheit begründetes Opfer des Engen für das Weite geworden, ein abstrakter weiterer Horizont des Individuums. Einer von Fouillées letzten Texten wurde für den Weltkongreß der Rassen 1911 geschrieben. Er beruft sich auf sein Ergebnis von 1903, daß der Weg von natürlichen Faktoren zu wissenschaftlichen und sozialen und damit zu intellektuellen und moralischen Faktoren geht. Die Idee, die eine Rasse oder eine Religion von sich selber hat, ist in der Regel eine Idee ihrer eigenen Überlegenheit. Man kann den daraus entstehenden Haß nur durch andere Ideen bekämpfen. Wissenschaftliche und moralische Ideen vereinen, während ethnische und religiöse Ideen trennen. Aber mit diesem Wechsel der Ideen verschwindet der Vorrang einzelner Ideen nicht, sondern wird zu einem Vorrang der Gelehrtesten, der Industriellsten, der Moralischen (auch das ist ein Selbstzitat von 1903, als er freilich nur von europäischen Völkern sprach). Diese wissenschaftliche Ausrichtung kann der Keim des universellen Friedens werden: Eisenbahnen, Telegraphen, Handel. Aber am wichtigsten sind philosophische Ideen: Es gibt viele Systeme, aber nur eine Liebe zur Wahrheit. Eine Welteinheit durch Mission ist eine Chimäre. Religion kann kein Exportgut werden. Religionen gehören nicht zu den Kräften, die den Frieden schaffen, das kann nur die Wissenschaft (*Le rapprochement des races au point de vue sociologique*, in: *Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral* (1914). – S. 199-209). Fouillée macht hier den asiatischen Zivilisationen ein sehr eurozentrisches Angebot, von den Afrikanern im Zeitalter der *mission civilisatrice* hören wir weiter nichts. Fouillées Verhältnis zum Darwinismus ist tatsächlich seine übliche gepriesene und gescholtene Strategie der Versöhnung: Wie bei Theo-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rien in anderen Bereichen gesteht er der Biologie in der Moral einen Wahrheitsanspruch zu, aber keinen Alleinvertretungsanspruch; den natürlichen Wurzeln zu entkommen ist die Leistung der Bewußtseinsgeschichte (*Les éléments sociologiques de la morale* (1905) S. 57-141 *Élements biologiques de la morale. Morale biologique*).

Eine brauchbare Abhandlung zu Frieden, Nation, Rasse und Zivilisation bei Fouillée gibt es nicht, nur polemische Hinweise auf problematische Positionen: Jean-Marc Bernardini, *Le darwinisme social en France (1859-1918) : fascination et rejet d'une idéologie*. – Paris 1997. – S. 233-239; Gérard Noiriel, *Les origines républicaines de Vichy*. – Paris 1999. – S. 245-247; Olivier Le Cour Grandmaison, *Fouillée, parrain contestable*, in: Le Monde 12. Dezember 2009 (https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/12/fouillee-parrain-contestable-par-olivier-le-cour-grandmaison_1279824_3232.html).

L'idée de patrie, in: Revue de métaphysique et de morale 12 (1904) 109-136
Neubearbeitung u.d.T.: L'idée de patrie : le nationalisme et l'internationalisme, in: Alfred Fouillée, La démocratie politique et sociale en France. – Paris : Alcan, 1910. – S. 81-120

II/1 *Valeur scientifique de l'idée de patrie*

Exklusiver Nationalismus ist soziologisch ein Irrtum (weil es keine wirklich abgeschlossenen Nationen gibt) und moralisch eine Ungerechtigkeit (weil er Haß gegen andere Nationen bedeutet). Nationalismus ist gerechtfertigt, weil nationale Ideen nötig sind. So können Nationen nicht verschwinden, sondern nur ihr Status kann sich ändern (etwa, wenn sie Teil einer Föderation werden). Nicht alle Nationen haben denselben Wert und dieselbe Zukunft. Nationen ohne eigene Nationalideen werden verschwinden, während die Nationen, die einst die europäische Union bilden werden, ihren eigenen Geist nie aufgeben werden.

II/2 *Patrie et humanité*

Das Vaterland (patrie) ist eine Realität, die Menschheit ein Ideal. Comtes *Grand-Être* ist eine Idee (und der Begründer des Positivismus somit ein Idealist). Als Idee ist „Menschheit" wahr, eine *idée-force*. Jeder Mensch ist Teil der *humanité morale*. Aber die Menschheit wird weiter in Nationen gegliedert sein: es gibt keinen Organismus ohne Organe; Gefühle gehen vom Partikularen zum Generellen (Familie – Vaterland – Menschheit); Gesellschaft ist wegen Arbeitsteilung nötig (aber jedes Individuum kann auch grenzüberschreitenden Gesellschaften angehören: religiös, philosophisch, wissenschaftlich, ökonomisch); die internationale Solidarität, die auf Getreide, Metallen und Industrieprodukten beruht, kann nicht die wahre nationale Solidarität auflösen (Fouillée kann sich aber vorstellen, daß internationale Zweckgemeinschaften zu reineren nationalen Gemeinschaften führen); Kunst, Religion, Philosophie sind durchaus national geprägt, nur die Wissenschaft ist länderübergreifend: Wissenschaft und Patriotismus müssen nicht in Konflikte kommen.

II/3 *L'internationalisme communiste*

Ein Irrtum, weil Patriotismus und Bourgeoisie identifiziert werden. Eine höhere Solidarität muß eine tiefere nicht auflösen.

II/4 *L'internationalisme libertaire*

Gegen Anarchisten, Anhänger Nietzsches und Kosmopoliten: Kommunikation über Grenzen hinweg muß Solidargruppen nicht zerstören.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Frankreich bekennt sich zu einem Idealismus, die anderen großen Nationen sind Realisten und sehen Nationen als biologische Einheiten (dafür soll Deutschland und für Deutschland ausgerechnet Nietzsche stehen). Können die Franzosen das *idéal humaine* festhalten, ohne utopisch zu werden? Die erste Aufgabe einer Demokratie ist, für das Aufhören des Krieges zu arbeiten, aber das kann nicht Frieden um jeden Preis sein. Der falsche Frieden würde zum Triumph des Krieges. Der Weg der Geschichte geht zur Einheit der Menschheit. Aber es ist ungewiß, ob die Mittel friedliche oder kriegerische sein werden. Die Schiedsgerichtsbarkeit ist ein Ideal, dem die Realität einer internationalen Regierung fehlt. In einem Europa, das von Konflikten und aggressiven Ansprüchen geprägt ist, müssen auch die Anhänger des Friedens und der Friedensbewegung auf Rüstung bestehen. Weder als Soziologe noch als Moralist kann er Frankreich raten, einseitig abzurüsten. Der Frieden kann nur durch Gleichgewicht der Waffen und Gleichgewicht der Wirtschaftskraft erreicht werden. Nur so ist Respekt vor der internationalen Gerechtigkeit möglich. Frankreich braucht Allianzen (konkret die Annäherung an England und Rußland). Die Anhänger des exklusiven Nationalismus und des exklusiven Internationalismus, des *guerre systématique* und des *paix systématique,* haben genauso unrecht. Es ist eine Synthese nötig: Für das eigene Vaterland, aber nicht gegen andere Vaterländer. Frankreich ist die humanitärste Nation, seit 1789 steht es für ein neues, soziales Recht. Die einseitige Schwächung Frankreichs beschädigt diese französische Aufgabe für die Menschheit. Kants Bedingung für die Konstitution der Vereinigten Staaten von Europa ist, daß jeder Staat gerüstet ist, sonst kann er vor diesem großen Tag verschwunden sein.

Vgl. dazu auch den Beitrag, der die Themen vorgegeben hatte: Alphonse Darlu, *L'idée de patrie*, in: Revue de métaphysique et de morale 11 (1903) 792-798.

5.3.5 Jean-Marie Guyau

1854-1888, Gymnasialprofessor, seit 1876 krankheitsbedingt Privatgelehrter.

Fouillées Stiefsohn begründete eine altruistische Ethik auf naturalistischer Basis. Das Leben ist ein Prozeß der Steigerung, höchstes moralisches Ziel ist Intensivierung des Lebens, Handeln heißt Bejahen. Tätigkeit ist das wahre Heilmittel gegen Pessimismus. Nur wer gibt und teilt, erfährt ein intensiveres Leben. Egoistische Lust ist nicht vorstellbar. Geselligkeit ist kein Opfer, welches das Individuum bringt, sondern eine Chance. Die Sanktion des Egoismus ist sittliche Isolation, die höheren Freuden haben eine gemeinschaftsbildende Kraft. Dieses soziale Ziel muß nicht angezielt und schon gar nicht verordnet werden. Guyau kann eine Moral ohne Pflichten und Sanktionen versprechen, weil die Verfolgung eigener Ziele die Moral der Gegenseitigkeit impliziert. Es ist ein Wandel von einer Vielzahl von Pflichten zur instinktiven oder selbst auferlegten Pflicht der Selbstentwicklung zur Person. Guyaus höchster Wert ist Würdigkeit, geliebt zu werden. Aus der Transformation der Sanktionen kommt die Idee der Kooperation, der Anspruch auf Unterstützung aller Lebewesen, die Glieder desselben Universums sind, eine

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Solidarität vom Einzeller bis zum höchstentwickelten Organismus (dieser naturalistische Solidarismus ist gar zu deutlich Nachfolger der Physikotheologie). Mehr als diese Würdigkeit kann Guyau nicht versprechen. Er wendet sich zugleich gegen Utilitarismus (dessen bester Kenner auf dem Kontinent er war) und Kant. Das Ergebnis ist nicht weit von John Stuart Mills „höherer Lust" entfernt, aber er bezweifelt, daß Mill diese utilitaristisch begründen konnte. Er verwirft Kants transzendentalphilosophische Methode und will die gegenseitige Achtung der Würde naturalistisch begründen. Dabei will er Kant Autonomie überbieten: Weder eine Moral, die auf Geboten beruht, noch eine, die weiter auf Sanktionen beruht, kann wirklich Moral sein. Guyaus altruistischer Instinkt klingt weniger intellektualistisch als Fouillées Entwicklung der Ideen, aber auch er meint keine statisch gegebene Naturausstattung (dem Utilitarismus wirft er eine pessimistische Anthropologie vor, ohne Sinn für Veränderbarkeit der menschlichen Natur). Zwar ist der Altruismus in der Evolution seit der Entwicklung der Zweigeschlechtlichkeit angelegt, aber beim Menschen ist er auf die Unterstützung der weltgeschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts und der individualgeschichtlichen Entwicklung der Personen angewiesen. Guyau erzählt eine Zivilisationsgeschichte der Entwicklung religiöser Ideen und ihrer Auflösung in modernen Gesellschaften. Er kündigt eine Zukunft freier Assoziationen an. Mitleid und Nächstenliebe werden die Dogmen überdauern. Die Menschheit steuert auf eine Balance von Individualisierung und Moralisierung zu. Erziehung ist Moralisierung durch Individualisierung. In der Erziehung wird die Menschheitsgeschichte rekapituliert und weitergebracht. Soziale Anpassung muß reflexiv werden statt reflexhaft. Das von Natur her egoistische Kind lernt durch Erfahrung, gesellig zu werden. Liebe ist eine Antwort auf Liebe. In seiner Pädagogik nähert sich Guyau am stärksten Fouillées Philosophie der *idées-forces* an.

Guyaus drei moralphilosophischen Schriften müssen als Einheit gelesen werden: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885, dt. 1909 u.d.T.: *Sittlichkeit ohne ‚Pflicht'); Irréligion de l'avenir : étude sociologique* (1887, deutsch 1910 u.d.T.: *Die Irreligion der Zukunft*); *Éducation et hérédité : étude sociologique* (posthum 1889, deutsch 1913 u.d.T.: *Erziehung und Vererbung*). Vgl. Alfred Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*. – 2. Aufl. – Paris 1892; Josiah Royce, *Studies of Good and Evil*. – New York 1898. – S. 349-384; Matteo Fabris, *Il problema morale nel pensiero di G. M. Guyau*. – Bologna 1979; Marco Orru, *Anomie : History and Meaning*. – Boston 1987. – S. 94-117 *The Ethics of Anomie in Nineteenth Century France*; Hans Hablitzel, *Lebensphilosophie und Recht bei Jean-Marie Guyau (1854-1888)*, in: *Recht und Rechtsbesinnung : Gedächtnisschrift für Günther Küchenhoff* / hrsg. von Manfred Just ... – Berlin 1987. – 61-99; Karl Albert, *Philosophie der Sozialität*. – Sankt Augustin 1992. – S. 166-181; Geoffrey C. Fidler, *On Jean-Marie Guyau, Immoraliste*, in: Journal of the History of Ideas 55 (1994) 75-97; Jordi Riba, *Le monde anomique de Jean-Marie Guyau*. – Paris 1999; Philippe Saltel, *La puissance de la vie : essai sur L'Esquisse d'un moral sans obligation ni sanction de Jean-Marie Guyau*. – Paris 2008 (hat den provisorischen Charakter der *Esquisse* erkannt und den Grundsatz beachtet, daß Guyaus Werke im Zusammenhang gelesen werden müssen); Laurent Muller, *Jean-Marie Guyau ou l'éthique sans modèle*. – Villeneuve d'Ascq 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Wirkung dieser Lehre im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert war enorm, wozu schon das suggestive Versprechen einer Moral ohne Pflichten und Strafen eingeladen haben mag. Hier sei nur auf zwei bekannte altruistische Ethiker hingewiesen, die Guyau als den Abschluß der europäischen Tradition der Moralphilosophie und Ausgangspunkt ihrer eigenen Theorie sehen: Pjotr A. Kropotkin findet bei Guyau seine Idee einer von Kooperation bestimmten Evolution (*Ethik*. – Berlin 1923. – S. 243-250), Albert Schweitzer den ersten Hinweis auf seine Ehrfurcht vor dem Leben (*Kultur und Ethik*. – München 1923. – S. 181-186). Ein vielbeachteter Leser Guyaus war Friedrich Nietzsche, der mit Erstaunen seine eigene Philosophie des Willens zur Macht in Guyaus Lehre der Intensivierung des Lebens wiedererkannte, aber sofort Guyaus altruistische Schlüsse heftig zurückwies (Nietzsches Randbemerkungen sind in der deutschen Übersetzung der *Esquisse* abgedruckt, wer auf der exakten Abfolge dieser Bemerkungen besteht, findet sie im Nachdruck der 1. Auflage der *Esquisse,* herausgegeben von Ilse Walther-Dulk. – Weimar 2012; Nietzsches Randbemerkungen zu *Irréligion* wurden von Walther-Dulk rekonstruiert: *Regard sur la réception de Guyau par Nietzsche à la lumière de ses annotations sur* L'Irreligion de l'avenir, in: *L'effet Guyau : de Nietzsche aux anarchistes* / sous la responsibilité de Jordi Riba. – Paris 2014. – S. 7-72). Ein anderer wichtiger Guyau-Leser war Émile Durkheim. Sowohl seine Theorie der organischen Arbeitsteilung, wie seine Religionssoziologie sind anti-subjektivistische Antworten auf Guyaus Ethik und Soziologie. Vgl. dazu die oben genannten Arbeiten von Orru und Riba (dieser betont, daß nie eine echte Debatte zwischen Guyaus individualistischer Hoffnung auf *anomie* und Durkheims soziologischer Warnung vor *anomie* stattgefunden hat; das sei einer der Gründe, warum Guyau weiter gelesen werden muß).

Guyau war kein politischer Publizist und seine einzige direkte Äußerung über den Krieg ist sein Gedicht *La Guerre*, eine Erinnerung an den Deutsch-Französischen Krieg, eine Hymne an die Menschheit mit dem Versprechen „je travaille pour toi". Als Ursache der Kriege identifiziert er den Haß: „"La haine : l'injustice appelle l'injustice; / Triste fecondité, le mal produit le mal!" (*Vers d'un philosophe* (1881) S. 175-177). Die 1880er Jahre, in Europa nicht von Kriegen bestimmt, waren vielleicht nicht die Zeit, vorrangig Menschheit und Frieden zum Thema zu machen. Aber die Psychologie des Konfliktes und des Hasses wurden ein zentrales Thema: die Kette von Haß, Ungerechtigkeit und Übel muß zerbrochen werden. Die Entwicklungslogik in *Esquisse* kann verstanden werden als Genealogie der Sicherheit. Es handelt sich um zwei Prozesse: den Weg von Vergeltung und Rache zur Sicherheit (und darüber hinaus zur Liebe) und den Weg vom Kampf zur Sicherheit (und darüber hinaus zur Kreativität). Ein unbezweifeltes Lebensgesetz ist die Verteidigung gegen Angriffe. Das Leben ist dauernde Vergeltung, dauernde Abwehr von Angriffen. Strafe hat ihre Wurzel im Selbsterhaltungstrieb. In einer Gesellschaft, in der Einzelne sich nicht länger verteidigen müssen, hat der Haß seinen Sinn verloren. Haß empfinden schon heute nur noch die Ehrgeizigen, die Ungebildeten und die Dummköpfe. An die Stelle des Hasses werden Selbst-achtung und Liebe zu allen Menschen treten, ohne Rücksicht auf deren intellektuellen, sittlichen und physischen Wert. Guyaus Philosophie der Strafe erinnert an Renouviers *droit de défence*, aber Guyau will mehr als Sicherheit: erst die Liebe könnte einen Zustand ohne Sanktionen sichern (die moralischen Äqui-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

valente der Sanktionen werden in der 1. Auflage der *Esquisse* 1885 im 3. Buch behandelt; das ist trotz der Veränderung der Reihenfolge der Bücher auch in der posthumen 2. Auflage 1890 und in der deutschen Übersetzung das 3. Buch geblieben). Zum Leben gehört die Gefahr und damit die Freude am Kampf und am Sieg. Beispiele sind Krieg, Jagd, gefährliche Reisen, Kampf des Arztes gegen das gelbe Fieber, Kampf des Willens gegen die Leidenschaften. Mit der Hochschätzung des Risikos ist die Hochschätzung der Verantwortung verbunden. Guyau zitiert ausführlich eine begeisterte Schilderung einer Schlacht durch einen deutschen Marschall, aber er kündigt an: Mit der Entwicklung von Wirtschaftswissenschaft und Soziologie kann man, denen, die wenig Wagnis vertragen, Sicherheit bieten. Diejenigen, die viel Wagnis brauchen, können das zum Nutzen der Menschheit einsetzen. Er hat Beispiele von Feuerwehr bis Krankenpflege, dort könnte Selbstopfer nötig sein (das Vergnügen an Risiko und Kampf und an intellektueller Arbeit als moralische Äquivalente der Pflicht werden in der 1. Auflage der *Esquisse* 1885 im 4. Buch behandelt; das ist in der posthumen 2. Auflage 1890 und in der deutschen Übersetzung das 2. Buch). Renouvier, der dieses Zukunftsversprechen nicht geben kann, nennt Guyau einen Romantiker, der nicht anders als Herbert Spencer seine Ethik auf Utopien gründen muß. Nietzsche, der weder eine altruistische Utopie noch eine Theodizee entwickeln will, sagt zur versprochenen Liebe ohne Rücksicht auf den Wert der zu liebenden Menschen schlicht: *incredibile!*, aber zur Ablösung des Kampfes durch einerseits Sicherheit und andererseits Wagnis für die Menschheit: *gut!* Der Anarchist Kropotkin hat bereits 1889 die Bedeutung von Kampf und Wagnis für die Moral bei Guyau erkannt (*La morale anarchiste*. – Paris 1889), Kropotkins eigene Ethik ist bis zum Lobpreis für diese „Freude an Wagnis und wirklichem Kampf und die Freude an Wagnis im Denken“ gekommen (*Ethik*. – Berlin 1923. – S. 249f.). Bei anarchistischen Pazifisten wie Bart de Ligt hat diese Botschaft weitergewirkt. Aber auch auf die kommende Friedenspsychologie könnte Guyaus Ethik gewirkt haben, die Ähnlichkeit der Argumentation in William James‘ Rede vom „moral equivalent of war“ (1906) zu Guyau sind besonders deutlich.

Ein Unterschied zwischen Fouillée und Guyau ist, daß Fouillée systematisch Nationen als Subjekt der Transformation der Moral braucht, während Guyaus Assoziationen der Zukunft, die Ideen fortentwickeln werden, weder in einen nationalen noch in einen transnationalen oder gar kosmopolitischen Rahmen gestellt werden. Seine Entwicklungstheorie kommt aber über den üblichen Ethnozentrismus und Eurozentrismus des 19. Jahrhunderts nicht hinaus. In seiner Kritik des Optimismus bemerkt Guyau, daß nicht nur friedliches Zusammenwirken, sondern auch der Kampf dem Fortschritt dienen kann. „Der Egoismus hat das englische Volk groß gemacht“ (*Esquisse* 1885 S. 67-68 = *Sittlichkeit* S. 25-26). Einen direkten Weg zur kosmopolitischen Moral gibt es nicht. Die abschließende Apologie der Tätigkeit endet mit einer Warnung, zu viel vom Universalismus einer rein vernünftigen Gerechtigkeit oder allgemeiner Menschenliebe zu erwarten, am beständigsten ist das Mitleid, das einem bestimmten Menschen Gutes tun will (*Esquisse* 1885 S. 243 = *Sittlichkeit* S. 201). In *Irréligion* beschäftigt ihn die Zukunft der Rassen: Als die Kriege noch Vernichtungskriege waren, überlebten die stärksten und intelligentesten Rassen. Heute führen die Sieger gute Verwaltung und Hygiene ein und die schwächeren Rassen wachsen unter der Herrschaft der Sieger.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Guyau distanziert sich sowohl von Renans Erwartung, die weiße Rasse werde zu einer Rasse von Aristokraten, wie von der durch eine Menschheitsreligion geeinten Menschheit der Positivisten. Er erwartet Rassenmischung, bei der es auf den Anteil der „begabten Völker" ankommt: Wer in Frankreich, Deutschland und Großbritannien nichts zur Fortpflanzung tut, begeht eine Sünde gegen die Menschheit. Die älteste Religion war eine Religion der Familien, die Religion der Zukunft wird es wieder werden (*Irréligion* II/7; am Ende des Kapitels spielt statt dieser europäischen Triarchie nur noch der französische Geburtenrückgang eine Rolle). Guyaus Vorstellung höherer und niederer Rassen dürfte das gerade in Frankreich übliche lamarckianische Bild der Vererbung erworbener Eigenschaften sein, gegen das er in *Éducation et hérédité* polemisiert, aber wohl nur um den Alleinvertretungsanspruch der Vererbung zurückzuweisen (siehe auch oben zu Fouillées Studien zur Rassenkunde in diesen Jahren (Abschnitt 5.3.4). Guyaus abschließende altruistische Philosophie des 19. Jahrhunderts gibt wenig Hinweise auf die Universalisierung eines naturalistischen (statt apriorischen) Altruismus. Dieses Unternehmen, das Comte mit der Vision der Menschheit als dem neuen, wahren Grand-Être begonnen hatte, kommt bei Guyau kaum noch aus dem Umfeld der Nationen hinaus.

Eine wissenschaftliche Untersuchung von Guyaus Gesellschaftsbild fehlt. Michel Onfray hat eine Liste illiberaler Sätze zusammengestellt (fast alle aus dem posthumen Buch *Éducation et hérédité*), seine Kommentare dazu sind grobschlächtig: was nicht den offenbar erwarteten Anarchismus zeigt, wird umstandslos mit der Ideologie des Vichy-Regime identifiziert (*Contre-histoire de la philosophie,* VII*, La construction du surhomme*. – 2011. – S. 49-174). Ilse Walther-Dulk will diese Töne als Verfälschungen durch Guyaus Nachlaßverwalter Fouillée erweisen; da der Nachlaß verloren ist, bleibt das eine Geschmackssache. Sie simplifiziert sowohl Guyau wie Fouillée (*Nietzsche, Onfray und der junge Guyau : eine Berichtigung*. – Weimar 2015).

5.4 Deutschsprachiger Raum

Der deutsche Vorrang in der Philosophie war im 19. Jahrhundert innerhalb und außerhalb Deutschlands unumstritten, aber deutsche Philosophen sprechen damals eher von einer Krise der Philosophie in Deutschland. Schon die Zeitgenossen erzählen eine Geschichte von Fall und Wiederaufstieg der Philosophie, die Philosophiehistoriker sind ihnen gefolgt. Niedergang meint das rasche Ende des Hegelianismus, Aufstieg den neuen Kantianismus. Aber zwischen einem genuinen Hegelianismus (den es nur bei Hegel selber gab) und der Rückkehr zu einer genuinen Transzendentalphilosophie seit den 1880er Jahren liegt ein halbes Jahrhundert, in dem Kant immer wieder gegen Hegel angerufen wurde, es aber bei der Anrufung blieb. In einem Land mit etwa 20 Universitäten (und etwa einem Dutzend Unterrichtsverwaltungen) konnte der Transformationsprozeß nur komplex sein. Schon bald nach Hegels Tod verliert die spekulative Systemtheorie an Ansehen; das Verschwinden des Hegelianismus, der einzigen Schulbildung

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des deutschen Idealismus, ist fast eine Selbstauflösung. Aber eine Schulphilosophie, die zwischen Idealismus und Materialismus einen Zwischenweg finden konnte, wurde, für einen Rest an Teleologie, Person, Verantwortung, weiter benötigt. Zunächst dominierten einerseits Herbarts realistische Metaphysik und andererseits der Spekulative Theismus, ein eklektizistischer Spätidealismus, der weiterhin ein System bieten will, jetzt aber gegen den Pantheismus des Idealismus und gegen Hegels Desinteresse an Individualität gerichtet. Auch dem Materialismus, der seit den 1850er Jahren zum Streit unter Naturwissenschaftlern geführt hatte und für den sich das Publikum stark interessierte, mußte die Schulphilosophie widersprüchliche Wege des Rückzuges entgegensetzen: Hermann Lotzes geordneten Rückzug der Metaphysik, Wilhelm Wundts induktive Philosophie, die Erkenntnistheorie der vielen sogenannten Neukantianer der 1860/70er Jahre, die Wissenschaften anerkennen, aber in ihre Grenzen weisen wollten (tatsächlich waren diese frühen Neukantianer recht unkantianische Empiristen und Psychologisten). Daß der Materialismus nicht die bürgerliche Weltanschauung wurde, wird weniger auf die Überzeugungskraft der Schulphilosophien zurückgehen, als auf das folgende jahrzehntelange Einverständnis der Naturwissenschaftler und Philosophen, auf eine einheitliche Weltanschauung zu verzichten und die Sphären der Naturwissenschaften und der Geistes- und Sozialwissenschaften getrennt zu lassen. Nur in dieser prekären Selbstbeschränkung konnten die Philosophen des 19. Jahrhunderts noch Lehrer der Philosophie des 20. Jahrhunderts werden. Die Lehren, welche die Öffentlichkeit interessierten und die immer noch häufig für die Philosophie des 19. Jahrhunderts gehalten werden, wurden von den Universitäten ferngehalten: Religionskritik der Linkshegelianer, Materialismus der Naturwissenschaftler, Schopenhauerscher Pessimismus. Vgl. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. – Frankfurt am Main 1983; Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus : die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. – Frankfurt am Main 1986 (wichtig für die tatsächliche Filiation der philosophischen Schulen und für die politische Geschichte der Philosophie an den Universitäten); Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1798-1880*. – Oxford 2014 (wichtig für die einzelnen dieser frühen „Neukantianer").

In einer besonders tiefen Krise befand sich die praktische Philosophie. Der Deutsche Idealismus hatte keine Tradition begründet. Von Kant distanzierte man sich: zu rein, zu noumenal (Ethik für vernünftige Wesen, nicht für Menschen), zu formal (ohne konkreten Inhalt oder offen für alle möglichen Inhalte). Der Gehalt des kategorischen Imperativs, die gegenseitige Anerkennung der Menschenwürde, sollte bewahrt werden, aber es durfte kein kategorischer Imperativ mehr sein. Kants *Metaphysik der Sitten*, der man Inhaltslosigkeit kaum vorwerfen kann, konnte wegen ihrer rigorosen Scheidung von Rechts- und Tugendlehre kein Vorbild für die Gemeinschaftsethiken des 19. Jahrhunderts werden. J. G. Fichte, der am stärksten auf Ethik konzentrierte Philosoph der europäischen Tradition, wurde von seinen Nachfolgern durchaus bestaunt, aber in seiner Forderung nach ständiger Neuerfindung von Welt, Gesellschaft und Individuum folgte ihm niemand: Er habe den Menschen eine Aufgabe gestellt, die nur Götter erfüllen können. Hegel, der ursprüngliche Kritiker der Kant-Fichteschen Moral, wurde durch seine Konzentration der praktischen Philosophie auf Rechtslehre für die Ethik der nächsten

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Jahrzehnte genauso folgenlos. Die Ethik dieser Zeit war Herbart und Schleiermacher verpflichtet. Von Herbart kam die neue Definition der Ethik als Urteilen über die Angemessenheit von Handlungen, von Schleiermacher die Ethik als Deskription von Prozessen (höchstes Gut ist die Entwicklung der sittlichen Gemeinschaft, die zugleich die Synthese von Natur und Vernunft ist) und darüber hinaus das Festhalten an den Traditionen der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre (was nicht unterschätzt werden darf, das machte die akademischen Ethiken noch einmal zu enzyklopädischen Kompendien, in denen das Gesellschaftsleben in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat einen Platz finden konnte (zu Schleiermacher siehe Bd. I, 609-620, eine wichtige Ergänzung: Ueli Hasler, *Beherrschte Natur : die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann)*. – Bern 1982. – S. 61-171). Die Ethiken des spekulativen Theismus, die auf Schleiermacher zurückgreifen (zuweilen zusätzlich auf Herbart) repräsentieren einen Stand, auf dem das philosophische System nur noch durch die Ethik zusammengehalten werden kann und deshalb zur Anthropologie tendiert, bei dem Philosophen Immanuel Hermann Fichte nicht anders als bei dem Theologen Richard Rothe. Nach 1850 verschwindet diese Art ethischer Systeme für fast 30 Jahre. Als Friedrich Jodl, einer der Begründer der ethischen Bewegung des späten 19. Jahrhunderts, um 1870 begann, sich für Ethik zu interessieren, riet man ihm davon ab: darauf könne er keine Karriere als Philosoph begründen, das sei nur für Kinderstube und Kanzel (bei der Herkunft Herbarts von der Pädagogik und Schleiermachers von der Theologie keine unangemessene Kennzeichnung). Friedrich Albert Lange, der literarisch erfolgreichste der frühen sogenannten Neukantianer, hatte 1858 geunkt, nur die Sozialstatistik könne noch Ethik sein, ein denkbar weit von Kant entfernter Standpunkt (der aber gut dazu paßt, daß Lange als Publizist zwischen Linksliberalismus und Sozialdemokratie bekannt wurde). Er hielt immer daran fest, daß Ethik keine philosophische Wissenschaft sein könne; wenn er auf Schiller zurückgriff, waren es nicht dessen kantianische philosophische Schriften, sondern dessen Gedichte; er ist ein Pionier des späten 19. Jahrhunderts, aber eher des erhebenden Neuidealismus als des analytischen Neukantianismus. In den 1870er Jahren hat die Schulphilosophie wieder begonnen, sich für Ethik zu interessieren. Es gibt zahlreiche Untersuchungen über die Grundlagen der Ethik. Bei allen Unterschieden haben diese ein einheitliches Ziel: gegen Kant zu einer eudämonistischen, aber nicht egoistischen Ethik (zurück) zu finden. Diese Abhandlungen knüpfen an Herbart und Lotze an, dazu kommt – eingestanden oder nicht – die Rezeption der englischen Utilitaristen, zumal auch diese längst vom Nutzenkalkül fortwollten. Von diesem Grundkonsens sind auch die wenigen darwinistischen Ethiker außerhalb der Schulphilosophie nicht weit entfernt. Kaum beteiligt sind an dieser Erneuerung der Ethik dagegen die sogenannten Kantianer. Als Wilhelm Windelband 1883 seine Moralphilosophie skizziert, war es seit Jahrzehnten die erste Skizze aus einer transzendentalphilosophischen Sicht und im Inhalt doch nicht viel mehr als eine Apotheose preußischer Pflichterfüllung im Namen Kants. Das ist bis in den Weltkrieg ständig wiederholt worden, aber in dieser Schlichtheit selten von Philosophen (*Vom Princip der Moral*, in: *Präludien : Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. – 9. Aufl. – Tübingen 1925. – Bd. II, S. 161-194). Die große Zeit der neukantianischen Ethik liegt erst im frühen 20. Jahrhundert und gehört nicht mehr in diesen Band. Die unten aufgeführten fünf

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Handbücher der 1880er Jahre (Baumann, Laas und Wundt waren Lehrstuhlinhaber für Philosophie, Steinthal und Lazarus gehörten der Universität an, haben diese Bücher aber nicht in ihrem Lehrzusammenhang geschrieben) sind bereits in der Minderzahl gegenüber den zahlreichen metaethischen Abhandlungen, auch waren sie „idealistischer" als ihre eudämonistischen Zeitgenossen. Das umfassende Moralkompendium mit Güter-, Pflichten- und Tugendlehre war schon nicht mehr zeitgemäß (es wird nicht bedeutungslos sein, daß Steinthal und Lazarus und halbwegs auch Wundt, bereits einer älteren Generation angehörten). Bedarf an Kompendien gab es durchaus, aber die Schulphilosophie wollte und konnte das in der Regel nicht länger bieten. Warum es diesen Rückgang und den plötzlichen Neuaufstieg der philosophischen Ethik gab (dem auch ein Rückgang der Geschichts-, Religions- und Rechtsphilosophie entsprach, die von den Philosophen als Programm nicht aufgegeben wurden, aber doch weitgehend den zuständigen Fachwissenschaften überlassen wurden), ist von der Philosophiegeschichte nicht geklärt worden (Köhnkes politische Deutung als moralische Aufrüstung gegen den Sozialismus übersieht völlig die Diskussion der Schulphilosophie über einen modernen Eudämonismus).

Die großen Philosophen des Idealismus haben eine Philosophie von Krieg und/oder Frieden als eine Aufgabe der Philosophie akzeptiert, aber damit keine Lehrtraditionen begründet. In der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen erinnert man sich gut an Kant als archetypischen Kosmopoliten und zuweilen an Hegel als Kommunitaristen, aber das darf man sich nicht als Schultraditionen des 19. Jahrhunderts vorstellen. Kants ewiger Frieden beruht auf drei Säulen: 1., dem moralischen Gebot, auch die Staaten einer staatsanalogen Rechtsinstitution zu unterwerfen, 2., der politischen Einschätzung, daß nur die Staaten zu dieser rechtlichen Beurteilung taugen, die sich einem öffentlichen Urteil stellen, und 3., der Erwartung, daß eine Institutionalisierung nicht auf eine allgemeine Versittlichung warten kann, sondern aus Eigennutz kommen wird (und sei es erst durch die Erfahrung weiterer Kriege). Alle drei Momente mußten eine direkte Nachfolge bei Konservativen verhindern, das ist von Lasson über Moltke bis Treitschke gut bekannt. Erstaunlicher ist der heftige Widerstand gegen diese Idee des ewigen Friedens bei Liberalen und Demokraten, auch das ist inzwischen für die südwestdeutschen Liberalen um Rotteck gezeigt worden. Aber als Liberale kommen sie von der Idee des ewigen Friedens nicht einfach los und benötigen Surrogate und das Versprechen einer zivilisatorischen Annäherung. So verweisen die politischen Autoren auf das kommende Völkerrecht. Die Völkerrechtsautoren sagen, daß Träume vom ewigen Frieden ewig Träume bleiben werden. Sie können sich eher ein schwaches Schiedsgericht oder ein starkes Konzert von durchaus nicht republikanischen Großmächten vorstellen. Ihre Hoffnung ist das Wachsen der gemeinsamen Völkerrechtsgesinnung, was manchmal mehr nach *epistemic community* als nach Moralisierung aussieht. Die Philosophen müssen aber nach der Rolle der Moral auch in den internationalen Beziehungen fragen und bezweifeln in der Regel gegen Kant, daß ein Weg zu einer internationalen Verrechtlichung ohne Versittlichung denkbar ist (und deshalb zweifeln sie zunehmend daran, daß eine internationale Verrechtlichung möglich ist, die den Krieg beenden, nicht nur zivilisieren könnte). Explizite Auseinandersetzungen mit Kant gibt es am Anfang bei Herbart (ein Zweifel), in der Mitte bei Edmund Pfleiderer (eine

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Warnung) und und am Ende bei seinem Bruder Otto Pfleiderer (die Idee des ewigen Friedens sei durch die christliche Idee der Menschheit und das deutsche Heer der allgemeinen Wehrpflicht überholt). In Deutschland war der getreueste Kantianer unter den Philosophen und Völkerrechtsautoren, was den Frieden angeht, übrigens der als Hegelianer bekannte Karl Ludwig Michelet (siehe oben in der Einleitung zu deutschen Völkerrechtsautoren Abschnitt 2.5.4). Es ist auffallend, daß gerade die neuen Kantianer, die zunehmend die Lehrstühle besitzen, kein Interesse an Kants Friedenstheorie gezeigt haben und auch sonst kein Interesse, über Krieg und Frieden zu schreiben (vielleicht allein deshalb, weil sie kein Interesse an einer alle Sachgebiete umfassenden Speziellen Ethik haben). Die einzige Ausnahme war **Otto Liebmann** (bekannt geworden durch sein tönendes „Zurück zu Kant!"), freilich in einer ungewöhnlichen Literaturgattung, seinem Tagebuch seines Dienstes als Freiwilliger im Deutsch-Französischen Krieg. Er erwähnt dort Kants „höchst seltsame Schrift", aber was er ihr entnimmt ist nur „der ehrliche Krieg" – es soll keine Freischärler geben. Die Franzosen sind Anarchisten, keine kantianischen Republikaner. Wie einst Goethe will Liebmann seinen Bericht über die neue Campagne in Frankreich mit einer weltgeschichtlichen Prophezeiung krönen und kündigt das Zeitalter der Humanität und des Friedens an. Seine unphilosophischen Kameraden denken realistisch an ein Zeitalter der deutschen Hegemonie, denn die Franzosen werden nicht vergessen. Aber Liebmanns Hoffnung auf ein Zeitalter des Friedens sieht nicht viel anders aus: Sieg eines friedliebenden Volkes über ein kriegerisches Volk. Es ist die übliche Idee von der europäischen Familie der Nationen, in der aber Deutschland mehr Gewicht zukommen muß als bisher, die deutsche kosmopolitische Tradition muß mit einem neuen politischen Gewicht vereint werden (*Vier Monate vor Paris : 1870-1871 ; Belagerungstagebuch eines Campagne-Freiwilligen im K. Pr. Garde-Füsilier-Regiment*. – Stuttgart 1871. – S. 99-102, 145-149). Um Liebmanns Haltung zum Krieg gibt es Meinungsverschiedenheiten: Köhnke a.a.O. S. 219-222 zeichnet ihn als Muster eines schneidigen Borussen und Militaristen, Beiser a.a.O. S. 302-306 wiegelt ab: mehr ein unsicherer Pazifist, als ein Bellizist. Tatsächlich ist Liebmanns Botschaft, die Macht in der Mitte kann den Frieden gebieten, die Parole, die 1870/71 Moltke und die Liberalen vereinte. Was diesen Text disqualifiziert, ist seine Banalität.

Hegelianische Motive sind im 19. Jahrhundert in Deutschland deutlicher zu verfolgen als kantianische und während IB-Theoretiker heute sich nur noch an einen allgemeinen Kommunitarismus Hegels erinnern, ist es noch nicht lange vorbei, daß die Frage nach der Kontinuität „von Hegel zum Ersten Weltkrieg" oder „von Hegel zu Hitler" mehr Interesse gefunden hat, weil sie zu einer Deutung Deutschlands stilisiert werden konnte. Hier soll kein Kommentar zu Hegel gegeben werden (das war Gegenstand der Darstellung Bd. I, 620-644) und auch nicht zur Berufung auf und zur Abwehr gegen Hegel im 20. Jahrhundert (das muß einem späteren Band überlassen werden); was hier interessiert ist allein Kontinuität/Diskontinuität des Bezugs auf Hegel von 1830 bis 1890. Was als erstes auffällt: Hegels drei Zugänge zu einer Theorie der Internationalen Beziehungen werden völlig getrennt gelesen.

1. Die Völkerrechtsautoren lesen selten mehr als Hegels äußeres Staatsrecht, das weitgehend dem Völkerrecht des 18. Jahrhunderts folgt (*Grundlinien der Phi-*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

losophie des Rechts §§ 330-340). Hegel geht von den Fakten der Selbstbehauptung der Staaten und des Umschlagens von Verteidigung zu Angriff aus (ein Motiv seines Lehrers Aristoteles, das ihm die Revolutionskriege bestätigt haben) und betont deshalb den Unterschied zwischen einem Völkergericht, das eine Verschmelzung der Völker voraussetzt, und einem Völkerschiedsgericht. Die deutschen Völkerrechtsautoren des 19. Jahrhunderts dagegen versuchen bis auf wenige Ausnahmen zu einem Völkerrecht zu kommen, das nicht nur auf Übereinkünften über Interessen, sondern auch auf einem wachsenden gemeinsamen Rechtsbewußtsein beruht. Sie stehen in Traditionen einer internationalen Gesellschaft, für die Konservative und Demokraten mehr Sinn als Hegel hatten (mehr zu hegelianischen Völkerrechtsautoren oben bei den deutschem Völkerrechtsdiskursen). Im 19. Jahrhundert klingt übrigens neben dem Philosophen Lasson nur der Politiker Bismarck, als habe er Hegels Völkerrecht begriffen: Krieg ist das Unvermögen zu einer Übereinkunft zu kommen, Kriege dürfen nur um nationale Interessen geführt werden, eine breitere Partizipation an außenpolitischen Entscheidungen führt zu Instabilität. Philosophen und Theologen, die den *Grundlinien* folgen, führen die Konstruktion wie die Völkerrechtler bis zu den souveränen Staaten und gehen dann nicht zu einer irgendwie geselligen Staatenwelt weiter, sondern wie Hegel selber zum kosmopolitischen Weltgeist (oder auch zum Reich Gottes).

2. Die wenigen (und einflußlosen) deutschen Autoren, die sich bevorzugt an Hegels Geschichtsphilosophie halten (*Grundlinien* §§ 341-360, später ausführlicher in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) akzeptieren die Weltgeschichte als das Weltgericht und sehen den Erfolg in Kriegen als Zeichen der Kraft und damit des Rechtes eines Staates. Aber sie haben keinen Sinn mehr dafür, daß für Hegel Kriege auf der Ebene historischen Handelns immer nur egoistische, zufällige Begebenheiten sein können und daß das Urteil der Weltgeschichte bei ihm (nicht anders als bei Kant) nur ein Urteil der Philosophie von einem antizipierten vernünftigen Ende der Geschichte her sein kann. Einen bloßen Machtstandpunkt lehnt Hegel ab. Die letzten weltgeschichtlichen Kriege waren bei Hegel die Völkerwanderung der Germanen/Deutschen gegen Rom. Kriege innerhalb Europas haben nichts mit weltgeschichtlichen Fortschritten zu tun (im Gegensatz zu Kolonialkriegen); an Napoléon hat sich gerade die Ohnmacht der Kriege deutlicher gezeigt als je. Völlig anders sieht Constantin Rößler posthegelianisch weltgeschichtliche Kriege in Europa und läßt jede erfolgreiche Selbstbehauptung einer Nation im Namen der Weltgeschichte geschehen (oben Abschnitt 2.5.2.3); eine ähnliche post-hegelianische Konstruktion hat der Jurist und direkte Hegelschüler Eduard Gans (oben Abschnitt 2.5.4).

3. Am ehesten wird im 19. Jahrhundert bei Philosophen und Theologen Hegel mit dem Bellizismus des frischen Windes über faulenden Wassern verbunden. Was bei Hegel diesen Bellizismus von der Banalität allenfalls bewahren kann, ist die damit verbundene Kritik des absoluten Wertes der Sicherheit und seine Begründung der Notwendigkeit des Opfers, das dem Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft so sehr widerspricht (*Grundlinien* §§ 321-329). In dieser Analyse der Defizite der bürgerlichen Gesellschaft hat er keine Nachfolger unter den Schulphilosophen und Schultheologen des 19. Jahrhunderts. Die Theologen haben zuweilen ihren eigenen Bellizismus nach diesem Muster, wenn sie die Frömmigkeit als sittliche Leistung des Krieges preisen können; Marheineke und Rothe, die Hegel

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

direkter folgen, behelfen sich mit der Spaltung zwischen der historischen Rolle des Krieges und der heilsgeschichtlichen Rolle des Friedens..

Über die anderen großen Philosophen des Zeitalters des Idealismus – J. G. Fichte, Schelling, Schleiermacher, Krause – muß nicht viel gesagt werden: die folgenden Jahrzehnte zeigen keine Vertrautheit mit ihren Ausführungen über Krieg und Frieden. Das ist paradox, denn die Rückkehr zur Rolle der Moral in den internationalen Beziehungen, die Herbart eingeleitet hat, erinnert viel stärker an diese Philosophen als an Kant oder Hegel. Sowohl Fichte (der im 19. Jahrhundert zum großen deutschen Patrioten geschrumpft ist, ohne daß man sich viel auf die Begründungen für diesen Patriotismus eingelassen hat) wie Schleiermacher (der einen so großen Einfluß auf die philosophischen und theologischen Ethiken im 19. Jahrhundert hatte, ohne daß seine Zivilisierungstheorie des Friedens, die eigentlich dem 19. Jahrhundert besonders nah war, zur Kenntnis genommen wurde) hatten wesentlich komplexere Theorien der Rolle der Moral in den internationalen Beziehungen als ihre Nachfolger. J. G. Fichte hatte erst im überhitzten Neufichteanismus der Weltkriegspublizistik einen grotesken Auftritt als der deutsche Philosoph *par excellence* (siehe in diesem Band eine Probe in den späten Schriften von Wilhelm Wundt im Abschnitt 5.4.3.6), seine Friedenstheorie ist bis heute wenig, die von Schleiermacher nie kommentiert worden.

Die theologische Ethik war im 19. Jahrhundert eine viel robustere Gattung als die philosophische Ethik. Während diese nach der Mitte des Jahrhunderts fast verschwand und um 1880 zwar wiederkehrte, aber immer seltener als Kompendium einzelner Pflichten, hat sich die protestantische theologische Ethik bis zum Ende unseres Zeitraums nicht grundsätzlich verändert (und wurde auch nach 1890 zunächst bruchlos fortgesetzt). Auf der Kanzel wurden praktische Handbücher benötigt, als die Philosophie fast nur noch an den Prinzipien der Sittlichkeit Interesse zeigte. Es gibt zwischen 1830 und 1890 fast 40 solcher theologischen Ethiken. Daß es unter den Theologen so wenig wie unter den Philosophen und den Juristen einen Pazifisten gab, muß nicht erst gesagt werden. Etwa ein Viertel dieser Ethiken fällt für uns aus, weil Krieg und Frieden kein Thema sind (sei es, daß sie zu populär sind, sozusagen ganz „Kinderzimmer“, sei es daß sie zu konservativ sind und Belehrungen zur Politik, zumal zur auswärtigen Politik, nicht als Teil ihres Berufs ansehen). Die Hälfte der theologischen Ethiken wird hier nicht referiert, weil sie zwar Aussagen zu Krieg und Frieden als Aufgabe der Moraltheologie akzeptieren, aber nicht über eine undifferenzierte Bekräftigung der traditionellen christlichen Lehre vom gerechten Krieg, der bewaffneten Notwehr, des Verteidigungskrieges hinausgehen. Das ist auch im 19. Jahrhundert die Position, die man am ehesten mit der christlichen Lehre an den Universitäten verbinden kann. Zuweilen lohnt es sich dennoch, auf den Ton zu hören, etwa, wenn Adolf von Harleß (das Haupt der bayrischen konfessionalistischen lutherischen Kirche, dessen *Christliche Ethik* sich von 1842 bis 1893 in acht Auflagen behauptete) aus der Begründung des Rechtes auf kriegerische Notwehr umstandslos zur „christlichen Freudigkeit zum Kriege“ kommt. Oder wenn Franz-Xaver von Linsenmann (der als letzter katholischer Moraltheologe des 19. Jahrhunderts einen Kampf gegen kasuistische Moraltheologie führte) 1878 deutlich machte, daß er im Zeitalter der stehenden Heere dem gerechten Krieg nicht länger traute, ihm aber für die

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Warnung vor der kriegerischen Gesinnung dann nicht seine eigene religiöse/theologische Tradition einfällt, sondern Laotse. Das hier referierte letzte Viertel, 8 Lehrbücher oder Überblicksvorlesungen, enthält zumindest einige differenzierende Äußerungen zu Krieg und Frieden, die erlauben, etwas über die Entwicklung der theologischen Friedensethik in Deutschland im 19. Jahrhundert zu sagen. Einige der theologischen Ethiken bis zur Jahrhundertmitte, Hirscher bei den Katholiken, Rothe bei den Protestanten, gehören zu den bedeutendsten Ethiken des 19. Jahrhunderts: Sie bemühen sich, die Herausforderung des deutschen Idealismus aufzunehmen und können als theologisches Gegenstück zu den Ethiken des spekulativen Theismus gelten. Es sind Ethiken, die Schleiermachers Weg zur Idee der sittlichen Selbstbildung und zur Bildung des Reiches Gottes fortsetzen (noch können ihm darin Katholiken so gut wie Protestanten folgen). Zu solchen Ethiken gehört ein Ausblick auf einen kommenden Frieden; der Krieg als Notwehr wird anerkannt, muß aber überwunden werde. Trotz ihrer heilsgeschichtlichen Deutung des Weges zum Frieden stellen diese Ethiken, auch hier Katholiken nicht anders als Protestanten, nicht die Kirche an Stelle des moralischen oder juridischen Internationalismus: Der Weg zum Frieden kann nur ein Weg der Moral sein. Eine Weltkirche als Friedensstrategie ist eine unprofessionelle Phantasie politischer Publizisten, die Angst vor einem Weltstaat haben (siehe oben Paul Pfizer, Julius Fröbel und Constantin Frantz). Die Ethiken aus den Jahrzehnten der Reichsgründungszeit haben den Weg zu einer Friedensordnung aufgegeben, stattdessen verweisen sie zunehmend auf den christlichen Wert der Selbstbehauptung der Nationen und auf das bestehende Völkerrecht. Alfred Ritschl, der einflußreichste Theologe dieser Zeit, ist dafür repräsentativ: Er setzt die Tradition fort, das biblisch verkündete Reich Gottes mit der Versittlichung des Menschen zu identifizieren, aber er fordert nur so viel Frieden, wie das jeweils gegenwärtige Völkerrecht hergibt. Für diese Inanspruchnahme Gottes für den *status quo* wurde er im Ersten Weltkrieg, lange nach seinem Tod aber stellvertretend für die Theologie des deutschen Protestantismus, von Karl Barth angegriffen. Dieser Angriff führte nicht zum Ende des nationalistischen Protestantismus, aber zum Ende der Tradition protestantischer Güter-, Tugend- und Pflichtethiken (und damit eines systematischen Ortes, bei dem theologische Ethiken auf Krieg und Frieden eingehen konnten und mußten). Zur Beurteilung der Gattung theologischer Ethiken muß man auf dieses Ende sehen. (Diese untergegangene Gattung ist übrigens nur flüchtig erforscht worden und die Äußerungen über Krieg und Frieden haben dabei nicht im Zentrum des Interesses gestanden).

Die katholische Entwicklung war anders: trotz Hirscher, Werner (und zuletzt auch des oben genannten Linsenmann) war die kasuistische Tradition des rechtsanalog verstandenen gerechten Friedens immer lebendig. Ein Beispiel der einheimischen Produktion: Alois Adalbert Waibel OFM, *Moraltheologie nach dem Geiste des heiligen Alphons Maria Lignori und reichlicher Kasuistik bearbeitet*, Bd. VIII (1844), 705-739 und 859-930 (ein Kompilator, der viel aus dem 18. Jahrhundert mitschleppt). Die späteren deutschen Texte in dieser Tradition sind nur dürftige Abrisse zu Lehrzwecken. Prominenter waren Übersetzungen: 1855 das Naturrecht von Luigi Taparelli, Marchese d'Azeglio SJ (siehe oben Abschnitt 3.6.1), 1858 das Kompendium der Moraltheologie von Jean-Pierre Gury SJ. Die Restauration des Naturrechts und der Scholastik setzte sich im deutschen Katholizismus

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durch, diese Tradition des gerechten Krieges wurde im 20. Jahrhundert überwiegend als eine katholische Tradition und als die dominante katholische Tradition wahrgenommen.

5.4.1 Die Philosophische Ethik bis zur Jahrhundertmitte

5.4.1.1 Johann Friedrich Herbart

1776-1841, Professor der Philosophie in Göttingen, Königsberg und wieder Göttingen. Zur Biographie: Walter Asmus, *Johann Friedrich Herbart : eine pädagogische Biographie*. – Heidelberg 1968-1970.

Herbart, einer der frühesten Schüler von J. G. Fichte, wurde zum führenden realistischen Gegenspieler der idealistischen Philosophie. Während die idealistische Metaphysik vor allem einer Fundierung der Subjektivität gegen materialistisch-sensualistische Ansätze dienen sollte, ist Herbarts realistische Metaphysik, eine Art Monadologie, eher zur Fundierung der Naturwissenschaft geeignet. Für Herbartianer war es das grundlegende Dogma, daß die Begriffe der theoretischen Philosophie, die sich auf Dinge beziehen (und auch die menschliche Psyche als Ding fassen müssen), und die Begriffe der praktischen Philosophie nichts miteinander zu tun haben können. Die Zeitgenossen fürchteten, daß die Spontaneität des Subjekts ihren Platz verliert, und die folgenden Generationen sahen im Kampf gegen den neuen Materialismus der Naturwissenschaft diesen Ansatz nicht als hilfreich. Herbart war einer der Gründer der Psychologie als wissenschaftlicher Disziplin (aber seine mathematische Darstellung wurde in der Regel als ein Fehlstart angesehen). Als ein Begründer der Pädagogik als wissenschaftlicher Disziplin war er schon bei seinen Zeitgenossen geschätzt und bis heute spielt die Auseinandersetzung mit Herbarts Bildungstheorie in der Pädagogik eine Rolle. Vgl. zu Herbarts Philosophie: Franz Träger, *Herbarts realistisches Denken : ein Abriß*. – Amsterdam 1982; Matthias Heesch, *Johann Friedrich Herbart zur Einführung*. – Hamburg 1999. Von allen bedeutenden post-kantianischen Philosophen war Herbart der einzige, an den sich eine kontinuierliche Schultradition anschloß. Es war der Wunsch nach einer Philosophie ohne Spekulation (die Zeitschrift der Herbartianer 1861-1896 hieß entsprechend *Zeitschrift für exakte Philosophie*). In Deutschland gab es Herbartianer auf Lehrstühlen (wenn auch mit einer auffälligen Konzentration in Leipzig, die nicht nachhaltig sein konnte) und Herbartianismus als eine weitverzweigte Lehrerbewegung. In der Habsburgermonarchie, wurde der Herbartianismus in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Schulphilosophie und hatte einen entsprechend großen Einfluß auf die dortige Philosophie (und Literatur) noch in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Herbarts Ethik ist im Zusammenhang mit seiner Pädagogik entstanden, Sittlichkeit ist auf Erziehung angewiesen (“kein leisester Wind von transzendenter Freiheit“). Ethik als Wissenschaft muß eine Lehre von Billigung oder Mißbilligung von Verhalten sein, die sich von parteiischem Lob und Tadel unterscheiden sollen.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Man hat oft kritisiert, daß Herbart die Ethik der Ästhetik annähert, aber das war bei ihm gewiß keine romantische oder nietzscheanische Idee; Ästhetik war das einzige verfügbare Paradigma des Urteilens. Eine bloße Tugendlehre ist irrelevant. Es geht um unmittelbar fassbare praktische Ideen, die das Wollen bestimmen: Freiheit, Wohlwollen, Vollkommenheit, Recht, Billigkeit (damit ist die Erwartung gemeint, daß Taten wie verdient Lohn und Strafe finden). Das Wollen hat gesellschaftliche Voraussetzungen: Rechtsprechung, Verwaltung, Erziehung und Kirche. Die Staatsgewalt kann keine moralische Gesellschaft schaffen („Man kann – sich gesellen; man kann nicht – gesellt werden"). Die moralische Geselligkeit, die Herbart skizziert, beruht auf der Kommunikation („gegenseitige Mitteilung") des kleinstaatlichen Bildungsbürgertums. Es ist ein konservativer Entwurf (die Abgrenzung von seinem Lehrer J. G. Fichte ist hier deutlich): niemand kann sich der Gesellschaft als ihr Erzieher gegenüberstellen, vielmehr erzieht sie den Einzelnen; der Begriff der Tugend soll nicht in die Gesellschaft hineingetragen werden, sondern in der Gesellschaft gefunden werden: „Dazu mögen die Einzelnen einander auffordern" (*Allgemeine praktische Philosophie*. – Göttingen 1808). Herbart hat auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht hat, daß Individualpsychologie durch eine Sozialpsychologie ergänzt werden muß und daß der Einzelne nur in der Geschichte und die Geschichte nur als Zusammenwirken der Einzelnen verstanden werden kann. Die Historiker der Psychologie haben diesen Gedanken in seinen späten Schriften zur Psychologie gefunden (vgl. zuletzt: Gustav Jahoda, *Johann Friedrich Herbart : Urvater of Social Psychology*, in: History of Human Sciences 19 (2006) 19-38). Aber man kann den Ursprung dieses Gedankens bereits in der praktischen Philosophie von 1808 finden: Gesellschaft setzt eine gemeinsame Gesinnung voraus, die durch Kommunikation entsteht. Man muß deshalb die Tugend in der Gesellschaft finden, nicht dieser predigen. Es bildet sich ein gemeinsamer Geist, der jedem einzelnen eigen ist und doch keinem fremd. Herbart hat dieses Programm nie ausgeführt, nur der unorthodoxe Herbartianer Moritz Lazarus hat es in seiner Völkerpsychologie versucht. Die orthodoxeren Herbartianer publizierten dagegen meist nur Schulversionen von Herbarts Schrift zur praktischen Philosophie. Immanuel Hermann Fichte war der einzige Philosoph der folgenden Generation, der Herbarts Ethik inhaltlich fortentwickelte, im Rahmen des spekulativen Theismus freilich denkbar weit entfernt von Herbarts Trennung von Metaphysik und Ethik. In den metaethischen Debatten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts spielte Herbarts Bestimmung der praktischen Philosophie als Urteilen über Handlungen eine große Rolle, aber das Interesse an den Inhalten seiner Ethik war gering.

Zu Absicht und Struktur von Herbarts praktischer Philosophie: Josef Kühne, *Der Begriff der Bildsamkeit und die Begründung der Ethik bei Johann Friedrich Herbart*. – Zürich 1979. Von älteren Auseinandersetzungen immer noch nützlich: Immanuel Hermann Fichte, *System der Ethik*, Bd. 1 (1850, Neudruck 1969) 354-393; Carl Stange, *Einleitung in die Ethik*, Bd. 1 (1900) 55-81 *Die Ethik als Lehre vom sittlichen Urteil (Herbart)*.

Herbarts Ethik muß als Konflikttheorie gelesen werden. Seine Idee des Friedens ist Überwindung des Streites durch Wohlwollen. Das Recht soll die streitenden Willen beschränken. Das Rechtssystem soll dem Streit vorbeugen und den Streit schlichten. Billigkeit bedeutet auch, nicht einfach nachgeben. Aber gegen diese

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zufriedenstellung des Rechtes bestehen Ansprüche des Wohlwollens. Uneingestanden wird das Wohlwollen zur obersten Idee der praktischen Philosophie, es weist das Recht in Schranken und widerspricht der Billigkeit direkt. Die Erziehung, der Weg zu besserer Gesinnung, steht über dem Streit. In seinem zweiten Buch zur Ethik 1836 (unten referiert) hat Herbart seine Darstellung der Beziehung zwischen Recht und Moral in Auseinandersetzung mit Kant und J. G. Fichte geschärft. Kant und Fichte haben die alte Unterscheidung von Naturrecht und Moral übernommen, statt sie aufzuheben; das Naturrecht muß aber auf die Moralwissenschaft gegründet werden. Kant hat versäumt, den Streit als verwerflich zu bezeichnen, dabei braucht man Zwang doch nur wegen dem Streit. Das Recht darf sich nicht gegen Moral isolieren, die Moral nicht gegen Religion; die Moral muß offen sein zu Staatsrecht und Religion. Gerechtigkeit ist eine Tugend. Das Recht beruht auf dem Wohlwollen.

In diesem Buch von 1836, seinem letzten längeren Text, ist Herbart auch auf internationale Beziehungen eingegangen (mit der eher fadenscheinigen Begründung, daß über innerstaatliche politische Fragen bereits so viel geschrieben worden sei; im Zeitalter des hannoverischen Verfassungskonflikts drückt er sich wohl eher um eine Stellungnahme zur inneren Politik). Wie die anderen Philosophen und Theologen der frühen Jahrzehnte unseres Zeitraumes besteht er darauf, daß Sittlichkeit die Basis des Völkerrechts ist. Die Völkermoral wächst bereits durch gegenseitige Aufsicht zwischen den Staaten. Die Vorstellungen von der internationalen Gesellschaft 1836 sind den allgemeinen Ausführungen von 1808 verwandt: durch gegenseitige Mitteilung werden Normen entwickelt. Die Beziehungen im internationalen Verkehr ähneln den Beziehungen in der Honoratiorengesellschaft, in der die Einzelnen einander zur Tugend auffordern. Herbart kann sich eine transnationale Angleichung nur in dieser Elite vorstellen, eine Angleichung ganzer Nationen aneinander jedoch nicht. Das Nationale ist für Herbart, schon darin ist er als ein Vertreter einer früheren Zeit erkennbar, ein natürlicher Rest, dem die eigentlich kosmopolitische Bildung Widerstand leistet. Das Ehrgefühl der Eliten macht es aber möglich, daß sie den Hinweisen der anderen Staaten auf die wachsende Völkermoral folgen können. Das eigentliche Völkerrecht oder gar internationale Institutionen kommen bei Herbart nicht weiter vor. Er geht von der Hilflosigkeit von Recht und Gerechtigkeit im internationalen Bereich aus. Er protestiert, daß „die Kriege mit ihren Opfern und Gefahren, die Friedensschlüsse mit ihrer geringen Zuverlässigkeit“ traditionell dem Naturrecht zugewiesen werden, damit pflegt man diese Gegenstände der Tugendlehre zu entziehen (*Analytische Beleuchtung* § 26). Die Verpflichtung des Völkerrechts auf den gerechten Krieg kann man vergessen, wenn sofort ab dem Kriegsausbruch nach der Gerechtigkeit des Kriegsgrundes nicht länger gefragt wird (ebd. §§ 73-74). So hilflos die Völkermoral da aussehen mag, in der Begründung der internationalen Beziehungen auf Moral kann Herbart einen Fortschritt sehen: Weil Kant den ewigen Frieden als eine Rechtsinstitution begreift, mußte er ihn als ein Gebot, das nie verwirklicht werden kann, ansehen (ebd. § 95). Herbarts sieht seine Völkermoral dagegen als eine Idee, die wachsen kann. Es gibt keine Spuren einer Rezeption dieses Textes. Die Herbartianer hatten kein Interesse an internationalen Beziehungen. Gustav Hartenstein, dessen Darstellung der Ethik im Anschluß an Herbart für die Herbartianer mindestens so wichtig war wie Herbarts eigene Texte, hat dies

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

begründet: solange auch in dem verhältnismäßig kleinen nationalen Ganzen „nur eine unvollkommene gesellschaftliche Durchdringung stattfindet“, ist es müßig, von der hypothetischen Möglichkeit von Staatenvereinigungen zu sprechen (*Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften*. – Leipzig 1844. – S. 427). Damit ist der Herbartianer gewiß konsequenter als Herbart selber.

Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, zum Gebrauch beim Vortrage der praktischen Philosophie. – Göttingen : Dieterich, 1836. – XVIII, 264 S.
in: Sämmtliche Werke / hrsg. von Gustav Hartenstein. – Leipzig : Voss, Bd. 8. – Schriften zur praktischen Philosophie, Teil 1. – 1851 (Neudruck 1890)
in: Sämtliche Werke / hrsg. von Karl Kehrbach … – Langensalza : Beyer, Bd. 10. – Kleinere Schriften 1831-1833. – 1902 (Neudruck: Aalen 1989)

§ 183 Da es kein positives Völkerrecht gibt, wäre eine Wissenschaft vom Völker*recht* immer unvollständig, sie muß deshalb ergänzt werden von einer Wissenschaft von der Völker*moral*, aber es ist unklar, ob es diese geben kann.

§ 185 Anders als der Staat hat die ideale Gesellschaft keine geographisch bestimmten Grenzen. Das Völkerrecht seit Grotius hat dazu beigetragen, daß Verhandlungen zwischen Staatshäuptern zunahmen und eine gegenseitige Aufsicht in Gang kam, die dem Krieg vorbeugen kann.

§ 186 Diese Aufsicht ist keine volle Gewalt, aber auch nicht bloße Kontemplation. Sie hat zwar nicht Sittlichkeit hervorgebracht, aber Sitten. Man muß bei solchen Entwicklungen mit langen Zeiträumen rechnen und man muß sich dabei an die alte Barbarei der Kriege erinnern. Eine moralische Kraft ist im Werden begriffen, sie wächst durch gegenseitige Beobachtung, während die Hoffnung abnimmt, durch Eroberungskriege etwas Wesentliches gewinnen und das Gewonnene behaupten zu können.

§ 187 Wenn die gegenseitige Aufsicht nicht unwirksam ist, kann eine Art föderalistischer Zustand erwartet werden: ein System von Bündnissen zwischen Staaten, deren Konflikte ausgeglichen wurden. Die Interventionen werden aufhören, nicht weil man sich weniger um die Nachbarn kümmert, sondern weil man die Anlässe für Interventionen frühzeitig vermeiden will.

§ 188 Bei Privatpersonen im Naturzustand kann Besonnenheit nicht vorausgesetzt werden (sie ist eine Frage des Bildungsgrades); bei Staaten kann man aber auch im Naturzustand Maximen und Erfahrungen voraussetzen, die sie vertrauenswürdig machen. Dazu gibt es eine internationale öffentliche Meinung, die ein Staat nicht zum Schweigen bringen kann. Herbart setzt auf das Ehrgefühl der höheren Lebenskreise.

§ 189 Das politische Gleichgewicht nähert sich allmählich einer rechtlichen Geselligkeit. Auch das Kultursystem macht Fortschritte. Die Scheidung durch Sprachen und Sitten verschwindet mehr und mehr, die Kirchen betonen das Gemeinsame stärker als das Verschiedene, die Wissenschaft tauscht sich über Grenzen hinweg aus. Daraus ist erkennbar, daß die Völkermoral nicht auf bloßes Völkerrecht angewiesen ist.

§ 190 Aber das Verwaltungssystem (=staatliche Institutionen) hat schwere Mängel. Deshalb kann es wenig auf eine Völkermoral wirken. Die Völkermoral ist so mehr Idee als Wirklichkeit.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

§ 209 Die Erde ist begrenzt, Auswanderung kann nicht ewig ein Mittel sein, die Rohstoffe können knapp werden. Die Klimazonen sind so verschieden, daß niemals angenommen werden kann, daß alle Menschen eine gleiche Geistesbildung haben werden.
§ 210 Man muß deshalb davon ausgehen, daß bleibend eine Vielzahl von Staaten und Staatsformen, Kirchen und Glaubensformen sich halten werden. Freilich wird die gebildete Klasse immer homogener werden und doch überall auf eigenen Unterlagen ruhen, die nicht gleichartig werden können. Die Menschen, die originale Ideen hervorbringen, lassen sich sowieso nicht zur Gleichförmigkeit nötigen, außer in der Wissenschaft mit ihrer strengen Disziplin.

5.4.1.2 Johann Ulrich Wirth

1810-1879, Pfarrer in Winnenden, Württemberg. Mitherausgeber der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*.

Wirth war zwar Geistlicher, aber seine Ethik ist nicht als Beitrag zur theologischen Ethik, sondern zur praktischen Philosophie gedacht. Sein oberster Grundsatz folgt einer naturrechtlichen Tradition: jeder muß seine unendliche Freiheit beschränken, um die allgemeine Freiheit Aller möglich zu machen. In der Polemik gegen die subjektive Moral kann er klingen wie Hegel im Kampf gegen Kant und Fichte. Die Konstruktion des Völkerrechts folgt demselben Grundsatz: „nur dem wahrhaften Bewußtsein, daß der Staat nicht das Höchste für den Willen, vielmehr ein Endliches sei, verdankt das Völkerrecht seine Existenz“ (*System der speculativen Ethik* II, 341; der Theologe leitet dieses Bewußtsein übrigens nicht, wie sonst auch Nichttheologen, aus dem Christentum ab, sondern aus dem „germanischen Geist“). Wirths Abteilung zum Völkerrecht ist mit über 50 Seiten umfangreich. Davon ist einiges gewiß nur dem Versuch geschuldet, eine Enzyklopädie der praktischen Philosophie zu bieten (z.B. ist völlig schleierhaft, was die umständliche Behandlung der Usancen der Diplomatie in einer Ethik zu suchen hat). Aber auch in dieser Kompilation ist ein konsistenter Versuch erkennbar, einen Mittelweg zwischen Selbständigkeit der Staaten und internationaler Gemeinschaft zu formulieren. Sein Völkerrecht beruht auf konstitutionellen Staaten, in denen ein Volk in seinen Institutionen seinen wahren Willen erkennen kann (ebd. II, 339f.). Auf diesem Konstitutionalismus beruht das Recht auf Unabhängigkeit der Staaten und deshalb der gerechte Krieg. Eine internationale Gemeinschaft, die den ewigen Frieden durchsetzen will, ist ausgeschlossen. Aber er schlägt eine Art Liga der Neutralen vor (so heißt das im späteren 19. Jahrhundert), die darüber wacht, daß Kriege nur innerhalb der Schranken eines gerechten Krieges geführt werden. Damit will er sowohl Kant wie Hegel korrigieren. Wirth fordert aber nicht nur für die Einhegung des Krieges eine Überwindung der absoluten Souveränität, sondern auch die Entwicklung von internationalen Rechtsbeziehungen (eine Idee die er seinem Studium in Tübingen verdanken könnte, wo Robert von Mohl den Ausbau der internationalen Verwaltung zwischen Souveränität und internationaler Geselligkeit lehrte). Aber der Philosoph und Theologe stellt nicht die Fortentwicklung des positiven Völkerrechts in den Mittelpunkt, sondern, wie es seit Hegel üblich ist, muß von der Sittlichkeit in Form des Rechtes zum absoluten Geist

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

übergegangen werden. Wirth identifiziert die Entwicklung des absoluten Geistes durch Religion, Wissenschaft und Kunst mit dem Reich Gottes, das er wie das Weltrecht ein „kosmopolitisches Band“ nennt (ebd. II, 397). Aber das Reich Gottes ist ohne Institutionen. Wirth versichert, daß das Völkerrecht auf der Entwicklung des internationalen Geistes beruht, aber wir werden von diesem Kosmopolitismus des Geistes nicht zum Völkerrecht zurückverwiesen.

System der speculativen Ethik, eine Encyclopädie der gesammten Disciplin der praktischen Philosophie. – Heilbronn : Drechsler
Bd. 2. – Concrete Ethik. – 1842. – X, 543 S.

S. 366-391 *Die feindlichen Völkerverhältnisse*

Der Krieg hat als Zweck, etwas zu erzwingen. Sittlich ist der Krieg nur, wenn er ein objektives Recht erzwingen soll, etwa im Streit um einen Vertrag oder nach Verletzung eines Vertrags. Ein gerechter Krieg kann nur ein Defensivkrieg sein (was defensiv ist, wird vom Kriegsgrund her bestimmt). Mit der Zerstörung der Unabhängigkeit eines Staates, wäre seine Existenz als „ein freies, selbstlebendiges Ganzes“ beendet. Diese Unabhängigkeit zu verteidigen ist das Wesen der Tapferkeit. Nur wenn der Staat auch im Frieden schon im Bewußtsein und Willen der Einzelnen besteht, kann von dem Einzelnen verlangt werden, im Krieg sein unmittelbares Selbst zu opfern. Die Kriegsmacht kann eine Miliz oder ein stehendes Heer sein (dieses fordert der Fortschritt der Kriegskunst), aber nicht das feudalistische Unwesen eines gewerbsmäßigen Soldatenstandes. Da Krieg nur für ein Recht geführt werden soll, darf beim Friedensschluß nur die Aufhebung des ursprünglichen Unrechts verlangt werden. Wirth sieht aber vor, daß in Ausnahmefällen um des dauerhaften Friedens willen auch Annexionen möglich sein müssen. Der Friedensschluß muß nicht Akt der feindlichen Staaten sein, er kann auch Akt einer Staatenallianz sein. Damit kann der Frieden zur Garantie für die schwächere der verfeindeten Parteien werden. Die Staatengemeinschaft hilft einem Staat, der im Friedensschluß über die ursprüngliche Wiedergutmachung des Unrechts hinaus geschädigt wurde, v.a. wenn der Sieger versucht die Selbständigkeit des Verlierers zu zerstören. Das Ziel der Allianz ist nicht Verhütung aller Feindseligkeiten zwischen den Staaten, denn diese können notwendig sein, sondern Sicherung des Rechts der Verlierer und damit indirekt aller Völker. Diese Allianz ist ein neues Prinzip, das die Gegenwart bereits anerkannt hat. Ziel der völkerrechtlichen Idee ist weder Weltmonarchie noch Staatenbund noch Völkertribunal. Die Völker sollen um des ewigen Friedens willen nicht ihre Unterschiede vergessen. Aber daraus folgt nicht, daß das höchste Ziel der Staaten ihre Besonderheit sein soll. Das Völkerrecht beruht auf der Mannigfaltigkeit der Nationalitäten, die einander gefährden. Die Selbsterhaltung der Nationalitäten bringt das Völkerrecht hervor. Das Völkerrecht ist die Vollendung der Rechtsidee und zugleich schon Übergang zur absoluten Sittlichkeit. Es beruht zwar auch auf Verträgen, aber wesentlich auf dem Geist, auf der freien Sitte.

5.4.1.3 Heinrich Moritz Chalybäus

1796-1862, Philosophieprofessor in Kiel, 1852-1854 wegen Ablehnung der *dänischen* Gesamtstaatsidee suspendiert. Bekannt als Historiker der Philosophie von

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kant bis Hegel (ihm verdankte das 19. Jahrhundert die handliche, allzu handliche Definition der Hegelschen Methode als These-Antithese-Synthese).

Chalybäus zeigt typische Merkmale der Philosophie internationaler Beziehungen der spekulativen Theisten, aber auch deren Grenzen. Er besteht darauf, daß die Rechtsidee (deren Ziel die Ehre ist) offen sein muß zum Reich Gottes (dessen Ziel die Liebe ist). Aber das bedeutet nicht wie bei Wirth vor ihm und Immanuel Hermann Fichte nach ihm Offenheit zu einer irgendwie institutionalisierten internationalen Gemeinschaft. Er ist ein typischer Vertreter des liberalen Nationalismus, wie er in den 1840er Jahren gerade an der Universität Kiel dominierte (siehe oben bei Droysen in Abschnitt 2.5.2.2). Chalybäus Ethik ist als Kritik einer „Historiosophie“, die alle Zufälligkeiten rechtfertigt und damit jede Ethik unmöglich macht, Kritik des Hegelianismus. Aber gleichzeitig kämpft er gegen einen Liebesbegriff, der zu selbstlos ist (technisch formuliert: zu wenig Zweiheit in der Einheit hat), damit sind die theologischen Ethiker Schleiermacher und Rothe gemeint. Liebe hat immer ein Moment der „Egoität“; Zweiheit und Einheit sind nicht zwei Phasen, die aufeinander folgen. Diese Dialektik der Liebe steht auch hinter seiner Theorie des Rechts der konstitutionellen Nationen. Wenn er den Angriffskrieg rechtfertigt, klingt es bereits wie eine Deutschland-Klausel, die sich die Völkerrechtler erst mit Bluntschli 1868 gestatteten. Seine Basis sind nie näher bestimmte „Naturrechte der nationalen Rechtsstaaten“ (die Warnungen des positiven Völkerrechts vor solchen Ansprüchen kann man vergessen, denn dieses Völkerrecht gründet sich zugleich auf *pacta sunt servanda* und *fait accompli*). Daß ein System von Nationalstaaten stabil sein kann, liegt nicht an internationalen Institutionen, sondern an der Zivilisationsgeschichte, in der die ursprüngliche Isolierung der Völker unwiederbringlich von Imperien gebrochen wurde, die Imperien aber durch zivilisierte Nationen überwunden wurden, ohne daß die alte feindselige Abgeschiedenheit zurückkehrte. Das Band zwischen Nationen kann nur ein moralisches Band sein. Als philosophischer Theist kommt auch Chalybäus auf das Reich Gottes auf Erden zu sprechen. Aber es kann nur diese Geschichte der Moralisierung bedeuten („den Prozeß der Bildung im Innern“ von Geschlecht zu Geschlecht weiterzugeben), alles weitere muß dem Glauben an einen persönlichen Gott und an menschliche Unsterblichkeit überlassen werden. Wie sehr er damit schon im spekulativen Theismus auf Unverständnis stoßen konnte, zeigt der Kommentar von Immanuel Hermann Fichte: Nach den Sphären der Familie und des Staates hätte die der Humanität kommen müssen, bei Chalybäus hat die Religiösität keine eigene Sphäre (*System der Ethik*, II/1. – Leipzig 1851. – S. XIV-XXVII (wohl der erste und letzte eingehende Kommentar zu Chalybäus‘ Ethik).

System der speculativen Ethik, oder Philosophie der Familie, des Staates und der religiösen Sitte. – Leipzig : Brockhaus, 1850. – 2 Bde.

§ 227-228 *Die Souveränität des Staates nach außen*

Die Souveränität kann nach außen erst auftreten, wenn die innere Auseinandersetzung zwischen Fürstensouveränität und Volkssouveränität zu einer Vermittlung gekommen ist. Zwar kann sich der Absolutismus in Kabinetts- und Eroberungskriegen entladen, aber damit macht ein Staat sich zeitweise gefürchtet, aber nicht geachtet und anerkannt. Wirklichkeit und Wahrheit des Souveränitätsbegriffs ist Anerkennung im Kreis der Staaten. So wie ein rechtlicher Mann allen

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

anderen das gleiche Recht gibt, so ist ein Staat souverän nur, wenn er das Völkerrecht anerkennt und im Völkerrecht seine Anerkennung findet. Das Völkerrecht ist nicht ein äußeres Recht, das neben das innere Recht treten würde, es gibt nur *ein* Recht, zu dessen Wesen gehört, nach allgemeiner Anerkennung zu streben. Zur Natur des Rechtes gehört es, daß es nicht von einem Subjekt allein verwirklicht werden kann. Das gilt auch in internationalen Beziehungen, wo materielle Interessen, unterschiedliche Nationalcharaktere und die Abstufung von Zivilisation bis zur Barbarei zu Zerwürfnissen und Krieg führen. Vernünftigerweise sollen Kriege auf Notwehr der Völker beschränkt sein und ihr Ziel auf Wiederherstellung des Friedens. Aber auch der Angriffskrieg, „welcher historische Schranken durchbricht, die der politischen Entwickelung, worauf ein Volk von Natur und Rechts wegen angewiesen ist, von außen entgegengestellt werden", ist ein gerechter Krieg. Für eine internationale Ordnung müssen die Naturrechte der nationalen Rechtsstaaten beim Friedensschluß geachtet werden (die Ehre des Siegers gebietet Großmut). Wenn der Friedensschluß das ewige Recht der Nationalität mißachtet, wird bei neuer Gelegenheit ein neuer Krieg folgen. Es gibt nationale Hoffnungen auf Wiedergewinnung der Unabhängigkeit, die Jahrhunderte oder gar Jahrtausende überstanden haben (wie bei Polen und Juden). Das natürliche Vernunftsrecht der Nationalstaaten ist unsterblich wie im bürgerlichen Leben das Recht der Jahrhunderte lang geknechteten Persönlichkeit. Da der Frieden nicht in der Hand eines Staates liegt, müssen die Staaten gerüstet sein.

§ 229 *Schlußbetrachtung über den Staatenorganismus*

Die Sphäre des Rechtes und des Staates ist die Vermittlung von Natur/Familie und Moral/Reich Gottes. Sie kann sich von diesen nicht abschließen, weil sie sonst gar nicht vermitteln könnte. Das Recht trägt die „höhere geistige Union der Menschheit" in sich, aber ohne in sie überzugehen. Es war konsequent, daß Hegel seine Rechtsphilosophie/Ethik mit dem Staat abschloß, ein Universalstaat über den Einzelstaaten hätte nur ein Zwittergebilde zwischen Staat und Kirche ergeben. Historisch möglich sind nur Bundesstaat, Staatenbund oder völkerrechtlicher Verkehr. Ein allumfassender Staatenorganismus ist nur „in der bekannten prosaischen Art" als internationales Staatenrecht möglich. Die Geschichte zeigt, daß unsere Territorialgrenzen auf ungerechte Eroberungskriege und patrimoniales Erbrecht zurückgehen. Das erwachte Nationalbewußtsein und das natürliche Recht der Nationen führen zurück zu Natur, die aber nicht die rohe Natur von einst ist. Der spröde Partikularismus ist von den historischen Reichen gebrochen worden. Die starre Bindung in diesen Reichen mußte wiederum zerbrochen werden. Aber die alte feindselige Abgeschiedenheit kehrt nicht wieder. Das bindende Moment der Einheit ist jetzt ein inneres, moralisches Band.

5.4.1.4 Immanuel Hermann [von] Fichte

1796-1879, Philosophieprofessor in Bonn und Tübingen. Als eine Art Biographie: Hermann Ehret, *Immanuel Hermann Fichte : ein Denker gegen seine Zeit*. – Stuttgart 1986.

Die letzte Ethik des Spekulativen Theismus stammt von einem der Schulhäupter; sie hat die Motive dieser Schule am stärksten integriert und auf internationale

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Beziehungen angewendet. Seit seinen frühen Jahren war Immanuel Hermann. Fichte einer der Erben und einer der konsequentesten Gegner der spekulativen Philosophie seines Vaters Johann Gottfried Fichte, Schellings und Hegels. Das war ein sehr bestimmter Widerspruch, nicht gegen Metaphysik und philosophische Spekulation an sich gerichtet, aber gegen deren pantheistische Konsequenzen. Fichte sah sich als „Persönlichkeitsphilosoph". Mit dem persönlichen Gott geht auch der Mensch als ewige Person verloren. Es ist Spekulation in anthropologischer und ethischer Absicht. Wie für die Theologie des 19. Jahrhunderts ist die Gottesebenbildlichkeit zentral. Seine Gegner werfen ihm vor, daß er Gott dem Menschen annähert, er sieht als seine Leistung, daß er den Menschen Gott annähert. Die Herkunft seines persönlichen Gottes und des unverlierbaren Persönlichkeitskern des Menschen aus dem Christentum ist gar zu deutlich. Fichtes „Gottinnigkeit" ist ein ontologischer Ersatz für Kants Postulate der praktischen Philosophie (das Wort meinte damals noch nicht besondere Frömmigkeit, sondern ist K. Chr. F. Krauses deutsches Wort für seinen Panentheismus, der Pantheismus vermeiden und einen Bund mit Gott ermöglichen sollte). Schon Zeitgenossen haben Immanuel Hermann Fichte als Epigonen und Eklektiker abgetan, einen Vorwurf, den er nicht fürchtete: Er sah sich als einen neuen Typ Philosophen nach Vorbild der Naturwissenschaft: statt neuer Originalsysteme gemeinsames Fortentwickeln der philosophischen Lehre. Die Philosophie für ein Zeitalter kann nicht von einem Einzelnen geschaffen werden. Dieses Programm erinnert an die französische Schulphilosophie (auch im theistischen Ziel), aber wie es sich für den Verfasser einer kommunitarischen Ethik gehört, sah er diese philosophische Forschung als eine bürgerliche Gemeinschaftsleistung (er gründete die erste Zeitschrift für Philosophie und organisierte die 1. Deutschen Philosophenversammlung). So lange der spekulative Pantheismus und dessen atheistische Jünger der Gegner waren, hatte Fichte mit seinem spekulativen Theismus geantwortet; als seit den 1850er Jahren der Materialismus der Naturwissenschaftler der Gegner wurde, adoptierte auch Fichte in seiner Anthropologie und seiner Psychologie eine induktive Methode im Stil der Zeit. Am Ende mußte er zur Verteidigung der Seelenfortdauer spiritistische Forschung verteidigen. Es ist ein trauriges Ende der Epoche der philosophischen Spekulation in Deutschland. Posthum haben nur Theosophen und Anthroposophen an ihn erinnert. Philosophen und Theologen haben erkannt, daß dieser Versuch für die Philosophie zu religiös und für die Religion zu philosophisch war. Nur in der Zeit des beginnenden existentialistischen und christlichen Personalismus gab es noch einmal Neugier.

Vgl. zu Metaphysik und Psychologie: Hildegard Herrmann, *Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes : ein Beitrag zur Geschichte der nachhegelianischen Spekulation*. – Berlin 1928; Johannes Ebert, *Sein und Sollen des Menschen bei Immanuel Hermann Fichte : von spätidealistischer Spekulation zur Existenz*. – Würzburg 1938; Dimitrije Najdanović, *Die Geschichtsphilosophie Immanuel Hermann Fichtes*. – Berlin 1940; Pietro De Vitiis, *Immanuel Hermann Fichte*, Bd. 1. – *L'*Aufhebung *del panteismo hegeliano*. – Perugia 1978; Anatol Schneider, *Personalität und Wirklichkeit : nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiße*. – Würzburg 2001; Yves Heinz Hellmuth, *Das innere Licht : Immanuel Hermann von Fichtes Bewusstseinslehre als Metaphysik des Geistes*. – Diss. Bochum 2009. Zu Fichtes Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie als Disziplin

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in Deutschland: Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus : die deutschen Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. – Frankfurt am Main 1986. – S. 88-105.

Fichtes Ethik geht, um Egoismus und Kollektivismus auszuschließen, von Gleichursprünglichkeit und verbundener Entwicklung von Einzelnen und Gemeinschaft aus. Es ist eine Ethik der Entwicklung, die abstrakte Idealbegriffe des Wünschens und Sollens ausschließt. Die moralische Entwicklung geht von der Rechtsidee (Anspruch auf gegenseitige gleiche Berücksichtigung), über die Idee der ergänzenden Gemeinschaft (die Individualität wird nicht im Egoismus gefunden, sondern in der jeweiligen individuellen Ergänzungsbedürftigkeit, was der so begründeten Gemeinschaft schnell einen hierarchischen Charakter gibt) zur Idee der Gottinnigkeit („sich in Gott wissen ist zugleich das Bewußtsein der Einheit und Gleichheit Aller in Gott"). Die ergänzende Gemeinschaft ist bürgerliche Gesellschaft in der Annäherung an Liebe; um sie von Hegels betont liebesferner bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden, braucht er diese Einheit in Gott. Er folgt Krause und Herbart (und einigen Hinweisen Kants), daß Moral als Gemeinschaftsbildung verstanden werden muß. Politisch folgen daraus ein liberaler Konstitutionalismus, Dezentralisierung und Ergänzung der staatlichen Tätigkeit durch die bürgerliche Gesellschaft. Diese Geselligkeit benötigt, um nicht zu erstarren, eine religiös-sittliche Gemeinschaftsbildung. Fichte sah 1851 als das Hauptproblem der Gegenwart nicht mehr die Verfassungsfrage, sondern die soziale Frage. Er hätte der deutsche Solidarist werden können, aber es ist dann doch nur die übliche deutsche Art, allen Ständen ein Gewicht zu geben, und ein Liberalismus, der Konkurrenz nicht aufhebt, aber reguliert.

Über Fichtes *System der Ethik,* die wohl sein wichtigstes Werk ist, wurde nur wenig Systematisches geschrieben. Vgl. Pietro De Vitiis, *Immanuel Hermann Fichte*, Bd. 2. – *Etica, politica e religione in Immanuel Hermann Fichte*. – Perugia 1980; Wolfram Schmitz, *Staatsinitiative – Bürgerschaftsengagement – Kirchenerneuerung : Immanuel Hermann Fichtes Ethik als sozialphilosophische Grundlegung einer Gesellschaftsreform*. – Göttingen 2014. Wichtige Bemerkungen zur Struktur der Ethik auch bei D. Najdanović a.a.O. S. 176ff. und A. Schneider a.a.O. S. 139ff., 191ff.

Fichte versucht seine Philosophie der sich bildenden Person und Gemeinschaft mit Ansätzen im real existierenden Völkerrecht in Verbindung zu bringen. Der Ausgangspunkt ist realistisch, der Ausblick ist Weltgesellschaft. Verglichen mit der späten *Staatslehre* seines Vaters (die er 1820 herausgegeben hatte, siehe Bd. I, 572-573) beginnt der jüngere Fichte mit einem weniger radikalen Realismus und endet nicht mit der Auflösung des Staates. Er hat einen Evolutionismus, der konsequenter (oder, wenn man will, simpler) als seine idealistischen Lehrer Aussagen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheidet. Die drei Stufen selbstsüchtiger Egoismus, wechselseitige Anerkennung, Bund gemeinsamer, humaner Zwecke findet er immer wieder in der Gesellschaftsentwicklung, aber besonders klar im Völkerrecht. Das Völkerrecht von Krieg und Frieden ist Vergangenheit, das Vertragsrecht der Staaten ist Gegenwart, der Weltbund ist die Zukunft. Im Ausgangspunkt beim gegenwärtigen Völkerrecht folgt er Heffter, um zu einem kommenden Frieden voranzuschreiten, den auch Heffter nötig genannt

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hat, aber als positiver Jurist nicht darstellen konnte. Auch Fichte sieht nicht, wie ein Völkerrecht, das den Krieg als Rechtsmittel anerkennt, zum Frieden kommen könnte. Auch in den internationalen Beziehungen muß das Rechtsprinzip durch die Ideen der Vollkommenheit und des Wohlwollens überwunden werden (erst Fichte hat Herbarts Theorie des Streites konsequent auf den Krieg angewendet). Das Wohlwollen gehört in den Bereich der menschlichen Gemeinschaft, beginnt also nicht zwischen Staaten, sondern zwischen Individuen, die über Grenzen hinweg miteinander verkehren und eine internationale öffentliche Meinung ausbilden. Die Staaten werden dieser neuen öffentlichen Meinung einst folgen. Das bloße Recht muß durch ergänzende Gemeinschaft der Vervollkommnung und des Wohlwollens überwunden werden, diese sind letztlich erst durch Gottinnigkeit zu erwarten. Fichtes Ethik endet nicht mit einem Weltstaat oder einem Weltrecht, sondern mit der Mission, die er sich nur christlich vorstellen kann (inhaltlich ist es aber eher sein eigener rationaler Theismus). Die Idee der Menschheit kommt aus dem religiösen Geist der Familie. Die Mission, die Seelsorge sein muß, nicht Unterjochung, verkündet diesen religiösen Geist. Die humane Gesellschaft und der Frieden brauchen die Annäherung an das Reich Gottes durch die weltweite Erinnerung an dieses Ziel (*System der Ethik* II/2, §§ 186-187). Fichte blieb der einzige deutsche Philosoph dieser Epoche, der über den *status quo* des internationalen Systems hinausdachte. Man kann das auf den liberalen Tübinger Gesprächszusammenhang zurückführen: mit Mohl setzt er auf den Völkerverkehr der Individuen, mit Fallati auf die Notwendigkeit, das Völkerrecht der Verträge und der Konferenzen zu überschreiten). Fichtes Völkerrechtsphilosophie ist die Einzige, die eine Rückwirkung auf die Völkerrechtstheorie gehabt hatte. August von Bulmerincq hat ihn als Abschluß des philosophischen Völkerrechts gewürdigt, aber der Völkerrechtswissenschaft die Aufgabe gestellt zum positiven Recht weiterzugehen. Von Fichtes Überschreitung der Rechtsidee ist die Hoffnung auf eine Annäherung der Rechtsgesinnung der Völker geblieben. Nach Fichte begann auch bei den Philosophen der Weg zu mehr außenpolitischem Realismus.

Fichtes politische Schriften sind geprägt vom Nationalismus der deutschen Liberalen, die versicherten, daß ein vereintes Deutschland den Frieden in Europa fördern wird, dabei aber Forderungen stellten, die kaum friedensverträglich sein konnten. In einer anonymen Schrift von 1831 (zur Zeit der internationalen Krise um die belgische Unabhängigkeit) fordert er eine Konstitutionalisierung des Deutschen Bundes als Vorbedingung, daß Deutschland in Europa ernst genommen wird. Er will nicht unbedingt zum Frieden raten: Die Nationalehre soll dem Volk über alles gehen. Wie viele Liberale glaubt er, eine deutsche Verfassung würde die Niederlande und die Schweiz in den Deutschen Bundesstaat bringen (*Deutschland, was es ist, und was es werden muß : mit besonderer Rücksicht auf Preussen und Bayern*. – Zweibrücken 1831). 1859, in einer Einleitung zu den *Reden an die deutsche Nation* seines Vaters während des sich anbahnenden Krieges um die italienische Einigung, kann er wie Hegel klingen: die lange Friedenszeit hat dazu geführt, daß nur noch an Privatangelegenheiten gedacht wird. Er vertritt die übliche Friedensstrategie deutscher Liberaler: Eine nationale Einheit Deutschlands würde das Ende der Kriege auf dem Kontinent bedeuten, denn Deutschland hat kein Bedürfnis nach Eroberungen. 1871, in einer weiteren Einleitung zu den *Reden*, kann er davon ausgehen, daß die deutsche Einheit vollendet

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ist und eine längere Friedenperiode beginnt. Aber er will ein ewiges deutsch-österreichisches Bündnis, mehr als eine diplomatische Konstellation.

System der Ethik, Bd. II/2., Darstellender Teil: Die allgemeinen ethischen Begriffe und die Tugend- und Pflichtenlehre. – Leipzig : Dyck, 1851 (Neudruck: Aalen 1969)

Der Organismus der Staatengesellschaft

§ 158 *Sein Begriff und Einteilung*

Was sonst „Völkerrecht" (oder „äußeres Staatsrecht") genannt wird, wird als „Organismus der Staatengesellschaft" behandelt, weil bloße Rechts- und Vertragsverhältnisse nicht das höchste Ziel der Rechtsidee erreichen. Das Völkerrecht ist nur der sichernde Beginn des Weges zur „ergänzenden Gemeinschaft" zwischen den Völkern, die zum Bewußtsein gemeinsamer humaner Zwecke kommen und zu einem Bund der zivilisierten Staaten hindrängen, der allmählich die ganze Erde umfassen wird. Die Stufe des Weltstaatenbundes ist noch Zukunft, aber bereits im gegenwärtigen Völkerverkehr lassen sich bereits Zugeständnisse an diese schlummernde Idee nachweisen.

§ 159 *Das Recht des Krieges und des Friedens*

Es ist anerkannt, daß der Frieden der regelmäßige Zustand ist und der Krieg eine rechtmäßige Veranlassung benötigt. Der tatsächliche Völkerverkehr ist aber noch nicht auf diesem Rechtsstand: Weil es international keinen „befehlenden Willen" gibt, ist der Krieg der Normalfall, der Frieden nur Waffenstillstand. Aber auch in diesem Zustand wirken bereits Rechtsgefühl und Wohlwollen zwischen den Völkern, sie haben die Unterscheidung zwischen rechtmäßigen und unrechtmäßigen Kriegen gebracht. Voraussetzung ist die Anerkennung der Staaten untereinander als souveräne Staaten mit bindenden Verträgen.

§ 160 *Das Vertragsrecht der Staaten*

Verträge sollen unverbrüchlich gehalten werden, da es aber keinen Richter über den Staaten gibt, sind jedoch Vertragsbrüche und die folgenden Rechtsstreitigkeiten die Wirklichkeit. Der höchste Grad der Selbsthilfe ist der Krieg, der rechtmäßig nur ist, wenn er für einen rechtlichen Zweck geführt wird. Das kann ein Verteidigungskrieg zur Abwehr eines ungerechten Angriffs sein, ein Angriffskrieg wegen schon erlittenen Rechtsverletzungen oder ein Schutzkrieg gegen barbarische Völker (der kein Vernichtungskrieg sein darf, sondern eine erziehende Aufgabe haben soll). Ein Prinzipienkrieg ist rechtswidrig und widersinnig. Ist der Krieg als rechtmäßiges Mittel anerkannt, kann es auch zur Pflicht des Staates werden, für sein Recht und seine Ehre zu kämpfen. „So scheinen die Kriege, wie ein notwendiges Übel, sich verewigen zu müssen; denn ein durch Mittel der Gewalt durchgeführter Rechtsstreit findet niemals sein definitives Ende, weil nicht das Recht, sondern der zufällige Erfolg ihn schlichtet." Das Recht kann den „bewaffneten, kriegdrohenden Friedenszustand" nicht beenden, man muß auf die Ideen der Vollkommenheit und des Wohlwollens zurückgreifen. Vom Blickpunkt der Idee der Vollkommenheit her, wird der Krieg als ein Übel erkannt und als ein unzuverlässiges Mittel sich Recht zu verschaffen. Deshalb hat man Auswege in Miliz, Schiedsgericht, Kongressen gefunden. Die Regierungen, die in der Gegenwart Parteikämpfe fürchten müssen, sehen den Vorteil des Friedens. Aber mit den Parteikämpfen ist die Gefahr politischer und konfessioneller Prinzipienkriege wiedergekehrt; ein solcher Krieg würde ein europäischer Bürgerkrieg werden. Die

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Idee des Wohlwollens wirkt nicht von Staat zu Staat, sondern zwischen Individuen, denn der Staat kann nur Rechtspflichten haben, keine Liebespflichten. Die Individuen erzeugen durch Handel Wanderung und Austausch einen Völkerverkehr. Patriotismus und Kosmopolitismus erscheinen nicht als Gegensätze, sondern als Ergänzungen. Es entsteht eine öffentliche Meinung und ein Schamgefühl der Staaten, welche Krieg, völkerrechtswidrige Rohheit und Bruch von Verträgen nicht mehr als Selbsthilfe oder schlaue Politik ansehen.

§ 161 *Der Weltstaatenbund*

Der Weg zum Weltstaatenbund beginnt, wenn der Staat sich zu den humanen Zwecken bekennt. Die Vertragsverhältnisse treten aus dem Stadium des Vorteils in das Stadium des Wohlwollens. Das ist ein allmählicher Übergang, die Sicherung des Friedens führt zu einem Vertrauensverhältnis. Nötig ist aber, diesen Übergang in seinem Prinzip zu begreifen: die Staaten müssen vom trennenden Standpunkt des Rechts zum Standpunkt der „ergänzenden Gesellschaft" voranschreiten. Solche Bünde sind nur unter zivilisierten Staaten möglich; je mehr die Bildung voranschreitet, desto unaufhaltsamer entwickeln sie sich. Das geht von Handelsverträgen über Staatenbündnisse und Bundesstaaten bis zum künftigen Weltstaatenbund der Humanität, der nur mit Waffen der Aufklärung kämpft. Auf der Stufe des Rechts gilt unbedingte Nichteinmischung, auf der Stufe des Wohlwollens folgt die Notwendigkeit, der Humanität Geltung zu verschaffen. Fichte denkt an die „kosmopolitischen Verträge" gegen Seeräuberei und Sklavenhandel, für christliche Missionen, Schutz des literarischen Eigentums und des Weltverkehrs. „Universalstaat" und „Weltstaatenbund" lassen sich nur verstehen als Universalisierung der gleichen Grundsätze hoher Gesittung, nicht als ein wirklich organisierter, vertragsmäßiger politischer Bund. Entscheidend ist, „dass alle Staaten dazu sich bekennen, in ihrem letzten Ziele nur um der Menschengemeinschaft willen da zu sein."

5.4.1.5 Moritz Lazarus

1827-1903 (hebräischer Vorname: Moses). Professor in Bern (zuletzt mit einem ordentlichen Lehrstuhl für Völkerpsychologie), Dozent an der Kriegsakademie in Berlin, Honorarprofessor an der Universität Berlin. 1860 Mitgründer der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Einer der führenden Sprecher des Reformjudentums und einer der führenden Kämpfer gegen den Antisemitismus der 1880er Jahre. Zur Biographie: Ingrid Belke, *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal : die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Bd. 1 (1971) S. XIV-LXXX. Vgl. außerdem Alfred Leicht, *Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie*. – Leipzig 1904 (Leichts Lazarus-Biographie kam nicht zustande, dieses Büchlein enthält aber wichtige Texte aus Lazarus' Nachlaß).

Lazarus ist bekannt geworden als Begründer der Völkerpsychologie als Wissenschaft vom Volksgeist; er ist bekannt geblieben, wenn auch immer gleich hinzugefügt wird, daß es sich um eine (inzwischen bereits mehrfach) gescheiterte Wissenschaft handelt. Die Begründung dieser Wissenschaft und ihr Scheitern kann man nur verstehen, wenn man die Projekte des jüngeren und des älteren Lazarus beachtet. Er begann mit einem dreifaltigen Programm: Völkerrechtstheorie,

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Humanitätsgesellschaft und Völkerpsychologie. Seine erste Schrift war eine politische Kampfschrift für den preußischen Anspruch auf politische Führung in Deutschland, begründet mit den historischen Leistungen für Protestantismus, Aufklärung und idealistische Philosophie. Hier interessiert nicht diese linkshegelianische Variante der Hohenzollernlegende, sondern die Völkerrechtstheorie im 2. Teil der Broschüre: Das früheste Prinzip des Staates war bloße Macht, das widerspricht der sittlichen Natur des Menschen. Verträge werden durch Macht erhalten, aber innerhalb der Staaten führt das zu Revolutionen und im Völkerrecht zu Kriegen. Das Völkerrecht muß in der Natur der Menschheit gegründet sein (wie das Staatsrecht in der Natur des Menschen). Verträge gelten im Namen des Rechts, nicht im Namen der Willkür. Das Völkerrecht, das nach Hegel auf Sitte beruht („die dumpfe und unbewußte Macht der Sitten"), ist wie alles Recht auf Sittlichkeit angewiesen, auf das sittliche Rechtsgefühl oder die sittliche Gesinnung der Nationen selbst („die lichtvolle, alles bewegende Kraft der Sittlichkeit"). Statt an Hegel muß man sich an Kant halten, der ewige Frieden ist eine zwar unausführbare Idee, aber eine kontinuierliche Annäherung ist möglich. Mit Kosmopolitismus, der kein Interesse für die Geschichte der Völker und Sitten hat, habe das nichts zu tun. Hegel fällt aber in den umgekehrten Fehler zu großer Hingabe an die Geschichte. Gemeint ist Hegels Rechtsphilosophie, Hegels Philosophie der Weltgeschichte wird dagegen gelobt als Befreiung des Geistes im Fortschreiten der Geschichte: Hegel erkannte die Bedeutung des Selbstbewußtseins eines besonderen Volkes für den Fortschritt der Geschichte. Gegen Hegels Heraushebung *eines* Volkes protestiert Lazarus: die anderen Völker sind nicht müßig. Schon gar nicht darf es Herrschaft eines Volkes sein. Für die ältere Geschichte kann eine solche Herrschaft anerkannt werden, aber gewiß nicht für die neuere, „in welcher wir immer mehrere Staaten im Gleichgewicht sowohl der Kultur als der Macht sich gegeneinander verhaltend antreffen." Der höchste Zweck des Staates ist nicht nur Freiheit, sondern auch eine Verbindung der Freien zu stiften. International entspricht dem „die sittlich organisierte Menschheit." Die Idee der Menschheit kann sich nicht in *einem* Volk ausdrücken, so wenig wie die Nationalidee eines Volkes in *einem* einzigen Menschen. Da es über den Staaten keinen Richter gibt, hat man das Völkerrecht für eine Illusion gehalten. Aber es gibt einen Zwang: den Krieg. Eine Exekution ohne Prozeß kann genauso gut Recht wie Unrecht sein. Es kommt deshalb auf den sittlichen Charakter der einzelnen Nationen an. Damit ist die Entfaltung des sittlichen Lebens in Staat, Religion, Kunst, Wissenschaft und Industrie gemeint. Das alles zusammen ist Nationalität. Die Nationalität eines jeden Volkes muß gewahrt und geschützt werden. Dieser Schutz ist vereinbar mit einer hegemonialen Rangordnung der Staaten, die auf Vertrauen beruht, konkret gemeint ist die preußische Hegemonie in Deutschland, einer Nation mit vielen Staaten (*Die sittliche Berechtigung Preußens in Deutschland*. – Berlin 1850). Auf diesen eher unscheinbaren Text hat später Lazarus' Mitstreiter Heymann Steinthal die ganze Völker*psychologie* zurückgeführt; das wurde häufig wiederholt, aber nie bemerkt, um wie viel deutlicher es ein völker*rechtlicher* Text ist. Der weltgeschichtliche Fortschritt beruht auf der gegenseitigen Anerkennung der Entwicklung des Nationalgeistes der Völker. Die Völkerpsychologie sollte eine Friedenslehre sein. Vgl. auch ein unveröffentlichtes Plädoyer 1851 für einen internationalistischen Nationalismus: Allgemeine Humanität umfaßt auch die Liebe zu Familie, Gemeinde, Nation und Staat, ohne diese

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

engeren Gemeinschaften gibt es keine allgemeine Menschenliebe. Der eng nationale Staat ist mit dem Altertum untergegangen; griechisch-römische Philosophie und das religiöse Leben der Juden haben eine neue Stufe der Humanität vorbereitet, Jesus ist ein Wendepunkt der Humanität (*Entwurf zur Gründung einer Humanitätsgesellschaft ohne Grenzen des Staates, der Nation und der Religion,* Referat des jetzt verlorenen Manuskriptes bei Leicht a.a.O. S. 12-17).

Der Ausgangspunkt der Völkerpsychologie war die wissenschaftliche Herausforderung, den Volksgeist, „jenes geheimnisvolle Ding", zu verstehen. „Volksgeist" hatte bedeutet: öffentliche Meinung im Sinne eines nationalen Diskurses; den in Sitte, Recht und Institutionen verkörperte Geist (Hegels Übertragung von Montesquieus *esprit de lois*); und Kulturerscheinungen wie Sprache, Recht, Mythen und Volksliteratur, die nicht individuellen Schöpfern zugeordnete werden können (dafür standen Wilhelm von Humboldt, Friedrich Carl von Savigny oder Jacob Grimm). Lazarus forderte eine Wissenschaft davon, wie dieser Volksgeist zustande kommt und sich verändert. Dafür griff er auf Herbarts Anregungen zu einer Sozialpsychologie zurück. Bei Herbart gibt es keine Andeutungen, daß die Sozialpsychologie eine *Völker*psychologie sein muß und auch Lazarus und Steinthal sehen in der Einleitung zu ihrer *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1860 die Grundlage, daß das Volk die wichtigste menschliche Gemeinschaft sei, zunächst nur als hypothetisch an. Dort wird bereits angedeutet, daß es auch eine Psychologie transnationaler Beziehungen geben müsse. Die folgenden Programmschriften haben schnell den Primat des Volksgeistes aufgegeben, die Völkerpsychologie sieht eher nach einer Gruppensoziologie aus (oder laut Christina Schneider gar nach einer Theorie des Vereinswesens). Lazarus Thema ist die Auflösung des Volksgeistes durch die korrespondierenden Prozesse der Arbeitsteilung und der Innerlichkeit. Statt von „Volksgeist" spricht Lazarus deshalb allgemeiner von „Gesamtgeist", am Ende wird „objektiver Geist" der von Lazarus und Steinthal bevorzugte Begriff. Die Grundidee bleibt dieselbe: Der objektive Geist ist älter als die Individuen, ist aber zu seiner Fortentwicklung auf die Individuen angewiesen. Diese Programmschriften sind geschrieben gegen alle Versuche, aus einem naturalistischen Begriff des Volkes einen statischen Volksgeist abzuleiten. Eine reine Ethnologie, die Rassengeschichte der Völkerwanderungen und Völkermischungen, wird abgelehnt. Die objektiven Bestimmungen eines Volkes durch Abstammung, Sprache, Religion usw. sind ein ungenauer Führer, der Geist vermischt Gruppen und „ähnlicht" sie einander an: „ein Volk ist eine Menge von Menschen, welche sich für ein Volk ansehen, zu einem Volk rechnen" (Lazarus/Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie* (1860), bei Eckardt a.a.O. S. 160). In seiner nächsten Programmschrift hat Lazarus die Rolle der politischen Geschichte für die Volksbildung betont: Jedes Volk definiert sich selbst. Jedes Volk ist rein geistig: „Sie sind nicht ein Volk, sie schaffen es nur unaufhörlich." Das Volk ist das erste Erzeugnis des Volksgeistes. Strenggenommen gibt es keinen allgemeinen Volksbegriff: jedes Volk hat sich nach seinem eigenen Begriff eines Volkes geschaffen (*Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesammtheit* (1862), bei Köhnke a.a.O. S. 83-97). Lazarus war im 19. Jahrhundert einer der ersten entschiedenen Theoretiker der Willensnation. Das verdankte der deutsche Nationalliberale (außer Anregungen W. von Humboldts) zunächst dem schweizerischen Umfeld, in dem er in den 1860er Jahren

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seine Ideen entwickelte. Die Theorie der Willensnation ermöglichte ihm später, eine Rolle für die Juden im deutschen Staat zu definieren. In seiner Rede 1879 gegen Treitschkes Antisemitismus kann er sich auf Selbstzitate aus seinen Programmschriften der 1860er Jahren beschränken. Neu ist nur, daß er nach dem Deutsch-Französischen Krieg die Rolle der Opfer des Krieges und der Tugenden des Krieges für die Bildung einer Nation betont. Aber er erinnert auch an die Zeit vor 1866: gerade die Deutschen wissen, daß ein Volk geistig zusammengehalten wird (*Was heißt national?*. – Berlin 1880, Neudruck in: *Treu und Frei : gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judenthum*. – Leipzig 1887. – S. 53-113, es gab 1925 einen Neudruck des Vortrags, zuletzt noch einmal in: *Der „Berliner Antisemitismusstreit" 1879-1881 : kommentierte Quellenedition* / bearb. von Karsten Krieger. – München 2004. – Bd. I, 37-89). Lazarus' Frage von 1879 „Was heißt national?" könnte eine Quelle für Ernest Renans Frage von 1882 „Was ist eine Nation?" gewesen sein (auch wenn Renans Weg zur Willensnation nicht erst 1879 begann). Ein Unterschied ist gewiß Renans überlegene Rhetorik und Konzentration auf das Thema. Ein anderer aber auch, daß Renan sofort als Protagonist einer französischen Nationaltheorie akzeptiert wurde, während in Deutschland der Jude Lazarus nie Protagonist einer deutschen Nationaltheorie werden konnte.

Einen Überblick über Lazarus' Programme der Völkerpsychologie von 1851 bis 1865 gibt der Sammelband: *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft* / hrsg. von Klaus Christian Köhnke. – Hamburg 2003 (am wichtigsten: *Über Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie* 1851, die ursprüngliche, noch unentwickelte Anregung; *Über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesammtheit* 1862; *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie* 1865, die abschließende Theorie des objektiven Geistes). Der einflußreichste Text in der Rezeption der Völkerpsychologie, Lazarus' und Steinthals gemeinsame Einleitung in den 1. Band der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1860 (*Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie)* ist zuletzt abgedruckt in: *Völkerpsychologie – Versuch einer Neuentdeckung* / hrsg. von Georg Eckardt. – Weinheim 1997. – S. 125-202. Die Literatur über die Völkerpsychologie ist fast durchweg davon behindert, daß man denkt, Lazarus setze der Abstammungsnation einen Begriff der Kulturnation entgegen (Sprache gegen Rasse). Köhnke hat gesehen, daß der Weg von der Kulturnation zur Willensnation geht; das hat ihn jedoch dazu verleitet, Lazarus nur noch als Begründer einer allgemeinen Kulturwissenschaft zu würdigen und zu übersehen, wie sehr im 19. Jahrhundert der Volksgeist im Zentrum einer solchen Kulturwissenschaft bleiben mußte. Daß die Völker*psychologie* keine Psychologie – herbartianisch oder sonst wie – war, wußten die Zeitgenossen schnell. Die Herbartianer wollten mit dieser neuen Wissenschaft nichts zu tun haben. Aber sie haben an der falschen Stelle nachgeschlagen, in Herbarts Psychologie, statt in dessen Ethik der gesellschaftlichen und transnationalen Kommunikation. Zur Völkerpsychologie vgl. Julius Frankenberger, *Objektiver Geist und Völkerpsychologie : eine Studie zum Verständnis alter Völkerpsychologie*, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 154 (1914) 68-83, 151-168; Christina Maria Schneider, *Wilhelm Wundts Völkerpsychologie*. – Bonn 1990. – S. 18-47; dazu die Einleitungen der Sammelbände von Eckardt und Köhnke.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zum Verhältnis Lazarus/Renan vgl. A. Leicht, *Lazarus der Begründer* a.a.O. S. 19f., bzw. *Moritz Lazarus' Lebenserinnerungen* / bearbeitet von Nahida Lazarus und Alfred Leicht. – Berlin 1906. – S. 261-263 (Lazarus begrüßte, daß seine Lehre durch Renan verbreitet wurde).

Die Völkerpsychologie und die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* sind durchaus auf großes Interesse gestoßen, aber es kam nie zur Bildung einer akademischen Disziplin Völkerpsychologie. Gründe waren gewiß das Judentum der Gründer, die ihnen nur Positionen in der Universitätshierarchie gaben, die eine Institutionalisierung eines neuen Faches verhinderten (nur in Bern hatte Lazarus einen Lehrstuhl für Völkerpsychologie erhalten), daß Lazarus eher als Publizist wahrgenommen wurde, vor allem aber die zunehmende Spaltung der Philologie in Geisteswissenschaften und Volkskunde: Die historischen Geisteswissenschaften wollten individuelle Leistungen erforschen und sich nicht auf eine Wissenschaft beziehen, die kollektive Entwicklungen erforscht; die Volkskunde hatte dagegen ausschließlich Interesse an vormodernen, vorindividuellen Entwicklungen und deren Überresten in der Gegenwart. Sein Schüler Georg Simmel übernahm den Begriff des objektiven Geistes, kappt aber alle Beziehungen zur Volksgeist-Tradition. Am Ende konnte „Völkerpsychologie" ein Wort für Nationalcharakter werden, ein immer nur essayistisches Genre, in dem „Charakter" statisch war und zunehmend „Rasse" eine der Erklärungen wurde; beides hatte Lazarus beenden wollen. Siehe unten zu Wilhelms Wundts Versuch, Völkerpsychologie neu zu begründen (in Abschnitt 5.4.3.6).

Zur Rezeption der ursprünglichen Völkerpsychologie vgl. Céline Trautmann-Waller, *Aux origines d'une science allemande de la culture : linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*. – Paris 2006. – S. 263-296; Egbert Klautke, *Völkerpsychologie in Germany, 1851-1955*. – New York 2013. – S. 27-44. Vgl. auch Köhnke a.a.O. S. XI-XV: Lazarus' Kulturlehre fand mit Wilhelm Dilthey, Georg Simmel und Hans Freyer durchaus gewichtige Nachfolger, die sich aber lieber auf Hegel beriefen, bei dem es diesen Kulturbegriff gar nicht gab.

In den Programmschriften zur Völkerpsychologie kam Lazarus nicht auf seine humangesellschaftliche Zielsetzung von 1851 zurück. Dieses Thema nahm er erst in seiner *Ethik des Judentums* wieder auf. Die *Ethik* begann als ein internationales Projekt des Reformjudentums, das Lazarus alleine fortführte: Gegen den europäischen Antisemitismus der 1880er Jahre sollte der Beitrag des Judentums zur europäischen Moral dokumentiert werden (der erste Band erschien 1898, der zweite Band 1911 wurde nach hinterlassenen Notizen zusammengestellt). Es sollte eine systematische Darstellung sein, aber aufgrund historischer jüdischer Quellen (Lazarus' früheste Ausbildung war Talmudgelehrsamkeit). In einer heftigen Polemik nannte Hermann Cohen, der es als Talmudgelehrter und Kant-Kenner wissen mußte, diese Ethik ein Kant-Plagiat. Klarer ist aber die Anknüpfung an Herbart: Ethik ist Sozialethik und ihr Ziel ist die Überwindung des Streites. Lazarus will zeigen, daß die jüdische Ethik schon seit dem Altertum universell ist, für sie ist keiner ein Fremder; die national-partikularistischen Strömungen der jüdischen Tradition muß er marginalisieren (*Die Ethik des Judentums*, I (1898) §§140ff.). Lazarus deutet Heiligung als Vereinigung und protestiert gegen das

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lob des Krieges: Der Krieg kann in der Tat die Einzelnen verbinden, aber die Völker trennt er. Vom Standpunkt eines Volkes gesehen steht der Krieg hoch, vom Standpunkt der Völkervielfalt oder der Menschheit sehr tief (ebd. § 281). Das Ideal des Geistes und der Ethik ist der Friede. In der Theorie bedeutet Friede „die Erhaltung, Förderung, Stärkung, Ausbildung relativer Vollkommenheit im Schwachen." Der Frieden ist die Gesinnung, die allem Verkehr zugrunde liegt. Erst der Frieden mit allen Menschen ist der wahre Frieden (*Die Ethik des Judentums* II (1911) § 383). Wie alle deutschen Ethiker des 19. Jahrhunderts rechtfertigt Lazarus den Verteidigungskrieg (er zitiert die jüdische Tradition des Pflichtkrieges und erläutert sie als Krieg fürs Vaterland). Auch die im 19. Jahrhundert übliche Ablehnung der egoistischen Abschließung vom Völkerverkehr kann er in der jüdischen Tradition finden (ebd. § 507-508). In seinem Schlußabschnitt über Menschheit und messianische Hoffnung faßt er zusammen: wie der einzelne Mensch und das Volk muß die Menschheit ethisch eine Einheit werden. Der landläufige Patriotismus beruht auf Gegensatz, Widerstreit und Konkurrenz zwischen den Völkern. Die messianische Friedensidee lehrt dagegen, daß die Völker miteinander wirken sollen, wie die Gemeinden und Regionen innerhalb eines Staates. „Wahrhaft patriotisch sein heißt: den eigenen Staat zum wirksamen Glied in der Gesamtheit der Menschheit erheben." Das kann erst in einer Zukunft erwartet werden, in der Recht und Liebe „nicht bloß leerer Hauch und Rauch bleiben, sondern führende Kraft in den Herzen sein werden!" (ebd. § 513). Lazarus hat hier seine frühe Forderung, die Völkerbeziehungen auf Moral zu gründen, ausgeführt. Aber in einem neuen Idealismus, der ihn völlig von seinem Meister Herbart unterscheidet und noch mehr von seinen deutschen Kollegen im späten 19. Jahrhundert. Als Widerspruch gegen die Entwicklung der Philosophie in Deutschland ist es begreiflich, aber statt einer Wissenschaft der Völkerpsychologie ist nur ein neuidealistisches, humanistisches Bekenntnis geblieben (siehe auch unten zu Steinthals Ethik 1884 in Abschnitt 5.4.3.5). Hermann Cohen, ein ehemaliger Schüler von Lazarus und Steinthal, wollte in seiner Rezension 1899 von der völkerpsychologischen Konstruktion eines Gesamtgeistes des Judentums nichts mehr wissen und als Neukantianer von keiner Religion eine systematische Ethik annehmen: Religionen geben nur eine unsystematische Sittenlehre, kein wissenschaftliches Prinzip (*Das Problem der jüdischen Sittenlehre*, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 43 (1899) 385-400, auch in: H. Cohen, *Jüdische Schriften* III (1924) 1-35). Vgl. zur Ethik: David Baumgardt, *The Ethics of Lazarus and Steinthal*, in: Yearbook of the Leo Baeck Institute 2 (1957) 205-217; Ingrid Belke a.a.O. S. LXXIII-LXXX.

5.4.1.6 Karl Christian Planck

1819-1880, Repetent am Tübinger Stift. Privatdozent der Philosophie in Tübingen. Lehrer am Gymnasium in Ulm und am Evangelischen Seminar Blaubeuren, Leiter des Evangelischen Seminars Maulbronn. Zur Biographie: Mathilde Planck, *Karl Christian Planck : Leben und Werk*. – Stuttgart 1950.

Planck, einer der wenigen deutschen Autoren des 19. Jahrhunderts, an die sich die Traditionspflege der Friedensbewegung erinnert, war ein Theologe und Philo-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

soph, der keinen Lehrstuhl erhielt, am Anfang seiner Laufbahn vielleicht wegen der Opposition der Pietisten, am Ende aber, weil seine Naturphilosophie als Relikt einer früheren Zeit angesehen wurde. Von seinem ersten größeren Werk *Die Weltalter* (1850/51) bis zu seinem letzten Werk *Testament eines Deutschen* (nach 1870 geschrieben, 1881 posthum veröffentlicht) hat Planck immer wieder, mit gewissen Varianten, dieselbe Philosophie dargestellt, in der Naturphilosophie und Rechtsphilosophie eine Einheit bilden. In den 1840er Jahren war er einer der ersten deutschen Philosophen, die einen idealistischen Ausgangspunkt der Philosophie ablehnten, aber in den 1870er Jahren einer der letzten, die an der anti-mechanistischen Naturphilosophie des frühen 19. Jahrhunderts festhielten. Er besteht auf dem Anfang der Philosophie bei der in der Anschauung gegebenen Wirklichkeit, aber konstruiert diese Wirklichkeit aus Kräften, die zugleich zu abstrakt und zu konkret sind. Aus Licht und Wärme einerseits und Schwerkraft andererseits entsteht eine vollständige Kosmogonie/Geologie/Biologie/Anthropologie (es klingt zuweilen wie eine goetheanische Natur in ein System gebracht). Warum Planck so hartnäckig an dieser Naturphilosophie festhielt, kann nur aus einem Primat der praktischen Philosophie erklärt werden: Die Natur wird moralisiert, alle Vorgänge der unvermittelten Vereinzelung werden als „selbstische Besonderung" verdächtig, Licht und Wärme werden dagegen zu Kräften, die Welt und Erde zur Heimat des Menschen machen können. Die durch menschliche Sittlichkeit erneuerte Natur hat ihr Ziel in Gott, nicht ihren Ursprung. Die Natur ist der Ausgangspunkt der Entwicklung des Menschen aber auch Modell des menschlichen Verhaltens: Partikularität und Einheit sind bedenkliche Grenzformen, die Natur vermeidet sie und Menschen sollen sie vermeiden. Der zweite Band von *Die Weltalter*, der den Titel des Werkes erst verständlich macht, und der entsprechende zweite Teil von *Testament eines Deutschen* sind eine Geschichtsphilosophie, die überwiegend Religionsphilosophie ist. Die Menschheit hat sich in ihrer Geschichte von der Natur entfremdet und wurde als Ganzes und in den Beziehungen zwischen den Menschen selbstisch partikular. Dieser Egoismus des bloß Praktischen muß aufgehoben werden. Jesus Christus steht auch bei Planck im Zentrum der Geschichte: das Evangelium der Liebe und des allgemein Menschlichen kann nicht überboten werden, ist aber behindert von seiner Form einer Jenseitsreligion. Auf das Reich des Vaters und des Sohnes, die beim bloßen Sollen bleiben, muß das Reich des Geistes folgen, das von Menschen gemacht wird. Die Erneuerung der Welt durch eine Religion der Diesseitigkeit wird, in Analogie zur urchristlichen Gemeinde, von einem kleinen Kreis kommen. Nur auf christlicher Basis läßt sich ein allgemein rechtliches Bewußtsein gründen. Weil das Christentum aber bloß sittlich ist, ohne eigenen Begriff des Rechts, wurde der falsche, auf Raub beruhende Eigentumsbegriff zum Recht erklärt. Das Christentum muß zum wahrhaftigen Leben in der Gemeinschaft werden, eine Anweisung, die Planck mit theologischen Ethikern seiner Zeit wie Richard Rothe teilt (vgl. dazu außer den beiden Hauptwerken auch: *Das Christentum und die Rechtsfragen der Gegenwart*, in: Theologische Jahrbücher 11 (1852) 469-534).

Die neue Rechtsordnung hat drei Stufen: eine Neuordnung der gesellschaftlichen Beziehungen, eine darauf beruhende Neuordnung des Staates, und eine auf beiden beruhende Neuordnung der internationalen Beziehungen. Planck geht davon aus, daß jeder Mensch von Geburt her ein Anrecht auf Unterhalt hat auf Grund

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eines Anrechts auf einen Anteil am Boden. In einer arbeitsteiligen Gesellschaft steht ihm als Kompensation ein Recht auf (und eine Pflicht zur) Berufsausübung zu. Dieses Recht wird ergänzt durch ein Anrecht auf Austausch in der arbeitsteiligen Gesellschaft (auch mit der damit verbundenen Pflicht). Keine bürgerliche Beschäftigung kann bloßer Privaterwerb sein, reiner Privatbesitz ist von falscher Unbedingtheit und Partikularität. Philosophiegeschichtlich erinnert die Konstruktion an J. G. Fichte, in einem zeitgenössischen Kontext an die Forderung nach einem Recht auf Arbeit im französischen Sozialismus, in der deutschen sozialpolitischen Tradition ist es eine Forderung nach Berufsverbänden statt unregulierter Konkurrenz. Ein prominenter liberaler Kritiker hat es als „schwäbischen Sozialismus“ verspottet (Robert von Mohl (anonym) in: Allgemeine Zeitung 16. 4. 1852, S. 1705-1706). Verbunden wird dieses Berufsrecht mit Mißtrauen gegen Parlamentarismus nach französischem oder englischem Muster. Plancks Staat soll auf zwei Säulen beruhen: einer Wahlmonarchie, die für die Wahrung des Berufsgesetzes zuständig ist (monarchisch heißt, nicht von den Interessen von Wählern abhängig), und einer Volksvertretung, die Grundbesitzer und Berufsgruppen vertritt. In einigen Versionen seiner Theorie betont er Selbstverwaltung und Berufsordnung so stark, daß man an die korporatistischen/syndikalistischen/gildensozialistischen Staatstheorien des frühen 20. Jahrhunderts denken muß. Vgl. *Die Weltalter*, Bd. I (1851) S. 366-446; *Testament eines Deutschen* (1881) S. 436-442. 578-688. Außerdem: *Katechismus des Rechts, oder Grundzüge einer Neubildung der Gesellschaft und des Staates*. – Tübingen 1852 (die vollständigste monographische Behandlung); *Ueber die wahre positive Bedeutung des Rechtsbegriffs*, in: Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur (1852) 907-927 (Kurzversion der Monographie); *Der bureaukratische Staat nach seinem Ausgangspunkt und Ziel*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift 1857, 107-147; *Sechs Vorträge über die rechtlich-bürgerlichen Tugenden der deutschen Nation* (1866), in: K. Chr. Planck, *Deutsche Zukunft : ausgewählte politische Schriften*. – München 1922. – S. 6-180.

Zu Plancks neuer Rechtsordnung gehört eine internationale Ordnung. Plancks Geschichte der „selbstischen Partikularität“ ist auch eine Geschichte der Entstehung der modernen Nationen: diese beruhen auf dem falschen Eigentumsbegriff, der wiederum auf Raub beruht. Die Berufsordnung muß auch international gelten. Die bisherige Partikularität der Staaten ist ein Zustand des Krieges, selbst wenn der nicht aktuell erklärt ist. Der ewige Frieden, sagt Planck 1850, kann nicht „der flache Idealismus des bloß formellen Rechtsbegriffes“ sein. Man kann Plancks Berufsgesetz in seinen nationalen und internationalen Folgen als eine Antwort auf Hegel Bellizismus des Zeitalters der bürgerlichen Gesellschaft lesen: Hegels Bellizismus ist in dem gegenwärtigen Zustand „gewiß wahr“, aber bei Hegel ist der Krieg nur eine unwahre Aufhebung eines unwahren Zustandes. Was aber bei Hegel immerhin ein Fortschritt in der Analyse der Realität war, muß bei Planck Erwartung einer ganz anderen Zukunft werden (für die er 1850 außer einer neuen Reformation allenfalls die Eisenbahnen aufführen kann). Ohne die neue Berufsordnung, sagt er 1852, wären eine internationale Ordnung und Abrüstung eine Torheit. Was mit dem jeweils herrschenden Rechtszustand zusammenhängt, kann man nicht bekämpfen. Über Friedenskongresse kann man nur die Achseln zucken. Bis es die neue innere Ordnung gibt, sind Kriege selbstverständlich. Erb-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fürsten und Militär/Krieg gehören unlösbar zusammen. Da zitiert er noch einmal Hegel, versichert aber, gerade die Gegenwart „hat sich in einer noch unfertigen Weise in den dauernden Frieden hinein gelebt." Weil der Konkurrenzkapitalismus an die falsche Eigentumsordnung gebunden ist, kann der gesicherte, allgemeine Frieden nicht ohne eine neue Ordnung kommen. In dieser stellen die Völker einander überschüssigen Boden für Kolonien zur Verfügung. Auch die Verkehrspflicht zum Austausch von Gütern gilt international; kein Staat darf sich der Neuordnung entziehen. Als Hüter „des natürlichen, rein an sich gültigen Rechtsgesetzes" benötigt Planck eine „universelle Rechtsgewalt"; diese achtet darauf, daß kein Staat sich diesem Gesetz und dem gebotenen Verkehr entzieht, bestätigt die gewählten Regenten der Staaten und kontrolliert die Einhaltung des naturrechtlichen Berufsgesetzes in der positiven Gesetzgebung der Staaten und in den positiven Verträgen zwischen den Staaten. Es soll ein Erbmonarch sein, nur dieser kann vom Einfluß der zu kontrollierenden Staaten frei sein. Dieser Erbkaiser ist nur für Fragen der Normen zuständig, für Fragen der Zweckmäßigkeit und der partikularen Interessen gibt es eine Ratsversammlung der Staatenoberhäupter. Obwohl Planck immer von einer internationalen Rechtsgewalt spricht, macht er am Ende klar, daß es beim Amt des Erbkaisers um eine Autorität geht, die geistiger Natur ist und nur auf allgemeiner Anerkennung beruht (*Testament* S. 674). Bereits 1852 hatte Robert von Mohl über den Widerspruch von Aufgabenfülle und Mangel an exekutiven Institutionen gespottet, diese „Natürliche Rechtsgewalt" solle besser „Se. Allwissenheit Allmacht der Vizegott" heißen (a.a.O. S. 1705). Aber das späte 19. und das frühe 20. Jahrhundert hätten durchaus vom Begriff der „Souveränität des Rechts" aus verstehen können, worauf Planck hinauswill. Planck ist sich klar, daß die Forderung nach einer internationalen Gewalt der ganzen Entwicklung der Neuzeit widerspricht, die zu ungeregelter Freiheit gegangen ist. Über den Übergang zu dieser neuen Ordnung erfahren wir fast nichts. Planck geht davon aus, daß es einige Zeit lang Konflikte zwischen dem Erbkaiser und den Staaten geben wird, aber immer seltener, je mehr Staaten die neuen Regelungen übernehmen. Wir erfahren aber nichts über Konfliktregelung in dieser wachsenden internationalen Ordnung. Planck gibt keine Hinweise auf Quellen seiner Lehre. Am ehesten erinnert sie an Dantes Weltherrscher, der reich an normativer Kraft, aber arm an Regierungsgewalt ist (siehe Bd. I, 215-221). Zeitlich näher liegen: Friedrich Schlegel, der den positiven Frieden in der Tradition des deutschen Kaisertums suchte (siehe Bd. I, 581-584), oder Karl Christian Krause, der das universelle Weltrecht auf einen Bund mit der Natur und auf einen monarchischen und hegemonialen Staat gründete (siehe Bd. I, 594-600). Man sollte auch die eigene Tübinger Tradition denken: Johannes Baptista Fallati, der die Hegelsche Staatstheorie durch eine monarchische internationale Ordnung ergänzen wollte (Planck gehörte zu Fallatis Freundeskreis und folgt ihm in der hegelianischen Begründung, warum Staat und universelle Rechtsautorität monarchisch gedacht werden müssen), oder Jakob Friedrich Reiff, der ähnlich den Widerspruch zwischen Hegels Rechtsstaat nach innen und Rechtlosigkeit nach außen kritisiert hatte (Planck hatte bei Reiff studiert).

Was im Rahmen der Rechtslehre wie ein abstrakter Schluß aus der Universalität des Rechts aussieht, wird von Planck selber immer sofort als ein deutscher Beruf präsentiert. Die anderen Nationen sind nicht fähig, Sitz der universellen Rechts-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

autorität zu sein, weil sie einen eigenen nationalistischen Staat ausgebildet haben und damit in „selbstischer Partikularität“ leben. In Deutschland gab es diesen abgesonderten Nationalstaat nie, es hatte bereits im Mittelalter mit dem Kaisertum eine universalistische Institution, zwar nur ein Traum dieses Rechtszustandes, aber das einzige Vorbild, das es für eine internationale Ordnung je gab. Deshalb denkt sich Planck einen deutschen Erbkaiser, aber mit einer Hegemonie Deutschlands soll das nichts zu tun haben (Deutschland wird nur ein Staat wie viele sein). Theoretisch ist es nicht die deutsche Nation, mit der die internationale Ordnung beginnt (und schon gar nicht die germanische Rasse, wie Friedrich Schöll a.a.O. 1919 meinte), sondern die Nation, die mit der neuen Berufsordnung beginnt. Planck hat diese Lehre während seiner gesamten Laufbahn als Autor beibehalten, aber das Vorzeichen hat sich während dieses Zeitraums völlig verändert. Während er 1850 noch davon ausgehen konnte, daß Deutschland ganz anders als die anderen Nationen sei, mußte er seit der kleindeutschen Einheit durch Preußen, das Ende dieser Sonderstellung erkennen. Die beiden Texte zum Konflikt zwischen Süddeutschland und Norddeutschland von 1866 und 1868 zeigen ein Zwischenstadium. Planck ist außenpolitisch nicht naiv, er weiß, daß hinter dem preußischen Militarismus die Konfrontation mit dem Nationalstaat Frankreich steht und daß Süddeutschland allein zwischen Habsburgerreich und Preußen, seine Selbständigkeit nicht aus eigener Kraft bewahren kann, der preußische Schutz ist „temporär notwendig“. Der Text 1868 ist sogar eher ein Versuch, in Süddeutschland Verständnis für Preußen zu schaffen, ohne seinen schwäbischen Antinationalismus opfern zu müssen. Er kann nicht sagen, wie Einsichten aus dem Bereich des außenpolitischen Realismus mit der Forderung nach Einrichtung der Berufsordnung zusammengebracht werden kann. Mit der deutschen Nationalstaatsbildung durch Preußen läuft die Zeit für eine neue Ordnung ab. Das *Testament eines Deutschen*, seine Arbeit der 1870er Jahre, ist ein Produkt dieser Krise: Er beruft sich weiter auf den historisches Sonderweg Deutschlands, aber tatsächlich müßte diese Besonderheit erst wiederhergestellt werden. Auch die anderen Völker spüren bereits, was fehlt, seitdem auch Deutschland sich durch „militärisch nationale Zusammenfassung“ als Nationalstaat konstituiert hat (S. 679). Deshalb die Forderung nach einer neuen Religion, die bei Planck nie gefehlt hatte, aber am Ende aufdringlicher wird als je zuvor (*Testament* a.a.O. S. 682-692 über „die letzte Umgestaltung“ und eine Art Schlußgebet). Vgl. zur internationalen Ordnung: *Die Weltalter*, Bd. I (1850) 388-392. 428-446; *Katechismus des Rechts* (1852) S. 29-34, 121-131, 210-246 (die detaillierteste Darstellung der „natürlichen Rechtsgewalt“ über den Staaten); *Testament eines Deutschen* (1881) 657-688 (in dieser letzten und posthum am stärksten verbreiteten Fassung der Lehre sieht sie chaotischer aus als in früheren Versionen). Planck hat in einer Reihe von Aufsätzen und Reden internationale Konflikte und Krisen kommentiert, aber diese Stellungnahmen gehen kaum über erneute Empfehlungen seiner Reorganisation von Staat und Gesellschaft hinaus: *Rußland und die Rußenfurcht*, in: Karl Heinrich Gaese, *Materialien zu einer Karl-Christian-Planck-Biographie*. – Diss. Tübingen 1958. – S. 169-174 (Krimkrieg); *Sechs Vorträge über die rechtlich-bürgerlichen Tugenden der deutschen Nation* (1866), in: *Deutsche Zukunft : ausgewählte politische Schriften*. – München 1922. – S. 66-180; *Süddeutschland und der deutsche Nationalstaat* (1868), ebd. S. 181-248; *Rede nach der französischen Kriegserklärung im Juli 1870*,

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ebd. S. 288-291; *Manchestertum und deutscher Beruf*, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 31 (1875) 304-419 (Krieg-in-Sicht-Krise). In *Die Weltalter* ist die Balkankrise seit 1875 einer der Hintergründe (bei der Niederschrift offenbar noch nicht zum Krieg geworden, aber er versichert uns, daß beim gegenwärtigen Nationalismus ein deutsch-russischer Krieg kommen muß). Planck wurde zuweilen als Vertreter eines deutsch dominierten Mitteleuropa angesehen. Dafür gibt es in der Tat Anknüpfungspunkte und man kann auch die bekannten deutschen Töne von nichthistorischen Völkern, die nicht voll zählen, heraushören, aber er bemüht sich, sein Mitteleuropamodell darzustellen als Versöhnung eines nicht-nationalistischen Deutschland mit Völkern, die sich zwischen Deutschland und Rußland nicht selbständig halten können, aber ihr Nationalstreben gesichert sehen wollen. In *Katechismus* (1852) geht es da noch um die Völker des Habsburgerreiches, in *Süddeutschland* (1868) sieht er alle Völker des Balkans bis zur türkischen Grenze vertraglich an das zu schaffende nicht-nationalistische Großdeutschland gebunden, weil sie sonst von einem gewiß nationalistischen Rußland bedroht wären (gegen ein nationalistisch geeintes Deutschland würden diese südosteuropäischen Völker ihre eigene Nationalität jedoch ebenfalls verteidigen müssen). Die internationale Pflicht zu Verkehr und Austausch wird von Planck von 1850 bis 1881 immer nur in einem Nord-Süd-Rahmen diskutiert. Es ist eine globale Arbeitsteilung zwischen einem Norden, der von intelligenteren Berufen dominiert wird, und einem agrarischen Süden. Er stellt sich in tropischen Ländern einen Überschuß an Land und Ernten vor, der mit den übervölkerten und klimatisch benachteiligten Ländern des Nordens geteilt werden soll. Wie wir uns das vorstellen sollen, wenn nicht imperialistisch, wird nicht mitgeteilt. Erst die neue Weltrechtsordnung kann eine Legitimation dafür bringen, daß die auf niedrigerer Kulturstufe stehenden Bevölkerungen von der vordringenden europäischen Kultur genötigt werden können, in den internationalen Verkehr und Austausch einzutreten. Die Sklaverei wird durch die neue Ordnung beendet, aber die Afrikaner stehen der Kindheit noch nahe und sind nur zur Bebauung des Bodens berufen, ihre Arbeit wird die Basis für die höhere europäische Kultur sein (*Katechismus* S. 221-228). 1866 und 1881 soll das Berufsgesetz bereits die Heranbildung der schwarzen Rasse, die Neugestaltung des Orients und die Wiedergeburt der stagnierenden muslimischen Völker durch die Tätigkeit der Kulturvölker sichern (*Sechs Vorträge* S. 154-155; *Testament* S. 660-665).

Planck ist in den letzten Jahrzehnten selbst aus den historischen Darstellungen der deutschen Philosophie verschwunden. Er hatte lange Anhänger, aber es war eine Tradition, die auf seine Freunde, seine Kinder und seine Schüler in Ulm und Blaubeuren angewiesen war, nach dem lokalen Gedenken zu seinem 100. Todestag gibt es keine Spuren dieser schwäbischen Tradition mehr. Rekonstruktionen seiner Naturphilosophie in der Planck-Literatur wurden immer zu idealistisch oder zu materialistisch. Die meisten seiner Anhänger waren sowieso nur an der religiösen Botschaft und am Berufsgesetz interessiert, so wie diese zuletzt in *Testament eines Deutschen* präsentiert worden waren (dieses Buch wurde die Hauptgrundlage der Planck-Tradition, 1912 und 1925 wurde es neu aufgelegt, zuletzt gab es 1954 eine gekürzte Fassung, in der die grundlegende Naturphilosophie vollständig fehlt). So wie das *Testament* selber Krisenliteratur war, so kommt auch die Planck-Tradition v.a. aus den Krisen des deutschen Reiches in und nach den

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Weltkriegen. Die führenden Autoren dieser Tradition waren seine Tochter und Biographin Mathilde Planck (1861-1955), eine bekannte Frauenrechtlerin und Politikerin der Demokratischen Partei in Württemberg (*Der Berufsstaat nach der Rechtslehre Karl Chr. Plancks*. – Jena 1918; Einleitung zur Ausgabe der politischer Schriften Plancks u.d.T. *Deutsche Zukunft*. – München 1922. – S. IX-XXXI; *Das unsichtbare Reich*. – Stuttgart 1946) und sein Sohn Reinhold Planck (1866-1936), ein bekannter liberaler und sozialer Geistlicher und gelegentlicher SPD-Politiker (*Vom Privatrecht zum Gemeinrecht : der Weg zur Selbsterneuerung des deutschen Volkes*. – Jena 1917; *Der Rechtsbegriff Karl Chr. Plancks*. – Neuhof 1922; vgl. auch *Der Sieg des Deutschen : ein Wort an den deutschen Protestantismus im Reformationsjahr 1917*. – München 1917, K. Chr. Planck wird hier nicht erwähnt, aber vorausgesetzt, die Agoraphobie der deutschen Tradition des positiven Friedens zeigt sich besonders in den Polemiken gegen England und Frankreich und gegen die Bewegung für einen Rechtsfrieden). Diese Literatur setzt Plancks Suche nach einem betont deutschen Weg des Berufsgesetzes und die Fremdheit zum westlichen Parlamentarismus fort. Die Planck-Tradition scheint ein Gegenentwurf der deutschen (schwäbischen) Linken zum Neufichteanismus der deutschen (norddeutschen) Rechten zu sein. Aber man kann auch hier, wie so oft in Deutschland und wie gerade auch in den korporatistischen Traditionen im 20. Jahrhundert auch außerhalb Deutschlands, zwischen links und rechts nicht exakt unterscheiden. Schon 1919 versuchte Friedrich Schöll, ein bekannter Lebens- und Schulreformer, ein Anhänger Paul de Lagardes, Planck dem Alldeutschen Verband anzudienen (*Karl Christian Planck und die deutsche Aufgabe*. – Stuttgart 1919). Der Tiefpunkt wird 1936 mit Reinhold Plancks Werben um den Nationalsozialismus erreicht, bei dem er einen ganz ähnlichen deutschen Weg sieht (darin war er unter den Planck-Anhängern nicht allein). Alfred Rosenberg, der offizielle Ideologe des Nationalsozialismus, hatte Karl Chr. Planck gewogen und für zu abstrakt befunden, nicht Blut und nicht Boden. Wenigstens dieses Fehlen des Rassismus verteidigt Reinhold Planck gegen Rosenberg und die Deutschen Christen im Namen der Rechtsidee, was wiederum seinem Werben einen reichlich naiven Zug gibt (*Karl Chr. Planck, ein Wegweiser des Dritten Reiches*. – 1936). Auf die internationale Ordnung des Berufs- und Verkehrsgesetzes wird in der Planck-Tradition allenfalls beiläufig hingewiesen. Die pazifistische Planck-Tradition scheint nur eine Tradition der Familie Umfrid gewesen zu sein. Otto Ludwig Umfrid (1822-1913), ein mit Planck befreundeter Rechtsanwalt, war an Plancks Natur- und Religionsphilosophie interessiert, begriff aber den Zusammenhang mit der Friedenstheorie: die Überwindung der selbstischen Partikularität seit der Entstehung der Welt. Der Mensch wird erst Mensch, wenn er einen Bund mit Mutter Erde schließt. Erst eine irdische Religion kann eine neue Ausrichtung der Geschichte bringen (*Das Recht und seine Durchführung nach K. Chr. Planck*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 17 (1904) 60-93, dort S. 86ff. zu den internationalen Implikationen des Berufsgesetzes). Sein Sohn Otto Umfrid (1857-1920), der große Propagandist der deutschen Friedensbewegung vor dem Ersten Weltkrieg, ist so bereits ein Planck-Anhänger in zweiter Genera-tion. Planck hatte eine große Bedeutung für Umfrids theologischen Liberalismus, Umfrids zahlreiche Polemiken gegen den deutschen Militarismus haben aber keinen speziellen Anknüpfungspunkt bei Planck. Erst als er, erblindet und von der Zensur behindert, sich von seinen Aktivitäten zurückgezogen hatte, diktierte er noch ein Buch

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

über die Anthropologie und Geschichtsphilosophie Plancks, in dem auch der Zusammenhang der Philosophie Plancks und damit dessen Friedenstheorie formuliert wird: Eine Anschauung, die das irdische Leben nur als einen niederen Vorhof des ewigen Lebens ansieht, wird sich mit der massenhaften Vernichtung von Menschenleben abfinden. Eine Auffassung aber, die in der Natur selber die Heimat des Geistes erkennt, muß sich mit Entsetzen abwenden (*Da die Zeit erfüllet ward … : Wandlungen deutschen Denkens und Wollens dargestellt nach der K. Chr. Planckschen Philosophie*. – Leipzig 1917. – S. 146). Es ist wohl Otto Umfrid zu verdanken, daß die Historiker der Friedensidee und der Friedensbewegung gelegentlich auf Planck verwiesen haben – verkürzt um den philosophischen Kern: Veit Valentin, *Geschichte des Völkerbundgedankens in Deutschland*. – Berlin 1920. – S.141-142; Lothar Wieland, *Karl Christian Planck*, in: *Die Friedensbewegung : organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und in der Schweiz* / hrsg. von Helmut Donat und Karl Holl. – Düsseldorf 1983. – S. 306-307, bearbeitet in: *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders* / ed. by Harold Josephson. – Westport, Conn. 1985. – S. 756-758 (zum „organisierten Pazifismus“ hat Planck freilich nicht gehört).

5.4.2 Die theologische Ethik bis zur Jahrhundertmitte

5.4.2.1 Johann Baptist [von] Hirscher

1788-1865. Professor für Moraltheologie (katholisch) in Tübingen und Freiburg. Domkapitular und Dekan des Domkapitels in Freiburg. Mitglied der Ersten Kammer der badischen Landstände.

Hirscher war einer der angesehensten katholischen Theologen seiner Zeit, deshalb aber ein Hauptopfer der forcierten Rückkehr zur Scholastik (nicht verboten, aber vergessen, wie ein Gutachter in einem Indexierungsverfahren 1869 vorhersagte). Im 20. Jahrhundert, vor allem in der Zeit um das Vatikanische Konzil gab es intensive Bemühungen, seine bleibende Aktualität zu zeigen. Hirscher lehrt das subjektive Werden der objektiven christlichen Wahrheit. Er besteht gegen die Moraltheologie der Aufklärung darauf, daß auch die Sittenlehre theologisch gelehrt werden muß. Wie sehr er dabei von der Philosophie seit Kant und deren Begriffen des Reiches Gottes als eines sittlichen Reiches in der Menschheit abhängig wird, ist unklar. Jedenfalls war er kein spekulativer Theologe: Sein Begriff des Reiches Gottes beruht auf der christlichen Verkündigung, er gibt der Kirche einen Platz in der Heilsgeschichte.

Vgl. zu Hirscher als Moraltheologe: Adolf Exeler, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben : die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788-1865)*. – Basel 1959; Josef Rief, *Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher*. – Paderborn 1965; Walter Fürst, *Wahrheit im Interesse der Freiheit : eine Untersuchung der Theologie J. B. Hirschers (1788-1865)*. – Mainz 1979. Zu Hirscher als Kirchenpoliti-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ker: Joachim Faller, *„Mir scheint, es wäre an der Zeit zu handeln ...“ : Werk und Wirken in einer Epoche des Umbruchs (1845-1865)*. – Freiburg 2006.

Hirscher war sich bewußt, daß es eine Neuerung in der katholischen Morallehre war, wenn er die Verwirklichung des Reiches Gottes zum Ausgangspunkt seiner Moraltheologie macht. Er distanzierte sich 1851 von den kasuistischen Handbüchern, die im Katholizismus immer beliebter würden: Es soll nicht um Beurteilungen einzelner Verhaltensweisen gehen, sondern um den durchgehenden Kampf der christlichen Tugend gegen die Sünde. Der Kampf gegen die Sünde ist ein Kampf der christlichen Gemeinschaft. Wenn er aber am Ende seines Werkes zu Beziehungen zwischen Staaten kommt, muß Hirscher wie üblich auf Konstruktionen aus dem Naturrecht zurückgreifen. Keiner betont so wie er die Analogie zwischen Staaten und Personen. Wie Personen erkennen Staaten gegenseitig ihre Unverletzlichkeit an und achten ihre wesentliche Rechte wechselseitig. Wie ein Liberaler gründet er diese Achtung auf konstitutionelle Verhältnisse im Innern. Es muß ein Geist der Gerechtigkeit herrschen. Dieser Zusammenhang gilt verstärkt, wenn ein Volk das Christentum wahrhaft aufgenommen hat. Auch zwischen Völkern ist der höchste Maßstab nicht Gerechtigkeit, sondern Wohlwollen. Die Analogie von Person und Staat liegt vor allem dem Völkerrecht zugrunde: Staaten haben ein Recht auf ungestörte Entfaltung und ungehinderte rechtliche Regelung ihrer inneren Angelegenheiten. Für Verträge gelten dieselben moralischen Beschränkungen wie zwischen Personen. Das Christentum ist Verstärkung der weltlichen Moral: ein christliches Volk kann gütig und großmütig sein. Hirscher treibt die Analogie so weit, daß er als Normalfall annimmt, es gäbe ein Völkergericht: Keiner soll Richter in eigener Sache sein, deshalb richten die Völker ein solches Gericht ein. Der gerechte Staat unterwirft sich widerstandslos dem Urteil. Der ungerechte wird mit Gewalt dazu gebracht (Sanktionen). Von dieser Annahme aus kann der tatsächliche historische Zustand als defizitär behandelt werden: Den Krieg gibt es, wenn ein solches Völkergericht fehlt. Dann gilt (wieder in Analogie zu Verhältnissen zwischen Personen) Notwehr. Nur ein Verteidigungskrieg kann ein gerechter Krieg sein (auch Angriff für eine gerechte Sache ist Verteidigung). Es müssen zuvor alle anderen Mittel erschöpft sein (man muß prüfen, ob überhaupt eine Verletzung vorliegt, denn Völker sind rasch gekränkt; dann muß der Staat sich zunächst beim Gegner beklagen, danach öffentliche Anklage vor allen Völkern erheben). Es muß um wichtige, unveräußerliche Güter gehen (auch für Völker gilt: leidet lieber Unrecht!). Die Kriegführung muß verhältnismäßig sein (das ist außer den Regeln des zeitgenössischen Kriegsrechts das Gebot, daß ein Krieg allein das begangene Unrecht gut machen, nicht neues Unrecht begehen darf). Aus diesem Recht des Krieges folgt Wehrpflicht (*Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, Bd. III (Tübingen 1836) S. 706-717 *Die Staaten im Verhältnisse zueinander*; 5. Aufl. 1851, Bd. III, S. 737-745). Trotz des eklatanten Widerspruches zwischen dem moralischen Zustand mit Völkergericht und dem tatsächlichen Zustand mit Krieg gibt es bei Hirscher keinerlei Hinweise auf eine historische Annäherung an die Moral. Die Verchristlichung wäre das Reich Gottes auf Erden. Aber Hirscher gibt nur einen Ausblick auf das himmlische Reich Gottes. Diese Heilsgeschichte ist keine Fortschrittslehre im Sinne des 19. Jahrhunderts.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5.4.2.2 Philipp Konrad Marheineke

1780-1846. Professor für Theologie (protestantisch) in Erlangen, Heidelberg und Berlin. Prediger und Konsistorialrat. Marheineke stand Hegel nahe und gab Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* heraus. Als Überblick immer noch: Elise Ihle, *Philipp Konrad Marheineke : der Einfluß der Philosophie auf sein theologisches System*. – Diss. Leipzig 1938. Die neuere Literatur ist zu sehr darauf fokussiert zu diskutieren, ob der theologische Dogmatiker Marheineke wirklich ein Hegelianer war und überhaupt einer sein konnte: Fritz Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Ph. Marheineke : Repristination eines vorkritischen Theismus*, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 10 (1968) 44-88; Luís Henrique Dreher, *Metaphors of Light : Philipp K. Marheineke's Method and the Ongoing Program of Mediation Theology*. – Bern 1998.

Seine theologische Moral kann als ein Hinweis gelesen werden, wie Theologen mit Hegels Theorien zu Völkerrecht und Krieg umgehen konnten. Wie in der Dogmatik gibt es von vornherein Grenzen eines Hegelianismus in der Ethik: Marheineke hat eine Pflichtenlehre, die über die Sittlichkeit der historischen Entwicklung der Institutionen hinausgeht, und ein Primat der Kirche, die Grundlagen für die Sittlichkeit von Familie und Staat schafft. Sein Thema ist der sittliche Weltzustand, den das Christentum geschaffen hat. Der Krieg kommt im *System der theologischen Moral* (Berlin 1847; der posthumen Ausgabe liegt eine Vorlesung von 1837 zugrunde) an zwei Stellen vor. Einmal in eher kasuistischer Tradition eingeklemmt zwischen Totschlag, Todesstrafe und Selbsttötung. Bevor Marheineke aber den Krieg wie üblich als Notwehr rechtfertigt, äußert er sich grundsätzlicher über den Krieg als „dialektische Völkerbewegung": Das biblische Tötungsverbot kann nicht unmittelbar dem Verhalten der Staaten zugrunde gelegt werden, wie es einige Sekten fordern, sondern muß an den Kriegsursachen gemessen werden. Er rechtfertigt den Verteidigungskrieg, aber auch den Kampf für die Ehre, der zwischen Privatleuten als unsittlich gilt, „nicht so für das Allgemeine, welches der Staat ist." Die Bergpredigt ist für einen Weltzustand bestimmt, „der geschichtlich noch nicht war und auch jetzt noch nicht ist." Das Liebesgebot muß durch das Rechtsgebot des Römerbriefes ergänzt werden. Marheineke zählt auch die Rechtfertigungen für Kriege auf, die er als ungerechte Kriege erkennt: Kolonialkriege haben die Zivilisation und die Mission gefördert, alle Kriege befördern die Frömmigkeit, indem sie die Endlichkeit aller Dinge offenbaren (das ist wohl die religiöse Entsprechung zu Hegels weltlichem Bellizismus, daß der Krieg die bürgerliche Gesellschaft an die notwendige staatliche Gemeinschaft erinnern kann). Nur für Privatkriege der Fürsten, die gar keinen historischen Sinn haben, gibt es keine Rechtfertigung. Wenn dagegen zwei Völker sich gegenüberstehen, steht das Recht auf einer Seite, das Unrecht auf der anderen. Er lobt die Idee der Schiedsgerichtsbarkeit und macht sogar auf Kants Friedensschrift aufmerksam. Die Leiden des Krieges sind ein Unglück, aber keine Untaten, denn der Zweck des Krieges ist der Frieden, nicht das Töten. Diese Unterscheidung, die das Kriegsrecht bestimmt, ist die historische Leistung des Christentums (*System der theologischen Moral*. – Berlin 1847. – S. 328-332; dieser posthumen Ausgabe liegt eine Vorlesung von 1837 zugrunde). Die zweite Stelle zum Krieg ist die Dis-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kussion des sittlichen Verhältnisses eines Staates zu den anderen. An dieser Stelle gelten nicht die Bedingungen des Naturrechts, sondern die des Völkerrechts. Das Völkerrecht bestimmt die Beziehungen zwischen den Staaten, aber es ist erst in der neueren Zeit auf christlicher Grundlage entwickelt worden und läßt dem Unrecht noch viel Raum. Die Heilige Allianz ist ein neuer Status des Völkerrechts, das Völkerrecht ist zur Grundlage der europäischen Weltpolitik und des Welthandels geworden und nur noch einige halb-barbarische Staaten haben keine Vertragsbeziehungen. Der Kern des Völkerrechts ist Anerkennung der Selbständigkeit, also des Prinzips der Nichtintervention (was Despotien und Demokratien schwerfällt). Christlich ist am Völkerrecht, daß alle Menschen dieselbe Bestimmung haben und deshalb auch alle Völker und Staaten die gleichen Pflichten gegeneinander. Was Markeineke „Staatensystem" nennt, heißt seit Hedley Bull eine internationale Gesellschaft: alle Staaten wissen „sich als Glieder eines einzigen Ganzen" (oder in der gegebenen monarchischen Form: alle regierenden Häupter sehen einander als Mitglieder einer Familie). Zu dieser Einheit gehört „das christlich-kosmopolitische Interesse", das sich gerade jetzt in der Abschaffung des Sklavenhandels und der Seeräuberei gezeigt hat. Ganz monarchisch ist dieses Staatensystem bei Marheineke schon nicht mehr, er lobt die Rolle der Presse dafür, daß die Völker einander nicht mehr gleichgültig sind. Angriffskriege waren nur im Naturzustand gerechtfertigt, in dem das Recht des Stärkeren gilt, „wie ein Orkan auf dem Meer oder eine Feuersbrunst." Das Völkerrecht entsprang aus dem Bemühen, diesen gewaltsamen, rechtlosen Zustand zu beenden. An die Stelle tritt die geordnete Vermittlung oder Intervention der anderen Staaten. Diese sind damit „Organe der völkerrechtlichen Idee, womit der Krieg verhindert oder erstickt werden kann." Ein Staat, der diese Regeln nicht anerkennen will, gibt den anderen ein Recht, ihn in seine Schranken zu weisen. Je barbarischer das Völkerrecht verletzt wird, desto größere Pflicht besteht für die anderen Staaten, Widerstand zu leisten. Aber immer noch gehen Politik und Moral ganz verschiedene Wege und die christliche Lehre hat noch viel zu tun. „Nur durch die Macht des christlichen Bewußtseins kann es geschehen, daß alle einzelnen Staaten sich einem Allgemeinen unterordnen, welches die sittliche Idee der Menschheit ist." Die Menschheit kann nicht bestimmter auf die einzelnen Staaten wirken. Daß die Staaten die Idee der Menschheit anerkennen und sich ihr unterwerfen, nicht wegen eigenem Vorteil sondern für die ganze Welt, kann nur von der „Idee der absoluten Menschheit in Christo" kommen (ebd. S. 551-556; vgl. auch S. 233-247 über Nationalität und Humanität, völlig im Gefolge Hegels eine Apologie des europäischen Staates, der gerade in seiner Nationalität die Rohheit der früheren Stadien der Weltgeschichte überwunden hat: „Der Patriotismus hat den Kosmopolitismus zu seiner Wahrheit"). Der konservative Moraltheologe Wuttke hat Marheineke (zusammen mit Hegel und Rothe) als einen verdammt, der lehre, daß „die rechte und gesunder Entwicklung der Menschheit" durch den Krieg bedingt sei (*Handbuch der christlichen Sittenlehre*. – Bd. II (1862) § 179). Wuttke selber legt seiner Darstellung ein Schema von Verhältnissen der Sünde und Verhältnissen der Erneuerung durch die Erlösung zugrunde. Marheinekes Darstellung beruht auf einer ähnlichen Doppelheit: Einerseits muß die Rolle des Krieges unter den Bedingungen der unvollendeten Transformation des europäischen sittlichen Weltzustandes studiert werden, andererseits muß die Erwartung, die das Christentum

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

darüber hinaus enthält, formuliert werden. Beide Phasen der Geschichte müssen theologisch verstanden werden.

5.4.2.3 Richard Rothe

1799-1867. Dozent am Predigerseminar in Wittenberg, Theologieprofessor (protestantisch) an den Universitäten Heidelberg, Bonn und wieder Heidelberg. Mitglied der Ersten Kammer der badischen Landstände. 1863 Mitgründer und Ideengeber des liberalen Deutschen Protestantenvereins. Zur Biographie und (Kirchen-)Politik vgl. Adolf Hausrath, *Richard Rothe und seine Freunde*. – Berlin 1902-1906; Friedrich Wilhelm Graf, *Rothe, Richard*, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon VIII (1994) Sp. 759-823.

Richard Rothe sah sich als Begründer der theologischen Ethik; was unter diesem Namen bisher bekannt war, sei nur ein „trübes Gemisch von biblischer Lehre und philosophischer Ethik“ gewesen. Aber auch andere sahen ihn als den bedeutendsten protestantische Ethiker (nach Schleiermacher): er bemühte sich darum, die Ethik umfassend theologisch zu begründen, und darum, die einzelnen Pflichten durchgängig auf das ethische Gesamtziel zu beziehen. Seine Theologie ist eine theologische Version des spekulativen Theismus. Die Gottesebenbildlichkeit, die den Menschen zum Mitschöpfer an der Vollendung der Schöpfung machen soll, wird erst in der Geschichte des Menschengeschlechts erreicht, in einer Entwicklung von der Natur zur Vergeistigung. Diese Versittlichung ist eine irdische Annäherung an das Reich Gottes. Das kann nicht vom Individuum geleistet werden, nur von der gesamten Menschheit. Die Güterlehre, die das ethische Ziel bestimmen soll, ist eine Weltgeschichte der Sozialformen geworden von den isolierten Familien über vorstaatliche Gesellschaften und den Staat bis zum Völkerrecht und zu einer allgemeinen Staatengemeinschaft, deren Vollendung bereits den Übergang zum irdischen und dann zum kaum noch irdisch zu nennenden Reich Gottes ist (denn am Ende sieht Rothe eine Menschheit ohne weitere Fortpflanzung und sonstige Sinnlichkeit). Rothe identifiziert die Entwicklung der Sittlichkeit weitgehend mit der Entwicklung des Staates (wie bei seinem Lehrer Hegel ist eine Annäherung an den Vernunftbegriff des Staates gemeint, aber er macht klarer, daß damit nur zukünftige Staaten gemeint sein können, nicht irgendein real existierender Staat). Er wirft Hegel vor, die Ethik auf das Recht zu beschränken und nie zu fragen, warum die rechtlichen Pflichten überhaupt beachtet werden. Im Gefolge Schleiermachers (ein anderer seiner Lehrer) werden Geselligkeit, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst als Gemeinschaftsbildungen analysiert. Gemeinschaftsbildung muß wirkliche, nicht nur äußerliche Vereinigung sein. In der Gemeinschaftsbildung wird eine sittliche Persönlichkeit geschaffen, die mehr ist als die natürliche Individualität, die der Mensch mit den höheren Tieren gemeinsam hat. In der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen wird der Mensch frei. Die Kirche fehlt in der Reihe der Gemeinschaften: sie hat aber bei Rothe große Bedeutung, solange das Christentum und seine Moral gelehrt werden müssen; wenn die Moral gesellschaftlich gelebt werden wird, kann die gesonderte Kirche absterben. Wenn Rothe schon zur Zeit seines Todes aus der aktuellen Diskussion verschwunden ist, lag das auch daran, daß die Theologen ihn als

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einen eher philosophischen Ethiker wahrnahmen. Das neuere Interesse an Rothe beruhte auf seiner Hoffnung, das Christentum werde seine nur kirchlich-religiöse Periode überschreiten, und auf dem Wunsch der theologischen Generation von 1968, Rothe möge „endlich diejenige Wirkung erlangen, die ihm im 19. Jahrhundert versagt blieb“ (Manfred Baumotte, *Friedrich Julius Stahls und Richard Rothes Version des ‚christlichen Staates‘ : neuzeitliches Christentum und Demokratie*, in: *Die Freiheit planen : christlicher Glaube und demokratisches Bewußtsein* / hrsg. von Wolf-Dieter Marsch. – Göttingen 1971). Spätere Kommentare sind zurückhaltender geworden was die unmittelbare Relevanz angeht.

Vgl. Hans-Joachim Birkner, *Spekulation und Heilsgeschichte : die Geschichtsauffassung Richard Rothes*. – München 1959; Christian Walther, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses : Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert*. – München 1961. – S. 117-136 *Das Reich Gottes als die vollendete Verchristlichung der Welt : Rothes Reich-Gottes-Verständnis*; Günter Geisthardt, *Theologische Konzeptionen von Gesellschaft : Studien zu Richard Rothe, Wolfgang Pannenberg und Trutz Rendtorff*. – Frankfurt am Main 1987. – S. 21-156; Matthias Heesch, *Transzendentale Theorie und religiöse Erfahrung : ihre Vermittlung als erkenntnistheoretische Grundintention in Richard Rothes Theologischer Ethik*. – Frankfurt am Main 1990; Falk Wagner, *Theologische Universalintegration*, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus* / hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf, Bd. 1 (Gütersloh 1990) S. 265-286 (guter Überblick); Trutz Rendtorff, *„Weltgeschichtliches Christentum“ : Richard Rothe ; theologische Ortsbestimmung für die Moderne*, in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 7 (2000) 1-19.

Internationale Beziehungen werden bei Rothe, wie üblich, im Anschluß an den Staat behandelt. In der Güterlehre, in der das ethische Ziel festgelegt wird, werden Krieg und Frieden Teil der weltgeschichtlichen Entwicklung der moralischen Gemeinschaften, nämlich des Staates, des Völkerrechts und der allgemeinen Staatengesellschaft. Die unten referierten §§ 454-463 kommen aus der Güterlehre, in der 2. Auflage wurden sie stark überarbeitet, aber nicht grundsätzlich verändert (dort §§ 425-439). § 457 wurde in der 2. Auflage aus der Idealentwicklung der Menschheit entfernt, weil das Völkerrecht Folge von Konflikt und Krieg ist. In Orientierung an späte Vorlesungen hat der Herausgeber des posthumen dritten Bandes diesen Paragraphen in § 511 des Kapitels *Das natürliche Sündenverderben* aufgenommen; auch dort paßt er in seiner alten Form nicht recht, denn es geht stark um die Rolle des Krieges bei der Überwindung der Naturverhältnisse (Rothe teilt Kants Befürchtung, daß der Frieden erst kommen könnte, wenn die Natur den Menschen durch neue Kriege zum Frieden schleift). Die Staaten entstehen auf dem Naturfundament von Volksphysiognomie und Sprache, das ist eine Analogie zur ursprünglichen, bloßen Individualität der einzelnen Menschen. Mit der Staatenbildung ist aber bereits eine Überwindung der bloß natürlichen Volkseigentümlichkeit eingeleitet. Eine Nation wird durch die Idee, die sie von sich hat, geschaffen, dieser Prozeß schafft zugleich transnationale und internationale Beziehungen: den Staat zu völkerrechtlichen Bindungen, das Völkerrecht zur Staatenorganisation, die Staatenorganisation zum Reich Gottes als Vereinigung aller im Schöpfungsplan vorgesehenen Individualitäten. Diese Logik der Staat-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lichkeit und die christliche wechselseitige Achtung der Völker sind aufeinander angewiesen. Die Kirche hat keine internationale Aufgabe.

In der Pflichtenlehre stehen Krieg und Frieden, weil Verhaltensanweisungen für eine Gegenwart gegeben werden müssen, die auf dem welt- und heilsgeschichtlichen Weg noch nicht weit gekommen ist. Bei der Überarbeitung der Ethik und auch in seinen Vorlesungen ist Rothe nicht mehr bis zur Pflichtenlehre gekommen. Referiert werden §§ 1167-1170 aus dem Kapitel über Staatspflichten im 3. Band (die Paragraphen wurden 1871 unverändert abgedruckt im 5. Band als §§ 1158-1161). Was in der Güterlehre so klar ist, ist in der Pflichtenlehre widersprüchlich. § 1167 über den Wandel der Nationalität verweigert, wie in der Güterlehre gefordert, alle Zugeständnisse an Nationaleitelkeit und -stolz. Der dabei dem deutschen Volk gegebene Rat, die politische Schwäche als Chance zu begreifen, ist im nationalistischen 19. Jahrhundert gewiß einzigartig (vgl. den bei Graf a.a.O. Sp. 797-799 zitierten Brief aus der Zeit nach dem preußischen Sieg bei Königgrätz 1866, in dem Rothe die Reichsbildung durch Preußen als notwendigen Fortschritt anerkennt, aber Gott dankt, in einer früheren Periode gelebt zu haben: der Durst nach Macht verändert den deutschen Charakter unvorteilhaft). Auch § 1168 mit der Forderung eines organisierten Rechtsinstitutes zwischen den Staaten ist eine Ausarbeitung des Völkerrechtsparagraphen der Güterlehre. Der Kriegsabschnitt § 1169, in dem es um die Zwänge in der unvollkommenen Gegenwart geht, ist dagegen ein merkwürdiges *patchwork*: Leitmotiv ist, wie in anderen philosophischen und theologischen Ethiken der Zeit, der Verteidigungskrieg als gerechter Krieg (er sammelt alle aufgetretenen Argumente zu Eingrenzung des Krieges bei Schleiermacher, Hirscher und Wirth). Aber er strapaziert den Begriff der Verteidigung. Kriege, die nicht vermieden werden können, müssen angenommen werden. Prinzipienkrieg (ein postrevolutionäres Thema) und Züchtigungskrieg (die Debatte des 18. Jahrhunderts um den ungerechten Feind) können noch als eine Art Verteidigungskrieg verstanden werden. Wenn er aber auch der Eroberungskrieg anerkannt, fällt er völlig aus dem Konsens der Juristen, Philosophen und Theologen (daß Schleiermacher davon nichts wissen will, teilt er mit; er beruft sich – allerdings fälschlich – auf Marheineke). Für die Lehre, daß ein sittlich geschwächtes Volk seine staatliche Existenz verlieren soll, hat er einen zeitgenössischen Vorgänger (Wirth), für die Rechtfertigung von Eroberungen zur Sicherung der materiellen Existenz eines Staates muß er bis auf Johann Gottfried Fichte zurückgreifen (in politischen Diskussionen fehlt dieser Kriegsgrund auch bei einigen Zeitgenossen nicht, aber als ein Argument des Rechts oder der Moral wird er erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts präsentiert). Nach dieser fragwürdigen Eingrenzung des Krieges endet Rothe mit dem Bellizismus der „Reinigung der versumpften, ungesunden sittlichen Atmosphäre“ (die Quelle ist Hegel; während die Ethiker seiner eigenen Zeit einen eventuellen sittlichen Nutzen des Krieges als zufällig und deshalb moralisch irrelevant aus der Ethik verwiesen haben). Rothes Problem ist seine ethische Entwicklungsgeschichte der Menschheit: Wo andere Ethiker den realen Krieg in einer Entwicklungsgeschichte abtun können und in der Pflichtenlehre nur die Verteidigung zulassen, ist Rothes Entwicklungsgeschichte so sehr idealisiert, daß alle historischen Eigenschaften des Krieges ihren Platz in der Pflichtenlehre finden müssen. Während Wuttkes Vorwurf des Bellizismus gegenüber Marheineke, der durchaus zwischen Geschichte und

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Pflicht trennt, unfair ist, hat er gegenüber Rothe recht: Der Kriegsparagraph der Pflichtenlehre, der die Lösung von der Sünde behandeln sollte, referiert und akzeptiert die fortgesetzte Versündigung. In der Geschichte kann Rothe keinen direkten Weg zum Frieden durch Moral versprechen.

Theologische Ethik. – Wittenberg : Zimmermann, 1845-1848. – 3 Bde
2., teilweise völlig neu ausgearb. Auflage: Wittenberg 1869-1871. – 5 Bde
Neudruck der zweiten Auflage: Waltrop 1991

§§ 454-463 *Die einzelnen Staaten und der allgemeine Staatenorganismus*

§ 454 Die Vollendung der sittlichen Gemeinschaft ist mit der Entwicklung des Staates abgeschlossen. Aber der einzelne nationale Staat kann nicht Abschluß der Entwicklung des Staates sein, weil er auf dem Volk, einer beschränkten materiellen Naturbasis, beruht. Die sittliche Gemeinschaft des bloß nationalen Staates ist noch nicht die das gesamte menschliche Geschlecht umfassende allgemeine Gemeinschaft, deren Realisierung sittliche Aufgabe ist. Damit würden Öffentliches Leben und Geselligkeit, Wissenschaft und Kunst noch hinter der völligen Lösung der sittlichen Aufgabe zurückbleiben.

§ 455 Dieser natürliche Rest wird im Laufe der Entwicklung der einzelnen nationalen Staaten aufgelöst, weil der nationale Staat selber darauf angewiesen ist, seine partikularistische, volkstümliche Geschlossenheit zu überschreiten. Das Bedürfnis nach Ergänzung ist für Welthandel und Wissenschaft evident, aber auch der gesellige Trieb und die Kunst wenden sich Entwicklungen jenseits der nationalen Grenzen zu. Die Staaten folgen diesem bürgerlichen Verkehr und bilden eine allgemeine Gemeinschaft für eine universelle Politik.

§ 456 Zur Überwindung der ursprünglichen natürlichen Begrenztheit führt gerade die Entwicklung der Eigentümlichkeit. Die Schranken fallen, aber nicht die Unterschiede. Es bildet sich ein allgemeiner Staatenorganismus.

§ 457 Solange die natürliche Partikularität nicht überwunden ist und die Völker ihre Eigentümlichkeit noch mit Humanität identifizieren, muß mit Konflikten und Kriegen gerechnet werden. Kriege sind nicht nur unumgänglich, sondern auch sittlich gerechtfertigt, solange es keine friedliche Schlichtung der Konflikte gibt. Gerade deshalb haben die einzelnen Staaten ein Bedürfnis nach einem geordneten Rechtsverhältnis unter sich. Das Völkerrecht kann nur eine Zwischenstufe sein, denn es beruht auf dieser noch unvollständigen Ablegung der Partikularität. Mit dem Bewußtsein, daß die Eigentümlichkeit nicht die universelle Humanität ist, wird der allgemeine Völker- und Staatenbund kein bloßes Rechtsverhältnis mehr sein. Die Kriege, die das Völkerrecht geschaffen haben, werden auch den Prozeß seiner Überwindung vorantreiben.

§ 458 Da der allgemeine Staatenorganismus auf der Entwicklung aller Volkseigentümlichkeiten beruht, werden Vielheit und Verschiedenheit nicht ausgelöscht, sondern mit voller Schärfe ausgeprägt. Das ist die Bedingung der harmonischen Lebensbewegung des Ganzen.

§ 460 Der allgemeine Staatenorganismus setzt die vollendete Entwicklung der einzelnen Staaten voraus, diese Entwicklung setzt die Entwicklung aller Sphären (Kunst, Wissenschaft, geselliges und öffentliches Leben) voraus, diese wiederum die Entwicklung der Persönlichkeiten. Die Realisierung des allgemeinen Staatenorganismus ist auf die Vollendung des moralischen Prozesses angewiesen und ist zugleich dessen Vollendung.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

§ 1167 Zu den Pflichten des Staates gehört die Entwicklung eines kräftigen Nationalbewußtseins, eine schwierige Aufgabe, weil es für ein Volk schwierig ist, seine Eigentümlichkeit richtig zu erkennen. Die Nationalität hat (wie jede Individualität) Beschränktheiten, die an ihren eigentümlichen Vollkommenheiten beteiligt sind. Die Deutschen müssen erkennen, daß ihre politische Schwäche (der fehlenden Zentralstaat und damit geringer Einfluß auf die europäische Politik) eine Stärke ist. Ihre Aufgabe liegt in der Sphäre des Geistes nicht in der Sphäre der Weltpolitik. Es muß neben so vielen nach außen gekehrten Völkern auch ein nach innen gekehrtes Volk geben. Beides in einem Volk zu entwickeln grenzt ans Unmögliche. Die Deutschen werden dadurch auf die Entwicklung der Sittlichkeit verwiesen und nehmen großen Anteil an der Entwicklung bei anderen Völkern und halten Nationalegoismus, Nationalstolz und Nationaleitelkeit von sich fern. Diese Reinheit ist aber nur durch Christentum möglich.
§ 1168 Der Staat muß gegen die anderen Staaten ein völkerrechtliches Verhältnis einhalten und auf eine völkerrechtliche Verbindung zwischen allen einzelnen nationalen Staaten und damit auf einen allgemeinen Staatenorganismus hinwirken. Vor der Bildung eigentlicher Staaten haben die Völker sich nur für egoistische Zwecke umeinander gekümmert. Je mehr bei ihnen im Innern die politische Idee ins Bewußtsein kommt, desto mehr treten sie auch untereinander in einen politischen Verkehr und teilen einander mit, was das politische Leben fördern kann. Alle Staaten müssen dafür sorgen, daß in keinem Staat die politische Ordnung überhaupt umgestürzt wird. Ansonsten gilt Nichteinmischung, Intervention ist Ausnahme. Da Konflikte nicht ausbleiben können, müssen nicht unmittelbar beteiligte Staaten für friedlichen Ausgleich wirken. Mit zunehmendem freundlichem Verkehr ist das ein Interesse auch der Staaten. Es wird sich ein internationaler Gerichtshof (wie Kant ihn verlangt) entwickeln, in welcher Form auch immer. Durch das Bewußtsein der Idee des Staates wird diese internationale Rechtsinstitution wie von selbst kommen. Das Christentum und die zunehmende finanzielle Unmöglichkeit einen Krieg zu führen, haben daran einen Anteil.
§ 1169 Die Notwendigkeit und damit die sittliche Rechtmäßigkeit des Krieges kann noch nicht ausgeschlossen werden, auch wenn solche Kriege sittlich anormal bleiben. Prinzipienkriege können gegenwärtigen kaum vermieden werden; in ihnen ist Vermittlung unmöglich, denn jeder Vermittler würde als Partei wahrgenommen. Es sind die intensivsten Kriege: weltgeschichtliche Krisen, durch welche die Menschheit notgedrungen durchgehen muß. Jeder Staat hat die Pflicht, für seine politischen und sittlichen Prinzipien zu kämpfen. Der Krieg ist dann faktisch Völkerprozeß, weil es keine andere Institution gibt. Vertilgungskriege können nie gerechtfertigt werden. In einem Krieg müssen wirklich unveräußerliche Güter verteidigt werden: Freiheit, Ehre, Nationalität eines ganzen Volkes. „Jeder sittlich rechtmäßige Krieg ist ein Nationalkrieg." Die Zeiten der Kabinettkriege sind vorbei. Vor einem Krieg muß geprüft werden, ob das Volk wirklich verletzt wurde, muß gütliche Verständigung versucht werden, müssen alle sonstigen Mittel erschöpft sein. So ist nur Verteidigung erlaubt, aber unter Verteidigung können auch der Züchtigungskrieg gegen Völker, die ihre Nachbarn ständig bedrohen, fallen. In Zeiten großer weltgeschichtlicher Umbrüche und zur Sicherung der politischen Existenz will Rothe sogar den Eroberungskrieg als Verteidigung gelten lassen. Vom einzelnen Bürger kann nicht erwartet werden, daß er die Rechtmä-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ßigkeit eines Krieges beurteilen kann. Er muß seine Zweifel öffentlich aussprechen, kann sich aber guten Gewissens doch dem Krieg anschließen. Wenn der Krieg mit Menschlichkeit geführt wird, kann er ein Schauplatz hoher menschlichen Tugenden sein und ein Mittel zu Reinigung einer ungesunden sittlichen Atmosphäre, „zur Erfrischung und Erstärkung der Völker." Auch ein Mittel zur Verbreitung der Kultur kann er sein.
§ 1170 Der Staat muß eine Kriegsmacht unterhalten (bereits die innere Sicherheit benötig das). In der Form eines Volksheeres kommt die Nation zu ihrem vollen Selbstgefühl, das auch unterlegene materielle Kraft kompensieren kann.

5.4.2.4 Ferdinand Flores Fleck

1800-1849. Theologieprofessor (protestantisch) in Leipzig und Gießen.

Als Theologe hatte Fleck kein hervorragendes Ansehen bei Zeitgenossen oder Nachwelt, seine Leistungen als Exeget und Dogmatiker waren eher konventionell. Er hatte nicht mehr gegen die alte Orthodoxie und den alten Rationalismus zu kämpfen, er verteidigte einen „aufgeklärten Supranaturalismus" gegen die neue Evangelienkritik. Philosophisch hält er es mit Herbartianern und spekulativen Theisten (beides liegt in Leipzig nahe, aber wir wissen nicht, wie tief es ging). Als Moraltheologe ist er nur mit seinem Vortrag zu Krieg und Frieden hervorgetreten, allein dank dieses posthum veröffentlichten Textes ist er nicht völlig vergessen. Der Herausgeber dieser Schrift könnte recht haben, daß Fleck auf die internationale Friedensbewegung seit 1848 reagieren wollte. Es wäre dann einer der Texte, die durch die Friedensbewegung angeregt wurden (in Flecks Fall nicht direkt, es gibt keinen Hinweis, daß er sich an einem Preisausschreiben beteiligen wollte), die aber den Weg zum Frieden komplexer sehen, als die Friedensbewegung ihn sah. Das 19. Jahrhundert hat sich für diese Friedensschrift nicht interessiert. Später wurde er als ein Anhänger der Idee eines Völkerbundes angesehen, sympathisierend, aber alles andere als zuversichtlich (Veit Valentin, *Geschichte des Völkerbundgedankens in Deutschland*. – Berlin 1920. – S.76f.; Andreas Volkmer, *Kriegsverhütung und Friedenssicherung durch Internationale Organisation : deutsche Ideen und Pläne 1815-1871*. – Diss. Marburg 2012. – S. 26-29). Was übersehen wurde: Fleck spricht als Theologe. In der moralisch unvollkommenen Welt muß der Krieg als Notwehr akzeptiert werden; das ist auch bei Fleck ein naturrechtliches Argument. Jedes Lob des Krieges, das darüber hinaus geht, beansprucht aber, von den Plänen Gottes mehr zu wissen, als Menschen wissen können. Der Text ist eine theologische Kritik der geschichtsphilosophischen Apologie des Krieges. 1849 könnte man dabei an eine Polemik gegen hegelianischen Bellizismus denken, aber deutlich ist bei Fleck nur die Abgrenzung von seinem eigenen theologischen Lehrer Heinrich Gottlieb Tzschirner, der freilich eine solche Vielfalt von Argumenten präsentiert hatte, daß andere davon wie die Quelle von Flecks eigenen Argumenten aussehen, darunter übrigens auch diese Warnung davor, die Pläne Gottes kennen zu wollen (zu Tzschirners *Über den Krieg* 1815 siehe Bd. I, 669-670; es gibt in seinem Vortrag keine Zeichen, daß Fleck spätere Literatur überhaupt kannte). Zu den Argumenten, in denen sich Tzschirner und Fleck einig sind, gehört der Verweis auf den Fortschritt. Fleck setzt damit

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seine Antrittsvorlesung in Gießen 1847 fort, die völlig optimistisch sein wollte und Kant und Herbart vorrechnete, daß sie nicht eindeutig Position für den Fortschritt bezögen. Gegen Theorien des ständigen Rückschritts oder der zirkulären Stagnation zeigte er damals Begeisterung für Fortschritte in Wissenschaft und praktischen Disziplinen, in Sittlichkeit und öffentlicher Meinung. Direkt sage das Christentum zwar nichts über den Fortschritt, Fleck erlaubte sich aber zu deduzieren: der christliche Gott wird die Menschen nicht im Dunklen tappen lassen (*Der Fortschritt des Menschengeschlechts zum Besseren*. – Gießen 1848). Dagegen ist 1849 sein Argument für den Frieden im Plan Gottes bemerkenswert defensiv. Der Krieg ist bei Fleck eine Probe der optimistischen Geschichtstheorie. Den Verdacht, der Krieg könne einen positiven Zweck in der Geschichte haben (eine Ansicht, die Fleck auch seinem Lehrer Tzschirner vorwerfen muß), kann er theoretisch nicht ausschließen. Er fordert zu praktischer Widerlegung auf.

Der Krieg und der ewige Friede : nach Vernunft und Christenthum. – Leipzig : Fritzsche, 1849. – LIV, 61 S.

I *Populäre Ansichten vom Kriege*

Die praktische Vernunft verdammt jeden Krieg. Streit ist unvermeidbar, soll aber nicht zum Krieg führen. Der Krieg ist ein Rückfall ins Tierische und ins Recht des Stärkeren. Fortschritte von Gesittung und Wohlstand, Künsten und Wissenschaften benötigen äußere Ruhe. Die jüdischen Propheten und das Christentum sind sich einig, daß der Gott des Heils ein Gott des Friedens ist. Der Messias ist Friedensfürst. Aber auch Philosophen haben die Idee des ewigen Friedens ausgesprochen: rechtliche Entscheidung statt Waffengewalt.

II *Philosophische und christliche Erörterung des Gegenstandes. Gründe für und gegen den Krieg*

Wenn der Krieg vernunftwidrig ist, so könnte er doch naturnotwendig sein, denn alle Versuche, ihn zu ersetzen, sind gescheitert: Universalstaat (hemmt individuelle und soziale Entwicklung), Isolierung der Völker (widerspricht dem Drang der Menschen und Völker), Völkertribunal (braucht zu viele günstige Voraussetzungen), Gleichgewicht (benötigt mehr Kriege als es verhindert), Kirche (eine solche Kirche gibt es nicht); Heilige Allianz (eine edle Idee, aber durch Mißbrauch in Verruf geraten). So bleibt der ewige Frieden ein Vernunftgebot, aber die Vernunft muß ihren Bankrott erklären und wir können alleine auf die moralische Perfektibilität setzen. „Nur von Innen heraus kann der Menschheit geholfen werden." Gerade heute, wo wieder Prinzipienkriege drohen, ist ein wachsender guter Willen gefordert. Völker müssen aufhören sich zu hassen, sie müssen einander ihre Vorzüge gönnen, freieren Handelsverkehr aufnehmen und in religiöser Hinsicht duldsamer werden. Das Christentum kann dabei helfen, denn der Erlöser wollte den Krieg nicht, da haben Quäker und Mennoniten recht. Aber pazifistische Zurückhaltung würde die Bösen begünstigen. Wir müssen die Bergpredigt als eine Hyperbel der Antithese in orientalischem Stil lesen. Solange die Verhältnisse nicht anders sind, muß auch der Christ den Krieg als Notwehr im Kampf um unveräußerliche Rechte anerkennen. Wegen dieser Einschränkung auf Notwehr sind aber die meisten Kriege der Geschichte als ungerechte Kriege zu erkennen. Auch für diese gibt es psychologische und geschichtsphilosophischen Argumente: Die Menschennatur enthalte Haß und Liebe, Eigennutz und Wohlwollen, einen Trieb zur Trennung und zur Vereinigung. So wie der Krieg Staaten vernichtet,

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schaffe er neue und verjünge die Menschheit. Dagegen muß man theologisch antworten: Wir kennen Gottes Plan nicht. Deshalb ist es sicherer, den subjektiven Standpunkt, daß Krieg verwerflich ist, einzunehmen. Die Vorteile, die man dem Krieg zuschreibt, könnten alle nur zufällig mit ihm verknüpft sein oder nur für frühe Zeiten gelten. Nur Gott kann entscheiden, was höheren Wert hat: die glänzenden Eigenschaften des Krieges oder die stillen christlichen Tugenden der Bürger im Frieden. Frühere Geschlechter haben die Schule des Krieges durchgemacht, um zum Frieden zu kommen, warum sollten wir es nicht mit der Schule des Friedens versuchen?

5.4.2.5 Karl Werner

1821-1888. Professor für Moraltheologie am Theologischen Seminar in St. Pölten und Theologieprofessor (katholisch) an der Universität Wien. In späteren Jahren v.a. als Philosophie- und Theologiehistoriker bekannt. Vgl. Joseph Pritz, *Mensch als Mitte : Leben und Werk Carl Werners*, Bd. 1. – Wien 1968 (v.a. S. 62-75 über Werners Publizistik im Umkreis der Revolution von 1848, beleuchtet auch die Genese seiner Ansichten vom Frieden); Walter Schroeder, *Karl Werner als Sozialphilosoph*. – Dissertation München 1963 (ein Überblick).

Karl Werner zeigte nach dem Ende des etatistischen Josephinismus einen Mittelweg zwischen spekulativer Theologie (seine *Ethik* ist Anton Günther gewidmet) und Scholastik auf. Er war der katholische Moraltheologe, der am stärksten von der zeitgenössischen protestantischen Moraltheologie gelernt hatte. Die Protestanten werden gewürdigt, weil sie die christliche Ethik als Wissenschaft begründet haben. Er setzt sich ab von Kasuistik, Thomismus und Mystik, die bisher die katholische Moraltheologie bestimmt hatten. Wie bei den meisten protestantischen Moraltheologen und bei Johann Baptist Hirscher, seinem wichtigsten katholischen Vorgänger, ist seine Ethik heilsgeschichtlich angelegt. Von den meisten deutschen protestantischen theologischen Ethiken, die sich zur politischen Moral äußern, unterscheidet sie sich dadurch, daß dem Abschnitt über den Staat nicht selbstverständlich ein Abschnitt über die Beziehungen zwischen den Staaten folgt. Für den Katholiken kann allein die Kirche die Menschengemeinschaft darstellen. Das ist jedoch keine dogmatische Forderung nach einer Rolle des Papstes, wie es ultramontane Katholiken vorher oder nachher vertreten haben, sondern ein komplexer historischer, heilsgeschichtlicher und moralischer Prozeß. Werner kennt drei soziale Ideen der christlichen Gesamtkirche: Völkerrecht, Gottesfrieden und Weltheiligung. Das Völkerrecht hat zum Ziel ein Völkerschiedsgericht, aber die Wirklichkeit in der Zeit der Sünde bleibt der Krieg. In der Art des 19. Jahrhunderts erklärt Werner das Recht des Krieges mit der Mission, die jedes Volk empfangen hat. Sein Muster des ewigen Friedens kommt nicht von dem Völkerrechtsphilosophen Kant, sondern von dem Propheten Isaiah: Der ewige Frieden kann nur durch Moralisierung aller Völker kommen, ein Vorgang der bei Werner unbestimmt zwischen Vollendung irdischer Geschichte und Wiederkunft Jesu Christi steht. Auch in dieser Sicht des Reiches Gottes und in der Betonung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen erweist Werner sich als ein Autor des 19. Jahrhunderts.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

System der christlichen Ethik, Dritter Teil: Pflichtenlehre. – Regensburg : Manz, 1852. – XX, 755 S.

§ 183 *Völkerrecht*

Das Völkerrecht beruht auf der göttlichen Mission der Völker, die von der Kirche gelehrt wurde. Die Völker des Altertums waren rechtlose Beute von Eroberern. Freilich ist das Völkerrecht auch in der christlichen Gesellschaft prekär und die öffentliche Meinung ist kein Schutz vor dem Übermut der Starken. Vertragsrecht und Gleichgewicht halten nur mühsam stand. Man hat deshalb ein Völkergericht postuliert. Der Idee nach kann das nur dem Papst zustehen, so wie es im Mittelalter auch real von ihm ausgeübt wurde. Aber die Völker haben heute einen höheren Grad politischer Mündigkeit und die Staaten sind besser organisiert; deshalb wird die Kirche diese Aufgabe nicht mehr direkt ausüben, zumal sich zu viele Völker der Kirche entzogen haben. Das Völkergericht kann nur ein Schiedsgericht sein, ohne andere Sanktion als moralischem Ansehen. Das ist Wiederherstellung der Theokratie in einem geistigen und geläuterten Sinn. Als Ziel der Menschheitsentwicklung muß das unterstellt werden, liegt aber in weiter geschichtlicher Ferne. Es ist nicht gewiß, ob es im irdischen Heilsplan überhaupt vorgesehen ist. So bleibt zunächst nur das christliche Gewissen, das als öffentliche Meinung wirkt. Er setzt auf die „natürliche Notwendigkeit", die von Gott selbst zur Unterstützung seines providentiellen Weltleitungsplan gesetzt ist, und auf die sittliche Potenz des monarchischen Prinzips, das im Verkehr der Völker mäßigend wirkt.

§ 184 *Gottesfriede*

Der Gottesfriede wurde im Mittelalter innerhalb der Staaten benötigt, zwischen den Staaten hat diese Idee weiter Bedeutung. Aber mit einer Verwirklichung ist nicht zu rechnen, „bis die Welt ganz Kirche geworden, und die Menschheit in Gott vollendet ist." Erst dann wird die durch die Sünde eingedrungene Zwietracht vollkommen bewältigt sein. Wegen der Zwietracht entsteht der Krieg, der wie der Frieden selber ein göttliches Recht in Anspruch nehmen kann. Der Krieg ist unvermeidlich, denn die Mächte des Guten und Bösen können nicht gleichzeitig nebeneinander bestehen. Das Gute hat die Pflicht, sich gegen das Böse zu verteidigen. Die Staaten oder Völker haben ein Notrecht, wegen der Mission, die jedes Volk empfangen hat, müssen sie ihr Recht verteidigen. Die Naturseite dieser Mission ist der Selbsterhaltungstrieb. Der Frieden ist unmittelbarer Willen Gottes, der Krieg ist göttliche Zulassung „und hat seinen nächsten Ursprung in den Leidenschaften der Menschen." Der Krieg ist Teil „der gottentfremdeten Welt" und offenbart in seinen Ursachen und Folgen die Sünde. Der ewige Frieden kann nicht in der irdischen Geschichte erreicht werden (er zitiert nicht Kant, sondern die Friedensprophezeiung bei Isaiah, eine Rückkehr der paradiesischen Unschuld). Die Menschen, so wie sie sind, könnten ihn nicht ertragen.

§ 185 *Weltheiligung*

Das eschatologische Weltende des ewigen Friedens ist nicht apokalyptisch, sondern die Bekehrung aller Menschen, die freilich nur durch ein erneutes Eingreifen Jesu Christi vorstellbar ist. Aufgabe des Papsttums ist es, die Völker darauf vorzubereiten (die Leistung des Protestantismus für diesen geistlichen Fortschritt ist rein kritisch und wird zur Kräftigung des Katholizismus führen). Alles, was in der Tugend- und Pflichtenlehre beschrieben worden ist, ist weltheiligendes Tun: Nachahmung des göttlichen Handelns, das wir durch Jesus Christus kennen. Weltheiligung ist möglich durch die Gottesähnlichkeit des Menschen.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5.4.3 Der philosophische Weg zum Realismus

Siehe auch oben bei Friedrich Adolf Trendelenburg, dessen historische Bedeutung eher in der theoretischen Philosophie liegt, der hier aber als Naturrechts- und Völkerrechtsautor behandelt wird (oben Abschnitt 2.5.4.7).

5.4.3.1 Rudolph Hermann Lotze

1817-1881. Professor der Philosophie in Leipzig, Göttingen, Berlin (zunächst lehrte er parallel auch Medizin). Biographie: Reinhardt Pester, *Hermann Lotze : Wege seines Denkens und Forschens ; ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*. – Würzburg 1997.

Lotze war gewiß der angesehenste der Universitätsphilosophen der mittleren Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, nicht nur in Deutschland; „Lotzes Philosophie allein verträgt den Maßstab der klassischen Systeme“ (Gerhard Lehmann). Aber es ist merkwürdig schwierig geworden, Bedeutung und Ansehen gerade Lotzes zu erläutern. Wie alle Schulphilosophen des 19. Jahrhunderts hatte Lotze die Aufgabe übernommen, zwischen Idealismus und Materialismus einen Mittelweg zu finden: Einerseits sollte in der Naturwissenschaft nur der „Mechanismus“ gelten (das sollte jede romantische, vitalistische, teleologische Naturphilosophie ausschließen), andererseits sollte der „Mechanismus“ in Anthropologie und Ethik keinerlei Geltung haben. Die Welt der Wissenschaft muß ergänzt werden durch die Bedürfnisse des Gemüts und der Werte („Gemüt“ war ein Begriff der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts für den Ort der Wertschätzung der Tugenden). In gewissem Sinn verstehen auch Tiere, aber der Mensch verlangt Würde der Eindrücke. Damit setzt Lotze die Hauptlinie des Idealismus fort, die von Rousseaus Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars zu dem Primat der praktischen Philosophie bei Kant und Fichte führte. Unser Weltbild erhebt unser Menschenbild: wir müssen glauben, daß wir an einer übersinnlichen Welt mitarbeiten. Lotze hat die Systemphilosophie aufgegeben, hält aber daran fest, daß es in der Philosophie um den Zusammenhang der Welt gehen muß, der aber nur persönlich gefunden und anderen nur wie in einer Unterhaltung vorgeschlagen werden kann. Diese gemäßigte Skepsis kann nur so viel bieten, wie benötigt wird, um radikale Skepsis des Materialismus zurückzuweisen. Alle dominierenden Schulen, alle großen Namen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Deutschland und in der englischsprachigen Welt sind von der Auseinandersetzung mit Lotze geprägt, aber es gab keine Lotze-Schule. Mit dem neuen Glauben an verläßliche philosophische Methoden im 20. Jahrhunderts wurde geraunt, er habe zu wenig Mut gehabt, um einer der großen Philosophen zu sein. Er wurde mit einem General verglichen, „der nach einer verlorenen Schlacht das geschlagene Heer in der letzten noch nicht verlorenen Widerstandsfestung sammelt“ (Paul Tillich); man vermißte den „Prankenschlag“ des älteren Fichte (Hermann Glockner) oder das „gebieterische Lehrwort“ Hegels (Ernst Bloch). Erst mit dem Verblassen der methodischen Gewißheiten der Schulen des 20. Jahrhunderts hat das Interesse an Lotze wieder zugenommen. Man interessiert sich für einen Begründer des vermeintlichen Spezialfaches der philosophischen Anthropologie.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:19
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vgl.: Max Wentscher, *Fechner und Lotze*. – München 1925. – S. 73-198; Ernst Wolfgang Orth, *Der Anthropologiebegriff Rudolf Hermann Lotzes und seine Bedeutung für Philosophie und Wissenschaften der Gegenwart*, in: *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen* / hrsg. von Gerhard Frey und Josef Zelger. – Innsbruck 1983. – S. 371-382; ders., *R. H. Lotze : das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses*, in: *Grundprobleme der großen Philosophen : Philosophie der Neuzeit IV* / hrsg. von Josef Speck. – Göttingen 1986. – S. 9-51; Reinhardt Pester a.a.O.; Daniel Gruschke, *„Schlüssel zu der Welt der Formen" : der Wertbegriff des Rudolf Hermann Lotze*. – Marburg 2011; Frederick C. Beiser, *Late German Idealism : Trendelenburg and Lotze*. – Oxford 2013. – S. 125-315; ders., *Lotze's Mikrokosmus*, in: *Ten Neglected Classics of Philosophy*. – New York 2017. – S. 84-119; Florian Bach, *Die kleine Welt : Hermann Lotze's Mikrokosmos : die Anfänge der Philosophie des Geistes im Kontext des Materialismusstreits*. – Hamburg 2018. Aus der umfangreichen Literatur zur Wirkungsgeschichte: *Lotze et son héritage : son influence et son impact sur la philosophie du XXe siècle* / Federico Boccaccini (dir.). – Bruxelles 2015; *Denken im Zwiespalt : zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze : Tagungsband* / hrsg. von Jürgen Vollbrecht. – Bautzen 2017.

Auch Lotzes praktische Philosophie will einen Mittelweg zwischen Idealismus und Materialismus gehen. Einerseits sieht er in Gemüt/Gewissen ewige Werte gegeben und nicht zufällig sind es die alten Transzendentalien des Seins: das Gute und das Schöne (dazu auch das Heilige und, für die theoretische Philosophie, das Wahre). Inhaltlich bestimmt werden die Urteile aber erst durch das persönliche Gemüt und durch die menschliche Geschichte, erst durch menschliche Willkür werden die allgemeinen Ideen in die Wirklichkeit eingeführt. Wir brauchen die Idee des Guten, um das Belieben der einzelnen und die Veränderung der äußeren Umstände in Schranken zu weisen. Diese Ideenentwicklung ist gegen positivistische Geschichtskonstruktionen gerichtet, aber auch gegen Hegel, der auf schönere Ideen verweist, statt nach irgendeinem lebendigen Menschen zu fragen, dessen Glück darauf wartet. Lotzes Ethik ist eine eudämonistische Ethik, in den 1880er Jahren wird die ethische Diskussion in Deutschland weitgehend Lotzes Mittelweg eines gemäßigt altruistischen Eudämonismus folgen. Aufgabe der Geschichtsphilosophie ist, das Glück im Fortschritt der Welt zu bewerten. Eine Voraussetzung für Glück ist Hochschätzung der Arbeit, die der Antike noch fehlte, die aber auch die moderne Gesellschaft nur mühsam erreichen kann, weil das Lebendige aus dem arbeitsteiligen Arbeitsprozeß verschwindet. Lotze verweist auf die Notwendigkeit von Arbeiterassoziationen und Arbeiterbildung. Die Menschheit hat den Punkt, daß keine völlige Umgestaltung mehr zu wünschen sei, noch nicht erreicht. Gegen Nostalgie für frühere, engere Gemeinschaften protestiert Lotze: es gibt ein Bedürfnis nach Ergänzung und Austausch, nur weitere Verkehrsräume befriedigen diesen Austausch. Lotze ist der wichtigste Apologet einer offenen Gesellschaft in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, aber er besteht zugleich auf der notwendigen Vermittlung von globaler Öffnung und Sicherheit einer engeren Heimat. Da Lotzes Geschichtsphilosophie weder den Wissenschaftsanspruch des Positivismus noch Hegels antizipierendes Urteil vom Weltende her beanspruchen will, kann sie nur ein persönliches Urteil

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sein. Jeder muß für sein Handeln zu einem Urteil über den Lauf der Geschichte kommen, aber wir können hoffen, daß sich die Geschichte als Weg zur Gemeinschaft der Menschheit zeigt. Als politischer Philosoph im engeren Sinne ist Lotze gemäßigt konservativ. Im politischen Streit geht es nicht um allgemeine Ideen, sondern um bestimmte historische Verwirklichung. Gesellschaftliche Ordnung beruht auf historisch erzielten Einigungen über Recht. Recht ist Menschenwerk, es hat keine Heiligkeit. Er empfiehlt seiner Zeit eine konstitutionelle Monarchie, die am ehesten diese gemäßigte Fortentwicklung des Rechtes sichern kann gegen Forderungen aus einem vermeintlichen Naturrecht und gegen den Angriff der Interessen der Gegenwart auf das erlangte und das zukünftige Recht (er hat eine hohe Achtung vor der Bedeutung der berufsständischen Tradition, aber die Zeit, darauf eine Verfassung zu gründen, ist abgelaufen). Lotzes praktische Philosophie in lehrmäßiger Form sollte der dritte Teil seines *System der Philosophie* sein, der nicht geschrieben wurde. Wir besitzen nur die Einleitung und müssen sie ergänzen durch Passagen aus *Mikrokosmus* und die Vorlesungen zur praktischen Philosophie. *Mikrokosmus* ist ursprünglich als Geschichtsphilosophie konzipiert worden, als eine Aktualisierung von Herders Unternehmen (vgl. jetzt die Büchern VII, *Die Geschichte* und VIII, *Der Fortschritt*). Aber Lotze als Geschichts- und Kulturphilosoph ist auch von neueren Kommentatoren, die den *Mikrokosmus* zur Ergänzung seiner Logik, Metaphysik und Ethik brauchen, nur flüchtig beachtet worden. Vgl. jedoch Pester a.a.O. S. 255-276.

Unter den vielen Themen des *Mikrokosmus* finden auch die internationalen Beziehungen einen Platz, nur 10 von über 1500 Seiten, aber es ist der wichtigste Beitrag aus der deutschen Schulphilosophie in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zu den internationalen Beziehungen. Im Zentrum stehen die transnationalen Beziehungen und die Frage, wie viel Berechtigung der Staat behält. Auch hier wird das Recht des Alten verteidigt gegen unbegrenztes Vertrauen in das Neue. Diese Passage steht in einem Abschnitt über Fortschritt im öffentlichen Leben und die Grenzen von Planungen. Trotz aller Fortschritte der Weltläufigkeit wird der Krieg wohl nicht verschwinden; er zeigt die ursprüngliche menschliche Grausamkeit, er kann aber humaner werden (*Mikrokosmus* Bd. II (1858) Buch VI/3, in den Ausgaben 1923 und 2017 auf S. 402-403). Die kosmopolitische Ansicht, daß die Teilung der Menschheit in Staaten, zwischen denen dann Konflikte möglich sind, ein abnormer Zustand ist, scheitert am Recht jeder Nation in der Geschichte zu wirken, das „durch die eifersüchtige Ausbildung der ihr ganz eigentümlichen Gaben und durch den Stolz und Selbsterhaltungstrieb, der aus der Liebe zu diesen Eigentümlichkeiten entspringt." Man kann den Krieg nicht durch Recht beseitigen, man kann ihn aber rechtlich beschränken (*Grundzüge der praktischen Philosophie : Dictate aus den Vorlesungen*. – Leipzig 1882. – § 75 *Aufgabe der Regierung in der Sorge für die Macht und die Sicherheit des Staates nach außen*; diese Ausgabe enthält die Vorlesung SS 1880, die 2. Auflage 1884 greift auf eine Vorlesung von 1878 zurück und enthält keine Hinweise auf internationale Beziehungen). Der Krieg muß akzeptiert werden, weil selbstbewußte Nationen rasch zu „Übermut" neigen, gegen den Widerstand nötig ist. Es ist ein Motiv, das von Aristoteles oder Hegel gut bekannt ist. Wie Hegel will Lotze ein Analytiker sein, kein Moralist. Die Analyse ist historischer geworden. Lotze nimmt die transnationalen Beziehungen ernster als Hegel. Das Bedürfnis nach Selbständigkeit und das

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bedürfnis nach Austausch müssen vermittelt werden. Das Bedürfnis nach Austausch kann der kriegerische Staat nicht länger erfüllen. Aber die Nation wird neu definiert als Einheit der gemeinsamen Arbeit, deren Zusammenhalt nicht aufgegeben werden kann. Eine volle kosmopolitische Einheit ist weder wünschenswert noch zu erwarten. Das Bedürfnis nach einer Heimat muß akzeptiert werden; was darüber hinaus an Einheit nötig ist, bringt der transnationale Verkehr. Eine universale Kommunikationsgemeinschaft (Lotze interessiert sich für geistigen Austausch, nicht für Güterverkehr) bringt noch nicht den Frieden. Lotzes Hinweise auf das Völkerrecht zeigen das Zeitalter Napoléons III.: Es ist ein diplomatisch definiertes Völkerrecht, das von Kongressen der europäischen Großmächte fortentwickelt wird. Es gibt ausreichend Erfahrungen, die nahelegen, daß die Idee eines Schiedsgerichts nur scheitern kann. Neben den Hinweisen zum Völkerrecht enthält der Abschnitt *Erfüllbare und unerfüllbare Postulate* Lotzes Empfehlung der konstitutionellen Monarchie. Der Unterschied ist deutlich: während er für Mäßigung von Konflikten im Inneren der Staaten eine konkrete Verfassung empfehlen kann, hat er für die Beziehungen zwischen den Staaten keinen Rat, nur eine Mahnung das Recht erst zu nehmen. Die Kommentare zu Lotze haben sich für seine Überlegungen zu internationalen Beziehungen nur flüchtig interessiert: Wentscher a.a.O. S. 147 hat ein sehr knappes, aber sachliches Referat; William R. Woodward, *Hermann Lotze : an Intellectual Biography*. – Cambridge 2015. – S. 431-433 würde Lotze gerne zum Kosmopoliten (und Antikolonialisten) machen, vergißt aber die gewiß genauso prominente „kommunitaristische“ Seite.

Lotze hofft, daß sich die Geschichte als Weg zur Gemeinschaft der Menschheit zeigt, denn diese Gemeinschaft kann nur in der Geschichte entstehen. Das muß im 19. Jahrhundert eine Stellungnahme zu Rassenvielfalt und Kolonialverhältnissen enthalten. Ob die Menschheit wirklich eine einzige Gattung ist, kann die Philosophie nicht entscheiden und Intelligenzunterschiede zwischen den Rassen kann sie nicht einfach verneinen. Lotze sieht eine falsche Zukunftshoffnung, die das Angeborene loswerden und eine neue Menschheit schaffen will. Für die philosophische Beurteilung ist entscheidend, daß Unterschiede der Naturanlagen in der Geschichte eine geringe und abnehmende Rolle spielen. Die Weißen sind die aggressivste Rasse. Die Schwarzen haben wenig Neigung zur Kulturentwicklung gezeigt (dafür eine höhere religiöse Neigung) und von Weißen wollen sie sich nicht zivilisieren lassen, verständlich angesichts der Aggressivität der Weißen. Aber Rassen, die sich gar nicht anpassen, werden im Laufe der weiteren Geschichte verschwinden. Er denkt wie üblich an Indianer und Südseebewohner. Wenn solche Rassen aber wie Schnee dahin schmelzen, sind daran die Kolonialregierungen schuld (*Mikrokosmus* VI/2, *Das menschliche Naturell* und VII/4, *Die äußeren Bedingungen der Entwicklung*).

Mikrokosmus : Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit ; Versuch einer Anthropologie, Bd. III. – Leipzig : Hirzel, 1864
Weitere Ausgaben des Bandes: 1872, 1880, 1888, 1909, 1923, 2017 (1923 und 2017 u.d.T.: *Mikrokosmos*). Übersetzt ins Russische, Englische und Italienische.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

VIII. Buch, *Der Fortschritt – 5. Kapitel, Das öffentliche Leben und die Gesellschaft, Abschnitt: Erfüllbare und unerfüllbare Postulate*

Wir kennen Gesellschaften nur auf Staaten aufgeteilt. Denkbar wäre auch eine allgemeine Gesellschaft, deren Staat man sich freilich ganz anders als die bestehenden Staaten vorstellen müßte. Die zunehmenden Beziehungen haben die Bedeutung der staatlichen Abgrenzungen bereits verändert. Es gibt so viele Annäherungen zwischen den Gesellschaften, daß man fragen kann, warum es noch Staaten geben soll (auch im Innern wird der Staat zur Bestimmung, was billig ist, kaum gebraucht). Beziehungen brauchen ein gemeinsames Recht. Die Kosmopoliten wollen einen Weltstaat, weil einzelne Verträge keinen ausreichenden Rechtszustand schaffen können. Aber Weltstaatsentwürfe sind wertlos, weil es auf das Verhalten der einzelnen Menschen ankommt: sie kämpfen gegen bestehendes Recht, sind neuem Recht aber nicht gewachsen. Die hinter solchen Plänen stehenden Gedanken und Gesinnungen können jedoch dem Handeln eine andere Richtung geben. Die bisherige Geschichte war vom Streit zwischen den Staaten bestimmt, die Gegenwart legt Wert auf Entfaltung geistiger Kräfte und physische Wohlfahrt und zweifelt deshalb an Staaten, die das ganze Leben organisieren wollen und zu Kriegen führen. Für ein befriedigendes Leben reichen kleine Gemeinden mit einer gemeinsamen Sprache (jeder muß auf Verständnis zählen können). Die Bedürfnisse der Bildung brauchen aber mehr Austausch mit fremden Lebenskreisen und auswärtigen Verkehr. Historisch haben sich immer Gruppen ähnlicher Sprache vereint und eine gemeinsame Rechtsanschauung entwickelt. Ein Bewußtsein dieser Gemeinsamkeiten wird durch Abgrenzung entwickelt, wobei es heute nicht mehr um Abgrenzung der eigenen Kultur gegen die Rohheit geht, sondern um Wechselwirkung zwischen Gemeinschaften mit feinen Unterschieden. Ein Volk will einen ehrenwerten Anteil an „der Bildungsarbeit der Menschheit“. Da aber das Selbstgefühl jeder entwickelten Nationalität zur Unterdrückung fremder Nationalitäten neigt, ist eine Bereitschaft nötig, sich gegen Übermut zu verteidigen. Nationenbildung ist erst auf der Entwicklungsstufe seßhafter Völker möglich: Nation ist eine Einheit aus einem Territorium (definiert als Raum der gemeinsamen Arbeit einer arbeitsteiligen Gesellschaft) und dem daraus abgeleiteten Bewußtsein einer gemeinsamen Geschichte und Zukunft. Kosmopolitische Verschmelzung der Gemeinschaften ist weder zu wünschen, noch zu erwarten: der Verkehr bringt bereits die nötige Einheit und kann das Bedürfnis nach einer engeren Heimat nicht verschwinden lassen.

Ein großer Teil der politischen Leiden liegt an den internationalen Beziehungen und dem Fehlen eines ausgebildeten Völkerrechts: beständige Rechtsgrundsätze bilden sich erst und finden noch keine allgemeine Achtung. Verträge gelten nur, wenn sie fortdauernd als sinnvoll angesehen werden. Keine Generation kann die nächste unwiderruflich binden. Streit zwischen widerstrebenden Willen aufzulösen, hat bereits im Privatleben Grenzen: Allianzen sind anerkannt, Schiedsgerichte nicht. Schiedsgerichte sind eine gute Idee, Ausführbarkeit und Aufrichtigkeit der Motive kann man bezweifeln. Einen Völkerareopag wird es allenfalls als Konzert der Großmächte geben, die jedoch spezielle Interessen haben. Die internationalen Konflikte sind durch historische Erfahrung der Nationen bestimmt, deren Wert und Dringlichkeit können andere Nationen gar nicht beurteilen. Keines der großen internationalen Probleme ist von den europäischen Kongressen zufriedenstellend gelöst worden, keine der von ihnen geschaffenen politischen Bildun-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gen war dauernd lebensfähig. So bleibt nur die Aufforderung, das Recht zu achten, wo immer es erkennbar ist. Wo man es nicht erkennen kann, muß man sich an das halten, was man für Recht hält „und den Rest der Vorsehung anheimstellen." Kommende Generationen sollen nicht mit einem falschen Frieden belastet werden.

5.4.3.2 Edmund Pfleiderer

1842-1902, Bruder des unten aufgeführten Theologen Otto Pfleiderer. Theologe und Philosoph. Im Krieg 1870/71 Feldgeistlicher. Philosophieprofessor in Kiel und Tübingen. Bekannt v.a. durch Arbeiten zur Philosophiegeschichte.

Pfleiderer verteidigte in seiner Moralphilosophie 1880, wie die meisten damaligen Moralphilosophen, einen selbstlosen Eudämonismus, kluge Liebe wird zum definitiven ethischen Prinzip erklärt. Das ist als eine Weiterentwicklung von Lotzes Ethik gedacht, von Kant bleibt nur die Betonung der guten Gesinnung und die Warnung davor, Kultiviertheit oder Zivilisiertheit mit Sittlichkeit zu verwechseln (*Eudämonismus und Egoismus : eine Ehrenrettung des Wohlprinzips*. – Leipzig 1880). Das ist keine systematische Güter- oder Pflichtenlehre, so daß wir für Pfleiderers Haltung zu Kosmopolitismus, Nation und Krieg auf Gelegenheitsschriften angewiesen sind. Er begann im Umkreis der Nationalliberalen Partei mit einer Streitschrift gegen Kosmopolitismus, den er in der Geschichte als „Weltbürgertrost" in kleinstaatlicher Enge und in der Gegenwart als Schlagwort der sozialistischen und der katholischen Internationalen („besser Antinationale") abtut. Diesen Ton kennt man von seiner Partei. Das einzige systematische Argument ist die (im 19. Jahrhundert gut bekannte) Verurteilung des zu engen antiken Patriotismus. Pfleiderer will vom Rohen das Natürliche, das durch den Geist treu bewahrt und verklärt wird, unterscheiden. Daher seine Definition des Nationalstaates: Staat allein ist zu abstrakt, Nation allein „zu stoffmäßig und zerflossen, daher wenig greifbar." Eine Nation in mehreren Staaten oder ein Vielvölkerreich haben nur „Nationalbewußtsein zweiten Grades" und werden nur durch den Druck starker Nachbarn oder durch materielle Interessen zusammengehalten. Da er Moralphilosoph ist, verlangt er, den hohen sittlichen Wert dieses Patriotismus anzuerkennen. Als Lotze-Anhänger weiß er jedoch, daß man, wie alles Sittliche, auch die patriotische Pflicht nicht beweisen, sondern nur darlegen und fühlen kann. Sofort gerät er dabei in den Bellizismus des „männlichen Hegels": der nationale Krieg hebt die egoistische Selbstsucht der Bürger auf. Das einzige philosophische Argument bleibt die Versicherung, daß in der echten Vaterlandsliebe ein Weltinteresse eingeschlossen ist: anders als der Kosmopolitismus will der Patriotismus sein Gegenteil nicht vernichten (*Kosmopolitismus und Patriotismus*. – Berlin 1874). Er akzeptiert mit Kant, daß der Krieg „die stärkste Begriffswidrigkeit und das Hauptskandalon einer vernünftigen Weltgeschichte" sei. Bei der bekannten Natur des Menschen ist es unwahrscheinlich, daß der ewige Frieden durch Moral erreicht wird; daß er durch Verständigkeit und ökonomischen Zwang erreicht wird, ist dagegen wahrscheinlich. Der Krieg vertreibt den Krieg durch übermäßige Rüstung. Je mehr das Volk mitsprechen darf, desto unwahrscheinlicher werden vermeidbare Kriege (wie so oft bei deutschen Liberalen, ist die Mitsprache weniger Demokratie als allgemeine Wehrpflicht). Er zitiert das kantianische Argument, daß die Natur die unwilligen Menschen zum Frieden schleift. Diesem „ewigen

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Frieden“ kann nicht getraut werden: Wenn der Frieden aus Interesse und Not kommt (Kants Weg), dann wird der Frieden mit sozialen Übeln belastet sein, die nur durch neue Kriege zu heilen wären (wie Hegel sagt). So müssen wir doch auf Moral setzen: Charakterbildung im Kleinen führt zur Menschheitscharakterbildung im Großen. Die Menschen brauchen den Glauben, daß sie nicht an einem individuellen Stückwerk arbeiten, „sondern an einem von der Geschichte nach uns sicher fortzusetzenden Ganzen.“ Diesen „evolutionistischen Optimismus“ haben sich die Idealisten bewahrt. Echter Idealismus lernt Geduld und schwärmt nicht (*Die Idee eines goldenen Zeitalters : ein geschichtsphilosophischer Versuch mit besonderer Beziehung auf die Gegenwart ausgeführt*. – Berlin 1877, zum Krieg v.a. S. 85-103). Zum dritten Mal nimmt Pfleiderer das Thema in einer akademischen Festrede 1898 auf. Er diagnostiziert eine „merkwürdige Internationalität“ als Zeichen der Zeit: Weltpost, Weltbürger, Weltkongresse, Weltpolitik; die einen haben Weltmacht und Weltreich, die anderen suchen einen Platz an der Sonne. Raum und Zeit scheinen nur noch peinliche Einschränkungen zu sein. Die Menschheit wird zu einem Organismus mit einem motorischen und sensiblen Nervensystem. Aber parallel zu dem Gemeingefühl des Menschengeschlechts wächst das Nationalitätenprinzip. Das ist kein Gegensatz: je mehr Verkehr, desto mehr werden die zusammengebracht, die von Natur bereits zusammenhängen. Daß alle Völker und Volkskreise in das geschichtliche Leben einbezogen werden, kann nur zu Zusammenstößen führen, bis die soziale Frage nach außen durch eine rationalere Erdaufteilung und nach innen durch die richtige Güterausgleichung gelöst wäre. In diesem Prozeß bedeutet der ewige Frieden wenig, die Schwärmer müssen warten (*Über den geschichtlichen Charakter unserer Zeit*. – Tübingen 1898). Pfleiderer ist am ehesten eine Art Geschichtsphilosoph, der wie Herbart und Lotze weiß, daß Geschichtsphilosophie nötig ist, aber wie diese nicht sagen kann, wie Geschichtsphilosophie fortgeführt werden kann. Wie Schleiermacher, Herbart und Lotze will er Realist sein. Er prüft, ob der Fortschritt mehr Glück bringt und sieht Prozesse kommen, die niemand wünscht. Er reagiert mit einem unbestimmten Idealismus, der zugleich auf Moralerziehung verweist und vor Hoffnung auf rasche Lösungen warnt. Seine Lehre soll realistische Hoffnung sein.

5.4.3.3 Julius Baumann

1837-1916. Gymnasiallehrer in Frankfurt am Main, Philosophieprofessor in Göttingen.

Baumanns Philosophie der Orientierung über die Welt (so lautet der Titel seines Hauptwerks von 1871) ist eine Fortsetzung Lotzes, dessen Schüler und Kollege er war. Die umständliche Vorsicht, die man Lotze vorgeworfen hat, ist noch mehr Baumanns Kennzeichen. Sein Ziel ist das übliche Ziel der Schulphilosophie im 19. Jahrhundert: Sensualismus und Materialismus zu vermeiden. Er wollte einen Platz für Religion bewahren, die ein natürliches Bedürfnis des menschlichen Gemütes ist. Er kommt dem zeitgenössischen Monismus entgegen, läßt aber Spielraum für eine rationale Religion (die Ernst Troeltsch als „Halbmaterialismus“ abgetan hat). Auch Baumanns Ethik verspricht Versöhnung: Die drei Wege der sinnlichen Annehmlichkeit, der Erkenntnis/Kultur und der tätigen Liebe/Wohlwollen sollen alle ein Recht haben (ganz wörtlich: von einer Verfassung

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verlangt er, einen Platz für alle drei Wege zu sichern), aber Liebe/Wohlwollen hat Vorrang, weil dieser Weg auch die beiden anderen umfassen kann. Das menschliche Ziel wird, „das Leben dem Dienste Anderer weihen." Es muß eine Gemeinschaft errichtet werden, in der diese drei Lebensweisen aufeinander einwirken können. Diese Gemeinschaft des Verkehrs muß weltweit gedacht werden. Die nationalen Staaten müssen sich als Glieder dieser Welt sehen (*Philosophie als Orientierung über die Welt*. – Leipzig 1872. – S. 401-429 *Grundbegriffe der Moral*). Das *Handbuch der Moral* ist ein Versuch, Ethik als Entwicklungsgeschichte und Ethik als Pflichtenlehre zu versöhnen und die drei Stränge der Ethik zu verbinden. Das Prinzip der Moral ist „Erhaltung und Förderung der Menschheit." Baumann mustert die verschiedenen moralischen Ziele des materiellen Wohls, der körperlichen Betätigung und der geistigen Betätigung, die auf physiologisch-psychologischen Temperaments- und Charakterunterschieden, die der Pädagoge erkennen, fördern und begrenzen muß. Was jedoch zuerst auffällt, sind nicht die versprochenen Versöhnungen, sondern die Spaltung in Morallehre und Rechtslehre. Die Morallehre wird breit und praktisch ausgemalt („Handbuch" meint hier ein Vademecum für den praktischen Gebrauch), die Rechtslehre ist dagegen, wie im Titel angekündigt, nur ein Abriß. Rechtsphilosophie sei der neue Name für das, was bisher Naturrecht hieß. Tatsächlich ist die Rechtsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts theoretische Reflexion über den Status des positiven Rechts, zeitweise auch des Naturrechts, die Kompendien der Rechte und Pflichten, die für die Naturrechtstradition typisch waren, verschwinden dagegen. Baumann steht am Ende einer Tradition: das Moralkompendium wird zum pädagogisch (und lebensreformerisch) geprägten Vademekum, die Rechtsphilosophie regrediert zu einem Naturrecht, das sich vor Philosophie hütet. Es ist das letzte philosophische Naturrechtskompendium geblieben (wenn man von der katholischen theologischen Tradition absieht). In der Morallehre findet Baumann keinen rechten Grund, auf Fragen internationaler Beziehungen einzugehen (bzw. nur bei moralisch eher peripheren Zusammenhängen, z.B., daß es bei einem eventuellen Ende der Wehrpflicht Sport geben müsse, wohl eine Antwort auf den befreundeten Albrecht Ritschl, der Militär als eine Art Sport gerechtfertigt hatte). Immerhin verdanken wir dieser pädagogischen Anlage einen frühen Hinweis auf die Notwendigkeit der Friedenserziehung: Wohlwollen wird in der Familie gelernt, ihr Ort ist zunächst auch nur die Familie. Die Ausweitung zum Patriotismus war ein langer historischer Prozeß, dieser Familien- und Nationalsinn muß auf die Menschheit ausgeweitet werden. Die Schule soll Interesse für die Menschheit erwecken. Völkerverkehr ist, „dass der Mensch Leute anderer Nationen gesehen habe und mit ihnen hat verkehren müssen." Es soll nicht um allgemeine Menschenliebe ohne Unterschiede gehen (*Handbuch* a.a.O.*, Moral* § 48, übrigens beruft er sich dafür auf den konfuzianischen Philosophen Mencius). Die Rechtsphilosophie endet, wie in solchen Kompendien üblich, mit internationalen Beziehungen. Seine Vorlage könnte Pufendorf gewesen sein: die naturrechtliche Menschengemeinschaft und die Rechte der Staaten (die jetzt als Nationalstaaten gesehen werden) sind vereinbar, internationale Verrechtlichung gibt es hier nicht. Die Kriege können durch Rechtsbewußtsein seltener werden, die Kriegsbereitschaft kann nie aufhören. Damit ist Baumann nicht weit von anderen seiner Schule, Lotze und Pfleiderer, entfernt: die transnationalen Beziehungen sind ein Zeichen der Hoffnung, aber den ewigen Frieden bringen sie nicht. Über Baumann ist wenig geschrieben wor-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den; vgl. aber zu der Frage, was Nietzsche von Baumann übernahm und was er nicht übernehmen wollte: Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis : Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von* Morgenröthe *bis* Zarathustra. – Berlin 1997

Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie. – Leipzig : Hirzel, 1879. – S. 372-445 Abriss der Rechtsphilosophie

§ 63-65 *Zur Lehre von den völkerrechtlichen Beziehungen*

Recht ist eine Beziehung von Mensch zu Mensch. Besondere Rechtsgenossenschaften einzelner Menschengruppen, wie Staaten, können diese allgemeinmenschliche Beziehung nicht aufheben. Diese naturrechtliche Beziehung ist eine Beziehung auf Gegenseitigkeit. Daß es kein Recht zwischen den Staaten gibt ist falsch; in religiöser Form gab es das Naturrecht schon immer (Gastfreundschaft, Fremde unter Schutz der Götter usw.). Gerade wilde Völker haben es immer respektiert (außer sie seien so häufig angegriffen worden, daß sie in Fremden nur noch Feinde sehen). Dieses Naturrecht gebietet freien Verkehr; kein Staat/Volk soll seine Produkte dem Austausch grundsätzlich verschließen. Für diesen freien Verkehr ist es weder nötig noch wünschenswert, daß ein Universalstaat entsteht. Einzelstaaten beruhen darauf, daß Ähnlichkeit in Denk-, Gefühls- und Willensart engere Zusammenschlüsse wünschenswert machen. Aus dem freien Verkehr kann ein Recht auf Einwanderung in wenig besiedelte Regionen geschlossen werden, aber der Boden gehört der Altbevölkerung. Er kritisiert die europäischen Staaten der Neuzeit, die Recht nur in Christenheit oder Zivilisation sehen wollten „und dabei die loseren Rechtsgenossenschaften fremder Völker gar nicht als solche anerkannt“ haben. Auf Zwang und Strafen kann auch international nicht verzichtet werden. Deshalb werden Krieg und Militär „stets bleibend“ sein. Damit der Krieg ein Mittel des Rechtes sein kann, müssen naturrechtliche Forderungen beachtet werden: Menschen und Gütern auf eigener und feindlicher Seite dürfen möglichst wenig gefährdet werden, das Recht soll durch einen Friedensschluß möglichst schnell wiederhergestellt werden, nur die geordnete Wehrkraft des anderen Staates und dessen unmittelbare materielle Mittel dürfen angegriffen werde. Kriege können durch Ausbreitung richtiger Rechtsansichten unter den Völkern allmählich abnehmen, die Kriegsbereitschaft aber nicht, denn Rechtsabweichungen bleiben immer möglich und die Differenzen in der Rechtsanschauung sind noch sehr groß.

§ 66 *Wodurch ein Volk mächtig wird und bleibt?*

Macht ist ein relationaler Begriff, der sich auf Widerstandskraft bezieht (Baumann illustriert das an Indianerstämmen, deren Macht sich an der Macht anderer Stämme gemessen hatte, aber gegen die organisierte Macht der Weißen geschwunden ist). Ein Volk kann durch richtige Lebensweise kräftig werden, aber mächtig im politischen Sinn, ist es erst, wenn es mächtiger als der potentielle Gegner ist. Es geht nicht darum, andere Staaten zu beherrschen. Weltreiche sind stets untergegangen, zunehmend wird begriffen, daß man die Bedingungen der Macht im eigenen Volk finden muß. Baumann befürchtet, daß Maschinen und die wachsende Bedeutung ästhetischer und theoretischer Interessen die Wehrkraft vermindern. Bloße Muskelkraft kann roh sein und die Geschichte ist entsprechend kriegerisch. Aber ohne körperliche Betätigung und Disziplin kann das

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Recht, als Grundlage des freien menschlichen Zusammenlebens, nicht bewahrt werden.

5.4.3.4 Ernst Laas

1837-1885. Gymnasiallehrer in Berlin, Philosophieprofessor in Straßburg.

Ernst Laas war zu seiner Zeit wohl der einzige Inhaber eines philosophischen Lehrstuhls an einer deutschen Universität, der sich selber einen Positivisten nannte. Mit Comtes Schule in Frankreich hat er nur die Grundhaltung gegen die Metaphysik gemeinsam, es ist ein Kampf für Empirismus und Sensualismus gegen das Apriori der deutschen Idealisten. Er schätzt die gesamte Philosophiegeschichte als einen Irrtum ein, weil es schon Platon nicht gelungen war, Protagoras zu widerlegen, und es dem gesamten folgenden Idealismus nicht besser ging. In der Ethik denunziert Laas alle neueren Ethiken als platonisch, aber verkündet zugleich, daß diese Platoniker (gemeint sind Kant und Herbart) und die Positivisten (alle möglichen Theorien des wohlverstandenen Interesses von Epikur bis Bentham) gegen moderne Sophisten etwas gemeinsam haben: den Ausgangspunkt, daß es eine Moral gibt! Ihr gemeinsamer Feind sind die, die keine Verpflichtungen anerkennen: der methodische Egoismus Stirners, extreme Manchester-Schule, darwinistische Biologie, Kampf ums Dasein als Mittel der Kultur. Laas sieht seine Spielart des Positivismus als *via media*. Seine eigene „positivistische" Ethik beruht völlig auf der Sitte, dem was jeweils für richtig gehalten wird. Ansprüche haben nicht nur die Individuen, sondern auch die Gesellschaft. „Alle Pflichten und Rechte sind Ausflüsse sozialer Ordnungen." Ziel ist Fortdauer der Ordnung. „Antiplatonisch" heißt hier, daß alle Güter und Tugenden als historisch gemacht erkannt werden. Er muß aber selber gleich fragen, ob sein Positivismus nicht besser „Idealismus" heißen müßte, und er kann diese Frage nicht klar verneinen. Er nennt sich nur deshalb weiter Positivist, weil das Ideal der Moral nicht anders als die Sitte keine fertige Weisheit, sondern eine Arbeit der Gesellschaft ist: fortschreitende Solidarität als Ziel der kooperierenden Menschheit. Überblick über Laas' Ethik: Ludwig Salamonowicz, *Die Ethik des Positivismus nach Ernst Laas*. – Diss. Berlin 1935.

In den internationalen Beziehungen der zivilisierten Nationen müssen Pflichten am Ideal des Friedens orientiert sein. Frieden bedeutet, daß jede Nation (und die Gruppen und Personen in ihr) ihre Naturgaben ungestört entwickeln und für den allgemeinen Kulturfortschritt verwenden kann. Die Moral muß dieses Ideal den positiven Satzungen und Usancen entgegenhalten. Der Krieg ist unter Umständen nötig, aber allenfalls ein notwendiges Übel. Die Tugenden, die er in der Geschichte hervorgebracht hat, können auch ohne Krieg hervorgebracht werden; ohne Notwendigkeit sind seine Tugenden gar keine. Verglichen mit der wohletablierten Tradition der Identifizierung von Notwehr mit Verteidigungskrieg irgendeiner Art ist Laas jedoch sehr ungenau darüber, was einen Krieg notwendig macht, selbst das ominöse „reinigende Gewitter" der bellizistischen Tradition kommt vor. Laas ist wohl der einzige deutsche Moralphilosoph, der in seiner Ethik eine Verpflichtung auf die Annäherung an den ewigen Frieden mit einer Polemik verbindet

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gegen „junkerhaften Übermut und Gewalttrotz“, der immer neue Vorwände für Kriege sucht. Chauvinismus steht schon heute „unter völkerrechtlichem Verdikt“, aber Ehr- und Rechtsempfindlichkeit, Selbstsucht der Völker und die Meinung, man komme mit Druck und Gewalt weiter als mit Nachgiebigkeit und Vergleich, behindern die Ausbreitung völkerrechtlicher Satzungen. Es ist bei Völkern schwieriger als bei Individuen, von der Notwendigkeit und dem Nutzen gemeinsamer Rechtsnormen zu überzeugen. Vor allem gegen wildere Stämme führen die Staaten sich auf wie gegen Tiere. Aber man kann auf eine Zukunft der völkerverbindenden Strömungen setzen: Handel, Gedankenaustausch, gegenseitige Bedürftigkeit, Humanitätsideen. Der Positivist konstruiert das als wohlverstandenes nationales Interesse. Er hofft auf ein allgemein respektiertes Völkertribunal und einen internationalen Interventions- und Exekutionsapparat (seine Autorität ist der „Platonist“ Kant, aber nicht *Zum ewigen Frieden*, sondern *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* wo stärker betont wird, daß der ewige Frieden eine unendliche Aufgabe ist). Nur Erziehung des Menschengeschlechts kann eine Lösung sein: die theistische Theologie muß ersetzt werden durch wohlverstandenes Interesse, das er „Maß und Frieden“ nennt. „Gott“ ist eine Formel für den realen Fortschritt der Normen: Im Wettkampf der Völker siegen die, deren Sitten und Institutionen an Nationalwohlstand und technischer Geschicklichkeit orientiert sind, denn das führt zu Gerechtigkeits- und Solidaritätsgefühlen. Am Ende zeigt Laas sich doch als Positivist in der engeren Bedeutung des Wortes: Einer Art Zentralstelle, die Aufgaben übernimmt, die bisher internationale Kongresse haben, soll das völkerrechtlich anerkannte Amt anvertraut werden, Konflikte der Völker durch Schiedssprüche zu schlichten. Die Quelle ist Comte, es ist Comtes Äquivalent des mittelalterlichen Papsttums (*Idealistische und positivistische Ethik*. – Berlin 1882. – S. 257-261, 293-294, 302-304, 307, 345-355, 396-398; es ist der 2. Band des dreibändigen Werkes: *Idealismus und Positivismus : eine kritische Auseinandersetzung*).

5.4.3.5 Heymann Steinthal

1823-1899 (hebräischer Vornamen: Chajim). Professor für Sprachwissenschaft in Berlin. Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Zur Biographie: Ingrid Belke, *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal : die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Bd. 1 (1971) S. LXXXI-CXLII. Überblick über seine wissenschaftliche Tätigkeit: *Chajim H. Steinthal : Sprachwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert* / hrsg. von Hartwig Wiedebach und Annette Winkelmann. – Leiden 2002; Céline Trautmann-Waller, *Aux origines d‘une science allemande de la culture : linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*. – Paris 2006. Als Sprachtheoretiker führte er die Forschungen Wilhelms von Humboldt über die Rolle der Grammatik für den Volksgeist fort, als Mitstreiter seines Freundes Moritz Lazarus war er an der Propagierung der neuen Wissenschaft der Völkerpsychologie beteiligt.

Um 1870 ging Steinthal von der Sprachtheorie zu religiösen und ethischen Fragen über. Er betont jetzt, daß Völkerpsychologie nicht deshalb so wichtig ist, weil sie historisch Gewordenes erklären kann, sondern weil Ethik und Religionsphilo-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sophie eine Grundlage brauchen. Ein Anlaß für diesen Wandel war sein Engagement an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Er vertritt ein extrem liberales Judentum, Religionen sind nur Symbole im menschlichen Streben nach Erhebung. Dieses Bedürfnis konnte zunächst nur mythisch ausgedrückt werden. Weil gewisse Mythen durch ihre Geschichte geheiligt sind, kann man sie nicht ohne Verlust aufgeben (*Mythos und Religion*. – Berlin 1870, Neudruck in: *Zu Bibel und Religionsphilosophie : Vorträge und Abhandlungen*. – Berlin 1890. – S. 127-150). Was von der Religion bleibt, ist die Lehre der Humanität und darin hat das Judentum einen Vorrang: „Die Einheit der Menschheit nicht als Tatsache der leiblichen Geburt, sondern als Betätigung einer sittlichen Kraft, diese fordert und hofft der Prophet“ (*Die Schöpfung der Welt, des Menschen und der Sprache nach der Genesis,* Vortrag 1868, gedruckt in: *Zu Bibel* a.a.O. S. 114).

Steinthals Ethik steht im Gefolge Herbarts, er deutet aber die Idee der Vollkommenheit neu und privilegiert die Idee des Wohlwollens. Steinthal wittert, daß Herbarts Idee der Vollkommenheit als Harmonie des Willens von einer Kraft ausgeht, die auch unsittlich sein könnte: Bloße Tätigkeit ist noch keine Sittlichkeit. Er schränkt die Vollkommenheit auf Harmonie allein des Sittlichen ein, sie wird tätige Liebe zur Sittlichkeit. Steinthal hat damit die bei Herbart angelegten, aber doch gescheuten „idealistischen“ Aspekte voll entwickelt. Wie jeder einzelne, so vervollkommnen sich die Gesamtheit und die gesamte Menschheit sittlich und unterliegen deshalb einer ethischen Beurteilung. Steinthal Beurteilung der Menschheit ist betont eurozentrisch: Herbarts Anforderungen könne jeder afrikanische Stamm erfüllen, der Fortschritt vom Negerrecht über das römische Recht zum heutigen deutschen Recht wurde nicht bedacht (und die Rechtsideen werden fortschreiten, was Steinthal übrigens mit einer Anspielung auf Proudhon illustriert: noch ist nicht ausgemacht, ob Eigentum als Diebstahl zu werten sei). Die Idee der Vollkommenheit erinnert „an die Steigerung des sittlichen Ideals und die Erhöhung der unserer Pflege anvertrauten menschlichen Würde“ (*Die ethische Idee der Vollkommenheit*, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 11(1880) 161-223). Dieser neu gefundene „Idealismus“, der nichts mit einem metaphysischen oder erkenntnistheoretischen Idealismus zu tun hat, wird Steinthals Ethik von 1885 prägen. Es muß eine ideale Ethik sein, weil es gar keine andere Ethik geben kann, aber eine transzendentale Grundlegung ist nicht länger möglich. Die Ethik muß ohne den mythologischen Gott auskommen, deshalb muß die Gesinnung entscheidend sein. Dieser „Idealismus“ beruht auf Lazarus‘ Theorie des objektiven Geistes als kollektiver Produktion, Tradierung und Fortentwicklung von Ideen. Der Anlaß ist freilich nicht Fortschrittsgewißheit, sondern Krisenbewußtsein: In Deutschland haben das neue Interesse an Naturforschung und geschichtlichen Studien und der Mangel an bürgerlichem Selbstbewußtsein im Polizeistaat das Interesse an Ethik beschädigt. Die Zeitgenossen haben diesen ethischen Idealismus nicht geteilt. Georg Simmel, ein Schüler der Völkerpsychologen, kritisiert den zu hohen und reinen Idealismus, der den realen Konflikt zwischen Egoismus und Altruismus nicht wahrnehmen will und in Harmonie, in „einer milden, gemütvollen Stimmung“, die Wirklichkeit so sehr übersieht, daß Idealismus in Phantastik übergeht. Lazarus‘ objektiver Geist dürfe nicht mit Herbarts moralischen Ideen identifiziert werden, denn der objektive Geist ist ein Produkt der Geschichte, so daß auch Hexenglauben und Antisemitismus dazu

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gehören (Steinthal-Rezension in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 10 (1886) 487-503). Neuere Kommentatoren haben diesen Idealismus ähnlich bewertet: David Baumgardt, *The Ethics of Lazarus and Steinthal*, in: Yearbook of the Leo Baeck Institute 2 (1957) 205-217 (eine so idealistische Ethik konnte nur in einer langen Friedenszeit geschrieben werden); Ingrid Belke, *Steinthals* Allgemeine Ethik, in: *Chajim H. Steinthal* a.a.O. S. 189-238 (verbindet Kritik mit einem nützlichen Überblick über das Buch). Ein Kommentar zu Simmels Steinthal-Kritik: Céline Trautmann-Waller a.a.O. S. 253-260.

Das Recht ist bei Steinthal wie bei Herbart eine Friedensordnung, Friedfertigkeit ist eine Tugend. Friedfertigkeit darf nicht mit Konfliktscheu verwechselt werden, Kampf ums Recht muß ethisch gefallen. Daraus folgt für Steinthal die übliche Rechtfertigung des Verteidigungskrieges, „wie die Sachen bis heute liegen." Aber daraus darf nicht gefolgert werden, daß der Krieg für ewig in der Rechtsordnung erhalten werden müsse und nicht dem ewigen Frieden weichen könne (*Allgemeine Ethik* § 156, vgl. ebd. § 149). Zwischen dieser Präferenz für Friedfertigkeit und seiner Apologie des Kosmopolitismus stellt Steinthal keine Beziehung her. Das Problem, das die Philosophen seiner Zeit sahen, daß internationale Konflikte und transnationale Beziehungen durchaus vereinbar sind, machte Steinthal nicht zum Thema. So wird die künftige internationale Verrechtlichung ein Gebot. Steinthal setzt auf den Kosmopolitismus des Geistes. Aber wir erfahren nicht, wieso die Völker sich als Diener der Menschheit sehen sollen oder wollen. Wir erfahren nur, wieso sie es können. Der Völkerpsychologe weist das Argument zurück, daß Erziehung des Menschengeschlechts Gesamtbewußtsein voraussetzt: sie setzt nur Gesamtgeist voraus. Er reproduziert die Lehre des 19. Jahrhunderts von der Harmonie der nationalen Missionen und rutscht sofort in bekannte Verachtung geschichtsloser Völker. Simmels Einwand, daß der objektive Geist als historische Entwicklung nicht mit einem normativen Ziel identifiziert werden darf, trifft auch den Kosmopolitismus. Wir haben keine Garantie einer künftigen besseren Entwicklung der Menschheit, sondern nur Anknüpfung an eine Vergangenheit der humanitären Prophetie. Der Geist, der als humanitärer Volksgeist fortentwickelt werden soll, ist der Geist der jüdischen Propheten. Lazarus und Steinthal hatten wohl eine Arbeitsteilung verabredet und bei Steinthal fehlt Lazarus' jüdisches Material. Aber Steinthals idealistisch-humanistische Ethik bleibt uneingestanden im Horizont einer religiösen Ethik, wie es Lazarus' Ethik bewußt bleibt.

Allgemeine Ethik. – Berlin : Reimer, 1885. – XX, 458 S.
Neudrucke Berlin 1970 und Saarbrücken 2007

§ 270-272 *Volk – Menschheit*

„Volk" ist ein mehr leiblicher Begriff, Völker sind zunächst ein Forschungsgegenstand der Zoologie. „Nation" ist ein Fremdwort für das mehr Geistige: „Nationen sind die idealen Völker." Der Nationalgeist ist die „in allen Individuen eines Volkes lebende und herrschende Gesinnung und Auffassungsweise." Auch das Menschengeschlecht soll eine solche reale geistige Einheit bilden, zum Träger eines einheitlichen objektiven Geistes werden und mit Bewußtsein einen Organismus bilden, dessen Organe die Nationen sind. Anfänge zu dieser Organisation sind schon gemacht, mitten in ihrem egoistischen Treiben erinnern die Nationen sich, daß sie der Humanität dienen sollen. So gibt es Kriegsrecht und Anfänge friedli-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

cher Institutionen, wie die Weltpost. Die Ethik muß an der Forderung nach dem ewigen Frieden festhalten, so wenig davon auch verwirklicht ist. Ein Volk wird Nation, also Volk im idealen Sinne, erst durch eine ausgezeichnete geistige Leistung, erst wenn es die Humanität in einer höheren und besonderen Weise darstellen kann, erst wenn es so die Humanität bereichert. Die mehr oder weniger wilden Völker der Erde, auch Europas, muß man nicht weiter beachten. Aber auch die höheren Nationen sind noch viel zu egoistisch. Sie sehen sich nicht als Völker Gottes, die eine jeweils bestimmte Mission zur Vermehrung und Erhöhung der Humanität haben. Noch immer wird Patriotismus als Gegensatz zur Humanität gesehen, „während es in Wahrheit Synonyme sind." Die Pessimisten glauben das nicht und haben für die Vergangenheit recht, aber man kann hoffen, „das Recht des Idealisten werde für die Zukunft immer deutlicher werden." Hermann Lotze hat diese Hoffnung verworfen, weil er die Analogie von Einzelnen und Völkern verwirft, Erziehung sei nur auf Einzelne anwendbar, denn Völker haben kein Bewußtsein. Steinthal erklärt dagegen den objektiven Geist der Menschheit für „das Allerrealste", für den einen und einzigen Geist.

5.4.3.6 Wilhelm Wundt

1932-1920. Professor für Medizin in Heidelberg, für Philosophie in Zürich und Leipzig. 1866-1869 Mitglied der Zweiten Kammer der Badischen Landstände (Badische Fortschrittspartei). Es gibt keine zufriedenstellende Biographie, vgl. aber seine Erinnerungen bis ca.1876 (*Erlebtes und Erkanntes*. – Stuttgart 1920) und eine Sammlung biographischer Fragmente (Gustav A. Ungerer, *Forschungen zur Biographie Wilhelm Wundts und zur Regionalgeschichte*. – Ubstadt-Weiher 2016). Überblick: Jochen Fahrenberg, *Wilhelm Wundt (1832-1920) : Gesamtwerk: Einführung, Zitate, Kommentare, Rezeption, Rekonstruktionsversuche*. – Lengerich 2018.

Wilhelm Wundt hat einen weltweiten Ruhm als Begründer des ersten Psychologischen Labors, ein Meilenstein in der Verselbständigung der Psychologie als akademischer Disziplin. Wundt ging den Weg von der medizinischen Physiologie zur eigenständigen Psychologie, ein Weg vom Verhalten geköpfter Frösche zur Empfindung von Tonstärken und Farbkontrasten. Aber schon als Mediziner hatte er eine Kulturpsychologie begründen wollen, die auf Fakten zurückgreifen mußte, die der Laborbetrieb nicht erfassen konnte. Dieser Begründer der Selbständigkeit der wissenschaftlichen Psychologie führte zugleich einen Kampf gegen Philosophie, die Psychologie abstoßen will, und gegen Psychologie, die keinen Bezug zur Philosophie wahren will. In Zürich hatte er einen Lehrstuhl für „induktive Philosophie" und jahrzehntelang sollte Wundt den Traum des 19. Jahrhunderts von einer Philosophie ohne spekulative Voraussetzungen verkörpern. Sein System umfaßt Logik, Metaphysik und Ethik. An die Stelle apriorischer Wahrheiten treten verallgemeinernde Axiome als Abschluß der Ermittlung der Fakten. Seine Psychologie sollte seelische Dynamiken darstellen, Wechselwirkungen auf denen Affekte und Willensvorgänge, Phantasie- und Verstandestätigkeit beruhen. Eine Metaphysik monadischer Aktivitätspunkte dient diesem Voluntarismus (je nach Präferenz, hat man rückblickend mit Leibniz, parallelisierend mit Nietzsche oder

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vorausschauend mit Whitehead verglichen). Gerhard Lehmann hat ihn wie Herbert Spencer als „Wissenschaftssynthese“ klassifiziert: Philosophie, die zur Deutung der wissenschaftlichen Ergebnisse notwendig ist, aber von diesen getrennt keinen Sinn ergeben kann. Wie Lotze, der andere Arzt-Philosoph seiner Zeit, muß Wundt aus der doppelten Eingrenzung von Idealismus und Materialismus verstanden werden. Daß beider Philosophien sich so rasch auflösten, liegt auch daran, daß ihre Fragestellung durch weitere wissenschaftliche Arbeitsteilung zum Verschwinden gebracht wurde und daß das philosophische Interesse am „Zusammenhang der Dinge“ verloren ging. Die neuere Literatur zu Wundt besteht zum größten Teil aus Fallstudien zur langfristigen Wirkungslosigkeit eines der großen Mandarine der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts.

Zu Wundts „induktiver Philosophie“: Rudolf Eisler, *W. Wundts Philosophie und Psychologie : in ihren Grundlehren dargestellt*. – Leipzig 1902; Werner Nef, *Die Philosophie Wilhelm Wundts*. – Leipzig 1923; Gerhard Lehmann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. IX (1953) 143-156; Alfred Arnold, *Wilhelm Wundt – sein philosophisches System.* – Berlin 1980 (in der Präsentation umfassend, aber zu oft mit dem – durchaus zutreffenden – Urteil zufrieden, daß das nicht Marxismus-Leninismus ist). Zur Komplexheit von Wundts Psychologie: Arthur L. Blumenthal, *A Reappraisal of Wilhelm Wundt*, in: American Psychologist 30 (1975) 1081-1088; ders., *The Founding Father We Never Knew*, in: Contemporary Psychology 24 (1979) 547-550; Daniel N. Robinson, *Toward a Science of Human Nature : Essays on the Psychologies of Mill, Hegel, Wundt, and James*. – New York 1982. – S. 127-172; *Wilhelm Wundts anderes Erbe : ein Missverständnis löst sich auf* / hrsg. von Gerd Jüttemann. – Göttingen 2006; Saulo de Freitas Araujo, *Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology : a Reappraisal*. – Cham 2016.

Während Wundts individualpsychologische und philosophische Arbeiten um 1890 vorlagen und er sie nur noch ergänzt und verteidigt hat, widmete er seine letzten Jahrzehnte der *Völkerpsychologie*, die von 1900 bis 1920 in 10 Bänden erschien. Völkerpsychologie hatte bereits 1863, wie Tier- und Kinderpsychologie, zu Wundts frühestem Programm einer vergleichenden Psychologie gehört; daß die Völker*psychologie* von Lazarus und Steinthal gerade Psychologie nicht war, hat Wundt früh erkannt. Seine Völkerpsychologie wurde Erforschung von Sprache, Mythos und Sitte in der menschlichen Frühgeschichte ohne ausgeprägte Individualität, eine Studie der Differenzierung von Sprache und Logik, von Mythos und Religion/Kunst und von Sitte und Recht/ Staat. Wundts Rede vom Volkscharakter erinnert stark an den Volksgeist bei Lazarus (beiden meinen die Pfadabhängigkeit der Entwicklung). *Elemente der Völkerpsychologie* (1912), eine Art Summe der *Völkerpsychologie,* skizziert die Stufen der Entwicklung der Menschheit. Das moderne Zeitalter der Menschheit, das stärker von individuellen Leistungen und damit von der Wechselwirkung von Individuen und Gemeinwillen bestimmt ist (es beginnt übrigens bereits im Altertum), ist ausdrücklich nicht Gegenstand der Bände der *Völkerpsychologie*. Wundt bietet eine unendliche Fülle an Stoffen und die Völkerpsychologie war bei seinen Hörern und den Käufern seiner Bücher beliebt, Psychologie, Anthropologie oder Soziologie des 20. Jahrhunderts vermißten aber große Theorien. Zu Wundts Völkerpsychologie siehe auch: *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* (1863, Neudruck 1990), Vorlesung 55; *Ethik* (1886)

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

S. 384-397 *Individualwille und Gesammtwille*; *System der Philosophie* (1896) S. 611-635 *Entwicklungsformen des Geistes*; *Logik, Bd. 3, Logik der Geisteswissenschaft*, 4. Aufl. 1921, S. 223-240 *Die Völkerpsychologie*.

Die Literatur zur Völkerpsychologie mustert in der Regel Wundts Programmschriften für die zu gründende Wissenschaft Völkerpsychologie durch und versucht den Unterschied zu Lazarus und Steinthal zu bestimmen. Zu selten wird bestimmt, welchen Platz die Völkerpsychologie in Wundts System der Philosophie einnimmt, oder geprüft, was er in seinen Büchern zur Völkerpsychologie tatsächlich tut. Vgl. Christina Maria Schneider, *Wilhelm Wundts Völkerpsychologie : Entstehung und Entwicklung eines in Vergessenheit geratenen wissenschaftshistorisch relevanten Fachgebietes*. – Bonn 1990; Berthold Oelze, *Wilhelm Wundt : die Konzeption der Völkerpsychologie*. – Münster 1991; Mark Galliker, *Die Verkörperung des Gedankens im Gegenstande : zur kontroversen Begründung der Völkerpsychologie*, in: Psychologische Rundschau 44 (1993) 11-24; Egbert Klautke, *The Mind of the Nation : Völkerpsychologie in Germany, 1851-1955*. – New York 2013. – S. 58-103 (zu Rezeption und Nichtrezeption). Sammlungen der Programmschriften: *Völkerpsychologie – Versuch einer Neuentdeckung : Texte von Lazarus, Steinthal und Wundt* / hrsg. von Georg Eckardt. – Weinheim 1997; *Wilhelm Wundt – Völkerpsychologie : ein Reader* / hrsg. von Christa M. Schneider. – Göttingen 2008.

Mit den meisten Ethikern seiner Zeit hat Wundt gemeinsam, daß er keine apriorische Ethik und doch eine Pflichtethik bieten will. Auch das gehörte bereits zu dem Programm von 1863, als er Kants Formalismus tadelt, jedoch die Definition des Sittlichen als eines Allgemeinen lobt: der Eudämonismus ist dagegen immer privat geblieben. Wundt will der Universalisierung der Ethik eine nichttranszendentale Begründung verschaffen durch eine Kombination von Induktion (empirische Erforschung vorhandener Moralregeln) und Deduktion (Ermittlung von Maximen auf der jeweiligen Höhe der Zeit). Ethische Ziele können nur vorläufig ermittelt werden, erst am Ende der Geschichte könnten wir das ethische Ziel der Menschheit kennen (*Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*. – Leipzig 1863, Neudruck Berlin 1990, Vorlesungen 37-38). Die *Ethik* 1885 ist die Ausführung dieses Programms der Formulierung von Imperativen auf erfahrungswissenschaftlicher Grundlage. Es ist eine Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens, der historischen sittlichen Weltanschauungen und der psychologischen Grundlagen. Neben dem Einzelwillen muß der Gesamtwillen der Gemeinschaft berücksichtigt werde. Der moderne Individualismus ist historisch eine Abweichung, die weder theoretisch noch ethisch nachhaltig sein kann. Mit fortschreitender Kulturentwicklung wird die Wechselwirkung zwischen Individualcharakter und Gruppencharakter das vorherrschende Moment. Das eigene Individualwohl ist für Wundt kein sittlicher Zweck, das Wohl anderer Einzelner auch nicht, anerkannt werden nur Gesamtwohl und Fortschritt der sozialen Einheiten: statt Kants unaufhebbarer Würde der Individuen bleibt die Selbstverpflichtung auf den Dienst an der Gemeinschaft und auf humane Ideale. Dabei soll es einen ethischen Vorrang für weitere Gesellschaftskreise vor engeren geben; es ist eine Moral, die den Staat über Familie und freie Geselligkeit stellt (*Ethik* 430-431). Die *Ethik* gehörte mit vier Auflagen zu Lebzeiten und einer posthumen zu den erfolg-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

reicheren Ethiken der Zeit, aber das Zeitalter der modernen Nachdrucke hat sie nicht erreicht. Sie wurde (nach einer Angabe von Jochen Fahrenberg) häufiger rezensiert als irgendein anderes von Wundts Werken. Ideengeschichtlich wichtig war die Rezension von Émile Durkheim, die ein Katalysator für dessen Suche nach einer positiven Moralwissenschaft wurde. Er akzeptiert Wundts Programm einer Ethik auf Erfahrungsbasis und akzeptiert, daß diese Mischung von Fakten und Imperativen tatsächlich eine Ethik ist. Während andere deutsche Gesellschaftsethiker von Anpassung der Individuen an die Gesellschaft ausgehen, habe Wundt erkannt, daß eine moralische Leistung nötig ist, eine Befreiung aus der Selbstverhaftung des Individuums. Aber die Verbindlichkeit der Moral könne Wundt nicht mehr erklären, bei ihm kommt Moral nur zur Selbstverpflichtung. Zu diesem Idealismus Wundt komme Wundt nicht durch Hochschätzung des Individuums, sondern durch maßlose Geringschätzung, er gestehe dem Individuum kein Glück zu. Wozu dann dieser Aufwand? Weitere gesellschaftliche Horizonte werden nicht einfach wertvoller (*La science positive de la morale en Allemagne*, in: Revue philosophique 24 (1887) S. 113-142, dt. Übersetzung in: E. D., *Über Deutschland : Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*. – Konstanz 1995. – S. 121-161). Neuere Einschätzungen sind selten: Werner Loh, *Wilhelm Wundts Ethik und ihre Relevanz*, in: *Wilhelm Wundts anderes Erbe* a.a.O. S. 218-231 ist ein Plädoyer für eine empirische Ethik; daß Wundt deshalb der einzige Ethiker der Neuzeit ist, der für die Ethiker der Zukunft brauchbar sei, ist sicher übertrieben).

In seinen programmatischen Vorlesungen von 1863 waren Krieg und Frieden noch kein Thema, aber das Verhältnis der Nationen zur Menschheit: Der Gesamtwillen der einzelnen Völker hat über sich die Menschheit, die auch eine gewisse Gemeinsamkeit der Entwicklung zeigt; da diese Entwicklung nicht als natürlicher Prozeß verstanden werden kann, muß von einem Gesamtwillen auch der Menschheit gesprochen werden. So wie der Verkehr innerhalb einer Gesellschaft dem Willen der Einzelnen einen gewissen Zwang antut, so wird durch Wechselbeziehungen der Völker ihr Willen beschränkt. Nur in der Geschichte der ganzen Menschheit ist ein Gesamtwillen erkennbar, der keinen entgegenstehenden höheren Willen erfährt (*Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*. – Leipzig 1863, Neudruck Berlin 1990, Vorlesung 55). Diese Aussage hat Wundt 1886 in der *Ethik* ausgearbeitet. Aber sein Argument, daß die weiteren Gesellschaftskreise einen höheren sittlichen Rang als die engeren haben, erfährt einen deutlichen Bruch. Eigentlich sollte man denken, damit würde ein kosmopolitischer Vorrang der Menschheit vor den Staaten begründet: so wie soziale Normen höheren Wert haben als individuelle Normen, haben humane Normen einen höheren Wert als soziale Normen (*Ethik* S. 469-470; tatsächlich erkennt Durkheim Wundts Ethik nur deshalb den Charakter einer Ethik zu, weil dort alle gesellschaftlichen Kreise nur stellvertretend für die Menschheit stehen). Wundt sieht das an Kultur mitarbeitende Individuum beteiligt an der Formierung eines Gesamtcharakters der Menschheit, zu dem ein gesellschaftlicher Zusammenhang (noch) fehlt (*Ethik* 413). Die humanen Zwecke entpuppen sich so rasch als bloßes Bewußtsein dafür, daß allgemeine geistige Leistungen in Staat, Kunst und Wissenschaft der gesamten Menschheit gehören (*Ethik* 432-435). So kosmopolitisch war auch schon Hegel! Wundts humane Normen sind nur Selbstverpflichtung, den erkannten Idealen wirklich zu dienen, sie haben keinerlei kosmopolitische Zusammenhänge

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(*Ethik* 482-484). Ein Gesamtwillen, dem der Einzelwillen geopfert werden muß, ist nur gegeben, wenn tatsächlich eine Gemeinschaft besteht. Das ist für die Menschheit nicht der Fall. Völkerverkehr und Völkerrecht reichen nicht aus, eine solche Gemeinschaft zu begründen. Der Verband der Kulturstaaten ist aber bereits ein Äquivalent einzelner Funktionen einer Gesellschaft. Wundt bemüht sich, zugleich die Unterschiede zur staatlichen Gemeinschaft und die Momente einer internationalen und transnationalen Vergesellschaftung zu zeigen. Dazu gehört auch, daß er in späteren Auflagen der *Ethik* dogmatische Folgerungen aus der Souveränität korrigiert hat. Aber auch ein wachsendes globales Verantwortungsgefühl konstituiert noch keine Solidargemeinschaft. Wundts Verband der Kulturstaaten erinnert an Hedley Bulls Beschreibung der internationalen Gesellschaft als *anarchical society;* auch das Bewußtsein, daß diese internationale Gesellschaft zunächst keine weltweite Vergesellschaftung war, teilt Wundt mit der English School. In der Vorstellung einer wachsenden Bedeutung des Völkerrechts und der abnehmenden Wahrscheinlichkeit eines völlig willkürlichen Angriffes ist Wundt mit den Kommentatoren seines Jahrhunderts einig. Aber ein Internationalist ist er nicht. Wie die anderen deutschen Philosophen der Zeit, sieht er eine große Bedeutung der transnationalen Beziehungen für den Frieden, aber wie auch sie, macht er keine Versprechen für ein Ende der Kriege. Der Krieg ist nicht allein Kampf um Recht, sondern auch Kampf für Interessen und damit gibt es keine Aussicht auf eine internationale Gerichtsbarkeit. Die Position der *Ethik* von 1886, die man paradoxer Weise einen nationalistischen Kosmopolitismus nennen kann, hat Wundt nicht nur bis zur letzten Bearbeitung 1912 durchgehalten, sondern eine Kurzversion auch in sein philosophisches Lehrbuch aufgenommen: Die Kulturgesellschaft der Menschheit beruht auf dem freien Wettbewerb der Völker und setzt deshalb selbständige Nationalstaaten voraus. Die wichtigste sittliche Idee ist die Idee einer vollendeten Willensgemeinschaft der Menschheit. Das Ideal der Verbindung der Menschheit zu einer einzigen sittlichen Gesamtpersönlichkeit ist das höchste und abschließende Ideal, ein Zustand vollständigen Glücks, vollständigen Friedens und freier Entfaltung der geistigen Kräfte. Dieses Ideal ist vielleicht nie erreichbar, muß aber immerfort erstrebt werden. Aber es war ein Fehler der Aufklärungszeit, den ewigen Frieden von willkürlichen internationalen Verträgen zu erwarten; die Friedenspläne des Abbé de Saint-Pierre hätten gewiß zum Krieg führen müssen (*System der Philosophie* (1889) S. 614f., 639f.; letzte Auflage 1919). In seiner Entwicklungsgeschichte der Menschheit bemerkt Wundt, daß es uns fremd geworden ist, daß Völker geistige Schöpfungen hervorbringen, denn wir leben längst in einem Zeitalter, in dem allgemeine geistige Schöpfungen die Völkergrenzen überschritten haben (*Elemente der Völkerpsychologie* 1912. – S. 2). Er identifiziert die weltgeschichtliche Stufe der nationalen Gesellschaften mit dem heroischen Zeitalter des frühen Altertums, bereits die antiken Reichsbildungen haben einen Zug zu Weltreich, Weltkultur, Weltreligion gebracht. Aber auch heute befinden wir uns noch nicht in einem Zeitalter der Humanität. Seit Jahrtausenden sind jedoch immer größere Teile der Menschheit auf dem Weg dazu. Während das Altertum dieses Ziel nur als Weltreich denken konnte, wurde in der Moderne eine Vielheit nationaler Sprachen und Nationalstaaten denkbar. Das ist eine neue Form der Weltkultur, „deren charakteristischer Zug jene Vereinigung humaner und nationaler Bestrebungen ist, innerhalb derer wir uns noch heute befinden“ (ebd. S.487).

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wundt ist einer der wenigen Autoren in diesem Band, die 1914 noch lebten und schrieben, eine seltene Gelegenheit, nach Kontinuität und Brüchen im außenpolitischen Weltbild eines deutschen Liberalen zu fragen. Seine nationalistischen Weltkriegsschriften sind Volkscharakterliteratur: Für die Engländer steht Bentham, der auf Egoismus festgelegt wird, für die Deutschen J. G. Fichtes Sozialethik. England wollte die deutsche Mitarbeit an der Menschheitskultur verhindern. Er fordert für Deutschland einen Teil der englischen Kolonien und das russische Baltikum. Nur so können die Nationen weiter an der Menschheitskultur arbeiten (*Über den wahrhaften Krieg : Rede gehalten in der Alberthalle zu Leipzig am 10. September 1914*. – Leipzig 1914). In einer ausführlicheren, aber nicht solideren philosophiegeschichtlichen Schrift will Wundt begründen, was er in seiner Rede vorausgesetzt hatte: Die Philosophen sprechen den Nationalcharakter ihres Volkes aus. Der zeigt sich in den großen Krisen, so in diesem Krieg. Der Krieg hat den englischen Weg des persönlichen und nationalen Egoismus entlarvt, allein der deutsche Weg des sozialen Idealismus kann noch zum Fortschritt der Menschheit beitragen (*Die Nationen und ihre Philosophie : ein Kapitel zum Weltkrieg*. – Leipzig 1915, das Buch wurde bis 1944 nachgedruckt, bis 1921 fast jährlich). Wundts abschließender Band der *Völkerpsychologie* 1920 ist eine entwicklungsgeschichtliche Summe der vorherigen Bände und zugleich eine Weltkriegsschrift. Er läßt die Weltgeschichte schnell zu Fichte und Napoléon III. kommen: die Grenzen von Staat und Kultur müssen übereinstimmen, dem nationalen Kulturstaat wird die Zukunft gehören. Die modernen Nationen arbeiten gemeinsam an der Entwicklung der Menschheit, der Weltkrieg ist ein Bruch in dieser Entwicklung. Die Einheitskultur, an die Briten und Franzosen glauben, kann es nicht geben. Zivilisation ist eine gemeinsame Leistung der Kulturvölker. Sie beherrscht den friedlichen Verkehr, aber sie wird den Nationalstaat nicht aufheben: alle künftige Evolution ist Fortentwicklung im Rahmen des Nationalstaates (*Völkerpsychologie*, Bd. 10, *Kultur und Geschichte*. – Leipzig 1920. – S. 171, 178-179). Es folgen Polemiken gegen Parlamentarisierung nach westlichem Vorbild und gegen die deutsche Bereitschaft, dem Völkerbund beizutreten, der nur Fortsetzung des Kriegsbündnisses der Entente und damit des Großmächtekonzerts des 19. Jahrhunderts sei. Der Diktatfrieden von Versailles ist ein Bruch mit der völkerrechtlichen Entwicklung der Neuzeit, die Kant theoretisch gefaßt hat: Grundlage des Friedens kann nur ein gerechter Friedensschluß sein. Ein abgenötigter Frieden, der einen Konkurrenten um die Weltstellung vernichten soll, muß nicht gehalten werden (ebd. S. 450-464). Wundts letztes Buch, eigentlich seine Memoiren, wird zu einer Sammlung seiner Klagen über Utilitarismus und Parlamentarismus. Es ist eine Polemik gegen den nationalistischen Universalismus (um mit Hans Morgenthaus zu sprechen): der Westen hält seine Lehren für universal, die Deutschen müssen für ihre Eigenart kämpfen. Aber das kippt sofort zu einem deutschen Universalismus: Weil die Deutschen noch eine Erinnerung an ihre Eigentümlichkeit bewahrt haben, können sie und nur sie die Weltkultur regenerieren. Das soll aber auch eine Kritik am Deutschen Reich von 1870 sein, das Weltbedeutung für privaten Gewinn statt für geistige Güter angestrebt hat. Nur mit einer politischen Kehre kann Deutschland die „führende Macht der Kulturvölker" sein (*Erlebtes und Erkanntes*. – Stuttgart 1920. – S. 344-399; die Broschüre *Die Weltkatastrophe und die deutsche Philosophie*. – Erfurt 1920 ist eine gekürzte Version des Schlu-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ßes der Erinnerungen). Es ist schwer zu entscheiden, wie weit Wundts Befunde und Ziele sich durch den Weltkrieg verändert haben. Sein Tadel des Utilitarismus Benthams und sein Lob der Sozialethik Fichtes sind nicht neu, jetzt ist beides aber völlig zur Karikatur geworden. Einst hatte Wundt Nationalcharakterliteratur als eine journalistische Gattung von seiner *Völkerpsychologie* ferngehalten (die wurde daraufhin als „Völkerpsychologie ohne Völker" verspottet), jetzt verkündet er einen archaischen nationalen Charakter, der im Alltag und im Frieden verborgen sein kann, aber in der Philosophie und im Krieg sich besonders deutlich offenbart. Die Idee, daß die Nationen für die Kultur der Menschheit arbeiten, war der Zielpunkt seiner *Ethik*. Wenn nur noch Deutschland für die Menschheit arbeitet, ist das nicht nur als Hyperbolik einer Weltkriegsschrift zu sehen (bzw. als nationalistisches Trostbedürfnis in Krieg und Niederlage), sondern zerstört die Balance des nationalistischen Internationalismus des 19. Jahrhunderts. Wundts Beschränkung der Völkerpsychologie auf weltgeschichtliche Entwicklung hinterließ die Leerstelle einer Kulturpsychologie oder Kultursoziologie der Modernen, in die Wundts späte Mischung von Volkscharakter und nationaler philosophischer Tradition widerstandslos drängen konnte. Wundt steht für die liberale Hoffnung des 19. Jahrhunderts auf die Friedensverträglichkeit des bloßen Nebeneinanders der Nationalstaaten und er verkörpert den Umbruch von diesem Harmoniemodell zum nationalistischen Lob der bloßen Eigentümlichkeit. Zu Wundt im Ersten Weltkrieg haben wir nur knappe Sondierungen: Gustav A. Ungerer, *Völkerpsychologie – Ethik – Politik : Wilhelm Wundt und der Erste Weltkrieg*, in: Ungerer, *Forschungen zur Biographie* a.a.O. S. 73-88; Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen : die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. – Paderborn 2004. – 276-280. Es fehlt biographische Forschung. Seit dem Austritt des linksliberalen Abgeordneten aus der Badischen Ständevertretung 1869 (aus Abneigung gegen die bismarcksche Einigungspolitik, vgl. Ungerer a.a.O. S. 89-104), wissen wir nicht mehr viel über seine politische Haltung. Wir sollten auch mehr wissen über seine Rolle als Mentor der nationalistischen Deutschen Philosophischen Gesellschaft und über das Verhältnis zu seinem Sohn Max Wundt (der wie kaum ein anderer Philosoph das Kriegserlebnis feierte, ein Antidemokrat der ersten Stunde und später einer der Rassisten unter den Ordinarien des Faches Philosophie war).

Ethik : eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. – Stuttgart : Enke, 1886. – XI, 577 S.
Neuauflagen 1892 (2 Bde.), 1903 (3 Bde.), 1912 (3 Bde.), unveränderter Neudruck 1923-24
Engl. Übersetzung 1897-1902
S. 565-575 *Die Menschheit*
1 *Der wirtschaftliche Völkerverkehr*
Der Handel ist im Laufe der Geschichte zum wichtigsten Faktor der Friedenssicherung geworden. Er hat die Entwicklung des internationalen Rechts befördert und die „Idee eines allgemeinen Verbandes der Menschheit zu einem sittlichen Gesamtleben" vorbereitet. Mit der internationalen Arbeitsteilung wächst die Notwendigkeit des internationalen Verkehrs. Jeder Staat wird im wirtschaftlichen Verkehr von eigenen Interessen geleitet, selbstlose Hingabe gibt es dort nicht.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Trotzdem hat sich auch in diesem Bereich die Idee der Rechtsgleichheit durchgesetzt.

2 *Das Völkerrecht*

Das Völkerrecht beginnt sich zu einer höheren Form der Rechtsgemeinschaft zu entwickeln, die alle Kulturstaaten vereinigt. Es bildet sich ein internationales Gewohnheitsrecht, die letzte Stufe, die das übereinstimmende Rechtsbewußtsein der Völker erreichen kann. So hat die Rechtsgemeinschaft der Völker eine Verwaltungsorganisation und in gewissem Maße auch eine Verfassungsorganisation, aber diese Organisationen müssen international freier gestaltet werden als national. Regelmäßigkeit der Bedürfnisse und immer allgemeiner anerkannte Gültigkeit schaffen eine konstante Praxis, die den Zwang gesetzlicher Vorschriften ersetzen kann. Vom juristischen Standpunkt her mag diese Freiheit der Rechtsbildung eine Schwäche sein, vom ethischen Standpunkt her kann es eine Stärke sein: die freiwillige Tat hat ethisch einen höheren Wert. Der Traum einer Weltregierung wird umso unmöglicher, je mehr sich das sittliche Bewußtsein der einzelnen Völker entwickelt. Eine Kodifizierung des Völkerrechts wird immer Privatarbeit bleiben, die nicht anders als wissenschaftliche Arbeiten wirkt: durch allmähliche Läuterung der Anschauungen. Aber die Wissenschaft hat auf die internationale Rechtsentwicklung einen wesentlich geringeren Einfluß als auf die nationale, weil der individuelle geistige Einfluß gegenüber weiteren Lebenskreisen geringer ist und weil international gesetzgebende Organe fehlen und fehlen müssen. So schreitet die internationale Rechtsentwicklung nur langsam voran, aber durch die Macht der Bedürfnisse sicher. Die Idee der allgemeinen Rechtsgemeinschaft der Menschheit hat dazu geführt, daß Kriege nicht mehr nach Willkür, ohne Rechenschaft über die Motive, geführt werden. Stattdessen ist der Friede ein durch Verträge und Gewohnheiten geschützter Rechtszustand geworden. Der Krieg geht aus einem Konflikt der Interessen hervor, indem der bisherige Rechtszustand nicht länger ausreicht. Wenn keine Vermittlung gelingt, muß der Krieg den Rechtszustand auslegen (in diesem Falle ist der Zivilprozeß die innerstaatliche Analogie) oder einen neuen Rechtszustand schaffen (in diesem Falle ist der Verfassungskonflikt, der ja auch zum Bürgerkriegen führen kann, die innerstaatliche Analogie). Die Idee des ewigen Friedens ist eine Idee des 18. Jahrhunderts, die den Krieg als völlig rechtsfrei sieht und deshalb sein Ende fordern muß. Reine Gewaltkriege sind bereits unmöglich geworden, aber Kriege um unversöhnliche Rechtsanschauungen und unlösbare Interessenkonflikte können nicht verschwinden. Ein mit ausreichender Macht ausgestattetes Tribunal wäre mit der Souveränität, die Grundlage der internationalen Rechtsgemeinschaft ist, nicht vereinbar.

3 *Der Verband der Kulturstaaten*

Die internationale Gesellschaft der Kulturstaaten ist nicht weniger hierarchisch gegliedert als die nationale, denn auch sie ist aus einem Wechselspiel gemeinsamer und widerstreitender Interessen hervorgegangen. Aber international gibt es nur freie Selbstregulierung, während es national einen umfassenderen staatlichen Gesamtwillen gibt. Die höhere Form der menschlichen Gesellschaft zwischen den Völkern ist neu. Unterschiede der Macht und des Ansehens gab es schon immer, aber dazu gekommen ist dauernde gegenseitige Anerkennung, welche die Analogie zu Freiheit und Gleichheit der Bürger im Staat erst geschaffen hat. Voraussetzung war die Existenz einer Mehrzahl annähernd gleich mächtiger Staaten. Die Großmächte sind zu Hütern der Ordnung geworden. Zunächst

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

haben sie versucht, auch die innere Ordnung der Staaten zu bestimmen, aber erst die Lossagung von dieser Interventionspolitik sichert die internationale Rechtsgleichheit.

4 *Das geistige Gesamtleben der Menschheit*

„Die Idee der Menschheit ist keine ursprüngliche, sondern eine allmählich entstandene, immer noch werdende." Aus anfänglichen Bruchstücken des geistigen Lebens ist allmählich ein Ganzes entstanden. Diese Einheit der Menschheit beruht zwar auf materiellen Grundlagen, ist aber wesentlich geistige Gemeinschaft. Nachdem die Antike bereits einen geistigen Besitz geschaffen hatte, wurde die Idee der Menschheit vom Christentum in Form der Glaubensgemeinschaft gebracht. Ihr sind Wissenschaft und Kunst gefolgt. Die politische Vereinigung der Kulturstaaten zu gemeinsamer friedlicher Arbeit ist der letzte Schritt dieser Entwicklung: Dauerhafte Bürgschaft gegen kriegerische Verwicklungen bringt ununterbrochene Entfaltung und Austausch der geistigen Kräfte. Das wird nicht zum Verschwinden der nationalen Unterschiede der Begabung und des Charakters führen. Wie im Austausch zwischen Individuen wird im Austausch zwischen Völkern die Individualität zunehmen, ohne daß der Austausch zurückgeht. Der zunehmende persönliche grenzüberschreitende Verkehr der Individuen verschiedener Nationen fördert ein „Bewußtsein eines Gesamtlebens der Menschheit, das fortan in der Geschichte sittliche Aufgaben löst, damit ihm neue gestellt werden."

Die wichtigsten Änderungen späterer Auflagen: In § 2 wird 1892 die Abfertigung des ewigen Friedens als eine überholte Idee des 18. Jahrhunderts gemäßigt. Vieles, was bei Kant noch Forderung sein mußte, ist Teil des Völkerrechts geworden. Die Souveränität wird Grenze der bisherigen Annäherung des Rechtes bestimmt: Trotz aller Hemmnisse der internationalen Verrechtlichung kann das internationale Verantwortungsgefühl wachsen. In § 1 wird ab 1903 der Kolonialismus als Symptom des Weltverkehrs der Großstaaten anerkannt. Die damit verbundenen sittlichen Gefahren können bewältigt werden durch Selbstregulierung der divergierenden Interessen und durch Annahme der Pflicht, Rassen zu erziehen, die ihren Kulturaufgaben bisher nicht gewachsen waren.

5.4.4 Der theologische Weg zum Realismus

5.4.4.1 Adolf Wuttke

1819-1870. Philosophiedozent in Breslau, Theologieprofessor (protestantisch) in Berlin und Halle. Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhaus 1866-1867 (Konservative Partei). Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Wuttke, Karl Friedrich Adolf*, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon XIV (1998) Sp. 200-241 (Graf behandelt Wuttke sehr viel ausführlicher, als in diesem Lexikon üblich, weil er ihn als exemplarisch für das konservative „Kulturluthertum" nimmt).

Wuttke war konservativ – kirchlich (lutherisch-konfessionell), intellektuell (antispekulativ) und politisch (altkonservativ). Bekannt war er als Prediger und Publi-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zist, als Polemiker gegen alle Formen eines liberalen Protestantismus. Seine christliche Sittenlehre ist sein einziges größeres theologische Werk geblieben. Das Buch erlebte noch eine weitere von Wuttke bearbeitete Auflage 1864-1865, dazu zwei posthume Ausgaben 1874-1875 und 1886. Dieser Erfolg ist unter den philosophischen und theologischen Ethiken des 19. Jahrhunderts selten und dürfte am Parteistandpunkt liegen. Statt der seit Schleiermacher üblichen Gliederung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre hat Wuttke eine Gliederung nach der Heilsgeschichte: ohne Sünde, in der Sünde, nach der Erlösung. Der Zustand ohne Sünde ist nicht als paradiesischer Anfang vor dem Sündenfall gezeichnet, sondern als das sittliche Gemeinwesen in seiner Doppelgestalt als Staat und Kirche. Zu der Verkehrung der Sittlichkeit in der Sünde (ein Zustand, der per definitionem alle nicht-christlichen Völker umfaßt, aber auch die Realität der christlichen Völker beschreibt) gehört die Zerrissenheit der Menschheit durch die Vielheit der einander fremd und feindlich gegenüberstehenden Staaten und Völker. Entweder schließen sich die Völker ab (wie China und Japan) oder sie versuchen die Einheit durch Aufhebung der Selbständigkeit anderen Völker gewaltsam zu erzwingen. Der Krieg ist die „weltgeschichtliche Bekundung der Sünde." Nur im Krieg tritt der Haß voll als Gewalt auf. Der Mensch, der Gott sein will, versucht Herr über andere zu sein oder muß ihr Sklave werden. Der Krieg ist Sünde und Strafe der Sünde zugleich. So ist er mit der sittlichen Weltordnung durchaus vereinbar, aber etwas Rechtmäßiges, Schönes und Gesundes, das die rechte und gesunde Entwicklung der Menschheit hervorbringt (diese Lehre sieht er bei Hegel, Marheineke und Rothe), kann er nie sein. Mit gleichem Recht könnte man jeden Mord und Raub zu etwas Gutem für die Menschheit erklären (*Handbuch der christlichen Sittenlehre*. – Berlin 1861-1862. – § 217 *Verhältniß der Staaten unter einander: Der Krieg*). Wo dagegen der christliche Geist herrscht, bewirkt die Vielzahl der Völker nicht Zwiespalt, sondern ein friedliches Verhältnis gegenseitiger Lebensförderung. Aber der Krieg ist in den unteren Stufen der christlichen Geschichte (auf denen wir uns noch befinden) noch nicht aufgehoben, die Notwehr ist nicht nur ein Recht, sondern eine sittliche Pflicht. Wenn Christen den Krieg aber als unüberwindliche Notwendigkeit sehen, sprechen sie das Urteil über ihr Christentum. Die Entwicklung der christlichen Geschichte zeigt tatsächlich immer größere Unterordnung der engeren sittlichen Gemeinschaftskreise und der kleineren Staatenbildungen unter eine höhere Ordnung und Macht. Der Deutsche Bund kann ein Vorbild für die Gesamtheit der christlichen Staaten und Völker sein. Aber das kann nicht einfach eine äußerliche Verfassung und ein Schiedsgericht sein, sondern setzt einen mächtigeren christlichen Geist voraus, als es gegenwärtig der Fall ist. Bei aller Polemik gegen den pantheistischen Bellizisten Hegel wartet Wuttke rasch mit einem christlichen Äquivalent auf: Der Frieden ist für ein sittlich unreifes Volk gefährlich, denn er führt zu ungeistlicher Sicherheit, Selbstsucht, Schlaffheit, Genußsucht und Weltsinn – da kann der Krieg zur Wohltat werde. „So lange der Krieg sittlich möglich ist, hat er auch ein gewisses Recht; und erst wo der Friede Christi wahrhaft in den Herzen der Völker waltet, wird der Krieg zu einem unbedingten Unrecht, aber auch zur Unmöglichkeit." Auch bei Wuttke ist der gerechte Krieg nur als Verteidigungskrieg erlaubt, aber ein christliches Äquivalent zum weltgeschichtlichen Recht des Krieges ist auch hier rasch gefunden: Völker, die durch innere Zerrüttung und sittliche Entartung eine Quelle von Gefahren und Störungen werden, haben ihr Recht als Glieder in der Gemeinschaft der

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

christlichen Völker verwirkt und sind dem höheren Recht der sittlichen Gesamtheit verfallen. Dieses christliche Recht kann ein christlicher Staat ohne Vorwurf selbst durch Eroberung vollziehen, um eine Unterwerfung unter die Anforderungen höherer Gesittung zu erzwingen (ebd. § 317 *Das sittliche Verhältniß der Staaten zu einander (Frieden und Krieg*)).

5.4.4.2 Albrecht Ritschl

1822-1889. Theologieprofessor (protestantisch) in Bonn und Göttingen. Zur Biographie: Otto Ritschl, *Albrecht Ritschls Leben*. – Freiburg i. B. 1892/96.

Zur Zeit seines Todes war Albrecht Ritschl der einflußreichste und zugleich der umstrittenste protestantische Theologe in Deutschland (und damals bedeutete das noch, allenfalls mit einem geringen Zeitverzug, weltweit). Aber jede Reflexion über Ritschls Bedeutung ist immer zugleich eine Reflexion über das rasche Ende dieser Bedeutung: er hat keine Epoche gemacht, sagte Karl Barth, er bedeutet nur eine Episode (oder, mit Helmut Thielicke positiver formuliert: „der Theologe, den das 19. Jahrhundert gebraucht hat"). In dem Vakuum, welches das schwindende Vertrauen in Orthodoxie, Rationalismus und spekulative Theologie hinterlassen hat, versucht Ritschl die Theologie neu zu begründen: Er kehrt zurück zu einer auf die Offenbarung fundierten Theologie. Aber er will alle Ansprüche an eine Dogmatik abwehren, die über die biblische Offenbarung hinaus gehen: Die Schultraditionen wußten zu viel. Von Gott wissen wir allein, was wir durch Jesus Christus wissen; von Jesus Christus kennen wir nur sein irdisches Leben und die Verkündigung des Reiches Gottes. Von Gott können wir nur wegen der Gottesebenbildlichkeit reden, aber diese Ähnlichkeit beruht nur auf dem Geist des Menschen, nicht auf seiner sinnlichen Natur. Im Reich Gottes ist der Mensch über die Natur (das was an ihm natürlich ist) gestellt und kann deshalb von Gott geliebt werden und lieben. Das Reich Gottes als Gemeinschaft mit Gott und den Menschen ist eine übernatürliche Gemeinschaft der Liebe, auf Erden hat das Reich Gottes wegen der sinnlichen Natur des Menschen immer Grenzen. Ritschls *via media* für das 19. Jahrhundert war eine prekäre Balance. Seine Schüler gingen verschiedene Wege. Besonders nachhaltig war der lange Feldzug von Karl Barth gegen Albrecht Ritschl. Mit dem Verblassen der Plausibilität von Barths eigener kirchlicher Dogmatik kam es zu einem starken Interesse an dem originalen Ritschl. Diese Ritschl-Renaissance war eine Ehrenrettung (der auf Offenbarung gegründete Dogmatiker sah Barth plötzlich ähnlicher als dem Kulturprotestantismus seiner Zeit) und eine Historisierung (letztlich ist es nicht gelungen, ihn aus dem 19. Jahrhundert zu befreien, in das Barth ihn verwiesen hatte).

Vgl. Gösta Hök, *Die elliptische Philosophie Albrecht Ritschls : nach Ursprung und innerem Zusammenhang*. – Uppsala 1942; Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. – Zollikon 1947. – S. 598-605; Christian Walther, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses : Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert*. – München 1961. – S. 137-155 *Das Reich Gottes als die im Sittlichen zu realisierende Herrschaft Gottes : Ritschls Reich-Gottes-Begriff*; Hermann Timm, *Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns : ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kulturprotestantismus. – Güterlsloh 1967. – 27-88 *Das teleologische System des Reiches Gottes : Albrecht Ritschl*; Rolf Schäfer, *Ritschl : Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems*. – Tübingen 1968; James Richmond, *Albrecht Ritschl : eine Neubewertung*. – Göttingen 1982 (engl. Original 1978); Ueli Hasler, *Beherrschte Natur : die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann)*. – Bern 1982; Helmut Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*. – Tübingen 1983. – S. 353-374; G*ottes Reich und menschliche Freiheit : Ritschl-Kolloquium (Göttingen 1989)* / hrsg. von Joachim Ringleben. – Göttingen 1990.

Ritschl kämpfte gegen die Deutung des Christentums als individuelle Abwendung von der Welt, gegen Mönchtum, Askese und Pietismus. Es soll nicht mehr Weltverneinung geben, als zur Weltbeherrschung (der Herrschaft über die menschliche Natur) nötig ist. Christliche Ethik ist Berufsethik, Bewährung in den natürlichen Gemeinschaften Familie, Stand und Volk. Die natürlichen Gemeinschaften sind für Sünde anfällig, weil sie partikulare Gemeinschaften sind, die ihr eigenes Wohl auch durch Egoismus verfolgen. Das Reich Gottes hebt das Partikulare auf. Aber das Allgemeine kann nur im Besonderen erreicht werden. Christliche Ethik ist ein Gebot, das Leben in den partikularen Lebensgemeinschaften zu moralisieren. Eine völlige Vermeidung der Sünde ist nicht möglich, weil der Mensch auf Erden immer an seine sinnliche Natur gebunden bleibt. Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat beruhen auf Recht. Das Christentum hebt den Rechtszustand nicht auf. Aber Recht kann Sittlichkeit nicht ersetzen, es ist kein produktives Prinzip sittlicher Gemeinschaft. Es hat im Reich Gottes, der allgemeinen Liebesgemeinschaft, nichts zu suchen. Das Streben nach dem Reich Gottes durch Erziehung und Gottesdienst zu fördern ist Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft. Karl Barth hat ihm die Berufsethik übelgenommen: das Heilsgeschehen diene Ritschl nur dazu, eine Selbsttätigkeit zu feiern, die doch nur befähigt, eine Rolle zu akzeptieren. Damit unterstelle Ritschl Gott den Zielen des Menschen. Ritschl wird zum „Urtyp des nationalliberalen deutschen Bürgers im Zeitalter Bismarcks“, von „unerhörter Eindeutigkeit und Sicherheit“ (a.a.O. S. 599). Ritschl selber hätte widersprochen: „die christliche Religion in der Form der religiösen Tugend ist Demut“ (Rechtfertigung III³, 601). Ritschl Ethik muß aus diversen Texten rekonstruiert werden. Die Vorlesungen (auf dem Stand bis 1872) hat Rolf Schäfer herausgegeben. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* Bd. III (1874, 3. Aufl. 1888) ist das Buch, das dafür berüchtigt ist, die Dogmatik an die Ethik verraten zu haben. Das Schulbuch *Unterricht in der christlichen Religion* (1875, Studienausgabe 2002 mit den Abweichungen der späteren Ausgaben) ist die Formulierung der Ethik als Berufsethik. Helga Kuhlmann referiert Ritschls Ethik nach einem Diktat von 1882. Die Grundlegung der Ethik (das entspricht der traditionellen Güterlehre), ist regelmäßig Thema der oben angegebenen Ritschl-Literatur, zur speziellen Tugend- und Pflichtenlehre wurde nur wenig geschrieben. Vgl. Helga Kuhlmann, *Die Theologische Ethik Albrecht Ritschls*. – München 1992; *Albrecht Ritschl: Vorlesung „Theologische Ethik“ ; auf Grund des eigenhändigen Manuskripts* / hrsg. von Rolf Schäfer. – Berlin 2007.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zu Krieg und Frieden hat Ritschl sich am ausführlichsten (aber auch nicht gerade ausführlich) in seinen frühen Vorlesungen geäußert. Das Christentum hebt den natürlichen Unterschied der Nationen nicht auf, die Christen sind nicht nur als „Atome des Volkes" einzeln zum Christentum berufen. Staat und Christentum stehen in einer Wechselwirkung: die Christlichkeit des Volkes fördert die sittlichen Aufgaben des Staates, während umgekehrt „die Epochen angespannten und fruchtbaren Nationalbewußtseins erweckend und stärkend für das christliche Gemeinbewußtsein sind" (er denkt da an den Protestantismus im niederländischen Unabhängigkeitskrieg und an den englischen Bürgerkrieg). Trotz dieser Wechselwirkung dürfen Staat und Christentum nicht identifiziert werden. Nur das Reich Gottes ist Gemeinschaft der höchsten sittlichen Zwecke und Gemeinschaft aller Völker zum absoluten sittlichen Zweck, während der Staat die Gemeinschaft *eines* Volkes ist, zum besonderen sittlichen Zweck. Das Verhältnis zwischen Staaten ist nicht „von der christlichen Liebe, sondern nur durch das Völkerrecht und im Notfalle durch den Krieg geordnet." Man kann nicht durch eine Berufung auf die Bergpredigt den Krieg als Mittel des Schutzes von Recht, Nationalität, Ehre und sonstigen geistigen Gütern ausschließen. Als die höchste Kulturmacht muß das Christentum den Krieg rechtfertigen, wenn er direkt Kulturmittel ist oder indirekt das Kulturmittel der körperlichen Übungen hervorruft. Eine heilige Allianz hat sich als Widerspruch herausgestellt. Aber das Völkerrecht beruht darauf, daß die abendländischen Völker im Austausch geistiger Güter stehen, der dem Mißbrauch der Macht eines Staates ein Gegengewicht entgegenstellt (*Albrecht Ritschl: Vorlesung „Theologische Ethik"* a.a.O. § 32 *Der ethische Begriff vom Staate* und § 33 *Das christliche Volkstum und der christliche Staat*). In Ritschls Schulbuch ist der Kontext der Äußerungen zum Krieg (der nie beim Namen genannt wird), daß Christen den Rechtsstaat fördern werden. In dem Maße, in dem dies bei den einzelnen Völkern geschieht, wird das „die Achtung ihrer gegenseitigen Rechte verstärken". So lange aber Völker oder Staaten mit Angriffen rechnen müssen, dürfen sie sich wehren mit Mitteln, die zwar nicht verbrecherisch sein dürfen, aber doch nicht auf die Mittel beschränkt sind, die im rechtlichen und sittlichen Verhalten einzelner Christen gegenüber ihrem Staat oder im Verkehr untereinander zulässig sind (*Unterricht in der christlichen Religion* a.a.O. § 33). Aus Ritschls späten Vorlesungen sind, weil eine Edition fehlt, nur wenige Sätze über internationale Beziehungen, Krieg und Frieden bekannt, deren Kontext in Kuhlmanns Referat des Manuskripts von 1882 (a.a.O. S. 212-213) zudem nicht klar erkannt werden kann. Aber deutlich ist die Betonung der Grenze des Völkerrechts, weil Zwangsmaßnahmen in Konflikten zwischen Staaten fehlen: Es muß gerechte Kriege geben und die Staaten müssen gerüstet sein. Ritschl wendet sich gegen Pazifisten einerseits, die er in seiner üblichen Art als weltflüchtige Christen denunziert (ihr Christentum ist asketisch, grüblerisch, nervös, hysterisch und überhaupt empfindlich) und gegen Bellizisten andererseits, die Kriege als „direkte Organe der geistlichen Weltleitung" ansehen (wobei er Feldmarschall Moltke nennt, wohl wegen dessen viel zitierten Brief an den Völkerrechtler Bluntschli). Ritschl möchte also weder Pazifist noch Bellizist sein. Klar ist er Nationalist, und doch warnt er kontinuierlich vor Nationalstolz. Die sittlichen Güter der Familie, des Standes und des Patriotismus können umschlagen in bornierten Familiensinn, Standeshochmut und Nationaleitelkeit; diese nationale Eitelkeit „kann die humane Anerkennung des Rechtes anderer Völker verletzen" (*Rechtfertigung und Ver-*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

söhnung III³ §§ 36 und 53; *Die christliche Vollkommenheit*. – Göttingen 1874. – S. 12-13; *Unterricht* § 28). Das Prinzip, daß jede Gemeinschaft von einer höheren in ihre Schranken gewiesen werden muß, gilt auch für den Staat. Aber während Familie und Stände in der bürgerlichen Gesellschaft über sich noch das Recht und den Staat haben, bleibt über den Völkern allein das Reich Gottes der allgemeinen Nächstenliebe. Eine „natürliche" Institution über den Völkern und Staaten kann Ritschl sich nicht vorstellen. Wir müssen ihn einen Realisten nennen. Alle Wege des Internationalismus und Transnationalismus spielen bei Ritschl keine Rolle oder werden explizit zurückgewiesen, nur den Hinweis auf ein prekäres Völkerrecht hat er behalten. Das wird man als eine diplomatische, nicht als eine juristische Deutung des Völkerrechts verstehen müssen. Jedenfalls weiß er, daß das Völkerrecht von der Bewahrung der Mächtebalance abhängt. Als einzigen Beitrag der Sittlichkeit (und damit des Christentums) sieht er ein eventuell wachsendes Rechtsbewußtsein bei den einzelnen Völkern, das auch zu Achtung des Rechtes der anderen Völker führen könnte. Mit dieser Achtung des Rechtes ist eine eurozentrische Grenze des Verständnisses für andere Völker verknüpft. Er bezweifelt im Namen der zeitgenössischen Ethnologie, daß das für alle Völker bestimmte Christentum, tatsächlich alle erreichen wird. Das frühe Christentum hat sich im römischen Reich ausgebreitet, einem Eroberstaat, der aber ein Rechtsstaat war und eine kosmopolitische und personalistische Philosophie besaß. Diese Voraussetzungen gibt es weder in asiatischen Staaten noch bei afrikanischen Stämmen (*Rechtfertigung und Versöhnung* III³, 128-130, 292-295; der Kontext dieser Äußerungen ist Kritik der pietistischen Missionspraxis, die einzelne Seelen gewinnen will, aber die Aussichten der Bekehrung ganzer Völker nicht reflektiert). Dazu zwei Urteile: Ueli Hasler a.a.O. S. 206 (Legitimation kolonialistischer Ausbeutungs- und Zerstörungspolitik); Helga Kuhlmann a.a.O. S. 232-234 (auch keine volle Absolution).

Daß Ritschl hier referiert wird, liegt (abgesehen von seiner eminenten Bedeutung in der theologischen Diskussion seiner Zeit) daran, daß die Literatur zur Kriegstheologie des Ersten Weltkrieges ein merkwürdiges Interesse an Ritschl gezeigt hat. Wilhelm Pressel, der Schleiermacher nicht wegen dessen dokumentierter Haltung zu Krieg und Frieden beachtet, sondern weil dessen „Kulturprotestantismus" den Kriegsdienst der Theologie erst ermöglicht habe, teilt dem „Kulturprotestanten" Ritschl eine ähnliche Rolle zu (*Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands*. – Göttingen 1967). Karl Hammer sagt deutlicher, daß Ritschl kein Bellizist war, hat aber dieselbe Strategie, Ritschls „Kulturprotestantismus" für die Kriegstheologie der nächsten und übernächsten Generation verantwortlich zu machen (*Deutsche Kriegstheologie (1870-1918)*. – München 1971). Diese Bücher haben einen Wert als Dokumentation der Kriegstheologie, setzen sonst aber nur Karl Barths Feldzug gegen Albrecht Ritschl fort und übergehen die lange Geschichte der akademischen Kriegs- (und zuweilen auch) Friedenstheologie des 19. Jahrhunderts. Barths Angriff war zunächst gegen Friedrich Naumanns Instrumentalisierung des Christentums für den deutschen Imperialismus gerichtet, mußte aber, um zum Generalangriff auf die deutschen Theologen zu taugen, auf Ritschl und die Ritschlianer, aus deren Schule Barth selber kam, ausgeweitet werden. Auf Ritschls eigene Kriegstheologie hat er sich nicht eingelassen. Auch Barth war kein Pazifist, sondern ein Schweizer, Verteidi-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gungskrieg war nicht sein Problem. Sein Problem war die „Selbstgewißheit des modernen Menschen“, da Fehlbarkeit kein zentrales Thema dieser deutschen Theologie war. Tatsächlich führt kein direkter Weg von Ritschls Reich Gottes zum Deutschen Reich und von der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus zur Offenbarung Gottes in der Volksgemeinschaft. Ritschl hätte 1914 gewiß den Weltkrieg als gerechten Krieg angesehen (wie fast alle deutschen Gelehrten) und mit einiger Wahrscheinlichkeit sich an der Rede über die deutschen Kulturaufgaben beteiligt (wie viele deutsche Gelehrte), aber wenn er zwischen Heilsgeschichte und Geschichte nicht länger hätte unterscheiden können, hätte er seine theologische Ethik verleugnen müssen. Wir brauchen eine differenziertere Beurteilung der Kriegstheologie in ihren Kontinuitäten seit dem 19. Jahrhundert und ihren Brüchen im frühen 20. Jahrhundert und in der akuten Krise 1914. Wenn Ritschl 1914 eine Bedeutung zukommt, dann eher durch das, was bei der Trennung von Reich Gottes und Mitarbeit am sündigen Staat fehlt: das Gebot der Versittlichung der Politik weiß nichts vom christlichen Widerstand gegen eine unchristliche Politik und nichts von einer anderen Art von Politik. Die Haltung der Ritschlianer zum Krieg war unterschiedlich. Es gab keinen radikalen Pazifisten, aber ein breites Spektrum von der Mitarbeit in der Friedensbewegung (Martin Rade, der doch das „Augusterlebnis“ 1914 als eine Offenbarung Gottes sehen konnte) bis zur Versicherung, auch Krieg könne eine Form der Feindesliebe im Sinne der Bergpredigt sein (Ferdinand Kattenbusch, der doch kein Bellizist im Gefolge Hegels oder Moltkes sein wollte). Einen umfassenden Überblick über die Haltung der Ritschlianer im Weltkrieg gibt es nicht und das zeigt erneut, wie unvollendet die Forschungen über die Kriegstheologie des frühen 20. Jahrhunderts abgebrochen wurden.

5.4.4.3 Heinrich Wiskemann

1819-1875. Studium der Theologie (protestantisch) und der Klassischen Philologie. Gymnasialprofessor in Hersfeld.

Wiskemanns Publikationen gingen oft auf Preisschriften zurück, die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion hatte bereits früher einen Text über Sklaverei gekrönt. Für einen späteren Text über „das Schicksal des Weibes“ erhielt er den Preis nicht, weil er die Frage nach dem Einfluß des Christentums nicht genügend beachtet hatte (*Allgemeine Deutsche Biographie* 43 (1898) 539-541). Eigentlich hätte diese Gesellschaft das auch zu seiner Schrift über den Krieg sagen können. Wie schon der Verfasser des Eintrags in der *Allgemeinen Deutschen Bibliographie* bemerkte: Wiskemanns Arbeiten hatten, völlig unabhängig vom Thema, „durchweg einen nationalökonomischen und sozialpolitischen Inhalt.“ Zwar ist Wiskemann der üblichen Überzeugung, daß weder Antike noch Judentum ein Problem mit dem Krieg hatten und daß erst mit dem christlichen Liebesgebot eine Friedensethik begann, die Krieg nur noch zur Verteidigung und zur Prävention rechtfertigt, seine eigenen Vorschläge kommen aber ohne das Christentum aus. Die äußeren Bedingungen des Friedens sind die zivilisatorischen Fortschritte (und entsprechend ist Thomas Buckle seine Hauptautorität): der Frieden braucht eine ökonomische Basis von reichlicher Gütererzeugung und angemessener Verteilung der Produkte, konstitutionelle Monarchien oder

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Republiken, Verkehr zwischen Völkern, Völkerrecht, Bundesstaaten. Die inneren Bedingungen des Friedens sortiert Wiskemann in geistige, religiöse und sittliche Bildung. Wenn sich jemand auf Buckle beruft, bedeutet das von vornherein, daß der Fortschritt des Intellekts größere Bedeutung hat als der Fortschritt der Moral, und tatsächlich handelt Wiskemann von Wissenschaft, Handel, Verkehr und Anwendung der Dampfkraft. Wissenschaft und Bildung bringen bessere Regierungsformen und Weiterarbeit am Völkerrecht. Einen direkten Einfluß der Religionen auf Vermehrung oder Verminderung der Kriege kann er nicht erkennen (bemerkt aber, die besondere Neigung der Vertreter der Religionen zu Zwietracht). Erst auf der vorletzten Seite kommt er zur sittlichen Bildung und damit zur Rolle des Christentums: sittliche Bildung kann das politische Leben verbessern. Aber er kehrt gleich noch einmal zur Notwendigkeit des Fortschritts zurück: „Der Strom des Lebens führt rastlos neue Güter herbei und seine Arme verteilen sie an alle, auch an die früher vergessenen Orte“ (*Der Krieg : eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift*. – Leiden 1870. – S. 213). Die Aufgabenstellung und der Bericht über die Zuerkennung des Preises sind abgedruckt in: Theologische Studien und Kritiken 42 (1869) 381-388 (Wiskemann stand der Preis schon deshalb zu, weil die anderen Einsendungen sich gar nicht erst die Mühe gemacht hatten, irgendetwas zu Krieg oder Frieden zu sagen).

5.4.4.4 Ernst Achelis

1838-1912. Pfarrer, seit 1882 Professor für praktische Theologie (protestantisch) in Marburg, ein führender Vertreter dieses Faches (das nicht mit Moraltheologie verwechselt werden darf).

Achelis Vortrag ist einer der wenigen argumentierenden, nicht homiletischen Texte von Theologen in einem Krieg (das wurde erst im Ersten Weltkrieg eine häufige Gattung). Achelis war ein Schüler von Richard Rothe, aber Moraltheologie ist sein Vortrag nicht. Zwar beginnt er mit der Prüfung, ob die Bibel den Krieg verbietet (die vorherrschende Meinung), da man das exegetisch nicht klar entscheiden könne, geht er zu säkularen Argumenten über: Die Leistung des Christentums ist, vollen Sinn für Individualität gebracht zu haben. Selbstbehauptung und Selbstbejahung sind christliche Pflichten (freilich kann damit nicht das natürliche Selbst gemeint sein, die erste Pflicht des Christen ist Selbstprüfung). Diese Selbstbehauptung soll auch für die Volksindividualität gelten. In einer kommenden Zeit wird das Harmonie der Völker bedeuten, auf die schon die Bibel hinweist. Die Deutschen sind zu dieser Harmonie besonders bereit. Dagegen fehlt Kosmopoliten der Sinn für diese Rolle der Völker. Der gerechte Krieg ist Verteidigung der Individualität der Völker. Erst in einem solchen Krieg erkennt man diese nationalen Werte (*Der Krieg im Licht der christlichen Moral : ein Vortrag*. – Bremen 1871). Wenn Achelis den Krieg grundsätzlicher beurteilt, unterscheidet er sich nicht viel von Wuttke: der Krieg ist ein Übel, eine Züchtigung. Aber sein Nationalismus ist neuartiger und seine Autorität ist Treitschke: es muß ein Nationalstaat sein, der das ganze Volk umfaßt. Die Lehre vom Verteidigungskrieg als gerechtem Krieg wird umgedeutet: der Krieg um die nationale Einheit ist eine Art Krieg

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

um das Recht oder die Pflicht eine Nation zu sein. Man kann ihn zu Bluntschlis entsprechender Erneuerung des gerechten Krieges im Namen der deutschen Einheit stellen. Wenn Achelis den Krieg als Züchtigung bezeichnet, ist das ein traditioneller christlicher Topos, aber es ist spezieller gemeint: der notwendige nationale Krieg ist Strafe für das Desinteresse der Deutschen an der nationalen Einheit.

5.4.4.5 Albert Stöckl

1823-1895. Professor der Philosophie am Lyzeum in Eichstätt, an der katholischen theologischen Akademie in Münster und erneut in Eichstätt. Domkapitular in Eichstätt. Mitglied des Reichstags 1877-1881 (Zentrum). Stöckl war als Philosophiehistoriker an der Erneuerung der Scholastik in Deutschland beteiligt.

Stöckls Aufsatz beginnt wie eine Predigt über die Schrecken des Krieges, wird aber rasch zu einer Theodizee eigener Art: Man muß an Gott glauben, sonst werden der Krieg und die vom Krieg bestimmte Weltgeschichte zu trostlos. Nur auf der Oberfläche ist das der übliche Standpunkt des gerechten Krieges, für den Kriterien aufgelistet werden (nur als äußerstes Mittel, keine Eroberung erlaubt, aber Präemptivkrieg und Krieg für verweigerte Rechtsansprüche erlaubt). Die Idee des ewigen Friedens ist ein edles Gefühl, aber wenn es um Recht geht, reichen Gefühle nicht. Das Christentum ist auf das Ideal des ewigen Friedens hin ausgerichtet, aber es hebt für die Gegenwart Rechtsansprüche nicht auf, erst in einer christlicheren Zukunft könnten sie erlöschen. Die Rede von der „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist jetzt auch in der katholischen Moraltheologie angekommen. Diese Erziehung läuft (à la Kant) über die Übel des Krieges. Aber Stöckl kann schnell zum Bellizismus kommen: Krieg rettet entweder ein Volk aus dem Sumpf der Verweichlichung und des Wohllebens oder er bedeutet politische Auflösung. Die Wunden des Krieges heilen, die Belebung bleibt. Das ist ein banalisierter Hegelianismus (banalisiert, weil die bei Hegel zugrunde gelegte Unterscheidung von privaten Lastern und öffentlicher Tugend nicht zum Thema gemacht wird). Aber Stöckl versichert uns, daß dieser Trost im Krieg nur vom Christentum kommen kann. Da der Krieg dennoch ein Übel bleibt, müssen wir versuchen, ihn abzuwenden, dazu das Gebet um Erhaltung und Wiederkehr des Friedens. Das Christentum ist der Frieden und nur im Christentum ist Frieden. Dazu ist aber Verchristlichung nötig; die biblische Verkündigung lautet deshalb: „Et in terra pax hominibus *bonae voluntatis*“ (*Der Krieg im Lichte des Christentums*, in: Der Katholik : Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben 51=N.F. 25 (1871) 385-412).

5.4.4.6 Johann Christian Konrad [von] Hofmann

1810-1877. Theologieprofessor (protestantisch) in Erlangen, Rostock und erneut Erlangen. 1863-1869 Mitglied des bayrischen Landtages (Bayrische Fortschrittspartei). Einer der angesehensten protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts („Die ältere Generation im protestantischen Bayern verehrt ihn noch heute

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als ihren besonderen Kirchenvater“, spottete Karl Barth noch ein halbes Jahrhundert nach Hofmanns Tod). Er gehörte zu der Generation, die nach Rationalismus, spekulativer Theologie und radikaler Bibelkritik einen robust supranaturalistischen lutherischen Konfessionalismus wiederherstellen wollte. Als Exeget versprach er, für die in der persönlichen Heilserfahrung gegebenen Glaubenssätze den Schriftbeweis zu erbringen, ohne auf Philosophie zurückgreifen zu müssen. Im Zentrum steht Heilsgeschichte: Verlust und Wiedererlangen der Gottesgemeinschaft. Die Völker, ihren Vaterlandssinn, ihren Nationalreichtum und ihre Weltstellung, die er in der gläubigen Erfahrung vorfindet, findet er im Alten Testament in Berichten über das Volk Israel wieder: ein Volk, das nicht auf Eroberung angelegt war, dessen Nationalreichtum geistige Güter sein sollten und dessen Weltstellung auf der Entfaltung geistiger Güter beruhen sollte. Die Machtentfaltung der Israeliten war eine Versündigung, welcher der Untergang folgte. Zwar sind die Völker ein Produkt der Sünde, aber auch die Wiedergeborenen werden bis zum Ende der Geschichte Bürger ihrer zu Sünde geneigten Staaten bleiben. Die Menschheit kann er nur als die Vereinigung der Erlösten, aber nicht als eine kosmopolitische Gemeinschaft erwarten (*Der Schriftbeweis : ein theologischer Versuch*, II/2 (1855) 396-433). Man könnte Hofmanns *Theologische Ethik* als eine bloße Lehre des gerechten Krieges übergehen, wenn er nicht so außerordentlich stark den Patriotismus und die Weltstellung des eigenen Staates betonen würde. Er kennt ein ethisches Gebot, den eigenen Staat in der Konkurrenz der Staaten zu fördern. Jeder gehört von Gott aus zunächst zu seinem eigenen Gemeinwesen. Kosmopolitismus ist eine Sünde, denn er verdirbt den Rechtssinn, den Sinn für das staatliche Gemeinwesen. Aber die Förderung des eigenen Staates beruht auf Anerkennung der gleichen Berechtigung der anderen Staaten und ihres Rechtes auf Selbständigkeit. Die beflissene Schädigung der anderen Staaten ist auch keine Förderung des Wohls des eigenen Staates. Seine Theorie des gerechten Krieges ist entgrenzter als zu dieser Zeit üblich: Zwar betont er als gerechten Grund die Gefahr für die Selbständigkeit eines Staates, aber er zählt in einem Atemzug auch auf, daß Krieg auch zur „Selbstbehauptung eines Staates gegen Störung und Beeinträchtigung der Weltstellung“ und der „weltgeschichtlichen Aufgabe eines Gemeinwesens“ geführt werden kann. Die zunehmenden transnationalen Beziehungen können den Krieg seltener machen, freilich mehren sich damit aber auch Konfliktursachen. Die damit wachsenden widerstrebenden Interessen müssen durch wohlwollende Abwägung gegeneinander friedlich ausgeglichen werden (*Theologische Ethik : Abdruck einer im Sommer 1874 gehaltenen Vorlesung*. – Nördlingen 1878. – S. 270-276. 285-286). Hofmann kennt durchaus den Begriff der menschlichen Gemeinschaft, da die Menschheit einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel hat (Menschenwürde, kulturellen Fortschritt und Verchristlichung), aber internationalistische oder gar kosmopolitische Züge werden von diesem Begriff der Menschheit ferngehalten. Nur am Ende werden Berufsgenossenschaften erwähnt, „die sich durch die ganze gebildete Welt hin erstrecken“ (ebd. S. 301-332, vgl. auch seine Kritik an der Verwechslung von menschlicher Fortschrittsgeschichte und christlicher Heilsgeschichte, durch einen Fehlschluß aus der Zunahme des Internationalismus: *Die weltgeschichtliche Bedeutung des modernen Socialismus*, in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 72 (1876) 269-275, auch in: *Vermischte Aufsätze*. – Erlangen 1878. – S. 215-220). Hofmann war ein Führer der kleindeutschen Partei in Bayern und

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seine Ansichten zur Nationalpolitik sind auch von anderen deutschen Nationalliberalen bekannt (z.B. Annexion des Elsaß mit Sicherheit begründet), nur war er in Bayern föderalistischer eingestellt, als es norddeutsche Nationalliberale waren. Allenfalls in der Forderung nach Wohlwollen im Urteil unterscheidet er sich als Theologe von den liberalen Politikern und Publizisten, zu denen er sonst gehörte. Vgl. zum Verhältnis von Theologie und Politik: Wilfried Behr, *Politischer Liberalismus und kirchliches Christentum : Studien zum Zusammenhang von Theologie und Politik bei Johann Christian Konrad von Hofmann (1810-1877)*. – Stuttgart 1995 (S. 1-15 Überblick über die ältere Literatur; S. 133-170 der einzige detaillierte Kommentar zur theologischen Ethik in *Der Schriftbeweis* und in der Vorlesung).

5.4.4.7 Otto Pfleiderer

1839-1908, Bruder des oben aufgeführten Philosophen Edmund Pfleiderer. Professor der Theologie (protestantisch) in Jena und Berlin. Ein theologischer Führer des liberalen Protestantismus. Zu Pfleiderers lebenslangen Versuchen, allgemeine Religionswissenschaft mit einer Restbasis für eine christliche Dogmatik zu vereinen: Reinhard Leuze, *Theologie und Religionsgeschichte : der Weg Otto Pfleiderers*. – München 1980; Markus Iff, *Liberale Theologie in Jena : ein Beitrag zur Theologie und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts*. – Berlin 2011. – S. 42-46, 108-117, 149-169, 196-201.

Pfleiderer hatte Erfolg mit einem Überblick der Glaubens- und Sittenlehre für Hochschulen und höhere Schulen. Das egoistische Nationalbewußtsein der antiken Welt wußte noch nichts davon, daß der Staat ein Glied im Organismus der Menschheit ist. Erst die christliche Idee des Gottesreiches hat diese Schranke durchbrochen, freilich zunächst in der katholischen theokratischen Form, die den Nationen ihr Recht nicht einräumte. Erst der Protestantismus brachte das richtige christliche Verhältnis von Volk und Menschheit: Selbständigkeit der Staaten bei gleichzeitiger gemeinsamer sittlicher Unterordnung unter die Idee der Menschheit. Daraus folgt, daß Staaten Pflichten gegeneinander haben: Achtung der Selbständigkeit der anderen und Bereitschaft zu geordneten Verbindungen für die Erfüllung der gemeinsamen Kulturaufgaben. Wenn Konflikte sich nicht friedlich beilegen lassen, bleibt nur der Krieg als Notwehr, so lange das Völkerleben noch sittlich hinter den Normen, die zwischen Individuen gelten zurück ist. Der Krieg ist immer ein Übel, kann aber die Vaterlandsliebe, Pflichttreue und Opferwilligkeit der Völker befördern und so zu sittlicher Reinigung und Erhebung beitragen. Ein Thema, das bei Philosophen und Theologen bisher meist nicht vorkam, geht Pfleiderer in der Zeit des erneuerten Kolonialismus ohne Skrupel an: es gibt ein Recht, oder vielmehr eine Pflicht, Schutzherrschaft über kulturlose Völker zu errichten. Dieses Recht ist aber an den Erziehungsauftrag gebunden: Ausbeutung, Mißhandlung und Vernichtung der Naturvölker sind verwerflich (*Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre als Compendium für Studirende und als Leitfaden für den Unterricht an höheren Schulen*. – Berlin 1880, 6. Auflage 1898. – § 74 *Staat und Menschheit*). Während der *Grundriss* offen läßt, wie Pfleiderer sich die Balance von Selbständigkeit der Staaten und ihrer Pflicht, miteinander in Verbindungen zu treten, genauer vorstellt, wurde er 1895 als Rektor

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Berliner Universität zum hundertsten Jubiläum von Kants Friedensschrift deutlicher: Die Autoren von Friedensplänen (auch Kant) haben nie gefragt, ob das Ideal des ewigen Friedens die Mühen seiner Verwirklichung wert sei. Warum es Staaten geben müsse, um vor Rechtsbrüchen zu schützen, sei gut verständlich, aber weshalb Kant diese Rechtssicherung als überstaatliche Ordnung fortsetzen möchte, kann Pfleiderer nicht verstehen. Kant und das 18. Jahrhundert hatten keinen Sinn dafür, welch ein unveräußerlich hohes Gut für ein Volk der selbständige nationale Staat ist. Nur durch Selbständigkeit kann ein Volk sein eigentümliches Wesen behaupten und seine besondere Kulturaufgabe für die Menschheit erfüllen. Der Frieden ist ein hohes Gut, aber nicht das höchste Gut, für das die selbständige staatliche Existenz geopfert werden darf. Den Friedensplänen, die meinen, diese Warnung berücksichtigt zu haben, ist auch nicht zu trauen: Schiedsgerichte werden allenfalls für Streitigkeiten an der Peripherie etwas nutzen, Abrüstung wird zu mehr Kriegen führen. Als Friedensstrategie bleibt nur der moderne Staat: er wird sich nur dann zum Krieg entschließen, wenn er mit dem Volk in Übereinstimmung ist, also wird er nur unvermeidbare Kriege führen. Was sich wie ein Argument für den zumindest konstitutionellen Frieden anhört, ist Apologie der preußischen allgemeinen Militärpflicht. Pfleiderer lobt die „Erziehung des Volkes in der Schule des Heeres“: Sauberkeit, Disziplin, Gehorsam, Unterordnung des eigenen Willens. Ohne diese „Erziehung“ droht das Versinken im „Erwerbs- und Genußleben des Friedens.“ Eine wilhelminische Version des bekannten hegelschen Bellizismus: Pfleiderer muß nicht länger einen Krieg fordern (dazu ist nicht jede Generation berufen), denn er kann das Heer der allgemeinen Wehrpflicht wie ein moralisches Äquivalent des Krieges sehen. Da ist es nicht weiter verwunderlich, daß der gelehrte Theologe mit einer Version des kategorischen Imperativs endet, die überhaupt nicht nach Kant klingt, sondern wie ein Fahneneid: „Tue jeder an seiner Stelle jederzeit in gewissenhafter Treue seine Pflicht!“ (*Die Idee des ewigen Friedens*, in: Deutsche Rundschau 85 (1895) 77-86).

5.4.5 Auf der Suche nach dem deutschen Bellizismus – außeruniversitäre Philosophen

Die im Folgenden zusammengestellten Autoren hatten, aus unterschiedlichen Gründen, keine Lehrstühle der Philosophie oder der Theologie. Das befreite sie von der Disziplinierung der philosophischen oder theologischen Ethiken durch die Tradition. Es geht hier darum, wie weit diese Freiheit ging. Alle vier hatten Erfolge als Autoren und damit eine öffentliche Bekanntschaft, sei es zu Lebzeiten, sei es posthum, welche die genannten professionellen Philosophen und Theologen nicht erreichten. Sie sind alle, sei es zu Lebzeiten, sei es posthum, als Ideologen einer deutschen Kriegsideologie identifiziert worden (mehr im Ausland als in Deutschland). Es muß geprüft werden, ob sie für eine Tendenz der deutschen Kriegsrechtfertigung stehen, welche die akademische Disziplin verbirgt.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5.4.5.1 David Friedrich Strauß

1808-1874. Repetent im Tübinger Stift und Privatdozent an der Universität Tübingen. 1835 aus dem Kirchendienst entlassen, Privatgelehrter. September bis Dezember 1848 Abgeordneter im Württembergischen Landtag. Biographie: Adolf Hausrath, *David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit*. – Heidelberg 1876-1878; Theobald Ziegler, *David Friedrich Strauß*. – Straßburg 1908. Ein Überblick über das vielfältige Werk eines einst „als klassisch anerkannten Schriftstellers“: *David Friedrich Strauß als Schriftsteller* / hrsg. von Barbara Potthast und Volker Henning Drecoll. – Heidelberg 2018.

Jahrzehnte bevor Strauß die Gelegenheit der Reichseinigung ergriff, um sich zu Krieg und Frieden zu äußern, war er als Theologe weltweit berühmt oder berüchtigt wie kein anderer seiner Zeit, sein *Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835-1836) war das meist diskutierte theologische Werk seit dem Reformationszeitalter. Daß über seine Berufung an die Universität Zürich, die radikal-liberale Zürcher Regierung stürzte, war genauso unerhört in der Geschichte der neueren Theologie. Beides zeigt Auflösungserscheinungen des Protestantismus als Konfession an. Strauß trieb die Bibelkritik voran: Vom historischen Jesus von Nazareth blieb ein unhistorischer Christus-Mythos, der mit Hilfe Hegels rational in seinen Begriff aufgelöst wurde: Das Göttliche realisiert sich nicht in einem einzigen Exemplar eines Gottmenschen, sondern in der menschlichen Gattung. Diese wirkliche Menschheit wird gegen Kant ausgespielt, der die „gottgefällige Menschheit“ nur als leeres Sollen und Idee kennt. In *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft* (1840-1841) historisiert Strauß konsequent die christliche Dogmatik zu einer „Entwicklungsgeschichte des Christentums.“ In der Tradition Lessings und Hegels ist es eine Entwicklung hin zur Autonomie des Menschen. Schon damals geht Strauß von einer Entwicklung vom Anorganischen zum Organischen und vom Tierreich zum Menschen aus (wofür ihm Alexander von Humboldt „naturhistorischen Leichtsinn“ bescheinigte). So ist der Übergang zu seinem materialistischen Spätwerk *Der alte und der neue Glaube : ein Bekenntniß* (1872) nur ein kurzer Weg. Christentum soll es nicht länger sein, aber irgendwie weiter Religion: Der neue, gottlose Glauben ist Ehrfurcht vor den Gesetzen des Universums. Der selbsternannte Darwinist Strauß kann kein Darwinist sein, weil er weiterhin von einer idealistischen Anthropologie (der Mensch soll sich nicht als bloßes Naturwesen sehen) und einer daraus folgenden Version eines kategorischen Imperativs (der Mensch soll die gleichen Bedürfnisse und Ansprüche aller anderen Menschen anerkennen) ausgeht. Das haben Freunde wie Theodor Vischer und Gegner wie Friedrich Nietzsche („Aber woher erschallt dieser Imperativ?“) sofort erkannt. Auch muß die alte Theodizee als Kosmodizee fortgesetzt werden. Diese Naturfrömmigkeit muß Strauß ergänzen durch einen Kult von Kunst und Dichtung als linderndes Öl im Räderwerk der Natur und Gesellschaft.

Einen ausgezeichneten Überblick über die Entwicklung vom *Leben Jesu* über die *Glaubenslehre* bis zu *Der alte und der neue Glaube* gibt Friedrich Wilhelm Graf, *Gelungene Bürgertheologie? : ‘Der alte und der neue Glaube‘ von David Friedrich Strauß*, in: *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung : Ferdinand Christian Bauer und seine Schüler* / hrsg. von Ulrich Köpf. – Sigmaringen

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1994. – S. 227-244. Außerdem: Jörg F. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*. – Göttingen 1972; Friedrich Wilhelm Graf, *Kritik und Pseudo-Spekulation : David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit*. – München 1982; Oliver Wintzek, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts : eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D. F. Strauß und F. W. J. Schelling*. – Regensburg 2008. Zu Intentionen und Problematik des Spätwerkes vgl. Jean-Marie Paul, *D. F. Strauss (1808-1874) et son époque*. – Paris 1982. – S. 427-447; Graf, *Gelungene Bürgertheologie?* a.a.O. S. 235-244; Johann Heinßen, *Historismus und Kulturkritik : Studien zur deutschen Geschichtskultur im späten 19. Jahrhundert*. – Göttingen 2003. – S. 75-94. Sonst war die Literatur mehr damit beschäftigt, den unerhörten Erfolg dieses post-theologischen Bestsellers in seiner Zeit und den nächsten Jahrzehnten zu deuten: Peter Schrembs, *David Friedrich Strauss : der „Alte und der neue Glaube" in der zeitgenössischen Kritik*. – Locarno 1987; Horst Thomé, Der alte und der neue Glaube *als Weltanschauungsliteratur*, in: *David Friedrich Strauß als Schriftsteller* a.a.O. S. 253-271; Olaf Briese, Der alte und der neue Glaube *und die Bürger-Mentalitäten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, ebd. S. 273-293. Wenn von dem späten Strauß überhaupt noch die Rede ist, ist der Anlaß in der Regel Friedrich Nietzsches Pamphlet *David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller* (1873). Keine deutsche Polemik (außer vielleicht Engels gegen Dühring) hat es so sehr unmöglich gemacht, den angegriffenen Autor weiter ernst zu nehmen. Die Nietzscheaner mochten diesen Angriff auf den „Bildungsphilister" Strauß trotzdem nicht, Strauß scheint ihnen ein zu dürftiges Ziel.

Daß Strauß hier überhaupt berücksichtigt wird, liegt daran, daß er sich im Umkreis des Deutsch-Französischen Krieges öffentlich geäußert hat und wegen seiner internationalen Bekanntheit in der Rolle eines repräsentativen Sprechers für Deutschland gesehen wurde. Ernest Renan, mit dem er öffentliche Briefe austauschte, behandelt ihn, als trete er für auf Rasse gegründete Staaten ein, während Renan selber sich auf den Weg zur Definition der Nation als Willensnation machte (es ist nicht leicht zu bestimmen, wann Renan in seiner Polemik mit „vous" Deutschland/die Deutschen allgemein, wann Strauß persönlich meint). Auch in England wurde Strauß als archetypischer „Sozialdarwinist" wahrgenommen, womit sowohl die Apologie der Ungleichheit wie die Apologie der Eroberung gemeint sind (vgl. D. G. Ritchie, *Darwinism and Politics*. – London 1889, Neudruck in: *Collected Works of D. G. Ritchie*, vol. 1. – Bristol 1998. – S. 8f., 26f., 35). Strauß und Renan liegen in ihren politischen Grundannahmen nicht weit auseinander: beide erwarten Stabilität am ehesten von einer konstitutionellen Monarchie und glauben, daß die großen Nationen als selbständige Stimme in der europäischen kulturellen Harmonie benötigt werden. Als Vertreter ihrer Nation reden sie an einander vorbei. Dabei zeigt Strauß sich nicht als Darwinist, sondern als Realist. Der Deutsch-Französische Krieg wird mit Machtverschiebung erklärt: Staaten, deren „hergebrachtes Übergewicht" bedroht ist, versuchen mit allen Mitteln Widerstand zu leisten, im 18. Jahrhundert Österreich, im 19. Jahrhundert Frankreich, beides mal war es gegen Preußen gerichtet. Frankreich wollte immer ein Übergewicht, das neue Deutschland will nur Gleichberechtigung, Sicherheit,

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bürgschaften. Die Annexion von Elsaß und Lothringen kommt aus Sicherheitserwägungen, nicht aus einem historische Recht Deutschlands oder der Zugehörigkeit der Bewohner zum deutschen Volk. Auch Sicherheitserwägungen begründen keinen Automatismus: von einem friedlicheren, weniger an Übermacht hängenden Frankreich, hätte man keine territoriale Sicherheit fordern müssen. An die wohltätige Wirkung der konstitutionellen Monarchie in Frankreich glaubt Strauß nicht, die französische Weigerung, Verantwortung für Napoléon III. zu übernehmen, macht ihn mißtrauisch. Renan spricht von einer Pflicht der Staaten, einander Dankbarkeit zu zeigen (es geht um einen Lohn für die französische Neutralität 1866), Strauß sieht darin die Zumutung einer seltsamen Großmut und ein weiteres Zeichen für das französische Festhalten an der Überlegenheit (die beiden Briefe von Strauß und Renans Antwort auf den ersten Brief in der Übersetzung von Strauß sind abgedruckt in: *Gesammelte Schriften von David Friedrich Strauß*, Bd. 1. – Bonn 1876. – S. 297-341 *Krieg und Frieden*; diese Texte sind nachgedruckt und um eine Übersetzung des 2. Briefes von Renan aus dem Jahr 1871 ergänzt in: Ernest Renan, *Was ist eine Nation? und andere politische Schriften.* – Wien 1995. – S. 85-137; dort S. 59-83 eine deutsche Übersetzung von Renans Artikel in der *Revue des deux mondes* September 1870, auf den Strauß mindestens so sehr antwortet, wie auf den gleichzeitig an ihn gerichteten Brief). Strauß‘ Nationalbegriff ist nicht anders als der Renans ein Begriff einer historischen Na-tion. Der Unterschied ist die Frage der Zustimmung der Bevölkerung zum Wechsel ihrer Staatszugehörigkeit. Als hätte das 19. Jahrhundert nicht stattgefunden, verzichtet Strauß auf eine moderne Legitimation der Nation und der internationalen Beziehungen, die bei Renan schon damals anklingen (in seinem zweiten Brief 1871 deutlicher als im ersten 1870). Die Abschnitte über Nationen und Krieg in *Der alte und der neue Glauben* können als eine Antwort auf Renans zweiten Brief gelesen werden. Auch diese Antwort ist realistisch und nicht darwinistisch. Aber es ist nicht nur eine Distanzierung vom Pazifismus („Warum agitiert man nicht auch für die Abschaffung der Gewitter?“), sondern es wird an einem vermeintlich ewigen Recht festgehalten, nach Siegen Grenzen neu zu ziehen, „wie es den Bedürfnissen und Ansprüchen gemäß ist...“ Bei Strauß fällt die Legitimation des Krieges umstandslos auf den Stand des 18. Jahrhunderts zurück. Man kann sich bei diesem einstigen Hegelianer an Hegels Rezeption der Völkerrechtstheorie des 18. Jahrhunderts erinnert fühlen. Mit dieser Entgrenzung des Rechtes auf Krieg ist Strauß um 1870 nicht allein. Wenn seine Konstruktion auch nicht darwinistisch im Sinne eines Kampfes um Existenz ist, formuliert er die Grenzen der Moral mit Hilfe eines darwinistischen Arguments: der Mensch ist zwar das am höchsten entwickelte Wesen, aber durch seine Herkunft aus dem Tierreich bleibt er irrational. Strauß glaubt durch eine biologisch fundierte Anthropologie über den bloßen Imperativ Kants hinausgekommen zu sein. Die Kehrseite davon ist, daß er den Krieg aus der bleibenden Verhaftung des Menschen an Begierde und Zorn versteht und akzeptiert. Im Gegensatz zu den westeuropäischen Evolutionisten des 19. Jahrhunderts, verspricht Strauß nicht die Evolution zum Frieden (*Der alte und der neue Glaube : ein Bekenntniß*. – Leipzig 1872, § 78 *Stämme und Völker. Die Eroberer. Der Krieg und die Friedensliga*). Früher war Ursache von Kriegen vor allem, daß Völker ihre natürlichen Grenzen überschritten, heute dagegen (und in Europa), daß die Völker ihre natürlichen Grenzen erreichen wollen. Strauß verteidigt die Nationen gegen die Sozialistische Interna-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tionale, der er merkwürdigerweise vorwirft, die großen Nationen auflösen zu wollen (was allenfalls auf Bakunin zutrifft). Zu einem Menschheitsgefühl kann man nur auf dem Weg über das Nationalgefühl kommen. Das liegt nicht daran, daß diese Nationen in Europa noch reine Rassen wären, alle sind Mischvölker, die aber eine gemeinsame Nationalität entwickelt haben (auch darin ist er nicht weit von Renan entfernt). Staatspatriotismus kann den nationalen Patriotismus nicht ersetzen, denn es hat nicht die Kraft, die Einzelnen aus der Enge ihrer Selbstsucht und ihrer Jagd nach Geld zu idealen Bestrebungen zu erheben. Dem Kosmopolitismus des 18. Jahrhunderts war die Nation zu klein, weil er den Austausch geistiger Güter suchte. Die modernen Prediger der Völkerverbrüderung wollen dagegen nur Ausgleich materieller Bedingungen (ebd. § 79 *Das Nationalitätenprincip und die Internationale*). Das Lob der Nation erinnert an die bellizistische Passage in Hegels *Philosophie des Rechtes*: dieser benötigt den Krieg, weil er sich sonst keinen Patriotismus denken kann, der den Egoismus in der bürgerlichen Gesellschaft in seine Schranken weist. Strauß dagegen verspricht ohne Krieg durch Nationalismus dasselbe Ziel zu erreichen; der Nationalismus wird zum *moral equivalent of war*. Vgl. den einzigen detaillierten Kommentar zu Nationalismus und Krieg bei Strauß: Jean-Marie Paul, *D. F. Strauss* a.a.O. S. 386-425. Zu Renans Haltung in dieser Kontroverse siehe oben Abschnitt 2.2.3.1.

5.4.5.2 Eduard von Hartmann

1842-1906. Ausbildung zum Artillerieoffizier. Krankheitsbedingt Privatgelehrter.

Hartmann war ein philosophischer Autodidakt und Bestsellerautor, die Schulphilosophie konnte ihn nicht als Dilettanten abtun, aber auch nie inkorporieren. Er war ein moderner induktiver Metaphysiker, Phänomenologe unbewußter Tätigkeiten: Selbststeuerung in der organischen Natur, Reflexe, Instinkte, Charakter, ästhetisches Urteil, Sprache, auch das Bewußtsein selbst ist mehr Zuschauer als Akteur. Aber während von induktiven Metaphysikern Disziplin bei der spekulativen Ergänzung des empirischen Befunds erwartet wurde, nutzt Hartmann das „Unbewußte“ als Joker, um die ungelösten Probleme der neuzeitlichen Metaphysik im Handstreich zu lösen. Gegen Materialismus und Darwinismus wollte er die Teleologie retten und bietet Surrogate für Physiko-Theologie, Theodizee und Schöpfungsgeschichte an (die heißt jetzt Urzeugung und ist von Ernst Bloch als Urfauxpas, die Bettgeschichten des Unbewußten als Sensationsroman verspottet worden). Hartmann war einer der Philosophen des Pessimismus in einer langen Tradition der philosophischen Misanthropie vom delphischen Γνῶθι σεαυτόν bis ins 18. Jahrhundert, eine Tradition, die erst das 19. Jahrhundert verloren hat (er war der Letzte, der Kant als Vater des modernen Pessimismus würdigte). Das ethische und religiöse Ziel der Menschheit muß sein, diesen Weltprozeß zu stoppen. Der Willen muß überwunden werden. Es wäre der Beginn von Spinozas göttlicher Ruhe, aber ohne Menschen und ohne Welt. Dafür will Hartmann den Fortschritt immer weitertreiben, um das pessimistische Bewußtsein der Menschheit zu steigern („Aber wir haben ja keine Wahl, wir müssen vorwärts, auch wenn wir nicht wollen ...“, *Philosophie des Unbewußten* (ed. 1923) II, 388). Daß die Welt durch Askese erlöst werden sollte, war spätestens seit der Schopenhauer-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mode der 1850/60er Jahre keine Überraschung mehr; Hartmanns Lösung wurde dagegen von den Kommentatoren immer als ein Paradox gesehen.

Der Geschichtsprozeß als Rassenkampf und Konkurrenz ist vom Kampf ums Dasein bestimmt (der Erzteleologe Hartmann gesteht dem antiteleologischen Darwinismus eine weitreichende Kompetenz in der Natur- und Geschichtserklärung zu). Auch das Unbewußte in der Geschichte wird wie ein Joker verwendet: es ist erkennbar in Adam Smiths unsichtbarer Hand und in Hegels List der Vernunft: das teleologische Ziel setzt sich gegen die widerstrebenden selbstsüchtigen Ziele der Individuen durch. Ein Ethiker des Egoismus will Hartmann nicht sein, den absoluten Egoismus (wie auch die absolute Gebotsmoral) sortiert er von vornherein als unsittlich aus: Das Unbewußte hat in seiner „Weisheit" auch Mitleid, Wohlwollen, Dankbarkeit, Billigkeit und Vergeltungstrieb geschaffen (und sogar einen „Staatsbildungstrieb"). Der Nutzen des Bösen für den Weltprozeß, kann im Urteil gewürdigt werden, kann aber kein bewußtes Ziel sein. Mit der Entwicklung der Arbeitsorganisation in der Geschichte tritt die Aufgabe des Bösen immer mehr zurück. Hartmanns Ethik beruht auf Vermittlung der beiden zunächst einander feindlichen Positionen Sozialeudämonismus und Kulturfortschritt. Kulturfortschritt beruht auf dem Kampf aller gegen alle, auf der Auslese der Tüchtigsten, die weder diesen selber noch der Gesamtheit mehr Glück bringt; er muß deshalb jedes Gewissen empören. Sozialeudämonismus, die kollektive Mitleidsethik, führt dagegen zur Senkung des Kulturniveaus durch Angleichung auf einem niedrigen Niveau für alle und wäre damit ein retardierendes Moment im Weltprozeß. Von der Geschichte ist erst ein kleiner Teil zurückgelegt, ein allgemeines Bewußtsein des Weltprozesses ist noch fern. Ein Substitut der sittlichen Weltordnung kann die Reorganisation von sittlichen Lebensgemeinschaften sein: Staat, Recht, Sitte, Kirche, Schule und Heer. Wenn der Kampf ums Dasein wie ein Äquivalent zu Hegels antagonistischer bürgerlichen Gesellschaft wirkt, ist die Synthese von Sozialeudämonismus und Kulturfortschritt das Äquivalent zu Hegels objektiver Vernunft. Hartmann erwartet einen langen Weg zu Republiken und zu Arbeiterbildung und Arbeiterassoziationen (eher Schulze-Delitzsch als Marx). Diese Vermittlung zwischen den beiden ursprünglich feindseligen sittlichen Zielen ist wohl politisch motiviert. Sozialdemokratie, Katholizismus und utilitaristischer Liberalismus, die drei historischen Träger des Sozialeudämonismus, müssen ausgeschlossen werden. Was vom Sozialeudämonismus dann noch bleibt, sieht nach den Tugenden des preußischen Offiziers aus: Disziplin, Präzision, Rastlosigkeit, Ernst, Straffheit, Strammheit. Hartmann hält das für die Ethik, die Hegel nicht geschrieben hat. Süddeutsche und Franzosen verstehen diese Werte nicht (*Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* 1879, 2. Aufl. 1886 u.d.T. *Das sittliche Bewußtsein*, 3. Aufl. 1922 wieder unter dem ursprünglichen Titel). Die *Phänomenologie*, eine der gelehrtesten und analytisch schärfsten deutschen Ethiken der Zeit, klingt nur zu oft wie eine Stellungnahme zu den Parteiverhältnissen der Bismarckzeit. Zahllose Äußerungen zu politischen und sozialen Fragen (zwischen 1876 und 1900 hat er mindestens acht einschlägige Monographien und Sammlungen seiner Zeitschriftenbeiträge veröffentlicht) vertiefen den Eindruck seiner politischen Haltung: Von den Bismarck nahen Publizisten, die nicht in dessen Sold standen, muß Hartmann einer der eifrigsten gewesen sein: immer bissig gegen doktrinären Linksliberalismus und Sozialdemokratie und Katholizismus, aber genauso gegen

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

altkonservative Agrarier. Der christliche Staat und der Parlamentarismus haben längst aufgehört, Ideal des deutschen Volkes zu sein. Fast kein Thema der zeitgenössischen Debatten hat er ausgelassen und fast immer hat er viel zu genaue Vorschläge: Handelsfragen, soziale Fragen, Steuerfragen, Jungfernfrage (das ist die Frauenfrage als Heiratsfrage), diverse Schulfragen und die Frage der besten Planung des Netzes der Binnenkanäle in Deutschland. Er wird häufig als Philosoph der Gründerzeit bezeichnet. Für seine politischen Ansichten geht das einfach. Aber wir wissen nicht recht, wie wir sein Unbewußtes als das „gesellschaftlich Unbewußte" seiner Zeit lesen können. Wir wissen nicht, was es bedeutete, daß Hartmanns „Schellingiade" nach der Zahl der Auflagen zu urteilen in zahlreichen Bücherschränken des Bürgertums herumgestanden haben muß. Am ehesten ist es eine Demaskierung der Zivilisationstheorie: der Kulturfortschritt ist unvermeidlich und wird gepriesen, aber er kommt über einen Kampf, über den keiner jubeln kann. Über einzelne Hartmann-Leser wurde spekuliert: Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Ernst Bloch; genaueres über das Ausmaß ihrer Abhängigkeit von Hartmann weiß man nicht (Freud nennt den Philosophen des Unbewußten nicht einmal, aber nach Pfrepper-Battenberg war bei allen drei die Abhängigkeit größer als von ihnen eingestanden). 1923 erreichte die *Philosophie des Unbewußten* die 12. Auflage, danach trat eine Pause für Jahrzehnte ein.

Die umfassenden Hartmann-Monographien kommen aus den Jahrzehnten seines Ruhms und verteidigen Hartmann unkritisch gegen Desinteresse und Feindschaft der Universitätsphilosophie: Arthur Drews, *Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss*. – 2. Aufl. – Heidelberg 1906; Wilhelm von Schnehen, *Eduard von Hartmann*. – Stuttgart 1929. Spätere, partiellere Auseinandersetzungen: Ernst Bloch, *Eduard von Hartmanns Weltprozess* (1923), in: E. B., *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. – Frankfurt am Main 1969. – S. 197-203; ders., *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. – Frankfurt am Main 1972. – S. 92-99, 282-288 (über die „Schellingiade" macht Bloch sich lustig, aber unter den selbständigen Philosophen des 20. Jahrhunderts war er der einzige, bei dem Hartmann starke Spuren hinterlassen hat); Gerhard Lehmann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. IX (1953) S. 156-163; Walter Pfrepper-Battenberg, *Die Lehre vom Weltprozeß im Werk Eduard von Hartmanns und ihre Rezeption bei Nietzsche, Freud und Bloch*. – Diss. Frankfurt am Main 1982; Jean-Claude Wolf, *Eduard von Hartmann : ein Philosoph der Gründerzeit*. – Würzburg 2006; Jürgen Große, *Lebenswert, Lustbilanz, Weltprozess : Notizen zu Eduard von Hartmann (1842-1906)*, in: Perspektiven der Philosophie : Neues Jahrbuch 33 (2007) 141-175; Frederick C. Beiser, *Weltschmerz : Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. – Oxford 2016. – S. 122-161 *The Optimistic Pessimism of Eduard von Hartmann.*

So paradox wie Hartmanns Stellung zum Fortschritt mußte seine Stellung zum Krieg sein. Einerseits kann man ihn leicht als Bellizisten und Rassisten identifizieren, andererseits gibt es gegenläufige Züge: Hartmann hat eine Vorstellung, daß der Krieg, der dem Kulturfortschritt dient, mit diesem seine Rolle verlieren wird. Der Fortschritt der Menschheit ist an die anthropologische Entwicklung des Menschengeschlechts gebunden und damit an den Kampf ums Dasein zwischen Rassen und Nationen. Die niedrigsten, wilden Menschenrassen, welche nur

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Überreste früherer Erfahrungen der Menschheit sind, werden unabwendbar verschwinden und es wäre unmenschlich, diesen Todeskampf künstlich zu verlängern. Man sollte ihn beschleunigen. Das Mittel, von dem er spricht, ist nicht Genozid, sondern die christliche Mission (und man fragt sich, ob dieser Hinweis auf die Ironie des Unbewußten selber ironisch gemeint ist). Innerhalb der höchsten Rasse kündigt er den Kampf ums Dasein zwischen den einzelnen Völkern an, der als Kampf zwischen biologisch Ebenbürtigen viel heftigerer sein wird als der Kampf zwischen den Rassen. Dieser Kampf könnte aber auch in unblutiger Konkurrenz stattfinden. Der Krieg ist nur die naheliegendste, roheste Form der Vernichtung eines Konkurrenten. Er ist die *ultima ratio* der Völker, die sich von ihren Konkurrenten im Kampf der Interessen bereits überholt sehen. Der Krieg ist auch nicht die grausamste Form der Konkurrenz, seine Opfer sind gering verglichen mit denen der ökonomischen Ausbeutung durch ein industriell überlegenes Volk. In diesem Konkurrenzkampf wird die Erde zur ausschließlichen Beute der höchstentwickelten Völker. „So schauderhaft die Perspektive dieses perpetuierlichen Kampfes vom eudämonologischen Standpunkt ist, so grossartig erscheint sie vom teleologischen im Hinblick auf das Endziel einer möglichst hohen intellektuellen Entwicklung." Wenn Hartmann diese universale Kulturentwicklung beschreibt, sieht sie nicht viel anders aus als bei den Kulturhistorikern/Soziologen, die den Weg von der Gewalt zum Frieden beschreiben. Rassismus und Bellizismus scheinen ein Phänomen des Übergangs zu sein. Die Neuzeit strebt „nach Großstaaten, die an den Nationalitäten ihre natürlichen Grenzen haben." Wenn die Kultur über die ganze Erde verbreitet sein wird und die Staaten republikanisch geworden sind, wird an die Stelle souveräner Staaten eine Staatenrepublik treten. An die Stelle des Naturzustandes tritt ein Rechtszustand, an die Stelle des Selbstschutzes durch Krieg der Rechtsschutz durch die Staatenrepublik. Den Weg zu dieser Staatenrepublik kann er sich aber nur als Kampf ums Dasein vorstellen: Der internationale Kampf hört erst auf, wenn in jeder Weltregion ein „universalstaatlich organisiertes Volk" sich durchgesetzt hat, das andere solcher hegemonialer Völker nicht aus deren eigener Klimazone verdrängen kann (*Philosophie des Unbewußten* Kapitel B 10 *Das Unbewusste in der in der Geschichte*). In einem Aufsatz zum Völkerrecht verteidigt er den Ausblick auf eine künftige Staatenrepublik. Gerade dieser Aufsatz, in dem er seine Position von der des als Völkerrechtsleugner bekannten Adolf Lasson abgrenzt, zeigt die Ambivalenz seiner Stellung zu Krieg und Frieden. Es könnte eine Erläuterung oder Fortentwicklung seiner Position von 1869 sein. Wie so oft bei Hartmann ist es eine Verknüpfung von Philosophie des Pessimismus und Polemik gegen Liberalismus. Sentimentalität kann Leiden nicht verhindern, sondern führt zu größerem Leiden. Freundschaft und Liebe zwischen Völkern sind nur Phrase. Aber man kann verhindern, daß Konflikte auftreten, in denen sich Haß in voller Kraft zeigt. Völker sind reine Naturgewalten, zum Staat gehört dagegen kluger Egoismus, verständige Erwägung staatlicher Vorteile. Hier werden die Völker, die nationalen Öffentlichkeiten, für die Kriege verantwortlich gemacht; je unabhängiger die Regierung ist, desto größer ist die Chance einer klugen Politik. Das ist eine typische Argumentationsweise deutscher Konservativer; gerade bei Bismarck kann man sie dauernd finden. Hartmann folgt Lasson darin, daß auf dieses wohlverstandene selbstsüchtige Interesse des Staates Verträge gegründet werden können, auch multilaterale. Einen längeren Frieden kann man nur erwarten, wenn

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in Europa ein System gut abgerundeter Nationalstaaten ausgebildet ist, von denen keiner wesentlich schwächer oder stärker als seine Nachbarn ist. Darin besteht eine Solidarität der Interessen der Staaten. Hartmann möchte auf dieses Interesse eine Institution über den Staaten gründen, die kein Universalstaat ist, sondern ganz auf völkerrechtliche Aufgaben beschränkt ist. Der Dialektiker Lasson begehe einen Fehler, wenn er Staat/Souveränität als starre, absolute Begriffe nimmt. Sie müssen als flüssige, relative, auf verschiedenen historischen Stufen wiederkehrende Begriffe gesehen werden. Die Voraussetzung der Überwindung der Souveränität der modernen Nationalstaaten ist freilich, daß „alle Staaten davon durchdrungen sind, daß der Friede ein Interesse bietet, welches gar nicht zu teuer bezahlt werden kann." Lasson habe behauptet, daß jeder Privatmann nur für seinen eigenen Staat Partei nehme. Dagegen spricht, daß es durchaus ein kosmopolitisches Bewußtsein gibt. Der Bund, den Hartmann als möglich sieht, sieht er auch bereits vorbereitet in der Form „eines periodisch wiederkehrenden Congreß nebst Schiedsgerichten" (was auch Lasson durchaus akzeptiert hatte). Nur ist das nicht der ewigen Frieden, nicht das völlige Ende aller Kriege. Wie innerhalb der Staaten sind immer Sezessionen möglich und eine Nation könnte einen Krieg gegen Versumpfung durch einen zu langen Frieden benötigen. Hartmann läßt keinen Zweifel daran, daß er von der Zukunft des Völkerrechts schreibt: dieses System großer Nationalstaaten gibt es noch nicht. Um diese Friedensordnung zu schaffen, müßten alle Kräfte aufgeboten werden – und damit meint er auch Gewalt und Kriege (*Princip und Zukunft des Völkerrechts*, in: Im neuen Reich 2#1 (1872) 121-129. 172-184, Neudruck in E. v. H., *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts* (1876) 121-146). In seiner Ethik behandelt Hartmann den Kulturwert des Krieges: Der Krieg ist ein Beleg für den allgemeinen Zusammenhang, daß die Mittel, die am stärksten Unlust erregen, am kräftigsten den Kulturfortschritt befördern. Die Grausamkeit des Krieges ist unbezweifelt und man kann verstehen, warum Sozialeudämonisten (Jesuitismus, Sozialdemokratie und utilitaristischer Liberalismus), den Krieg im Namen des Glücks der Völker abschaffen wollen. Aber vom Standpunkt des Kulturfortschritts bleibt der Krieg nötig, weil er das wichtigste Mittel der natürlichen Zuchtwahl ist und seine Alternative, künstliche Zuchtwahl, die Kultur nicht fördert. Die Gleichgewichtszustände zwischen Glück und unerbittlichem Fortschritt, die er 1879 nennt, sind alle innerstaatlich, der prekäre Weg zu einer Staatengemeinschaft ist kein Thema mehr (*Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*, 3. Aufl. S. 529-530. 575-576).

In Hartmanns tagespolitischer Publizistik sind Aufsätze zu außenpolitischen Fragen stark vertreten. Es sind Stellungnahmen eines ehemaligen Militärs, nicht eines Philosophen. Es ist ein Realismus, der von einem saturierten Deutschland ausgeht und sich immer gute, zu gute Aussichten für Bündnisse vorstellt. Er gehört zu den Unterstützern von Bismarcks „Friedenspolitik" und denkt auch nach 1890 noch in diesen Bahnen. Aber die Bündnisse, die er sich vorstellt, verlieren (wie bei Bismarck) zunehmend an Plausibilität. Er befürwortet Rüstung, ohne die keine realistische Politik möglich ist. Eine Konfrontation mit England wegen Kolonien lehnt er strikt ab, Deutschland könne friedlich zu Kolonien kommen. Vgl. *Die geographisch-politische Lage Deutschlands* (1872), in: *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*. – Berlin 1876. – S. 102-120 (Deutsch-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

land, die am stärksten bedrohte Großmacht, ist auf „eminent friedliche Politik zwingend angewiesen"); *Die gegenwärtige Weltlage*, in: *Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und Die gegenwärtige Weltlage*. – Leipzig 1889. – S. 263-401 (Beiträge 1887/88); *Zur Zeitgeschichte : neue Tagesfragen*. – Leipzig 1900. – S. 6-75 (Beiträge 1896-1900). Das größte Aufsehen erregte Hartmann, als er von „Ausrottung der Polen" redete. Auch das war Teil seiner bismarckschen „Friedenspolitik": Gegen Forderungen nach einer deutschen Expansion als Gegenzug gegen slawische Expansion stellt er eine Politik, die sich an den *status quo i*n Europa hält. Die Russifizierung des Baltikums muß hingenommen werden, ein Anschluß der Deutschösterreicher an das Deutsche Reich wäre für die deutsche Macht eine Katastrophe. Er sieht der allmählichen Umwandlung des Habsburgerreiches in eine föderative, von Slawen dominierte Republik mit Gleichmut entgegen (wieder eine seiner optimistischen Bündniserwägungen). So bleibt, die von Dänen, Franzosen und Polen besiedelten Teile des Deutschen Reiches so nachhaltig einzudeutschen, daß die entsprechenden Nationalstaaten (bei Polen wäre es das in einer österreichisch-slawischen Föderation erstarkte Galizien) jede Lust verlieren, diese Gebiete zurück zu gewinnen. Mit Völkermord hat „Ausrottung" nichts zu tun, es ist forcierte Assimilierungspolitik; er wollte auch polnische Auswanderung in deutsche Kolonien fördern (*Der Rückgang des Deutschtums* (1885), in: *Moderne Probleme*. – Leipzig 1886. – S. 85-113). Hartmanns letzte Stellungnahmen waren im Jahr 1899 ein Rückblick auf das 19. und im Jahr 1900 ein Ausblick auf das 20. Jahrhundert. Das 19. Jahrhundert war ein Jahrhundert, das Ideale verbraucht hat: Idee der ersten Generation war der ewige Frieden, es hat sich aber herausgestellt, daß Monarchien mit geringer Volksmitsprache den Frieden am besten bewahren und stehende Heere Bürgschaft des Friedens sein können. Der Nationalismus, die Idee der folgenden Generation, habe nach der Einigung von Italien und Deutschland für die Politik der Großmächte keine Rolle mehr gespielt; er ist zum Programm kleinerer Nationalitäten geworden und durchaus zerstörerisch. Der Kolonialismus ist offenbar die Idee der dritten Generation: Alle Völker versuchen, sich noch ein Stück Kolonialboden zu sichern, das gibt Zündstoff zu Kolonialkriegen und Rüstungen zur See. Kolonialismus ist immer eine brutale Vergewaltigung der Rechte und Freiheiten der Eingeborenen, die „Segnungen der Kultur" sind ihr Unheil. Vom Standpunkt der Humanität aus muß die Zivilisierung verurteilt werden, aber Humanität und menschenfreundliches Wohlwollen sind nicht die höchsten Gesichtspunkte. Es ist der große Fortschritt des 19. Jahrhunderts, daß die Menschheit „sich zu einem Individuum höherer Ordnung" entwickelt. Dieser Fortschritt ist nur deshalb so wichtig, weil der Kampf ums Dasein der Völker und Rassen verschärft wird und diese Vernichtung zu Kultursteigerung führt. Dieser Prozeß kann nicht vermieden werden, aber weder Sieger noch Verlierer werden darüber jubeln. So gibt es keine Ideale mehr. Für die Aussichten des neuen Jahrhunderts greift Hartmann auf die Weltreichsdiskussionen dieser Jahre zurück. Die USA und Rußland werden unzweifelhaft Weltmächte sein, England nur, wenn es ihm gelingt, sein Reich stärker zu integrieren. Deutschland könnte die vierte Weltmacht werden, wenn es ihm gelingt, eine stabile Industrieausfuhr zu bewahren, aber Welthandel ohne Weltmacht kann nicht erwartet werden. Hartmann setzt (wie 1885) auf weiteren Landesausbau, neue Kolonien (durch deutsche Siedlungen in Südamerika) und eine günstige internationale Lage, die USA und Rußland haben keine Feindschaft zu

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Deutschland und ein feindliches England wäre isoliert. Dazu setzt er auf einen mitteleuropäischen Zollverein, der auch Frankreich umfassen würde. Das wäre „der Friedensbund, der den europäischen Kulturvölkern die Bürgschaft gewährte, ihren grossen Aufgaben in friedlichem Wettbewerb ungestört durch Kriegsgefahren nachgehen zu können“ (*Zur Zeitgeschichte* a.a.O. S. 38-75). Hartmann Staatenverein von 1872 kehrt nicht wieder.

Hartmanns Ansichten zu Krieg und Frieden sind in der Literatur wenig beachtet worden, vgl. aber: Karl Petraschek, *Das pessimistische und das optimistische Moment in Eduard von Hartmanns Grundanschauungen über Völkerrecht*, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 36 (1943) 280-308; Helmut Neubach, *Eduard von Hartmanns Schlagwort vom „Ausrotten der Polen“ : Antipolonismus und Antikatholizismus im Kaiserreich*. – Herne 2003 (ursprünglich 1964 in: Zeitschrift für Ostforschung u.d.T.: *Eduard von Hartmanns Bedeutung für die Entwicklung des deutsch-polnischen Verhältnisses*); Heinz Gollwitzer, *Geschichte des weltpolitischen Denkens*, Bd. 2, *Zeitalter des Imperialismus und der Weltkriege*. – Göttingen 1982. – S. 218-222 (würdigt Hartmann als einen der wenigen Autoren, die von Bismarcks Saturiertheitsstandpunkt ausgingen).

5.4.5.3 Paul de Lagarde

1827-1891 (geboren Paul Bötticher). Privatdozent der Theologie in Halle, Gymnasiallehrer in Berlin, Professor der Orientalistik in Göttingen. Biographie: Ulrich Sieg, *Deutschlands Prophet : Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus*. – München 2007.

Lagarde ist einer der Unzeitgemäßen der Jahrzehnte vor 1890. „Außeruniversitär“ in einem strikten Sinn ist er nicht, aber von seiner professionellen Tätigkeit (der Edition der griechischen Fassung des Alten Testaments, die seine Göttinger Nachfolger noch bis 2015 beschäftigen sollte) führt kein direkter Weg zu seinen kulturkritischen und politischen Stellungnahmen. Diese Schriften sind merkwürdig beziehungslos. 1853 definierte er sich als „radikal-konservativ“ und blieb in dieser Kategorie bis zu seinem Tod allein. Er wollte, als die Konservativen längst auf dem Weg zum Konstitutionalismus waren, eine Gesellschaft, in der selbständige Herren aller Art (vom König bis zu Haus-, Lehr- und Brotherren) dem Staat mit seiner Bürokratie und seinem Recht gegenüberstehen. Kirchenpolitisch war er mit der Forderung nach Umwandlung der Landeskirchen in konkurrierende Freikirchen bei den Konservativen genauso isoliert. Sein politisches und religiöses Programm führte ihn zu einem Antisemitismus, zu dem sich andere Gelehrte seiner Zeit zwischen 1850 und 1880 nie öffentlich bekannt hätten. Er forderte eine deutsche Herrschaft über Mitteleuropa mit deutscher Siedlung, Abhängigkeit der Slawen und Magyaren und Vertreibung der Juden, auch da ist er unter den Gelehrten allein. Lagarde ist ein Vordenker des deutschen Friedens von Brest-Litowsk, der Deutschen Christen und des Nationalsozialismus. Er ist das *missing link* zwischen deutscher politischer Romantik und Nationalsozialismus, nach dem Kontinuitätstheoretiker der deutschen Geschichte immer wieder gesucht haben. Leser hat er zwischen 1890 und 1945 gefunden, und das reichlich.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lagardes politische Texte wurden 1853 und zwischen 1873 und 1886 geschrieben, die beiden Texte von 1853 auch erst nach 1873 publiziert. Kein einziger dieser Texte erschien in den Zeitschriften, in denen die politischen Debatten ausgetragen wurden. Lagarde hat die Texte 1878 unter dem Titel *Deutsche Schriften* gesammelt und diese Sammlung bis 1886 erweitert. Eine Tradition einer philologisch genaueren Lagarde-Lektüre gibt es nicht, Freund und Feind und Forschung neigten dazu, diese Textsammlung in Sentenzen zu zerlegen und diese Sentenzen ohne Rücksicht auf den Publikationszusammenhang thematisch zu rearrangieren. Das kann man verstehen angesichts der Monotonie, mit der über 30 Jahre lang immer wieder dieselben Themen mit abrupten Brüchen und undurchsichtiger Reihenfolge aneinandergehängt werden: Nation, Religion, Gesellschaftsordnung, Verfassung, Kolonisierung, Mitteleuropa, Antisemitismus. Aber wenn man die drei großen Programmschriften vergleicht (oder vier mit dem Nachwort zur „Ausgabe letzter Hand" 1886): *Ueber die gegenwärtigen Aufgaben der deutschen Politik, ein Vortrag* 1853; *Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reiches, ein Bericht* 1875; *Programm für die Konservative Partei Preußens* 1884; *Die nächsten Pflichten deutscher Politik* 1886 (der Rest sind speziellere Texte zur Gesellschafts-, Kirchen- und Unterrichtspolitik, in denen Außenpolitik kein Thema ist), dann fallen Kontinuität und Unterschiede auf. Der Text von 1853 endet nach allen eher grotesken politischen Vorschlägen, deren Mitteleuropapläne von der Krimkriegssituation geprägt sind, mit einem Bekenntnis zum Primat einer langfristig angelegten religiösen Wiedergeburt der Nation; alle politischen Pläne würden nur ein Surrogat der Nation bringen. Sein orientalistischer Freund Ernest Renan hatte ihm schon damals gesagt, so werde man nicht Abgeordneter; eine sehr französische Antwort, während die deutsche Antwort offenbar „Kulturpessimismus" ist. Der Text von 1875 (der historische Kontext ist die Krieg-in-Sicht-Krise, die die Grenzen der deutschen Macht in Europa gezeigt hatte) hat ähnliche politische Programme wie 1853 (und für Mitteleuropa exzessivere Ansprüche) und entpuppt sich doch erneut als ein Text zur Erneuerung der Religion bei den Deutschen. Die Neubearbeitung von 1884 (der historische Kontext ist Bismarcks Trennung von den Liberalen und Annäherung an die Konservativen, es geht bei Lagarde natürlich keinen Moment um diese real existierende konservative Partei Preußens) kommt zu demselben Schluß: Die Nation der Deutschen muß erst entdeckt werden, sie bedarf der Frömmigkeit. Der Kampf gegen das Judentum steht im Zentrum: sie müssen konvertieren, werden es aber nur tun, wenn deutsche Religiosität sie überzeugt (die fortwährende Anwesenheit von Juden ist bei Lagarde v.a. beschämend, ein Zeichen der fehlenden deutschen Religion). An dem Nachwort von 1886, das die ausgiebigsten Mitteleuropaprogramme hat, aber den Status solcher Programme selber bezweifelt, ist völlig neu nur der Ton: kurz angebunden und schnoddrig, Offizierskasino oder Studentenkneipe. Es ist der erste Text (fast) ohne Hinweis auf die nationale Religion. Diese Schriften müssen hier nicht ausführlicher referiert werden, sie sind nur ein Beispiel für ein Schwadronieren, das nicht theoriefähig ist. Aber sie enthalten durchaus Versatzstücke einer Theorie. Es ist eine Theorie der Nationenbildung. Ausgangspunkt ist die Aussage, daß die Deutschen keine Nation sind. Da macht die Reichsgründung 1866/71 für Lagarde keinen Unterschied. Er schleppt beständig einen Dualismus mit sich fort. Einerseits geht es um den religiösen Weg zur Nation: Deutschland fehlt ein Ideal, Humanität ist kein Weg zur Nationenbildung. Aber der Weg der Nationalreligion

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

würde Jahrhunderte dauern und die Politik kann nur die negativen Bedingungen dafür schaffen. Andererseits hat er politische Wege der Nationenbildung: Reform der Gesellschafts- und Staatsordnung und Ausweitung des Reiches auf Mitteleuropa. Diese Wege sind alle Stärkung des Individuums als Grundlage der Nation, aber darüber hinaus kommen die Wege nie wirklich zusammen. Man kann aus *Deutsche Schriften* eine Anthologie einer frommen Religiosität und eine Anthologie zum deutschen Beruf zusammenstellen, mit nur geringen Überschneidungen.

Lagarde ist in einem intensiv pietistischen Haushalt aufgewachsen und hat darunter gelitten, aber er blieb immer eine Art Pietist. Religiosität war für ihn individuelle Frömmigkeit. Er schätzte Jesus Christus als eines der großen religiösen Genies, lehnte aber die gesamte christliche Tradition seit Paulus als jüdisch geprägte Verfälschung ab (außer gegen Paulus führte er Kämpfe gegen Luther und gegen seinen Göttinger theologischen Kollegen Albrecht Ritschl). Seinen Haß auf die gesamte Tradition kann man eigentlich nur mit Tolstoi vergleichen; aber während Tolstoi die Bergpredigt absolut wörtlich nimmt, läßt Lagarde ihren überlieferten Text mehr oder weniger verschwinden, entleert sie weitgehend vom Liebesgebot und reduziert sie auf die Verkündigung der Wiedergeburt und der Nähe zu Gott. Lagardes Religion ist extrem individualistisch. Die Nähe zu Gott muß ständig völlig neu gefunden werden. Für den Frommen ist jedes Vorkommnis seines Lebens ein Wort Gottes, das nur von ihm allein verstanden werden kann. Religion entsteht überall da, wo Menschen eine Seite Gottes erfassen können. Lagardes eigene religiöse Erfahrung ist am ehesten in Gedichten über Strandspaziergänge zu greifen; wenn er versucht, eine Probe in Prosa zu geben, kann es schlimmer Naturkitsch werden (vgl. *Die Religion der Zukunft* (1878), Abschnitt 9). Er besteht darauf, daß die Frömmigkeit zur Wiedergeburt der Nation führt und daß die Nationenbildung nur über diese Frömmigkeit der Individuen führen kann. Lagardes Religiosität ist doppelt überfordert: man kann bezweifeln, daß sie überhaupt Religion ist (sein Schüler Ernst Troeltsch sah sie als bloßen Willen zur Religion) und man kann bezweifeln, daß sie zu einer nationalen Religion führen kann (Julius Wellhausen, sein Nachfolger in Göttingen, bemerkte sofort, daß dieser religiöse Individualismus für eine nationale Religion zu individualistisch war; vgl. seinen Brief an Lagarde 1873 bei Robert Hanhart, *Paul Anton de Lagarde und seine Kritik der Theologie*, in: *Theologie in Göttingen* / hrsg. von Bernd Moeller. – Göttingen 1987. – S. 305). Aber auf das Versprechen einer Nationalreligion kann Lagarde nicht verzichten, weil er keinem anderen Weg zur Nation trauen kann. Noch-Christen und Nicht-mehr-Christen des 19. Jahrhunderts haben am Christentum übereinstimmend gerühmt, daß seine Verheißung die bisherige Beschränkung auf Nationen überschreitet. Lagarde dagegen sieht darin den einzigen Mangel der Lehre Jesu Christi: In einer historischen Situation ohne Nationen und deshalb ohne Sinn für Nationen hat Jesus Christus einen Universalismus gelehrt, der allenfalls am Ende der (Religions-) Geschichte stehen könnte. Lagarde läßt in seinen Schriften der 1870er Jahre keinen Zweifel daran, daß der Weg zu einer deutschen Religion ein Weg für Jahrhunderte wäre. Das Einzige, was der Staat jetzt tun kann, ist, Bedingungen für diese Entwicklung zu schaffen: durch Umwandlung der Landeskirchen in konkurrierende Freikirchen eine Belebung der Religiosität schaffen. Konservatismus, Xenophobie und Antisemitismus sind bei Lagarde eine Einheit. Jeder Anteil fremder, kosmopolitischer, liberaler Ideen ist

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ein Hindernis der Nationenbildung. Lagarde verachtet das nach-prophetische Judentum als ein Volk, das seine Religion verloren hat und sie jetzt durch humanitäre Phrasen des Liberalismus ersetzt. Auch darin ein Spiegel der Deutschen, die keine wirkliche Religion haben. Die wichtigsten religiösen Schriften sind (alle stehen in *Deutsche Schriften*): *Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion* (1873, Lagardes erster nicht orientalistischer Text, der veröffentlicht wurde, und der Text, über den am meisten öffentliche diskutiert wurde); *Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reiches, ein Bericht (*1875); *Die Religion der Zukunft* (1878); *Die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staate* (1881, sein Plan der Auflösung der protestantischen Staatskirchen); *Die graue Internationale* (1881, der wichtigste Text zum Verständnis seines Antisemitismus).

Lagardes zweite Säule der Nationenbildung ist das radikal-konservative Programm der Unabhängigkeit der Individuen. Es wurde 1853 skizziert, später erweitert, aber nie wesentlich geändert: Der Staat wird in Grenzen gewiesen durch selbständige Herren aller Art: Monarch (Lagarde zählt den Monarchen nicht zum Staat, seine einzige Funktion ist, daß man an ihn gegen die Staatsinstitutionen appellieren kann), Adel (der erst in Lagardes Reform wieder eine Funktion erhalten könnte) bis herab zu großen Bauern und Handwerkern, aber „herab“ will Lagarde gerade nicht sagen, denn die Herren aller Art sollen untereinander Genossen sein. Es ist eine Agrargesellschaft, Proletariat soll es möglichst wenig geben. Dieses Proletariat wird keine Genossenschaft mit den Herren haben, jegliche Bildung will er ihm ersparen. Ein Bezug auf die korporatistische Handwerker-Tradition, der bei den beiden anderen Mitteleuropa-Autoren, Karl Christian Planck und Constantin Frantz, wichtig ist, fehlt bei Lagarde. Ihm geht es nicht um Partizipation, sondern um Unabhängigkeit. Moderne konstitutionelle Institutionen wie Parlament und Wahlen spielen auch keine Rolle: das Leben der Nation sei von politischer Unruhe möglichst zu entlasten. In den 1880er Jahren schwinden die Hinweise auf Nationalreligion und nehmen die auf soziale Reorganisation zu. Vgl. außer den genannten Programmschriften von 1853, 1875 und 1884 noch *Die Reorganisation des Adels* (1881, auch „Adel“ darf nicht wörtlich genommen werden).

Mitteleuropa als dritte Säule seines Programms braucht Lagarde zunächst aus innenpolitischen Gründen: um Deutschland eine große gemeinsame Aufgabe zu geben, um die Fortdauer der Agrargesellschaft versprechen zu können und um, in einer Art Frontier-These, seine Gesellschaft unabhängiger Familien überhaupt plausibel erscheinen zu lassen. Aber es ist auch eine Lehre von der Notwendigkeit sicherer Grenzen in der geopolitischen Form natürlicher Grenzen, die er durch Siedlungspolitik zu Grenzen des deutschen Volkes machen will. Das 19. Jahrhundert hatte zwei Theorien legitimer Sicherheitspolitik: die liberale und demokratische Theorie einer Koexistenz von Nationalstaaten und die konservative Theorie einer Zusammenarbeit der Großmächte. Lagardes Mitteleuropa-Programm ist mit beiden nicht vereinbar. Er kennt das nationalstaatliche Programm durchaus; an der Bildung eines italienischen Nationalstaates zweifelt er nie und für den Balkan weiß er, daß gegen Rußland starke nationale Staaten die beste Abschreckung sind. Aber für sein größeres Deutschland will er einen

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Raum, in dem die dort lebenden Slawen und Magyaren keine Gleichberechtigung als Nationen bekommen sollen, sondern innerhalb dieses deutsch bestimmten Mitteleuropa geschlossene nationale Territorien erhalten; den genauen staatsrechtlichen Charakter dieser abhängigen Völker gibt er nie an. Das unterscheidet sich nicht viel von der in Deutschland auch sonst gepflegten Rede von den „geschichtslosen" Völkern, denen kein eigener Nationalstaat zusteht. Für die Magyaren (denen die europäischen Demokraten in einem national gegliederten, posthabsburgischen Europa eine wichtige Aufgabe zugeteilt hatten) hat er die rassistischere Variante eines „verbrauchten" Volkes, eine Kategorie, die sie mit Finnen, Basken, Iren und Juden teilen müssen. Lagarde vertritt für Osteuropa eine andere Variante des Antisemitismus als für Deutschland: die Juden sollen entweder nach Palästina ausgewiesen werden (oder nach Madagaskar, als dieses durch die französische Kolonialpolitik in den Zeitungen stand) oder auch ein nationales Territorium in Osteuropa erhalten. Auch die Aussicht auf eine eventuelle künftige Siedlung in Kleinasien taucht umstandslos auf und verschwindet genauso rasch. Lagarde weiß durchaus, daß er mit der Schaffung ethnisch reiner und abhängiger Territorien den Rahmen des 19. Jahrhunderts, liberal oder konservativ, sprengt und nennt diese Idee selber „etwas assyrisch" (*Die nächsten Pflichten deutscher Politik* a.a.O. Abschnitt 1; wenn er diese „assyrischen" Maßnahmen damit legitimiert, daß zur Sicherung der Mission, die die Deutschen für alle Nationen der Erde haben, Gewalt gebraucht werden darf, muß man sich daran erinnern, daß nach Lagardes Theorie der Nationalreligion keine Nation eine Mission für eine andere haben kann). Wenn man Lagardes sicherheitspolitische Ansätze wegen der Betonung sicherer Grenzen „realistisch" nennen wollte, muß man bedenken, daß das Verständnis des 19. Jahrhunderts von Realismus immer eine Lehre vom Verhältnis der europäischen Mächte zueinander ist. Lagardes Sicht auf Europa ist völlig autistisch. Das Deutsche Reich ist nicht der Frieden, es sucht den Frieden. Es wiegt nicht so schwer in den europäischen Beziehungen, wie die Bismarck-Anhänger meinen, sonst könnte es ohne Verbündete über Krieg und Frieden entscheiden (*Programm für die Konservative Partei Preußens* a.a.O. Abschnitt 12). Das ist offenbar Lagardes Friedensstrategie. 1886 schwadroniert er nur noch: „Ein Krieg, der ordentlich geführt wird, macht den zweiten, dritten und vierten unnötig. So sei es" (*Die nächsten Pflichten deutscher Politik* a.a.O. Abschnitt 2).

Lagarde für einen Theoretiker zu halten, und wäre der Anspruch an Theorie noch so gering, wäre ein Irrtum. Selbst seine posthum so zahlreichen Anhänger bemerkten durchaus, daß er kein systematischer Denker war; und die akademischen unter ihnen haben über Widersprüche bei Lagarde geschrieben. Aber auf Widerspruchslosigkeit kam es nicht an, seine Aufgabe war eine andere: Er sollte die Stelle des Propheten einnehmen, die J. G. Fichte in Deutschland begründet hatte und die seitdem unbesetzt war. Er war sich dessen bewußt (und in einem seiner wissenschaftlichen Texte zum Alten Testament empfahl er seine *Deutsche Schriften* zu lesen, um zu verstehen, was Propheten sind). In der Literatur wurde er beständig als „Prophet der Deutschen" bezeichnet, zuweilen eingedeutscht als „Verkünder". Auch die Bezeichnung als „Erzieher" war häufig. Zum Wesen des Propheten (wie des Erziehers) gehörte, unzeitgemäß zu sein in einem Zeitalter der „Augenblicksmenschen", in dem keine großen Taten möglich seien. Im liberalen Zeitalter ist die Prophetie, anders als bei Fichte, konservativ geworden. Wie

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

andere konservative Propheten des 19. Jahrhunderts (in diesem Buch etwa John Ruskin und Konstantin Leontjew) hält Lagarde rigoros an Prinzipien (und Worten) fest, deren eigentliche Bedeutung seiner Zeit fremd geworden seien. Privat machte er sich wenig Illusionen über diese Rolle; an seinen Bewunderer und künftigen Biographen schrieb er 1877: „Ich habe nirgends, auch im Vaterlande nicht, eine Heimat. Denn während Sie mit Auge und Herz den neuen Dingen zugewandt sind, lebe ich mit jedem Atemzug in einer Vergangenheit, die nie war, und welche die einzige Zukunft ist, die ich ersehne. Ich bin aller Orten fremd“ (Ludwig Schemann, *Paul de Lagarde : ein Lebens- und Erinnerungsbild*. – Leipzig 1919. – S. 69). Diese Einsicht in den Trostcharakter seiner Schriften unterscheidet ihn von naiveren Lesern unter der deutschen Jugend und dem organisierten Antisemitismus und ist ein Teil der Erklärung, warum er Distanz wahren wollte. Als er zuletzt immer mehr mit Polemiken gegen jüdische Wissenschaftler und mit Korrespondenzen mit professionellen Antisemiten beschäftigt war, vermehrte er *Deutsche Schriften* nicht mehr. Das war nicht mehr die Zeit seines Traumlandes. Man muß sich hüten, *Deutsche Schriften* zu wörtlich als Analyse und Programm zu nehmen. Wie andere Propheten in Europa des 19. Jahrhunderts ist er Kritiker, ernst genommen eher für die Artikulation von Fehlentwicklungen und Stimmungen des Unbehagens als für positive Vorschläge. Lagarde hat den Unterschied zu Fichte selber erkannt: Dieser stehe für einen egalitären Idealismus, der allenfalls negative Vorbereitung für das positive Geschäft des Aufbaus der deutschen Religion sein könne (daß Lagardes Fichte-Kenntnisse über *Reden an die deutsche Nation* wesentlich hinausgingen, ist schwer zu zeigen, vgl. aber Hans Walter Schütte, *Lagarde und Fichte : die verborgenen spekulativen Voraussetzungen des Christentumsverständnisses Paul de Lagardes*. – Gütersloh 1965). Lagardes Nationalreligion kann auch wie eine Parodie der protestantischen theologischen Ethiken des 19. Jahrhunderts klingen, die irgendwie festhalten wollen, daß die Moral in der Staatenwelt eine Relevanz besitzt, aber im historischen Stand der Sünde nur leidige Tröster sein können. Auch Lagarde akzepiert: Wenn alle Menschen sich durch göttlichen Willen leiten lassen, werden die Völker organische Wesen, die nicht in das organische Eigentum der anderen Völker übergreifen. Aber tatsächlich bestimmen Haß, Eifersucht, Geldgier und politischer Wahnsinn die Geschichte (*Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reiches* a.a.O. Abschnitt 2). Aber er wendet sich in dieser Hilfslosigkeit zu einer Apologie von Haß und Konflikt als Voraussetzungen der nationalen Wiedergeburt, denn im Kampf eignet man sich die Eigenschaften des Feindes an (ebd. Abschnitt 5; man wüßte gern, ob der Lagarde-Leser Nietzsche noch bis zu dieser Stelle, die ihm so nahe liegt, gelesen hat). Die immer prekäre internationale Ethik wird zwischen der spirituellen und der realpolitischen Weise von Lagardes Nationenbildung aufgerieben (darin ist er Fichte tatsächlich nahe). Am klarsten ist die Distanzierung von Bismarcks Rede von der Saturiertheit des Deutschen Reiches: Lagardes größeres Deutschland klingt wie eine Parodie der Apologie der annexionistischen Reichsbildung 1870/71 bei liberalen Publizisten (und Feldmarschall Moltke): eine starke Macht in der Mitte Europas sei die beste Garantie für den Frieden.

Beachtung als Theoretiker kann er nicht erzwingen und Bedeutung für seine Zeitgenossen hatte er kaum. Lagarde müßte uns hier nicht interessieren, wenn er nicht posthum plötzlich und für Jahrzehnte eine starke Wirkung in Deutschland

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gehabt hätte. Als Lagarde 1873 an die Öffentlichkeit trat, war es als Kirchen- und Bildungskritiker; Friedrich Nietzsche hielt damals viel von ihm, bald darauf nichts mehr. Ferdinand Tönnies entwickelte seine Unterscheidung der Idealtypen *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* im Anschluß an die Kulturkritik Lagardes, das blieb wohl die einzige Anregung, die in der Theoriegeschichte eine Rolle gespielt hat. In den ersten Jahren nach seinem Tod, als der Bedarf an Kulturkritik anscheinend besonders groß war, griff man vorübergehend auf Lagarde zurück, aber in dieser Rolle hat ihn Nietzsche bald abgelöst. Thomas Mann ist ein Beispiel für verspätete Lagarde-Lektüre dieser Art (vgl. *Betrachtungen eines Unpolitischen* 1918). Kontinuierlich hofiert wurde Lagarde nur von der völkischen und antisemitischen Bewegung. Am Ende steht die Lektüre durch Nationalsozialisten wie Alfred Rosenberg und Adolf Hitler (Lagarde ist einer der wenigen Autoren, deren Lektüre durch Hitler etwas genauer dokumentiert werden kann). Nach 1945 hörten die ständigen Neuausgaben von *Deutsche Schriften* abrupt auf (1994 tauchte das Buch noch einmal in einem Verlag der Neuen Rechten auf). Vgl. zur Rezeption: Sieg a.a.O. S. 228-272 (Kontakte zur zeitgenössischen antisemitischen Bewegung) und S. 292-353 (posthumer Einfluß). Was in unserem Zusammenhang interessiert, ist die annexionistische Mitteleuropatradition, für die zu seinen Lebzeiten fast allein Lagarde gestanden hatte und die erst am Anfang des 20. Jahrhunderts eine breitere Basis erhielt: im Alldeutschen Verband wurde er hochgeschätzt. Daß die Macht in Mitteleuropa, die ganz alleine über Krieg und Frieden bestimmen darf, geschaffen werden muß und kann, hat zwei Generationen in Deutschland überzeugt.

In Deutschland gab es bis 1945 reichlich Literatur zu *Deutsche Schriften*: fast immer apologetisch, oft nur Zusammenstellung zusammenhangsloser Zitate. Man muß etwas von dieser Literatur lesen, wenn man verstehen will, was er dem akademischen Nachwuchs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert bedeutete. Noch am ehesten lohnt ein kritischer Text, der solche studentische Leser zur Reflexion über ihre Lagarde-Verehrung bringen will, indem er Lagarde historisch einordnet: Wilhelm Mommsen, *Paul de Lagarde als Politiker : zu seinem 100. Geburtstag*, in: *Göttinger Beiträge zur deutschen Kulturgeschichte*. – Göttingen 1927. – S. 131-158.
Zu einer wissenschaftlichen Beschäftigung kommt es erst nach 1945 mit Versuchen, den Weg zum Nationalsozialismus zu verstehen: Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair : a Study in the Rise of the German Ideology*. – Berkeley/Cal. 1961. – S. 1-94 *Paul de Lagarde and a German Religion*, dt. Übersetzung 1963 u.d.T. *Kulturpessimismus als politische Gefahr : eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland* (eine elegante Einführung); Robert W. Lougee, *Paul de Lagarde : 1827-1891 ; a Study of Radical Conservatism in Germany*. – Cambridge/Mass 1962; Jean Favrat, *La pensée de Paul de Lagarde (1827-1891) : contribution à l'étude des rapports de la religion et de la politique dans le nationalisme et le conservatisme allemands au XIXème siècle*. – Thèse Paris IV 1979; Ina Ulrike Paul, *Paul Anton de Lagarde*, in: *Handbuch zur ‚Völkischen Bewegung' 1871-1918* / hrsg. von Uwe Puschner … – München 1996. – S. 45-93 (Überblick zu Leben, Ideen, Rezeption; ausführliches Verzeichnis auch der älteren Literatur); dies., *Paul Anton de Lagardes Rassismus*, in: *Rassismus in Geschichte und Gegenwart : eine interdis-*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ziplinäre Analyse : Festschrift für Walter Demel / hrsg. von Ina Ulrike Paul und Sylvia Schraut. – Berlin 2018. – S. 81-111 (ungefähr dasselbe, aber neu geschrieben).

5.4.5.4 Friedrich Nietzsche

1844-1900, Professor für klassische Philologie in Basel, 1879 pensioniert, 1889 geistiger Zusammenbruch. Biographie: Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche : Biographie*. – München 1978–1979. Nachschlagewerke: *Nietzsche-Handbuch : Leben – Werk – Wirkung* / hrsg. von Henning Ottmann. – Stuttgart 2000; *Nietzsche-Wörterbuch* / hrsg. von der Nietzsche Research Group (Nijmwegen). – Berlin 2004 – (wichtig für Nietzsches Terminologie, erschienen ist nur ein Band, weitere Artikel vorab auf der Datenbank *Nietzsche online*); *Nietzsche-Lexikon* / hrsg. von Christian Niemeyer. – 2. Aufl. – Darmstadt 2011; *The Oxford Handbook of Nietzsche* / ed. by Ken Gemes and John Richardson. – Oxford 2013. Einführungen: Paul J. M. van Tongeren, *Reinterpreting Modern Culture : an Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*. – West Lafayette, Ind. 2000; Werner Stegmaier, *Friedrich Nietzsche zur Einführung*. – Hamburg 2011.

1. Lehren und Anti-Lehren

Nietzsche war der einzige Prophet des 19. Jahrhunderts, der im 20. Jahrhundert einen Platz unter den Philosophen erhielt, und es ist schwierig geworden, ihm wieder einen Platz unter den Propheten zuzuweisen. Er wird viel gelesen und es werden Berge von Sekundärliteratur geschrieben. Eine bibliographisch orientierte Einführung in die Nietzsche-Lektüre ist hier nicht möglich, aber kaum ein anderer Philosoph hat eine Einführung so nötig. Einerseits sind seine Lehren weit bekannt: das Dionysische und das Apollinische, der Willen zur Macht, der letzte Mensch und der Übermensch, die ewige Wiederkunft des Gleichen und das unbedingte Ja-Sagen, der Tod Gottes, der Nihilismus, die Umwertung aller Werte, der Immoralismus und das Ressentiment. Andererseits streiten sich Philosophen nicht nur, was mit diesen Lehren gemeint sein könnte, sondern auch, ob es überhaupt „Lehren" sind. Das philosophisch relevante Werk besteht aus über 2500 in „Aphorismensammlungen" veröffentlichten Texten von Bonmots bis Kurzessays. Der philosophische Nachlaß enthält zudem fast 13 000 Texte: Leselisten, Notizen zu gelesener Literatur, Planungen kommender Bücher und Entwürfe zu „Aphorismen". Der späte Nietzsche kündigte häufig eine systematischere Darstellung seiner Philosophie an, aber es erschienen weiter nur Aphorismenbände und die Notizen für das „Prosa-Hauptwerk" sehen nicht viel anders aus als Nietzsches bisher erschienenen Sammlungen. Am Ende sagte er, seine Polemik gegen das Christentum sei dieses Hauptwerk. Die philosophischen Interpreten des 2. Drittels des 20. Jahrhunderts haben den Nachlaß bevorzugt als vermeintlichen Weg zu einer einheitlichen Lehre. Die neue Nietzsche-Philologie der letzten 50 Jahre hat den Vorrang der von Nietzsche publizierten Bücher wieder durchgesetzt. Ein beträchtlicher Teil der neueren Nietzsche-Literatur besteht aus Kommentaren zu einzelnen Büchern, in denen man immer mehr Bau- und Stilprinzipien erkennt. Diese Bücher sind kunstvoller verrätselt als die Nachlaßfragmente, die späten Büchern besonders kunstvoll (oder, wenn man will, besonders manieriert). Inzwi-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen besitzen wir gründliche Überblicke über Nietzsches Stilmittel von Auslassungspunkten bis zu Ausrufezeichen. Es werden Parodien und Selbstparodien erkannt und zwischengeschobenen Autoren und zwischengeschobenen Leser gefunden. Die Einschätzung der mittleren Werkperiode hängt ganz daran, ob Nietzsche als „freier Geist" spricht oder ob er diesen freien Geist reden läßt, damit Potential und Grenzen dieser Kunstfigur sich zeigen (NF 1877 25 [2]). Ist die Zersplitterung in Textsegmente und sein Stil der Täuschung eine notwendige Folge des Endes des philosophischen Systemdenkens (den Geist der Logik durch „einen kleinen Sprung in's Gegenteil" erträglich machen) oder ein Versuch, den Leser zum Selbstdenken zu zwingen? Ein wenig kommentiertes Motiv: Im siegreichen neuen Reich, in einem Zeitalter der Hast und der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, in einem Zeitalter, das mit allem gleich fertig werden will, solle man ihn lesen „mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Türen" (M, Vorrede 5).

Nach Nietzsches Zusammenbruch folgten Jahrzehnte eines Nietzsche-Kultes (und komplementärer Schmähungen). Verehrt wurde der Kulturkritiker und „Dichter-Philosoph"; die Philosophen waren mehr an Schadensbegrenzung interessiert und ordneten ihn ein bei Lebens- und Kulturphilosophie, Teilfächern mit prekärem Status. Um 1930 wurde er sehr plötzlich zu einem der großen Denker der europäischen Tradition erhoben. Er galt als Ende dieser Tradition und sollte helfen, über sie ein Urteil zu fällen. Jaspers entdeckte den Philosophen des Perspektivismus („Das Sichwidersprechen ist der Grundzug Nietzscheschen Denkens"), des Auslegens und des „Schaffens". Heidegger machte ihn zum Entdecker der „Seinsgeschichte" und las den Nachlaß als eine Ontologie. Seit den 1960er Jahren sind in Deutschland, Frankreich und in den USA recht verschiedene neue Nietzsche-Bilder entstanden und wieder verschwunden. Die französischen Philosophen wollten keine Nietzsche-Exegeten sein, sondern Nietzsches Fortsetzer in der Befreiung von der Schulphilosophie. Die deutsche Nietzsche-Deutung war ein geordneter Rückzug der Schulphilosophie zu Experimentalphilosophie, Philosophie der Interpretation, Philosophie der Zeichen, Philosophie der Orientierung – lauter Versuche, Nietzsche in Beziehung zu neueren Bestimmungen der Philosophie oder neuere Bestimmungen der Philosophie in Beziehung zu Nietzsche zu bringen (aber weiter Heideggers Gebot verpflichtet, Nietzsches Metaphern in die Sprache der philosophischen Tradition zu übersetzen). In Amerika wurde bevorzugt, Nietzsche als einen naturalistischen Philosophen zu lesen. Aber nach fünfzig Jahren Nietzsche-Philologie sind wir weit entfernt von den Darstellungen, die aus allen Äußerungen Nietzsches einen konsistenten Sinn zu machen wußten, von Deleuze oder Danto so weit wie von Heidegger oder Jaspers. Hier soll nur auf die neuere philosophische Literatur hingewiesen werden, die den von Nietzsche selber hergestellten Textzusammenhang beachten will: Werner Stegmaier findet nur noch Anti-Lehren und Gegen-Mythen (und folgt damit einem Hinweis Nietzsches; schon Theodor Adorno hatte bemerkt: „all seine Konstruktionen sind aporetische Begriffe"). Die folgende Generation findet nicht einmal mehr Gegen-Lehren, sondern Subversion schon auf der Mikroebene (Jakob Dellinger) oder „die wuchernde Zerstörungsmacht eines dissipativen Denkens" (Axel Pichler). Aber Maudemarie Clark findet bei Nietzsche mit ebenso großer Kunst der Enträtselung die

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

drei Perspektiven von Platons Seele und eine strenge Rangordnung dieser Perspektiven.

Als Philosoph im 19. Jahrhundert mußte Nietzsche sich (um mit William James zu sprechen) zwischen den Polen des Idealismus und des Materialismus verorten. Vom Idealismus mußte er sich fernhalten, da er der Sprache der philosophischen Tradition nicht traut. Mit der Entwertung der obersten Werte der Metaphysik, dem „Tod Gottes", ist auch die Basis der Wissenschaft prekär geworden. So wenig wie den ewigen Wahrheiten will er den „Wirklichkeits-Trompetern" eine führende Rolle zugestehen. Um die Distanz des Menschen zum Tier (zur Tierheit des Menschen) zu fassen, braucht er einen Rest Seele, Subjekt, Intentionalität, Willensfreiheit und Vernunft, den er längst nicht mehr in einer Metaphysik begründen kann. Nietzsche will „das befehlerische Etwas, das vom Volke ‚der Geist' genannt wird", neu bestimmen. Nietzsches Projekt eines „Prosa-Hauptwerks" sollte „Wille zur Macht" heißen. Ontologisch ist die ganze Welt Wille zur Macht „ – und nichts ausserdem!" Die Welt wird am Leitfaden des Menschen gelesen, nachdem dieser am Leitfaden seiner Triebe gelesen wurde, „meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens". Kosmologisch wird damit der Kraftbegriff der Physiker um „eine innere Welt" ergänzt. Biologisch ist es das Prinzip alles Lebens: „Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigner Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung." Das sieht nach dem Kampf ums Dasein aus, Nietzsche besteht jedoch darauf, daß es eine antidarwinistische Position ist: gegen Apologien der Erhaltung eine Apologie der Steigerung des Lebens. Wille zur Macht ist die Fähigkeit, sich immer neue und eigene Augen zu schaffen und keine ewigen Horizonte und Perspektiven anzuerkennen. Psychologisch ist die Lehre vom Wettstreit vieler Willen zur Macht gerichtet gegen die Einheit des Subjekts und die Priorität von Bewußtsein und Vernunft. Und doch soll damit eine Rangordnung der Vielheit der Kräfte des Menschen begründet werden: Befehlen und Gehorchen. Statt Wille zur Macht sagen die anglophonen Kommentatoren deshalb gerne *flourishing*, *life-enhancement*, *creativity.* Maudemarie Clark sieht im Wille zur Macht eine mythische Weltdeutung zur Affirmation des Lebens. Friedrich Kaulbach (a.a.O. S. 267-269) besteht darauf, daß Nietzsche den Begriff normativ verwendet: Bei umfänglicheren Weltperspektiven und „dionysischem" Über-sich-Hinausschaffen sind Denk- und Willensakte überlegen. Der Philosophie soll ein besonderer Rang zukommen als „der geistigste Wille zur Macht, zur ‚Schaffung der Welt', zur causa prima." Politisch klingt „Macht" besonders vertraut: Man kann dann das faschistische Interesse an Nietzsche und den post-faschistischen Horror vor Nietzsche verstehen. Aber gerade das interpersonale und politische Leben wird bei Nietzsche wenig als Wille zur Macht gefaßt. Wille zur Macht war zunächst Überwindung von Ohnmacht und Furcht (NF 1877 23[63], NF 1879 41[3]). In der traditionellen Terminologie der Philosophie war „Macht" *potentia*/Möglichkeit, nicht *potestas*/Herrschaft: die Macht der Vernunft über Triebe, der Seele über Körper, Körperwelt und andere Seelen ermöglicht Handlungen. „Macht" war ein Begriff der Freiheit (vgl. Kurt Röttgers, *Spuren der Macht : Begriffsgeschichte und Systematik*. – Freiburg 1990). Diese Tradition kannte das 19. Jahrhundert aus der schottischen Moralpsychologie, die das Bedürfnis, die eigenen Kräfte zu zeigen und dadurch

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

geschätzt zu werden, *desire for power* oder *love for power* nennt. Nietzsche kannte diese Diskussionen zumindest aus zweiter Hand. Machtgefühl, besonders das falsche Machtgefühl, beschäftigt ihn stark. Als Nietzsche um 1884 den „Wille zur Macht" immer mehr befrachtet, wird dieses Machtgefühl überlagert von kommandieren, dirigieren, überwältigen, Herr-werden. Nietzsche besteht aber weiter darauf, daß er vom Instinkt der Freiheit spricht, „in meiner Terminologie Wille zur Macht" (GM II/18). Eine immoralistische Konstruktion unter dem Namen „Wille zur Macht" gibt es bei Nietzsche nicht: *libertinage* und *laissez aller* sind nicht Wille zur Macht, sondern dessen Gegenprinzip (NF 1888 15[67]). Das wird zuletzt in GD *Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 41 ausgeführt: Nicht allen Instinkten Freiheit lassen, sondern einen kommandierenden Instinkt heranzüchten. Die ungeschriebene Lehre des „Wille zur Macht" hätte eine Theorie der Selbsterziehung sein müssen.

Philosophen interessieren sich für Nietzsche, weil er auch im Zeitalter der positivistischen Wissenschaft der Philosophie einen Vorrang einräumt. Aber, was ist das für eine Philosophie? Nietzsche ist immer mit „höheren Menschen" befaßt: erst künstlerische Genien, dann „freie Geister", zuletzt „eigentliche Philosophen", „Philosophen der Zukunft", Philosophen als „Gesetzgeber" und als „Herren der Erde". Manchmal klingt es wie die Akademie der Wissenschaft, manchmal wie der Stefan George-Kreis. Er stellt sich diese Philosophen in der Wüste oder auf hohen Bergen vor, auch ein Flaneur hinter getönten Gläsern kann es sein. Niemals gemeint sind Schulphilosophen. Auch Kant ist nur Gelehrter (Varianten für Kant sind: „der große Chinese von Königsberg", „Vogelscheuche" und „Idiot"). Nietzsche stellt sich dar als Experten für die Erforschung der großen typbildenden Menschen, welche über ihr Zeitalter hinaus etwas bedeuten und Stützen einer zukünftigen Kultur werden. Aus Zarathustra, Nietzsches Phantasie eines solchen Weisen, hat die Schulphilosophie wenig machen können, noch weniger konnte sie den Philosophen Dionysos als einen der Ihren erkennen. Nietzsches Bedürfnis nach höheren Menschen kommt aus seinem Pessimismus: Die Natur braucht Vollendung durch den Menschen indem Philosoph, Künstler und Heiliger erzeugt werden. Nachdem er die freien Geister nicht sammeln konnte, besteht er auf der Überwindung des Menschen, der seine Tierheit mühsam überwunden hat, durch den Übermenschen. Der prophetische Teil von Nietzsches Lehre hat die Schulphilosophie wenig und abnehmend interessiert. Stutzig sollte schon machen, daß es immer Philosophen der Zukunft, Vorausgesandte der Zukunft, sein sollen. Solche Philosophen habe es nie gegeben, es *muß* sie aber geben. Sie werden Verborgene sein, aber von großen Einfluß. Auch die willensstarken Herrscher (selbst Napoléon) können die Frage „wozu?" nicht beantworten und müssen sich deshalb auf Heere und Beamte stützen. Die Philosophen der Zukunft haben ein Gewissen für die Gesamtentwicklung der Menschheit, die bisherige Geschichte der Herrschaft des Unsinns und des Zufalls muß zu einem Ende kommen, die ganze Menschheit muß gestaltet oder gar für ein „höheres Gebilde" geopfert werden. Der Hinweis auf Distanz, Vornehmheit, Rangordnung bleibt Nietzsches einzige Vorgabe für die Philosophen der Zukunft. Es ist ein Widerspruch gegen die Liberalen, Utilitaristen, Sozialisten, die vermeintlich das Ziel der Menschheit kennen. Die herrschenden Philosophen und die Große Politik sind eine Gegenlehre zu Comte und seine Herrschaft der Mandarine. Die Wissenschaft hat aus dem

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fast-Gott des Zeitalters der Religionen wieder ein Tier gemacht und kann nicht einmal begreifen, was fehlt). Die von Nietzsche imaginierte Kulturwissenschaft des nächsten Jahrhunderts soll die Bedingungen für die Bestimmung ökumenischer Ziele erforschen. Aber die Philosophen der Zukunft, die das könnten, bleiben Zukunft und das heißt Denkfigur. Wir müssen lernen, Nietzsche als Erzieher zu lesen. Die Rede von schaffenden, befehlenden, gar züchtenden Philosophen ist Metapher der Erziehungsaufgabe, eine „lange Kette von Geschlechtern zu seiner einsamen Höhe" hochziehen. Schon in seiner Programmschrift *Schopenhauer als Erzieher* ist die Aufgabe des Genius „Verklärung": das hohe Ziel muß so in die Nähe rücken, „dass es uns erzieht, während es uns aufwärts zieht." Später ist der Übermensch „ganz epikuräischer Gott […] der Verklärer des Daseins" (die epikuräischen Götter sind abwesende Götter). Nietzsche besteht darauf, daß der Übermensch kein Ideal ist, sondern „Sehnsucht". Der späte Nietzsche ist Philosoph enttäuschter Sehnsucht. Die Verkleinerung des Menschen hat sich durchgesetzt: der letzte Mensch, die Chineserei (ein anderes Wort für den „letzten Menschen"), die Sklavenmoral, der demokratische Geist, der Altruismus, der Handelsgeist, der Utilitarismus. Die Gegenbilder höherer Menschen, die er beschwört, der kommende Philosoph, der Vornehme, der Übermensch, stellen das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden dar. Es können gar keine Philosophen sein, denn „eine Entrüstung über den Gesamt-Aspekt der Dinge" muß ihnen verboten sein (AC 57). Das unbedingte Ja-sagen kann eine Rangordnung schaffen, aber gewiß keine Philosophie. Psychologisch formuliert bleiben die höchsten Typen immer „Sehnsucht" (die Nietzsche in einer seiner Erhöhungsschleifen vom bloßen Wünschen unterschieden haben will), philosophisch sind es Überreste einer transzendentalphilosophischen Denkfigur, die für Ethik und Erziehung vorausgesetzt werden müßte, die Nietzsche aber nicht mehr philosophisch formulieren kann. Wir müssen lernen zu begreifen, wie stark Nietzsche von seinem Pathos lebt. Karl Pestalozzi hat 1970 zur Definition einer Gattung „Erhebungslyrik" auch ein Gedicht von Nietzsche herangezogen; wir sollten uns eingestehen, wie viele von Nietzsches Prosatexten „Erhebungsprosa" sind (warum FW 285 *Excelsior!,* einer seiner zentralen Texte zur Erhöhung des Menschen, nach einem im 19. Jahrhundert berühmten (und heute entsprechend berüchtigten) Erhebungsgedicht genannt ist, müssen die Textologen zeigen). Diese Erhebung soll aber nicht Neuidealismus sein. Das Programm des Erziehers Nietzsche, der sonst auf dem Privileg des Erziehers besteht, sich nicht in die Karten schauen zu lassen: neue Begierden lehren. „Philosophie des Dionysos" ist philosophische Pädagogik.

Als ein Zerstörer der Sollensethik hat Nietzsche immer wieder Aufmerksamkeit gefunden. Populär waren individualistische Deutungen im Anschluß an Foucaults „Sorge für sich" oder an Nehamas „Sich-selbst-Schaffen", dann wurde er Tugendethiker, inzwischen kann er sogar in „angewandter Ethik" vorkommen. Nietzsche selber gibt sich als kulturhistorischer Wissenschaftler, der den Weg von der gesellschaftlichen Sitte zur individualisierten Moral beschreibt und die Bedingungen für die „Züchtung" höherer Menschen erforscht. Statt Moral zu predigen, müssen Zustände geschaffen werden, die höhere Typen notwendig machen. Die Verwandlung des Menschen darf nicht weiter der alten Tölpelhaftigkeit der Rassenkämpfe, Nationalfieber und Personaleifersuchten überlassen werden. In Tausen-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den von Jahren kann sich – „vielleicht“ – eine neue Gewohnheit des Begreifens, Nicht-Liebens, Nicht-Hassens, Nicht-Urteilens, Nicht-Richtens (und damit auch des Nicht-Strafens) bilden und die Menschheit wird den weisen und unschuldigen Menschen so regelmäßig hervorbringen, wie jetzt den unweisen, unbilligen, schuldbewußten. „Die Stärksten“ sind diejenigen, die „richtende Werte“ überwinden können. Der höchste Mensch vereinigt die Perspektiven des Guten und Bösen, er reduziert nicht auf das Wünschenswerte. Das ist Nietzsches höchstes Ziel des Lebens als Ja-sagen. Wo andere Richter sein wollen, muß der Philosoph gerecht sein. Josef Simon hat diese Gerechtigkeit bestimmt als „die Fähigkeit, den anderen in seinem individuellen Sein ohne Begriffe und Maßstäbe anzuerkennen“ (*Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus* a.a.O. S. 36). Das klingt wie Emmanuel Levinas, es ist aber Nietzsches Ethik. Zur Zeit der freien Geister war Grundlage von Nietzsches Morallehre, daß der bisherige Prozeß der Moralisierung erfolgreich war und nur die Zurückgebliebenen noch grausame Menschen seien. Die Zukunft wird dem starken Individuum gehören, das sich von der weltgeschichtlichen Präferenz für das Unpersönliche freigemacht hat. Die keine Macht (über sich selber) haben, sehen alle anderen als feindlich, rücksichtslos, ausbeutend, grausam und listig, selbst Güte scheint ihnen nur verfeinerte Bosheit (MA 45, die erste Version der Genealogie der Moral von JGB 260 und GM I). Seit 1880 kämpft Nietzsche gegen Altruismus und Herdenmoral, die Verkleinerung der Menschheit durch die Tyrannei der Furchtsamkeit, gegen das Leben ohne Gefahr, gegen die Lust, nur eine Funktion der Herde zu sein. Der Individualismus wird als Teil der demokratischen Moderne denunziert, die zentralen Begriffe werden Rangordnung und Distanz: „Herren“ sind die, die lernen zu befehlen und zu gehorchen, die eigene Individualität zu opfern und die Menschheit für eine höhere Art zu opfern. Ihr Ziel ist „das Untertauchen in einem großen Typus, das Nicht-Person-sein-wollen.“ Herrenmoral ist von Ehrfurcht, Hingabe und Liebe bestimmt; Verlangen nach Freiheit wird Merkmal der Sklavenmoral (JGB 260). Plötzlich zeigt Nietzsche Interesse für „züchtende“ Religionen, im Gegensatz zum Christentum, das keine Distanz kennt. „Dionysisch“ formuliert ist es Befreiung der Instinkte und Notwendigkeit des Zerstörens/Vernichtens (der christlich-metaphysischen Moral). Der große Mensch ist groß durch den Freiheits-Spielraum seiner Begierden. Dieser Immoralismus ist weiterhin keine individualistische Selbstermächtigung, sondern ein gesellschaftliches Zukunftsbild: Bis eine Kultur stark genug ist, muß sie das Furchtbare bekämpfen, mäßigen, verschleiern, verfluchen, vernichten. Das Ausmaß dieser Notwendigkeit ist aber ein Maß ihrer Schwäche. Das Individuum kann Nietzsche auch am Ende nur in Bildern höherer Menschen darstellen: Napoléon (der für den Willen steht) und Goethe (der für die Vielzahl beherrschter Perspektiven steht). Für den Kulturhistoriker Nietzsche sind sie die Überwinder des 18. Jahrhunderts, auf sie ist aber nur *décadence* gefolgt. Die großen Individuen bleiben Zukunft, Möglichkeit, „ein Zwischenfall, ein schönes Umsonst“. Wie auch sonst bei ihm macht Nietzsche hier aus einer transzendentalphilosophischen Denkfigur einen Menschentyp, aber dieser Typ Mensch kann nicht wirklich gefunden werden. Der höchste Mensch, der am stärksten „den Gegensatzcharakter des Daseins“ darstellt, wird identisch mit Nietzsches antichristlichem Begriff eines Gottes.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zum Schreiben in Aphorismen: Paul van Tongeren, *Reinterpreting Modern Culture* a.a. O. S. 51-103 *Nietzsche's Writing and How to Read Nietzsche*; Joel Westdale, *Nietzsche's Aphoristic Challenge*. – Berlin 2013. Zu Nietzsches Stilmitteln: Peter Heller, *„Von den ersten und letzten Dingen" : Studien und Kommentare zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. – Berlin 1972. – S. 407-422; Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie : kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft"*. – Berlin 2012 (dort die Exkurse „Nietzsches schriftstellerischen Methoden"); Axel Pichler, *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der* Götzendämmerung. – Berlin 2014. – S. 108-123 *Charakteristika von Nietzsches philosophischen Schreibweisen*. Zum Schreiben in Metaphern: Sarah Kofman, *Nietzsche und die Metapher*. – Berlin 2014, Original 1972 u.d.T.: *Nietzsche et la métaphore*; Anne Tebartz-van Elst, *Ästhetik der Metapher : zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*. – Freiburg 1994.

Nietzsche als Philosoph: Georg Picht, *Nietzsche*. – Stuttgart 1988 (Vorlesung von 1967); Heinz Röttges, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. – Berlin 1972; Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. – Köln 1980; Josef Simon, *Friedrich Nietzsche (1844-1900)*, in: *Klassiker der Philosophie* / hrsg. von Otfried Höffe. – München 1981. – II, 203-224 (immer noch ein guter Startpunkt); Werner Stegmaier, *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in: Nietzsche-Studien 14 (1985) 69-95, Neudruck in: W. St., *Europa im Geisterkrieg : Studien zu Nietzsche*. – Cambridge 2018. – S. 39-71 (https://www.openbookpublishers.com/product/710); ders., *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre : inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida*, in: *Distanz im Verstehen : Zeichen und Interpretation II* / hrsg. von Josef Simon. – Frankfurt am Main 1995. – 213-238; ders., *Anti-Lehren : Szene und Lehre in Nietzsches* Also sprach Zarathustra, in: *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra* / hrsg. von Volker Gerhardt. – Berlin 2000. – S. 191-224, Neudruck in: *Europa im Geisterkrieg* a.a.O. – S. 267-298; ders., *Nietzsches Befreiung der Philosophie : kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft"*. – Berlin 2012; Claus Zittel, *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*. – Würzburg 1995; Maudemarie Clark / David Dudrick, *The Soul of Nietzsche's* Beyond Good and Evil. – Cambridge 2012; Axel Pichler, *Philosophie als Text : zur Darstellungsform der* Götzen-Dämmerung. – Berlin 2014; Jakob Dellinger, *Situationen der Selbstbezüglichkeit : Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Friedrich Nietzsche*. – 2015, http://othes.univie.ac.at/37287/ (eine Sammlung seiner Textanalysen). Darstellungen der „Lehren" gibt es nur noch in Amerika: John Richardson, *Nietzsche's System*. – New York 1996.

Willen zur Macht: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: Nietzsche-Studien 3 (1974) 1-60, Neubearbeitung in: ders., *Über Werden und Wille zur Macht : Nietzsche-Interpretationen I*. – Berlin 1999. – S. 25-95 (philologisch grundlegend); Friedrich Kaulbach a.a.O. S. 229-298 *Der Wille als Macht und der Wille zur Macht*; Maudemarie Clark, *Nietzsche's Doc-trine of the Will to Power*, in: Nietzsche-Studien 12 (1983) 458-468; Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht : Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. – Berlin 1996; ders., *Wille zur Macht*, in: *Nietzsche-Handbuch* / hrsg. von Henning Ottmann. – Stutt-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gart 2000. – S. 351-355; Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis : Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von* Morgenröthe *bis* Also sprach Zarathustra. – Berlin 1997 (zum Machtgefühl); Jacob Golomb, *Will to Power : Does it Lead to the „Coldest of All Cold Monsters"?* in: *The Oxford Handbook of Nietzsche* / ed. by Ken Gemes and John Richardson. – Oxford 2013. – S. 525-550 (noch einmal Sublimierung); Jakob Dellinger, *Vorspiel, Subversion und Schleife : Nietzsches Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in* Jenseits von Gut und Böse, in: *Texturen des Denkens : Nietzsches Inszenierung der Philosophie in* Jenseits von Gut und Böse / hrsg. von Marcus Andreas Born und Axel Pichler. – Berlin 2013. – S. 165-187, Wiederabdruck in J. D., *Situationen der Selbstbezüglichkeit*. – 2015. – S. 281-304 („subversive Problematisierung des philosophischen Erkenntnisprojekts").
Zur Ethik: Josef Simon, *Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus*, in: Nietzsche kontrovers III (1984) S. 9-37; ders., *Moral bei Kant und Nietzsche*, in: Nietzsche-Studien 29 (2000) 178-198; Volker Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus : Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik*, in: *Krisis der Metaphysik* / hrsg. von Günter Abel und Jörg Salaquarda. – Berlin 1989. – S. 415-447; ders., *Selbstbegründung : Nietzsches Moral der Individualität*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992) 28-49; ders., *Genealogische Ethik*, in: *Geschichte der neueren Ethik* / hrsg. von Annemarie Pieper. – Tübingen 1992. – Bd. I, 284-313; Beatrix Himmelmann, *Freiheit und Selbstbestimmung : zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*. – Freiburg 1996; Maudemarie Clark / David Dudrick, *Nietzsche and Moral Objectivity : the Development of Nietzsche's Metaethics*, in: *Nietzsche and Morality* / ed. by Brian Leiter and Neil Sinhababu. – Oxford 2007. – S. 192-226, Neudruck in: M. C., *Nietzsche on Ethics and Politics.* – Oxford 2015. – S. 97-130; Claus Zittel, *Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003) 103-123; Christine Swanton, *Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism*, in: *Nietzsche's* On the Genealogy of Morality *: a Critical Guide* / ed. by Simon May. – Cambridge 2011. – S. 285-308.
Rangordnung: Paul van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik : Studie zu ‚Jenseits von Gut und Böse'*. – Bonn 1989; Gerd Schank, *„Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche*. – Berlin 2000. – S. 263-410 *Menschentypen und ihre Erhöhung*; Robert Guay, *Order of Rank*, in: *The Oxford Handbook of Nietzsche* / ed. by Ken Gemes and John Richardson. – Oxford 2013. – S. 485-508.

2. Politische Theorie

Nietzsches politische Ansichten sind bekannt: Er haßte den preußisch-deutschen Staat nach 1871 und konnte so mit dem realen Konservatismus nichts zu tun haben, aber er schrieb gegen Liberalismus, Demokratie und Sozialismus. Seine marxistischen Kritiker haben versucht, ihn als Apologeten des Kapitalismus vorzuführen; eher steht er jedoch für das Bildungsbürgertum im Zeitalter seines Bedeutungsverlustes. Sein Selbstbild als „der letzte unpolitische Deutsche" trug zu seiner Wirkung bei, aber bald nach 1890 gab es auch eine politische Nietzsche-Rezeption. Dieser „aristokratische Radikalismus" wollte weder konservativ noch liberal oder sozialistisch sein. Dieser politische Nietzscheanismus kam am Rande

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

etablierter Bewegungen auf, bis zum Weltkrieg eher auf der Linken, seitdem auf der Rechten. Der Nationalsozialismus hat sich auf Nietzsche nie ganz festgelegt, aber politischer Nietzscheanismus war seitdem auf Nationalsozialsozialismus festgelegt. Nach 1945 galt seine Politik im besten Falle als „Peinlichkeit ersten Ranges" (Peter Heller 1972). Seit den 1980er Jahren hat das Interesse an Nietzsches Politischer Philosophie stark zugenommen, der Faschismusverdacht ist (fast) abgestorben. Eine weit verbreitete Literatur bekannter politischer Philosophen, doch eher beiläufiger Nietzsche-Exegeten, versucht vom vermeintlichen Individualisten Nietzsche zu einer Theorie der agonalen Demokratie zu kommen, Links-Nietzscheanismus und Links-Schmittianismus sind da verschmolzen.

Der frühe Nietzsche des Schopenhauerschen Pessimismus polemisiert dagegen, die Würde des Daseins durch Phantome wie Würde des Menschen und Würde der Arbeit zu beweisen; nur diejenigen können Würde haben, die zur Kultur beitragen. Eine Gesellschaft, die kein Glück versprechen kann, muß die von der Kultur Ausgeschlossenen wie Sklaven halten und braucht deshalb den Staat als eine „eiserne Klammer". Diese Variante des hobbesianischen Modells ist „das Urbild des Staates": auch wir brauchen Sklaverei, „sei es auch unter einem mildernden Namen" (*Der griechische Staat* 1871/72, unten referiert). Das ist kaum eine Stellungnahme zur Arbeiterfrage, sondern das diskriminierende Bildungsprogramm, das Nietzsche in den Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872) und in *Schopenhauer als Erzieher* (1874) weiter ausführt. In seiner mittleren Werkperiode übersetzt Nietzsche (oder der freie Geist) dieses Bildungsprogramm in die Sprache des konstitutionellen Zeitalters: Trotz aller Polemik über Parlamentarismus, Parteiensystem und Presse im Stile der Konservativen seiner (und der Rechtspopulisten unserer) Zeit, sieht er die Demokratie kommen. Sie ist die logischste aller Herrschaftsformen, aber noch zu unhistorisch. Nietzsche (oder der freie Geist) ist ein konservativer Liberaler. Die Demokratie soll langsam kommen; zu rasche Demokratisierung würde auf allen Ebenen der Gesellschaft alle Autoritäten zerstören (MA 450). „Sklaverei" ist jetzt offen als Metapher erkennbar: Staatsmann, Kaufmann, Beamter und Gelehrter sind Sklaven. Dagegen steht die kleine Schar der freien Geister: Betrachter und „Nichtmehr-Mitspieler", „eine Aristokratie vielleicht von Einsiedlern". Um reaktionäre Träume soll es nicht gehen, sondern um das, was die neue Gesellschaft des Nutzens nicht interessiert (am deutlichsten wird dabei die Suche nach Auswegen aus dem Kapitalismus). Die Anspielungen auf Platon und den Garten Epikurs zeigen: auch das ist Bildungsutopie. Als politische Theorie wäre es Phantasterei: Weil sie nur sich gehören, werden sie herrschen; weil sie die Verborgendsten sind, werden sie die Einflußreichsten sein. Der ahistorische Pessimismus des frühen Nietzsche ist zur Angst geworden, der Mensch werde sich in die falsche Richtung entwickeln. Es muß ein Ziel jenseits des Nutzens gefunden werden.

Die Veränderungen zwischen August 1881 (Offenbarung der Wiederkunft des Gleichen) und August 1882 (Abschluß der Triologie der Freien Geister) haben die Biographen mehr beschäftigt als die Philosophen. Neu ist jedenfalls Nietzsches Ton. Der Leser wird in ein Labyrinth von Metaphern geführt: höhere Menschen, Distanz und Rangordnung, Starke und Schwache, Herren und Sklaven, Wohlgeratene und Mißratene. Rangordnung scheint Nietzsches einziger Begriff für Ord-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nung zu sein. Urs Marti hat herausgearbeitet, daß jetzt kaum noch von Demokratie als Herrschaftsform die Rede ist, umso mehr vom Geist der Demokratie (direkte Ausfälle gegen Öffentlichkeit, Parlamentarismus und allgemeines Wahlrecht gibt es freilich noch zuhauf). Was er der Demokratie, als Geist und als Institution, vorwirft: Jeder darf mitreden. Demokratien glauben nicht an höhere Menschen. Weiter wie er: Die Demokratie wird siegen, muß aber verzögert werden – für Jahrhunderte. Auch das Lob der Aristokratie ist nur Lob des aristokratischen Geistes. Es geht um „Dauer durch viele Geschlechter". Nietzsche kann plötzlich Brahmanen, Jesuiten, preußische Beamte und Offiziere loben. An einer Stelle, die wie eine künftige politische Rangordnung aussieht, stehen die Junker aber für Geduld (JGB 251). Die höheren und höchsten Typen können nur in Verbindung mit einer herrschenden Klasse entstehen, als deren höchste Vergeistigung; ein neuer Willen muß über viele Generationen hinweg „gezüchtet" werden. Der höchste Typus kann nicht ausgedacht werden (wie romantische Künstler und idealistische Philosophen meinen), er muß vorbereitet werden durch eine Gesellschaft, deren Werte Stolz, Wagemut, Tapferkeit, Wille des Geistes sind. Historische Religionen und Erziehungssysteme können Vorbild sein, aber nur darin, daß sie die Notwendigkeit von Rangordnung begriffen haben, nicht für ihre historisch untergegangenen „Gesetze der Züchtung". Das Hauptstück w*as ist vornehm?* von *Jenseits von Gut und Böse (*JGB 257 bis 269) kann als eine statische und dynamische Soziologie in Art des 19. Jahrhunderts gelesen werden, als Idealtypen der traditionellen und der modernen Gesellschaft. Wie bei den Soziologen wird Moderne als Wegfall von Bedrohung definiert, die Auflösung des traditionellen Charakters ist Chance zu Individualität. Aber diese Individuen der posttraditionellen Gesellschaft sind nicht überlebenstüchtig, sie neigen dazu sich zu vergeuden (z.B. im Krieg) und zu mißraten (Mißratenkönnen ist Voraussetzung des Gelingenkönnens). Zum Erhalt der Gesellschaften und der Menschengattung werden diese höchsten Typen nicht gebraucht, dafür ist Individualität nur „eine Vergeudung, ein Luxus". Die von Nietzsche genannten Aristokratien sind, nicht anders als die freien Geister, nur ein Gegenbild gegen die reale Gesellschaft. Nietzsche akzeptiert als Erkenntnis der Wissenschaft die Entwicklung zur Ökonomisierung, zur „Maschinerie"; aber gerade dieser Prozeß soll zu „Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit" führen. Diesen Luxus-Überschuß wird, wie Nietzsches „Sehnsucht" aus der Zeit von *Also sprach Zarathrustra*, „Übermensch" genannt (NF 1887 10[17], ein Kommentar zu Emanuel Herrmanns Idee einer universalen Ökonomisierung). Es ist Nietzsches alte Auskunft: Ausbeutung setzt solche voraus, „derentwegen diese Ausbeutung Sinn hat." Von etwas anderem redet Nietzsche nie.

Wenn es keine Menschenwürde und keine Menschenrechte gibt, muß Recht aus dem Kampf kommen, dessen Ausgang durch Verträge festgehalten wird. Recht ist Interessenausgleich zwischen etwa gleich Starken (NF 1877 25[1]→MA 446). Nietzsche beruft sich auf den Melier-Dialog bei Thukydides (siehe Bd. I, 144): wo kein Gleichgewicht gegeben ist, bleibt nur Unterwerfung (MA 92). Unterwerfung wird als eine Art Machtausgleich begriffen: das Interesse des Herrn an der Erhaltung des Sklaven begründet ein „Recht" des Schwächeren (MA 93; WS 22, 26 und 39, M 112; aus den Vorstufen NF 1879 42[7]). Dieser Versuch einer betont antiidealistischen Rechtstheorie hat viel Interesse gefunden, man hat versucht,

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diese Gedanken in moderne Diskussionen über Anerkennung übersetzt. Nietzsche hat aber begriffen, daß eine Ordnung, die Recht auf Gleichgewicht/Unterwerfung fundiert, prekär bleibt: sie lädt zu kontinuierlichen Machtproben ein und entwertet damit Recht und Vertrag, die sie fundieren soll. Voraussetzung für Gerechtigkeit und Recht ist, weder den Sieg zu wollen, noch die Fortsetzung des Kampfes: nur „Lust an dem Gerechtsein" kann zur Achtung des Vertrages führen. „Schonung ist die Praxis der Gerechtigkeit" (NF 1880 7[27]). Vom Recht kann Nietzsche sich keinen Widerstand gegen Macht erwarten, aber von der Moral (Ottmann a.a.O. S. 231). In der Zeit der Ausarbeitung des Willens zur Macht heißt es: Die Mächte müssen „einander nicht nur als gleich lassen, sondern auch als gleich wollen, das ist der Anfang alles ‚guten Willens' auf Erden." Ein Vertrag enthält nicht nur die Anerkennung des bestehenden Machtverhältnisses, sondern auch den Willen, diese Gleichheit als etwas Dauerndes anzuerkennen und damit „bis zu einem gewissen Grade selbst aufrecht zu erhalten". Beatrix Himmelmann a.a.O. S.360-361 hat diesen eher kantianischen „guten Willen" gesehen, aber auch, daß Nietzsche daraus nicht viel machen kann.

Überblicke zur Politik bei Nietzsche: Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. – Berlin 1987, 2. Aufl. 1999; Urs Marti, *„Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand" : Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*. – Stuttgart 1993; Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker : the Perfect Nihilist*. – Cambridge 1994; Domenico Losurdo, *Nietzsche, der aristokratische Rebell : intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*. – Hamburg 2009, it. Original 2002 (viel beachtet, weil es hier endlich wieder einen so reaktionären Nietzsche gibt, wie man ihn vor der Nietzsche-Philologie kannte: Apologet des Kapitalismus bis zu einer neuen Sklaverei für das Proletariat; in Materialfülle ist das letzte Produkt der marxistischen Nietzsche-Kritik den Werken der Nietzsche-Philologie mindestens ebenbürtig, aber ohne irgendeinen Sinn für Nietzsches Hyperbolik); *Nietzsche, Power and Politics : Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought* / ed. by Herman W. Siemens and Vasti Roodt. – Berlin 2008 (ein Rückblick auf alle Diskussionen); Herman W. Siemens, *Yes, No, Maybe so … : Nietzsche's Equivocations on the Relations between Democracy and ‚große Politik'*, in: *Nietzsche, Power and Politics* S. 231-268; ders., *Nietzsche's Critique of Democracy (1870-1886)*, in: Journal of Nietzsche Studies No. 38 (2009) 20-32.
Zum Recht: Volker Gerhardt, *Das „Princip des Gleichgewichts" : zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche*, in: Nietzsche-Studien 12 (1983) 111-133, Neudruck in V. G, *Pathos und Distanz : Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. – Stuttgart 1988. – S. 98-132; Ottmann a.a.O. S. 220-238 *Macht und Recht*; Henry Kerger, *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*. – Berlin 1988; Ralf Witzler, *Recht und Moral bei Nietzsche : Zum Problem der Gerechtigkeit*, in: Ethica : Wissenschaft und Verantwortung 6 (1998) 227-257; Cyril Freitag, *Je mächtiger, desto menschlicher : zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche*, in: Zeitschrift für internationale Strafrechtsdogmatik 5 (2010) 418-427.
Zur Kritik des Anschlusses der agonalen Demokratietheorien an Nietzsche: Henning Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche. – 2. Aufl. – Berlin 1999. – S. 462-466; Herman W. Siemens, *Nietzsche's ‚Post-Nietzschean'*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Political ‚Wirkung' : the Rise of Agonistic Democratic Theory, in: *„Einige werden posthum geboren" : Friedrich Nietzsche's Wirkungen* / hrsg. von Renate Reschke und Marco Brusotti. – Berlin 2012. – S. 393-406.

3. Wettstreit – Krieg – Frieden

Henning Ottmann bemerkte 1988, Nietzsche müsse, nachdem er immer wieder als ein Verherrlicher des Krieges gegolten habe, „als ein Philosoph des Friedens erst noch entdeckt werden" (a.a.O. S. 127). Thomas Kater hat noch 2012 zurückgewiesen, daß Nietzsche überhaupt ein Philosoph des Friedens sein könne (einen solchen kann Kater sich nur als einen pazifistischen Philosophen vorstellen, bekanntlich etwas sehr Seltenes). Unbestritten ist Nietzsche ein Philosoph des Konfliktes, als Philosoph des Krieges wird er unterschiedlich gewertet und als Philosoph des Friedens, darf man ihn nicht mit einem Pazifisten verwechseln.

Der frühe Nietzsche erforscht die Rolle des Wettkampfs (*agon*) als Zentrum der frühen griechischen Kultur (*Homer's Wettkampf*, eine Vorrede 1872 zu einer ungeschriebenen Schrift, erst 1943 veröffentlicht, jetzt in: KGW III/2, 275-286 = KSA 1, 783-792). Er gibt sich schon damals als ein Erforscher der Entstehungsbedingungen großer Geister; eine dieser Bedingungen ist die beständige Herausforderung. Im homerischen *agon* ist die vorhomerische Wildheit bereits überwunden. Gewalt als direkte Ursache der Kultur kennt Nietzsche nicht (vgl. NF 1871-1872 16[22]: „der Wettkampf entfesselt das Individuum: und zugleich bändigt er dasselbe nach ewigen Gesetzen"). Das Buch zu schreiben, könnte er aufgegeben haben, als er begriffen hat, daß die griechische Adelswelt kein Vorbild für die europäische Kultur sein konnte. Das Agonale ist eine Gefahr für jede Entwicklung, weil es den Trieb zum Schaffen überhitzt (NF 1875 5[146]). Aber der Wettkampf bleibt Nietzsches Symbol der Selbstüberwindung. Sein Ideal der Freundschaft ist „Feindesliebe": Freundschaft soll von beständigem Wettstreit geprägt sein und zum „Feind" soll man sich deshalb nur wählen, wen man achten kann (z.B. Za I, *Vom Freunde*; GD *Moral als Widernatur* 3 zur Vergeistigung der Feindschaft). Beim Lob des Wettstreits greift Nietzsche häufig zur Metapher des Krieges: Im Wertechaos der Moderne will der eine nur, „dass der Krieg, der er ist, einmal ein Ende habe", während für andere „Gegensatz und Krieg" wirken können als ein „Lebensreiz- und -Kitzel mehr" (JGB 200). Er kann den Liberalismus loben: so lange für ihn ein „Krieg" geführt wird, Freiheit ist nur etwas wert, so lange sie erobert werden muß (GD *Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 38). Seine Philosophie nennt er „eine große Kriegserklärung" (GD *Vorwort*; AC 13), er kündigt einen Krieg an, aber ohne Pulver und Dampf (EH *Menschliches, Allzumenschliches* 1) und nennt seine späte Philosophie „den grossen Krieg" (EH *Jenseits von Gut und Böse* 1). Solche Belege ließen sich häufen. Ein Erbe dieser Konfliktbereitschaft ist Nietzsches Ethik, die, sei sie nun Tugendethik oder nicht, eine hohe Wertung für Tapferkeit hat oder allgemein für männliche, heroische Werte. Aber es ist nicht mehr der übliche Krieg. Ein wesentlicher Teil der Literatur, die sich mit „Krieg" bei Nietzsche beschäftigt, hat tatsächlich diese Kriegsmetaphorik zum Thema. Maudemarie Clark hat deshalb Überlegungen zu Nietzsches bellizistischer Sprache in ihre Einführung in die Nietzsche-Lektüre aufgenommen: Nietzsche wirbt um junge Männer, die philosophisch als relativ barbarisch gelten müssen. Die

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erziehung, die er ihnen anbieten kann, ist Übung in genauem Lesen (*Learning to Read Nietzsche*, in: International Studies in Philosophy 33 (2001) no. 3, 53-64). So ist auch Nietzsche eine der Varianten der platonischen Erziehung der Kriegsliebhaber. Er muß diese jungen Männer von der Machtpolitik der Staaten trennen.

Der frühe Nietzsche kann in seinem Text über den griechischen Staat (1871/72, erst 1943 veröffentlicht, unten referiert) außer Sklaverei und Staat auch den Krieg loben: Im Zeitalter des Liberalismus gehe der Sinn für den starken Staat verloren, Sicherheit für die eigenen ökonomischen Interessen ist zum höchsten Ziel geworden. Das ist der alte deutsche Bellizismus, der dem 19. Jahrhundert v.a. durch Hegel bekannt war: Ein Staat, der dem Krieg abgeschworen hat, wird zu einer egoistischen bürgerlichen Gesellschaft. Der Pessimist Nietzsche preist den Krieg als Widerlegung der Theorie der Menschenwürde. Einen Krieg für die deutsche kulturelle Wiedergeburt gegen die französische, demokratische Kultur kann er loben (NF Februar 1871 11[1]). Nachdem dieser Krieg nicht zu der ersehnten Wiedergeburt führte, gibt es keinen Weg mehr vom Agonismus zum modernen Krieg. Er bemerkte jetzt, daß die mühsam erlernte agonale Bändigung der Kämpfe zwischen Staaten bereits in der Antike verloren gegangen ist: Beim Sieger ist der *agon* immer in Gefahr, in Hybris umzuschlagen. Der Staat wird böse und grausam, rachsüchtig und gottlos „und dann bedarf es nur eines panischen Schreckens, um ihn zu Fall zu bringen“ (*Homer's Wettkampf* a.a.O.; vgl. NF 1872 16[46]). Wir dürfen diese Analyse des griechischen Weges zur persischen Hegemonie und zum falschen Hellenismus Alexanders des Großen als Teil seiner Aversion gegen den deutschen Sieg ohne Kultur 1870/71 lesen. Diese Aversion hat er bereits während des Krieges in Briefen geäußert, in der Polemik gegen David Friedrich Strauß hat er sie öffentlich gemacht (es ist seine einzige öffentliche Äußerung zum Krieg aus dieser Zeit). Der deutsche Sieg ist kein Sieg der deutschen Sittlichkeit, Kultur und Kunst. Diese Verwechslung könnte zur Ausrottung des deutschen Geistes zugunsten des „deutschen Reiches“ führen. Der Sieg liegt an strenger Kriegszucht, natürlicher Tapferkeit, Überlegenheit der Führer, Gehorsam unter den Geführten – alles Momente, die nicht mit Kultur verwechselt werden dürfen (*David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller* (1873) § 1).

Nachdem vom deutschen Sieg nur der Staat geblieben war (und von der Kultur nur, was der Staat für Kultur hält), mußte die Trennung von Staat und Geist zum zentralen Thema von Nietzsches Freigeister-Projekt werden. So lautet das erste der Zehn Gebote des freien Geistes: „Du sollst Völker weder lieben noch hassen“ (NF 1876 19[77]). Die drei Themen die wir prüfen müssen, sind Analysen der Psychologie der Kriegsbegeisterung, die Kritik des Nationalismus und die Anwendung seiner Analyse der Machtbeziehungen auf die internationalen Beziehungen.
Zunächst tritt Nietzsche als Apologet des Krieges auf: Für den Krieg spricht, daß er barbarischer und natürlicher macht (NF 1874 32[62]→MA 444; unten referiert); alles, was als „Surrogat des Krieges“ aufgeführt wird (also das, was William James später „moral equivalent of war“ nennen wird), taugt nichts; allein der Krieg selber kann die Kultur revitalisieren (MA 477, dieser Text folgte in der ursprünglichen Disposition direkt auf MA 444). Das ist ein anderer Bellizismus als Hegels Kritik der Erwerbsgesellschaft und ein anderer als das traditionelle solda-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tische Lob von Tapferkeit und Ruhm. Das traditionelle Kriegslob beruhte darauf, daß internationale Kämpfe als *agon* ausgeben werden konnten. Auch Nietzsche hatte den *agon* als Surrogat des Krieges gesehen, solange er die agonale Gesellschaft als eine Gesellschaft von Individuen sehen konnte (NF 1872 16[15]). MA 477 ist ein Abschied von diesem politischen Agonismus. Das Projekt der freien Geister ist nötig geworden, weil die moderne Gesellschaft nicht länger als Gesellschaft von Individuen erfahren werden kann. Aber es bleibt eine Zukunftshoffnung, wie sie zu diesem Projekt gehört; das wird in MA 477 durch das Wort „einstweilen" festgehalten. Nietzsche schließt nicht aus, daß es eine Gesellschaft geben kann, die auf den Ansporn des Krieges verzichten könnte. WS 187 (unten referiert) stellt klar, wie MA 444 und MA 477 gemeint sind: Völker mit lebendigen, eigenen Antrieben können auf den Krieg als Kur der Barbarisierung verzichten. Nietzsches Unterscheidung von Starken und Schwachen gilt auch für Völker, die starken Völker brauchen keinen Krieg. Zur Frage der Zukunftshoffnung müssen die Texte beachtet werden, die im endgültigen Text vor MA 477 stehen: Zu einer Weltordnung können nur tatsächliche internationalistische/transnationale Bedürfnisse führen, die Vernichtung der voneinander abgeschotteten Nationen befindet sich längst in vollem Gange (MA 475-476, unten referiert). Wenn *Menschliches, Allzumenschliches* eine Lehre über den Krieg hat, ist es eine Warnung: Annäherung an den Frieden ist ein langer historischer Prozeß, der einen starken Individualismus voraussetzt. Nietzsche hat die Schwachen durch *Ressentiment* bestimmt, WS 187 wendet diese Bestimmung auf Kriegs- und Friedenspsychologie an. 1880 und 1881 hat Nietzsche sich in seinen Notizbüchern häufig mit psychologischen Kriegsursachen beschäftigt. Er identifiziert Sicherheitsstreben, dessen „grobere Remeduren" Revolutionen und Kriege sind (NF 1880 3[112]), mit „Falschmünzerei des Machtgefühls" (NF 1880 4[249]). Er erklärt den Aufstieg Caesars und Napoléons damit, daß sie „das Gefühl der Macht bei den Werkzeugen (Nationen)" befriedigen. Deshalb wollen die Völker Eroberungen, was sie wirklich benötigen wird Nebensache, sie wollen lieber Wein als Brot (4[197]; vgl. 6[52]: Napoléon sah im Krieg „das Mittel uns zu betäuben oder wenigstens zum Stillschweigen zu bringen"). Kriege, Religionen, extreme Moralen, fanatische Künste, Parteihaß sind „Schauspielerei der Ohnmacht, die sich selber Machtgefühl anlügt und einmal Kraft bedeuten will […] Es fehlt euch an Macht über euch!" (4[202]). Die Machtphantasien der Völker sind verschieden: Die einen brauchen Prunk und militärischen Erfolg, die anderen sind stolz auf ihre List und diplomatische Überlegenheit; für diese Besonderheiten ihres eigenen Volkes haben die großen Staatsmänner ein Gefühl, sie teilen die Phantasien ihres Volkes (4[244]). Ruhe und Vergnügen wollen die Völker nur dann, wenn ein Lorbeerkranz dabei ist, „als ob es eine Pflicht sei, sich so zu zeigen, weil man so sich mächtig zeige" (4[248]). Die Völker werden betrogen, weil sie Betrüger suchen: sie wollen keine Männer aus dem Volk wählen, sondern glänzende Eroberer, kühne Verschwörer, alte Dynastien, „sie müssen etwas haben, an dem man sich berauschen kann" (4[249]). In einem Zeitalter, in dem christliche Entzückungen und Schrecknisse viel von ihrer Kraft eingebüßt haben, ist die Bedeutung der Kriege stärker geworden: „einstweilen" sind sie die größten Phantasieaufregungen (4[250]). Dieser Text wiederholt den Zweifel von MA 477, daß wir „einstweilen" über keine Surrogate des Krieges verfügen, und ist deshalb ein erneuter Hinweis auf die Notwendigkeit der Individualisierung. In M 188 (das die zitierten Notizen 4[248] und [249]

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bearbeitet) wird die Liebe zum Lorbeer als pöbelhafter Geschmack bezeichnet, der ursprünglich von den höchsten Intelligenzen stammt, jetzt aber nur noch im Volk herrscht (diesem Volk, das Rauschmittel sucht, darf man die Politik nicht anvertrauen). Kriege und Nationen beweisen nicht anders als Staat, soziale Einrichtungen und Kirchen, daß der Herdentrieb mächtiger ist als die Individualisierung (NF 1881 11[185]). Später korrigiert Nietzsche diese Spitze gegen das Volk: Er denunziert Mitleiden als Mißachtung der Individualität des Leidens, als einen Weg, der eigenen Individualität auszuweichen; „sobald jetzt irgend ein Krieg ausbricht", suchen gerade die Edelsten eines Volkes die Aufopferung für das Vaterland – um ihrem eigenen Ziel auszuweichen. Nietzsche fordert dagegen, wie in seiner ganzen Periode der freien Geister, im Verborgenen zu leben: der Lärm von Kriegen und Revolutionen „soll dir ein Gemurmel sein!" (FW 338). Es ist ein Paradox, daß Nietzsche in diesem Text die Psychologie der Kriegsfreiwilligen von 1914 am genauesten getroffen hat und doch als ein Urheber dieser Freiwilligenbewegung gelten konnte. Das Bedürfnis von Einzelnen und Völkern, Macht zu fühlen, ist etwas anderes als Interesse oder Eitelkeit: „verschwenderische, aufopfernde, hoffende, trauernde, phantastische Empfindungen" treiben „die große Politik" an (hier noch in der ursprünglichen Bedeutung, später wird Nietzsche das „kleine Politik" nennen). Selbst Leute, die nur Sklavendienste tun, sind bereit, Leben, Vermögen und Ehre in Gefahr zu bringen „damit die Nation das Gefühl der Macht haben kann" (4[247]). In M 189 (das ebenfalls die Notizen 4[248] und [249] bearbeitet) wird klarer ausgesprochen, was mit dem Machtgefühl einer Nation gemeint ist: „als siegreiche, tyrannisch willkürliche Nation über andere Nationen zu schalten (oder sich schaltend zu denken)." Die Kriegspsychologie von NF 1880 4[244] – 4[250] wurde wenig beachtet, weil Nietzsche bei ihrer Bearbeitung in M 188-189 den Fokus verlegt hat zu Herrschaftssystem und Moralphilosophie. FW 23 (unten referiert) ist interessant für die Verschiebung des psychologischen Arguments zu einer eher soziologischen oder sozialpsychologischen Analyse: Der Niedergang des Zusammenhalts einer Gesellschaft gilt gewöhnlich als ein Niedergang ihrer Energie, denn Schätzung des Krieges und Lust am Kriege nehmen ab. In Wirklichkeit kann diese „Korruption" aber Zunahme der Gesamtenergie sein, weil die Individualisierung den Einzelnen größere Kraft gibt. Das klingt wie Wiederaufnahme und Abschluß der früheren Diskussion, welche Völker zur Erneuerung den Krieg nötig haben.

Nietzsches Analysen der Beziehung von Macht und Recht gehen von einem Naturstand aus, der allenfalls noch in internationalen Beziehungen gefunden werden kann. Wie spätere Realisten knüpft er an Thukydides' Melier-Dialog an (MA 92; Vorstufe zu WS 22 in KSA 14, 89): Gerechtigkeit kann nur zwischen ungefähr gleich Mächtigen entstehen. Aber Nietzsche entwickelt daraus keine realistische Gleichgewichtslehre für internationalen Beziehungen. Für den Melier-Dialog hatte er sich zunächst interessiert, weil dort das Ende der agonistischen Beziehungen zwischen griechischen Staaten dokumentiert ist: Als die Vernichtung des Gegners nicht mehr als unmenschlich angesehen wurde, mußte „das Hellenische zu Grunde gehen" (NF 1875 6[32]). Der einzige detaillierte Versuch, Nietzsche in die Theorietradition der Internationalen Beziehungen einzupassen (Matthias Kirch 2018), sieht ihn als einen Realisten, weil eigene Schlüsse aus Nietzsches Äußerungen zum Machtgleichgewicht gezogen werden (diese Äußerungen wurden

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

oben in Abschnitt 2 referiert). Nietzsches eigene Äußerungen zu internationalen Beziehungen sind komplexer. In M 112 schafft die Anerkennung des Machtverhältnisses das gemeinsame Recht, aber Anerkennung ist etwas anderes als ständige Neuberechnung der Macht, sie beruht auf gegenseitiger Sozialisation: Die anderen sind nicht einfach fremde Mächte, sie haben uns etwas anvertraut, sie haben uns erzogen, zurechtgewiesen, unterstützt. Nietzsches eigene Darstellung der internationalen Beziehungen ist ethisch: WS 284 (unten referiert) ist eine Analyse des Sicherheitsdilemmas, das in der realistischen Wissenschaft symmetrisch erscheint (zwei Mächte mißtrauen einander), bei Nietzsche aber asymmetrisch ist: jede Seite sieht sich selber friedlich und die andere aggressiv. Das ist ein Fall von Sklavenmoral. Nietzsche schlägt Herrenmoral vor: Nur das mächtigste Volk kann den Kreislauf der Verdächtigungen durchbrechen, nicht weil es mehr Divisionen hat, sondern mehr Mut. Eine solche Argumentation ist der Theorie der internationalen Beziehung fremd, aber auch der Ethik, die sich mit einem kollektiven Opfer schwertut. Während das 19. Jahrhundert fast geschlossen zum Recht auf Notwehr steht (und es häufig als Pflicht zur Notwehr entwickelt), befindet sich Nietzsche hier in der Nähe der radikalsten Pazifisten. Diese pazifistische Tradition wird er damals nicht gekannt haben (erst später hat er Tolstoi gelesen), aber der Pessimist Nietzsche tat es sich mit dem Opfer nie schwer: Das mächtigste Volk in WS 284 ist nach der Figur des Helden der Tragödie konstruiert, der sich zu etwas Überpersönlichem weiht und damit furchtlos wird und in tragischem Bewußtsein zur Veredelung der Menschen beiträgt (*Richard Wagner in Bayreuth* (1876) §4; eine Vorstufe zu WS 284 zeigt diese Kontinuität deutlicher: Der Sieger, der auf seine Waffen verzichtet, fordert alle Völker auf zu sagen: „wir wollen lieber alles leiden, ja zu Grunde gehen, als die Feindschaft in der Gesellschaft aufrecht zu erhalten“, NF 1879 42[38]). WS 284 ist viel kommentiert worden: Rogge 1925 wollte wohl die Sieger von 1918 auffordern, mit der Abrüstung zu beginnen; Ottmann 1987 sieht hier Nietzsches Friedenstheorie; Stegmaier 2007 sieht eine Überbietung Kants: mehr Moral! (wie Kant empfehle Nietzsche der Politik, philosophisch zu werden); Kater 2012 kann nichts als Polemik gegen den organisierten Rechtspazifismus finden (natürlich ist es auch das). In den Gedankenkreis von WS 284 gehört ein Text, der noch deutlich Kritik des Sieges von 1870/71 ist: Die mächtigste Nation hat eine ungeheure Verpflichtung, dem politischen Übergewicht muß ein menschliches Übergewicht entsprechen; politisches Übergewicht ist etwas, das wieder gut gemacht werden muß; dieser Macht muß man sich schämen und sie auf das Heilvollste benützen (NF 1874 32[71]). Diese Scham zeigt den unüberbrückbaren Unterschied zwischen Nietzsche und dem Realismus, dessen Gleichgewichtsordnung keinen Platz für menschliches Übergewicht und Rechtfertigung durch Kultur hat. NF 1879 42[20] stellt einen Zusammenhang zwischen Krieg und Strafe her: So lange das System der Strafen nicht überwunden wird, werden auch Kriege nicht aufhören (auch hier steht Nietzsche nah bei seinem Antipoden Tolstoi).

Nietzsche interessiert sich stark für transnationale Beziehungen, darin unterscheidet er sich nicht, wie oben gezeigt wurde, von den meisten deutschen Philosophen seiner Zeit. Aber anders als diese glaubt er, daß dieser Trend langfristig die Auflösung der Nationen bedeutet: Dieselben politischen und ökonomischen Interessen, die den (deutschen) Kleinstaat zerstört haben, werden den Großstaat

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zertrümmern; daß die Nationalstaaten auf Rassen/Verschiedenheit der Abstammung beruhen, ist ein blindes Vorurteil, nur wegen der Verschiedenheit der Sprachen wird das Verschwinden des Nationalen und die Erzeugung des europäischen Menschen nicht erkannt (NF 1876 18[19], 19[74], 19[75]). In MA 475 (unten referiert) wird diese Auflösung der europäischen Nationen durch transnationale Prozesse summiert; es ist Nietzsches frühester Text, der zu den „guten Europäern" führt. In WS 292 (unten referiert) klingt er sogar wie ein demokratischer Internationalist: Die Demokratie führt zu einem europäischen Staatenbund, der die nationalen Traditionen irrelevant macht. William Salter dachte 1916/17 bei diesem Text an das demokratische Europa Mazzinis; deutsche Chauvinisten, die nie über den frühen Nietzsche hinauskommen wollten, klagten über Nietzsches „Verschweizerung". Das ist in der Tat ein Text, zu dem man fragen muß, ob hier Nietzsche spricht oder seine Figur des freien Geistes. Aber vielleicht sind diese Alternativen nicht so weit auseinander, wenn wir bedenken, daß Nietzsche in dieser Zeit mit der Möglichkeit einer allmählichen Entwicklung zur Demokratie als der logischsten, jetzt aber noch unhistorischen Herrschaftsform rechnen kann. Es ist der einzige veröffentlichte Text geblieben, in dem internationale Organisation als Zukunft Europas gilt. Sicher ist aber, daß das Zeitalter des Nationalismus abgelaufen ist, das wiederholt Nietzsche häufig. Die Zeit des alten Römer-Patriotismus ist vorbei, jetzt gibt es höhere, nämlich kulturelle Interessen. Wer das nicht begreift, ist entweder unehrlich oder zurückgeblieben (MA 442). Nietzsche hatte schon früher von einem internationalen Ministerium der Erziehung geträumt, einer Instanz die von nationalen Interessen absieht und die Wohlfahrt des ganzen Menschengeschlechts erwägt (NF 1876/77 23[136]). Eine Notiz über Globalisierung kann zur Deutung helfen: Es geht um die Menschheit in einigen Jahrhunderten, es wird *eine* Ökonomie und *eine* Sprache der Erde geben. Die schlechten Rassen können aussterben, es werden bessere gezüchtet. Der Handelsstand verhindert ein völliges Zurücksinken in die Barbarei durch Telegraphie und industrielle Erfindung. Nietzsche begrüßt diese Globalisierung, weil er hofft – wie immer, wenn er von der Zukunft redet –, daß „ein höheres Wesen" hervorbracht wird (NF 1876 19[79]). In der Ausformulierung dieser Notiz in MA 24 kann man erkennen, daß es nicht um Rassenkampf geht, sondern um den Verlust der Vorbildrolle von Altertum und nationalen Traditionen; die Menschheit muß jetzt ihr Ziel mit Bewußtsein selber bestimmen. Die ganze Erde ökonomisch zu verwalten, heißt, bessere Bedingungen für Ernährung, Erziehung und Unterricht zu schaffen. Ein kosmopolitisches Manifest in der Art des 19. Jahrhunderts wird Nietzsche kaum im Sinn gehabt haben; so führt er die Hinweise auf die Händler nicht weiter aus. Es geht darum, daß die Menschen seit dem Ende des Glaubens an die göttliche Vorsehung sich selber „ökumenische, die ganze Erde umspannende Ziele stellen" müssen. Die Notiz über Globalisierung wird in MA 24 zu einer Polemik gegen Kants kategorischen Imperativ, dem unterstellt wird, daß er von einem Ziel aller Menschen ausgeht, das die Menschheit aber noch nicht formuliert hat. Erdregierung ist möglich, aber gefährlich: Wenn es nur ein Ziel der Menschheit gibt, so darf es nicht ein falsch bestimmtes Ziel sein. Ökumenische Ziele benötigen eine Wissenschaft von den Bedingungen der Kultur. Das war bereits in dieser Werkperiode in Nietzsches Warnungen vor dem „Chinesentum" als Leitbild Europas oder gar der Welt vorausgesetzt und wird ein zentrales Thema seiner späten Werkperiode werden. Auch wird das „internationale Ministerium der Erziehung" nur ein Hinweis darauf sein,

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

daß das Ziel der Erde nicht mehr der Tradition entnommen werden kann, sondern neu bestimmt werden muß. Vgl. auch MA 245 (zum Tod Gottes (noch nicht so genannt) als Grund der „Erdregierung des Menschen“); WS 87 (die Deutschen müssen an den europäischen Diskursen beteiligen, denn einst wird den „guten Europäern“ die große Aufgabe der Leitung und Überwachung der gesamten Erdkultur zufallen); WS 189 (Ziel der Erde heißt, experimentell ein Ziel suchen).

In Nietzsches Spätwerk wird viel häufiger vom Krieg geredet, aber bei näherem Hinsehen, bleibt vielleicht kein einziger Fall, in dem ein realer internationaler Krieg gemeint ist. Der Übergang zur Metaphorik ist spätestens in *Also sprach Zarathustra I, Vom Krieg und Kriegsvolke* erreicht, Höhepunkt (zumindest rhetorisch) seiner Apologie des Agonismus. Den Nutzen der Kriegsmetapher hat Nietzsche erläutert (sich selber in Notizen, aber nicht seinen Lesern in gedruckten Texten): Vom Tod reden, macht das, wofür gekämpft wird, ehrwürdig; von vielen Opfern reden, macht die Sache wichtig; man muß sich die Disziplin und die Gewalt und die List des Krieges zugestehen (NF 1884 25[105]; ähnlich NF 1888 23[3]). Dieser Analyse ist er reichlich gefolgt. Von den zahllosen Belegen für „Krieg“ müssen die, die klar für den Kampf um Selbstüberwindung, Erkenntnis usw. stehen, hier nicht geprüft werden. So bleiben zwei Texttypen: 1., Texte, die auf die weltpolitischen Konflikte des späteren 19. Jahrhunderts anspielen und einen Kampf um die Erdherrschaft ankündigen; 2., Texte, die ein neues männlicheres, kriegerisches Zeitalter feiern.

1. In den Darstellungen von Weltpolitik bei Nietzsche hat nur ein veröffentlichter Text wirklich eine Rolle gespielt: JGB 208 (unten referiert). Er steht im Hauptstück *wir Gelehrten* und schon deshalb ist verdächtig, ob das wirklich ein Text zur Politik ist. Die Hoffnung durch Bedrohung zu „Einem Willen“ zu kommen und so „eine neue über Europa herrschende Kaste“ zu schaffen, könnte als ein Moment der Außenpolitik begriffen werden, welches das 19. Jahrhundert verstehen konnte; aber die Rede von „einem langen furchtbaren eigenem Willen, der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte...“ ist klar „große Politik“, die jeder Theorie der Internationalen Beziehungen fremd sein muß. Der Kampf um Erdherrschaft kann nicht Weltpolitik sein. Aber es geht auch nicht um reine „Geisterkriege“, sondern um die *idées forces* der Nationen. Die Vorstufen zu JGB 208 machen das deutlich. Ein Urtext des Kampfes um Erdherrschaft im Namen philosophischer Grundlehren ist eine Phantasie einer deutschen Forstkultur in Mexiko, um im Interesse der künftigen Menschheit den Ton anzugeben. Das liegt irgendwo zwischen einer fourieristischen oder saint-simonistischen „Mission“ und der damals viel gepriesenen deutschen nachhaltigen Forstwirtschaft, beides ist Fähigkeit zu langfristigen Projekten, die nicht der Logik des kapitalistisch bestimmten Marktes unterliegen. So geht es in diesem Text darum, ob angelsächsischer Handelsgeist oder die zurückgebliebene, dafür aber willensstärkere „slavisch-germanisch-nordische Cultur“ die künftige Menschheit bestimmen werden (NF 1881 11[273]). Aufzeichnungen über das Verhältnis von Rußland – Deutschland/Europa – England/Amerika und die „Herrschaft über die Erde“ gibt es 1884/85 in dem Material, auf das *Jenseits von Gut und Böse* zurückgreift, häufig. Wenn man das als Weltpolitik lesen will, dann findet man viel zu viele und rasch wechselnde Angebote: russische Hegemonie, abnehmende angelsächsische Weltstellung, Deutschland

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zwischen Bündnis mit Rußland oder mit England, das eine Europa. Das Kontinuierliche ist die Warnung, daß die europäische Kultur durch Demokratisierung bedroht ist; zugespitzt: statt englischem Utilitarismus lieber russische Autokratie (oder auch russischer Nihilismus, darauf kommt es nicht an, es sind beides willensstarke Richtungen). Es ist ein Kampf um philosophische Grundlehren, denn weder das Christentum (nur noch Schein) noch der Skeptizismus (die Lehre aller gescheiten Leute in Europa) geben eine Basis für die Bestimmung des Ziels der Erde ab. Vgl. NF 1884 25[112]; 25[137]; 26[335-336]; NF 1885 34[108-111]; 37[9]; von diesen Stellen geht nur 34[110] von einer bestimmteren internationalen Konstellation aus). Auch wenn es weder um Anteile am Besitz der Erde noch um eine echte Regierung über die Erde geht, das Ziel der Erde ist nicht einfach abstraktes Forschungsziel der Freien Geister oder Befehl der Philosophen der Zukunft, sondern wird im geistigen Wettstreit der Nationen entschieden. Nietzsche notiert dauernd, daß das künftige ökonomische Zusammenwachsen (mal Europas, mal der Welt, auch darauf kommt es nicht an), die heutige nationalistische Politik bereits lächerlich macht (NF 1885 37[9], NF 1887/88 11[235], NF 1888 15[38]), aber er hat das nie in sein veröffentlichtes Werk aufgenommen (vgl. wie er NF 1885 37[9] in JGB 256 umschreibt). Er hat keinen Zweifel, daß eine „Wirtschafts-Gesamtverwaltung der Erde“ bevorsteht, protestiert aber im Namen des „Übermenschen“ (NF 1887 10[17], ein Kommentar zur allgemeinen Ökonomie Emanuel Herrmanns, die auf allgemeine Organisiertheit der Welt hinausläuft). Erdherrschaft ist bei Nietzsche der Anspruch, die Bestimmung des Ziels Menschheit der (künftigen) Philosophie vorzubehalten. Die vermeintlich weltpolitischen Texte sind gegen die drohende Universalität des „Chinesentums“ geschrieben. Während die Chinesen auf Dauerhaftigkeit angelegte Instinkte haben, ist Europa vom Gemisch verschiedener Traditionen bestimmt. Das ist ein Segen und eine Gefahr. In China nimmt die Feinheit des Verstandes wegen zu großer Sicherheit ab, in Europa haben der Kampf gegen das Christentum, die Anarchie der Meinungen und die Konkurrenz der Fürsten, Völker und Kaufleute „bis jetzt den Verstand verfeinert“ (NF 1881 11[26], 11[44]). Es gibt in Europa schwächere Charaktere, die nach einem Halt in falschen Gewißheiten suchen, und starke Charaktere, die die europäische Moderne als Chance zu einem neuen Entwurf des Menschen und einer post-konventionellen Moral nutzen. Diese sind die „guten Europäer“. Sie werden als Herrenklasse bezeichnet, weil nur sie „Herren der Erde“ sein können, d.h. ein Ziel verkörpern können, das keine „Verkleinerung“ des Menschen wäre. Deshalb sind die „guten Europäer“ Befehlende, die mit Bismarck konkurrieren müssen und können; objektive Gelehrte wie Renan oder Ranke können das nicht. Wenn es NF 1881 11[276] heißt, daß ganze Teile der Erde sich Experimenten zur „Züchtung“ des Menschen widmen könnten, kann nur dieses post-konventionelle Europa gemeint sein. Vgl. zu „Herren der Erde“: NF 1884 25[109], 25[112], 25[134], 25[137] (seine Leser, die es noch nicht gibt), 25[221], 25[247], 26[258] (die „höchsten Menschen“ als Erd-Regierer und Zukunft-Schöpfer), 35[47], 35[73] (aus einer neuen herrschenden Kaste entspringt „ganz epikuräischer Gott, der Übermensch, der Verklärer des Daseins“), 37[8] (bevor die Erde als Ganzes verwaltet werden und der Mensch als Ganzes – nicht mehr als Volk/ Rasse – gezogen und gezüchtet werden kann, muß gelernt werden, was diese philosophischen Gesetzgeber bisher verhindert), 39[3]). Wir kommen bei „Herren der Erde“ nie ganz aus dem Zarathustra-Zusammenhang heraus und wissen gar nicht, wie viel

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

davon nur Phantasie und Sehnsucht Nietzsches war. Aber wir wissen, daß die „Herren der Erde“ nur in einem nietzscheschen Sinn Herren sein werden. Bereits 1880 hören wir beiläufig von der künftigen Leitung und Überwachung der gesamten Erdkultur durch die „guten Europäer“ (WS 87, siehe oben), jetzt werden die „guten Europäer“ als künftige „Herren der Erde“ bezeichnet: NF 1884 26[137], NF 1885-1886 2[57], FW 362. Bei Autoren des 19. Jahrhunderts muß geradezu obligatorisch nach ihrer Haltung zum Kolonialismus gefragt werden. Wer nicht glaubt, mit dem bloßen Wort „Erdherrschaft“ schon Bescheid zu wissen, hat allenfalls eine Handvoll Texte übrig: M 206, NF 1881 11[273], JGB 208 mit Vorstufen. Keiner dieser Texte ist Kolonialpropaganda (am ehesten NF 1885 37[9]). Der globale Süden kommt in Texten vor, die dazu auffordern, eine Außenperspektive auf Europa zu erwerben (Russen können da zu Asiaten rücken). Gegen das Christentum werden Buddhismus und Islam gelobt.

2. In einer Reihe von Texten feiert Nietzsche ein neues männlicheres oder kriegerisches Zeitalter: Dieser Sinn für Tapferkeit soll ein Zeitalter vorbereiten, das Kriege führt „um der Gedanken und ihrer Folgen willen“, Heroismus in der Erkenntnis ist nur bei Tapferkeit, Sich-überwinden und Gefährlich-leben möglich (FW 283). Soldat und Gelehrtem werden eine aus Stärke kommende Art der Skepsis zugeschrieben; dafür soll Friedrich der Große stehen, Krieger und Philosoph zugleich (JGB 209, unten referiert). Napoléon wird für das neue Zeitalter des Krieges gefeiert, „dass der Mann in Europa wieder Herr über den Kaufmann und Philister geworden ist“ (FW 362, unten referiert). Dieser Bellizismus beruht auf einer historischen Dialektik: Erst auf die nationale Bewegung kann Napoléons Europa folgen, geeint und Herrin der Erde. Vorformen von FW 362 machen deutlich, daß es um „Philosophie“ geht: Die militärische Entwicklung Europas (übrigens auch die „anarchistischen“ politischen Zustände) macht „schöne Männer“ wieder möglich – ein Text gegen das Chinesentum, die von Comte erträumten Mandarine und die Vogelscheuche Kant (NF 1884 26[417], „schöne Männer“ spielt auf das griechische Ideal der Kallokagathia an, das Nietzsche auch als „wohlgeraten“ oder „vornehm“ übersetzt; vgl. 25[270]: die männlichsten Männer sollen herrschen, nicht Priester und Gelehrte, wie Comte schwärmt). Der Kampf der Nationen wird im nächsten Jahrhundert männliche Tugenden züchten, „weil man in der beständigen Gefahr lebt“; die allgemeine Militärpflicht ist jetzt schon Gegengift gegen die Weichlichkeit der demokratischen Ideen (NF 1885 34[203]. Dieser Text wendet sich unmißverständlich gegen ethnischen Nationalismus: „Menschen, die Eine Sprache sprechen und dieselben Zeitungen lesen, heißen sich heute ‚Nationen‘ und wollen gar zu gern auch, gemeinsamer Abkunft und Geschichte sein: was aber auch bei der ärgsten Fälscherei der Vergangenheit nicht gelungen ist“). Die früheste Ankündigung des Kampfes um philosophische Grundbegriffe ist auch hier NF 1881 11[273] (bereits oben für deutsche Forstkultur in Mexiko zitiert): Gegenwärtig bilden sich Kampfgruppen nach dem Prinzip der Bluts- und Rassenverwandtschaft; bisher waren „Nationen“ nur eine wissenschaftliche Entdeckung, jetzt werden sie durch Kriege „dem Gefühle einverleibt“. Dagegen bilden sich „soziale Kriege“, durch die andere, neue Begriffe „einverleibt“ werden: Kampf gegen Handelsgeist und Einschränkungen durch den nationalen Geist. Zuletzt aber werden Begriffe nicht länger Vorwände für Völkerbewegungen sein, dann wird der mächtigste Begriff sich durchsetzen. In einer gleichzeitigen Apolo-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gie des „Egoismus“, bemerkt Nietzsche, daß ein Zeitalter, ein Volk oder „eine Stadt“ dann hervorragen, wenn sie sich ihres Reichtums an Individuen nicht länger schämen. „Wenn ein Volk stolz wird und Gegner sucht, wächst es an Kraft und Güte.“ Nietzsche preist diesen Antagonismus bei Personen, Ehe, Freundschaft, Staat, Körperschaft, gelehrtem Verein, Religion. Überall ist der Antagonismus die Voraussetzung, „damit etwas Rechtes wachse. Das Widerstreben ist die Form der Kraft – im Frieden wie im Kriege, folglich müssen verschiedene Kräfte und nicht gleiche sein, denn diese würden sich das Gleichgewicht halten!“ (11[303]). In dieser Aufzählung antagonistischer Gemeinschaften steht auch „Staatenbund“, eine internationale Organisation ist wohl nicht gemeint, aber es soll mehr sein als ein bloßes System von Staaten. Nietzsche, der seit seiner Abwendung vom Vorbild der Griechen, dem politischen *agon* mißtraut hatte, schreibt dem Antagonismus der Völker oder Staaten wieder eine Rolle zu. Auch Völker müssen individuell werden und „sich ihres Eigenen und Abweichenden nicht mehr schämen.“ Das ist mit dem anbrechenden männlichen, kriegerischen Zeitalter gemeint. Es wird zu einer Zeit führen, die nur noch „Geisterkriege“ kennt (wie Nietzsche das in einer seiner letzten Aufzeichnungen nennen wird). Agonismus in den internationalen Beziehungen wird wieder gefordert, aber es geht nicht mehr um internationale Politik oder gar um einen echten Krieg: „Möglichst viele internationale Mächte – um die Welt-Perspektive einzuüben“ (NF 1886-1887 5[84]). Der neue Agonismus der Bereicherung der Perspektiven soll nicht der schnell überhitzte Agonismus des Altertums sein, auch im Politischen ist die Feindschaft „jetzt [das kann gut meinen: im Christentum] geistiger geworden, – viel klüger, viel nachdenklicher, viel schonender.“ Sein Appell ist bevorzugt an Deutschland gerichtet: „Eine neue Schöpfung zumal, etwa das neue Reich, hat Feinde nötiger als Freunde: im Gegensatz erst fühlt es sich notwendig, im Gegensatz wird es erst notwendig ...“ (GD *Moral als Widernatur* 3). Wenn Nietzsche als Gegner des Nationalismus und als „guter Europäer“ gewürdigt wird, darf diese agonistische, dialektische Beziehungen der Nationen nicht vergessen werden. Auch der späte Nietzsche hat Vertrauen in die historische Tendenz: „Über all diese nationalen Kriege, neue ‚Reiche‘ und was sonst im Vordergrund steht, sehe ich hinweg: was mich angeht – denn ich sehe es langsam und zögernd sich vorbereiten – das ist das Eine Europa“ (NF 1885 37[9]→JGB 256). In *Jenseits von Gut und Böse*, dessen 8. Hauptstück *Völker und Vaterländer* Nietzsches geschlossenster Text gegen den Nationalismus ist, geht es um den gegenseitigen Austausch der europäischen Nationalkulturen. Nationen zeigen sich in Wettkampf und Austausch. Gegen den Unsinn der „kleinen Politik“ des Nationalismus werden deutsche und französische Künstler des 19. Jahrhunderts angeführt (und dazu Napoléon) (JGB 256). Diese europäische Einheit kann nur agonal/dialektisch gedacht werden: Das bloße Ziel „Europa“ kann die „Anähnlichung der Europäer“ nicht schaffen, ein „physiologischer“ Prozeß ist nötig, Unabhängigkeit von einem lokalen Milieu muß erlernt werden. Gerade die Rückfälle ins Nationale schaffen Tiefe und Vehemenz des Europäischen und verhindern „Vermittelmäßigung“ (JGB 242; in JGB 241 ist Bismarcks „kleine Politik“ Fallstudie eines Rückfalls). JGB 241-242 (unten referiert) nehmen ein oben besprochenes Thema von MA 475-476 wieder auf: statt kosmopolitischer oder universalistischer Ideale muß es ein wirklicher historischer Prozeß sein. Wie einst in WS 292 (dem Text zur europäischen politischen Einigung), läßt Nietzsche in JGB 242 keinen Zweifel, daß dieser Fortschritt an die

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

demokratische Bewegung gebunden ist, die in ihrer Dialektik zugleich „Sklaverei im feinsten Sinne“ und unfreiwillig „Tyrannen“ in jedem Sinne, auch „im geistigsten“, hervorbringt. Aber europäische politische Einheit ist kein Thema mehr, der gegenseitige Austausch der Nationen ist die einzige erkennbare Friedensstrategie. Das sieht wie die Europäische Triarchie, die seit Saint-Simon und den Saint-Simonisten verbreitete Lehre von der gegenseitigen Ergänzung der Nationalideen der vornehmsten europäischen Völker aus, aber erst Nietzsche betont dabei die gegenseitige Offenheit der Volksgeister als Bedingung der Ergänzung. Sein beherrschendes Thema ist die notwendige Korrektur der deutschen Tradition, die immer gegen Europa die falsche Richtung ergriffen hat: so wie einst die Reformation gegen die Renaissance, jetzt im 19. Jahrhundert den Nationalismus gegen die fast gelungene Einigung Europas durch Napoléon. Daß die Zeit der isolierten Nationen abgelaufen ist, steht für Nietzsche immer fest. Aber es kommt darauf an, wie dieser Zustand erlangt wird. Der Kampf um das Ziel der Erde bedeutet auch, Mächten entgegenzutreten, die für andere Ziele der Menschheit stehen: keine Unterwerfung unter das übliche liberale, englische, utilitaristische, altruistische Ziel für die Menschheit, sondern Bereitschaft zum Widerstand. Das Übel ist, keinen Willen züchten zu können und sich dem vermeintlich bekannten allgemeinen Ziel der Menschheit zu unterwerfen. Es ist eine Analyse der Zwiespältigkeit der europäischen Moderne: nur Europa kann einen Widerstand entwickeln, aber gerade Europa kann kein positives Ziel der Menschheit mehr nennen. Auch hier ist Nietzsches Lehre Anti-Lehre.

Nietzsches Philosophie ist Ermahnung zur Rangordnung. Militärische Hierarchie ist da nie fern, schon 1871/72 hatte er den Soldatenstand als „Urbild des Staates“ bezeichnet, 1881 militärische Ordnung als Vorbild für die Lösung der Arbeiterfrage lanciert (FW 40). Preußische Junker/Offiziere sind ein Ansatzpunkt zur Züchtung der neuen Kaste der „guten Europäer“ (NF 1885 36[44-45]→JGB 251). In den vielen Rangordnungen, die er phantasiert, kommt es immer darauf an, daß die Krieger vor den Kaufleuten stehen (und damit der Philosoph, der am höchsten steht, mehr den Kriegern ähnelt als den Kaufleuten oder den Gelehrten). Nietzsches Äußerungen zum real existierenden Militär sind dagegen ambivalent. Einerseits lobt er die allgemeine Militärpflicht als Gegengift gegen die Weichlichkeit der demokratischen Ideen (NF 1885 34[203]) und verlangt, daß Arbeiter lernen sollen, zu empfinden wie Soldaten (NF 1887 9[34]), andererseits kann er nicht übersehen, daß die allgemeine Wehrpflicht Bewaffnung des Pöbels ist (NF 1884 25[219]). Am ehesten interessiert ihn, daß „durchschnittlich jeder Mann der höheren Stände Offizier ist, er sei sonst, was er sei“ (NF 1887-1888 11[152]). Zuweilen gibt es in Aufzählungen der Übel der Moderne noch Anklänge an seine kriegspsychologischen Aufzeichnungen von 1880/81: Ein Zeitalter, in dem die schwächlichen „höheren Naturen“ dem allgemeinen Wahlrecht etc. nicht widersprechen, ist ein Zeitalter ungeheurer Kriege, Umstürze und Explosionen (NF 1883-1884 24[25]); Vorzeichen der nihilistischen Katastrophe sind (neben Überhandnahme des Mitleids und Reduktion aller Probleme auf Lust- und Unlust-Fragen) die Kriegs-Glorie und die nationale Abgrenzung (NF 1887 9[82]); zeitweilige Erlösungen vom Pessimismus sind außer Industrie-Konkurrenz, Wissenschaft und Vergnügen auch die großen Kriege, die starken Militär-Organisationen und der Nationalismus (NF 1887 9[126]); Hemmungen und Remeduren der „Modernität“ sind (neben

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verbesserter Ernährung, zunehmender Reinlichkeit und Vorherrschaft der Physiologie über Theologie, Moralistik, Ökonomie und Politik) allgemeine Wehrpflicht „mit wirklichen Kriegen, bei denen der Spaß aufhört“ und nationale Borniertheit (9[165]); Kur der décadence ist „z.B. der Militarism, von Napoléon an, der in der Civilisation seine natürliche Feindin sah ...“ (NF 1888 15[31]). Es ist nicht klar, ob Nietzsche hier Remeduren aufdeckt oder empfiehlt: das Überhandnehmen des Mitleides gehört zweifellos zu dem, was er beständig haßt, die Vorherrschaft der Physiologie zu dem, worauf er zunehmend setzt. Es scheint, daß er Militarismus und Nationalismus auch fürchtet, weil sie in ihr Gegenteil umschlagen könnten: Nietzsche wäre nicht Nietzsche, wenn er bei der Vergeistigung des Kampfes nicht sofort die Gefahr einer Friedenssehnsucht sehen würde. Ein Argument gegen „Hornviehnationalismus“ ist, daß er als Gegenbewegung eine Friedensbewegung hervorbringen könnte: Kriegs-Glorie und nationale Abgrenzung führen zu Pazifismus, herzlichster Fraternität und kosmopolitischer Anfühlerei (NF 1887 9[82] und 9[126]; eine Reprise von 1888 wurde von den Herausgebern als NF 1884/85 32[22] gedruckt; vielleicht ist auch die Friedenspartei in NF 1887-1888 11[235] so gesehen). Von der radikalen Friedensbewegung Tolstois ist Nietzsche beeindruckt: eine „Partei des Friedens“ ohne Sentimentalität mit dem Verbot Kriege zu führen und Gerichte anzurufen und ohne Angst, gegen sich Kampf, Widerspruch und Verfolgung heraufzubeschwören; es ist die Partei gegen das Ressentiment. Dagegen will er sofort eine „Kriegspartei“ stellen, die mit der gleichen Grundsätzlichkeit und Strenge gegen sich vorgehen würde (NF 1887-1888 11[236]). Wir erfahrend über diese Kriegspartei damals nicht mehr, aber wir können diesen Text als Ankündigung eines *agon* lesen. *Der Antichrist* (1888, veröff. 1895) ist ein Versuch, Tolstoi zu überbieten: Wie bei Tolstoi ist Jesus Christus auch bei Nietzsche der einzige Christ, den es jemals gegeben hat, dem aber alle männlichen Antriebe so sehr fehlen, daß er nicht begreifen kann, wie fremd er in der Welt ist. Für das Christentum, das vorgibt, das Ressentiment zu bekämpfen, bleibt dieses die treibende Kraft; so kann Gewaltfreiheit nur Lippenbekenntnis sein. Nietzsche kann Angriffskrieger und Widerstandskrieger würdigen, nicht aber die Friedlichen: sie werden unzufrieden, wenn sie Widerstand leisten müßten, sie wollen Zustände schaffen, „wo es überhaupt keinen Krieg mehr gibt“, lieber als „Krieg“ wollen sie Unterwerfung, Gehorsam und Einordnen. Es ist eine Frage der Instinkte, die entwickelt werden (NF 1888 15[116]). Dieser Krieg gegen das Christentum ist nicht gegen den internationalen Frieden gerichtet, aber gegen die Verwechslung von Friedfertigkeit mit Friedensfähigkeit. So ist auch Nietzsches später „Militarismus“ nicht einfach auf die Formel wörtlicher Gebrauch oder Metapher zu bringen. Das Militär mit Befehl und Gehorsam ist sein einziges Bild für die Fähigkeit zum Kampf. Die Vorstellung eines Militarismus, der nicht auf Krieg aus ist, scheint uns absurd. Aber Nietzsche steht damit nicht allein: Auch Ruskin, ein anderer konservativer Prophet, will dem Ideal des Militärs folgen, aber mit dem realen Krieg der Gegenwart nichts zu tun zu haben. Die größte Verwandtschaft besteht zu Proudhons *droit de la force* (man hat nicht zeigen können, daß Nietzsche *La guerre et la paix* kannte). Auch Nietzsche leitet alles Recht aus der Gewalt ab und besteht darauf, daß diese Verträge respektiert werden müssen. Auch Proudhon verlangt Selbstbehauptung und verwirft Unterwerfung um des Friedens wegen. Aber Proudhon hat das Recht des Friedens und das Recht des Krieges als gleich ursprünglich angesetzt, Nietzsche kann dagegen der Macht kein anderes Prinzip

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eines Kampfes entgegensetzen. So könnte Thomas Kater doch recht haben, daß man bei Nietzsche keine Theorie des Friedens finden kann.

Zahlreiche Texte von 1880 bis 1888 handeln von einer bevorstehenden Apokalypse: Unzählige wollen oder sollen sterben. In der Literatur, die nach Vorankündigungen des 20. Jahrhunderts sucht, werden Euthanasie und Völkermord als die Wahrheit von Nietzsches Ethik und Politik gefunden. Aber es geht um den Tod Gottes: „Daran, daß Gott starb, müssen noch Unzählige sterben." Der bisherige Schein muß zerstört werden, „ohne Furcht vor dem Zugrundegehen des Lebens:" Man muß bereit sein, die Menschheit zu opfern, um aus ihr etwas Höheres, Besseres (oder auch nur Erträgliches) zu machen. Der große Mensch hat einen Drang, ganze Völker zu gestalten und „durch Züchtung und andererseits durch Vernichtung von Millionen Mißratener", den zukünftigen Menschen zu gestalten. Es ist Vernichtung durch Nietzsches Lehre: Ohne Metaphysik, die auch ihnen einen unendlichen Wert zuschreibt, werden die Schlechtweggekommenen zugrunde gehen, sich zerstören durch Selbstvivisektion, Vergiftung, Berauschung und Romantik. Es ist der alte Pessimismus, daß der Mensch nur im Übergang zu etwas Höherem gerechtfertigt werden kann. Völkermorde finden wir nicht. Auch nicht Rassenkämpfe: die gibt es auch bei Nietzsche in Europa nur in der Frühgeschichte. Das Wort „Rasse" steht für Nationalcharakter oder (völkerpsychologisch) „Volksgeist". Die Vernichtung der verfallenden Rassen ist die Auflösung nationaler Gewißheiten in der transnationalen Moderne, die europäische „Über-Rasse" ist die Mischung der Traditionen. Und wenn er speziell die Engländer und Eugen Dühring vernichten will, ist es sein Kampf gegen den Altruismus. Es geht, wie bei Nietzsche immer, um philosophische Grundlehren. Das Wort „Züchtung" bedeutet „Erziehung". Daß er so permanent von „Rasse" und „Züchtung" spricht, ist ein Verfremdungseffekt; es gibt keine Hinweise, daß er damals mißverstanden wurde. Für die Bewegungen des 20. Jahrhunderts für Menschenzucht und Menschenvernichtung hat Nietzsche trotzdem eine Rolle gespielt durch seine hemmungslose Rhetorik im Namen der Natürlichkeit und des Lebens, diese Rhetorik mußte aber erst um ihren Kontext der Kritik der idealistischen Philosophie und des Christentums gebracht werden. Diese Rhetorik der Apokalypse wird auch Nietzsche nicht geheuer gewesen sein: fast alle zitierbaren Stellen stammen aus dem Nachlaß. Die brutalste Fassung hat es aber in eine Veröffentlichung geschafft und ist besonders berühmt geworden: „Die Schwachen und Missratenen sollen zu Grunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen" (AC 2). Auch das wird Anti-Lehre sein, wie in AC 7, wo die Blase der „krankhaften und gefährlichen Häufung des Mitleids" bei Schopenhauer, Wagner und Tolstoi platzen soll. Seit Nietzsche nicht mehr an Moral, sondern nur noch an „Physiologie" glaubt, hat er auch ganz gewöhnliche Eugenik. Es war noch nicht die Zeit einer eugenischen Bewegung mit zoologischen Vorschlägen zur „Verbesserung" des Menschen. Aber der Weg vom Offenhalten des Ziels des Menschen zur Eugenik ist eine Verkleinerung des Philosophen.

Auf Nietzsches Ende als Autor im Dezember 1888 soll kurz hingewiesen werden. In einer Ergänzung zum *Ecce homo* schreibt er, daß seiner Entlarvung der christlich-metaphysischen Lüge, die für Jahrtausende als Wahrheit gegolten hatte, die größte Erschütterung der Welt folgen werde: Der Begriff der Politik ist in einem

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„Geisterkrieg“ aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt, weil sie auf dieser Lüge beruhten, „es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden grosse Politik. – “ (EH *Warum ich ein Schicksal bin* 1). Und in seinem letzten Notizbuch: „Ich bringe den Krieg. Nicht zwischen Volk und Volk […] Nicht zwischen Ständen. […].“ (NF 1888/89 25[1] *Die große Politik*). Daß der Krieg zwischen Nationen und der Krieg zwischen Ständen durch den Kampf im Namen philosophischer Grundlehren überwunden werden können, stand bereits in einer der frühesten Aufzeichnungen Nietzsches im Übergang zu seiner Spätphilosophie (NF 1881 11[273], siehe oben zu dieser zentralen Aufzeichnung). Was damals dialektischer Prozeß war, ist jetzt Nietzsches antichristliches Manifest geworden: Er verkündet den Geisterkrieg zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben. Die Kampfparole gegen Christentum und Idealismus ist „Physiologie“. Der große Geisterkrieg der „Partei des Lebens“ entpuppt sich als Bewegung für richtige Ernährung, Kleidung, Gesundheit und Fortpflanzung. Die „Physiologie“ soll Herrin über alle anderen Fragen werden, eine Macht die stark genug ist, „die Menschheit als Ganzes und Höheres zu züchten.“ Die große Politik mißt den Rang der Rassen und Völker und der Einzelnen nach ihrem Beitrag zur Zukunft, zum Leben, „sie macht unerbittlich mit allem Entarteten und Parasitischen ein Ende.“ Es klingt nach einer Mischung aus albernster Lebensreform und Steigerung der Eugenik ins Apokalyptische. Wie wir uns die „Partei des Lebens“ vorstellen sollen wird aber bald klarer: überall Vereine gründen, Millionen von Anhängern zusammenbringen. Die ersten, die gewonnen werden müssen, sind seit 1885 als die ersten guten Europäer bekannt: preußische Offiziere und jüdische Bankiers (NF 1888/89 25[11]). Die parallele Fassung im Entwurf eines Briefs an Georg Brandes hat weniger Physiologie, aber mehr Frieden: Diese neue Macht, wird sofort die erste Weltmacht sein und die Erdregierung in den Händen haben, „den Weltfrieden eingerechnet“, die absurden Grenzen der Rassen, Nationen, Stände werden überwunden, es wird nur noch Rangordnungen zwischen Mensch und Mensch geben (KGB III/5, 500-502). Die Macht der „Partei des Lebens“ wird die Macht einer öffentlichen Bewegung sein: Hektisch bemüht sich Nietzsche in diesen Wochen um Veröffentlichung seiner neuen und Übersetzung seiner früheren Bücher; er erwartet Millionen von Lesern und Anhängern. Das dürfte der Geisterkrieg sein. Ende Dezember ändert sich diese Vorstellung. Er schreibt an einem „Promemoria für die europäischen Höfe zum Zwecke einer antideutschen Liga“ oder „Proklamation an die europäischen Höfe zu einer Vernichtung des Hauses Hohenzollern“. Dieser Text wurde von Nietzsches beiden Erbinnen vernichtet, aber Nachlaßfragmente und Briefe zeigen, daß die europäischen Fürsten in diesem „Todkrieg“ die Hohenzollern zu einem Verzweiflungskampf treiben sollten (es ist fast die Konstellation von 1914, aber Nietzsche nicht auf der Seite, auf der ihn die Propagandisten der Entente sahen). Nietzsche notiert für diesen Kampf Standardargumente der Friedensbewegung: Man kann die Physiologie besser zu Ehren bringen als durch Lazarette und von den 12 Milliarden, die der bewaffnete Frieden kostet, besseren Gebrauch machen. Aber er bleibt auch jetzt noch dabei: Jeder soll Soldat werden; es gibt kein anderes Mittel, ein ganzes Volk zu den Tugenden des Gehorchens und Befehlens zu erziehen. Soldatische Erziehung ist das einzige Mittel, die Kluft von Rang, Geist und Aufgaben zu überbrücken und „ein männliches gegenseitiges Wohlwollen über ein ganzes Volk hinzubreiten.“

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die so erzogene Jugend vor Kanonen zu stellen, ist Wahnsinn (NF 1888/89 25[13-16]; zur Liebe zu den „schwarzen Hausknechten“ vgl. die historische Erläuterung bei Losurdo a.a.O. S. 528-530). Nietzsche schickte die Proklamation an das *Journal des Debats* und versicherte, daß es nicht um einen Krieg gehe, in dem Blut fließt: der öffentliche Abdruck der Proklamation reiche, „die ganze absurde Lage Europas durch eine Art von welthistorischem Gelächter in Ordnung zu bringen, ohne daß auch nur ein Tropfen Bluts zu fließen brauchte“ (KGB III/5, 570, vermutlich 1. Januar 1889). Nietzsche (falls er noch Nietzsche war) sah sich bereits als den, der statt Gott die Welt regiert und Fürsten vernichtet und einsetzt. Man könnte das den Biographen überlassen, wenn nicht zu viele Autoren, die über Nietzsches „große Politik“ schreiben, auf dieses Material zurückgreifen würden, um überhaupt etwas Einschlägiges präsentieren zu können: Losurdo, Dombowsky, Drochon. Oder wenn nicht zu viele Autoren in den Kriegen, „wie es noch keine auf Erden gegeben hat“, einen Hinweis auf die Kriege des 20. Jahrhunderts finden möchten. Wir müssen nicht raten, was noch „aristophanischer Stil“, was bereits Wahnsinn ist; sicher ist es ein letztes Zeugnis für Nietzsches Don Quijotismus, den wir schon viel früher feststellen dürfen.

Zu Agonismus/Geist der Krieger: Thomas L. Pangle, *The* ‚Warrior Spirit‘ *as an Inlet to the Political Philosophy of Nietzsche's* Zarathustra, in: Nietzsche-Studien 15 (1986) 140-179; Janine Chanteur, *From War to Peace*. – Boulder, Colo. 1992. – S. 83-92 (französ. Original 1989 u.d.T.: *De la guerre à la paix*); Herman Siemens, *Nietzsche's Hammer : Philosophy, Destruction, or the Art of Limited Warfare*, in: Tijdschrift voor filosofie 60 (1998] 321-347; ders., *Umwertung : Nietzsche's War-Praxis and the Problem of Yes-Saying and No-Saying in* Ecce homo, in: Nietzsche-Studien 38 (2009) 182-209; Alexander Maria Zibis, *Die Tugend des Mutes : Nietzsches Lehre von der Tapferkeit*. – Würzburg 2007; ders., *„Das Kriegerische in unserer Seele“ : Nietzsches* Götzen-Dämmerung *als heroischer Kunst- und Lebensentwurf*, in: Nietzscheforschung 16 (2009) 201-212; Marcus Andreas Born, *Nihilistisches Geschichtsdenken : Nietzsches perspektivistische Genealogie*. – München 2010. – S. 253-294 *Nietzsches Feindesliebe*; ders., *Liebet Eure Feinde! Also sprach Zarathusta*, in: Nietzscheforschung 18 (2011) 167-177; Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche*. – Chicago 2013. – S. 15-49 *Agon as Analytic, Diagnostic, and Antidote* (philologische Darstellung von Nietzsche Beschäftigung mit dem griechischen *agon*); James Pearson, *On Carthasis, Conflict and the Coherence of Nietzsche's Agonism*, in: Nietzsche-Studien 45 (2016) 3-32.

Krieg: William Macintire Salter, *Nietzsche and the War*, in: International Journal of Ethics 27 (1916/17) 357-379; Gabriel Brunet, *Une énigme : Nietzsche et la guerre*, in: Mercure de France 131 (1919) 385-406; Nicolai von Bubnoff, *Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre*. – Leipzig 1924. – S. 93-146 *Staat und Krieg im Lichte der Nietzscheschen Kulturauffassung*; Heinrich Rogge, *Nietzsche als Pazifist*, in: Die Friedens-Warte 25 (1925) 207-210. 239-241 (Bemerkungen zu WS 284); Domenico Losurdo, *Nietzsche, der aristokratische Rebell : intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*. – Hamburg 2009. – S. 322-324, 372-377, 683-687, it. Original 2002; Werner Stegmaier, *Zum zeitlichen Frieden*, in:

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Denkwege des Friedens : Aporien und Perspektiven / hrsg. von Alfred Hirsch und Pascal Delhom. – Freiburg 2007. – S. 70-86, Neudruck in: W. St., *Europa im Geisterkrieg : Studien zu Nietzsche*. – Cambridge 2018. – S. 463-479 (https://www.openbookpublishers.com/product/710; Bemerkungen zu WS 284, 350; FW 285, 345); ders., *Nietzsches Befreiung der Philosophie : kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft"*. – Berlin 2012. – S. 337-351 (Überblick, FW 362 als Anlaß); Christian Niemeyer, *Nietzsche verstehen : eine Gebrauchsanweisung*. – Darmstadt 2011. – S. 137-147 (Klage, daß Nietzsches Bellizismus mehr wahrgenommen wurde, als seine Kritik am Krieg; Bemerkungen zu MA 477, WS 284); Thomas Kater, *Frieden oder Krieg – Nietzsche und die ‚grosse Politik' : zwei Collagen*, in: *Nietzsche – Macht – Größe : Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe* / hrsg. von Volker Caysa und Konstanze Schwarzwald. – Berlin 2012. – S. 355-365 (Bemerkungen zu MA 477, WS 284, JGB 200, FW 377); Hugo Drochon, *Nietzsche's Great Politics*. – Princeton, NJ 2016. – S. 153-179 (liest Nietzsches „Große Politik" durchgehend als das, was Nietzsche gerne als „kleine Politik" verspottet hat); Jean-François Drolet, *Beyond Tragedy and Eternal Peace ; Politics and International Relations in the Thought of Friedrich Nietzsche*. – Montreal 2021 (erreicht weder Politik noch internationale Beziehungen). Das einzige neuere Buch zum Thema Krieg und Frieden bei Nietzsche ist nur ein frommer Wunsch, Nietzsche hätte bestimmt noch eine Kritik des Krieges schreiben wollen: Rebekah Peery, *Nietzsche on War*. – New York 2009, https://epdf.pub/nietzsche-on-war.html.

Internationale Beziehungen/Außenpolitik: Matthias Kirch, *Die Wiederentdeckung des außenpolitischen Realismus bei Friedrich Nietzsche, Max Weber und Otto Hintze*. – Bonn 2018. – S. 40-62. 138-229. Kirch liest Nietzsche mit einer konventionellen Vorstellung von außenpolitischem Realismus; was Nietzsche selber bei Macht oder Außenpolitik einfallen konnte, übersieht er. So sieht dieser realistische Nietzsche aus wie seine Generationsgenossen Heinrich von Treitschke oder Max Lenz mit ihrem Glauben an die natürliche Neigung der Staaten zu Expansion und Übermacht. Nietzsche wollte nicht verwechselt werden.

Über die „guten Europäer" wurde früher, mehr und kontinuierlicher geschrieben als über Nationalismus oder Erdherrschaft. In der Zeit von Hitlers kommender europäischen Friedensordnung haben viele versichert, auch Nietzsche meine deutsche Hegemonie in Europa. Nach 1945 steht Nietzsche oft in historischen Überblicken über die Europaidee, aber Publizisten der Europäischen Bewegung bemerken den Unterschied: Josef Nolte identifizierte ihn 1984 als Sprecher der kosmopolitischen Besucher mondäner Urlaubsorte. Bei Losurdo 2002 sind die „guten Europäer" die Notgemeinschaft der durch die Demokratisierung heimatlos gewordenen Reaktionäre aller Länder. Aktuelle Beiträge gehen von einem unpolitischen Ideal aus: Elisabeth Kuhn, *Nietzsches ‚gute Europäer' und gutes Europa*, in: *Friedrich Nietzsche und die globalen Probleme unserer Zeit* / hrsg. von Endre Kiss. – Cuxhaven 1997. – S. 215-228 (gute Zusammenstellung der Quellen, im Kommentar zu sparsam); Laurence Lambert, *„Peoples and Fatherlands" : Nietzsche's Philosophical Politics*, in: The Southern Journal of Philosophy 37 (1999) Supplement S. 43-63 (Analyse des 8. Hauptstücks von *Jenseits von Gut und Böse*; ein Muster der genauen Lek-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

türe, die in diesem Themenfeld selten ist); Fred Lönker, *Nietzsche : vom deutschen Mythologen zum europäischen Freigeist*, in: *Unerledigte Geschichten : der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität* / hrsg. von Gesa von Essen und Horst Turk. – Göttingen 2000. – S. 187-200; Ralf Witzler, *Europa im Denken Nietzsches*. – Würzburg 2001 (Europa als Ort der Krise der Moral); Stefan Elbe, *Europe : a Nietzschean Perspective*. – London 2003 (Nietzsches Einsicht, daß es nur im Werden Sinn geben kann, als Beitrag zur europäischen Identitätsdebatte); Andreas Urs Sommer, *Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum sechsten Hauptstück* Wir Gelehrten *(Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aphorismus 204-213*), in: *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa* / hrsg. von Volker Gerhardt und Renate Reschke. – Berlin 2007. – S. 67-78.

Erde, Ziel der Erde, Herren der Erde: Karl Ulmer, *Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft : der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie II*, in: Nietzsche Studien 12 (1983) 51-79. Die neuere Literatur zeigt nur, wie schwierig es ist, aus Nietzsches Texten ein Buch zum Thema zu machen: Adrian Del Caro, *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth*. – Berlin 2004; Gary Shapiro, *Nietzsche's Earth : Great Events, Great Politics*. – Chicago 2016.

Zu Imperialismus und Rassismus wurde wenig geschrieben: Domenico Losurdo a.a.O. S. 372-377, 941-955 (listet die Texte auf, kann sich aber immer nur Kriege um Kolonien denken). Zu Nietzsches Lektüre der Weltökonomik Emanuel Herrmanns: Wolfgang Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos : Nietzsche-Interpretationen II*. – Berlin 1999. – S. 173-227 *Das Ganze und die Ökonomie.* Zu Rasse und Züchtung: Gerd Schank, *„Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche*. – Berlin 2000 (philologisch grundlegend); John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*.- Oxford 2004 (noch einmal biologistische Lektüre, ohne Sinn für Nietzsches Hyperbolik); Werner Stegmaier, *Eugenik und die Zukunft im außermoralischen Sinn : Nietzsches furchtlose Perspektive*, in: *Eugenik und die Zukunft* / hrsg. von Stefan Lorenz Sorgner … Freiburg i. B. 2006. – S. 27-42.

4. Wirkung

Bis zum Ersten Weltkrieg gab es wenig Interesse an Nietzsches Äußerungen zu Krieg und Frieden; das änderte sich im August 1914 plötzlich. Die britische Presse und ihr folgend die Kriegsschriften britischer Gelehrter mußten erklären, warum das auf seine Kultur so stolze Deutschland zu der barbarischen Zerstörung der Stadt Löwen fähig war. Nietzsche wurde, in einer Trinität mit Treitschke und dem Militärschriftsteller Bernhardi, zum Anstifter des Krieges erklärt (eine ältere Suggestion eines britischen Treitschke-Kenners fand jetzt offene Ohren). Treitschke und Bernhardi waren gewiß Bellizisten, aber keine Apologeten einer barbarischen Kriegsführung; zur Kriegführung gab auch Nietzsche nicht viel her, seine Philosophie als Ganzes mußte deshalb die Erklärung sein: Für die Presse war er ein Skandal bereits als Antichrist, für die Philosophen war es seine Abwendung von der idealistischen Philosophie (mit dem Angriff auf Nietzsche wollen sie auch davon ablenken, daß sie deutschen, idealistischen Lehren folgen). In Deutschland war die Lage unübersichtlich: Für Reichsregierung und Militär bedeutete

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nietzsche nicht viel (allerdings hatte General Bernhardis berüchtigtes Buch von 1912 einen Nietzsche-Text über Tapferkeit als Motto). Das gibt einen Hinweis auf die deutsche Verwertung Nietzsches: für Militarismus und die männlichen Tugenden des Befehlens und Gehorchens. Elisabeth Förster-Nietzsche hatte in ihrer Biographie bereits behauptet, die Idee des Vorrangs des Willens zur Macht (sie nennt ihn um in „Willen zum Kampf und zur Übermacht“) vor dem elenden Kampf ums Dasein sei Nietzsche beim prachtvollen Vormarsch der deutschen Truppen 1870 gekommen (*Das Leben Friedrich Nietzsches* II/2 (1904) S. 682-683 = *Der junge Nietzsche* (1912) S. 267-268; die Autorin ist dafür die einzige Quelle und man darf, wie immer bei ihr, am Wahrheitsgehalt zweifeln). Das Soldatische bei Nietzsche und Nietzsche als (verhinderter) Soldat wird im Weltkrieg Erbauungsliteratur. Darüber hinaus wußten die deutschen Autoren nicht recht, wie sie mit Nietzsche umgehen sollten. Sie mußten leugnen, daß irgendein Deutscher an diesem Krieg schuld sei, sie deuteten an, daß Nietzsche fast Pazifist gewesen sei, ein deutscher Nationalist jedenfalls nicht, daß es ihm um innere Kämpfe ging, um realen Krieg nur selten, aber irgendwie doch (ein Beispiel für diese Art der Apologie, die umstandslos zu den Vorzügen des Krieges wechseln kann: Max Brahn, *Friedrich Nietzsches Meinungen über Staaten und Kriege*. – Leipzig 1915). Der Nationalökonom Werner Sombart ist auf den Bellizisten Nietzsche vielleicht erst durch den britischen Feldzug gegen diesen gekommen, er besteht auf der Einheit der deutschen Geschichte (Potsdam und Weimar), Nietzsche wird zum letzten großen Deutschen ernannt). Sombart schmäht in nietzscheanischen Tönen nicht-militaristische Ordnung als Verpöbelung und Verameisung (schon Sombarts Titel ist eine nietzscheanische Konstruktion). Aber tatsächlich preist Sombart die deutsche Idee der „Organisation“, die für Nietzsche „Verameisung“ wäre, und feiert un-nietzscheanisch „Pflicht“, den „erdenfreien Menschen“ und die „Welt der Ideale“. Von Nietzsches Europäertum distanziert er sich ausdrücklich, das ist nur ein Überrest des alten herderschen Menschheitsideals (*Händler und Helden : patriotische Besinnungen*. – München 1915). Max Scheler schwärmt in an Nietzsche angelehnten Worten für Macht (Machtwillen, Wollens- und Tunkönnen, Kampf um ein Höheres als das Dasein), aber tatsächlich ist es immer schnell Treitschkes Machtstaat. Sein Versprechen, daß Kriegsmoral Vorstufe der religiösen Liebensmoral sein wird folgt gewiß nicht Nietzsche. Sein Europäertum beruft sich auf Nietzsche, aber er versichert, Krieg sei der beste Weg dahin (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. – Leipzig 1915). Schelers „Gesinnungsmilitarismus“ folgt Nietzsches Vorbild in der Versicherung, daß dieser Militarismus friedensfähig sei. Scheler hatte vor dem Krieg Nietzsches Begriff des Ressentiment in die Schulethik eingeführt, jetzt versichert er, daß dem Gesinnungsmilitarismus Haß fremd sei, denn Haß geht auf das Ressentiment der Schwachen zurück (*Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus : eine Studie zur Psychologie des Militarismus*, in: M. Sch., *Krieg und Aufbau*. – Leipzig 1916. – S. 167-195). 1914 wurde Nietzsches Rede von Heroismus, Gefahr und Sieg, von Gehorsam und Befehlen, die einen militärischen Ursprung hatte, von dem er sie zu Metaphern für Kultur umwandelte, wieder zu ihrem eigentlichen Ursprung, dem Krieg, zurückgeführt. Was Nietzsche unmetaphorisch zum Krieg (und zum Frieden) sagt, findet wenig Interesse.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schon vor dem Weltkrieg hatte ein französischer Offizier versucht, einen Überblick über Nietzsches Äußerungen zum Krieg zu geben, er hatte bereits damit zu kämpfen, daß nicht viele von Nietzsches Äußerungen sich mit realen Kämpfen befaßten und er bemerkte bereits den Widerspruch zwischen Nietzsches Aversion gegen den militarisierten Nationalismus in Europa und seiner Bewunderung für „den Krieg an sich" bemerkt (Édouard Méra, *Nietzsche et ses pensées sur la guerre*, in: Le spectateur militaire t. 92 (1913), No. 551, S. 321-347, t. 93 (1913) No. 553, S. 29-51, No. 555, S. 197-216, No. 558, S. 415-438, t. 94 (1914), No. 562, S. 270-297, t. 95 (1914) No. 566, S. 104-135, t. 98 (1915), No. 585, S. 190-232). Auch die folgenden Darstellungen waren meist Überblickstexte mit dem Tenor, daß Nietzsches Äußerungen ambivalent seien, mal nach realen Konflikten, mal nach Metaphern, mal nach Bellizismus, mal nach Pazifismus klängen. Das einzige sichere Ergebnis: Mit den Kriegen der Gegenwart habe Nietzsches Rede vom Krieg nichts zu tun (Bubnoff beispielsweise will zeigen, daß Nietzsche den griechischen, agonistischen Krieg lobt und spätere Kriege verwirft). Gelegentlich wurden einzelne Momente betont, ohne daß sich eine Auslegungstradition bildete. So erkannte man durchaus, daß bei Nietzsche der Frieden von den „Starken" kommt, der Krieg von den „Schwachen" (das hatte Scheler 1916 bereits gesehen, später Brunet 1919 und Rogge 1925). Die nationalsozialistische Nietzsche-Deutung war seit ihren Anfängen bei Alfred Baeumler auf den Krieg fixiert. Er findet bei Nietzsche die Kulturkämpfe des Weltkriegs: germanische Freiheit gegen römischen Etatismus der Entente; Nietzsches „Große Politik" wird zum deutschen Wunschbild des Augusterlebnisses 1914 (*Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. – Leipzig 1931). Vgl. Heinrich Härtle, *Nietzsche und der Nationalsozialismus.* – München 1937. – S. 42-48 (philosophisch unbedarft, aber verglichen mit Baeumlers Rapsodien war dessen Nachfolger als oberster NSdAP-Beobachter der Philosophie fast ein Nietzsche-Philologe); Kurt Hildebrandt, *Die Idee des Krieges bei Goethe Hölderlin Nietzsche*, in: *Das Bild des Krieges im deutschen Denken* / hrsg. von August Faust. – Stuttgart Bd. 1, 1941. – S. 371-409, Nietzsche S. 401-409 (findet selbst beim späten Nietzsche Volksgemeinschaft und Wiedergeburt Europas durch das Deutschtum); Hans Wenke, *Zur Philosophie des totalen Krieges*, in: *Geistige Gestalten und Probleme : Eduard Spranger zum 60. Geburtstag*. – Leipzig 1942. – S. 267-289, Nietzsche 281-285 (feiert das Schöpferische des Krieges, hat aber Sinn dafür, daß es nicht um den modernen Krieg geht). Bei den Gegnern Deutschlands gab es im Zweiten Weltkrieg kein dem Ersten Weltkrieg vergleichbares Interesse an Nietzsche: Jetzt wollte man nicht mehr an Nietzsche einen Umschwung des deutschen Nationalcharakters konstatieren, sondern sah eine jahrhundertelange Vorgeschichte des Nationalsozialismus, in der Nietzsche nur eine Episode sein konnte. Die Schulphilosophie erklärte, daß es bei Nietzsche (fast) nie um reale Kriege geht (so Karl Jaspers 1936) oder, wenn es doch darum geht, es sich um politische Publizistik handelt, die Philosophen nichts angeht (Walter Kaufmann 1950). Erst nach Jahrzehnten wurde Krieg erneut zum Thema: wieder in Gelegenheitsschriften, aber weniger aus existentiellem Interesse an der Konfliktgeschichte des 20. Jahrhunderts, mehr aus Vollständigkeitsbedürfnis der Nietzsche-Philologie. Philologische Fortschritte sind in 100 Jahren nicht erzielt worden.

Nietzsche im Ersten Weltkrieg: James Joll, *The English, Friedrich Nietzsche and the First World War*, in: *Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20.*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Jahrhunderts : Fritz Fischer zum 65. Geburtstag / hrsg. von Imanuel Geiss und Bernd Jürgen Wendt. – Düsseldorf 1973. – S. 287-305; Nicholas Martin, *Fighting a Philosophy : the Figure of Nietzsche in British World War Propaganda*, in: Modern Language Review 98 (2003) 367-380, Neudruck u.d.T.: *Nietzsche as Hate-figure in Britain's Great War : ‚the Execrable Neech'*, in: *The First World War as a Clash of Cultures* / ed. by Fred Bridgham. – Rochester, NY 2006. – S. 147-166; Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen : die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. – Paderborn 2004. – S. 191-209, Register; Jennifer Ratner-Rosenhagen, *American Nietzsche : a History of an Icon and his Ideas*. – Chocago, Ill. 2012. – S. 136-144.

Der Weltkrieg war der Wendepunkt von der Nietzscherezeption auf der Linken zur Nietzsche-Rezeption auf der Rechten. Vgl. zur Bedeutung Nietzsches für die Weltkriegsgeneration: *Nietzsche und die Konservative Revolution* / hrsg. von Sebastian Kaufmann und Andreas Urs Sommer. – Berlin 2018 Einen Überblick über Nietzsche und Krieg im Nationalsozialismus: Martha Zapata Galinda, *Triumph des Willens zur Macht : zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*. – Hamburg 1995. – S. 156-181. Die Bandbreite nationalsozialistischer Haltungen ist bibliographisch dokumentiert bei Frank Richard Krummel, *Nietzsche bei den Deutschen* III (1998).

Nietzsches Einfluß auf die Traditionen der Internationalen Beziehungen und der Friedens- und Konfliktforschung blieb gering. Daß es überhaupt IB-Literatur zu Nietzsche gibt, liegt an Hans Morgenthau. Sein Interesse an Nietzsche ist bekannt, es ist aber unbekannt, was ihn an Nietzsche interessierte (und bei dem als politischem Philosophen notorisch eklektizistischen Morgenthau nur zu erraten). Naheliegend ist, die grundlegende Rolle der „Macht" für die Definition der Politik auf Nietzsche zurück zu führen, aber es gibt keine Einigkeit, wie Morgenthaus und Nietzsches Machtbegriff zu einander stehen (in *Scientific Man vs. Power Politics*. – Chicago 1946. – S. 193 hat Morgenthau seine eigene Rede von *lust for power* einmal mit *will to power* gleichgesetzt, ohne Nietzsche zu nennen). Petersen identifiziert *lust for power*/*animus dominandi* mit einer konventionellen Deutung des Wille zur Macht als Machtkampf; Laurence liest Morgenthau wie gewöhnlich und Nietzsche wie Deleuze und verneint die Möglichkeit dieser Gleichsetzung; Rösch sieht bei Morgenthau einen zweiten, normativen Machtbegriff, der eher an Nietzsche erinnere als *lust for power.* Wenn wir nicht nach Einflüssen, sondern nach Parallelen suchen, käme Morgenthaus Rede vom *purpose* einer Nation als Behauptung eines nationalen Willens Nietzsches agonalem Machtbegriff am nächsten, aber die Rede vom *purpose* der Nationen ist in der Tradition des Realismus nach Morgenthau ausgeschlossen worden.

Morgenthaus Interesse an Nietzsche ist dokumentiert bei Christoph Frei, *Hans J. Morgenthau : eine intellektuelle Biographie*. – Bern 1993. – S. 95-117 (er hat nichts Substantielles zu Morgenthau, Nietzsche und Macht gefunden und sieht Nietzsches Bedeutung mehr für Morgenthaus generell „realistische" Haltung). Mihaela Neascu hat den Morgenthau-Nachlaß erneut durchgearbeitet und macht auf so viele mögliche Nietzsche-Anklänge aufmerksam, daß man sich mehr Unterscheidungen wünscht, z.B., daß Nietzsche politische Macht nie so würdigen konnte wie der „Realist" Morgenthau; zur Theorie der internationalen Beziehungen kommt sie nicht (*Hans J. Morgenthau's Theory*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

of International Relations : Disenchantment and Re-Enchantment. – Basingstoke 2010). Vgl. Ulrik Enemark Petersen, *Breathing Nietzsche's Air : New Reflections on Morgenthau's Concepts of Power and Human Nature*, in: Alternatives 24 (1999) 83-118; Felix Rösch, *Pouvoir, puissance, and Politics : Hans Morgenthau's Dualistic Concept of Power?*, in: Review of International Studies 40 (2014) 349-365, zu Nietzsche S. 357-363; Michael Laurence, *Nietszche* (sic!), *Morgenthau, and the Roots of Realism* (2015), https://www.e-ir.info/2015/06/24/nietszche-morgenthau-and-the-roots-of-realism (sic!).

Bei der Gründung der Friedensforschung hat Nietzsche zweimal Hilfe geleistet. Die erste, nicht nachhaltige Gründung war der Versuch von Heinrich Rogge, im Umfeld von Stresemanns Annäherung an den Völkerbund eine Friedenswissenschaft zu etablieren. 1925 war Rogges Ausgangspunkt noch Nietzsches Frieden aus Stärke gewesen (s.o.), 1934 wird Nietzsche noch erwähnt, tatsächlich hält Rogge sich aber an die sogenannte „Friedenspolitik" Bismarcks, die Nietzsche ständig als „kleine Politik" verurteilt hatte (*Nationale Friedenspolitik : Handbuch des Friedensproblems und seiner Wissenschaft* S. 309f.). Die zweite, nachhaltigere Gründung war Georg Pichts Rolle bei der Etablierung der deutschen Friedensforschung um 1970. Er war vielleicht der wichtigsten Nietzsche-Kommentator dieser Zeit, aber Nietzsches Bedeutung für die Friedensforschung muß man in seinen Texten zur Methode der Zukunfts- und Friedensforschung suchen, wo Nietzsche kaum erwähnt wird, aber dauernd gegenwärtig ist: Im Atomzeitalter muß die Menschheit politische Verantwortung für sich und die Erde übernehmen (vgl. besonders: *Die Erkenntnis der Zukunft* (1968), jetzt in: G. P., *Zukunft und Utopie*. – Stuttgart 1992).

KGW = *Werke : Kritische Gesamtausgabe* / begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – Berlin 1967 -
Enthält das Gesamtwerk von 1852 bis 1889. Die von Nietzsche veröffentlichten oder publikationsfähig hinterlassenen Schriften seit 1870 und die Nachlaßfragmente seit 1869 sind erschienen, ein Teil der philologischen Nachberichte fehlt noch. In den nachgelassenen Heften wurden private Notizen gestrichen und Vorstufen zu von Nietzsche publizierten Texten in den kritischen Apparat verschoben. Abteilung IX enthält eine Neuedition und Faksimiles der vollständigen Hefte 1885-1889.
KSA = *Kritische Studienausgabe* / hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – Berlin 1980, 2. Aufl. 1988
Die Taschenbuchausgabe enthält Schriften und philosophischen Nachlaß von 1870 bis 1889 nach dem Text der KGW Abteilungen III-VIII. Bd. 14 ist eine Kurzfassung des kritischen Apparats der KGW.
Die beiden Ausgaben sind seitengleich, unterscheiden sich jedoch in der Seitenzählung; eine Seitenkonkordanz beider Ausgaben gibt es in KSA 15, 213-259. Die Nachlaßfragmente können durch Jahr, Nummer des virtuellen Heftes (in fünf chronologischen Abteilungen 1869-1874, 1875-1880, 1881-1882, 1882-1885, 1885-1889 jeweils mit 1 beginnend) und Nummer innerhalb des jeweiligen virtuellen Heftes in beiden Ausgaben leicht gefunden werden, z.B. NF 1881 12[62]. Die ältere Literatur zitierte den Nachlaß v.a. nach der Kompilation *Der Wille zur*

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Macht; Konkordanz der Ausgaben 1901 und 1906 dieses Buches (und des Nachlaßbandes 1956 der Nietzsche-Ausgabe von Karl Schlechta) zur KGW in: Nietzsche-Studien 9 (1980) 446-490.
KSA 15, 273-367 enthält ein Eigennamensregister. Sachregister gibt es nur für ältere Ausgaben: Richard Oehler, *Nietzsche-Register*. – Leipzig 1926, letzte Bearbeitung Stuttgart 1943; Karl Schlechta, *Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden*. – München 1965.

KGB = *Briefwechsel : Kritische Gesamtausgabe* / begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – Berlin 1975-2004.

MA	Menschliches, Allzumenschliches : ein Buch für freie Geister (1878)
WS	Der Wanderer und sein Schatten (1880), 1886 im 2. Band von MA
VMS	Vermischte Meinungen und Sprüche (1879), 1886 im 2. Band von MA
M	Morgenröthe : Gedanken über die menschlichen Vorurtheile (1881)
FW	Die Fröhliche Wissenschaft I-IV (1882, bis 342), V (1887, ab 343)
Za	Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen, I (1883), II (1883), III (1884), IV (1885 Privatdruck, 1891 öffentlicher Druck)
JGB	Jenseits von Gut und Böse : Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886)
GM	Zur Genealogie der Moral : eine Streitschrift (1887)
GD	Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert (1888, 1889 veröffentlicht)
AC	Der Antichrist : Fluch auf das Christentum (1888, 1895 veröffentlicht)
EH	Ecce homo : wie man wird, was man ist (1888, 1905 veröffentlicht)

Der griechische Staat
1872 ein handschriftliches Weihnachtsgeschenk für Cosima Wagner. Erste Veröffentlichung (als Faksimile) in: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*. – Berlin 1943, jetzt in: KGW III/2, 266-270 = KSA 1, 772-776
Vorstufe: NF 1871 10[1], in: KGW III/3, 358-362 = KSA 7, 344-348.
Der ursprüngliche *bellum omnium contra omnes* ist zum Krieg zwischen Staaten geworden: seltener, aber heftiger. Zwischen den Kriegen kann die Kultur wachsen. Heute lassen Menschen ohne Volks- und Staatsinstinkte den Staat nur gelten, wenn er ihren Interessen dient. Sie wollen Sicherheit, hoffen auf ein System etwa gleich großer Staaten (dann würden Kriege als unberechenbar unterbleiben) und fordern, die Entscheidung über Krieg und Frieden dem Egoismus der Massen und deren Vertretern zu überlassen. Dahinter stehen eine ungermanische, unmetaphysische Philosophie und „jene wahrhaft internationalen heimatlosen Geldeinsiedler“. Der Krieg kann den Weg von der Staatentendenz zur Geldtendenz aufhalten; im Krieg ist der Staat nicht Schutzanstalt egoistischer Einzelner, sondern erzeugt Vaterlands- und Fürstenliebe, „einen ethischen Schwung [...], der auf eine viel höhere Bestimmung hinweist.“ Kriege sind für den Staat so nötig wie Sklaven für die Gesellschaft. Krieg und Soldatenstand sind „Urbild des Staates“, weil sie Hierarchien herstellen. Der Krieg erzeugt den militärischen Genius, der am Anfang des Staates und damit der Kultur steht. Militärische Organisation, die Menschen opfert, entlarvt die Rede von „Würde des Menschen“ und „Würde der Arbeit“. Jeder Mensch (und seine Tätigkeit) hat nur so viel Würde, wie er

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Werkzeug des Genius ist: „nur als völlig determiniertes, unbewußten Zwecken dienendes Wesen kann der Mensch seine Existenz entschuldigen."

Menschliches, Allzumenschliches : ein Buch für freie Geister. – Chemnitz : Schmeitzner, 1878

Neuausgabe Leipzig 1886 als *Menschliches, Allzumenschliches* Bd. I.

444 *Krieg*

Gegen den Krieg spricht, daß der Sieger dumm und der Besiegte boshaft wird, für den Krieg, daß er barbarischer und natürlicher macht. Es ist eine Erholung der Kultur, die kräftigt – zum Guten und zum Bösen.

475 *Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen*

Handel und Industrie, Bücher- und Briefverkehr, das Nomadenleben aller Nicht-Landbesitzer bringen Schwächung und letztlich Vernichtung der Nationen. Es entsteht eine Mischrasse, ein europäischer Mensch. Nationale Feindseligkeiten und künstlich erzeugten Nationalismus können nur noch durch Lüge und Gewalt erhalten werden. Wer das erkannt hat, soll sich als guter Europäer bekennen. Das Judenproblem gibt es nur als Neid und Haß in den Nationalstaaten, beim Aufbau der europäischen Mischrasse wird der jüdische Beitrag gebraucht.

476 *Scheinbare Überlegenheit des Mittelalters*

Gegen den Universalismus der mittelalterlichen Kirche scheinen die Ziele der neuzeitlichen Nationen und Staaten kleinlich, niedrig, materiell, räumlich beschränkt. Aber jener Universalismus beruhte auf Fiktionen, die neuen Institutionen helfen wirklichen Notständen ab. Es kommt eine Zeit, in der neue Institutionen den gemeinsamen wahren Bedürfnissen aller Menschen dienen werden.

477 *Der Krieg ist unentbehrlich*

Es ist bloßes Schönseelentum, von einer Menschheit noch etwas zu verlangen, die verlernt hat, Kriege zu führen. Einstweilen bringt nur der Krieg die nötige raue Energie, tiefen unpersönlichen Haß, Mörder-Kaltblütigkeit mit gutem Gewissen, gemeinsame organisierende Glut, stolze Gleichgültigkeit gegen große Verluste. Die Kultur kann auf Leidenschaften, Laster und Bosheiten nicht verzichten. So wie einst Tierhetzen, Gladiatorenkämpfe und Christenverfolgungen kein Ersatz sein konnten, können es heute Entdeckungsreisen, Durchschiffungen und Erkletterungen nicht sein. Je mehr solche Surrogate des Krieges aufgefunden werden, desto mehr wird erkannt, daß nur furchtbare Kriege als zeitweilige Rückfälle in die Barbarei, die Kultur vor den Mitteln der Kultur schützen können.

Der Wanderer und sein Schatten. – Chemnitz : Schmeitzner, 1880

Neuausgabe Leipzig 1886 als *Menschliches, Allzumenschliches* Bd. II, Abt. 2.

187 *Krieg als Heilmittel*

Nur matt und erbärmlich werdenden Völkern kann man den Krieg als Verlängerung ihres Lebens empfehlen. Nicht-sterben-können ist auch bei Völkern ein Zeichen greisenhafter Empfindung. Ein volleres und tüchtigeres Volk, das bereit ist, das Leben für eine einzige gute Empfindung hin zu geben, hat keine Kriege nötig.

284 *Das Mittel zum wirklichen Frieden*

Heute sagen alle Regierungen, daß sie ihr Heer nicht zu Eroberungen, sondern nur zur Verteidigung unterhalten. Sie berufen sich auf das Recht der Notwehr. Damit unterstellen sie dem Nachbarn, heimliche Überfälle zu planen. Die Unterstellung der schlechten Gesinnung ist eine Inhumanität schlimmer als der Krieg: nämlich Aufforderung und Ursache zu Kriegen. Der Lehre von der Notwehr muß

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

man so abschwören wie den Eroberungsgelüsten. Vielleicht kommt ein Tag, an dem das stärkste, durch Kriege und Siege und militärische Ordnung ausgezeichnete Volk sich freiwillig wehrlos macht „- das ist das Mittel zum wirklichen Frieden, welcher immer auf einem Frieden der Gesinnung ruhen muss." Lieber zu Grunde gehen als Haß und Furcht des sogenannten bewaffneten Friedens! Die von den Liberalen geforderte allmähliche Abrüstung führt nicht zum Ziel; aber das stärkste Volk kann die Kriegsglorie beenden.

292 *Sieg der Demokratie*

Alle politischen Mächte versuchen aus Angst vor dem Sozialismus dem Volk zu schmeicheln. Die Demokratie wird sich durchsetzen und durch Progressivsteuer einen Mittelstand schaffen; der Sozialismus wird wie eine Krankheit vergessen werden. Die Demokratie führt zu einem europäischen Völkerbund, in dem die einzelnen Völker nur noch die Stellung eines Kantons haben. Die historischen Erinnerungen der einzelnen Völker spielen keine Rolle mehr, die Grenzen werden nach geographischer Zweckmäßigkeit bestimmt. Die künftigen Diplomaten werden Kulturforscher, Landwirte, Verkehrskenner sein und „keine Heere, sondern Gründe und Nützlichkeiten hinter sich haben." Dann werden äußere und innere Politik untrennbar verknüpft sein, während jetzt die äußere Politik gebietet.

Die Fröhliche Wissenschaft. – Chemnitz : Schmeitzner, 1882

23 *Anzeichen der Corruption*

Es ist ein Zeichen des Fortschritts und der Aufklärung, wenn die bisherige Einheitsreligion von einer Vielzahl von „Aberglauben" abgelöst wird. Erschlaffung und Bequemlichkeit gelten dann mehr als Krieg und Lust am Krieg („die Bequemlichkeiten des Lebens werden jetzt eben so heiß erstrebt, wie ehedem die kriegerischen und gymnastischen Ehren"). Die Summe der Energie der Individuen ist reicher als die alte Volks-Energie und Volks-Leidenschaft. Die Grausamkeit wird verfeinert, es gibt geistreichere Formen des „Mordes" als Dolch und Überfall. Im Verfall der Sitten treten Tyrannen auf, frühreife Erstlinge der Individuen: Die Liebe zu dem eben erst entdeckten *ego* ist mächtiger als die Liebe zu dem alten, verbrauchten, totgeredeten Vaterland.

Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen, Erster Teil. – Chemnitz : Schmeitzner, 1883

Vom Krieg und Kriegsvolke

Zarathustra spricht als Krieger, Bruder und bester Feind der Krieger. Krieger sind nicht groß genug, um Haß und Neid nicht zu kennen, können aber groß genug sein, sich ihrer nicht zu schämen. Wer nicht Heiliger der Erkenntnis werden kann, kann deren Krieger werden, Gefährte und Vorläufer des Heiligen. Die Uniform soll nicht Versteck in der Einförmigkeit sein. Krieger sollen *ihren* Feind suchen, *ihren* Krieg suchen, für *ihren* Gedanken. „Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr, als den langen … Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt." Feinde wählen, die gehaßt werden können, nicht verachtet! Höchste Vornehmheit ist Gehorsam; „der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll." Was liegt am Lang-Leben! Welcher Krieger will geschont sein!

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Jenseits von Gut und Böse : Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. – Leipzig : Naumann, 1886

208 Skepsis ist Mißtrauen gegen den Willen, philosophisches Gegenstück zur Nervenschwäche. Europa, geprägt von der plötzlichen Stände- und Rassenmischung, ist skeptisch, sein Willen gelähmt. In Rußland gibt es dagegen starken Willen, der darauf wartet, ausgelöst zu werden. Europa ist nur deshalb nicht bedroht, weil Rußland mit Kriegen in Indien und inneren Umstürzen rechnen muß. Bedrohung wäre für Europa besser: Ein Willen Europas, eine über Europa herrschende Kaste, für Jahrtausende geltende Ziele – das Ende der europäischen Kleinstaaterei und der dynastischen wie demokratischen „Vielwollerei". Schon das nächste Jahrhundert „bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft – den Zwang zur grossen Politik."

209 Europa ist in ein neues kriegerisches Zeitalter eingetreten, eine neue, männlichere Art Skepsis. Friedrich der Große zeigt, daß Soldatentum und härtere, männliche, deutsche Skepsis vereinbar sind. Der deutsche Geist ist, trotz aller Romantik, von männlicher Skepsis bestimmt: Unerschrockenheit des Blicks, Tapferkeit und Härte der zerlegenden Hand, zäher Willen zu gefährlichen Entdeckungsreisen, vergeistigte Nordpol-Expeditionen.

Die Fröhliche Wissenschaft (‚la gaya scienza'). – neue Ausgabe. – Leipzig : Fritzsch, 1887

362 *Unser Glaube an eine Vermännlichung Europa's*

Wir verdanken es Napoléon (nicht der Revolution), „dass sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte auf einander folgen dürfen ... dass wir in's klassische Zeitalter des Kriegs getreten sind, des gelehrten und zugleich volkstümlichen Kriegs im grössten Maßstabe." An Napoléon liegt es, „dass der Mann in Europa wieder Herr über den Kaufmann und Philister geworden ist." Dieses Erbe von Antike und Renaissance wird vielleicht Herr über den Nationalismus werden und so Napoléon fortsetzen, der das Eine Europa als Herrin der Erde wollte.

5.5 Rußland

Rußland hatte keine eigene Tradition einer modernen Analyse von Frieden und Krieg in Philosophie oder Theologie. Es gab dafür auch keine institutionellen Voraussetzungen: An den russischen Universitäten gab es keine Lehre der politischen Philosophie (nach 1848 wurde die Philosophie sogar völlig von den Universitäten verbannt und kam erst allmählich und zunächst nur als Logik und Psychologie zurück). Die Orthodoxie kannte keine Debatten um Krieg und Frieden und die theologischen Akademien erreichten zudem die Laienöffentlichkeit nicht. Es gab keine „Kulturorthodoxie" in Analogie zum Kulturprotestantismus. Philosophische Reflexion gesellschaftlicher Zustände mußte in Rußland im 19. Jahrhundert von der Gesellschaft selber geleistet werden und war zunächst von der Zensur stärker behindert als im westlichen Europa. Die Slawophilen verfügten mit *sobornost'* über einen zentralen Begriff, der Ausgangspunkt einer Friedenstheorie hätte werden können, die den subjektiven Faktor betont. *Sobornost' (*wörtlich etwa „Versammeltheit", freier „Gemeinschaft" oder „Brüderlichkeit") meint menschliche

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Beziehungen ohne Gewalt, ohne Sieger und Besiegte. Diese Gemeinschaft ist v.a. die christliche Kirche und der Begriff soll den Unterschied des originär christlichen Ostens zu dem von heidnischen Traditionen geprägten Westen ausdrücken. Während im Westen im 19. Jahrhundert Brüderlichkeit zu Solidarität und Altruismus säkularisiert wird, bleibt in Rußland die Notwendigkeit einer religiösen Basis unbezweifelt. Das wird noch im späteren 19. Jahrhundert bei Dostojewski und Tolstoi so bleiben (Renan spottete über Tolstoi, die Wahrheit bei Bauern zu suchen, das könne nur noch einem Russen einfallen). *Sobornost'* ist von den Slawophilen nie als Frieden entwickelt worden und zeigt damit, nicht anders als Brüderlichkeit, Solidarität oder Altruismus im Westen, daß ein direkter Schluß von einem Sozialkonzept auf eine Friedenstheorie nicht gegeben sein muß. Wenn internationale Beziehungen von den Slawophilen überhaupt angesprochen wurden, dann als Ost-West-Beziehungen in Europa. Deshalb wird auf die Slawophilen nur im Kapitel POLITIK ZWISCHEN STAATEN hingewiesen (Abschnitt 2.7). Erst Fjodor Dostojewski hat das slawophile Ideal eines Zusammenlebens ohne Sieger und Besiegte auf den Weltfrieden übertragen. Dostojewski kann Tolstoi in vielem ähneln: Es hat dasselbe Mißtrauen gegen Institutionen, russische und völkerrechtliche, und dieselbe Art, sich an der Orthodoxen Kirche vorbei auf eine Christianisierung zu berufen, die mehr *in spe* als *in re* ist. Aber Dostojewski ist nicht von der Brüderlichkeit zum Pazifismus gekommen. Er hat die „russische Idee" so sehr im Kontext der Ost-West-Spannungen entwickelt und aus seinen religiösen Präferenzen außenpolitische Kommentare gemacht. Auch er wird deshalb im Kapitel POLITIK ZWISCHEN STAATEN behandelt (Abschnitt 2.7.1). Daß Dostojewski und Tolstoi trotz ähnlicher Ausgangspunkte zu einer völlig anderen Haltung zum Krieg kommen, zeigt noch einmal die Sonderstellung des Pazifisten Tolstoi in Rußland. Aber sein Rückgriff auf russische Denkmuster gibt ihm auch international eine Sonderstellung.

5.5.1 Graf Lew Nikolajewitsch Tolstoi

1828-1910, Studium orientalischer Sprachen und der Rechtswissenschaft, Offizier bis 1855 (mit Einsätzen im Kaukasus und im Krimkrieg), Grundbesitzer und gelegentlicher Dorfschullehrer. Autor von Romanen und Erzählungen, von pädagogischen, religiösen, sozialkritischen und pazifistischen Schriften. Biographie: Rosamund Bartlett, *Tolstoy : a Russian Life*. – London 2000. Tolstois Widersprüche und seine Liebe zum Widerspruch werden deutlich in Maxim Gorkis *Erinnerungen an Tolstoi* (dt. 1920 u.ö.). Überblicke zu Tolstoi als Schriftsteller: Wilhelm Lettenbauer, *Tolstoj : eine Einführung*. – München 1984; *The Cambridge Companion to Tolstoy* / ed. by Donna Tussing Orwin. – Cambridge 2002.

1. Vom Künstler zum Propheten?

Zwischen Tolstois Ruhm als Erzähler und seinem Wirken als Pazifist liegt ein Bruch, den er selber als religiöse Konversion beschrieb. Biographen und Literaturhistoriker haben eine komplexe, langjährige Krise mit religiösen, politischen, sozialen, persönlichen Momenten und mit einem langfristig ungewissen Ausgang konstatiert. Aus dem Erzähler, der sich auf philosophisch-religiöse Äußerungen seiner fiktiven Personen beschränkte (oder auf sein Tagebuch), wurde der Ver-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fasser nicht weniger theologischer, sozialkritischer und pazifistischer Bücher und Broschüren. Vom Wechsel zum Bauernkittel ganz zu schweigen. „Nach 1878 bündelt Tolstoi seine Ansichten zu einer publizistischen Großoffensive. Er wollte die Aristokratie durch Enteignung zerstören, die Kirche durch Rationalismus, den Staat durch Anarchie, die Kunst durch Moral und letztlich sogar die Menschheit durch Keuschheit“ (Uwe Schmid, *Lew Tolstoi*. – München 2010. – S. 9). Was in *Krieg und Frieden* noch wie ein europäischer Erziehungsroman aussehen konnte, ist in *Anna Karenina* bereits von Tolstois Krise geprägt. In beiden Romanen ist Tolstoi auf die Konversion seiner männlichen Hauptperson angewiesen, die seine eigene präfiguriert. Pierre (in *Krieg und Frieden*) und Levin (in *Anna Karenina*) lernen von Bauern, dem Leben zu trauen, statt am Sinn des Lebens zu verzweifeln. Aber Tolstoi wußte, als er *Anna Karenina* beendete, bereits, daß allein die reale Aufhebung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ihm einen Weg zum Sinn des Lebens eröffnen könnte.

Vgl. zu den Schwierigkeiten der ethischen und narrativen Lösungen in Tolstois literarischem Werk: Käte Hamburger, *Tolstoi : Gestalt und Problem*. – 2. Aufl. 1963. – S. 84-90; Gary Saul Morson, *Hidden in Plain View : Narrative and Creative Potentials in ‚War and Peace'*. – Aldershot 1987; Donna Tussing Orwin, *Tolstoy's Art and Thought, 1847-1880*. – Princeton, NJ 1993.

Krieg und Frieden hat zwei Konversionen, eine zu einem kosmischen Gefühl und eine zum Alltagsleben; Gott ist sorgfältig ausgespart. Tolstois Rückkehr zur Rede von Gott ist keine Rückkehr zum Kirchenglauben und Kirchenbrauch, sondern umgekehrt der Beginn eines 30jährigen Kampfes gegen das Pseudo-Christentum im Namen der echten Lehre Jesu Christi. Er studierte jahrelang die biblische Texttradition und hat die Evangelien rearrangiert und übersetzt nach dem Bild, das er sich vom unverfälschten Christentum gemacht hatte. Seine Evangelienharmonie hat er als sein Hauptwerk angesehen und die neuere Kritik hat ihm gründliche Kenntnisse bescheinigt, freilich auch einen sehr freien Umgang mit der Überlieferung. Er will alles Übernatürliche aus der Religion entfernen, darin folgt er seinen religionskritischen Lehrern des 18. Jahrhunderts, vor allem Rousseau. Gott ist weder Schöpfer der Welt noch eine Person (und schon gar nicht drei Personen). Die gesamte Gnaden- und Rechtfertigungslehre und die Eschatologie sind verschwunden. Tolstoi akzeptiert von dem Weisheitslehrer Jesus von Nazareth zwei Lehren: die Verkündigung Gottes als das Leben und die Ethik der Bergpredigt. Für seinen Gottesbegriff kann er in den Evangelien freilich nur wenige Ansätze finden. Tolstois Gott ist eine Kraft/Macht, der Urquell von allem; der Mensch ist ein Teilchen dieses Urquells, Gott kann nur im Geist der Menschen realisiert werden. Tolstoi geht von einem Leben nach dem Tode als Rückkehr zum göttlichen Ursprung aus, aber wir sollen uns das nicht als ein persönliches Fortleben vorstellen (schon gar nicht als eine Belohnung oder Bestrafung, die ja auch im irdischen Leben verschwinden sollen). Das Ziel des menschlichen Lebens ist, irgendwo zwischen einem buddhistischen Nirwana und einer Schopenhauerschen Aufhebung der Individuation, die Wiedervereinigung mit dem göttlichen Ursprung durch Lösung von allen Antrieben, die uns daran hindern wollen. Der Tod muß nicht gefürchtet werden. Tolstoi geht davon aus, daß alle Religionen im Kern dasselbe verkünden. Er hat sich für europäische mystische Tradition und asiatische Religionen interessiert, aber immer nur akzeptiert, was zu seinem Got-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tes- und Lebensbegriff paßte. Wenn er versucht, seine Lehre philosophischer zu fassen, ist das göttliche Leben einerseits eine unmittelbare Erfahrung (jeder kann sie ohne Umstände selber machen), andererseits eine Art Ding an sich jenseits von Raum, Zeit und Kausalität. Bestimmter darf man Tolstoi weder theologisch noch philosophisch festlegen, er hat immer wieder betont, wie wenig wir von Gott wissen können außer seiner Existenz in unserer Seele. Er kann sein Reich Gottes auch mit Kants Transformation des Kirchenglaubens in die allgemeine Vernunftreligion identifizieren und aus Kants Religionsschrift referieren, daß die vollkommene Verwirklichung vielleicht in unendlicher Ferne liegt; aber in diesem Prinzip liegt der Keim von allem, was die Welt erleuchtet und sie erobern muß (*Besinnt Euch!* 1904). Es gibt keine „gültige" Version von Tolstois Lehre und es kann sie ihrer Natur nach nicht geben. So rechthaberisch Tolstoi als Theologe oder Philosoph daherkommen kann, man kann seine Arbeiten nur als Kritik und Versuch verstehen. Er wendet sich zugleich gegen die kirchliche Lehre, die glaubt mit einem traditionellen Gottesbild durchkommen zu können, wie gegen die zeitgenössische Soziologie und Naturwissenschaften, die glauben, auf Gott verzichten zu können. Schon Zeitgenossen haben sich gefragt, ob Tolstois Glauben an das göttliche Leben mehr ist als ein Willen zum Glauben. Man hat immer wieder biographisch nach Gründen für seinen starken Bedarf an einem Sinn des Lebens gesucht; man muß aber die historische Situation begreifen: an Gott muß festgehalten werden, um nicht den Sozialdarwinisten das Feld zu überlassen; Sittlichkeit muß von Gott kommen, weil sie vom Kampf nicht kommen darf. Darüber hinaus ist der Sinn des Lebens negativ: das Leben ist ein Dienen, das kein Ziel enthält. Die Konversionen in *Krieg und Frieden* sind pantheistische Konversionen. Seine Lehre von der göttlichen Lebenskraft wird nie über Pierres Traum in *Krieg und Frieden* hinaus gehen und alle Formulierungen Tolstois bleiben entweder Hinweise auf den gemeinsamen Kern der Weltreligionen oder ein Verbot, über die Bestimmung als göttliche Lebenskraft hinaus Positives zu sagen. Die russische Kirche hat ihn exkommuniziert und auch die russische Religionsphilosophen der nächsten Generationen haben ihn verurteilt: „ein rationalistisch-moralistischer Jesuaner" (Fedor Stepun). Christliche Theologen aller Konfessionen, haben jahrzehntelang nur bemerkt, daß er kein Christ sei.

In theologischem Gewand kann man Tolstois Glauben finden in: *Worin besteht mein Glaube* (1884), in philosophischem Gewand in: *Über das Leben* (1888). Weil es keine endgültige Version gibt, muß man auch die ständigen Reformulierungen beachten: *Gedanken über Gott* (1896), *Der Sinn des Lebens* (1901, eine Art Religionspsychologie), *Was ist Religion und worin besteht ihr Wesen?* (1902, eine Art Religionssoziologie). Auch das Tagebuch ist wichtig, denn hier notiert Tolstoi seine Zweifel an seinen Versuchen.

Vgl. zu Tolstoi als Philosoph oder Theologe: Pitirim A. Sorokin, *L. N. Tolstoy as a Philosopher* (russisch 1914), englische Übersetzung in: ders., *On the Practice of Sociology*. – Chicago 1998. – S. 133-150 (eine der klarsten Darlegungen); David Matual, *Tolstoy's Translations of the Gospels : Critical Study*. – Lewiston, NY 1992 (die philologisch genaueste Studie); Donna Tussing Orwin, *Tolstoy's Art and Thought, 1847-1880*. – Princeton, NJ 1993; A. A. Guseinov, *Faith, God, and Nonviolence in the Teachings of Lev Tolstoy*, In: Russian Studies in Philosophy 18#2 (1999) 89-103; Michael Denner, *Tolstoyan Nonaction : the Advantage of Doing Nothing*, in: Tolstoy Studies Journal 13

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(2001) 8-22; Inessa Medzhibovskaya, *Tolstoy and the Religious Culture of His Time : a Biography of a Long Conversion 1845-1887*. – Lanham, Md 2009; Erik Martin, *Formen der Negation bei Lev Tolstoj*. – München 2011. – S. 111-125 (über *Das Leben* und *Das Reich Gottes*); *Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker* / hrsg. von Martin George ... – Göttingen 2014 (ein sehr dickes Buch vieler Autoren und vieler Perspektiven, ein Versuch des deutschen Protestantismus, zum hundertsten Todestag endlich etwas Freundliches zu sagen).

Während Tolstoi für seine Metaphysik des lebendigen Gottes zu wenig Anhalt im Evangelium findet, ist seine Ethik nur zu sehr auf einen Text beschränkt: Tolstoi steht am Beginn der modernen Lektüre der Bergpredigt (und die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts ist lange damit beschäftigt, die Bergpredigt von Tolstoi zurückzufordern). Er formuliert die Lehre in fünf Verboten: Verbot des Ärgers (ein Versöhnungsgebot); Verbot der Sexualität (das hat er verschieden ausgelegt, von Stabilisierung der Ehe bis zu Enthaltsamkeit), Verbot des Eides (ein Verbot, moralische Verantwortung an Institutionen abzugeben), Verbot der Bekämpfung des Bösen mit Bösem (ein Verbot jeder Rechtsprechung), Verbot des Fremdenhasses (ein Verbot des Krieges). Die Lehre Jesu Christi ist Gesellschaftsethik, aber nur durch individuelle Moral durchsetzbar; das Reich Gottes ist innerlich. Wer die Gebote begriffen hat, darf nicht warten, bis auch andere sie begriffen haben. Wir erfüllen die Gebote durch Steigerung des göttlichen Lebens in uns gegen die animalische Natur der Leidenschaften. Menschen können erst geliebt werden, wenn sie sich bemühen, vom animalischen zum göttlichen Leben überzugehen. Die Persönlichkeit ist armselig und viele armselige Persönlichkeiten ergeben noch kein vernünftiges Leben (während im Deutschen mit „Persönlichkeit“ die Überwindung einer rohen Individualität gemeint ist, meint Tolstoi unbeherrschte Eigenheiten, die durch das moralische Bewußtsein, das gemeinsam ist, überwunden werden müssen). Tolstois anthropologische Basis ist so pessimistisch (oder realistisch) wie bei Hobbes (oder Kant): jeder will mehr, als er den anderen zugesteht. Tolstoi hat diese Basis radikalisiert: Jeder will von allen egoistisch geliebt werden. Das 19. Jahrhundert hatte zwei moralphilosophische Modelle, die den hobbesianischen Herrschaftsvertrag abmildern sollten: das utilitaristische Nutzenkalkül des größten Glücks der größten Zahl und den kategorischen Imperativ der unaufgebbaren menschlichen Würde. Tolstoi hat ein paradoxes drittes Modell entwickelt: Ich kann nur geliebt werden, wenn es zu der Regel kommt, daß alle die anderen mehr lieben als sich selbst. Modelle, die auf egoistischer Liebe beruhen, können das nicht erreichen (konkret bezweifelt er Comtes Menschheitsreligion ohne Gott). Die Liebe zu nicht-regenerierten Menschen kann niemand sich befehlen, aber die Liebe zu Gott ist eine Selbstliebe und jedem jederzeit möglich. In den Paradoxen der Menschenliebe zwischen göttlichen Leben und animalischer Natur benötigt Tolstoi Gottes Verbote/Gebote, obwohl sein unpersönlicher Gott kaum als Gesetzgeber gedacht werden kann. Die Sprache der Verbote/Gebote und die Sprache des göttlichen Lebens passen nicht zusammen. Eine Verbotsethik würde auch hinter den Stand der Ethik im 19. Jahrhundert zurückfallen. Tolstois dritte ethische Lösung ist deshalb, das Gebot zu einem Ideal (oder einer Norm) zu erklären. Die Spannung von animalischem und göttlichem Selbst ist unaufhebbar. Es wird nicht erwartet, daß Menschen so

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

perfekt werden wie Jesus Christus, sondern nur, daß die Hypnose des falschen Christentums vergeht. Das göttliche Leben in uns wird zum Gewissen. Tolstoi besteht darauf, daß von den Geboten kein Jota abgestrichen werden darf, aber er besteht genauso darauf, daß die Erfüllung dieser Gesetze nur durch Bildungsprozesse, persönliche und historische, erreicht werden kann. Man versteht Tolstois drei Ethiken am besten als verschiedene Wege innerhalb eines Jahrzehnts: *Worin besteht mein Glaube?* 1884 (Präsentation der Bergpredigt; überwiegend ein Buch zur Ethik); *Über das Leben* 1888 (eine *ars moriendi*, die Probleme der Liebesforderung diskutiert); *Das Reich Gottes ist inwendig in euch* 1893 (eine angewandte Ethik, welche die Grenzen von moralischen Forderungen diskutiert). Die Sentenzensammlung *Der Lebensweg* (posthum 1910) formuliert diese Ethik populär als Tugendlehre.

Wenn man bedenkt, wie berühmt Tolstoi als Moralist war, ist merkwürdig, daß eine Gesamtdarstellung seines ethischen Denkens fehlt. Vgl. aber zu Bergpredigt und Liebesgebot: Käte Hamburger, *Tolstoi : Gestalt und Problem*. – 2. Aufl. – Bern 1963. – S. 78-84 (eines der wenigen Beispiele von genauer Lektüre inmitten einer von summarischen Urteilen geprägten Literatur; kritisiert die allgemeine Liebe im Namen einer Existenzphilosophie der individuellen Liebe); Clarence Bauman, *The Sermon on The Mount : the Modern Quest for its Meaning*. – Macon, GA 1985. – S. 11-35; David Matual, *Tolstoy's Translations of the Gospels* a.a.O. S. 153-175 *What Then Shall We Do?*

Man kann Tolstoi nur durch seine Geschichtstheorie verstehen. Er hat ein Drei-Phasen-Modell, eine Variante des im 19. Jahrhundert weit verbreiteten Modells: Auf die ursprüngliche menschliche Ungeselligkeit folgte die soziale Geschichtsepoche, die Epoche des Egoismus der Völker. Die gegenwärtige Geschichtsepoche ist die Epoche der Botschaft Jesu Christi. Es sind Epochen des Gewissens, die durch ihre vorherrschende Idee bestimmt werden. Die Gegenwart begann vor fast zwei Jahrtausenden, aber die heidnische, nationale Lebensweise hat nicht nur überlebt, sondern sich auch gekräftigt. Tolstoi ist kein Prophet des göttlichen Strafgerichtes (und kann es bei seinem Gottesbegriff nicht sein), sondern ein Prophet des bevorstehenden Wandels der öffentlichen Meinung. Der Widerspruch zwischen der Idee, die eine Kultur bekennt und die ihr Gewissen darstellt, und ihrer tatsächlichen Lebensführung und öffentlichen Meinung kann nicht ausgehalten werden. Der Widerspruch zwischen Forderungen des Gewissens und realen Lebensumständen treibt die Geschichte voran: „Die Leute unserer Zeit können ein heidnisches Leben führen, können es aber nicht mehr rechtfertigen" (*Das Nichtsthun* 1893). Tolstoi ist von allen Autoren des 19. Jahrhunderts am stärksten überzeugt, daß Legitimationsprobleme die Geschichte bewegen. Die Mechanismen, die diesen Widerspruch verbergen sollen, sind heute verbraucht. Die russische Niederlage und die Revolution 1905 beschleunigten Tolstois Erwartung des bevorstehenden Endes der heidnischen, staatlichen, nationalistischen Zeit, weil sich der Widerspruch unerträglich verstärkt. Während zu Tolstois Kritik der Geschichtswissenschaft in *Krieg und Frieden* viel geschrieben worden ist, ist dieses Geschichtsbild nur gelegentlich bemerkt und nie analysiert worden.

Einer politischen Richtung kann Tolstoi kaum zugeordnet werden. Vorgeschlagen wurden konservativ (v.a. für den jüngeren Tolstoi), sozialistisch und anarchistisch

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(v.a. für den älteren Tolstoi). „Konservativ" beinhaltet, wie bei den ursprünglichen russischen Slawophilen, eine massive Distanz zum Zarenstaat; „sozialistisch" und „anarchistisch" dürfen nicht für politische Bewegungen gehalten werden. Tolstoi leitet den Zwangsstaat aus dem Eigentum (mehr zu haben, als einer selbst erarbeitet hat) ab. Demokratie würde daran nichts ändern, sie ist nur „Selbstregierungsbetrug". Tolstoi ist antipolitisch: allein innere Umkehr kann eine Veränderung schaffen. Massenweise innere Umkehr wird den Staat verschwinden lassen. In einer Bauerngesellschaft ist das noch möglich. Als Sozialkritiker begann Tolstoi mit Reportagen über das Elend in Moskau und mit Kritik der Politischen Ökonomie und der Soziologie als Apologien der gesellschaftlichen Arbeitsteilung (*Was sollen wir denn tun?* 1886). Gegen Ende seines Lebens wurde er der führende Propagandist der Lehre Henry Georges, daß Enteignung des Großgrundbesitzes den Bauern Land geben und die Steuerlast radikal reduzieren kann (v.a. *Die Sklaverei unserer Zeit* 1900).

Zu Tolstois sozialen und politischen Ansichten: Robert E. MacMaster, *No Peace Without War – Tolstoy's* War and Peace *as Cultural Criticism*, in: *American Contribution to the Eights International Congress of Slawists*. – vol. 2: *Literatur* / ed. by Victor Terras. – Columbia/Ohio 1978. – S. 438-483; Kenneth C. Wenzer, *Tolstoy's Georgist Spiritual Political Economy*, in: American Journal of Economics and Sociology 56 (1997) 639-677; Pål Kolstø, *Power as Burden : the Slavophile Concept of the State and Lev Tolstoy*, in: The Russian Review 64 (2005) 559-574; Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos, *Leo Tolstoy on the State : a Detailed Picture of Tolstoy's Denunciation of State Violence and Deception*, in: Anarchist Studies 16 (2008) 20-47.

2. Frieden und Krieg in *Krieg und Frieden* (1868/69)

Was Krieg in *Krieg und Frieden* meint, ist klar: es ist die Geschichte zweier verschiedenartiger Kriege, des Koalitionskrieges von 1805, in dchem russische Heere in Österreich kämpften, und der französischen Invasion in Rußland 1812, es gibt Schlachtbeschreibungen von Schöngrabern, Austerlitz und Borodino. Schwieriger ist zu bestimmen, was dort Frieden meint. Nur der negative Frieden zwischen den Kriegen? Oder: Das Leben der Zivilisten im Unterschied zu dem der Soldaten? Am besten versteht man die Gegenüberstellung von Frieden und Krieg als Dialektik von Familienwerten und Staatswerten. Die Frauen stehen für den Frieden. Von ihnen können wir bei Tolstoi keine Friedenstheorie erwarten, aber Praxis des Friedens als Praxis der Familie (und gelegentlich die Frage, warum die Männer den Krieg so lieben, daß sie die Familie scheuen). Statt Urteilen über Frieden und Krieg präsentiert Tolstoi Wege fort vom Krieg. Wir können das Buch als eine Version von Platons Entwöhnung von der Liebe zum Krieg lesen. Aber Tolstois Figuren können diese Wege zum Frieden nur unvollständig gehen. Die einzige Rettung ist die Verankerung der Männer in der Welt der Familie. Fürst Andrei Bolkonski geht den Weg der Ehre und des Ruhmes, sein Held ist Napoléon. Aber, als er die Täuschungen der Kriegs- und Staatskunst verlernt, begreift er, daß der Krieg ein Verbrechen ist und rational nicht geführt werden kann. Aber er hält daran fest, daß es Situationen gibt, in denen man sich opfern muß. Sein Weg heraus aus der Starrheit seiner ererbten Staatsgesinnung kann nicht zur Familie führen. Sein Sterben ist ein Übergang in den Frieden einer nicht-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

irdischen Welt (Morson hat dieses Sterben „a cold and nihilistic revelation of love“ genannt). Graf Pierre Besuchow ist auf der Suche nach dem Sinn des Lebens und kann keinen geordneten Lebensweg finden. Das ist auch die Suche nach dem Frieden: ewiger Frieden ohne hegemoniale Allianzen und mit einer kosmopolitischen Bruderschaft. Sein Bedürfnis nach Vernünftigkeit der Welt macht ihn zu einem neuen Candide, er kann naiv fragen, welche Macht Soldaten zu Mördern und Henkern werden läßt, und erfährt dann selber die Sogwirkung der Kampfgemeinschaft. Seine Konversion ist die Wende zum einfachen, unpolitischen Leben. Auch dieser Candide lernt, seinen eigenen Garten zu bestellen, und wird Familienmensch. Graf Nikolai Rostow steht für einen konventionelleren Weg: vom Jäger wird er bruchlos zum Soldaten und als Soldat zum Spieler. Seine Familienverbundenheit rettet ihn davor, den Weg dieser militärischen Sozialisation weiter zu gehen. Seine Erziehung zum Frieden ist eine Erziehung zur Klugheit. Er wird zum liberal-konservativen Landwirt und Familienvater (Morson hat ihn den einzigen Helden des Romans genannt – weil er so unheroisch ist). Klassische Eheschließungsromane haben zur Bestätigung des *happy ending* einen Epilog; der erste Epilog in *Krieg und Frieden* ist das Bild des gelungenen Familienlebens und zugleich ein Hinweis, wie prekär dieser Frieden des Unpolitischen bleiben muß.

Krieg und Frieden ist ein Buch über den Napoléon-Kult, Napoléon ist das Ideal des Kriegers für Andrei und Retter der Ideen der Revolution für Pierre. Das Buch ist eine Dekonstruktion des Glaubens, daß die geschichtlichen Bewegungen auf Willen und Genialität eines „großen Mannes“ zurückgeführt werden können. Gegenbild zu Napoleon ist die fast taoistische Figur des russischen Oberbefehlshabers Kutusow, eines Heerführers, der weiß, wie wenig es auf Pläne ankommt, wie viel auf die Bewegungen des Volkes und des Heeres. Napoléon und mit ihm unzählige Offiziere und die Historiker auch wissen das nicht. Bereits in den Büchern IV und V häufen sich historische und theoretische Reflexionen Tolstois, der zweite Epilog ist ein Essay über Kriegführung und Geschichtswissenschaft: Seitdem nicht mehr geglaubt werden kann, daß Gott die Geschichte lenkt, setzen die Historiker an dessen Stelle die großen Männer. Aber sie können die Bewegungen der Völker seit der Französischen Revolution nicht erklären. Dafür verlangt Tolstoi eine Erforschung der tatsächlichen Machtbeziehungen. Er interessiert sich nicht für den Befehl des Heerführers, sondern fragt, warum der Befehl Gehör findet. Allein dadurch wird der Befehl verwirklicht. Die einzelnen Menschen halten ihre Handlungen für frei, diese Freiheit muß in jeder Handlungstheorie vorausgesetzt werden. Aber tatsächlich sind alle abhängig: die Befehlenden, weil sie Gehör finden müssen; die Massen, weil sie Deutungen und Pläne benötigen. Die Geschichte könnten wir nur verstehen, wenn wir die Gesetze der Bewegung der Völker kennen würden. Damit kann er aber nur negativ bestimmen, daß die Völker sich nicht deshalb bewegen, weil es ihnen befohlen wird; er kommt in der Analyse, weshalb die Völker sich bewegen, nicht weiter.

Es gibt zwei Deutungen von *Krieg und Frieden*, die man de Maistre-Deutung und Proudhon-Deutung nennen könnte. Die einen sehen in Tolstois Machtanalysen eine Anlehnung an Proudhon mit dem Ziel der Demaskierung aller staatlicher Machtausübung, die anderen eine Anlehnung an de Maistres Betonung des gött-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lichen Charakters des Krieges. Boris Ejchenbaum hat Proudhon für wichtiger gehalten; Isaiah Berlin findet dagegen ständig de Maistre-Lektüren. Literaturkritiker haben diese Version bevorzugt, sie wollen einen Tolstoi finden, der den Krieg als Bestandteil des Lebens würdigt; in den letzten Jahrzehnten war Donna Tussing Orwin die konsequenteste Vertreterin dieser Sicht. Beide Deutungen sind zu einseitig. Tolstoi hat den metaphysischen und den sozialdynamischen Begriff der Freiheit nicht klar geschieden. Aber im Ganzen ist die Lehre klar: Freiheit haben wir am ehesten in engeren Bereichen des Privatlebens; in Politik, Strategie und exemplarisch in der Schlacht werden auch oder gerade die Mächtigsten unfrei und machtlos. Für diese Machtanalyse hat Tolstoi keine Vorbilder. Ihm fehlt noch eine Sprache der Massenpsychologie und er kann kollektives Handeln und Generierung politischer Ziele so wenig begrifflich fassen wie den Drang der Männer zum Militär. Nicola Chiaromonte sieht Tolstois Zögern, Naturgesetze des Verhaltens zu benennen, als eine Leistung: Tolstois Gott ist Proudhons Gott, der für das steht, was Menschen nicht wissen können. Dieses Lob von Tolstois Schicksalsbegriff wird zum Versuch, die distanzierte Beziehung des Existentialismus zu Tolstoi, etwas verspätet, zu korrigieren. Ronald Sampson (unten referiert) versucht zu klären, wie weit Tolstoi ohne Pazifismus kommen konnte. Daß Tolstoi „Schicksal“ nicht restlos in Begriffe einer sozialpsychologischen Machtanalyse umsetzen konnte, ist für Sampson ein Hinweis auf die Notwendigkeit einer pazifistischen Theorie.

Tolstois Analysen des Krieges sind alle negativ. 1., die Dekonstruktion des Helden. Tolstoi hat als erster militärische Sozialisation und Kampf zum Thema gemacht. Das begann bereits in seinen frühen Geschichten über die Kriege, die er selber mitgemacht hatte. Zu *Sewastopol im Mai* sagt er, der Held seiner Geschichte sei die Wahrheit, nämlich die Wahrheit, daß es keine Helden gibt (diese Wahrheit hat er am Ende seines Lebens noch einmal Gorki eingeschärft). Ihn hat interessiert, warum Soldaten in den Krieg gehen und warum sie töten. „Es genügt, einem Menschen eine Uniform anzuziehen, ihn von seiner Familie zu trennen und die Trommel zu rühren, um ein wildes Tier aus ihm zu machen“ (1. April 1857, in: *Tagebücher*. – München 1979. – S. 171). In *Krieg und Frieden* hat er diese Analysen anhand zahlreicher Fallstudien fortgesetzt; so verschieden die Motive dieser Männer sind, gemeinsam ist ihnen die Distanz zum Familienleben, die Inkorporation in das militärische Leben wird Familienersatz. Diese individuellen Analysen werden zu Analyse der Schlacht als Gruppenverhalten ausgeweitet. Diese Analyse wurden auch von zeitgenössischen Militärs gewürdigt, die mit Tolstois Ansichten über die (Nicht-)Rolle von Strategie überhaupt nichts zu tun haben wollten. 2., die Dekonstruktion der Strategie. Tolstoi greift Strategen an, die wenig von der Realität des Krieges wissen, aber glauben, ihn voll planen zu können. Was Fürst Andrei begreift ist die Irrationalität der militärischen Wissenschaft. Tolstoi wiederholt es in allen Schlachtbeschreibungen, es ist der Kern seiner theoretischen Analyse der Dialektik der Macht: Die Kommandierenden müssen sich die historische Bedeutung mit den Vielen teilen, denen sie befehlen. Gerade in der Schlacht bedeutet der Befehlshaber am wenigsten (Tolstois Analyse ist nicht so naiv, wie Walter Gallie (unten referiert) tut, er sieht durchaus, wie auf Hierarchie, Information und Befehl vertraut wird, aber gerade die Fülle von Informationen und Befehlen marginalisiert deren Bedeutung für das Geschehen). 3., weigert Tolstoi sich, die gängigen Theorien des nationalen Verhaltens zu akzeptie-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ren. Er besteht darauf, daß wir zur Erklärung der Geschichte Gesetze nötig haben, daß wir diese Gesetze aber nicht kennen. Geschichte ist für Tolstoi die Wissenschaft von „der Erforschung der Bewegung der Völker und der Menschheit." Es wird rasch deutlich, daß diese Historie, von der er Biographie und Kulturgeschichte abgespalten hat, die Wissenschaft von den internationalen Beziehungen ist, für die ihm ein eigener Name noch fehlt. Tolstoi verwirft die bisherigen Leistungen dieser Wissenschaft, indem er die bisher angeboteten Gesetze der Bewegung der Völker seit der Revolution von 1789 zurückweist: den Russischen Patriotismus, die demokratische Tendenz des Zeitalters, die Allianzen mit Europa (so die Auflistung in seinem Aufsatz von 1868). Stattdessen reduziert er *faux naif* die Geschichte auf Bewegungen der Völker von West nach Ost und von Ost nach West; die Völker sind wie ein Fluß, der über sein Ufer tritt, aber genauso geheimnisvoll wieder in sein Bett zurückkehrt. Man hat *Krieg und Frieden* häufig als einen patriotischen Roman gesehen (die Zeitgenossen weniger, aber sowohl im Ersten wie im Zweiten Weltkrieg haben recht unterschiedliche russische Regierungen das Buch zur Stimulierung der Durchhaltekraft benutzt). Tolstoi macht in der Tat einen Unterschied zwischen dem Koalitionskrieg der russischen Regierung in Österreich 1805 und dem Verteidigungskrieg des russischen Volkes 1812. Konzentriert sagt Fürst Andrei am Abend vor der Schlacht von Borodino: Krieg ist ein Horror, aber es gibt Situationen, in denen es „eine furchtbare Notwendigkeit" ist, sich selber zu opfern. Die Westeuropäer haben in Rußland so wenig etwas zu suchen wie die Russen in Österreich und Preußen. Fürst Andrei greift das Kriegsrecht an, weil es den Krieg wie ein Spiel auffaßt; wenn das Töten in voller Brutalität durchgeführt würde, würden Kriege auf die „furchtbare Notwendigkeit" der Verteidigung beschränkt werden. So wird das Kriegsvölkerrecht Teil der Koalitionskriege in der europäischen Fürstengesellschaft, mit denen Rußland nichts zu tun haben soll. Kern von Tolstois Patriotismus (in den Exkursen in Band V übernimmt der Autor Fürst Andreis Sicht), ist ein russischer Isolationismus gegen die Verwicklungen in europäische Gleichgewichtspolitik. Andreis Abwendung vom Leben kann nicht als ein Argument gegen die Notwendigkeit des Verteidigungskrieges genommen werden, aber als Hinweis auf eine eigentliche Welt, in der Krieg kein Wert ist. Auch Tolstois Bestätigung von Fürst Andreis Argument gegen das Kriegsrecht weist auf einen absoluten Maßstab hin, der sonst in *Krieg und Frieden* nicht ausformuliert wird: Für die Tötung von Menschen kann es keine Regeln geben. Indem Tolstoi sich weigert, die vermeintlich bekannten Gesetze der internationalen Beziehungen anzuerkennen, zeigt er sich als der bessere Theoretiker: Der Roman, der mit dem Koalitionskrieg 1805 begonnen hatte, endet mit dem Koalitionskrieg 1813. Diese weitere Bewegung der Völker nach Westen kann der Verteidigungskrieg 1812 nicht erklären.

Tolstois Leistung in *Krieg und Frieden* ist die Präsentation von Material, das im 19. Jahrhundert nicht theoriefähig war, weil es keine Sprache der Sozialpsychologie gab. Dafür opfert er alle Theorien, die das 19. Jahrhundert bereits zu besitzen glaubte. Erst die methodische Ausklammerung aller konventionellen Kriegsursachen ermöglicht die Analyse von Macht und Militär. *Krieg und Frieden* ist ein Zwischenbericht in Tolstois Suche nach der Wahrheit über den Krieg – offen für eine neue Theorie, aber ohne jeden Hinweis, wo diese liegen könnte. Tolstois Interesse an Proudhon ist gut belegt: Verurteilung des Eigentums, negative Reli-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gion, konservatives Familienbild, Kritik des Staates (und vielleicht auch die Verkleidung mit einem Bauernkittel). Tolstoi besuchte Proudhon 1861 in Brüssel, als dieser gerade dabei war, *La Guerre et la Paix* zu beenden. Wir müssen nicht bezweifeln, daß Tolstois Buchtitel von Proudhon angeregt wurde, aber mit Proudhons Genealogie des Völkerrechts hat *Krieg und Frieden* nichts zu tun. Eine deutlichere Parallele ist die Napoléon-Kritik, deren volles Ausmaß als Kritik der napoleonischen Historie aber erst durch die posthume Veröffentlichung von Proudhons Napoléon-Studien sichtbar geworden ist. Die wichtigste Gemeinsamkeit ist Proudhons Losung am Schluß seines Buches: es kommt auf den Willen der Menschen an, den Krieg zu beenden. Wenn der Vergleich mit Proudhons *La Guerre et la Paix* einen Sinn machen soll, muß es ein Vergleich mit Proudhons vorbereitender Phänomenologie des Krieges sein: Es muß erst genommen werden, daß die Menschen den Krieg schätzen. Daß Tolstoi sich weigert, über die Gesetze der Bewegungen der Völker zu spekulieren, könnte aber auch daran liegen, daß er nur zu klar wußte, wo sie zu suchen sind. In einer mit *Krieg und Frieden* gleichzeitigen Notiz sagt er: „History – families fulfill their destiny : the continuation of the human species. Conflicts. Each wants world domination" (*Polnoe sobrenie sočinenij* Bd. XLVIII, 188, 25. 10. 1868, hier zitiert nach Orwin, *Tolstoy's Art and Thought* a.a. O. S. 103). Diese Deutung der menschlichen Bewegung hätte Tolstois Gegenüberstellung von Krieg und Familie aufheben müssen. Was bei Tolstoi fehlt, ist nicht nur, wie oft bemerkt wurde, eine Theorie des Krieges, sondern auch eine Theorie der Familie, beziehungsweise eine Theorie, die Familie und Krieg umfaßt. Daß die Familie nicht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens sein konnte, war einer der Ausgangspunkte von Tolstois Lebenskrise und Konversion. Auch die Familie mußte erst den religiösen Gesetzen unterstellt werden, um friedensverträglich zu sein. 1868 hat Tolstoi den kommenden Darwinismus bereits geahnt (ideengeschichtlich wird das damals eher der alte Malthusianismus der Übervölkerung der Erde gewesen sein). Sein Pazifismus wird auf die Unfähigkeit der comteanischen Wissenschaft reagieren, ein Gegengewicht zur darwinistischen Wissenschaft zu schaffen.

Vgl. zu der Erzählung von *Krieg und Frieden*: Laura Jepsen, *From Achilles to Christ : the Myth of the Hero in Tolstoy's* War and Peace. – Tallahassee, Fla. 1978; Donna Tussing Orwin, *Prince Andrei : the Education of a Rational Man*, in: Slavic Review 42 (1983) 620-632; dies., *Freedom, Responsibility, and the Soul : the Platonic Contribution to Tolstoy's Psychology*, in: Canadian Slavonic Papers 25 (1983) 501-517; dies., *Tolstoy's Art and Thought, 1847-1880*. – Princeton, NJ 1993; dies., *Tolstoy and Patriotism*, in: *Lev Tolstoy and the Concept of Brotherhood* / ed. by Andrew Donskov and John Woodsworth. – New York 1996. – S. 51-70; dies., *Courage in Tolstoy*, in: *The Cambridge Companion to Tolstoy* / ed. by Donna Tussing Orwin. – Cambridge 2002. – S. 222-236 (über die frühen Kaukasusgeschichten); Gary Saul Morson, *Hidden in Plain View : Narrative and Creative Potentials in ‚War and Peace'*. – Aldershot 1987; *Tolstoy on War : Narrative Art and Historical Truth in* War and Peace / ed. by Rick McPeak and Donna Tussing Orwin. – Ithaca, NY 2012; Gary Rosenshield, *Trauma, Post-Traumatic Stress, Disorder, and Recovery in* War and Peace *: the Case of Nikolai Rostov*, in: Tolstoy Studies Journal 25 (2013) 22-41. Daß es in Krieg und Frieden fast immer die Frauen sind, welche

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Liebe der Männer zum Krieg nicht verstehen können, steht lange vor aller Genderforschung bereits bei Boris Ejchenbaum, *Tolstoi in the Sixties*. – Ann Arbor, Mich. 1982. – S. 188 (russ. Original 1931).
Vgl. zu Tolstois Macht- und Geschichtsanalyse: Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox : an Essay on Tolstoy's View of History*. – London 1953, dt. Übersetzung in: Isaiah Berlin, *Russische Denker*. – Frankfurt am Main 1981. – S. 51-123; Nicola Chiaromonte, *Das Paradox der Geschichte : zur Krise des modenen Bewußtseins*. – Wien 1973 – S. 30-63 (englisches Original 1970); Paul Debreczeny, *Freedom and Necessity : a Reconsideration of* War and Peace, in: Papers on Language and Literature 7 (1971) 185-198; R. V. Sampson 1973 (unten referiert); Jeff Love, *The Overcoming of History in* War and Peace. – Amsterdam 2004; Stephen T. Ahearn, *Tolstoy's Integration Metaphor from* War and Peace, in: The American Mathematical Monthly 112 (2005) 631-638. Hilfreich, weil weniger umständlich als Epilog II, ist auch Tolstois eigener Kommentar 1868: *A Few Words about the Book ‚War and Peace'*, in: *Tolstoy : the Critical Heritage* / ed. by A. V. Knowles. – London 1978. – S. 124-133.
Die Fakten unserer Kenntnis von Tolstois Proudhon-Kenntnis sind übersichtlich präsentiert bei Ejchenbaum a.a.O. S. 175-189. Eine maximalistische Bewertung des Einflusses: Jean Baucal, *Le rencontre de deux cultures : Proudhon et Tolstoï ; influence de Proudhon sur l'œuvre du grand créateur russe*, in: Procès-verbaux et mémoires de l'Academie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Besançon et de Franche-Comté 181 (1974/75) 5-45, Neudruck in: Archives proudhoniennes 2009, 9-54. Eine minimalistische Bewertung des Einflusses: Monique Hervouet-Zaiber, *Le travail et la guerre chez L. N. Tolstoi et P. J. Proudhon : étude comparative*. – Dissertation McGill Univ. 1975.
Vgl. zur „Theorie der internationalen Beziehungen" bei Tolstoi: David A. Welch, *Tolstoy, the International Relations Theorist*, in: *Tolstoy on War* a.a.O. (2012) S. 175-189 (Tolstoi kann uns keine Theorie geben, hat aber Beschreibungen, die uns immer noch fehlen).

3. Pazifismus

Tostoi ist der bekannteste und radikalste Vertreter des Nicht-Widerstehens im 19. Jahrhunderts, dem Gebot der biblischen Bergpredigt, auf Gewalt nicht mit Gewalt zu widerstehen, muß wörtlich gefolgt werden: im Streit zwischen Individuen, in der Ausübung der Staatsmacht, im Streit zwischen Staaten. Tolstois „Konversion" war nach eigener Aussage auch auf den Orientkrieg 1877/78 zurückzuführen: Er konnte nicht akzeptieren, daß die Kirche im Namen der christlichen Liebe Totschlag heiligt, der „den allerersten Grundlagen jedes Glaubens widerspricht" (*Meine Beichte* Kap. 15). Kritik am Orientkrieg ist auch das letzte Buch von *Anna Karenina*: gegen die Propaganda, die diesen Krieg als ein patriotisches Unternehmen darstellen will. Die Tradition, die Tolstoi das Scheitern der Liebe vorrechnet, verschweigt das Scheitern der Kirche als Liebesgemeinschaft. Vgl. Barbara Lönnqvist, *The Role of the Serbian War in* Anna Karenina, in: Tolstoy Studies Journal 17 (2005) 35-42. Zwischen 1878 und Tolstois erster pazifistischer Schrift liegen freilich 15 Jahre, in denen Tolstoi die religiöse Basis seines Pazifismus, das Verbot, auf Gewalt mit Gewalt zu antworten, entwickelt. Erst die Syn-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

these von religiöser Gewaltfreiheit und politischer Analyse ergibt Tolstois Pazifismus. *Das Reich Gottes ist inwendig in Euch, oder: Das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als eine mystische Lehre* (1893) ist, wie schon der umständliche vollständige Titel zeigt, eine religiöse Schrift, aber der Inhalt zeigt eine große Breite von Argumenten. Die meisten Kommentatoren von Tolstois pazifistischem Spätwerk haben sich auf dieses Buch beschränkt, weil dort alle Themen des Pazifisten Tolstoi zu finden seien. Nach 1893 besteht das pazifistische Werk aus Broschüren. Tolstoi hat sich fast zu jeder internationalen Krise geäußert. Die Themen sind in der Tat dieselben wie 1893: Militärdienstverweigerung, Kritik der liberalen Friedensbewegung, Kritik der patriotischen öffentlichen Meinung. Aber Analysen und Schwerpunkte der Broschüren sind je nach Anlaß recht verschieden. Auffallend ist, daß in den Texten von 1894 bis 1901 Tolstois religiöses Nicht-Widerstehen allenfalls eine Nebenrolle spielt. Die Qualität dieser Schriften liegt in der Analyse des Militarismus in all seinen Aspekten, ihr Ziel ist immer neue Begründung der Militärdienstverweigerung. Nach einigen Jahren ohne pazifistische Publizistik wurden die russische Niederlage im Russisch-Japanischen Krieg und die folgende Revolution/Konterrevolution zum Anlaß für neue politische Schriften mit einer neuen rationalen Prophetie. In diesen Texten von 1905 bis 1909 werden religiöse und politische Argumentationen wieder integriert.

Die Gewaltfreiheit als Nicht-Widerstehen wird erstmals in *Worin besteht mein Glaube?* (1884/zunächst deutsch veröffentlicht 1885), dem Abschluß seiner theologischen Buchreihe, formuliert: Kein Krieg! Keine Gerichte! Gewalt ist nicht nur dem Christen verboten, sie ist auch der menschlichen Natur zuwider: Richter wollen keine Henker sein, Generäle und Soldaten wollen außerhalb des Krieges nicht töten. Das Verbot des Krieges findet Tolstoi im Gebot der Feindesliebe, die er umformuliert als Gleichbehandlung des eigenen und des fremden Volkes (so sehr er sonst in seiner Reformulierung der Bergpredigt vom allgemeinen Konsens abweicht, in dieser Deutung steht er nicht allein). Tolstoi nimmt ernst, daß die jüdischen Propheten und die Evangelien das Reich Gottes als Frieden unter den Menschen verstehen, das höchste auf Erden erreichbare Glück. Sowohl Jesus Christus wie die Vernunft empfehlen uns diesen Weg; aber wir glauben, unser Leben könne durch Kampf mit anderen Menschen gesichert werden, und folgen nicht. Tatsächlich verlieren wir dadurch das wahre Leben. Tolstois Jesus hat neben Nicht-Widerstehen und Leben in Gott also eine dritte Lehre: Das Leben kann nicht gesichert werden, wir müssen bereit sein zu sterben. Wie viele christliche Pazifisten suggeriert Tolstoi, daß dem Gewaltfreien keine Gewalt angetan wird. Daß es Verbrecher gibt, kann er nicht verschweigen, aber auch sie müssen als Menschen am Vorabend des Todes gesehen werden. Sie kennen die Wahrheit nicht und der Christ darf sie nicht verurteilen, sondern muß ihnen den Weg zur Wahrheit durch sein Vorbild zeigen. Tolstoi kann auf die sozialdynamischen Analysen aus *Krieg und Frieden* zurückgreifen: Die durch Täuschung miteinander verbundenen Menschen bilden eine Masse; diese Masse ist das Böse der Welt. Der vernünftige Mensch hat die Aufgabe, diese Täuschung zu zerstören. Auch entschiedene Pazifisten fanden Tolstois Forderung, dem Übel gar nicht zu widerstehen, zu extrem (siehe oben Abschnitt 5.1.5.3 zu seinem Briefwechsel mit Adin Ballou). In *Das Reich Gottes* antwortet er darauf – weniger mit einer erneuten Einschärfung des göttlichen Gebotes als mit sozialpsychologischen Analysen.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zwei Mechanismen werden analysiert, die dazu führen, daß die meisten sich für die Gewalt nicht verantwortlich sehen: 1., Beteiligung möglichst viele Leute an der Verantwortung für die Gewalt durch die Arbeitsteilung von Befehlenden und Ausführenden, und 2., Spaltung in die Existenz als Mensch, in der eine höhere Moral anerkannt wird, und die Rolle im Staat, in der Gewalt akzeptiert wird (beides kommt in *Worin besteht mein Glaube?* bereits vor, wird aber erst jetzt zum Thema). Tolstoi versichert, daß die Gegner des christlichen Gebots vor allem Angst haben, ihren Lebensstandard opfern zu müssen. Er kommt ihnen weit entgegen: Man kann nicht erwarten, daß alle bereit sind, ihre sozialen Rollen und mitmenschliche Bindungen aufzugeben. Was aber nicht geduldet werden darf, sind Abstriche von der Einsicht, daß Gewalt nicht durch Gewalt beendet werden darf. Das Gebot muß als Ideal bestehen, darauf beruht der weitere Gang der Geschichte. Hier zeigt sich das eigentliche Thema des späten Tolstoi: die Bedingungen für eine wahre gegen die falsche öffentliche Meinung. Das zentrale Gebot in *Das Reich Gottes* ist weniger „Du sollst der Gewalt nicht mit Gewalt widerstehen" (das wird vorausgesetzt), sondern mehr „Du sollst nicht heucheln". Nach weiterer Kritik hat Tolstoi dieses Argument in seinem Brief an seinen amerikanischen Schüler Ernest Howard Crosby 1896 noch einmal ausgeführt: Es geht bei Nicht-Widerstehen nicht um ein Gesetz für die Menschheit, sondern um das Leben/die Seele der einzelnen Menschen. Das christliche Gewaltverbot dient zur Orientierung des Gewissens. Das Gebot muß es geben, weil jede Gewalt gerechtfertigt werden kann. Tolstoi ist an dieser Dialektik der Gewaltspirale interessiert, nicht am Heroismus der Bereitschaft für Gewaltfreiheit zu sterben, nach dem seine Gegner dauernd fragen. Es ist auffallend wie selten Tolstoi diese Beziehung zwischen seinen religiösen Forderungen und seinem Pazifismus sonst diskutiert. In den religiösen Schriften der frühen 1880er Jahre erscheint das Nicht-Widerstehen als ein Gebot. Wo er seit *Über das Leben* 1888 seine Vorstellungen von Gott und der menschlichen Seele philosophisch oder theologisch erläutert, geht er auf Schlußfolgerungen für das Nicht-Widerstehen nicht ein. Nur indirekt können wir sehen, daß Tolstois Pazifismus auf seiner Lehre vom göttlichen Leben und der Bereitschaft zu sterben beruht. In seinen pazifistischen Schriften beschäftigen ihn säkulare Mechanismen, die auch der Vernunft zugänglich sein sollten.

In *Das Reich Gottes* wird „Hypnose" als einer der Mechanismen der Machterhaltung des Gewaltstaates analysiert. Die früheste pazifistische Broschüre, *Christentum und Patriotismus* (1894), ist eine Analyse der staatlich organisierten öffentlichen Meinung. Tolstoi stand damals das Vokabular der Psychologie der Suggestion und der Hypnose zur Verfügung. Es gibt hier eine Kontinuität von der Analyse der Suggestion in *Krieg und Frieden* über die Kritik des falschen Patriotismus von 1877/78 in *Anna Karenina* zur Kritik einer fabrizierten patriotischen Öffentlichkeit 1894. Seit frühester Kindheit werden die Menschen hypnotisiert mit allen möglichen Mitteln: Schulbücher, Gottesdienst, Predigten, Reden, Bücher, Zeitungen, Gedichte, Denkmäler. Beim russischen Volk ist Patriotismus angelernte Phrasen aus der Zeit beim Militär. Im Altertum könnte Patriotismus einen Wert besessen haben, aber seit sich Staat, Religion und Volksherkunft nicht mehr decken, ist Patriotismus eine Form der Unterdrückung der Völker durch die Regierungen geworden. Daß bessere Bildung, Verkehr, Presse und abnehmende Bedrohung zum Rückgang des Patriotismus führen, ist nicht zu erkennen. Die

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Staaten, die alle Erobererstaaten sind, benötigen Gewalt und ein Surrogat der öffentlichen Meinung, das über diese Gewalt hinwegtäuscht. Für den Frieden wird nichts benötigt als ein Wandel dieser öffentlichen Meinung: Jeder muß sich selber ändern. Aber schon, wenn nur wenige öffentlich abweichen, kann die manipulierte öffentliche Meinung sich nicht mehr halten. In seiner Schrift zum Burenkrieg, *Patriotismus und Regierung* (1900), setzt Tolstoi die Analyse des Patriotismus fort. Chauvinismus oder Jingoismus für die Fehlentwicklungen der öffentlichen Meinung verantwortlich zu machen, reicht nicht; aller Patriotismus muß überwunden werden. Er will den Engländern sagen, daß die wahre Ursache ihres Buren-Krieges nicht Gier ist, sondern Patriotismus. Den Patrioten gesteht er zu, daß für den Fortschritt der Menschheit Unterschiede der Nationen nötig sind. Aber es geht nicht um einen imaginären Patriotismus (der in Zukunft der Menschheit nutzen soll), sondern um den real existierenden Patriotismus (der ein Hindernis der Menschheit ist). Seit vor fast zwei Jahrtausenden Jesus Christus die Bruderschaft der Menschen verkündet hat, ist die Zeit des Patriotismus abgelaufen. Die Staaten erhalten sich nur durch Militarisierung. Im 19. Jahrhundert stand Tolstoi mit seiner Kritik der Manipulation der Öffentlichkeit weitgehend allein. Aber im Burenkrieg begannen ähnliche Analysen von John A. Hobson und Ralph Lane (Norman Angell), von denen nicht bekannt ist, daß sie an Tolstoi angeknüpft hätten.

Allgemeinen Wehrpflicht ist ein zentrales Thema von Tolstois Analyse des Patriotismus, Militärdienstverweigerung ist die logische Folge. Bereits *Das Reich Gottes* ist weitgehend eine Aufforderung zur Militärdienstverweigerung (der Lauftitel der Übersetzung von Raphael Löwenfeld lautete 1894 noch deutlich: Christi Lehre und die allgemeine Wehrpflicht). Militärdienstverweigerung bleibt der Kern von Tolstois pazifistischer Botschaft. Auch Tolstoi ist ein Analytiker der Situation nach 1870 (als der preußische Sieg ganz Europa zur allgemeinen Wehrpflicht brachte). Die Soldaten der allgemeinen Wehrpflicht sind bei Tolstoi nicht eine Gemeinschaft von Opfern, wie sonst in der Kritik des Militarismus üblich, sondern eine Gemeinschaft von Mittätern. Tolstois Frage ist weiter, warum Staat und Krieg akzeptiert werden, wenn sie nach allen Kriterien der Vernunft widerwärtig sind. Wehrpflicht ist eine der Mechanismen, die Verantwortung für die Gewalt so zu verteilen, daß niemand mehr seine eigene Verantwortung sieht. Tolstois pazifistische Schriften wollen zweierlei zeigen: die Militärdienstverweigerung ist der einzige Weg zum Frieden, das Bekenntnis zur individuellen Verantwortung der einzige Weg zur Militärdienstverweigerung. Tolstoi wurde durch seine europaweiten Kontakte zu Militärdienstverweigerern zum ersten Organisator der frühen Bewegung der Kriegsdienstverweigerer. Seit 1895 machte er die europäische Öffentlichkeit in vielen Schriften auf die Verfolgung der Duchoborzen, einer christlichen Friedenssekte in Rußland, aufmerksam (er erreichte, daß ihnen die Emigration nach Kanada gestattet wurde). 1896 ergriff er die Gelegenheit, für einen betont säkular argumentierenden niederländischen Militärdienstverweigerer zu sprechen. Auch dieser kurze Text, *Krieg und Vernunft*, ist ein Text über den Wandel der öffentlichen Meinung: Daß die Vernunft/das Gewissen für den Frieden spricht, ist erst eine Folge der Napoleonischen Kriege und ein Anzeichen, daß die Zeit des Verschwindens des Krieges nahe ist, weil er der Vernunft zuwider ist. Anfangs wird jede Abweichung mit Kopfschütteln quittiert, dann folgen auf Spott und Verachtung Schlauheit und Betrug. Aber Gedanken haben ihre eigene Dynamik. Die

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anhänger der Heere verfallen bereits in Schweigen und müssen auf Gewohnheit setzen statt auf Argumente. Militärdienstverweigerung ist bei Tolstoi, wie jede Gewaltfreiheit, theoretisch eine Sache des Individuums im Umgang mit seinem göttlichen Leben. In den pazifistischen Schriften interessiert ihn allein der Aspekt der Öffnung einer neuen Öffentlichkeit durch Militärdienstverweigerungen (deshalb war dieser Text auch bekannt unter dem Titel: *Das Nahen des Endes*). Tolstoi verwendet das Wort „Militarismus" nicht und in den historischen Darstellungen des Militarismus spielt Tolstoi keine Rolle, weil sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Themen dominieren. Aber Tolstoi ist gewiß einer der bedeutenderen Analytiker der Wege der Militarisierung des Staates und der Mitarbeit der Gesellschaft an dieser Militarisierung. Der militarisierte Staat ist ein historischer Überrest, weil moralisch bereits überholt; aber er hat sich jetzt erst gefestigt.

So wie das Nicht-Widerstehen Reste der Anthropologie der ungeselligen Geselligkeit mitschleppt, so kommt auch Tolstois Pazifismus deutlich von einem außenpolitischen Realisten. Bereits in *Krieg und Frieden* hatte er sich geweigert, auf die Argumentationsweise der Internationalen Beziehungen überhaupt einzugehen. Damals raunte er noch von den unerklärlichen Bewegungen der Völker, in seinen späten Schriften tut er, obwohl ihm die Situation des Volkskrieges bewußt ist und gerade er die Analyse des Patriotismus vorangebracht hat, als wären Kriege nur Streit zwischen Regierungen, während die Völker friedlich miteinander leben könnten. Auf dieser Ebene kann er durchaus Wesentliches sehen. Tolstois pazifistische Schriften sind zeitgleich mit dem Erstarken der internationalen Friedensbewegung seit 1890 und Kritik der Friedensbewegung wurden ein Merkmal von Tolstois Pazifismus von 1893 bis 1909. Bereits in *Das Reich Gottes* ist das ein zentrales Thema: Während die Staatsmänner längst wissen, was die Friedensbewegung ihnen sagen will, hat die Friedensbewegung das Wesen des Staates gar nicht zur Kenntnis genommen. In einer Welt der Staaten kann kein Staat den eigenen Willen dem Willen eines anderen Staates unterwerfen. Schiedsgerichtsbarkeit und Abrüstung sind naive Annahmen, weil sie verkennen, wie sehr der Staat auf Macht und Armeen angewiesen ist. 1899 kommentiert er die Haager Friedenskonferenz, auf welche die internationale Friedensbewegung so stark setzte, als Heuchelei. Kein Staat kann damit einverstanden sein, ewig der Schwächere zu sein; die schwächeren Staaten müssen von der Friedenskonferenz die Einräumung eines Spielraums für Nachrüstung erwarten (Tolstoi kann als Begründer der Lehre von Aufrüstung durch Rüstungskontrolle gesehen werden). Es gibt auch keine Hinweise, daß Schiedsgerichte gerecht urteilen können, auf jeden Fall könnten die Urteile nur von den Armeen der Staaten durchgesetzt werden. Wenn Staaten in Krisen der Großmächte das überhaupt wagen würden, wäre das der Krieg, den der Schiedsspruch verhindern sollte. Ohne Vertrauen kann es keine Schiedsgerichtsbarkeit geben und mit Armeen kann es kein Vertrauen geben. Staaten können sich nur durch Gewalt erhalten, deshalb braucht eine Regierung eine möglichst große Armee. Eine Regierung, die dafür nicht sorgt, ist überflüssig geworden. Auch das Ziel, besonders grausame Waffen zu verbieten, ist naiv. Es geht um einen Kampf ums Überleben, da müssen alle Möglichkeiten genutzt werden. Regierungen müssen Kriegsdienstverweigerer immer unterdrücken. Damit die Soldaten nicht alle ihre Waffen wegwerfen, behaupten die Regierungen, sie führten Krieg nur für den Frieden. Die Friedenskonferenz ist

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:20
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine weitere Täuschung, um diese Täuschung fortzusetzen und den persönlichen Weg zum Frieden zu verhindern. Man braucht eine öffentliche Meinung, die Soldaten dafür verachtet, daß sie aus Angst oder Gewohnheit zu Mördern werden. Tolstoi ist ein Vertreter der Theorie des Sicherheitsdilemmas, das er aber als Folge eines illusorischen Mißtrauens analysiert, das wiederum auf Täuschungen zurückgeht. Bereits in *Das Reich Gottes* weist er die Behauptung zurück, daß die Völker einander bedrohen. Alle europäischen Völker haben dieselben Prinzipien von Freiheit und Bruderschaft, Gefahr durch Barbaren gibt es nicht länger. Tatsächlich brauchen die Staaten Armeen für innere Unterdrückung, damit gefährden sie aber den internationalen Frieden. Früher waren Regierungen nötig, um Völker zu verteidigen, heute stören Regierungen den realen Frieden der Völker (*Patriotismus und Regierung* 1900). Ohne Illusionen über die Natur des Staates steht Tolstoi zu seiner Zeit allein gegen die Liberalen der Friedensbewegung, erst im und nach dem Weltkrieg konnte er Anknüpfungspunkt für den Pazifismus werden.

Mit dem japanischen Sieg und den folgenden politischen Wirren in Rußland ist das religiöse Nicht-Widerstehen in die aktuellen Schriften Tolstois zurückgekehrt. Die aktuellen Ereignisse liest er als Geschichtszeichen, die das Ende der europäischen Kultur anzeigen. Damit sollte das christliche Zeitalter endlich auch in der Wirklichkeit beginnen. In *Das Ende eines Zeitalters* (1905) und *Das Gesetz der Gewalt und das Gesetz der Liebe* (1908) wiederholt Tolstoi vieles, was er in *Das Reich Gottes* bereits gesagt hatte, alles etwas schriller: Frieden kann nur durch Befreiung von den Staaten erreicht werden. Nirgends klingt Tolstoi so sehr nach Proudhon, sowohl in dem Programm von Bauernrepubliken, die „ihren Boden bearbeiten, ohne jemand zu gehorchen“, wie in der Versicherung, daß der Frieden kommen muß, weil das Volk ihn will. Ob Tolstoi wirklich an die baldige Verwirklichung dieses Reich Gottes geglaubt hat, wissen wir nicht. Zu deutlich will er einen Ausweg aus Revolution und Gegenrevolution anbieten. Die Rede, die Tolstoi 1909 auf dem internationalen Friedenskongreß in Stockholm halten wollte (der Kongreß wurde verschoben, freilich nicht, weil man seine Rede verhindern wollte, wie Tolstoi meinte) erinnert an seine alte Dialektik: Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Menschheit sich statt für Christentum und Liebe doch für Staat und Mord entscheiden wird. Das wäre aber ein Widerspruch zur gesamten Weisheit der bisherigen Menschheitsgeschichte, die dann verleugnet werden müßte. Dazu kann es nicht kommen, denn niemand unterwirft sich einer Regierung, die auf Mord beruht. Die Aufgabe des Friedenskongresses ist es, dieses Entweder-Oder klarzustellen. Über die neue Ordnung ohne Militär, können wir nichts sagen. Aber Vernunft und Gewissen, unsere angeborene Natur, werden sich zeigen.

Tolstoi ist berüchtigt für die Zuspitzung des Pazifismus auf das Gebot, der Gewalt niemals mit Gewalt zu widerstehen. Seine Leistung ist aber vor allem, die sozialen Mechanismen zu beschreiben, die Gewaltfreiheit verhindern. Seit seinen frühen Erzählungen fragt Tolstoi, warum Männer Soldaten werden und warum Soldaten töten. In *Krieg und Frieden* hat er diese Analysen fortgesetzt. Wenn er in *Das Reich Gottes* die gesellschaftliche Arbeitsteilung und die Teilung in Mensch und in Amtsträger für die Perpetuierung der Gewalt verantwortlich macht, ist es

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch eine Fortsetzung dieser Analysen. Während die traditionellen Friedenskirchen die Legitimität der Macht der Regierungen über die schlechten Christen nicht bestritten haben, ist der Pazifist Tolstoi ein Anarchist (auch wenn er diese Bezeichnung nur sparsam verwendet, um nicht mit dem Anarchismus als politischer Bewegung verwechselt zu werden). Ihm fehlt jede Angst vor den Bösen, von der die ausgemalten Szenarien eines Zustandes ohne Regierung üblicherweise geprägt sind, weil er die realen Regierungen als Herrschaft der Bösen wertet. Tolstoi analysiert, warum trotz der Verkündigung der christlichen Wahrheit der Gewaltfreiheit die heidnische, nationale Lebensweise überleben kann. Im Widerspruch zwischen den Forderungen des Gewissens und den realen Lebensumständen können aber nur die Forderungen des Gewissens sich durchsetzen. Deshalb kommt es Tolstoi darauf an, das Gebot der Gewaltfreiheit in seiner vollen Fremdheit zu bewahren, nicht vermindert durch praktische Abstriche, nicht überfordert durch Forderungen an jeden, perfekt zu leben. Man kann Tolstoi nicht verstehen ohne diesen starken Glauben an die Macht der Rechtfertigung und des Widerspruches. Darin erinnert er an William Lloyd Garrison und dessen Strategie der Non-resistan*ce* als Spaltung der öffentlichen Meinung. Tolstoi wußte, wie Garrison vor ihm und Gandhi nach ihm, daß die Gewaltlosen in einer Welt leben, die an Gewalt glaubt. Das wußten natürlich auch die Friedenskirchen und Adin Ballou. Aber diese sehen eine reine Gewissensentscheidung für ausreichend an, sozusagen Gesinnungsethik, während Garrison, Tolstoi, Gandhi für Transformationsstrategien in der Welt der Gewalt stehen. Es müssen drei Dinge zusammenkommen: die Wendung von Individuen zum göttlichen Leben, die Wiederentdeckung des unverkürzten Ideals der Gewaltfreiheit und die Weltgeschichte als Auflösung des Widerspruchs von Gewissen und Lebensweise. Ein Tolstojaner kann kein Dogmatiker sein.

Für einen ersten Überblick zu Tolstois Pazifismus können die Versuche von Peter Brock dienen, der in rund 40 Jahren sehr verschiedene Akzente gesetzt hat, durchaus ein Zeichen der Schwierigkeiten im Umgang mit Tolstois Pazifismus: *Pacifism in Europe to 1914*. – Princeton, NJ 1972. – S. 453-464; *Freedom from War : Non-sectarian Pacifism 1814-1914*. – Toronto 1991. – S. 185-204 *Tolstoy's Idea of Nonviolence*; *Tolstoy, Leo*, in: *The Oxford International Encyclopedia of Peace* / ed. by Nigel J. Young. – Oxford 2010. – vol. IV, 169-172. Unten referiert sind die durchweg kritischen Beurteilungen von Horowitz 1957, Gallie 1978 und McKeon 2009 und die Studie von Galagan 1996, die reich an Einsichten ist. Vgl. außerdem: Christian Bartolf, *Ursprung der Lehre vom Nicht-Widerstehen : über Sozialethik und Vergeltungskritik bei Leo Tolstoi*. – Berlin 2006 (über mögliche Vorläufer und Parallelen); Terry Hopton, *Tolstoy, History and Non-violence*, in: Anarchist Studies 8 (2010) 19-28; Alexandre Christoyannopoulos, *The Golden Rule on the Green Stick : Leo Tolstoy's International Thought for a ‚Postsecular' Age*, in: *Towards a Postsecular International Politics : New Forms of Community, Identity, and Power* / ed. by Luca Mavelli and Fabio Petito. – New York 2014. – S. 81-102; Iain Atack, *Tolstoy's Pacifism and the Critique of State Violence*, in: *Pacifism's Appeal : Ethos, History, Politics* / ed. by Jorg Kustermans … – Cham 2019. – S. 81-102; Alberto Castelli, *The Peace Discourse in Europe, 1900-1945*. –

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

London 2019. – S. 38-54 *‚Do Not Avenge Yourselves Against Those who Do Evil‘ : Leo Tolstoy*.

4. Wirkung

Die Wirkungsgeschichte Tolstois kann nicht wie eine übliche Rezeptionsgeschichte gelesen werden. Dafür hatte Tolstoi einerseits eine zu gewaltige Wirkung in der Gegenkultur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts (nur sein Antipode Nietzsche ist darin vergleichbar), andererseits gibt es nur relativ wenig Spuren einer genaueren Lektüre seiner nicht-erzählenden Texte. Die Person Tolstois oder eine generelle Vorstellung, was seine Lehre sei, haben mehr gewirkt, als einzelne Schriften. Den einen ist sein Bild zu klar vor Augen, als daß sie es aus seinen eigenen Texten schärfer bestimmen wollen, den anderen reicht es, den Gegensatz Tolstois zu ihren eigenen Intuitionen zu benennen. 1., gab es tolstojanische Kommunen, die in ihrer Lebensweise radikaler als Tolstoi sein konnten und häufig noch andere Anregungen hatten. Tolstois Interesse an tolstojanischen Kolonien war gering. In Westeuropa waren solche Kommunen instabil, aber in Rußland hielten sich einige bis lange in die sowjetische Zeit. 2., gab es eine Orientierung an Tolstois Kultur- und Sozialkritik ohne nähere Bestimmung, was damit gemeint war. Da wird er oft in einem Atemzug mit Nietzsche genannt (und nach der Jahrhundertwende häufig durch Nietzsche ersetzt). Selbst unter den regelmäßigen Korrespondenten Tolstois gibt es solche synkretistischen Tolstojaner, die mit Tolstoi nur darin übereinstimmen, daß ein Wertewandel unverzichtbar und bevorstehend ist. Während Nietzsche im 20. Jahrhundert in die Philosophie integriert wurde, steht Tolstoi eher für alles, was nicht mehr in die Philosophie des 20. Jahrhunderts integrierbar war. 3., wirkte Tolstoi als Herausforderer: Nationalisten sind nach Jasnaja Poljana gepilgert (man denke an den Besuch des französischen Revanchisten Paul Déroulède, den Tolstoi in *Christentum und Patriotismus* so bissig beschrieben hat) oder haben Briefe an Tolstoi geschrieben, um ihn zu einer Stellungnahme zu bewegen, anhand derer die Schwäche von Antipatriotismus und Gewaltfreiheit aufgezeigt werden könnte (man denke an den Inder Taraknath Das). Tolstoi als Herausforderer ist am besten für den deutschen Protestantismus dokumentiert worden. Deutschland nimmt eine Sonderstellung ein: die Rolle in der internationalen Tolstojanischen Bewegung war gering, der Bedarf, den Kulturprotestantismus gegenüber Tolstoi zu rechtfertigen, war groß.

Die interessanteste deutsche Auseinandersetzung mit Tolstoi war die von Max Weber. Er stieß auf den Propheten Tolstoi im Zusammenhang mit Studien über die russische Revolution 1905 und den russischen Anspruch, einen Weg zu kennen, der an der westeuropäischen Moderne vorbeiführen könnte. Tolstoi erscheint ihm repräsentativ für die russischen Erwartungen und die Gestalt Tolstois wird ihm zur Anregung für die Idealtypen der Religionssoziologie und für die Definitionen von Politik und Wissenschaft. Weber hat Tolstoi für dessen radikale Konsequenz bewundert, ihn dafür aber auf Positionen reduziert, die Gegenpol zu seinen eigenen sind. Weber besteht auf der „Unvermischbarkeit“ der beiden Ethiken: das Reich der Gesinnungsethik ist nicht von dieser Welt, das Reich der Verantwortungsethik dagegen völlig von dieser Welt. In den Klassifikationen der (religions-)soziologischen Schriften werden die Positionen wertfrei gegenüberge-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

stellt, in den späten Reden, v.a. *Politik als Beruf,* läßt Weber keinen Zweifel an seiner eigenen Stellung gegen Tolstoi (auch wenn dieser nicht genannt wird). Diese Parteinahme hat mit dem Weltkrieg zu tun, in dem es Webers Strategie war, die Pazifisten nicht zu widerlegen, sondern von ihnen tolstojanische Konsequenz bis zur Jenseitigkeit zu verlangen (*Zwischen zwei Gesetzen* (1916), in: Max Weber, *Zur Politik im Weltkrieg*, *Max Weber Gesamtausgabe* I/15, 39-41).

Tolstois Bedeutung für den internationalen Pazifismus kann nur schwer bestimmt werden, weil eine intellektuelle Geschichte des Pazifismus im 20. Jahrhundert fehlt. Kommentatoren, die es nicht geschafft haben, Tolstois Pazifismus näher zu analysieren oder gar ernst zu nehmen, sind in der Regel großzügig, ihm eine besondere Bedeutung beim Weg Europas von der Kriegsverherrlichung zur Kriegsablehnung zuzuschreiben. Die Friedensbewegung versuchte zu übersehen, wie feindselig sich Tolstoi ihr gegenüber verhielt. Bertha von Suttner ist es nie gelungen, ihn für die Unterstützung des Rechtsfriedens zwischen Staaten zu gewinnen, aber sie bekannte in einem Brief an Alfred Fried: „Er ist eigentlich der konsequenteste von allen Kriegshassern." Es ist ihr auch nicht gelungen, Fried beizubringen, daß dessen „organisatorischer Pazifismus" nur einer der Wege der Friedensbewegung sein konnte. Frieds Nachruf auf Tolstoi ist eine klare Ausgrenzung: gewiß ein großer Pazifist, aber gewiß nicht „im modernen Sinne", weil ihm jeder Sinn für den allmählichen Fortschritt fehlte, weil er den Fortschritt statt von der Gesellschaft von den Individuen erwartete, weil er zu sehr an die Macht der Moral glaubte (Die Friedens-Warte 12 (1910) 221-223). Vgl. V. Belentschikow, *Bertha von Suttner und Lev N. Tolstoj*, in: Zeitschrift für Slawistik 28 (1983) 284-301; Brigitte Haman, *Bertha von Suttner : ein Leben für den Frieden*. – München 1986. – S. 425-431; Edith Hanke, *Prophet des Unmodernen* a.a.O. S. 111-114. Immer gewürdigt wurde Tolstois Bedeutung für die Begründung und Förderung der modernen Kriegsdienstverweigerung: Er hat Kriegsdienstverweigerung zu einer Option auch außerhalb der traditionellen Friedenskirchen gemacht. Zu diesem pazifistischen Tolstojanismus: Peter Brock, *Freedom from War : Nonsectarian Pacifism 1814-1914*. – Toronto 1991. – S. 205-305 (mit Kapiteln über Rußland, Bulgarien, Niederlande, Ungarn/Slowakei, die stark Tolstoi-zentriert sind, und Kapiteln über Großbritannien und die USA, wenig Tolstoi-zentriert; ob diese „Tolstojaner" sich auf Tolstois „Theorien" eingelassen haben, kann man bei Brock nicht erkennen). Tolstois Wirkung seit 1914 ist wenig erforscht. Der neue Pazifismus, der bis 1939 stärker als die Bewegung für einen Rechtsfrieden die Friedensbewegung prägen wird, wurde von „Tolstojanern" geführt: Jane Addams, Leonhard Ragaz, Bart de Ligt, Scott Nearing, um nur einige zu nennen. Ihre Programme sind verschieden, das volle Programm Tolstois hat keiner dieser „Tolstojaner" akzeptiert. Der Schweizer Pastor Ragaz, beispielsweise, ist wie Tolstoi Kommentator der Bergpredigt, religiöser Sozialist und Pazifist, aber er ist eine recht andere Art Christ und Theologe und hält auch am Verteidigungskrieg fest. Vgl. eine (sehr vorläufige) Sondierung: Bruna Bianchi, *Tolstoy's Influence on International Pacifism (1914-1928)*, in: *Pela Paz! For Peace! Pour la Paix! (1849-1939)* / ed. by Maria Manuela Tavares Ribeiro. – Brüssel 2015. – S. 143-157.

Der bekannteste und wirkungsmächtigste aller Tolstojaner war Gandhi. Tolstoi war für Gandhis Weg zur Gewaltfreiheit wichtig, das haben die Biographen nie

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

übersehen, Gandhi hat es oft gesagt. So gibt es Untersuchungen zu den Zeitpunkten von Gandhis Tolstoi-Lektüre, zur Kommune Tolstoy-Farm und zum Briefwechsel 1909/10. Aber es gibt nur wenige systematische Studien, die Tolstois Einfluß auf Gandhi ideengeschichtlich ernst nehmen. Wir können davon ausgehen, daß Gandhi von Tolstoi die Bedeutung des Nicht-mit-Gewalt-Widerstehen gelernt hat und daß Tolstois Religion des göttlichen Lebens der Ausgangspunkt von Gandhis religiöser Gewißheit war und bis zuletzt Anleitung von Gandhis Versuchen blieb, für diese Religiösität hinduistische Formulierungen zu finden. Er verdankt Tolstoi die entscheidende Einsicht, daß Gewaltfreiheit keine Technik ist, sondern, um Kraft entfalten zu können, auf einem Glauben beruhen muß. Den Gandhi-Exegeten fehlt eine genauere Kenntnis von Tolstois Schriften, sie können deshalb den Ursprung der *thruth force* nicht mehr erkennen und weder Übereinstimmungen noch Unterschiede analysieren. Gandhis politische Aktivität ist dagegen kein direktes Erbe Tolstois. Seine Hochschätzung für Tolstoi beruhte auch auf einem Mißverständnis: Tolstois Glauben wird zu viel Einfluß auf die politischen Bewegungen in Rußland 1905 zugeschrieben. Mit diesem Mißverständnis erlangte Gandhi in Indien eine Bedeutung, die Tolstoi in Rußland nicht gehabt hatte. Natürlich kann der Kongreß-Führer und spätere Staatspräsident Gandhi kein integraler tolstojanischer Non-resistant gewesen sein. Die ursprünglichen Tolstojaner waren sich in der Beurteilung von Gandhis Haltung zum Pazifismus nicht einig. Es ist eine Auseinandersetzung darüber, ob Gewaltlosigkeit ein Prinzip ist, das ohne Abstriche verwirklicht werden müsse, oder ein politisches Experiment, dessen Voraussetzungen und Ausgang von der historischen Situation abhängig sind. Die Bedeutung, die Gandhi seit den späten 1920er Jahren als Leiter eines bisher ungehörten politischen Experiments erlangte, ist auch einer der Gründe dafür, daß von der Spur Tolstois im Pazifismus nur noch so wenig erkennbar ist. Eine Darstellung der Ideengeschichte des Pazifismus in der Zwischenkriegszeit müßte den Weg von Tolstoi zu Gandhi nachverfolgen. In der deutschen Gandhi-Literatur ist Gandhis „Begriff" der Politik sehr bald und bis heute wie eine Antwort an Max Weber (den Gandhi gewiß nicht gekannt hat) gelesen worden. Eine Darstellung der Beziehung Gandhis zu einem komplexer wahrgenommen Tolstoi könnte Gandhi lesen als tolstojanische Antwort auf Max Webers simplifizierten Tolstoi.

Bart de Ligt, der Tolstoi noch unter dem Namen eines Gnostikers (wie man sich entschlossen hatte, diese schopenhauersche Religion des göttlichen Lebens zu nennen) kannte und noch begriff, daß Gandhis *soulforce* eine Tolstoi Adaption ist, hat Tolstoi als Klassiker des revolutionären Pazifismus gewürdigt (*Vrede als daad : geschiedenis en strijdmethoden van de direkte aktie tegen oorlog*, Bd. 2. – Arnhem 1933. – S. 136-147; vgl. *The Conquest of Violence : an Essay on War and Revolution*. – New York 1938. – S. 135, französ. Original 1935). Auch nach 1939 blieb eine gewisse Erinnerung an den christlichen Anarchismus. Aber es wurde immer gleich bemerkt, daß die pazifistische Tradition die Wende gegen den Staat nicht dauerhaft mitgemacht hat (zuletzt Iain Atack, *Nonviolence in Political Theory*. – Edinburgh 2012). Tolstoi-Zitate in der Friedensforschung sind selten geblieben. Als einziger folgt Ekkehart Krippendorff dem Pazifisten Tolstoi: Krieg und Staat sind unlösbar verbunden (*Staat und Krieg : die historische Logik der politischen Unvernunft*. – Frankfurt am Main 1985; S. 406-411). In der Wissenschaft von den

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

internationalen Beziehungen hat Robert Gilpin auf Tolstoi und die Irrationalität der Bewegungen der Nationen hingewiesen; wir erfahren, daß diese Irra-tionalität in die Theorie der Internationalen Beziehungen einbezogen werden muß, aber nicht, wie das für eine so rationalistische Theorie wie die Gilpins heute möglich wäre (*War and Change in World Politics*. – Cambridge 1981. – S. 202).

Gegen die anti-tolstojanische Soziologie Max Webers sei auf einen tolstojanischen Soziologen hingewiesen: Pitirim A. Sorokin, dessen früher Aufsatz über Tolstoi als Philosophen oben angeführt wurde, hat die Soziologie als Erforschung des Altruismus verstanden. Dafür ist er aus der Soziologie verdrängt worden und doch bei der Friedensforschung nicht angekommen (als einer der Wege zur Friedensforschung, die nicht gegangen wurden, wird er uns in einem späteren Band beschäftigen). Durch die kommunitaristische Wende in der Soziologie wurde das Interesse an Sorokin und seinem Rückgriff auf Tolstoi wieder belebt. Vgl. Lawrence T. Nichols, *Sorokin, Tolstoy, and Civilizational Change*, in: Palmer Talbutt, Jr., *Rough Dialectics : Sorokin's Philosophy of Value*. – Amsterdam 1998. – S. 33-38; *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity : Formulating a Field of Study* / ed. by Vincent Jeffries. – New York 2014.

Zum internationalen Tolstojanismus: Charlotte Alston, *Tolstoy and his Disciples : the History of a Radical International Movement*. – London 2014 (alles andere als umfassend). Zu einzelnen Ländern: Rudolf Jans, *Tolstoj in Nederland*. – Busum 1952; Dennis de Lange, *Die Revolution bist Du! : der Tolstojanismus als soziale Bewegung in den Niederlanden*. – Heidelberg 2016 (niederländisches Original 2011); *Tolstoi and Britain* / ed. by W. Gareth Jones. – Oxford 1995; Antonella Salomoni, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoi in Italia : 1886-1910*. – Firenze 1996; Thaïs S. Lindstrom, *Tolstoi en France : 1886-1910*. – Paris 1952; Edith Hanke, *Prophet des Unmodernen : Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*. – Tübingen 1993; Wolfgang Sandfus, *Dichter – Moralist – Anarchist : die deutsche Tolstojkritik 1880-1900*. – Stuttgart 1995.
Vgl. zu Weber und Tolstoi: Edith Hanke a.a.O. S. 168-208; Jurij Davydov, *Max Weber und Lev Tolstoj : Verantwortungs- und Gesinnungsethik*, in: Jurij N. Davydov / Piama P. Gardenko, *Rußland und der Westen : Heidelberger Max Weber Vorlesungen 1992*. – Frankfurt am Main 1995. – S. 51-71; Philippe Despoix, *Ethiken der Entzauberung : zum Verhältnis von ästhetischer, ethischer und politischer Sphäre am Anfang des 20. Jahrhunderts*. – Bodenheim 1998. – S. 36-49 (französ. Original 1995); Peter Ghosh, *Max Weber and* The Protestant Ethic *: Twin Histories*. – Oxford 2014. – S. 268-269. 291-293.
Vgl. zu Tolstoi und Gandhi: Milan I. Markovitch, *Tolstoi et Gandhi*. – Paris 1928 (Vergleich ihres religiösen und moralischen Denkens, für Tolstoi nicht sehr tief, für Gandhi 1928 noch zu früh); A. L. Herman, *Satyagraha : a New Indian Word for Some Old Ways of Western Thinking*, in: Philosophy East and West 19 (1969) 123-142; Patricia Hunt Holmes, *Leo Tolstoi as a Theorist of Non-Violent Social Revolution and His Relationship with Mohandas Gandhi*. – Diss. Univ. of Missouri-Columbia 1978. – S. 183-245 *A „Moral Disciple" in South Africa*; James D. Hunt*, Gandhi, Tolstoy, and the Tolstoyans*, in: *The Pacifist Impulse in Historical Perspective* / ed. by Harvey L. Dyck. – Toronto

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1996. – S. 260-277 (was Gandhis von Tolstoi und den Tolstojanern kannte); Hans-Joachim Klimkeit, *Gottesreich bei Tolstoi und Gandhi*, in: *Religion und Zeitgeist im 20. Jahrhundert* / hrsg. von E. Horst Schallenberger. – Stuttgart 1982. – S. 147-164. Reflexionen über die Vertracktheit der Tolstoi/Gandhi-Beziehung: Dieter Conrad, *Gandhi und der Begriff des Politischen*. – München 2006. – S. 161-170. Zur Auseinandersetzung der Tolstojaner mit Gandhi: Paul Birukoff, *Mahatma Gandhi und der Tolstoiismus*, in: *Die Gandhi-Revolution* / hrsg. von Fritz Diettrich. – Dresden 1930. – S. 149-159; *Der Atem meines Lebens : der Dialog von Mahatma Gandhi (Indien) und Bart de Ligt (Holland) über Krieg und Frieden* / hrsg. von Christian Bartolf. – Berlin 2000.

Das Reich Gottes ist inwendig in Euch, oder: Das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als eine mystische Lehre (1893)
deutsche Übersetzung von Rafael Löwenfeld. – Stuttgart (u.a.) : Deutsche Verlagsanstalt, 1894, Neuausgaben Leipzig : Diederichs, 1903 (Sämtliche Werke, Serie 1, Sozial-ethische Schriften Bde 6 und 7) und Jena : Diederichs, 1911 (Gesammelte Werke, Serie 2, Schriften zur Religion, Pädagogik und Kunst Bde 8 und 9)
Die andere vollständige Übersetzung von L. A. Hauff (Berlin : Janke, 1894) ist zuweilen wörtlicher übersetzt, aber wesentlich hölzerner geraten.
Antwort auf Kritiker, die ihm in Rußland politisch geantwortet haben (als konservative oder revolutionäre Verteidiger der Gewalt), in Westeuropa dagegen religionsgeschichtlich (die Lehre des palästinensischen *charmant docteur* ist nicht das heutige Christentum). Tolstoi wiederholt dagegen, man müsse sich entscheiden zwischen der Bergpredigt und den Lehren der pseudo-christlichen Kirchen.
4 *Wie die wissenschaftlichen Menschen das Christentum mißverstehen*
Es gibt drei weltgeschichtliche Stufen: 1., persönlich/animalisch, 2., gesellschaftlich/heidnisch, 3., universal/göttlich. Die Vertreter der wissenschaftlichen Weltanschauungen (von den Positivisten bis zu den Sozialisten) sind nicht über die zweite Stufe hinausgekommen. Irdische Liebe, auch wenn sie allgemeine Brüderlichkeit der Menschheit als Ziel angibt, ist immer Liebe zu einer bestimmten Gruppe: Familie, Stamm, Staat. Was man liebt, wenn man die Menschheit liebt, ist völlig unklar: Idioten, höhere Tiere, Juden hat man ausschließen wollen. Man kann die Liebe zur Menschheit nur erreichen durch die Liebe zu Gott.
5 *Die Widersprüche unseres Lebens und unseres christlichen Bewußtseins*
Die Übergänge zwischen den welthistorischen Stufen sind durch Widerspruch zwischen der traditionellen Lebenswelt und den neuen Anforderungen des Gewissens geprägt. Die Lehre der Bergpredigt ist bis heute von der Welt des gesellschaftlichen Lebens nicht aufgenommen worden. Armut und Krieg zeigen, daß wir nicht in einer christlichen Welt leben.
6 *Das Verhältnis der Menschen unserer Zeit zum Kriege*
Unsere tatsächliche Moral ist die heidnische, aber wir können nach der christlichen Lehre nicht mehr auf die Stufe des Heidentums zurückkehren. Es gibt drei Weisen, mit diesem Widerspruch umzugehen. 1., wird der Krieg als ein Unfall des internationalen Systems gesehen, der durch Diplomatie bearbeitet werden kann. Damit meint Tolstoi die Position der Friedensbewegung, die auf Schiedsgerichte und Abrüstung setzt. In der Welt der Staaten ist oberstes Gebot eines Staates: seinen Willen nicht dem Willen eines anderen Staates zu unterwerfen. Staaten

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

müssen von Leuten geführt werden, die bereit sind, um Macht zu kämpfen. Gerechtigkeit ist keine Kraft, die als Gegenmacht dienen könnte. Staaten Schiedsgerichte vorzuschlagen, ist so naiv, wie Kapitalisten vorzuschlagen, nicht billig einzukaufen und teuer zu verkaufen. Die Friedensbewegung ist eine bloße Geschäftigkeit, die eigentliche Frage, die nach der Militärdienstverweigerung, kann sie nicht stellen. 2., wird geklagt, daß der Krieg wie eine Krankheit oder ein Zauber ist, der nicht verschwinden will. 3., schätzt man den Nutzen des Krieges. Die Übel des Krieges sehen auch Bellizisten, für die Ehre wollen sie aber kämpften. Diese Lehre ist durch den Darwinismus erneuert worden. Über die wilde Stufe der Menschengeschichte scheint kein Fortschritt hinaus zu führen.

7 *Die Bedeutung der allgemeinen Wehrpflicht*

Die allgemeine Wehrpflicht ist keine zufällige Folge des europäischen Staatensystems, die rückgängig gemacht werden könnte, sondern die notwendige letzte Stufe im modernen Widerspruch zwischen Gewissen und Lebensweise. Menschen handeln nach Leidenschaften, nur Macht kann sie zwingen. Regierungen waren in der Zeit der Gewalttätigkeit der Individuen nötig. Diese private Gewalt gibt es in der zivilisierten Gesellschaft nicht länger. Heute braucht der Staat die Armeen zur Unterdrückung. Dabei schafft er Kriegsgefahren. Der allgemeine Wehrdienst soll diese Gewalt des Staates vollenden. Alle Bürger werden an der Unterdrückung beteiligt, materiell und moralisch. Die Apologeten der Staatsgewalt reden vom Schutz vor dem Bösen. Das mag vor Jahrhunderten so gewesen sein, aber in Europa gibt es das allenfalls noch marginal: Verbrecher kann man nur durch bessere Umwelt und moralische Einflüsse bessern; da ist der Staat ein Hindernis. Ebenso unnötig ist der Staat gegen äußere Bedrohung geworden, nur die Staaten sagen voneinander, sie seien bedroht, die Völker haben keine Feindschaften gegeneinander. Auch als Förderer der Kultur ist der Staat überholt, alle neueren Fortschritte (Abschaffung von Folter und Sklaverei, Durchsetzung von Bürgerrechten) sind gegen den Staat erkämpft worden. In unserer Zeit behindert der Staat die notwendige Neuordnung von Landbesitz und Arbeit.

8 *Es ist unvermeidlich, daß die Menschen unserer Welt die christliche Lehre „Widerstrebe nicht dem Übel mit Gewalt!“ annehmen*

Das Christentum konnte in fast zwei Jahrtausenden die heidnischen Verhältnisse nicht ändern, weil nur eine Minderheit die Botschaft erfaßt hat. Die Menschheit muß den Weg der Erfahrung gehen. Jetzt ist die Zeit der Erfüllung gekommen: niemand glaubt mehr, daß Staaten, Sklaverei und Kriegsdienst nötig seien. Gewalt kann nicht mehr gerechtfertigt werden. Stattdessen hat man neue Mechanismen: 1., Verbesserung der Drohung durch Eisenbahn, Telegraphen, Photographie. 2., Korruption, d.h. eine breite Beteiligung an der Ausbeutung. 3., Hypnose, d.h. eine Kultur der Ablenkung von der Kindheit bis zum Tode; die patriotische Suggestion ist ein Teil davon. 4., willige Helfer, das ist v.a. das Militär der allgemeinen Wehrpflicht. Ein dadurch gefestigtes Regime kann nicht durch Gewalt gestürzt werden. Trotz dieser Mechanismen halten die Menschen das heidnische Leben nicht mehr aus, der Stand der Humanität ist darüber hinausgekommen. Die vorchristlichen Ideale Stärke, Reichtum und Mut sind antiquiert. Sie halten sich nur noch durch Gewohnheit, nicht durch Rechtfertigung. Die Militarisierung ist nötig zur Erhaltung der vier genannten Mechanismen. Der Einzelne kann dagegen nichts tun und die Regierungen verhindern die Zusammenarbeit mit

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

anderen. In einem militarisierten Staat ist keine Politik möglich, obwohl Konservative, Liberale, Sozialisten und Anarchisten das glauben.

9 *Die Annahme der christlichen Lebensauffassung befreit die Menschen von den Nöten unseres heidnischen Lebens*

Christ wird man nicht durch Kampf, sondern durch den Wandel der Vorstellung vom Leben. Das bedeutet: den Militärdienst zu verweigern. Auch damit ist die Rettung der Menschheit ein langer Prozeß. Aber die zunehmenden Verweigerungen werden die Regierungen überfordern.

10 *Die Nutzlosigkeit der staatlichen Gewalt für die Vernichtung des Übels*

Der sittliche Fortschritt der Menschheit vollzieht sich nicht nur durch Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch durch Bildung einer öffentlichen Wahrheit. Der Staat, den die Menschen nicht mehr wollen, stirbt ab. Er wird durch Täuschung gerechtfertigt: Es ist nicht so, daß die Guten regieren, um vor den Bösen zu schützen. Um Macht auszuüben, muß man Macht lieben. Gefängnisse und Armeen sind nicht eingebildete, sondern reale Gewalt. Verbrecher sind dagegen seltene Ausnahmen, Bedrohung durch Barbaren ist völlig imaginär. Durch ein christliches Leben kann man Verbrecher und Barbaren überzeugen, nicht durch Gewalt (einseitiger Handel, Landraub, Opiumhandel, Schulung im Gebrauch moderner Gewalt). Er fürchtet einen Bürgerkrieg, schrecklicher als die Französische Revolu-tion.

11 *Die christliche öffentliche Meinung keimt schon in unserer Gesellschaft und wird unvermeidlich die gewaltsame Ordnung unseres Lebens zerstören*

Zur Ablösung der heidnischen öffentlichen Meinung durch die christliche braucht man keine Bewegung organisieren. Es reicht, die (Selbst-)Vernebelung zu beenden, die das wahre Christentum verbergen soll. Die Machthaber und die, die von der Macht profitieren, werden längst nicht mehr geachtet. Denkmäler werden für Wissenschaftler und Künstler errichtet, nicht für Generäle und Staatsmänner (und schon gar nicht für die Reichen), Regierungen versuchen sich demokratisch zu legitimieren. Daß es seit Jahren keinen Krieg mehr gegeben, hat ist auch ein Zeichen dieses Wandels.

12 *Schluß: Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen*

Warum schicken Eltern ihre Söhne auf Schulen, die auf eine Karriere als Mörder vorbereiten? Warum verteidigen Gesellschaftsdamen und Künstler den Krieg und verurteilen Streiks? Warum beteiligen sich Soldaten an Folter und Mord? Bestimmt nicht nur, weil sie davon profitieren oder weil sie Angst haben. Man muß den Mechanismus verstehen, durch den Jurymitglieder, Soldaten, Lokalpolitiker und Parlamentarier am Staat beteiligt sind. Das falsche System beruht auf Aufteilung der Verantwortung. Die Soldaten, die Gewalttaten ausführen, schieben alle Verantwortung auf die Befehle; die Befehlenden berufen sich auf die Gesellschaft, die von ihr diese Handlungen fordert. Die Ungleichheit mit ihrer Arbeitsteilung ist das eigentliche Problem. Alle unterscheiden ihre Rolle als Mensch (da haben sie Mitleid) von ihrer Rolle als Richter, General, Zar und Soldat (da akzeptieren sie ihre Pflicht zu töten). Natürlich muß ein Großteil der Menschen wegen mangelnder Übung in selbständigem Denken dem Brauch oder der Leitung anderer folgen (er nennt Kinder, Frauen, Arbeiter). Solange es eine einheitliche öffentliche Meinung gibt, ist das unproblematisch. In der gegenwärtigen Spaltung zwischen dem höheren Bewußtsein und der niederen Gewohnheit ist dieser Zustand unhaltbar geworden. Früher hatten Folterer und Mörder in staatlichem Auftrag ein gutes

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gewissen. Das ist vorbei. Die Bauernburschen, aus denen die Konskriptionsarmeen bestehen, begreifen wenigstens nachträglich, was sie getan haben. In dieser angeblich christlichen Gesellschaft hat jeder das Gefühl, daß alles, was er tut, absurd ist. Heuchelei ist die übliche Verhaltensweise geworden. Niemand wundert sich mehr darüber, daß liberale Wissenschaftler, die den Prinzipien der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit verpflichtet sind, Armeen, Hinrichtungen, Zollhäuser, Zensur, Prostitution, Einschränkung der Migration und Kolonialismus rechtfertigen; alles Gute (auch das Christentum) wird in die Zukunft verlegt. Aus dieser Hypnose können wir aber leicht aufwachen. Menschen sind fähig, höhere Wahrheiten anzunehmen und niedrigere Wahrheiten zu überwinden. Die Frage, was passieren würde, wenn wir wirklich dem Gebot Gottes folgen, obwohl wir die Folgen nicht kennen können, beschäftigt die Menschen tatsächlich nicht, sondern die Frage, wie sie ihr bisheriges Leben ohne Wissenschaft, Kunst, Zivilisation und Kultur weiterführen könnten. Die Rechtfertigung der Gesellschaftsordnung und ihrer Verbrechen ist keine Rechtfertigung, weil es immer nur um das eigene Wohl geht. Man kann nicht erwarten, daß Landbesitzer und Kapitalisten alles verteilen und der Zar zurücktreten wird. Dafür haben nur wenige die nötige Stärke, sie sind durch Familie, Vorgesetzte und Untergebene gebunden. Wichtiger ist deshalb die geistliche Wende gegen die Heuchelei: nicht länger denken, die eigene soziale Stellung sei zum Wohl der Menschheit gegeben. Jeder kann dem vernünftigen Gewissen folgen, statt der falschen öffentlichen Meinung.

Das Ende eines Zeitalters : die bevorstehende Umwälzung (1905)
deutsche Übersetzung: München : Langen, 1906. – 87 S.

Mit der russischen Niederlage und der folgenden Revolution in Rußland hat ein neues Zeitalter, die Zeit einer neuen Weltanschauung, begonnen. Der japanische Sieg hat gezeigt, wie nichtig die europäische pseudo-christliche Kultur ist. Die Russen haben bereits den Widerspruch zwischen der christlichen Ordnung und der auf Gewalt gegründeten Ordnung erkannt. Auch sie glauben noch, revolutionäre Gewalt sei eine Lösung. Aber Revolutionen sind religiöse Revolutionen. Tolstoi präsentiert das Verbot, dem Bösen nicht mit Gewalt zu widerstehen, völlig rationalistisch: Gewalt zahlt sich nicht aus. Wer sich an der Macht beteiligt, muß ein schlechter Mensch sein; ein Zustand ohne staatliche Macht, kann deshalb nur besser werden. Die Macht wird geduldet wegen der Politik der Expansion: für den Frieden seien große Staaten besser sein als kleine. Dafür gibt es keine Anzeichen. Jedenfalls sind die Kriege der großen Staaten verlustreicher. Die einzige Rechtfertigung der Expansion könnte das Streben nach einer Weltmonarchie sein, die Krieg ausschlösse. Aber das ist in der Weltgeschichte immer gescheitert. Frieden kann nur durch das Verschwinden der Staaten erreicht werden. Von dem Aberglauben, daß Staaten nötig sind, kann man sich befreien, wie von jedem Aberglauben. Ein ganzes Land aus Bauerngemeinden hätte keinen Bedarf am Staat. Was würde dann aus der Zivilisation? Sie wird nur von denen verteidigt, die von ihr leben. Das Leben der Menschheit ist, wie das Leben des einzelnen Menschen, ein Herauswachsen aus früheren Zuständen. Jetzt ist einer der Augenblicke, in denen die Menschheit lernt. Rußland ist dazu fähig, weil es noch ländlich ist und keine Demokratie („Selbstregierungsbetrug“) hat und noch mehr Sinn für die echt christliche Haltung gegen Gewalt. Von diesem Rußland wird die Erneuerung der Menschheit ausgehen. Die Bauern lassen sich weltweit die Skla-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verei gefallen. Dabei müßten sie nur eines tun: die Idee eines einheitlichen Nationalstaates als Phantom erkennen. Freilich reicht es nicht, einfach zu sagen, man werde nicht länger gehorchen. Man kann den Gehorsam nur aufkündigen, wenn man dem Gesetz Gottes gehorcht. Die städtischen Bevölkerungsklassen, die von der Arbeit anderer leben, können das Gesetz Gottes nicht erfüllen. Bauern können ruhig nebeneinander leben, die städtisch-industrielle Gesellschaftsordnung ist dagegen auf Kampf des Menschen mit Menschen angewiesen. Wie die anstehende Umwälzung genau vor sich gehen wird, können wir nicht wissen, „aber wir wissen, daß sie unvermeidlich ist, weil sie sich im Bewußtsein der Menschen vollzieht und teilweise schon vollzogen hat."

Das Gesetz der Gewalt und das Gesetz der Liebe (1908)
deutsche Übersetzung: Berlin : Hirsch, 1911. – 167 S.

Polemik gegen die Wissenschaft, die meint, der Mensch könne ohne Glauben leben. Je länger der Widerspruch zwischen der christlichen Lehre und der heidnischen Lebensweise währt, desto unerträglicher wird er: versklavte Bauern und Arbeiter, endlose Rüstungen und unterdrückte Völker, ohne daß das verurteilt würde. Die christliche Welt will diesen Widerspruch auflösen durch das einzige hier bekannte Mittel – Gewalt. Das Problem ist weniger die Gewalt, als die Täuschung, daß Gewalt ein Mittel sei. Das falsche Christentum hat darauf beruht, daß die heidnischen Völker unter dem Namen des Christentums, ihr altes Leben fortsetzen konnten. Das Christentum hat klargemacht, was die früheren Religionen unklarer gepredigt hatten: Liebe muß Grundlage des Lebens werden. Es dürfen keine Abstriche vom Liebesgebot gemacht werden: nur wer liebt, kennt Gott. Grundlage der alten Gesellschaft war Gewalt, Grundlage unserer Zeit ist vernünftige, einträchtige Gemeinschaft. Tyrannei hält sich, weil so viele an ihr beteiligt sind; Stützen und Opfer des Systems sind potentiell identisch. Dieser Selbstbetrug kann nicht leicht aufgelöst werden, weil die Menschen den Zusammenhang zwischen ihrer Bedrückung und ihrem eigenen Anteil an der Gewalt nicht erkennen. Das liegt daran, daß ihnen der Glauben fehlt. Jetzt ist dessen Zeit gekommen. Die frühe Kirche war gegen den Militärdienst, im 19. Jahrhundert machte die Militärdienstverweigerung wieder Fortschritte. Aber was können 100, 1000 oder auch 100 000 ausrichten? Der Kampf ist ungleich, aber der Ausgang ist klar. Das öffentliche Leben kann nur noch durch Heuchelei aufrechterhalten werden. Die Menschen wachen aus der Hypnose auf. Man mag einwenden, Gewaltlosigkeit sei darauf angewiesen, daß alle Menschen sich bekehrt haben. Aber es geht nicht um Zerstörung oder Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, sondern allein darum, im eigenen Leben ohne Gewalttat das Gesetz der Liebe zu verwirklichen. Die Menschheit hat anfangs ohne Gewaltordnung gelebt, viele Völker sind immer noch staatenlos und es gibt christliche Kommunen. Die staatliche Form ist etwas Vorübergehendes. Man muß damit rechnen, daß der religiöse Wandel Jahrhunderte und Jahrtausende braucht. Aber es gibt keinen Grund, davon auszugehen, daß in der Zwischenzeit die Menschen über einander herfallen werden. Es wird kaum schlechter werden, als es unter staatlichen Verhältnissen ist, jedenfalls wird die Gewalt, die vom Staat kommt, wegfallen: Grundbesitz, Steuern, Trennung der Völker, Unterdrückung von Völkern durch andere, Kriegsvorbereitungen. Der Staat ist ein Aberglauben. Jeder soll so leben, daß er keine Gewalt braucht. Notwehr ist nie gerechtfertigt, weil man nicht wissen kann, ob der

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gegner wirklich zur Tat fortgeschritten wäre. Nur sich selbst darf man opfern. Es gibt kein Gesetz der Gegenseitigkeit im Verhalten. Gegen Gewalt gibt es nur ein Mittel: nicht mit Gewalt antworten. Das gilt auch international. Überfälle durch Barbaren gibt es nicht mehr; Staaten müssen Gewalt nur fürchten, weil sie gewalttätig sind. Niemand ist zum Sklaven oder zum Unterdrücker geboren. Niemand hat die Aufgabe, das Leben anderer mit Gewalt umzugestalten, und soll deshalb nicht an Verwaltung, Rechtsprechung und Erziehung teilnehmen. Stattdessen soll er in der eigenen Seele Liebe wachsen lassen, damit trägt er dazu bei, das Leben aller Menschen zu verbessern. Das Wohl der Menschen besteht in der Einigkeit, die kann nicht durch Gewalt herbeigeführt werden. Nur das von Christus verkündete Gesetz des Lebens, kann alle Menschen vereinen.

Tolstois späte Publizistik hatte durch russische Zensur und seinen Verzicht auf Autorenrechte eine chaotische Publikationsgeschichte. Sie durften in Rußland nicht erscheinen, Übersetzungen sind häufig vor einer russischen Exilausgabe erschienen. Einige dieser Broschüren sind nie nachgedruckt worden, die Sammlungen von Tolstois Essays hatten nur ein geringes Interesse an den pazifistischen Texten. Der Verlag Eugen Diederichs brachte die nicht-erzählenden Schriften in Sammlungen heraus, die aber nicht annähernd vollständig waren: *Sämtliche Werke, Serie I. Sozial-ethische Schriften* 1901ff. enthält in Bd. 11 und 12 *Religiös-ethische Flugschriften* (1911), nachgedruckt in *Gesammelte Werke, Serie II. Schriften zur Religion, Pädagogik und Kuns*t Bd. 10 und 11 (enthält nur wenige der pazifistischen Flugschriften). Der Nachdruck dieser Serie 1990ff. u.d.T. *Religions- und gesellschaftskritische Schriften* wurde bereits nach acht Bänden abgebrochen. *Philosophische und sozialkritische Schriften* 1974 (Band 15 der *Gesammelten Werke* des Rütten und Loening Verlages) enthält überwiegend sozialkritische, kaum pazifistische Schriften. Auch die Anthologie: *Rede gegen den Krieg : politische Flugschriften* / hrsg. von Peter Urban. – Frankfurt am Main 1968, Neuauflagen 1983 und 1991, enthält trotz des Titels kaum Texte zu Frieden und Krieg (siehe dort S. 189-195 eine Liste „der wichtigeren sozialpolitischen Schriften“, es sind fast 200). In englischer Sprache gibt es umfangreichere Anthologien: *War-Patriotism-Peace* / ed. by Scott Nearing. – New York 1926 (Neudruck 1973 in der Serie The Garland Library of War and Peace); *Tolstoy's Writings on Civil Disobedience and Non-violence*. – London 1968. Die folgende Liste der wichtigeren pazifistischen Broschüren gibt den Titel der ersten deutschen Übersetzung (englische Titel nur, wenn sie von den deutschen erheblich abweichen), das Jahr der Beendigung des Textes, die Publikation in Anthologien und kurze Angaben über Anlaß und Inhalt.

***Patriotismus und Christentum* (auch*: Christentum und Patriotismus)*, 1894**
vollständig in *The Kingdom of God and Peace Essays* / translated by Aylmer Maude 1936 u.ö. und in *Tolstoy's Writings* (u.d.T.: *On Patriotism*); bei Nearing stark gekürzt. Bissiger Kommentar zu der chauvinistischen Bewegung um das französisch-russische Flottenabkommen; Kritik des Patriotismus.

***Patriotismus oder Frieden* (auch: *Patriotismus und Frieden*), 1896**
bei Nearing und in *Tolstoy's Writings.* Brief an einen patriotischen Amerikaner über die Venezuela-Krise 1896. Die Idee eines Schiedsgerichtes ist einfach nur komisch.

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

***Letter to Ernest Howard Crosby*, 1896**
bei Nearing und in *Tolstoy's Writings.* Verteidigung der absoluten Gewaltfreiheit gegen Kompromißvorschläge.

***Krieg und Vernunft* (auch: *Das Nahen des Endes*), 1896**
bei Urban und in *Tolstoy's Writings* (u.d.T.: *The Beginning of the End*). Zur Unterstützung eines Niederländers, der zwar ein Tolstoi-Leser war, aber seine Militärdienstverweigerung mit Vernunft, nicht mit dem biblischen Gebot begründet hatte.

***Zwei Kriege,* 1898**
bei Nearing und in *Tolstoy's Writings*. Antwort an einen patriotischen Amerikaner, der von Tolstoi ein Lob des Spanisch-amerikanischen Krieges verlangte; Unterstützung der Duchoborzen, einer pazifistischen russischen Sekte, für die Tolstoi in diesen Jahren auch sonst viel geschrieben hat.

***Delenda est Carthago*, 1898 italienisch, 1899 französisch**
in: *Philosophische und sozialkritische Schriften* 1974, bei Nearing und in *Tolstoy's Writings.* Antwort auf eine Umfrage der Zeitschriften *La Vita internationale* und *L'Humanitè nouvelle*, Polemik gegen die organisierte Friedensbewegung

***Die Friedenskonferenz*, 1899**
erste deutsche Ausgabe Wien 1920, auch in: *Weltanschauung*. – Wien 1928 (*Ausgewählte Werke*) und in *Tolstoy's Writings* (u.d.T.: *Letter on the Peace Conference*). Antwort an eine schwedische Initiative, die wie Tolstoi auf Militärdienstverweigerung setzt, aber von der Haager Friedenskonferenz eine Regelung des Ersatzdienstes erwartet. Es ist eine Illusion, von Staaten die Schwächung der Armeen zu erhoffen.

***Brief an einen Feldwebel*, 1899**
bei Nearing (u.d.T.: *Letter to a Corporal*) und in *Tolstoy's Writings* (u.d.T.: *Letter to a Non-commissioned Officer*). Die Regierungen brauchen Armeen, um die Arbeiter zu unterdrücken; deshalb reden sie ihren Völkern äußere Bedrohungen ein. Gleichzeitig wollen sie nicht darauf verzichten, sich christlich zu nennen.

***Patriotismus und Regierung*, 1900**
in: *Religiös-ethische Flugschriften* 1911, Bd. II, bei Urban (gekürzt) und bei Nearing. Zum Burenkrieg, Analyse patriotischer Propaganda, Staat als Überrest des vorchristlichen nationalen Zustandes.

***Denkschrift für Soldaten / Denkschrift für Offiziere*, 1901**
bei Nearing (u.d.T.: *The Soldiers`Memento/The Officers Memento*) und in *Tolstoy's Writings* (u.d.T.: *Notes for Soldiers/Notes for Officers*). Über die Aufgabe des Militärs auf Demonstratenten zu schießen: wer schießt, trägt selber die Verantwortung. (Eine bessere Übersetzung wäre „Merkblatt"; „Denkzettel", das auch vorkommt, geht gar nicht).

***Besinnt Euch! (Tut Buße!) : ein Wort zum Russisch-Japanischen Krieg*, 1904**
in: *Religiös-ethische Flugschriften* 1911, Bd. II. In einem Krieg Rußlands fordert Tolstoi zur Kriegsdienstverweigerung auf. („Besinnt Euch!" folgt einer Stelle der russischen Bibel, „Tut Buße!" der gleichen Stelle in der Lutherbibel).

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

***Brief an einen Hindu*, 1908**
in: *Brief an einen Hindu* / hrsg. von Christian Bartolf. – Berlin 1997. Verteidigung der Gewaltfreiheit gegen den indischen revolutionären Journalisten (und späteren amerikanischen Politikwissenschaftler) Taraknath Das. Bartolfs Ausgabe enthält die Briefe von Das und Tolstoi und den Briefwechsel zwischen Tolstoi und Gandhi, der Tolstois Brief in Gujarati übersetzt hatte. Tolstoi schreibt an Das, daß Indien nur dann eine Chance hat, wenn es auf Religion statt auf Gewalt setzt. In seiner Replik geht Das auf die Religion nicht ein, sondern präsentiert weitere Statistiken, welche die Notwendigkeit einer Rebellion zeigen sollen. Tolstois Brief an Gandhi September 1910 war Tolstois letzte Enzyklika zur Gewaltfreiheit.

***Rede gegen den Krieg*, 1909**
bei Urban und in *The Kingdom of God and Peace Essays* / translated by Aylmer Maude 1936 u.ö. (u.d.T.: *Address to the Swedish Peace Congress*). Verteidigung der Gewaltfreiheit und Warnung, etwas von den Regierungen zu erwarten.

Horowitz, Irving Louis
The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy. – New York : Paine-Whitman, 1957. – S. 89-106 Tolstoy and Gandhi : the Pacifist Dream (Tostoi S. 90-98)
2. Auflage 1973 u.d.T.: *War and Peace in Contemporary Social and Philosophical Thought*, 3. Auflage 2007 u.d.T.: *The Idea of War and Peace : the Experience of Western Civilization*
Auf Tolstoi ist es zurückzuführen, daß der Pazifismus in der westlichen Welt auch als Theorie eine Chance hatte. Soziale Unterdrückung will er nicht durch Reform (oder gar Revolution) bekämpfen, sondern durch eine andere Lebensweise. Er beginnt mit sozialer Konflikttheorie, ersetzt sie aber durch eine ethische Theorie, die sich an Unterdrücker wie Unterdrückte wendet. Die Wurzeln der Gewalt bleiben dadurch ungestört. Die Geschichte wird angetrieben vom Widerspruch von Bekenntnis und Lebensumständen. Tolstoi hat welthistorische Perioden identifiziert: es wird ein Zeitalter des Altruismus kommen. Man sollte meinen, daß die von Tolstoi so umfassend festgestellte Entfremdung auch die Religion betreffen müßte. Er kann nie zeigen, warum es die von ihm erwartete massenhafte Neigung zum Pazifismus überhaupt noch geben kann. Die Geschichte hat Tolstoi auch klar widerlegt: Diese Massenneigung zum Pazifismus gibt es nicht.

Sampson, R. V.
Tolstoy : the Discovery of Peace. – London : Heinemann, 1973. – S. 108-167 Leo Tolstoy : ‚God Sees the Truth, but Does Not Quickly Reveal it'
Das Dilemma, daß es Kriege gibt, obwohl Krieg ein Horror und Verbrechen ist und nicht rational geführt werden kann, kann Tolstoi auf der Stufe von *Krieg und Frieden* nicht auflösen. Aber er versucht eine Handlungstheorie des Krieges: das individuelle Leben ist frei, das Schwarm-Leben folgt historischen Gesetzen. Ein Akteur ist umso freier, je weniger Macht er hat. Tolstoi kann das Problem des Krieges jedoch nicht völlig in Begriffe dieser Sozialpsychologie auflösen und spricht deshalb von einem Geschick, als wäre Krieg völlig mysteriös. Dieses Problem, das sich in Krieg und Politik am deutlichsten zeigt, findet Tolstoi auch im Privatleben. Die egoistischen Charaktere in *Krieg und Frieden* können sich nur entfalten, weil sie Schwäche ausnutzen können. Das Gute ist die Negation dieses

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Strebens, Schwäche auszunutzen, es ist Geduld, Demut, Leiden (statt Widerstand gegen Macht), Sorge um andere, Mitgefühl, Liebe, Selbstopfer. Für größere, „historische" Unternehmungen ist Macht aber unverzichtbar. Tolstoi haßt den Krieg, aber er lehnt ihn in *Krieg und Frieden* nicht generell ab. Der Krieg der Russen auf russischem Boden ist ein gerechter Krieg. Tolstoi ist kein Chauvinist: Was die Verteidigung bewegt, ist wie bei jedem Krieg eine mysteriöse Kraft, auch von den Verteidigern werden Verbrechen begangen. Weil wir nicht wissen, wie es zu Krieg und Revolution kommt, ist der Krieg (in der Sprache von Proudhon) „göttlich". Tolstoi akzeptiert diese Irrationalität, bloße Vernunft würde die Möglichkeit des Lebens zerstören. Die Kriegsursache ist in *Krieg und Frieden* eindeutig beschrieben: Machtstreben. Aber Tolstoi kann sie theoretisch nicht fassen, sondern sagt, Kriegsursachen seien unerforschbar. Die Machtanalyse ist widersprüchlich. Die großen Männer werden getadelt, weil sie sich fälschlich zuschreiben, alleine den Krieg zu führen, aber auch, weil sie tatsächlich Macht besitzen. Die Geschichte ist zugleich frei (weil jede einzelne Handlung frei ist) und vorausbestimmt (durch von Gott bestimmte Gesetze). Tolstoi kann durchaus zeigen, daß Krieg aus dem Willen zur Macht kommt (damit legt er die Grundlage für seinen späteren Pazifismus), aber er kann noch nicht sehen, was gegen Krieg getan werden könnte. Auch in Tolstois Kritik der Geschichtsschreibung ist Macht zugleich überwältigend und Täuschung. Ein Befehl kann nie Ursache einer Handlung sein. Zwischen Befehl und Ausführung steht die hierarchische Organisation: Die Personen, die deuten und befehlen, sind am wenigsten direkt beteiligt, die direkt handeln sind auf Deutungen angewiesen. Dazu sind sie durch die Disziplin ihrer Gruppe gebunden. Indem Tolstoi die Macht der Mächtigen herab spielt, hat er die Analysen, die er angestoßen hat, selber nicht bewältigt.

Gallie, W. B.
Philosophers of Peace and War : Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1978. – S. 100- 132 Tolstoy: From *War and Peace* to *The Kingdom of God is Within You*

Tolstoi interessiert sich in *Krieg und Frieden* mehr für wahr und falsch, als für den Horror des Krieges. Seine Theorien sind trivial, weil er alle Momente von Rationalität in der Schlacht unterdrückt. Er kann zeigen, daß übliche Modelle der Schlacht nicht sagen können, wie die verschiedenen Faktoren, die zu einer Schlacht gehören, zusammenkommen, aber er kann keine eigene Theorie des Krieges bieten. In Tolstois Analyse der sozialen Dynamik geht zu viel verloren: professionelle Erfahrung, Verfügung über Informationen, Delegation von Aufgaben. Schon Clausewitz hatte erkannt, daß Schlachten immer Teil einer Dynamik sind, ohne sie deshalb für irrational zu halten. Aber Tolstoi kann nur sagen, daß Entscheidungen wegen Ereignissen modifiziert werden müssen. Tolstoi ist ein geschickter Kritiker der Geschichtsschreibung, aber er ist zu einseitig auf sein einziges Ziel, die Widerlegung der „Theorie der großen Männer", fixiert. Seine Fallstudie zu 1812 ist zu atypisch, er ist zu sehr an die Napoléon-Legende gebunden. Die Frage, ob Kriege gerechtfertigt werden können, stellt Tolstoi erst gar nicht. Er setzt voraus, daß Krieg böse ist (Gallie gibt ihm recht: man kann das Böse des Krieges nicht durch ein noch größeres Böse beweisen, sondern nur durch Darstellung aufzeigen). Eine Kritik des Krieges gibt es am ehesten in Fürst Andreis Kommentar vor der Schlacht von Borodino, daß die Koalitionskriege sinn-

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

los sind, es aber doch Situationen gibt, in denen man sich opfern muß. Fürst Andreis Stellungnahme, daß der notwendige Krieg ohne Ritterlichkeit geführt werden soll (Gallie fühlt sich an die moderne massive Abschreckung erinnert) und der spätere Pazifismus Tolstois liegen denkbar weit auseinander, aber gemeinsam ist die Einsicht, daß Krieg nicht geführt werden kann. Die idealistische Begrifflichkeit des späten Tolstoi mag Gallie nicht, bewundert aber die Militarismusanalyse. Tolstois Staatskritik ist jedoch zu sehr eine Kritik russischer Verhältnisse. Tolstoi muß auf massenhafte Verweigerung setzen, das ist keine Lösung. Was nach dem Zusammenbruch des Staates käme, interessiert ihn nicht. Gallie beurteilt Gewaltfreiheit nur nach Effektivität und verdammt sie.

Galagan, Galina
The Idea of World Renewal, in: Lev Tolstoy and the Concept of Brotherhood / ed. by Andrew Donskov and John Woodsworth. – New York (u.a.) : LEGAS, 1996. – S. 23-37

Das Reich Gottes ist ein polemisches Buch, v.a. gegen Comtes Idee einer Nichtchristlichen Bruderschaft der Menschheit gerichtet. Der Kern der christlichen Lehre ist nicht die Liebe zwischen Menschen, sondern Gott zu lieben und zu dienen. Sonst wäre Liebe nur eine Ausweitung der Selbstliebe, eine Liebe für die ganze Menschheit ist undenkbar. In *Krieg und Frieden* transformiert Tolstoi die Liebe zur Menschheit in Liebe zum Nächsten, in *Meine Beichte* sagt er, der Begriff der Menschheit sei rätselhaft. Den Begriff eines Gemeinwohls lehnt er ab, als eine Ausrede für Handlungen gegen das Gewissen. Tolstoi bekämpft den Patriotismus, aber die kosmopolitische Konzeption sieht er als Falle: eigene Sünden werden als Gut für alle entschuldigt. Im Streit um die Gebote der Bergpredigt bestehen seine säkularen Gegner auf der wörtlichen Erfüllung der Gebote; weil das unmöglich ist, ersetzen sie es durch säkularen Fortschritt. Tolstoi besteht dagegen darauf, das Gebot ohne Abstriche zu akzeptieren, aber jeder kann es nur nach seinem eigenen Vermögen erfüllen. Christus beklagt nur Heuchelei, die Verwischung der Grenze von Gut und Böse. In *Das Reich Gottes* beantwortet Tolstoi die Frage, was die Völker bewegt, die er in *Krieg und Frieden* gestellt hatte: die öffentliche Meinung. Jeder muß sich entscheiden zwischen der öffentlichen Meinung, die von Wahrheit bestimmt ist, und der öffentlichen Meinung, die von Vortäuschung der Wahrheit bestimmt ist. Wie der Schneeball zur Lawine, wächst die von Wahrheit bestimmte öffentliche Meinung, wenn die Trennung von Wahrheit und Vortäuschung erst einmal geleistet ist.

McKeogh, Colm
Tolstoy`s Pacifism. – Amherst, NY : Cambria Pr., 2009. 233 S.

Tolstois großes Thema ist der Weg von der Liebe zum Frieden. Der Frieden kommt aus der unheroischen täglichen Erfahrung. Das gilt für den frühen wie den späten Tolstoi. Der späte fühlte sich aber verpflichtet, nach dieser Einsicht zu leben. Darin ist er so extrem, wie vorher in seinem Realismus. Tolstois Ziel ist eine Ethik, mit der man in einer unregierbaren Welt leben kann. Es muß eine nicht-konsequentialistische Ethik sein, weil wir die Welt nicht ändern und Folgen von Veränderungen nicht kontrollieren können. Clausewitz' „Nebel des Krieges" wird zu einem Nebel des Lebens. Nach Tolstois Analyse ist kollektive Handlung mit einem Verlust an Freiheit verbunden; Tolstois christliche Ethik hat entsprechend wenig menschliche Zusammenarbeit. Tolstois späte Lehre beginnt mit

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

reinem Idealismus und entwickelt sich in *Das Reich Gottes* zu einer Mischung von idealistischen und legalistischen Zugängen. Als Liebesethiker ist Tolstoi gescheitert, es kann bei ihm keine Liebe zu Jesus geben und keine Liebe Jesus' für die Menschen. Er hat weder einen lebenden Christus noch eine Kirche, die dem Christen Halt geben könnten, sondern allein ein Gebot, dem gefolgt werden muß. Statt Liebe (oder gar Gnade) nur Gehorsam. Sein Pazifismus beruht allein auf dem biblischen Gewaltverbot. Diese Ethik ist weder sozial noch individuell eine Lösung. Was Tolstoi näher zu Gott brachte, entfernt ihn weiter von den Menschen. Er ist kein Prophet, kein sozialer Aktivist, kein Moralreformer, kein pazifistischer Theoretiker, sondern ein Dissident: „his rejection of politics was absolute, when the claims of politics were soon to be total.".

https://doi.org/10.5771/9783748931645-613, am 11.08.2024, 21:14:21
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb