

Stephan Nitz

Theorien des Friedens und des Krieges

Kommentierte Bibliographie zur Theoriegeschichte

Band II: 1830–1890



Nomos

Studien der Hessischen Stiftung
Friedens- und Konfliktforschung

Herausgegeben von der
HSFK

Band 34

Stephan Nitz

Theorien des Friedens und des Krieges

Kommentierte Bibliographie zur Theoriegeschichte

Band II: 1830–1890



Nomos

Die Studien unterliegen einem externen Gutachterverfahren.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2022

© Stephan Nitz

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-0276-4

ISBN (ePDF): 978-3-7489-3164-5

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748931645>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

Dank, Entschuldigung, Widmung

Für Ermutigungen, Anregungen, Beurteilungen und andere Hilfen danke ich Pauline Billert, Lothar Brock, Andreas Heinemann, Cornelia Heß, Thomas Nielebock, Friedhelm Ortmann, Tim Rühlig, Hendrik Simon, Jens Steffek. Die studentischen Hilfskräfte der Bibliothek der HSKF meiner Jahre als Bibliothekar haben viel für die Literaturbeschaffung getan; stellvertretend nenne ich Manuel Schäfer, nicht nur, weil er besonders viel von dieser Arbeit übernehmen mußte, sondern auch, weil er – vielleicht bin ich damit bereits bei den Entschuldigungen – sich häufig meine ersten Versuche der Einschätzung der Bedeutung der besorgten Bücher und ihrer Autoren anhören mußte. Mit meinen letzten Einschätzungen der Autoren mußten sich wieder – wie schon beim ersten Band – Bruno Schoch und Manfred Sapper befassen; sie haben fast das ganze Manuskript gelesen; sie sollten beurteilen, was zu lang und was zu knapp geraten war, und haben dabei die Fehler der Rechtschreibung, der Grammatik und des Stiles angemerkt. Was an Fehleinschätzungen und Fehlern geblieben ist, liegt an mir. Dem Vorstand der HSKF danke ich für die Aufnahme in die Reihe *Studien der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung* und für einen Druckkostenzuschuß; besonders danke ich Vorstandsmitglied Caroline Fehl, die die Beziehungen zum Verlag angebahnt hat. Die bei einer solchen jahrelangen Arbeit unerlässlichen Entschuldigungen „for evenings dull and weekends frugal“ gehen an Barbara Billert.

Wieder danke ich besonders herzlich den Bibliotheken, die für die Arbeit an diesem (und dem abgespaltenen nächsten) Band unverzichtbar waren, vor allem der Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg in Frankfurt am Main, der Staatsbibliothek in Berlin und der Bibliothek des Max-Planck-Instituts für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht in Heidelberg, dazu zahlreichen Bibliotheken, die über ihre Fernleihe für dieses Buch gearbeitet haben (am meis-

ten habe ich natürlich der Fernleihabteilung der Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main zu danken).

Das ist der erste von zwei Bänden, für die ich mir 2004 einen ersten Überblick in der Bibliothek des Friedenspalastes in Den Haag verschafft habe (damals war das noch als ein Band 1830 bis 1940 geplant, warum es zwei Bände geworden sind, wird in der Einleitung erläutert). Ich danke Niels van Tol für die freundliche Hilfe bei meinen Bibliotheksaufenthalten in Den Haag. Darüber hinaus möchte ich an Jacob ter Meulen (1884-1962) erinnern. Er hat die Geschichtsschreibung der Friedensideen von der Ebene der Traditionspflege auf die Ebene wissenschaftlicher Analyse gehoben; das ist wohlbekannt und die Spuren davon kann man auch daran erkennen, wie häufig er in diesem Band erwähnt wird. Außerdem hat er aber in der Bibliothek des Friedenspalastes eine unvergleichliche Sammlung von Friedensliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zusammengebracht. Ohne die rasche Entwicklung von Online-Katalogen und Online-Bibliotheken in den Jahren nach meinem ersten Besuch in Den Haag hätte ich dieses Buch so nicht schreiben können. Aber ohne die real existierende Bibliothek in Den Haag hätte ich es nicht beginnen können. Dieser Band soll deshalb dem Andenken an den Bibliothekar Jacob ter Meulen gewidmet sein.

Die Materialsammlung zum dritten Band 1890 bis 1945 ist abgeschlossen, soweit eine solche Materialsammlung je abgeschlossen ist. Aber geschrieben ist der Band noch nicht und einen Termin für die Veröffentlichung nenne ich nicht ein weiteres Mal.

Stephan Nitz

Frankfurt am Main, Juni 2022

Inhalt

1. Einleitung	13
2. Politik zwischen Staaten	23
2.1 Einleitung	23
2.1.1 Völkerrecht	36
2.1.2 Militärautoren	44
2.1.3 West-Ost/Nord-Süd	46
2.1.4 Rassentheorien	54
2.2 Frankreich	65
2.2.1 Demokraten	67
2.2.2 Liberale	72
2.2.2.1 Alexis Clérel, comte de Tocqueville	74
2.2.2.2 Lucien-Anatole Prevost-Paradol	86
2.2.2.3 Émile Ollivier	88
2.2.3 Konservative	89
2.2.3.1 Ernest Renan	91
2.2.4 Bonapartisten	102
2.2.5 Völkerrecht	105
2.2.6 Militärautoren	108
2.2.7 Kolonialautoren	112
2.3 Großbritannien	113
2.3.1 Liberale und Demokraten	116
2.3.1.1 John Stuart Mill	123
2.3.1.2 Walter Bagehot	138
2.3.1.3 Frederic Harrison	140
2.3.1.4 Sir James Fitzjames Stephen, 1st Baronet	144
2.3.1.5 Sir John Robert Seeley	145
2.3.1.6 John Emerich Edward Dalberg-Acton, 1 st Baron Acton	152
2.3.2 Konservative	158
2.3.3 Völkerrecht	161
2.3.3.1 Mountague Bernard	164
2.3.3.2 Vere Henry, Baron Hobart	165
2.3.3.3 Sheldon Amos	166
2.3.3.4 Thomas Joseph Lawrence	167
2.3.3.5. Sir Henry Sumner Maine	168
2.3.4 Militärautoren	169
2.3.5 Kolonialautoren	170

2.4 Vereinigte Staaten von Amerika	175
2.4.1 Francis Lieber	180
2.4.2 John Fiske	184
2.4.3 Völkerrecht	186
2.5 Deutschsprachiger Raum	187
2.5.1 Konservative	191
2.5.1.1 Leopold [von] Ranke	193
2.5.1.2 Otto von Bismarck	202
2.5.1.3 Heinrich von Treitschke	210
2.5.1.4 Constantin Frantz	221
2.5.2 Liberale	225
2.5.2.1 Carl Wenzeslaus Rodeckher von Rotteck	228
2.5.2.2 Johann Gustav Droysen	233
2.5.2.3 Constantin Rößler	239
2.5.3 Demokraten	241
2.5.3.1 Arnold Ruge	243
2.5.3.2 Julius Fröbel	249
2.5.4 Völkerrecht	257
2.5.4.1 Karl Theodor Pütter	263
2.5.4.1 August Wilhelm Heffter	264
2.5.4.2 Johannes Baptista Fallati	267
2.5.4.3 Heinrich Bernhard Oppenheim	268
2.5.4.4 Carl Baron Kaltenborn von Stachau	271
2.5.4.5 August von Bulmerincq	274
2.5.4.6 Robert [von] Mohl	275
2.5.4.7 Friedrich Adolf Trendelenburg	277
2.5.4.8 Adolf Lasson	279
2.5.4.9 Karl Viktor Fricker	284
2.5.4.10 Franz Freiherr von Holtzendorff	287
2.5.5 Militärautoren	289
2.5.5.1 Helmuth [Graf] von Moltke	290
2.5.5.2 Colmar Freiherr von der Goltz	293
2.5.5.3 Wilhelm Rüstow	298
2.5.6 Kolonialautoren	299
2.6 Italien	300
2.6.1 Giuseppe Mazzini	300
2.6.2 Völkerrecht	310
2.6.2.1 Pasquale Stanislao Mancini	311
2.6.2.2 Terenzio Mamiani della Rovere, Conte di Sant'Angelo in Lizzola	312
2.7 Rußland	315
2.7.1 Fjodor Michailowitsch Dostojewski	327
2.7.2 Konstantin Nikolajewitsch Leontjew	336
2.7.3 Völkerrecht	341
2.7.3.1 Fjodor Fjodorowitsch Martens (Friedrich Fromhold von Martens)	341

2.8 Peripherie	344
2.8.1 Lateinamerika	345
2.8.2 Islamische Welt	346
2.8.3 Indien	349
2.8.4 China	354
2.8.5 Japan	364
2.8.6 Afrika	369
 3. Internationale Organisation	 373
3.1 Vereinigte Staaten von Amerika	377
3.1.1 William Ladd	377
3.2 Großbritannien	382
3.2.1 Leoni Levi	383
3.2.2 James Lorimer	388
3.3 Frankreich	394
3.3.1 Jules Barni	397
3.3.2 Charles Lemonnier	398
3.4 Belgien	403
3.4.1 Louis Bara	404
3.4.2 Édouard Morhange	406
3.5 Deutschsprachiger Raum	408
3.5.1 Johann Baptist Sartorius	409
3.5.2 Johann Caspar Bluntschli	413
3.5.3 Peter Kaufmann	420
3.6 Italien	422
3.6.1 Luigi Taparelli, Marchese d'Azeglio	422
3.6.2 Pasquale Fiore	424
3.7 Spanien	428
3.8 Rußland	430
3.9 Lateinamerika	431
3.9.1 Juan Bautista Alberdi	432
 4. Gesellschaftliche Voraussetzungen des Friedens	 438
4.1 Frankreich	440
4.1.1 Auguste Comte	440
4.1.2 Saint-Simonismus	450
4.1.2.1 Barthélemy Prosper Enfantin	454
4.1.2.2 Michel Chevalier	457
4.1.3 Sozialisten	464
4.1.3.1 Pierre Leroux	466
4.1.3.2 Constantin Pecqueur	469

4.1.3.3 Victor Considerant	473
4.1.4 Pierre-Joseph Proudhon	476
4.1.5 Liberale Ökonomen	492
4.1.5.1 Frédéric Bastiat	493
4.1.5.2 Gustave de Molinari	495
4.2 Großbritannien	502
4.2.1 Richard Cobden	505
4.2.2 Herbert Spencer	514
4.2.3 Militärökonom	526
4.3 Deutschsprachiger Raum	528
4.3.1 Friedrich List	529
4.3.2 Freihändler	535
4.3.2.1 John Prince-Smith	536
4.3.3 Militärökonom	540
4.3.4 Sozialisten	542
4.3.4.1 Wilhelm Weitling	544
4.3.4.2 Moses Hess	546
4.3.4.3 Ferdinand Lassalle	549
4.3.5 Soziologen	552
4.3.5.1 Albrecht Schäffle	552
4.3.5.2 Ludwig Gumplowicz	559
4.3.5.3 Eugen Dühring	565
4.4 Sozialistischer Internationalismus	567
4.4.1 Karl Marx / Friedrich Engels	570
4.4.2 Michail Bakunin	606
 5. Der subjektive Faktor	 613
5.1 Vereinigte Staaten von Amerika	618
5.1.1 William Ellery Channing	620
5.1.2 Ralph Waldo Emerson	623
5.1.3 Henry David Thoreau	632
5.1.4 Moralwissenschaft der Universitäten	637
5.1.5 Non-resistance	640
5.1.5.1 William Lloyd Garrison	643
5.1.5.2 Henry Clarke Wright	648
5.1.5.3 Adin Ballou	651
5.2 Großbritannien	652
5.2.1 Jonathan Dymond	656
5.2.2 Frederick Denison Maurice	657
5.2.3 John Grote	659
5.2.4 John Ruskin	662
5.2.5 Thomas Hill Green	670
5.2.6 Francis Herbert Bradley	678

5.3 Frankreich	682
5.3.1 Cousin und die französische Schulphilosophie	684
5.3.1.1 Victor Cousin	685
5.3.2 Graty und der katholische Pazifismus	693
5.3.2.1 Alphonse Graty	694
5.3.3 Charles Renouvier	700
5.3.4 Alfred Fouillée	708
5.3.5 Jean-Marie Guyau	715
5.4 Deutschsprachiger Raum	719
5.4.1 Die Philosophische Ethik bis zur Jahrhundertmitte	727
5.4.1.1 Johann Friedrich Herbart	727
5.4.1.2 Johann Ulrich Wirth	731
5.4.1.3 Heinrich Moritz Chalybäus	732
5.4.1.4 Immanuel Hermann [von] Fichte	734
5.4.1.5 Moritz Lazarus	739
5.4.1.6 Karl Christian Planck	744
5.4.2 Die theologische Ethik bis zur Jahrhundertmitte	751
5.4.2.1 Johann Baptist [von] Hirscher	751
5.4.2.2 Philipp Konrad Marheineke	753
5.4.2.3 Richard Rothe	755
5.4.2.4 Ferdinand Flores Fleck	760
5.4.2.5 Karl Werner	762
5.4.3 Der philosophische Weg zum Realismus	764
5.4.3.1 Rudolph Hermann Lotze	764
5.4.3.2 Edmund Pfeiderer	769
5.4.3.3 Julius Baumann	770
5.4.3.4 Ernst Laas	773
5.4.3.5 Heymann Steinthal	774
5.4.3.6 Wilhelm Wundt	777
5.4.4 Der theologische Weg zum Realismus	785
5.4.4.1 Adolf Wuttke	785
5.4.4.2 Albrecht Ritschl	787
5.4.4.3 Heinrich Wiskemann	791
5.4.4.4 Ernst Achelis	792
5.4.4.5 Albert Stöckl	793
5.4.4.6 Johann Christian Konrad [von] Hofmann	793
5.4.4.7 Otto Pfeiderer	795
5.4.5 Auf der Suche nach dem deutschen Bellizismus – außeruniversitäre außeruniversitäre Philosophen	796
5.4.5.1 David Friedrich Strauß	797
5.4.5.2 Eduard von Hartmann	800
5.4.5.3 Paul de Lagarde	806
5.4.5.4 Friedrich Nietzsche	813
5.5 Rußland	848
5.5.1 Graf Lew Nikolajewitsch Tolstoi	849

6. Anhang: Friedensbewegung und die Theorien des Friedens	881
6.1 Großbritannien	885
6.2 Vereinigte Staaten von Amerika	887
6.3 Schweiz	890
6.4 Frankreich	891
6.5 Deutschsprachiger Raum	895
 Personenregister	 901
 Sachregister	 912
 Länderregister	 943

1. Einleitung

Dieses Bibliographieprojekt geht von einem Defizit an theoriegeschichtlichem Interesse und Wissen in Friedensforschung und in der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen aus. Dafür sei auf die Einleitung zum ersten Band (Altertum bis 1830. – Baden-Baden : Nomos Verlagsges. 2010) verwiesen. Hier soll nur daran erinnert werden, was dort über den zweiten Band gesagt wurde:

„Um 1840 beginnt eine Tradition der Friedensforschung mit Autoren, die eine Wissenschaft vom Frieden versprechen. Aber vor allem beginnt eine Verstetigung des Nachdenkens über den Frieden; die Diskussionen werden geprägt von Organisationen, Bewegungen, Kongressen. Die Bibliographie soll weiter nach Autoren gegliedert werden und der Ort der Theorien über Frieden und Krieg im Denken dieser Autoren soll weiter beachtet werden (selbst Philosophen gibt es ja weiter). Aber historische Kontextualisierung muß jetzt ein größeres Gewicht erhalten. Die Kriege und Friedensschlüsse, die die Diskussion über Krieg und Frieden im 19. und frühen 20. Jahrhundert prägen, haben unsere Welt des demokratischen Friedens und seiner Schwierigkeiten geschaffen und wir können ihnen mehr unmittelbares Interesse entgegenbringen als den älteren Kriegen der Dynastien, an denen wir vor allem ihre Familienähnlichkeit wahrnehmen. Ich wähle deshalb im zweiten Band mit einem historischen Blick aus. Die Texte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts werden vorgestellt als Dokumente eines Prozesses internationaler Sozialisation und der Verweigerung dieser Sozialisation. Die Aufgabe des 2. Teiles dieser Bibliographie wird sein, aus der unendlichen Fülle von Schriften zum Frieden das auszuwählen, was als ein Beitrag zu der sich formenden Wissenschaft vom Frieden erkannt werden kann. Das gar zu Ephemere, die nur außenpolitische Tagesliteratur, die endlose Wiederholung von *home truths* der Pazifisten und Bellizisten sollen vernachlässigt werden gegenüber den systematischeren Argumenten. Nur wenige dieser Autoren haben es zum Rang von Klassikern gebracht, nur einer handvoll Autoren wird kontinuierlich Sekundärliteratur gewidmet. Natürlich wird es eine der Aufgaben sein, diese gerade in den letzten 15 Jahren angewachsene Literatur aufzuführen. Aber die bibliothekarische Situation legt für das 19. und das frühe 20. Jahrhundert noch eine andere Aufgabe nahe: Die älteren Klassiker liegen in der Regel in modernen Ausgaben vor und sind in jeder Universitätsbibliothek greifbar, die Lage für die zweite Periode ist schlechter. Selten wurden diese Texte neu aufgelegt, oft haben

sich nur wenige Exemplare in Bibliotheken gehalten. Auch von bekannteren Autoren kennt man selten noch mehr als ein einziges Buch (oder einen einzigen Gedanken auf wenigen Seiten eines Buches). Die Aufgabe des zweiten Bandes wird sein, einen Überblick über den Inhalt kaum noch bekannter Texte zu geben und ihre relative Bedeutung zu bestimmen.“

An diesem Ziel hat sich nichts geändert. Erläutert werden muß nur, warum der Zeitraum dieses Bandes von über einem Jahrhundert (1830-1940) auf knapp die Hälfte (1830-1890) geschrumpft ist und dieser Band dennoch umfangreicher geworden ist als der erste, der mehr als zweitausend Jahre umfaßt. Die neue Welt, die um 1830 beginnt, steht uns historisch viel näher, als die Jahrtausende davor, ihre Autoren (wir können uns weiter auf die männliche Form beschränken, auch in diesem Band kommen noch keine Autorinnen vor) sind in unseren Debatten aber weitgehend abwesend. Die Wissenschaft von den internationalen Beziehungen hat auf das 19. Jahrhundert (mit „19. Jahrhundert“ ohne weitere Qualifikation ist in diesem Buch immer das kurze 19. Jahrhundert von 1830 bis 1890 gemeint, dem ein eigener Name fehlt)¹ mit einer Mischung aus Vergessen und eklektizistischen Erinnerungen reagiert. Gegen beides ist diese Bibliographie gerichtet. Ihre Hauptaufgabe ist, zwei Arten von Kontext herzustellen: historisch-politisch und ideengeschichtlich.

Der erste Band endete um 1830 mit dem Ende der großen Tradition der europäischen Philosophie, der zweite Band beginnt mit der französischen Revolution von 1830. Um 1830 beginnen eine intellektuelle und eine politische Transformation. Wenn das 19. Jahrhundert als ein Jahrhundert der Transformation hervorgehoben wird, ist damit in der Regel ein langes 19. Jahrhundert gemeint, beginnend mit 1776 (Amerikanische Unabhängigkeitserklärung) oder 1789 (Französische Revolution) und erst 1914 endend. Wenn nach den grundlegenden Transformationsprozessen in Politik, Ökonomie und Gesellschaft gefragt wird, ist die Beschränkung auf 1830 bis 1890 in der Tat zu eng; Industrialisierung, Demokratisierung und Nationalismus waren langfristige Prozesse. Wenn hier am Beginn eine Revolution steht, deren direkte Folgen für Europa vergleichsweise gering waren, so liegt es daran, daß ihre Folgen in der Geschichte der politischen Öffentlichkeit umso bedeutender waren. 1830 steht hier für das Scheitern des Versuches, den Konstitutionalismus in der Politik noch einmal ungeschehen zu machen. Die neue französische Revolution war als erste Revolution in einer der Großmächte (und ausgerechnet wieder in Frankreich) der Beweis, daß die Restauration mißlungen war. 1830 ist noch nicht der Beginn der Demokratie in Europa, aber der Beginn kontinuierlicher öffentlicher Debatten und der Einsicht, daß Öffentlichkeit Teil der

¹ Es sind die Jahrzehnte, die Jürgen Osterhammel (s.u.) das „eigentliche“ 19. Jahrhundert genannt hat, freilich mehr von außen her gesehen als den Zeitraum, auf den weder ein langes 18. noch ein langes 20. Jahrhundert Ansprüche erheben. Hier sollen dagegen mehr die besonderen Züge dieser Epoche in unserem begrenzten Themenfeld betont werden.

Macht eines Staates ist. Das hat selbst ein so konservativer Autor wie Ranke zu erklären versucht. Erst seit 1830 gibt es kontinuierliche Debatten und Kämpfe um Liberalismus und Demokratie, Nationalstaatlichkeit, Freihandel, Sozialismus und – Frieden, der zu diesen in eine Beziehung gesetzt wurde. Diese Debatten sind Gegenstand dieses Bandes. 1890 ist keine Zäsur der Neuerfindung der ganzen Debatte, aber ein entscheidender Generationenwechsel: Während die Liberalen und Demokraten des 19. Jahrhunderts sich versicherten, über ein Friedensmodell zu verfügen, nämlich das Modell der zu internationaler Zusammenarbeit fähigen Nationalstaaten, und selbst seine Kriege als nachholende Förderung der nationalstaatlichen Zukunft ansehen konnte, beginnt um 1890 die Dominanz von Weltreichtheorien. Neben die zivilisationsgeschichtlichen Modelle des 19. Jahrhunderts treten jetzt rassentheoretische und sozialistische Modelle eines ewigen Kampfes, denen (mangels Beachtung dieses Generationenwechsels) häufig eine Bedeutung bereits in einem nicht näher datierten 19. Jahrhundert zugesprochen wird. Wenn der ursprünglich geplante Rahmen für diesen Band von 1830 bis 1940 verwirklicht worden wäre, hätten sich zwei klare Themen aufgedrängt: die Auseinanderentwicklung von westlichem und deutschem Denken und die kolonialistische Expansion Europas. Durch die Zäsur um 1890 dominiert in diesem Band, jedoch wie sehr das deutsche Denken noch Kontakt zum internationalistischen Nationalismus halten will und wie schwer es der europäischen Theorie fiel Kolonialismus als ein dauerhaftes Projekt zu begründen. Die wirkliche Auseinanderentwicklung wird erst das Thema des folgenden Bandes sein. Aber man muß diese beiden Bände auch weiterhin als Einheit sehen: der Verlust der Aussicht auf den dauerhaften Frieden im 20. Jahrhundert gibt den Kommentar zu den Friedensversprechen des 19. Jahrhunderts.

Das 19. Jahrhundert hat sich bereits selber als ein Jahrhundert der Transformation verstanden. Deshalb mußten seine Theorien historische Theorien sein: weltgeschichtliche Zivilisationstheorien und Reflexionen über die von der Französischen Revolution angestoßene Gegenwart. Eine Aufgabe war, das in der Gegenwart schon Überholte zu identifizieren. Zivilisationstheorien richteten sich gegen die Usurpation der Zukunft durch die Vergangenheit (oder in den feindlichen Worten des konservativen Theoretikers Friedrich Julius Stahl: Zivilisation ist ein Euphemismus für Revolution). Zivilisierung kann im 19. Jahrhundert Rechtsstaat, Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie, Nation sein. Dieser zivilisationsgeschichtliche Historismus bestimmt auch die Theorien über Krieg und Frieden. Die aktuelle oder künftige Unzeitgemäßheit des Krieges war ein prominentes Thema des 19. Jahrhundert. Die Disziplinen des 20. Jahrhunderts werden sich zu diesem Erbe verschieden verhalten. Die reine Diplomatiegeschichte hat keinen Sinn für Anachronismen gezeigt. Die Friedensforschung, wo sie Theorie sein will, ist dagegen auch im 20. Jahrhundert ohne den Prozeß der Zivilisierung nicht ausgekommen. Die Zivilisationstheorie ist aber immer begleitet von den Momenten, die sie begreifen muß, aber nur schwer begreifen kann: Fortleben des Krieges, Militarismus, Imperialismus, Rassismus. Ein wesentlicher Teil der Reflexionen des 19. Jahrhunderts ist dieser Retardierung gewidmet. Besonders schwer ist es dem

späten 20. Jahrhundert gefallen, zu akzeptieren, daß das 19. Jahrhundert Nationalismus als Teil der Zivilisationsgeschichte feiern konnte. Aber um theoretisch gerechtfertigt zu werden, mußte es internationalistischer Nationalismus sein. Differenzen gab es darüber, wie aktuell internationale Bindungen sind. In den folgenden Jahrzehnten werden Apologien sozialdarwinistischer Weltreiche und die Idee der Internationalen Organisation strikter gegenüberstehen als im 19. Jahrhundert Nation und Internationalismus. Seit 1890 muß man sich zunehmend zwischen dem Glauben an die Balance immer größerer Mächte und dem Glauben an die Möglichkeit eines ewigen Friedens entscheiden. Natürlich ist eine solche Wende nicht die Sache eines Jahres, aber der deutsche Übergang zur „Weltpolitik“ kann als ein Symbol gelten. Die expansionistische Ausnutzung des deutschen Sieges 1870/71 war einer der großen Schocks für das internationale System im 19. Jahrhundert, aber die Idee der Friedensfähigkeit von Nationalstaaten gab Deutschland noch Legitimität. Der deutsche Sonderweg kündigt sich schon seit 1866/70 an. Deutschland wird zum Nachlaßverwalter der alten konservativen, bellizistischen Staatengemeinschaft. Man kann das an den Autoren sehen, die heute als Proto-Realisten gehandelt werden, aber auch im Fehlen einer Friedensbewegung und an der Verweigerung einer Zivilisationshistorie mit Ausblick in eine zivilisierte Zukunft.

Für die systematische kolonialistische Expansion müßte die Zäsur eher in die 1880er Jahre gelegt werden, aber theoretische Reflexionen über die europäische Beherrschung der Welt gab es nicht sofort. Auf den ersten Blick mag dieses Buch mit ungefähr 97 % der Seiten für Autoren aus dem europäischen Kulturkreis übermäßig eurozentrisch erscheinen. Viele dieser vertreten eine Zivilisationstheorie, die das Ende der Kriege in Europa ankündigt, zugleich aber dazu hilft, Kolonialkriege und koloniale Genozide hinzunehmen. Es soll deshalb bei den Autoren aus dem europäischen Kulturkreis regelmäßig auf rassistische und kolonialistische Implikationen geachtet werden. Interessant wäre auch die Reaktion des globalen Südens und Ostens auf die zunehmende Bedrängung durch Europa und seine Zivilisation zu dokumentieren. Daß das nicht gelang, liegt nicht allein daran, daß mir (und den angenommenen Leser*innen) die nötigen Sprachkenntnisse fehlen. Ich habe versucht zu finden, was in westeuropäischen Sprachen über den internationalen Diskurs des 19. Jahrhunderts in nichteuropäischen Kulturen geschrieben wurde. Viel habe ich nicht gefunden und wir müssen wohl akzeptieren, daß wir mit einem solchen Diskurs erst im 20. Jahrhundert rechnen können (auch die bekennenden Anti-Eurozentriker Acharya/Buzan (s.u.) haben vor 1890 nur wenige Namen zu bieten).

Die Wissenschaft von den internationalen Beziehungen hat eine gestörte Beziehung zur Geschichte, besonders aber zum 19. Jahrhundert (die Friedensforschung hat noch weniger Bedarf an dieser Zeit). Dieses Jahrhundert taugt ihr selbst für Fallstudien kaum. Zwischen Wiener Kongreß 1815 und Pariser Friedenskonferenz 1919 werden nur Haltbarkeit und Auflösung des Europäischen Konzerts beachtet als Teil des Streites über die Grenzen des realistischen Para-

digmas; deshalb kommt der Krimkrieg vor, wohl deshalb fehlt die bedeutendere Zäsur von 1870, zu der aber auch Realisten nicht viel gesagt haben. Tatsächlich kennt man in der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen durchaus weltgeschichtliche Entwicklungen (z.B. den Dreischritt lokal – Imperium – Nationalstaat/Weltwirtschaft, den Robert Gilpin in seinem Buch über Wandel mehr versteckt als nutzt), aber erst in den letzten Jahren ist, angeregt durch die neue Globalgeschichte, das Interesse an weltgeschichtlicher Transformation gestiegen und damit an dem besonderen Platz des 19. Jahrhunderts. Die entscheidenden Momente sind immer wieder Technik, Industrie, Verkehr, Demokratie, also die Momente, die bereits die Zivilisationshistoriker des 19. Jahrhunderts als Basis des kommenden Friedens genannt haben. Wir sollten davon ausgehen, daß am 19. Jahrhundert mehr interessant ist, als eine Vorgeschichte des Realismus.

Vgl. zur Transformation der internationalen Beziehungen: Edward L. Morse, *Modernization and the Transformation of International Relations*. – New York 1976; Paul W. Schroeder, *The Transformation of European Politics, 1763-1848*. – Oxford 1994 (als Werk eines Historikers am klarsten datiert); Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt : eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. – München 2009. – S. 565-735; Barry Buzan/George Lawson, *The Global Transformation : History, Modernity and the Making of International Relations*. – Cambridge 2015 (Konzentration auf die Globalisierung der internationalen Beziehungen im 19. Jahrhundert); Mathias Albert, *A Theory of World Politics*. – Cambridge 2016 (systemtheoretischer Evolutionismus, aber mit besonderer Beachtung der Entwicklungen des 19. Jahrhunderts).

Als eine Transformation des Internationalen Systems im 19. Jahrhundert wurde schon von den Zeitgenossen häufig der kommende Frieden gesehen, freilich war man selten so naiv, den Frieden sofort und als ewigen Frieden zu erwarten. Das 19. Jahrhundert war kein Jahrhundert des Friedens. Zwar wurden Kriege zwischen den Signaturmächten der Schlußakte des Wiener Kongresses fast 40 Jahre lang vermieden, nach den Kriegen von 1854-56, 1859, 1864, 1866 und 1870/71 war das Europäische Konzert aber stark angeschlagen, es häuften sich internationale Krisen; die Blockkonfrontation, die seit den 1890er zum Ersten Weltkrieg hinführte, hat ihre Wurzeln in der Unfähigkeit zum Frieden 1870/71. Die Kriege in Lateinamerika und die Kolonialkriege vor 1890 wurden kein wirkliches Thema der Theorie. Aus dem Rückblick von 1914-18 oder gar 1939-45 her muß die Friedensvoraussage des 19. Jahrhundert abstrus vorkommen, aus der Perspektive des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts wird jedoch häufig angenommen, daß nun doch eingetroffen sein könnte, was lange angekündigt worden war: Die Kriege werden seltener und weniger umfassend. Umstritten ist weiterhin, ob das eine Transformation zum Frieden ist oder eine Transformation in andere Formen des Kampfes oder gar nur eine vorübergehende Periode des Rückgangs des Krieges. Weil ihm die Weltkriege gefolgt sind, spielt das 19. Jahrhundert in dieser Literatur zum Verschwinden des Krieges keine große Rolle. Aber es ist eine Literatur, in der ein ideengeschichtliches Moment eine Rolle spielen sollte. John Mueller, der diese Diskussion angestoßen hat, nennt als Hauptantrieb: Durch die Erfahrung des Ersten Weltkrieges sind große Kriege „undenkbar“ ge-

worden. Das scheint nicht weit entfernt von Kants Annahme, daß der Frieden kommen kann, wenn die Natur, sollte die Vernunft sich nicht durchsetzen können, die Menschen durch weitere heftige Kriege zum Frieden schleift. Aber die von Mueller angeführten Hinweise auf pazifistische und bellizistische Literatur sind gar zu flüchtig (das wird erst der dritte Band dieser Bibliographie dokumentieren können).² Wir können Mueller darin folgen, daß es für die Geschichte des Verschwindens des (großen) Krieges unverzichtbar ist, die Geschichte der Beurteilungen des Krieges zu kennen. Ob dabei Ideen oder Mentalitäten entscheidend sind (oder jene in der englischsprachigen Literatur oft angeführten „beliefs“, die unbestimmt dazwischen schweben), wissen wir damit noch lange nicht. Die Kriege des 19. Jahrhunderts sind an sich für Internationale Beziehungen und Friedensforschung so gut verfügbar wie die des 20. Jahrhunderts, nämlich in den 1816 beginnenden Datensammlungen des Correlates of War Project; aber sie werden selten nach Besonderheiten des 19. Jahrhunderts befragt. Die COW-Daten haben ihre Grenzen gerade fürs 19. Jahrhundert: Die endemischen Genozide an den Kulturgrenzen in den Siedlerterritorien liegen meist unterhalb der Schwelle des verwendeten Kriegsbegriffs. Eine Liste der internationalen Interventionen wäre notwendig (denn wenn wir Clausewitz folgen wollen, sind diese nur deshalb keine Kriege, weil die angegriffene Partei sich nicht wehrte). Das 19. Jahrhundert war auch ein Jahrhundert des bewaffneten Friedens, das hat die Zeitgenossen noch stärker irritiert als uns, wir sind die ständige Hochrüstung gewohnt.

Vgl. als Überblick zum Krieg im (langen) 19. Jahrhundert: Jeremy Black, *War in the Nineteenth Century : 1800-1914*. – Cambridge 2009. Vgl. als neuere Überblicke anhand der COW-Daten: Meredith Reid Sarkees/Frank Wayman, *Resort to War 1816-2007 : a Data Guide to Inter-state, Extra-state, Intra-state Wars*. – Washington, DC 2010; Jeffrey Dixon/Meredith Reid Sarkees, *Guide to Intrastate Wars : an Examination of Civil, Regional and Intercommunal Wars 1816-2014*. – Washington, DC 2016; vgl. auch <https://correlatesofwar.org/>. Zur notwendigen Differenzierung nach Weltregionen: Alex Braithwaite, *MIDLOC : Introducing the Militarized Interstate Dispute Location Dataset*, in: *Journal of Peace Research* 47 (2010) 91-98. Zum Ende des großen Krieges: John E. Mueller, *Retreat from Doomsday : the Obsolescence of Major War*. – New York 1989; ders., *The Remnants of War*. – Ithaca, NY 2004. Ein quantitatives Argument, daß wir noch immer damit rechnen sollten, in einer der Kriegspausen zu leben, die es so auch im 19. Jahrhundert gegeben hat: Marie T. Henahan/John A. Vasquez, *The Changing Probability of Interstate War, 1816-1992*, in: *The Waning of Major War I* ed. by Raimo Väyrynen. London 2006. – S. 280-294. Vgl. auch einen Versuch die Evolution von Normen des Übergangs zum Krieg für das 19. (und 20.) Jahrhundert statistisch zu fassen: Gregory A. Raymond, *International Norms and the Resort to War*. – Cham 2021.

² Steven Pinker, der im Buchhandel erfolgreichste Vertreter der Theorie vom Absterben des Krieges (und darüber hinaus aller Gewalt), hat nicht einmal diese Dialektik Kants und nur eine Erklärung aus der Zunahme der Aufklärung; die Geschichte von Friedensbewegung und Kriegsverherrlichung kennt er anscheinend nur aus dritter Hand, nämlich von John Mueller.

Das 20. Jahrhundert sollte die Theorien des 19. Jahrhunderts zu Frieden und Krieg noch nicht wirklich vergessen haben. Aber es hat wenig getan, sich den Zusammenhang des Denkens des 19. Jahrhunderts bewußt zu machen und zu halten. Die umfassenden Weltgeschichten des Internationalismus von Christian Lange/August Schou und von Theodore Ruysen verlieren für das 19. Jahrhundert ihren Charakter als Information über Autoren und ihre Werke und werden zu Geschichten politischer Bewegungen. Diese Darstellungen sind zudem zu stark am organisatorischen Internationalismus des frühen 20. Jahrhunderts orientiert. Das gilt auch für die Werke von Jacob ter Meulen und Edmund Silberner, die für einzelne Bereiche die immer noch umfangreichsten Überblicke gaben (Ideen Internationaler Organisation, bzw. ökonomische Autoren). Eine Wirkung dieser Arbeiten auf spätere Äußerungen zu den Theorien des 19. Jahrhunderts ist nur selten erkennbar. Auch die erste Theoriegeschichte der Internationalen Beziehungen von Frank Russell hat kaum gewirkt (er hatte es 1936 immerhin noch geschafft, die Jahrzehnte vor und nach 1890 etwa gleichmäßig zu behandeln; es ist ein für die Autohistorie der Internationalen Beziehungen interessanter Fall: er konnte die sogenannten Idealisten, die für uns für das frühe 20. Jahrhundert stehen, fast gänzlich übersehen; die Autoren, die er bevorzugte, haben dagegen die Autohistorie der Internationalen Beziehungen im 20. Jahrhundert nicht interessiert). Die frühen Realisten, die ihre Lehre gegen einen vermeintlich herrschenden Antirealismus etablieren mußten, haben sich wenig mit einzelnen Autoren des 19. Jahrhunderts beschäftigt, aber sie haben das Jahrhundert noch als Gegner ernst genommen. Für E. H. Carr war es das Zeitalter des Harmoniegläubens, dem das Zeitalter des sozialdarwinistischen Rechts des Stärkeren folgte und diesem das Zeitalter der Krise, in dem nur noch Hitler noch an das Recht des Stärkeren glaubte, alle anderen an das Recht der Besitzenden (*The Twenty Years' Crisis 1919-1939*. – London 1939. – S. 288-289). Hans Morgenthau sieht das 19. Jahrhundert ähnlich, nennt aber einzelne Autoren, weil er sie als Vertreter der falschen *Science of Peace* vorführen will. Er würdigt den Harmonieglauben als eine Idee, die in der Innenpolitik durchaus ihren Platz hatte, deren Anwendung auf internationale Beziehungen aber noch 1946 bekämpft werden muß. Martin Wight und Kenneth Waltz, die am meisten getan haben, ältere Beiträge zum Denken über internationale Beziehungen zu sichten und zu ordnen, haben gerade an Autoren des 19. Jahrhunderts wenig Interesse gezeigt (und allgemein nur geringes Interesse an einer theoriegeschichtlichen Abfolge). Waltz kennt allerdings für das 19. und 20. Jahrhundert noch eine ähnliche Dreigliederung wie Carr, die es ihm erlaubt, die Autoren des 19. Jahrhunderts nicht weiter ernst zu nehmen: erst Cobdenitische Sprechgesänge gegen Rußland und Österreich-Ungarn, dann französische, britische und amerikanische Sprechgesänge gegen den deutschen Militarismus und zuletzt westliche Sprechgesänge gegen die kommunistische Gefahr – alles nur Versuche liberaler Autoren, das Scheitern ihrer falschen Friedensvoraussagen auf einzelne illiberale Staaten zu schieben statt das anarchische internationale System zu analysieren (*Man, the State and War*. – New York

1959. – S. 156-157)³. Wenn man die neuere Literatur ansieht, die Klassiker der Internationalen Beziehungen benennen will, oder die Anthologien oder wenn man einfach nur fragt, welchen Autoren tatsächlich noch Aufsätze gewidmet werden, dann sind das Autoren vor 1830, die irgendwie als zeitlos wichtig gelten, und nach 1890, die zur unmittelbaren Vorgeschichte der Internationalen Beziehungen gezählt werden können. Aus dem 19. Jahrhundert bleibt allenfalls ein Dutzend wechselnder Autoren, mit großer Sicherheit ist Karl Marx darunter, obwohl es so schwer ist, von ihm einen klassischen Text zu den internationalen Beziehungen zu nennen, auf dem zweiten Platz liegt bereits John Stuart Mill, meist für einen einzigen Text. Es ist nicht so, daß Autoren des 19. Jahrhunderts nie zitiert würden, aber es ist fast immer ein privater Eklektizismus, keine systematische Bestimmung der Bedeutung dieser Autoren vergleichen mit anderen. Auch Buzan/Lawson (s.o.), die „*ideational transformation*“ als einen Teil der großen Transformation des 19. Jahrhunderts anerkennen, kommen ohne Autoren aus, ihnen reichen anonyme, summarische Strömungen des Liberalismus, Sozialismus, Nationalismus und des (pseudo-)wissenschaftlichen Rassismus aus. In einem Buch, das wie ein Begleitband zu dem Transformationsbuch gelesen werden kann, wird gegen den Glauben protestiert, daß die Wissenschaft von den internationalen Beziehungen erst 1919 begonnen habe (ein Glauben, der in England und Wales verbreitet sein soll), aber tief sind die Autoren nicht ins 19. Jahrhundert vorgedrungen (Amitav Acharya/Barry Buzan, *The Making of Global International Relations : Origins and Evolution of IR at Its Centenary*. – Cambridge 2019). So bleibt John M. Hobsons Liste der Autoren über internationale Beziehungen als Eurozentriker das einzige neuere Buch, das tiefer in das 19. Jahrhundert graben muß, bei diesem Thema kein Wunder (*The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760-2010*. – Cambridge 2012). So halten sich stereotype Vorstellungen von der Entwicklung des Friedensgedankens und der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen. Gegen diese Verarmung ist dieser Band geschrieben. Gegen eklektizistische Vorlieben sollen mehr Autoren genannt und nach Mustern gesucht werden.

Der erste Band konnte sich an Traditionen der Friedensforschung und der Internationalen Beziehungen halten, die sich entschieden hatten, eine überschaubare Zahl von Autoren, die meist aus der allgemeinen Geistesgeschichte bekannt sind, als Klassiker anzusehen; historischer Kontext bekam mehr Raum erst im letzten Kapitel, das die neuen Konstellationen im Zeitalter der Unabhängigkeit Amerikas und der Französischen Revolution behandelt. Wenn es allein um die Vorge-

³ Zu den genannten Autoren siehe näher Bd. I dieser Bibliographie, im Kapitel *Periodenübergreifende Darstellungen*. Nur erwähnt sei, daß es bereits im 19. Jahrhundert ein starkes Interesse an Listen von Bellizisten und Pazifisten gab. Der Pfarrer Hermann Hetzel, 1893/94 Vorsitzender der Deutschen Friedensgesellschaft, hat eine umfangreiche Sammlung von Inhaltsangaben zusammengestellt, bei der auffällt, mit wie viel Geduld gerade Gegner der Friedensbewegung referiert werden (*Die Humanisierung des Krieges in den letzten hundert Jahren, 1789-1889*. – Frankfurt/Oder 1891).

schichte der heutigen Wissenschaft von den internationalen Beziehungen ginge, würde vielleicht weiterhin eine überschaubare Zahl von Autoren ausreichen. Wenn es aber darum geht, den Diskurs des 19. Jahrhunderts als Teil der Transformation der Geschichte von Krieg und Frieden nachzuvollziehen, dann müssen wir uns öffnen zu allen, die seit 1830 mitreden. Das ursprüngliche Projekt einer Geschichte des Nachdenkens über Frieden und Krieg in Form einer Bibliographie fortzusetzen ist dann kaum noch möglich. Nur zu wenigen der im vorliegenden Band referierten Autoren gibt es einschlägige Literatur. Deshalb habe ich ausführlichere Einleitungen zu den Autoren geschrieben. Diese Mischform von eigener Analyse und bibliographischem Bericht verletzt die Neutralitätspflicht des Bibliographen, der Wegweiser geben, nicht aber die Wege stellvertretend für Leser und Leserinnen gehen soll. Ich habe versucht, dieses Buch weiter möglichst als Materialsammlung zu schreiben und nicht als meine eigene urteilende Geschichte des Weges zur Friedensforschung und zur Wissenschaft von den internationalen Beziehungen. Dabei hat geholfen, daß die Perspektive für diesen (und den folgenden) Band historisch ist; die Theorien werden referiert als repräsentativ für ihre Zeit. Erst seit 1930 oder gar erst seit 1960 kann es Sinn machen, die historischen Autoren primär nach ihrer Rolle in einer sich entwickelnden wissenschaftlichen Disziplin zu beurteilen. Was wir von den Theorien des 19. Jahrhunderts lernen können, ist nicht die direkte Anwendung in unseren Debatten, sondern ihre Offenheit zu historischem Wandel und normativem Urteil (auch über die Kosten dieser Offenheit können wir etwas lernen). Theorien des 19. Jahrhunderts konnten noch Hoffnung, Versprechen, Ermunterung, Verdammung sein, Appelle an Kräfte, die wir längst aus der Wissenschaft verbannt haben. 1890 ist auch eine epistemologische Scheidewand. Die vermeintliche Methodensicherheit des 20. Jahrhunderts muß mit den weniger verarmten Theorien des 19. Jahrhunderts konfrontiert werden. Nur durch das Studium der Wege, die nicht gegangen wurden, können die Wege beurteilt werden, die gegangen wurden. Wenn aber nicht mehr die Relevanz der Autoren des 19. Jahrhunderts für die mehr entwickelten Theorien des späten 20. oder des frühen 21. Jahrhunderts entscheidet, besteht leicht die Gefahr, daß Journalistik, *home truths* und Propaganda Oberhand gewinnen. Nicht zufällig sind es die Jahre der internationalen Krisen und Kriege, die Literatur erzeugen. Vor Propaganda hat Kenneth Waltz mit seinem Spott über die Sprechgesänge gewarnt (die oben zitierte Stelle geht weiter mit einem Vergleich der frühen Literatur zur internationalen Politik mit den gegenseitigen Beschimpfungen im Kampf zwischen Stammesgesellschaften). Dieser Gefahr soll hier dadurch begegnet werden, daß bevorzugt Autoren ausgewählt werden, die zu ihrer Zeit Anerkennung fanden, weil sie auf Argumente zurückgegriffen haben, die als Theorie galten. Wir folgen Duncan Bells sehr großzügiger Bestimmung von Theorie als „systematic articulated bodies of argumentation“ (er sagt das in einem Beitrag über imperiale Ideologien, die gewiß besonders anfällig waren, Propaganda zu sein). Das ist der einzig mögliche Weg angesichts des Doppelzieles des Buches, die Vorgeschichte der Internationalen Beziehungen und der Friedensforschung zu referieren und doch zugleich Material zur Geschichte von Krieg und Frieden im 19. Jahrhunderts anzubieten. Die Kommentierung soll ideengeschichtlichen und historisch-politischen Kontext berücksichtigen. Vor allem bei Autoren, bei denen es Traditionen der Fehlinterpretation gibt, waren ausführlicherer Hinweise nötig zu der angemessenen Art sie zu lesen.

Dieser Band der Bibliographie ist nach theoretischen Perspektiven gegliedert, die zumindest grob neueren wissenschaftlichen Disziplinen zu geordnet werden können. Im 19. Jahrhundert, in dem viele der wirkungsmächtigen Autoren außerhalb der Universitäten tätig waren, war die Abgrenzung der akademischen Fächer durch eine Methode oft erst in den Anfängen. Die wissenschaftlichen Disziplinen waren zwar relativ stabil, aber nicht methodisch so klar voneinander abgegrenzt wie im 20. Jahrhundert. Völlig instabil war aber die Zuordnung des Friedens und der Internationalen Beziehungen zu diesen Wissenschaften. Die Wissenschaften der Internationalen Beziehungen und der Friedensforschung waren keine ausdifferenzierten Disziplinen, auch wenn sie zuweilen bereits gefordert wurden. Das 2. Kapitel POLITIK ZWISCHEN NATIONEN enthält Beiträge von Historikern, politischen Publizisten und Völkerrechtlern; das 3. Kapitel INTERNATIONALE ORGANISATION Beiträge von Juristen und Publizisten, die eine unmittelbare Verrechtlichung der internationalen Beziehungen für möglich halten; das 4. Kapitel GESELLSCHAFTLICHE VORAUSSETZUNGEN DES FRIEDENS Beiträge von Soziologen und Ökonomen; das 5. Kapitel DER SUBJEKTIVE FAKTOR Beiträge von Philosophen und Theologen. Diese Gliederung folgt grob den drei möglichen „Perspektiven“ (images), die Kenneth Waltz 1959 in *Man, the State and War* unterschieden hat. Die Abweichungen von Waltz zeigen deutlich, was die Perspektive des 19. von der des 20. Jahrhunderts unterscheidet: Die Frage nach dem internationalen System wird auf die beiden ersten Kapitel verteilt (freilich unterscheidet auch Waltz bereits zwischen Zugängen, die internationale Anarchie akzeptieren oder überwinden wollen, den zweiten Zugang beachtet er dann nicht weiter); auch die Frage nach der Bedeutung der inneren Struktur muß in zwei verschiedenen Kapiteln behandelt werden. Das 19. Jahrhundert sieht Staaten selten als „like units“ à la Waltz, die Staaten des Kapitels POLITIK ZWISCHEN NATIONEN werden immer als von ihrem Herrschaftssystem geprägt gesehen; für Waltz' zweite Perspektive bleiben so für das Kapitels GESELLSCHAFTLICHE VORAUSSETZUNGEN nur die ökonomischen und soziologischen Theorien. Die Zuordnung der Autoren zu einer Disziplin ist nur *prima facie*. Der Kommentar fragt nach der Stabilität dieser Zuordnung, ob es wirklich eine konsistente Sicht einzelner (Proto-)Disziplinen auf Krieg und Frieden gibt. Die einzelnen Kapitel sind dann nach Nationen gegliedert. Auch das folgt einer weit verbreiteten Vorstellung des 19. Jahrhunderts, daß die großen Ideen durch nationale theoretische und öffentliche Diskurse und Traditionen entwickelt werden. Aber auch diese Zuordnung von Autoren zu ihrer Nation soll nur provisorisch genommen werden; es wird gefragt, ob im 19. Jahrhundert die nationalen Traditionen stabil sind und sich wirklich bedeutend unterscheiden.

Auch die Suchworte im Sachregister sollen nicht gelesen werden wie eine Zusammenstellung von Dogmen, sie führen eher zu Stellungnahmen pro und contra oder, nach Art des 19. Jahrhunderts, häufig zu Ankündigungen, was im weiteren Verlauf der Geschichte möglich wäre.

2. Politik zwischen Staaten

2.1 Einleitung

Das 19. Jahrhundert war für die realistische Diplomatiegeschichte ein klassisches Jahrhundert. Die größte Vorliebe galt zwar dem Wiener Kongreß als einem vermeintlichen Muster der Balance-Politik, aber auch in späteren Jahrzehnten konnte man Vorbilder realistischer Außenpolitik entdecken, die letzten Außenpolitiker vor der Mitsprache einer dysfunktionalen nationalen Öffentlichkeit: Castlereagh, Metternich, Canning, Disraeli, Bismarck, Salisbury – es sind die konservativen Staatsmänner, deren Stil lange als vorbildlich studiert wurde, selbst Palmerston, der über 30 Jahre die britische und europäische Außenpolitik prägte, schaffte es nicht ganz. Das Interesse am 19. Jahrhundert war Interesse an einer Stabilität, die bereits am Verschwinden war. Hans Morgenthau hat diese Wertungen der Diplomatiegeschichte an die Wissenschaft von den internationalen Beziehungen weitergegeben. Wie so oft bei Morgenthau ist der Befund nicht eindeutig: Das 19. Jahrhundert wird als das letzte große Zeitalter der Diplomatie gelobt und als das erste Zeitalter des nationalistischen Universalismus getadelt. Inzwischen können wir nicht mehr viel Diplomatie vom 19. Jahrhundert lernen (und die einst verbreitete Kenntnis der Geschichte dieser Diplomatie schwindet), aber von den Widersprüchen der Außenpolitik im 19. Jahrhundert können wir noch lernen. Je weniger die Wissenschaft von den internationalen Beziehungen sich für das 19. Jahrhundert interessiert, desto größer wird die Gefahr, daß dieses als Normalfall eines anarchischen Systems gesehen wird. Da hatte das 19. Jahrhundert selber mehr Krisenbewußtsein.

Das lange 19. Jahrhundert hat 1789 mit einer Krise des internationalen Systems begonnen und 1914 mit einer Krise des internationalen Systems geendet. 1815 waren Staatsmänner und politische Kommentatoren sich einig, daß die Jahrzehnte der Großmachtskriege und der Staatenzerstörungen zu Ende kommen müssen. Das Konzert der europäischen Großmächte war eine völlig neue Institution. Es ist bis 1914 nicht völlig verschwunden, aber seit 1848 mehren sich Anzeichen einer Erosion. Der erste Krieg zwischen Großmächten war der Krimkrieg 1854/56, es folgen 1859, 1866 und 1870/71. Napoléon III. und Bismarck präsidieren über aggressivere internationale Beziehungen. Napoléon, der die Chancen der Krise nutzen wollte, hat sie nie voll begriffen, er appellierte noch an eine kol-

lektive Legitimationsreserve eines Kongresses. Bismarck war bei Bedarf bereit, auf ein Konzert zurückzugreifen, tat aber nichts, dessen Legitimität zu stärken. 1856 wurde der Krimkrieg noch durch einen Friedenskongreß beendet. Aber sowohl die italienische wie die deutsche Einheit wurden nicht durch das Europäische Konzert abgesegnet. Die italienische Einheit wurde durch Volksabstimmungen legitimiert, die deutsche Einigung mit den Annexionen 1866 und 1871 hatte betont weder eine formale internationale, noch eine formale nationale Legitimierung. Das war ein klarer Rückschritt der Internationalen Beziehungen, den die Mächte nicht vergessen haben. Die fehlende internationale Legitimierung war durch ein bloßes Versprechen der Saturiertheit Deutschlands nicht wettzumachen. Die Zeit nach 1871 war in Europa eine Friedenszeit (A. J. P. Taylor sagt, die längste Friedenszeit seit den Antoninen des 2. Jahrhunderts), die sich aber von der Zeit vor 1848 durch das ständige Raunen von unvermeidbaren und bevorstehenden Kriegen unterscheidet. Die Außenpolitik ist deutlich unilateraler geworden, aber die Isolierung der Großmachtkonflikte zu bilateralen Konflikten, die die Krise 1859 bis 1871 bestimmt hatte, war nicht länger möglich. Ein Krieg mußte jetzt ein allgemeiner Krieg werden. Bismarcks Vertragspolitik war ein Versuch, diese Isolierung und Lokalisierung der Kriege auch weiter zu erreichen. Aber es gibt keine Zweifel, daß sein Vertragssystem ein zu schwaches Surrogat der internationalen Verrechtlichung war. Die Zeit nach 1870 ist in der Abwesenheit internationaler Institutionen nicht der Normalfall internationaler Beziehungen im Staatensystem. Sie ist eine Fortsetzung und Verschärfung einer Krise. Der Übergang von monarchischen internationalen Beziehungen des frühen 19. Jahrhunderts zu demokratischen internationalen Beziehungen des 20. Jahrhunderts fand in einer langen Agonie des internationalen Systems statt: institutionell, normativ, realpolitisch. Zur zentralen Frage der internationalen Beziehungen des 19. Jahrhunderts, nämlich der Doppelfrage, warum ab 1848 eine solche Krise des Systems und doch seit 1871 ein langer Frieden herrschte, vgl. Peter Krüger, *Das Problem der Stabilisierung Europas nach 1871 : die Schwierigkeiten des Friedensschlusses und die Friedensregelung als Kriegsgefahr*, in: *Das europäische Staatensystem im Wandel : strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit* / hrsg. von Peter Krüger. – München 1996. – S. 171-188, ebd. S. 189-195 die Replik von Eberhard Kolb.

Die internationalen Beziehungen des 19. Jahrhunderts sind zu komplex für die Beschränkung auf realistische Analysen. Einerseits liegt das an der Komplexität der Einheiten des Systems, andererseits an der Komplexität der Beziehungen im System. Die Einheiten des Systems sind verschieden und in sich widersprüchlich. Das 19. Jahrhundert gilt zwar als das Jahrhundert des Nationalismus, aber Nationalstaaten sind nicht der Normalfall, es ist ein Jahrhundert der Imperien. Großbritannien und Frankreich müssen Nationalstaaten genannt werden, die Vorstellung des 19. Jahrhunderts von einem Nationalstaat ist von ihnen abgeleitet. Aber gerade sie haben überseeische Imperien (und Irland sieht sich zunehmend als eine englische Kolonie). Rußland, das Habsburger Reich und das Osmanische Reich sind übernationale Reiche, alle von Nationalbewegungen herausgefordert, aber in unterschiedlichem Maße. Ob andere Völker eine Chance hatten, einen Nationalstaat zu schaffen, war von Griechenland 1821 bis Deutschland 1866/71 eine Frage der europäischen Mächtokonstellation. Eher als eine Beschreibung des Systems ist „Nation“ im 19. Jahrhundert ein normativer Begriff. Auch wenn die übernationalen Reiche erst 1917/18, am Ende des langen 19. Jahrhunderts zusammen-

brachen, in der Theorie blieben Alternativen zum Nationalstaat im kurzen 19. Jahrhundert marginal. Im post-revolutionären 19. Jahrhundert konnten letztlich nur Nationen legitim sein, weil die Idee der Volkssouveränität an die Nation gebunden war. Daß das internationale System die Kriege von 1859 bis 1871 duldet, lag auch daran, daß es Kriege nachholender Nationalstaatsbildung waren, denen eine gewisse Legitimität zugestanden wurde. Dynastien und Reiche waren ideologisch schon auf dem Rückzug, bevor sie sie real zusammenbrachen; sie waren gezwungen, Annäherungen an Nationalstaatlichkeit zu fingieren. Im eurozentrischen 19. Jahrhundert sind Reiche nicht illegitim, ihre Legitimität als Reich mit ungleichem Untertanenrecht wird aber auf die Beziehungen zur Peripherie beschränkt.

Vgl. über nationalisierende Imperien und imperialisierende Nationalstaaten: Jörn Leonhard/Ulrike von Hirschhausen, *Empires and Nationalstaaten im 19. Jahrhundert*. – Göttingen 2009; Krishan Kumar, *Visions of Empire : How Five Imperial Regimes Shaped the World*. – Princeton, N.J. 2017. Über das Ende des Sinns für Kleinstaat und Kleinstaatenföderation: Werner Kaegi, *Der Kleinstaat im europäischen Denken*, in: Werner Kaegi, *Historische Meditationen*. – Zürich 1942. – S. 249-334.

Die vorherrschenden Nationaltheorien waren liberal und demokratisch, die Identifikation des Nationalismus mit konservativem Denken und des konservativen Denkens mit Nationalismus ist eine Entwicklung erst des späten 19. Jahrhunderts. Der liberale und demokratische Nationalismus beruft sich zugleich auf alte historische und politische Leistungen seiner Nation und auf die Fähigkeit zu politischer Modernität. Nur wenige Nationen in Europa qualifizieren sich. Nationen, die allein Folklore anführen können, sollen auf Selbständigkeit verzichten. Die vorherrschenden Nationaltheorien zählen die Faktoren auf, die eine Nation ausmachen, und spielen dabei die Nation der Physiologen und der Ethnologen herunter. Die großen historischen Nationen werden gesehen als Kulturnationen, Kultur ist ein komplexes Gewebe von Sprache, Religion, Recht, Moral, Kunst, Literatur. Diese Gemeinschaft wird nicht durch Rasse erlangt (obwohl gemeinsame Abstammung in der Regel als einer der Faktoren zugelassen und als Vorteil gesehen wird). Rein etatistische Nationaldefinitionen scheiden ebenfalls aus als unpassend für ein Europa, in dem sich nationale und staatliche Grenzen (noch) nicht deckten, als zufälliger Herrschaftsbereich von Dynastien konnten Grenzen nicht länger legitimiert werden. Von den 1840er bis zu den 1880er Jahren sind zahlreiche Arbeiten zum Nationalitätenprinzip erschienen, mit einem Höhepunkt (zumindest quantitativ) in den 1860er Jahren, es ist v.a. eine italienische und französische Gattung; viele dieser Texte sind durchsichtig politische Propaganda (z.B. für eine französische Rheingrenze) oder werden von zu viel Geschichte der europäischen Nationen erdrückt. Einige werden in dieser Bibliographie bei ihren Autoren referiert (Mancini, Mamiani, Fiore, Mill, Acton, Proudhon, Lazarus, Renan). Zusätzliche sorgfältige Analysen: Robert von Mohl, *Die Nationalitätenfrage*, in: ders., *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik*. – Bd. II (1862) 333-373 (eine Typologie aller denkbaren Möglichkeiten der Übereinstimmung/Nichtübereinstimmung von Staat und Nationalität); Friedrich Julius Neumann, *Volk und Nation : eine Studie*. – Leipzig 1888. Obwohl der Befund recht eindeutig ist, daß Theorien der Nation im 19. Jahrhundert ablehnen, der gemeinsamen ethnischen Abstammung

eine bedeutende Rolle zu geben, muß man erkennen, daß diese Theorien immer erneut gegen eine angeblich vorherrschende Meinung anschreiben zu müssen. Offenbar gibt es einen großen Unterschied zwischen verbreiteten Meinungen über das Wesen der Nation und der Fixierung in einer expliziten Theorie. Apologien des Nationalstaates als Apologien einzelner Nationen gibt es im 19. Jahrhundert zuhauf, hier werden nur solche referiert, die Nationen als ein Moment internationaler Ordnung sehen (oder zuweilen auch zeigen wollen, daß sie das nicht sein können). Der Nationalismus muß als ein zugleich Grenzen setzendes und Grenzen überschreitendes Prinzip begriffen werden. Im 19. Jahrhundert wurde der Nationalismus noch anti-napoleonisch defensiv verstanden. Weil es Expansion beschränkt, konnte das Nationalitätenprinzip als eine Friedensstrategie begriffen werden (das Sachregister zeigt unter dem Suchwort „Friedensstrategien/Nationalstaat“, daß der Nationalstaat eine der häufigsten Friedensstrategien war, natürlich mit einer Reichweite von Feldmarschall Moltke bis zu Mazzini ein recht weites Feld). Die Dynamik des Patriotismus, der mit dem Erfolg des Krieges von der Defensive zur Offensive umkippt, ist seit Aristoteles bekannt. Weder Mazzini noch Napoléon III. haben diese Dynamik der Nation begriffen. Jener sieht als Republikaner die Nation statisch, dieser sieht sie als Konterrevolutionär als etwas, das beschworen und wieder zur Ruhe gebracht werden kann. Der Nationalismus des 19. Jahrhunderts konnte seine Dynamik selber noch nicht analysieren. Damit beginnen erst die Jingoismus-Analysen am Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts (die Vorläufer der Kritik der nationalistischen Öffentlichkeit sind im Sachregister unter „Nation/Pathologien des Patriotismus“ aufgelistet). Ein abstraktes „Nationalitätenprinzip“ konnte es umgekehrt auch nicht geben (eine Formel, die von Mazzini bis Napoléon III. gültig sein soll, kann nur widersprüchlich sein).

Der klassische Nationalismus ist ein Nationalismus weltgeschichtlicher Missionen. Immer wieder begegnen wir der Vorstellung, daß nur wenige Nationen einen unbezweifelbaren Anspruch auf Existenz und Größe haben. Am bekanntesten ist die saint-simonistische Europäische Triarchie von Frankreich – Politik, Großbritannien – Wirtschaft, Deutschland – Wissenschaft (zur Herkunft beim Grafen von Saint-Simon siehe Bd. I, 457-458). Es gibt Varianten dieses Schemas und notwendige Ergänzungen um das demokratische Amerika und das autokratische Rußland. Auch kleine Nationen mit großer Geschichte, wie die Schweiz oder die Niederlande, werden geachtet. Aber in der Regel ist es nicht gelungen, kleineren Nationen große Aufgaben zuzuschreiben (schon Mazzini fiel es schwer, die Aufgabe, die Italien rechtfertigen sollte, zu formulieren). Die USA, deren Mission noch im 21. Jahrhundert so viel besprochen wird, war im 19. Jahrhundert nicht darin exzeptionell, eine Mission zu haben; auch England und Frankreich hatten ihre Mission. Daß der Zweck der nationalen Außenpolitik in der Verfassung festgeschrieben werden soll, ist freilich eine eher exzentrische Idee Mazzinis. Die exzeptionelle Nation ist eher Deutschland, das seine Mission als Land der intellektuellen Freiheit mißachtet, weil es darin eine Aufforderung sieht, auf die Macht als Nationalstaat zu verzichten, und sich deshalb an eine abstrakte Souveränitätsidee klammert. Diese nationalen Mythen haben etwas von der Einfältigkeit von Komplimenten und der Peinlichkeit von Selbstbegeisterung und schon das 19. Jahrhundert hatte Schwierigkeiten diese ernst genommene Völkerpsychologie

vom Volkscharakter der Feuilletonisten zu unterscheiden. Aber diese nationalen Bilder dienten in nationalen und internationalen Diskussionen auch als politischer Maßstab. Die Sendung einer Nation wird von handelnden Staatsmännern bedacht, wenn sie den eigenen Staat und die anderen Staaten zwischen dem demokratischen Frankreich und dem autokratischen Rußland positionieren. Theorien der internationalen Beziehungen sind bis 1870 oft Theorien über Frankreich (als Ort der revolutionären Idee), nach 1870 Theorien über Deutschland (als dem für Macht organisierten Staat). Auch Theorien über Großbritannien und Rußland gibt es, über Amerika sowieso. Übrigens gibt es, im Gegensatz zu dem, was Kenneth Waltz über die internationalen Theorien des 19. Jahrhundert spottet, wenig Theorien über Österreich – weil Österreich das Land des dynastischen *status quo* ohne Idee und Mission war. Das 19. Jahrhundert muß die Beziehungen zwischen diesen Nationen als einen historischen Prozeß wahrnehmen. So wichtig nationale Missionen im politischen Diskurs des 19. Jahrhunderts waren, so schwer fällt es der heutigen Wissenschaft von den internationalen Beziehungen, dieses Moment in ihre Theorien einzubeziehen. Nur Hans Morgenthau hat dem *national purpose* eine ähnlich bedeutende Rolle zugesprochen wie dem *national interest* (oder, wenn man seinen Formulierungen wörtlich folgt, eine noch bedeutendere): „In order to be worthy of our lasting sympathy, a nation must pursue its interests for the sake of a transcendental purpose that gives meaning to the day-by-day operations of its foreign policy.“ Morgenthau steht dem 19. und dem frühen 20. Jahrhundert auch darin noch nahe, daß er diesen *national purpose* bestimmter Nationen mit deren Ideen der Verfassung und des Rechtes, mit den großen Sozialideen zwischen Revolution und Autokratie, identifiziert (*The Purpose of American Politics*. – New York 1960, das Zitat auf S. 6; das Wort *purpose* ist bei Morgenthau spät und es blieb marginal, aber dieser Gedanke ist bereits einer der Grundgedanken von *Politics Among Nations* 1949). Gefolgt ist ihm niemand (wenn man Henry Kissinger ausnimmt, der von einem notwendigen „integrating philosophical framework“ der Außenpolitik einer Nation spricht, unten zitiert in der Einleitung zu Abschnitt 2.5). Eine abstrakte Wissenschaft von den internationalen Beziehungen und des internationalen Systems konnte es erst mit der Krise dieses Systems individueller historischer Mächte geben. Die Rede von *soft power* und *normative power* ist ein Versuch, das damit entstandene Vakuum wieder zu füllen (ein Hinweis: Im Sachregister können die den einzelnen Nationen zugeschriebenen Ideen unter dem Suchwort „Nationale Ideen“ gefunden werden, das Länderregister führt zu wesentlich prosaischeren Urteilen über die Nationen, die aber auch ihre eigene Phantastik haben). Dieses Kapitel POLITIK ZWISCHEN STAATEN entspricht Kenneth Waltz' Analyseebene des internationalen Systems (ohne die internationale Organisation), aber für die Theorien des 19. Jahrhunderts muß von seiner innerstaatlichen Ebene das politische System (jedoch ohne das Gesellschaftssystem) einbezogen werden.

Der andere Teil der widerstrebenden Momente einer simplen systemischen Konstruktion der internationalen Beziehungen des 19. Jahrhunderts ist die Komplexität der Beziehungen zwischen den Einheiten des Systems. Hier sollen die vier Dimensionen Balance, Konzert, Systemkonflikt und Öffentlichkeit beachtet werden (man könnte weitere nennen, etwa die Rolle von Monarchen und Höfen oder

die Rolle von Religionsgegensätzen; das waren oft wichtige Momente, aber sie beschäftigten die Theorie nur noch marginal).

Balance: Das 19. Jahrhundert steht im Schatten Napoléons. Das große Thema der großen Politik ist Kriegsvermeidung. Die Wiener Ordnung hat nicht den ewigen Frieden erwartet, wollte aber eine weitere Zeit der Kriege zwischen Großmächten und Staatenvernichtungen wie 1792 bis 1815 verhindern. Das ist ein deutlicher Unterschied zum 18. Jahrhundert. In den Koalitionen gegen Napoléon und auf dem Wiener Kongreß wurde noch viel über territoriale Balance und Kompensationen gestritten (vgl. Edward V. Gulick, *Europe's Classical Balance of Power*. – Ithaca, NY 1955). Das 19. Jahrhundert wurde aber kein Jahrhundert der Balancierung von Territorien und Machtmitteln. Das konnte in einem Zeitalter, in dem Nation die vorherrschende Legitimitätsbasis wurde, gar nicht anders sein (am ehesten dachten noch Franzosen in Begriffen territorialer Kompensationen, aber auch das war längst nur noch Prestigepolitik). Gegen Hegemonie einer Großmacht blieb eine generelle Balance der Mächte. Die großen Mächte waren nie gleich mächtig, anfangs waren die Flügelmächte Rußland und Großbritannien klar am stärksten an Heeren, bzw. Flotte und Preußen klar am schwächsten: am Ende war Deutschland am stärksten gerüstet, Frankreich angeschlagen, gehörte Österreich „nicht mehr zu der ersten Garnitur der europäischen Mächte“ (Heinrich Lutz) und das vereinigte Italien gehörte zu dieser ersten Garnitur nie. Aber das System beruhte darauf, daß die Mächte ausreichend stark waren, um ihre Rolle in dieser generellen Balance zu spielen. Mächte sollen nicht degradiert werden. Es ist ein Zeichen der Krise des Systems, daß sich nach 1848 Versuche häufen, einer Macht den Status als Macht zu nehmen. Auflösungsphantasien hatten seit 1815 geruht. Im Krimkrieg versuchte Palmerston, Rußland zu degradieren (es wird dabei nicht ohne Bedeutung gewesen sein, daß gegen Rußland gerade eine „liberale Allianz“ stand). Daß das Habsburger Reich mit Zerstörung bedroht war, liegt an seiner Unfähigkeit zu nationaler Legitimation (noch radikaler gilt das für das Osmanische Reich). Zur Geschichte der internationalen Beziehungen im 19. Jahrhundert gehören solche Zerstörungsphantasien und Angst vor Verlust des Großmachtstatus. Die Großmächte können sich als Nation nur definieren, wenn ihr Nation-sein ihr Großmacht-sein einbezieht. Aber wenn tatsächlich eine Degradierung einer Großmacht drohte, waren die nicht beteiligten Mächte gemeinsam wachsam. Bedeutende nationale Interessen können nur durchgesetzt werden, wenn andere Großmächte es mit dem europäischen Gesamtinteresse vereinbar finden. Die Politik Bismarcks 1866, 1870/71 und in der „Krieg-in-Sicht“-Krise 1875 zeigt, wie groß der Spielraum sein konnte, den die Mächte ließen, zeigt aber auch, daß keine Macht es wagen konnte, gegen ein Einverständnis der übrigen Mächte zu handeln. Keine Macht ist so stark, daß sie in Isolation leben will, zumindest muß sie wohlwollende Neutrale finden (am klarsten hat es wieder Bismarck ausgedrückt: in einem System von fünf Mächten, möchte jede Macht in der Dreiergruppe sein, nicht in der Zweiergruppe). Es gibt im 19. Jahrhundert wenige formale Allianzen, eher ein beständiges *renversement des alliances* (A. J. P. Taylor nennt es einen ewigen Tanz, die Teilnehmer müssen ständig alle anderen beobachten; sie wünschen, der Tanz möge aufhören, aber das tut er nicht). Die einzige stabile Allianz war das 1879 geschlossene Bündnis zwischen dem Deutschen Reich und dem Habsburger Reich. Das System des 19. Jahrhun-

derts war eine völlig singuläre Konstellation und die realistischen Synthesen haben keinen Weg gefunden das 19. Jahrhundert in ihre ahistorischen Analysen einzubeziehen. Vgl. Paul W. Schroeder, *Did the Vienna Settlement Rest on a Balance of Power?*, in: *The American Historical Review* 97 (1992) 683-706. Entsprechend gibt es im 19. Jahrhundert kaum Balance-Literatur und schon gar nicht einen abstrakten systemischen Realismus. Das war im 18. und frühen 19. Jahrhundert anders (siehe aber Band I, in dem gezeigt wird, daß bereits die gegen die Französische Revolution gerichteten Gleichgewichtstheorien kein abstrakter systemischer Realismus waren) und wird sich im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts wieder ändern. Die früheren mechanischen Balance-Diskussionen waren ein wissenschaftliches Versprechen gewesen, von dem im 19. Jahrhundert keine Rede mehr ist. Die Ausnahme einer Balancetheorie ist Richard Cobdens Versuch einer Dekonstruktion des Geredes von der Balance. Vgl. für die Armut des Balance-Denkens im 19. Jahrhundert: Léonce Donnadieu, *Essai sur la théorie de l'équilibre; étude d'histoire diplomatique et de droit international*. – Paris 1900 (enthält S. 229-290 einen Überblick über die Literatur vornehmlich des 18. und 19. Jahrhunderts und zeigt gut die Lücke zwischen Gentz oder Heeren und Donnadieus eigener Zeit). Weltbalance wird in den 1850/60er Jahren zunehmend ein Thema, aber noch ist es eine eher phantastische Vorwegnahme der Weltreichslehren nach 1890; gerade hier finden sich Balancetheorien, die eher eine Balance von Verfassungsideen als einer Balance von materiellen Machtmitteln sind (v.a. bei Julius Fröbel). Das Bismarcksche europäische System ist darauf angewiesen, andere Staaten mit Kolonialunternehmen zu beschäftigen. Das folgende Zeitalter der Weltpolitik ist das Zeitalter der Grenzen dieser Expansionsmöglichkeit.

Konzert: Seit dem Sieg über Napoléon haben sich die europäischen Großmächte als eine Solidargemeinschaft gesehen. Das war nie eine internationale Organisation, aber einige Jahre lang fanden regelmäßig Kongresse statt. Diese frühe Geschichte der Konzertdiplomatie war mit der Verteidigung der monarchischen Legitimität verbunden. Dem 19. Jahrhundert konnte die Fundierung des Konzertes in der Heiligen Allianz nicht reichen. Das Konzert ist ein zentraler Bezugspunkt des Denkens über internationale Beziehungen im 19. Jahrhundert, über eine zeitgemäße Fundierung des Konzertes ging ein wesentlicher Teil der theoretischen Debatten. Wer das Konzert verteidigt, mußte sich von dessen Anfängen in der interventionistischen Heiligen Allianz distanzieren. Aber auch die politische Praxis hat diese Anfänge überwunden. Konzert ist ein Sammelbegriff für Kongresse, Konferenzen, aber auch sonstige Sondierungen und gemeinsame diplomatische Interventionen der Mächte oder auch nur den Anspruch, unilateral und doch im Namen Europas zu handeln. Das Konzert war gering institutionalisiert, das war ein Teil seines Erfolges und ein Teil seiner Krise. Am Ende stand die Doktorfrage nach Souveränität oder internationaler Verrechtlichung, die das 19. Jahrhundert vermeiden wollte. Für das Ende der Konzertdiplomatie sind viele Termine genannt worden, interessant ist gerade diese Schwierigkeit, das Ende klar zu bestimmen. Schon Zeitgenossen sehen zwischen 1848 und Krimkrieg einen Bruch. Einzelne Staaten fürchten seit dem Krimkrieg immer häufiger, daß das Konzert doch nur ein anderer Name für ein gegen sie gerichtetes Bündnis ist. Aber Botschafterkonferenzen sind dennoch bis 1870 üblich und auch nach 1870 fehlen Kongresse und Konferenzen nicht, v.a. in der Orientfrage gab es lange ein

Einverständnis, Konzertlösungen zu suchen (aber gleich drei der internationalen Kriege in Europa zwischen 1815 und 1890 waren Orientkriege). Es reicht nicht zu zählen, wann tatsächlich Diplomaten versammelt wurden, man muß auch die regelmäßigen Anregungen zu einer Konzertlösung sehen, die zeigen, wie stark die Idee eines Konzertes als Legitimation bestehen blieb. Wenn Napoléon III. immer wieder von einem Kongreß redet, so liegt das auch daran, daß das Konzert bereits eine Legitimitätsressource der internationalen Beziehungen ist. Bis 1890 bleibt die Übereinstimmung, daß alle großen Veränderungen in Europa konsensfähig sein müssen. Darin sind sich Gladstone und Bismarck einig, das Zeitalter der selbstbezogenen Weltpolitik und der Trennung zwischen dem Westen und Deutschland kommt erst danach. Aber wenn Gladstone 1870 Bismarck daran erinnert, daß jede Nation „the sympathies of Europe“ braucht, hat er in der Tat an etwas erinnert, was die Deutschen leicht vergessen wollten. Es gibt keine Hinweise, daß die Realpolitiker weniger für das Weiterleben des Konzertes getan haben als die Idealisten, aber sie haben seine Funktion als Legitimationsressource beschädigt. Nach 1890 drifteten diplomatische Praxis und Idee einer engeren, rechtsförmigen Zusammenarbeit immer weiter auseinander. In Deutschland wird der Weg vom Konzert zum Völkerbund fehlen, der in Frankreich und Großbritannien möglich war.

Vgl. zum Konzert als Realität, Idee und Gespenst: Stanley Hoffmann, *Organisations internationales et pouvoirs politiques des états*. – Paris 1954. – S. 21-117 *Le concert européen*; Carsten Holbraad, *The Concert of Europe : a Study in German and British International Theory 1815-1914*. – London 1970 (das Konzert muß als Teil der Geschichte der Legitimität internationaler Beziehungen studiert werden); Richard B. Elrod, *The Concert of Europe : a Fresh Look at an International System*, in: *World Politics* 28 (1975/76) 159-174 (bis etwa 1840 war das Konzert erfolgreich, wegen internationaler Sozialisation; was realistisch begonnen hat, endete bei Gladstone mit “an alarming misconception of what concert diplomacy was about”); Eckart Conze, “*Wer von Europa spricht, hat unrecht*” : Aufstieg und Verfall des vertragsrechtlichen Multilateralismus im europäischen Staatensystem des 19. Jahrhunderts, in: *Historisches Jahrbuch* 121 (2001) 214-241 (das Konzert ist an der Kombination von Liberalismus und Nationalismus gescheitert, die zugleich mit dem monarchischen Staat „auch diejenige internationale Ordnung, deren Zweck nicht zuletzt die Erhaltung solcher Staaten war“, delegitimieren); Matthias Schulz, *Normen und Praxis : das Europäische Konzert der Großmächte als Sicherheitsrat 1815-1860*. – München 2009; ders., *The Guarantees of Humanity : the Concert of Europe and the Origins of the Russo-Ottoman War of 1877*, in: *Humanitarian Intervention : a History* / ed. by Brendan Simms and D. J. B. Trim. – Cambridge 2011. – S. 184-204; ders., *Paradoxes of a Great Power Peace : the Case of the Concert of Europe*, in: *Paradoxes of Peace in Nineteenth Century Europe* / ed. by Thomas Hippler and Miloš Vec. – Oxford 2015. – S. 131-152 (das Konzert konnte seine Anfänge in der Heiligen Allianz überwinden und neue nationale Legitimationen aufgreifen). Dokumentensammlung: *The Concert of Europe* / ed. by René Albrecht-Carrié. – New York 1968 (1805 bis 1914, mit kommentierenden Überleitungen).

Systemkonflikt: Am Anfang des 19. Jahrhunderts steht auch in den internationalen Beziehungen die Französische Revolution. Bis zum Ende des Jahrhunderts bleibt die Revolution das prägende Ereignis des politischen Denkens. Wer die Revolution nicht beerben will, muß sie zur Ruhe legen können. Rasch nach 1815 wollte Großbritannien nicht mehr in der Heiligen Allianz der konservativen Mächte mitwirken, seit der Julirevolution gibt es Systemkonfrontationen zwischen den konstitutionellen Westmächten und den reaktionären Ostmächten (der britische Außenminister Palmerston nannte seine Zusammenarbeit mit Frankreich in den 1830er Jahren eine „natürliche Allianz“). Stabil war das nie lange. Die Zusammenarbeit liberaler oder auch nur konstitutioneller Staaten ist nur zu oft antidemokratisch. Napoléon III. hatte auch bei Liberalen Ansehen als der Einzige, der Republikaner und Sozialisten verhindert (für französische Demokraten ist umgekehrt England ein aristokratisches Land mit dem kaum ein Bündnis vorstellbar ist).. Am Ende konnte auch Bismarck in dieser Rolle gesehen werden. Aber sowohl die genaue Beobachtung der französischen Revolutionen 1830, 1848 und 1870 durch die konservativen Mächte wie umgekehrt die langfristige Russophobie im westlichen Europa sind ein realer Teil der internationalen Politik des 19. Jahrhunderts. Gerade Bismarck, der einst versichert hatte, weder russisch noch „westmächtig“ zu sein, hat Staaten nie von ihren abstrakten Machtressourcen her beurteilt, sondern immer in ihrer ideologischen Dynamik gesehen. Neu ist bei Bismarck nur ein dialektischer Zug: Der Monarchist fördert die Französische Republik, weil er die Bündnisfähigkeit einer französischen Monarchie fürchtet. Die Idee der monarchischen Allianz war im 19. Jahrhundert zuletzt kaum volle Realität (A. J. P. Taylor nannte die Tiraden gegen „die Revolution“ beim Dreikaiserabkommen 1873 „eine Verlegenheitslösung“), aber auch nicht völlig ohne Realität. Ideologische Blockbildungen waren auch deshalb nur unvollständig ausgeprägt, weil der liberale oder gar demokratische Charakter der Hauptakteure Großbritannien und Frankreich nur unvollständig ausprägt war. Die britisch-französische Allianz war immer instabil, aber die Bedeutung konstitutioneller Politik zeigt sich darin, daß weder Großbritannien noch Frankreich länger zu anderen Allianzen fähig waren. Ein Haupthindernis einer liberalen Blockpolitik war der kontinuierliche Ausfall des deutschen Liberalismus, der erst einen Krieg für die nationale Einheit führen wollte. Die Idee der liberalen Entente hat in der (weiter unvollständigen) Zusammenarbeit der Demokratien im 20. Jahrhundert überlebt (auch wenn in beiden Weltkriegen die europäischen Westmächte das autokratische Rußland, bzw. die stalinistische Sowjetunion benötigt haben).

Vgl. zu Formen des Systemkonfliktes: Heinz Gollwitzer, *Ideologische Blockbildung als Bestandteil internationaler Politik im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 201 (1965) 306-333, Neudruck: Heinz Gollwitzer, *Weltpolitik und deutsche Geschichte : gesammelte Studien*. – Göttingen, 2008. – S. 27-52; Ludolf Herbst, *Die Erste Internationale als Problem der deutschen Politik in der Reichsgründungszeit : ein Beitrag zur Strukturanalyse der Politik ‚monarchischer Solidarität‘*. – Göttingen 1975; Kurt Holzapfel, *Revolution und Diplomatie (1830-1834) : der historische Ort des Prinzips der Nichteinmischung*, in: *Jahrbuch für Geschichte* 33 (1986) 7-47; ders., *Die „europäische Friedenspartei“ von 1830 : Motive und Argumente*, in: *Zeitschrift für Geschichtsforschung* 35 (1987) 116-127; Reinhard Wolf, *Partnerschaft oder Rivalität? : Sicherheitsbeziehungen zwischen Siegermächten*. – Baden-Baden 2001. – S. 73-

140 *Die Epoche des europäischen Mächtekonzernts*; Mark L. Haas, *The Ideological Origins of Great Power Politics, 1789-1989*. – Ithaca 2005. – 73-104 (eine Fallstudie zu 1815-1848). Der demokratische Inter-Nationalismus kommt aus der Zusammenarbeit der revolutionären nationalen Bewegungen nach 1830 und vor und nach 1848, einen direkten Einfluß auf die Entscheidungen der Regierungen hatte das nicht. Vgl. Alwin Hanschmidt, *Republikanisch-demokratischer Internationalismus im 19. Jahrhundert : Ideen – Formen – Organisationsversuche*. – Husum 1977 (von 1830 bis zur Friedens- und Freiheitsliga von 1867, stärker in der Darstellung der Organisationen als der Ideen); Walter Lippens, *Staat und Internationalismus bei Marx und Engels : Versuch einer Systemübersicht*, in: HZ 217 (1974) 529-583 (S. 532-546 über Formen des sozialistischen Internationalismus vor 1848); Gilles Pécout, *International Volunteers and the Risorgimento*, in: Journal of Modern Italian Studies 14 (2009) 413-426.

Die statistischen Analysen, die nach dem Liberalen oder gar dem Demokratischen Frieden suchen, haben meist 1815 als Anfangspunkt, aber gerade das 19. Jahrhundert ist keine gute Zeit, den Demokratischen Frieden zu finden. Es ist dem 19. Jahrhundert nicht selbstverständlich, Demokratie und Frieden zu identifizieren, von den Saint-Simonisten bis zu Feldmarschall Moltke wurden immer wieder Demokratie und Krieg identifiziert. Zwar gibt es Fortschreibungen von Kants Lehre vom Demokratischen Frieden, aber man muß die oppositionelle Demokratie des 19. Jahrhunderts von den real-existierenden demokratischen Staaten des 20. Jahrhunderts unterscheiden. Die demokratische Forderung des 19. Jahrhunderts war, das konservative europäische System durch internationale demokratische Zusammenarbeit zu zerstören. Die Demokraten des 19. Jahrhunderts fürchteten den allgemeinen europäischen Krieg am wenigsten. Der Demokratische Frieden konnte erst eine Sache der Zukunft sein. Der Genfer Friedenskongreß der Demokraten machte die Herrscher für die Kriege verantwortlich, aber Wilhelm Rüstow, einer der wenigen Demokraten unter den Militärs, bemerkte als Beobachter, daß jeder der Teilnehmer vorher noch einen Krieg führen wollte. Unter den Liberalen sind vor allem die deutschen Liberalen bellizistisch, sie hatten ihren Krieg noch zu führen. Pazifistischer Liberalismus und pazifistische Demokratie sind erst eine Leistung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, als Nationalismus und Bellizismus zunehmend mit Konservatismus identifiziert wurden. Daß es zwischen Großbritannien und Frankreich, bzw. Großbritannien und den USA nach 1815 trotz häufiger Krisen nicht mehr zu Kriegen kam, deutet aber auf einen „Konstitutionalistischen Frieden“ hin. Vgl. aber die skeptische Studie zum britisch-französischen Verhältnis in der Orient-Rhein-Krise 1840: Matthew Rendall, *‘The Sparta and the Athens of Our Age at Daggers Drawn’ : Politics, Perceptions and Peace*, in: International Politics 41 (2004) 582-604. Auf die Schwierigkeiten des liberalen Bündnisses zwischen Großbritannien und Frankreich gehen v.a. ein: Kenneth Bourne, *Palmerston : the Early Years 1784-1841*. – New York 1982; Richard Millman, *British Foreign Policy and the Coming of the Franco-Prussian War*. – Oxford 1965.

Öffentlichkeit: Nach dem Revolutionszeitalter wurde versucht, die Außenpolitik ohne Öffentlichkeit wiederherzustellen. Mit den liberalen und nationalen Bewe-

gungen seit 1830 wurde klar, daß dieser Versuch gescheitert ist. Die Orientkrise 1840 in Frankreich (die mit dem Nachspiel als Rheinkrise auch Deutschland außen- und nationalpolitisch aufweckte), der deutsche Krieg gegen Dänemark 1848, der Weg zum Krimkrieg in England, die Julikrise 1870 in Frankreich, der Panslawismus in Rußland 1875-1878 und 1885-1887 und die Entrüstung in England 1876 über die *Bulgarian horrors* sind nur die klarsten Beispiele, wie die Öffentlichkeit die Hände der Regierung binden konnte. Die Nationalbewegungen in Italien und Deutschland werden zum Moment, durch das Diplomatie und selbst militärische Siege erst das nötige Gewicht erhalten. Die Beobachtung der öffentlichen Meinung wurde Routine der Regierungen. In einem Zeitalter, in dem „Nation“ zur wichtigsten Legitimationsressource wird, kann der vorgebliche Willen der Nation in die Diplomatie eingeführt werden. Die Werke zur Diplomatiegeschichte dieser Jahrzehnte werden zunehmend zu Chroniken des Zusammenspiels von Pressekriegen und traditionellem diplomatischen Verkehr. Aber bei ausgebliebener Demokratisierung der öffentlichen Meinung verliert die Nation ihre mazzinistische Legitimation. Zu den neuen, aggressiveren internationalen Beziehungen paßt ein neuer Nationalismus. Eine von der Regierung unabhängige Öffentlichkeit gibt es in Großbritannien und den USA. Anderswo manipulieren die Regierungen die Öffentlichkeit, und da Öffentlichkeiten nicht beliebig manipulierbar sind, erfahren die Regierungen auch ihre eigene Hilflosigkeit: Napoléon III., Bismarck, Alex-ander II., Alexander III. Die Rolle der Öffentlichkeit in der Außenpolitik im 19. Jahrhundert muß in dieser Hybridität studiert werden. Man kann das Ende der Kabinettskriege nicht genau angeben. Der Krieg 1870/71 beendete aber den Kabinettskrieg zwischen europäischen Mächten ohne Beteiligung der Öffentlichkeit für immer. Auch in der Rolle der Öffentlichkeit sieht 1870/71 bereits wie eine Übung für 1914 aus. Aber es kommt zu einer Pause. Das wird auch die Friedensbewegung bestimmen, die auf 1866/71 reagiert, dann viel von ihrem Impetus verliert und erst in der Zeit um 1890 wiederkehrt. Damals beginnen auch zum Krieg treibende außenpolitische Pressuregroups eine bedeutendere Rolle zu spielen. Es ist kein Zufall, daß die neue Friedenstheorie des 20. Jahrhunderts bei John A. Hobson und Norman Angell mit Jingoismusanalysen beginnt, im 19. Jahrhundert fehlen solche Analysen (auf der Linken ist Richard Cobden, von dem Hobson und Angell gelernt haben, die Ausnahme, auf der Rechten haben Konservative wie Bismarck und Moltke Gründe, die Macht einer kriegesischen Öffentlichkeit zu bemerken). Eine Gesamtgeschichte der Öffentlichkeit in der Außenpolitik des 19. Jahrhunderts ist ein Desiderat.

Vgl. als Überblicke über die internationalen Beziehungen im 19. Jahrhundert: In der Reihe *Histoire des relations internationales*: Pierre Renouvin, *Le XIXe siècle 1. – De 1815 à 1871 : L'Europe des nationalités et l'éveil de nouveaux mondes.* – Paris 1954; ders., *Le XIXe siècle 2. – L'apogée de l'Europe.* – Paris 1955 (immer noch eine gute Balance von Ereignissen und „les forces profondes“). In der Reihe *Oxford History of Modern Europe*: Paul W. Schroeder, *The Transformation of European Politics 1763-1848.* – Oxford 1994; A. J. P. Taylor, *The Struggle for Mastery in Europe 1848-1918.* – Oxford 1954. In der Reihe *Handbuch der Geschichte der internationalen Beziehungen*: Wilfried Baumgart, *Europäisches Konzert und nationale Bewegung : internationale Beziehungen 1830-1878.* – Paderborn 1999. Ein aktueller Überblick zu den Ereignissen: Francis Roy Bridge/Roger Bullen, *The Great Powers and the*

European States System : 1815-1914. – 2nd ed. – Harlow 2005. Zu „les forces profondes“ (Nationalstaaten, Imperien, Friedens- und Kriegszeiten): Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt : eine Geschichte des 19. Jahrhunderts.* – München 2009. – S. 565-735. Literatur zur Außenpolitik einzelner Länder wird in den Einleitungen der Länderkapitel zitiert.

A. J. P. Taylor und Paul Schroeder waren die angesehensten Diplomatiehistoriker ihrer jeweiligen Generation, ihre Bücher zeigen den Unterschied dieser Generationen so sehr wie den Unterschied des späteren 19. Jahrhunderts vom früheren. Taylors Darstellung ist auf Balance fixiert, sie wirkt so rein, wie vor der Französischen Revolution; Ideologien haben bei ihm von 1848 bis 1918 keine größere Bedeutung. Aber er ist von Bismarcks Allianzen gelangweilt (und sieht Bismarck eher als einen Mann aus dem ideologischen Zeitalter des früheren 19. Jahrhunderts). Schroeders historiographische Leistung war die Gleichgewichtspolitik des 18. (*balancing*) von der des 19. Jahrhunderts (*equilibrium*) zu unterscheiden. Er ist stärker in negativen Formulierungen (stark auch in der Distanzierung von Taylor und in der Verdammung von John Mearsheimer); wir wissen dadurch besser, was die Wiener Ordnung nicht war. Schroeders positive Versuche sind ein *work in progress*: von *hegemony* und *equilibrium* über *balance of satisfaction* zu *bounding*. Mit jedem Schritt wird es ein Stück spekulativer. Er hat herausgearbeitet, wie singular das 19. Jahrhundert war, aber die Dynamik dieses Systems bleibt unterbestimmt. Es bleibt eine Lücke zwischen dem späten Konzert und dem *grouping* der britischen Außenpolitik der 1890er Jahre. Schroeder ist ein unermüdlicher Kämpfer gegen reduziert realistische Analysen. Sein Buch ist arm an theoretischen Äußerungen, man würde nicht denken, daß er der prominenteste Gesprächspartner im Dialog zwischen Diplomatiegeschichte und Internationale Beziehungen ist. Für seine Versuche, die Natur der internationalen Beziehungen zu fassen, müssen seine Aufsätze studiert werden:

Alliances, 1815-1945 : Weapons of Power and Tools of Management, in: *Historical Dimensions of National Security Problems* / ed. by Klaus Knorr. – Lawrence, Kans. 1976, jetzt in: *Systems, Stability, and Statecraft : Essays on the International History of Modern Europe.* – Basingstoke 2004 (= SSS). – S. 195-222; *The 19th-Century International System : Challenges in the Structure*, in: *World Politics* 39 (1986-87) 1-26; *The Nineteenth Century System : Balance of Power or Political Equilibrium?*, in: *Review of International System* 15 (1989) 135-153 (= SSS S. 223-241); *Did the Vienna Settlement Rest on a Balance of Power?*, in: *American Historical Review* 97(1992) 683-706 (= SSS S. 37-57); *The Transformation of Political Thinking, 1787-1848*, in: *Coping with Complexity in the International System* / ed. by Jack Snyder and Robert Jervis. – Boulder, Colo. 1993. – S. 47-70; *Historical Reality vs Neo-Realist Theory*, in: *International Security* 19 (1994/95) S. 108-148; *Why Realism Does not Work Well for International History : (Whether or not it Represents a Degenerate IR Research Strategy)*, in: *Realism and the Balancing of Power : a New Debate* / ed. by John A. Vasquez and Colin Elman. – Upper Saddle River, N.J. 2003. – S. 114-127; *Not Even for the Seventeenth and Eighteenth Centuries : Power and Order in the Early Modern Era*, in: *History and Neorealism* / ed. by Ernest R. May. – Cambridge 2010. – 78-102 (die drei letztgenannten Aufsätze

sind wichtig für Schroeders Projekt, aber beziehen sich nur zum Teil auf das 19. Jahrhundert).

Eine Wissenschaft von den internationalen Beziehungen (zwischen Staaten) hat es als akademische Disziplin im 19. Jahrhundert nicht gegeben. Brian Schmidt hat versucht eine Vorgeschichte der Fachwissenschaft im 19. Jahrhundert aufzuzeigen, aber die anschließende Diskussion hat sich weiter für einen Beginn im frühen 20. Jahrhundert entschieden (und Schmidts eigene Idee, Francis Lieber eine exzeptionelle Rolle zu geben, ist ein besonders außerordentlicher Fall von amerikanischem Exzeptionalismus; vgl. Brian C. Schmidt, *The Political Discourse of Anarchy : a Disciplinary History of International Relations*. – Albany, N.Y. 1998; *Imperialism and internationalism in the discipline of international relations* / ed. by David Long and Brian C. Schmidt. – Albany, N.Y. 2006). Bei den Erläuterungen zum Völkerrecht wird gezeigt, warum im späten 19. Jahrhundert eine Wissenschaft von den internationalen Beziehungen als Ergänzung oder gar Ersatz des Völkerrechts gefordert wurde und warum am ehesten Juristen dagegen protestierten. Die im 19. Jahrhundert rasch verschwindenden traditionellen Fächer der Staatswissenschaften zur Beamtenausbildung und der Politik als einer Abteilung der Praktischen Philosophie hatten nur geringes Interesse an Außenpolitik. Das neue akademische Fach der Politikwissenschaft ist erst allmählich seit Ende des 19. Jahrhunderts begründet worden und nicht zufällig spielen Historiker dabei eine große Rolle (wie Treitschke und Seeley). Viele der in diesem Kapitel berücksichtigten Autoren waren politische Publizisten, was natürlich keine akademische Disziplin war. Zu Klassikern der politischen Theorie sind nur wenige geworden: Tocqueville und Mill. Einer hatte eine nur selten bezweifelte historische Rolle: Mazzini. Autoren wie Ruge, Fröbel und Frantz, Prevost-Paradol und Bagehot, haben eine bedeutendere historische Rolle angestrebt, als sie dann erlangt haben. Im Ganzen kann man einen Wandel von überwiegend normativ bestimmten zu historischen Theorien erkennen. Dazu gehört auch, daß ein großer Teil der Autoren, die über internationale Beziehungen schrieben, Historiker waren. Das 19. Jahrhundert war die große Zeit der Nationalgeschichtsschreibung. Reine Nationalgeschichten sind aber ein Zeichen kleiner Nationen, die ihren Anspruch auf Beachtung anmelden. Die großen Nationen melden immer ihren Anspruch auf weltgeschichtliche Bedeutung an. Das 19. Jahrhundert ist so auch die große Zeit weltgeschichtlicher Spekulationen: Guizot, Michelet, Ranke, Droysen, die großen Historiker wollen immer die weltgeschichtliche Bedeutung ihrer Nation zeigen. Mit der Geschichtstheorie seit Herder hat das 19. Jahrhundert gemeinsam eine große Erzählung vom antiken Nationalismus, der von der Universalisierung zurückgedrängt wurde, in der Hellenismus, Römisches Reich, Christentum entscheidenden Etappen sind, und der durch den Sieg der Nationen über Rom wiederkehrte aber weniger selbstbezogen. Der Nationalismus in Europa war für das 19. Jahrhundert eine Gliederung innerhalb des Universalismus, notwendig gegen die Erneuerung eines Weltreiches (für das Rom oder China oder Napoléon ambivalente Vorbilder sind). Hintergrund der Historie des 19. Jahrhunderts sind immer die Französische Revolution, Napoléon und der Kampf gegen Napoléon. Die Historiker des 19. Jahrhunderts verwandeln die Deutung der Weltgeschichte als Zivilisationsgeschichte, aber sie sind nur für die Dialektik von Zivilisation und Nation zuständig (im Zivilisationsbild der Soziologen verschwindet diese Dialektik, weshalb

wir nur zu geneigt sind, die Soziologen eher für Theoretiker zu halten). Die einzige neuere Darstellung, die Historiker des 19. Jahrhunderts als Teil der (Vor-)Geschichte der Internationalen Beziehungen beachtet (Hartmut Behr, *A History of International Political Theory*. – Basingstoke 2010), hat diese Dialektik von Nationalismus und Universalismus im 19. Jahrhundert nicht zum Thema gemacht. Gegen solche Versuche, Universalität dogmatisch zu reklamieren, nicht als historische Leistung zu erkennen, bleibt der Historismus des 19. Jahrhunderts wichtig. In dieser Bibliographie werden Historiker referiert, die sich substantiell zur Außenpolitik geäußert haben, von den Deutschen Ranke, Droysen, Treitschke, von den Briten Seeley, von den Franzosen Renan und Hinweise auf den universalistischen Nationalismus bei Quinet und Michelet. Selbst Macaulays englische Geschichte beschreibt die Verfassungsgeschichte Englands als einen universalhistorischen Moment (wie von einem Autor, der so stark in die Regierung Indiens involviert war, auch kaum anders zu erwarten ist). Von den großen Historikern des 19. Jahrhunderts ist nur einer ein reiner Nationalhistoriker: Treitschke, der die Geschichte der verspäteten Nation ohne weltgeschichtliche Sendung erzählt. Die großen Historiker des 19. Jahrhunderts waren keine spezialisierten Diplomatiehistoriker (oder nur gelegentlich). Es sind Staatenhistoriker, die die gesamte Geschichte von Verfassung und äußerer Stellung als Einheit behandeln. Diese Einheit ist der ursprüngliche Primat der Außenpolitik. Spezialisierte Diplomatiegeschichte ist eine Erfindung des späten 19. Jahrhunderts, nicht zufällig in der Zeit der Wiederverkehr der Balance-Ideen des 18. Jahrhunderts. Zum gegenwärtigen Stand der Theorie vom Primat der Außenpolitik vgl. Brendan Simms, *The Return of the Primacy of Foreign Policy*, in: *German History* 21 (2003) 275-291.

2.1.1 Völkerrecht

Der Beitrag des Völkerrechts muß aus zwei Gründen beachtet werden. Erstens kam der Völkerrechtstheorie in einer Zeit zunehmender Prägung internationaler Theorien durch Historie die Aufgabe zu, einen normativen Rest zu bewahren. Im zunehmenden Übergang der Völkerrechtler zu Rechtspositivismus und Zivilisationstheorien ist dieser normative Rest freilich immer prekär. Die zweite Bedeutung der Völkerrechtstheorie war, daß dieses unklare Verhältnis zur historischen Wirklichkeit nach 1870 zunehmend reflektiert wurde. Das ist der Beginn der Forderung nach einer Wissenschaft von den internationalen Beziehungen.

Das Völkerrecht des 19. Jahrhundert hat eine ambivalente Stellung zwischen Diplomatie und Jurisprudenz. G. F. Martens hatte es auf das europäische Konzert gegründet, das es 1815 bereits seit hundert Jahren gegeben habe und das durch die Heilige Allianz verbessert worden sei; Klüber bestimmte das Völkerrecht gleich als Teil der *sciences diplomatiques*. Die Autoren des 19. Jahrhundert kannten noch gut die Verpflichtung der Staaten auf das Völkerrecht als eine Neuerung des Aachener Kongresses der Heiligen Allianz 1818 (Hans-Christoph von Gagern nannte 1840 diese Selbstverpflichtung die wichtigste Urkunde in der Geschichte der Menschheit). Wenn die Völkerrechtswissenschaft, diese Erbschaft nicht antreten wollte, mußte sie eine andere internationale Gesellschaft benennen, die statt der Heiligen Allianz das Völkerrecht legitimiert. Auch wurde in Aachen nicht

Vattels Buch zum geltenden Recht erhoben (wenn auch noch im 19. Jahrhundert gesagt wurde, daß dieses Buch in der Hand jedes Staatsmannes zu finden sei), sondern ein recht unbestimmter Hinweis auf eine internationale Ordnung gegeben, die nicht einseitig gebrochen werden sollte. Heffter konnte noch 1844 in diesem Völkerrecht nur eine „Sammlung politischer Maximen“ sehen. Die Völkerrechtsautoren des 19. Jahrhunderts wollen das positive Völkerrecht darstellen. Recht in Art von Gesetzen ist damit nicht gemeint, denn noch gibt es kaum völkerrechtliche Texte, die innerstaatlichen Gesetzen ähnlichsehen. Die Völkerrechtler des 19. Jahrhunderts waren gewohnt, statt Rechtstexten die Geschichte des Verhaltens der Staaten zu lesen. Das „Positive“ des Völkerrechts im 19. Jahrhundert ist zunächst die Existenz einer Vielzahl von Staaten und einer Gesellschaft dieser Staaten. In der Unklarheit zwischen Diplomatie und Jurisprudenz, zwischen souveränen Staaten und Staatengesellschaft hatte das Völkerrecht drei Möglichkeiten, die sinnvoll mit den drei Traditionen verglichen werden können, die Martin Wight als Möglichkeiten internationalen Denkens identifiziert hat: Das Völkerrecht der Juristen im 19. Jahrhundert ist konzipiert als Mittelweg zwischen der realistischen Sicht eines Systems souveräner Staaten, denen allenfalls Diplomatie internationale Ordnung bringen kann, und der idealistischen Forderung nach einer bestimmteren internationalen Organisation. Eine Formel, auf die sich die Völkerrechtler einigen konnten, mußte die Existenz souveräner Staaten verbinden mit der Existenz irgendeiner internationalen Gesellschaft. Hauptgegenstand des Völkerrechts sind die Rechte souveräner Staaten, ihre diplomatischen Beziehungen, ihre Verträge. Die wichtigsten der absoluten Rechte der Staaten sind Unabhängigkeit, Selbsterhaltung, Gleichheit, gegenseitige Achtung, Verkehr untereinander. An die Stelle der versprochenen historischen Ermittlung der positiven Rechte der Staaten tritt Deduktion aus dem Begriff der Souveränität. Aus diesem Konsens folgt die Ablehnung jeder internationalen Organisation, die als Schmälerung der Souveränität angesehen wird. Aber der Souveränitätsbegriff der Völkerrechtler des 19. Jahrhunderts geht von einer Vereinbarkeit von Souveränität und Gesellschaft souveräner Staaten aus. Ein Gericht über den Staaten ist ausgeschlossen, ein Schiedsgericht zwischen Staaten kann als Ergänzung der Diplomatie der guten Dienste empfohlen werden. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird die Souveränität gegen die Internationale Gesellschaft ausgespielt und das mit einem ominösen Unterschied zwischen Deutschland und dem Westen.

So ist die internationale Gesellschaft der Staaten unverzichtbar, muß aber blaß bleiben. In G. F. von Martens' diplomatischem Völkerrecht, von dem das 19. Jahrhundert das Völkerrecht lernte, sind das europäische Konzert und die Ähnlichkeit der Sitten Grundlage des (europäischen) Völkerrechts. Spätere Autoren versuchen dagegen „das Recht“ selber zur Basis der internationalen Ordnung zu erklären. Häufig wird der römische Rechtsspruch *ubi societas ibi ius* als ausreichender Beleg für die Existenz eines Völkerrechts angeführt. Einflußreich (aber nicht viel konkreter) war Savignys Gründung des Völkerrechts auf die Gemeinschaft des Rechtsbewußtseins. Im Sinne Savignys ist das durchaus positives Recht: nicht von einem Gesetzgeber verordnet, sondern im Gemeinschaftsbewußtsein lebendig. Aber es ist unvollständige Rechtsbildung: der Inhalt ist unsicher und es fehlen Staatsgewalt und Richteramt (*System des heutigen römischen*

Rechts, I (1840) § 12 *Völkerrecht*). Die Autoren des internationalen öffentlichen Rechts sind Savigny darin gefolgt, die internationale Gesellschaft als Gesellschaft des gemeinsamen Rechtsbewußtseins zu beschreiben. Bloße Verträge, die für G. F. von Martens so wichtig waren, ergeben vielleicht gar kein Recht und sicher keine Völkerrechtsgemeinschaft. Der russische Völkerrechtler F. F. Martens hat das griffig formuliert: Rußland hatte schon Jahrhunderte lang Verträge mit europäischen Staaten geschlossen, bevor es Teil der Völkerrechtsgemeinschaft wurde. Vgl. zur Bedeutung Savignys in der (deutschen) Völkerrechtstheorie des 19. Jahrhunderts: Anthony Carty, *The Decay of International Law : a Reappraisal of the Limits of Legal Imagination in International Affairs*. – 2. Aufl. – Manchester 2019. – S. 61-73 (ursprüngl. 1986).

Die durchgehende Unterscheidung von diplomatischem und juristischem Völkerrecht ist weder im 19. Jahrhundert noch in der Völkerrechtsgeschichte üblich, die inhaltliche Überschneidung ist auch zu groß. Aber die Unterschiede für Legitimation und Fortentwicklung des Völkerrechts, die sich daraus ergeben, sind beträchtlich. Für das diplomatische Völkerrecht sind Verträge, vor allem die großen Friedensverträge der Neuzeit, die Basis einer positivistischen Darstellung. Ein besseres Völkerrecht kann nur von einer geänderten Staatenpraxis erwartet werden. Die Hoffnung beruht deshalb auf künftigen Kongressen. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß das diplomatische Völkerrecht sich am zähesten im Frankreich Napoléons III. und der Idee eines modernen Kongresses für friedlichen Wandel hielt. Das juristische Völkerrecht kommt dagegen maßgeblich von Autoren, die am Modell der Fortbildung des (bürgerlichen) Rechts durch Kodifikation orientiert sind (unter den prominenten Völkerrechtlern des 19. Jahrhunderts gibt es mit Bluntschli und Field zwei berühmte Autoren von Rechtsbüchern auf Grund regionaler Rechtspraxis). Die Basis des Völkerrechts ist deshalb ein gemeinsames Rechtsempfinden, das aber für Systematisierung und Fortentwicklung auf Juristen angewiesen ist. Verträgen mißtrauen sie eher, bilateralen noch mehr als multilateralen, den Diskursen der Juristen schreiben sie dagegen eine viel größere Rolle zu. Das ist die Idee, die zur Gründung des Institut de Droit international führte (an der sich nicht zufällig die Franzosen zunächst kaum beteiligten).

Der Rest Teleologie, den auch dieses Völkerrecht zwischen Souveränität und internationaler Organisation benötigt, kommt nicht mehr aus dem Naturrecht der frühen Neuzeit oder dem Vernunftrecht der Aufklärung und des Idealismus; vom philosophischen Völkerrecht, das bis zu Kant, Fichte und Hegel gerade noch so lebendig war, gibt es im 19. Jahrhundert nur noch Reste und fast nur noch in Deutschland. An die Stelle der Moral ist die Zivilisation getreten (die freilich auch als welthistorischer Fortschritt der Moral vorgestellt wird). Philosophen und Theologen verweisen für internationale Beziehungen zwar häufig auf das Völkerrecht, aber das ist meist eine Kapitulation vor dem *status quo* der internationalen Gesellschaft, in dem allein die Hoffnung auf einen weiteren Zivilisations- und Moralfortschritt bleibt. Die Gründung des Rechts auf Zivilisation schwankt zwischen Legitimierung durch Entwicklungen in der Vergangenheit und Legitimierung durch Entwicklungen in der Zukunft. Der Mittelweg des Völkerrechts benötigt einen Zivilisationsprozeß der Entwicklung des Völkerrechts in der europäischen Moderne, aber für die Vollendung dieses Prozesses muß auf eine mehr oder weniger ferne

Zukunft verwiesen werden. Die Völkerrechtsautoren, die von einem „modernen Völkerrecht“ sprechen, versichern, daß der Stand der Zivilisation ein neues Völkerrecht bereits verlangt, gemeint ist damit v.a. ein Völkerrecht von Nationalstaaten an Stelle des alten Völkerrechts der internationalen Gesellschaft der Monarchen. Die Zivilisation ist bei den Völkerrechtlern nur schwach dynamisch. Wer mehr Dynamik sieht, muß den Konsens der Völkerrechtler verlassen, wie es die Autoren der Friedensbewegung tun, für die durch den Fortschritt der Zivilisation längst die Zeit für internationale Organisation gekommen ist. Bei den Völkerrechtlern gibt es seit dem Savigny-Schüler Heffter Versuche, das Völkerrecht auch auf den internationalen Verkehr zu gründen. Die große Zeit dieser Idee kommt aber erst später und bleibt im 19. Jahrhundert weiter nur schwach dynamisch.

Die geschichtsphilosophische Begründung des Völkerrechts hat v.a. **François Laurent** (1810-1887, Professor für bürgerliches Recht in Gent, Mitglied des Institut de Droit international) in einem 18-bändigen Werk über die Rolle Gottes in der Geschichte ausgebreitet, das er 1850 als *Histoire de droit de gens* begonnen und 1870 als *Etudes sur l'histoire de l'humanité* beendet hat. Am Ende des 18. Bandes rekapituliert er das übliche Geschichtsbild seines Jahrhunderts: vom Nationalismus des frühen Altertums über den Universalismus des römischen Reiches und der katholischen Kirche bis zur Befreiung der Nationen von der despotischen Einheit der Kirche, vollendet im Westfälischen Vertrag. Aber damit ist nicht alle Einheit verschwunden. Die *société du genre humaine* ist eine Realität. Der kommende Frieden wird nicht der Frieden Roms sein (dem wären alle Übel der Gegenwart vorzuziehen). Das Altertum war auf Gewalt gegründet und ist durch Gewalt untergegangen. In der Französischen Revolution sind zugleich das Recht der Individuen und das Recht der Nationen offenbar geworden. Aber bis ein neues Prinzip „dans les mœurs“ eintritt, vergehen Jahrhunderte. Dann erst werden die Menschen nur durch Recht und damit durch Frieden zusammengehalten.

Die Völkerrechtswissenschaft wurde seit Mitte des Jahrhunderts – gemessen an Lehrstühlen, Fachzeitschriften, wissenschaftlichen Vereinigungen – professionalisiert. Völkerrechtler gab es spätestens mit der Gründung des Institut de Droit international in Gent, 1873, am 8. September, nach einem Essen (darauf besteht Martti Koskenniemi: es sei das erste Mal gewesen, daß Völkerrechtler an einem Tisch saßen und auf der anderen Seite wieder Völkerrechtler sahen). Zur Völkerrechtsgeschichte gehören die fünf Jahre der Begeisterung über die Fortschritte des Völkerrechts, die erste große Bewegung für Schiedsgerichte, die Bemühungen um Kodifikation des Kriegsrechtes (oder gar allen Völkerrechtes). Man kann diese Begeisterung in Werken der 1870er Jahre fühlen, am besten bei Augusto Pierantoni, *Storia del diritto internazionale nel secolo XIX.* – Napoli 1876. Diese Begeisterung währte freilich nur kurz. Man war über die Leerformel des Völkerrechts, daß Kriege nur durch eine Rechtsverletzung gerechtfertigt sind, nicht hinausgekommen, sichtbar schon darin, wie schnell im Namen des Institut de Droit international erklärt wurde, daß politische Fragen nicht der Schiedsgerichtsbarkeit anvertraut werden können (vgl. Levin Goldschmidt, *Ein Reglement für internationale Schiedsgerichte*, in: Zeitschrift für das Privat- und Öffentliche Recht der Gegenwart 2 (1875) 714-749). Es ist irreführend, im 19. Jahrhundert nur die Tendenzen zu sehen, die zur juristischen Völkerrechtswissenschaft des späten 20.

und frühen 21. Jahrhunderts führten. Der Konsens des juristischen Kriegsrechts ist theoretisch schwach begründet. Diese Schwäche wurde früh gesehen, völkerrechtstheoretische Debatten wurden deshalb vermieden (es gab sie fast nur in Deutschland). Mit den Kriegen um die deutsche Einheit 1866 bis 1871 begann die Auflösung dieses Konsenses. Das folgende Völkerrecht mußte genauer sagen, daß es an die internationale Gesellschaft und ihre Dynamik glaubt, oder eingestehen, daß das Völkerrecht der Staatengewohnheit nicht viel mehr zu bieten hat als Kriegsbrauch. Nach 1870, zur gleichen Zeit als sich Juristen als Völkerrechtler konstituierten, wurde häufig gefordert, das Völkerrecht in eine Wissenschaft von den internationalen Beziehungen zu transformieren oder durch diese Wissenschaft zu ergänzen. Jetzt hören wir bei Völkerrechtsautoren, daß der Begriff des Krieges Gewalt ist und daß der juristische Begriff des Krieges allenfalls einen Aspekt des Krieges fassen kann. Man kann in dieser Abgrenzung durchaus einen analytischen Fortschritt sehen. Anerkennung einer Wissenschaft von den internationalen Beziehungen mußte nicht Leugnen des Völkerrechts sein, sie kann auch die Anerkennung sein, daß das Völkerrecht juristisch geworden ist. Diese Forderung nach der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen steht am ehesten bei Völkerrechtsautoren, die keine Juristen waren. Aber auch in die Traktate der Juristen schleicht sich zunehmend ein, daß neben Rechtsverletzungen auch Interessen als Kriegsgrund anerkannt werden müssen. Das juristische Völkerrecht mußte sich um eine neue Grundlage ohne Rückgriff auf internationale Gesellschaft, Rechtsidee oder Rechtsgefühl bemühen. Verträge sollen jetzt das leisten, was ihnen die Völkerrechtler lange nicht zugetraut hatten. Die Verrechtlichung des Krieges wird ihnen auch jetzt nicht zugetraut. Karl Bergbohm, der erste Völkerrechtstheoretiker, der das Völkerrecht allein auf Verträge bauen will, ist auch der erste Völkerrechtler, der völlig ausschließt, daß auf Lebensfragen der Staaten Recht angewandt werden kann. Die andere, komplementäre Abweichung vom Konsens des 19. Jahrhunderts ist die Forderung, daß die internationale Gesellschaft durch internationale Rechtsorgane ergänzt werden muß. Das war lange eher eine Forderung der Friedensbewegung, aber im frühen 20. Jahrhundert wird ein Teil der Völkerrechtler sich als Teil der Friedensbewegung verstehen. Einen dritten Weg gehen seit den Kriegen von 1866 bis 1871 einige der prominentesten Völkerrechtler wie Lorimer und Bluntschli, indem sie über internationale Organisation nachdenken. Es sind nicht zufällig diejenigen Völkerrechtler, die bereit waren über die Formel vom Krieg als Rechtsmittel hinauszugehen und den tatsächlichen Krieg zum Gegenstand des Rechtes zu machen. Wenn wir Koskeniemi's Erzählung von der Gründung der Völkerrechtswissenschaft 1873 akzeptieren, müssen wir sehen, wie prekär diese Wissenschaft bereits im Moment ihrer Gründung ist. Deutlich wird die Auflösung des formelhaften Konsenses des juristischen Völkerrechts auch im Streit um das Recht im Krieg. Einerseits fördern Bluntschli und das Institut de Droit international die Erstellung eines Kriegsrechtsbuches, andererseits gehen neben deutschen Militärs auch deutsche Völkerrechtler auf Distanz und wollen in der Kriegführung der *necessità* mehr Gewicht verschaffen. Die Voraussetzung des klassischen Kriegsrechtes der europäischen Fürstengesellschaft war gewesen, daß Staaten Niederlagen aushalten können. Der Kriegsrechtsdiskurs des 19. Jahrhunderts tut noch, als könnten auch im Volkskrieg Niederlagen einfach hingenommen werden. Der russische Völkerrechtler Vladimir Hrabar sah aber bereits 1893 die Rede vom Primat der militärischen Notwendigkeit als Folge

der unbedingten Notwendigkeit des Sieges für die Deutschen (Nachweis unten in Abschnitt 2.5.4). William Edward Hall sieht das allgemeine Problem des Kriebsrechtes am Ende des 19. Jahrhunderts: die Juristen wollen zu mehr Verrechtlichung kommen, aber den Militärs fehlt das Vertrauen, daß der Konsens der Juristen in der Kriegspraxis belastbar ist. Das ist am Ende unserer Periode bereits ein Übergang zum 20. Jahrhundert. Zur Geschichte der Debatten um das Kriebsrecht: Daniel Marc Segesser, *Recht statt Rache oder Rache durch Recht? : die Ahndung von Kriebsverbrechen in der internationalen wissenschaftlichen Debatte 1872-1945.* – Paderborn 2010.

Die Hauptgattung der Völkerrechtsliteratur im 19. Jahrhundert waren Lehr- und Handbücher. Zwischen 1830 und 1890 sind rund 35 erschienen; davon sind etwa ein Dutzend durch Übersetzung, Neubearbeitung, häufige Zitierung herausgehoben. Zusätzlich muß man ältere Lehrbücher, die noch lange in Gebrauch waren, beachten. In der Regel haben die Lehrbücher nur wenig Platz für Diskussion, aber sie beginnen immer mit dem Rechtscharakter des Völkerrechts, der Bestimmung der Subjekte des Völkerrechts (in der Regel souveräne Staaten) und deren Rechten (in der Regel eine Deduktion aus einem Begriff der Souveränität), um sich dann in die Verästelungen des Vertragsrechtes und des Gesandtschaftsrechtes zu begeben. Das Kriebsrecht ist meist der abschließende Teil, oft ein zweiter Band; zu Beginn wird kurz über das (rechtliche) Wesen des Kriebs gesprochen, um dann rasch zum Kriebsbrauch zu Lande und zur See überzugehen. Die Autoren dieser Lehrbücher haben sich nur diese streng begrenzte Möglichkeit geleistet, ihren Standpunkt grundsätzlich zu formulieren, die Autoren diskursiver Texte schreiben dagegen keine Lehrbücher. Es liegt vor allem an dieser Gattung standardisierter Handbücher, die einen europäischen Konsens im Völkerrecht formulieren wollen, daß von allen Wissenschaften, die sich zu Krieg und Frieden äußern, die Völkerrechtswissenschaft am stärksten einen internationalen Konsens erreicht hat (mehr noch als die Ökonomie). Die Tradition der Vattel, G. F. Martens, Klüber hat überall gewirkt, der internationale Konsens kommt aus diesem Traditionsbewußtsein. Auch die hohe Zahl der Übersetzungen von Lehrbüchern zeigt diesen internationalen Konsens. Aber diese Traktate erfüllen auch eine nationale Aufgabe (August Wilhelm Heffter, der Doyen der Völkerrechtsautoren der mittleren Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, versicherte Carlos Calvo, daß dessen Buch schon deshalb wichtig sei, weil damit auch Lateinamerika eine Stimme im Völkerrecht erhalten habe). In dieser Bibliographie sind die Lehrbücher nicht die wichtigste Gattung, die diskursiveren Texte sind spannender, weil sie das Völkerrecht von Krieg und Frieden als Problem sehen und offener zum Frieden oder zum Krieg sein können als die Lehrbücher; auf die bedeutenderen der Lehrbücher wird bei den einzelnen Ländern hingewiesen, ohne daß die Züge, die diese Gattung gemeinsam hat, noch einmal erwähnt werden. Eine Liste der Lehrbücher: Peter Macalister-Smith and Joachim Schwietzke, *Bibliography of the Textbooks and Comprehensive Treatises on Positive International Law of the 19th Century*, in: *Journal of the History of International Law* 3 (2001) 75-142.

Die Völkerrechtsautoren des 19. Jahrhunderts sind lange zwischen den frühneuzeitlichen Klassikern und den Vernunftrechtlern um 1800 einerseits und der juristischen Tradition des 20. Jahrhunderts andererseits wenig beachtet worden.

Wilhelm G. Grewe, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*. – Baden-Baden 1984 hat die Entwicklung des Völkerrechts auch für das 19. Jahrhundert skizziert, aber er hat nur unsystematisch und sehr ungleich auf Autoren des 19. Jahrhunderts zurückgegriffen. Die Erforschung hat inzwischen begonnen, ist aber noch im Stadium von Sondierungen und zu sehr auf die Frage nach der Professionalisierung der juristischen Disziplin fixiert (aber auch dafür stehen Antworten noch aus).

Vgl. *Constructing International Law : the Birth of a Discipline* / ed. by Luigi Nuzzo and Miloš Vec. – Frankfurt am Main 2012; Luigi Nuzzo, *Origini di una scienza : diritto internazionale e colonialismo nel XIX secolo*. – Frankfurt am Main 2012. Eine klassische Darstellung gibt es allenfalls für das späte 19. Jahrhundert: Martti Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations : the Rise and Fall of International Law 1870-1960*. – Cambridge 2002. Martti Koskenniemi, *From Apology to Utopia : the Structure of International Legal Argument*. – Cambridge 2006. – S. 122-154 (Text von 1989) ist eine Skizze der Begründungen für das Völkerrecht im 19. Jahrhundert. Emmanuelle Jouannet, *The Liberal-Welfarist Law of Nations : a History of International Law*. – Cambridge 2012, v.a. S. 107-188 (französ. Original u.d.T.: *Le droit international libéral-providence*. – Paris 2011) beschreibt Kontinuitäten und Unterschiede des Völkerrechts in der frühen Neuzeit (dafür ist sie die größte Kennerin), im 19. und frühen 20. Jahrhundert und in der Gegenwart; eine große Interpretation, freilich der philologischen Einzelforschung weit voraus. Immer noch ein guter Überblick: Albert Geouffre de La Pradelle, *Maîtres et doctrines du droit des gens*. – Paris 1950 (behandelt fürs 19. Jahrhundert G. F. Martens, Klüber, Wheaton, Heffter, Lorimer, Westlake; er stand noch in der Kontinuität zu dieser Lehrtradition).

Das Völkerrecht ist als rechtliche Regelung des Krieges entstanden. In der Gesellschaft souveräner Staaten muß am Recht des Krieges festgehalten werden. Ein Krieg, der einem rechtlichen Begriff genügt, kann aber nur Antwort auf eine Rechtsverletzung sein, eine Antwort auf die Mißachtung der Staatenrechte, die aus dem Begriff des souveränen Staats deduziert werden. Juristen benötigen diesen gerechten Grund und behalten damit einen Rest der traditionellen Theorie des gerechten Krieges. Ein freies Recht Krieg zu führen, ist im Völkerrecht der Juristen des 19. Jahrhunderts weiterhin ausgeschlossen. Aber in einem internationalen System ohne Richter über den Staaten bestimmt jeder Staat selber, was er als eine Verletzung seiner Rechte ansieht. Die alte Formel, daß damit der Krieg auf beiden Seiten gerecht ist, scheuen die Völkerrechtler des 19. Jahrhunderts, aber sie können nicht verbergen, daß das Völkerrecht nicht der Ort ist, dieses Dilemma zu beenden. Daß die tatsächlichen Kriege nur zu oft keine gerechten Kriege sind, wissen sie natürlich, das stand auch bereits in den Vorlagen von G. F. von Martens und Klüber und ist von Heffter wiederholt worden. Dieser Rest des gerechten Krieges als Reaktion einer Rechtsverletzung ist das Völkerrecht der Juristen, für die jeder gerechte Krieg ein Verteidigungskrieg sein muß. Daneben gibt es aber bereits zahlreiche Forderungen nach einer ganz anderen, historischen Gerechtigkeit, die sich im Freiheitskrieg, in der Zivilisierungsmission, in dem Recht einer Nation, die sich im *status quo* nicht genügend entfalten kann. Solche Forderungen kommen eher von Historikern und Philosophen (vor allem einer hegelianischen Schulung, die das Recht der Weltgeschichte anerkennen;

vgl. dazu aber den Kommentar in der Einleitung zur deutschen Philosophie in Abschnitt 5.4). Die juristischen Völkerrechtler haben noch Schwierigkeiten diese historische Gerechtigkeit anzuerkennen und zum Gegenstand ihres Völkerrechts zu machen, aber es gibt durchaus auch unter ihnen prominente Grenzgänger, die kriegsrische Verletzungen des *status quo* durch aufstrebende Nationen würdigen. Schiedsgerichte werden von den Völkerrechtlern begrüßt, aber in der Regel bezweifeln sie, daß die wichtigen Streitfragen Schiedsgerichten anvertraut würden. Die Völkerrechtler sind weiterhin leidige Tröster, wie sie schon Kant genannt hatte. In dieser Hilflosigkeit des Kriegsrechts wird auf zivilisierte Kriegsführung verwiesen. Die Versittlichung der Kriegsführung in der europäischen Geschichte ist einer der historischen Fakten, von denen das positive Völkerrecht glaubt ausgehen zu können. Die Kodifizierung des Kriegsrechtes ist das große, aber dauernd verschleppte Projekt, das Völkerrechtler und Staatenkonferenzen seit 1856 beschäftigte. Nicht nur deutsche Militärs lehnen bloße juristische Fortschritte ab, allenfalls der allgemeine Kulturfortschritt werde die ärgsten Grausamkeiten begrenzen.

Zum Kriegsrecht vgl. auch: Stephen C. Neff, *War and the Law of Nations : a General History*. – Cambridge 2001. – S. 159-275; dagegen: Hendrik Simon, *The Myth of liberum ius ad bellum : Justifying War in 19th-century Legal Theory and Political Practice*, in: *European Journal of International Law* 29 (2018) 113-136 (in Theorie und Praxis des 19. Jahrhunderts galt Krieg als rechtfertigungsbedürftig; die Autoren, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ein *liberum ius ad bellum* durchsetzen wollten, wußten das noch; erst im 20. Jahrhundert kam der Mythos auf, das 19. Jahrhundert sei ein Jahrhundert des unbeschränkten Rechtes zum Krieg gewesen; eine vollständigere Buchversion soll bei Oxford Univ. Press erscheinen u.d.T.: *A Century of Anarchy? War, Normativity and the Birth of Modern International Order*).

Über das Recht der Intervention gibt es keinen Konsens. Nach den Interventionen der Heiligen Allianz 1820/21 hatte es eine Weile danach ausgesehen, daß „Intervention“ zu einem technischen Begriff wird, aber es hielt sich dann doch die ganze traditionelle Bandbreite des Begriffs von der nichtmilitärischen Einmischung in innere Angelegenheiten anderer Staaten über Regimewechsel (konservativ oder revolutionär) und Schuldeneintreibung an der Semiperipherie bis zur humanitären Intervention (vor allem in Großbritannien ist zudem häufig die Teilnahme an Kriegen auf dem Kontinent gemeint, die das eigene Land eigentlich nichts angingen). Da es im Völkerrecht um die Selbständigkeit der Staaten geht, gab es eine starke Präferenz für Nichtintervention, aber viele Autoren haben Gründe für Interventionen für das Gemeinwohl der internationalen Gesellschaft oder den Schutz des eigenen Staates. Da der Krieg als Rechtserscheinung nur eine Antwort auf die Verletzung der Rechte eines Staates sein soll, wird die Debatte über Intervention häufig ein Ersatz, um über Gewalt für Interessen und für menschliche Sicherheit zu sprechen. So ist der Dissens über das Recht auf Intervention komplementär zur scheinbaren Lösung des Rechtes zum Krieg. Im Sachregister werden die Stellungnahmen zur Intervention differenziert nach politischen Haltungen, die wohl mehr erklären als Differenzen in völkerrechtlicher Dogmatik. Aber die demokratischen Stellungnahmen von Cobden, Mazzini und Mill zur Intervention/Nichtintervention, die im 20. Jahrhundert am ehesten beach-

tet wurden, hat die Völkerrechtler ihrer Zeit wenig interessiert (von Cobden setzt man sich aber gern und summarisch polemisch ab). Humanitäre Intervention, die im 21. Jahrhundert die einzige noch als legitim diskutierte Intervention ist, war im 19. Jahrhundert viel seltener Thema als die Intervention zum Regimewechsel, die ein Streitpunkt zwischen Konservativen, Liberalen und Demokraten war.

Vgl. zu Intervention/Nichtintervention: Ellery C. Stowell, *Intervention in International Law*. – Washington, D.C. 1921 (führt in seiner ausgezeichneten kommentierten Bibliographie S. 461-540 auch die Beiträge des 19. Jahrhunderts auf); P. H. Winfield, *The History of Intervention in International Law*, in: *British Yearbook of International Law* 7 (1922-23) 130-149 (zur schwankenden Geschichte des Wortes); Jean-Pierre L. Fonteyn, *The Customary International Law Doctrine of Humanitarian Intervention*, in: *California Western International Law Journal* 4 (1974) 203-270, v.a. S. 214-232; Miloš Vec, *Intervention/Nichtintervention : Verrechtlichung der Politik und Politisierung des Völkerrechts im 19. Jahrhundert*, in: *Macht und Recht : Völkerrecht in den internationalen Beziehungen* / hrsg. von Ulrich Lappenküper. – Paderborn 2010. – S. 145-160; Alexis Heraclides, *Humanitarian Intervention in International Law 1830-1939 : the Debate*, in: *Journal of the History of International Law* 16 (2014) 26-62 (ein übersichtliches Stellenverzeichnis, jedoch fast ohne Kontext; der dort angegebene Norweger Johan Widing Heiberg Landmark muß zudem in den Deutschen Carl Friedrich Heiberg korrigiert werden); Daniel Marc Segesser, *Humanitarian Intervention and the Issue of State Sovereignty in the Discourse of Legal Experts between the 1830s and the First World War*, in: *The Emergence of Humanitarian Intervention : Ideas and Practice from the Nineteenth Century to the Present* / ed. by Fabian Klose. – Cambridge 2016. – S. 56-72; Stefan Kroll, *The Legal Justification of International Intervention : Theories of Community and Admissibility*, ebd. S. 73-88 (argumentiert, daß die Interventionstheorien des 19. Jahrhunderts nicht aus der Sicht einer absoluten Souveränität, sondern aus der gleichzeitigen Geltung von Souveränität und internationaler Gesellschaft verstanden werden müssen). Die wichtigsten Intervention nach 1830 waren nicht mehr die antiliberalen Interventionen der Heiligen Allianz, sondern Hilfe für christliche Völker im Osmanischen Reich: Eliana Augusti, *L'intervento europeo in Oriente nel XIX secolo : storia contesa di un istituto controverso*, in: *Constructing International Law : the Birth of a Discipline* / ed. by Luigi Nuzzo and Miloš Vec. – Frankfurt am Main 2012. – S.277-330. Zu dem britischen Unternehmen, den internationale Sklavenhandel zu beenden vgl. Fabian Klose, „*In the Cause of Humanity*“ : eine Geschichte der humanitären Intervention im langen 19. Jahrhundert. – Göttingen 2019.

2.1.2 Militärautoren

Wir müssen nur wenig aus der reichhaltigen Militärliteratur des 19. Jahrhunderts referieren. Professionell diskutieren Militärs über Kriegführung, Strategie und Taktik; die Natur des Krieges ist nicht ihr Thema. Offiziere lernen historische Schlachten in pragmatischer Absicht zu analysieren (das ist im 19. Jahrhundert gewiß neben der Memoirenliteratur die am meisten verbreitete Gattung der Militärlitera-

tur), sie lernen aber kaum historische Veränderungen des Krieges wahrzunehmen. Der Lehrer des Militärs des 19. Jahrhunderts ist Jomini, der Dogmatiker der vermeintlich überhistorischen geometrischen Kriegführung. Als man anfang bei Clausewitz zu lernen, ging es um ein flexibleres Verhältnis zur Kriegführung, nicht aber um dessen Reflexionen über das Wesen des Krieges, die erst das späte 20. Jahrhundert interessierten (siehe Bd. I, 646). Daß wachsende Feuerkraft und Eisenbahnen einen Unterschied für Kriegsplanung und Taktik machen, hat die Militärautoren des 19. Jahrhunderts stark beschäftigt, aber sie zögern das Ausmaß der sozialen Veränderungen des Krieges seit der Französischen Revolution zu reflektieren. Sie bemerken aus durchaus pragmatischen Gründen die neue Massenhaftigkeit der Kriegführung, glauben aber den sozialen Wandel durch professionelle Offizierskorps begrenzen zu können. Man kann das militärische Denken des 19. Jahrhunderts nur begreifen, wenn man begreift, wie sehr die Analyse des Volkskrieges durch deutsche Militärs nach 1870 eine Ausnahme ist, die aus einer professionellen Krise kommt und als ein Versuch der Bewältigung dieser Krise durch Professionalität verstanden werden muß. Überblick über das militärische Denken im 19. Jahrhundert: Azar Gat, *The Development of Military Thought : the Nineteenth Century*. – Oxford 1992 (Neudruck 2001 in Azar Gat, *A History of Military Thought : from the Enlightenment to the Cold War*. – Oxford 2001).

Die militärische Idee des 19. Jahrhunderts war die „Nation in Waffen“, durch die Bindung des Militärs an das Volk, soll es eine Grenze der Kriegführung geben, die Kants Frage nach der demokratischen Mitbestimmung über Krieg und Frieden umgeht. Das ist ein sehr diffuses Ideenbündel mit nationalen Varianten. Vgl. dazu Jörn Leonhard, *Bellizismus und Nation : Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750-1914*. – München 2008 (eine ausführliche Stellensammlung für die Zeit bis 1870/71, aber der historische Kontext dieser Texte und der Kontext dieser Stellen im Ganzen des jeweiligen Textes bleiben etwas blaß). Zum Militarismus vgl. Volker R. Berghahn, *Militarismus : die Geschichte einer internationalen Debatte*. – Hamburg 1986. – S. 9-19 (zeigt für das 19. Jahrhundert klar nur eines: diese internationale Debatte hat es damals noch nicht gegeben). Auguste Comte, der Soziologe der ursprünglichen Militär-gesellschaft und ihres Wegs zum Frieden, war an der Soziologie des Militärs nicht interessiert. Die Militärsoziologie als Soziologie des Soldatentums beginnt mit Alexis de Tocquevilles Frage nach dem Verhalten des post-aristokratischen Militärs in der Demokratie und in den Kriegen der Demokratie. Eine reale sozial-wissenschaftliche Debatte bilden am ehesten die Beiträge der Ökonomen, die es in der Mitte des Jahrhunderts in jeder der europäischen Großmächte gibt. Das ist ein Rückzugsgefecht liberaler Ökonomen, deren theoretisch pazifistischer Ansatz angesichts der realen Militarisierung eine Korrektur verlangte; die Lektion Adam Smiths, daß Sicherheit vor Reichtum geht, lernen sie neu, aber sie tun wenig zur Analyse des eigenen Jahrhunderts. Michel Chevalier, der diese Wende am deutlichsten verkörpert, besteht darauf, daß die Organisationsformen der Zentralisation und der Assoziation getrennte Wege sind. Herbert Spencer besteht ähnlich darauf, daß die soziale Evolution die Ausdifferenzierung einer spezialisierten Armee bringt, die aber bei Status und *compulsory cooperation* stehen bleibt, während die Gesellschaft von Vertrag und *voluntary cooperation* beherrscht wird. Solche

Beiträge summieren sich nicht zu einer militärsoziologischen Debatte. Die Militärs haben eine eigene Diskussion der Themen, die später Militärsoziologen beschäftigen werden: Sie beweisen sich selber die Notwendigkeit von Berufsoffizieren für Disziplin und Zusammenhalt der Truppe. Am Ende versucht General Iung die Sozialwissenschaft in die Reflexionen der Militärs zu integrieren, aber die Lehre Chevaliers und Spencers hat er bereits vergessen und bietet eine Sozialwissenschaft ohne die Tendenzen der modernen Gesellschaft. Charles Ardant du Picq, der einzige Vorläufer der Militärpsychologie im 19. Jahrhundert, ist nicht zufällig ein Soldat und er greift nicht zufällig auf die eigenen soziologischen Reflektionen der Militärs zurück. Und man muß auch an den Soldaten Lew Tolstoi denken, den ersten Klassiker der Literatur zur militärischen Sozialisation.

Zur realen Geschichte des Militärs in der Zeit zunehmender Militarisation vgl. die Länderstudien in: *Das Militär und der Aufbruch in die Moderne 1860-1890 : Armeen, Marinen und der Wandel der Politik, Gesellschaft und Wirtschaft in Europa, den USA sowie Japan* / hrsg. von Michael Epkenhans und Gerhard P. Groß. – München 2003.

Eine der Friedensbewegung vergleichbare „Kriegsbewegung“ hat es im 19. Jahrhundert nicht gegeben, dafür war der Krieg wohl noch zu selbstverständlich akzeptiert. Das wird erst mit den Kriegervereinen am Ende des 19. Jahrhunderts anders. Aber es gibt üppig bellizistische Literatur, ein großer Teil davon ist gegen die Friedensbewegung gerichtet (gerade in Deutschland, wo es diese Friedensbewegung kaum gab). Es gibt keine Geschichte dieser antipazifistischen Literatur. Jörn Leonhard a.a.O. kann diesen Mangel zu einem großen Teil ausgleichen und erspart dieser Bibliographie, alle trivialeren bellizistischen Verlautbarungen referieren zu müssen.

2.1.3 West-Ost/Nord-Süd

Man kann das 19. Jahrhundert nicht ohne die Spaltung in Europa (fast immer unter Einschluß der USA, nicht immer unter Einschluß Lateinamerikas und sehr prekär unter Einschluß des Osmanischen Reiches) und außereuropäische Welt verstehen. Eurozentrismus ist „a phenomenon that did not flourish until the nineteenth century“ (Samir Amin). Damit ist nicht gemeint, daß frühere Jahrhunderte nicht expansionistisch gewesen wären, und nicht, daß es in ihnen keine europäischen Weltordnungsideen gegeben hätte, in denen über die außereuropäische, nichtchristliche Welt verfügt wurde. Das Mittelalter und die Frühe Neuzeit sind voll solcher Ideen. Aber diese Ideen waren gebremst durch die real begrenzte relative Macht Europas und durch Anerkennung außereuropäischer kultureller und politischer Leistungen als gleichrangig oder vorbildlich. Gerade die Aufklärung konnte trotz eurozentrischer Zivilisationstheorien noch kulturelle Leistungen einiger außereuropäischer Kulturen loben. Das 19. Jahrhundert sieht die Europäer „at the historical moment of their greatest power and hybris“ (Robert Jackson); es beginnt mit neuen Erfahrungen der politisch-militärischen Schwäche und der kulturellen und ökonomischen Stagnation auch der bisher angesehensten außereuropäischen Reiche. Mit jedem Jahrzehnt wächst die europäische Hochschätzung

der eigenen Fortschritte in Technik, effizienter Organisation, Rechtssicherheit und ganz zuletzt auch der demokratischen Legitimation. Jeder dieser von Europa gerade erst erreichten und prekären Vorsprünge wird der nichteuropäischen Welt unverzüglich als Mangel angerechnet, den diese nur langwierig oder gar nicht, jedenfalls nur unter Aufsicht aufholen könne. Wo gerade noch für eine Definition der Souveränität die Beherrschung eines Territoriums ausreichte, werden bald Freiheitsrechte, Rechtsstaat und Konstitutionalismus gefordert, welche Europa selbst erst seit 1789 und mit vielen Rückfällen lernt. Der Eurozentrismus muß in eine allgemeinere Geschichte der Legitimation von Staaten einbezogen werden, deren Bruchlinien in Europa beginnen, nicht nur zwischen England und Irland. Metternich, ein Liebhaber italienischer Kultur, hat den Italienern die Fähigkeit, sich selber zu regieren, summarisch abgesprochen. Aber die Lektionen von 1789, 1830 und 1848 haben gerade Metternichs System der Politik überholt. Den Krimkrieg konnte der britische Außenminister Clarendon einen Kampf der Zivilisation gegen die Barbarei nennen; in der Literatur ist das eine verbreitete Art mit Rußland umzugehen. Der Eurozentrismus muß historisiert werden, es sind neue Ansprüche, die in Europa und rückhaltlos auch in Übersee gestellt werden. Der Eurozentrismus ist ein komplexes Gewebe von realer globaler Macht, Vorbildrolle in Staat, Wirtschaft und Religion und einem Anspruch auf ein Monopol für Zukunftsvisionen wie Liberalismus, Demokratie oder (trotz aller Imperialkriege) auch Frieden. Im 20. Jahrhundert wird es auf der Welt keine Staatsmodelle mehr geben, die nicht aus der Erfahrung der europäischen Moderne kommen, aber diese Modelle werden zusätzliche außereuropäische Wurzeln reklamieren nicht nur das Vorbild der europäischen Entwicklung. Allein das 19. Jahrhundert war ein Jahrhundert des real existierenden Eurozentrismus. Globalgeschichte beginnt erst damals und sie ist eurozentrisch.

Vgl. Zu Globalgeschichte und Eurozentrismus: Christopher Bayly, *The Birth of the Modern World : 1780-1914 ; Global Connections and Comparisons*. – Oxford 2004 (dt. Übersetzung 2006 u.d.T. *Die Geburt der modernen Welt*); Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt : eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. – München 2009 (für alle, die nicht zwei so dicke Bücher lesen wollen, gibt Osterhammel einen Hinweis: er selber sei vielleicht etwas „eurozentrischer“ als Bayly). Die neuere Debatte über Eurozentrismus beginnt mit Edward Said, *Orientalism*. – London 1978 (dt. Übersetzung 1981) begonnen. Die historische Bedeutung dieses Buches ist groß; es soll das am häufigsten übersetzte wissenschaftliche Buch der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts sein, es wurde weltweit Ausgangspunkt für postkoloniale Studien. Seine Qualitäten als Führer zu Debatten des 19. Jahrhunderts dagegen sind gering; Said gibt seinen Autoren nur wenig Kontext und ihre Relevanz bleibt unklar. Vgl. zur Kritik Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism : Said and the Unsaid*. – Seattle 2007 (erschöpfend – freilich in jeder Bedeutung des Wortes). Said hatte eine große Rolle im Umschwung von ökonomischen zu kulturalistischen Analysen des Imperialismus. Deshalb haben Marxisten (aber nicht nur Marxisten) sofort protestiert: Sadik Jalāl al-Āzīm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, in: Khamsin : Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East 8 (1981) 5-26. Ein Appell zur historischen Differenzierung von Eurozentrismus-Vorwürfen: Deniz Kuru, *Historizing Eurocentrism and Anti-Eurocentrism in IR* :

Der Kolonialismus ist nur ein Teil des Eurozentrismus. Das 19. Jahrhundert hat sich selber nicht als ein Zeitalter des Kolonialismus wahrgenommen. Mit der Selbständigkeit der meisten Territorien des amerikanischen Kontinents in dem halben Jahrhundert zwischen 1776 und 1826 war die Reflexion über Kolonialismus zunächst bestimmt von Zweifeln an Kolonialreichen. Zwar gab es weiter große Kolonialunternehmen, aber die intellektuelle Einschätzung zumindest in Großbritannien und Frankreich war, daß Indien und Algerien keine Modelle waren, die wiederholt werden sollten (anders war das in den Landimperien der russischen Eroberung des Kaukasus und Zentralasiens und in der amerikanischen Expansion auf Kosten der Indianer). Das Modell des 19. Jahrhunderts war eher eine Politik der Handelsöffnung, der Einflußnahme, der Besetzung von Handels- und Flottenstützpunkten. Aber bald nach 1880 gab es auf der Erde kaum noch Länder, die von Europäern völlig unbehelligt waren. Daß am Ende des Jahrhunderts fast ganz Afrika und Ozeanien direkt europäisch beherrscht und ein beträchtlicher Teil Asiens europäisch dominiert waren, ist aber erst ein Vorgang der letzten beiden Jahrzehnte des Jahrhunderts, symbolisiert in der Berliner Kongo-Konferenz 1884/85 und dem Wettlauf um Afrika. Diese europäischen Besitzergreifungen waren meist nicht Sache eines nationalen Planes (allenfalls eines Planes begrenzter Kolonialinteressen). Die Konkurrenz unter den Kolonialmächten spielte eine große Rolle, aber auch sie wurde kaum reflektiert. Vgl. *Bismarck, Europe, and Africa : the Berlin Africa Conference 1884-1885 and the Onset of Partition* / ed. by Stig Förster... – Oxford 1988 (ein Band der innovativ war für die Beachtung der eigenen Rolle der Afrikaner in diesem Gewirr der Großmächte). Die Bewegung, die seit der Besetzung Tunesiens 1881, Ägyptens 1882 und der Kongo-Konferenz in die Frage des Nord-Süd-Verhältnisses gekommen ist, war zunächst eine Zunahme von Protektoraten; die Kolonialmächte waren mehr daran interessiert, die Finanzen dieser Staaten und ihre Beziehungen zu anderen europäischen Mächten zu kontrollieren (die „äußere Souveränität“ zu erwerben), als selber die Regierung zu übernehmen und Wirtschaft und Gesellschaft nachhaltig umzugestalten. In der asiatischen und nordafrikanischen Semiperipherie ist die Verschuldung der Weg zu Protektoraten. Vgl. zu dieser Phase der Protektorate: Colin Newsbury, *Patrons, Clients, and Empires : Chieftaincy and Over-rule in Asia, Africa, and the Pacific*. – Oxford 2003. Im Gegensatz zu Koloniallobbyismus muß Kolonialtheorie auch die Zukunft der Kolonien bedenken. Das ist eine Frucht der Sezession der Vereinigten Staaten vom Britischen Empire. Deshalb gibt es britische Kolonialtheorien (vor allem über die Beziehung zu den Siedlerkolonien; über die Herrschaft über Indien theoretischer zu sprechen, ist immer schwergefallen). Die französischen und deutschen Autoren sind Lobbyisten, die nie eine Rechenschaft über die Nachhaltigkeit einer Welt von Kolonien abgeben. Sie sind darauf fixiert, wie England zu werden, imitieren England aber nicht in der Reflexion über die Zukunft der Kolonien.

So wie zwischen dem europäischen Zentrum und der nicht-europäische Peripherie unterschieden werden muß, so muß zwischen den Kriegen im Zentrum und an der Peripherie unterschieden werden. Zu den Abstrusitäten des 19. Jahrhunderts

gehört, daß die am stärksten militarisierte Großmacht die wenigsten Kriege geführt hat (Preußen/Deutschland), während die Mächte, die sich als die friedlichsten verstanden, kontinuierlich Kriege führen (Großbritannien und die USA). Aber das waren Kriege in Übersee, bzw. im amerikanischen Westen. Im 19. Jahrhundert haben europäischen Mächten in Übersee keine Kriege gegeneinander geführt (wie vorher im Siebenjährigen Krieg und im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und nachher im Ersten Weltkrieg), aber Befürchtung solcher Kriege gab es häufig. Der Wettlauf um Afrika und der Versuch der Berliner Konferenz ihn zu regulieren sind nur von dieser Wahrnehmung eines Konfliktes zwischen den europäischen Mächten her zu verstehen. Nach 1890 ist die Theorie der Internationalen Beziehungen geprägt von Weltpolitik und Weltreichslehren, im 19. Jahrhundert ist es dagegen selten, daß Fragen der Ordnung oder Beherrschung der überseeischen Welt ein bedeutender Platz in den Überlegungen zu internationalen Beziehungen eingeräumt wird. Die Kriege europäischer Mächte gegen nichteuropäische Staaten sind sehr vielfältig. Einige kann man gut Kolonialkriege nennen von der Eroberung (wie Algerien 1830) bis zur Bewahrung eines Gebietes (wie in Indien 1857 oder erneut Algerien 1871). Die Kriege gegen China waren begrenzte Kriege, die die chinesische Regierung zum Eingehen auf europäische Forderungen zwingen sollten. Kriege mit den Nachbarn europäischer Niederlassungen sind am häufigsten, darunter nicht wenige Kriege, in denen die europäische Macht alte Feindschaften der von ihr abhängigen Völker übernehmen mußte. Andere dieser Kriege kommen aus Konflikten bei der genaueren Bestimmung von Unterwerfungs- oder Überlassungsverträgen (ein klassischer Fall sind die Maori-Kriege, aber auch die Indianerkriege der USA gehören oft zu diesem Typ); der Widerstand gegen die effektivere Kolonialherrschaft hat in Afrika im letzten Jahrzehnt des 19. und im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts solchen Kriegen eine größere Bedeutung gegeben. Man kann diese Kriege im 19. Jahrhundert noch nicht summarisch asymmetrische Kriege nennen, die Europäer hatten erhebliche logistische Hindernisse und mußten auch vernichtende Niederlagen hinnehmen, mit denen sie kaum noch gerechnet hatten. Aber diese Kriege sind im 19. Jahrhundert schon darin asymmetrisch, daß die Zentren der Kolonialmächte nicht getroffen werden konnten. Es gibt aus dem 19. Jahrhundert viel Literatur zu einzelnen dieser Kriege, vor allem Memoirliteratur. Aus dieser Literatur ist auch ersichtlich, daß man den Unterschied dieser Kriege zu Kriegen in Europa kannte: keine klare Unterscheidung von Krieg und Frieden und auch auf europäischer Seite keine Beachtung des europäischen Kriegsrechtes (diese Kriege galten als Aufstandsbekämpfung). Diese Unterschiede sind schon im Umkreis des Krieges in Algerien betont worden. Stellvertretend kann hier Carl Decker, *Algerien und die dortige Kriegführung* (1844) genannt werden. Aber genauso bemerkenswert ist, daß Decker keinen Anlaß sah, sein Standardwerk *Der kleine Krieg im Geiste der neueren Kriegführung* (4. Aufl. 1844), das auf Erfahrungen der europäischen Kriegsgeschichte beruht, neu zu konzipieren. Edward Callwell, *Small Wars*. – London 1896, das klassische Werk, das den „Kleinen Krieg“ völlig als Kolonialkrieg faßt, ist erst in der neuen Periode der Kolonialkriege nach 1890 entstanden, greift aber auf Kampferfahrungen aus dem Zweiten Afghankrieg 1878-1881 und dem Ersten Burenkrieg 1880-1881 zurück. Seine Strategieempfehlung zeigt die politische Hilflosigkeit der Militärs: Das Wesen des Kolonialkrieges ist für Callwell, daß *ein* Sieg nicht ausreicht. Der unzivilisierte oder halbzi-

vilisierte Feind muß gezwungen werden, die Überlegenheit des zivilisierten Staates grundsätzlich anzuerkennen: „What is wanted is big casualty lists.“

Überblicke zu Imperial- und Kolonialkriegen: V. G. Kiernan, *European Empires from Conquest to Collapse 1815-1960*. – Leicester 1982 (in der Reihe: *Fontana History of European War and Society*). Das durch die Interventionen und Kriege des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts neu belebte Interesse an asymmetrischen Kriegen hat eine Reihe Sammelbände über Imperial- und Kolonialkriege hervorgebracht, aber auch hier ist die Zeit zwischen 1830 und 1890 fast völlig ausgespart worden. Trotzdem nützlich sind die generellen Einleitungen von Dierk Walter zu *Imperialkriege von 1500 bis heute* / hrsg. von Tanja Bühner ... – Paderborn 2011 und zu *Waffen – Wissen – Wandel : Anpassung und Lernen in transkulturellen Erstkonflikten* / hrsg. von Dierk Walter und Birthe Kundrus. – Hamburg 2012. Noch nützlicher sind klassische Fallstudien von Kolonialkriegen des 19. Jahrhunderts: A. S. Kanya-Forstner, *The Conquest of the Western Sudan : a Study in French Military Imperialism*. – London 1969; James Belich, *The New Zealand Wars and the Victorian Interpretation of Racial Conflict*. – Auckland 1986. Harald Kleinschmidt, *Diskriminierung durch Vertrag und Krieg : zwischenstaatliche Verträge und der Begriff des Kolonialkriegs im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. – München 2013. – S. 113-169 kann vor dem späten 19. Jahrhundert keine juristische Theorie des Kolonialkrieges zeigen, seit den 1880er Jahren aber Versuche, Stammesgesellschaften und afrikanischen Staaten, das Recht auf Kriegführung abzuerkennen.

Trotz allem real existieren Eurozentrismus, Kolonialismus und Imperialismus – im europäischen Diskurs über internationale Ordnung spielt die Peripherie keine bedeutende Rolle. Die europäische Theorie ist weniger eurozentrisch als selbst-bezogen. Man muß bei allen Theorien des 19. Jahrhunderts erst einmal davon ausgehen, daß sie nur für die europäische Welt gemeint sind und daß für die nicht-europäische Welt etwas Anderes gelten könnte, das die vorgestellten Leser weniger interessieren wird. Ein Teil der Theorien ist sich dieser Bifurkation bewußt, aber keine hat sie theoretisch bewältigen können. Die Zivilisationstheorie, eurozentrisch durch die Betonung der langen Dauer von Zivilisationsprozessen als nachholender Entwicklung, behindert diese Reflexion. Man kann den Imperialismus des 19. Jahrhunderts nur als liberalen Imperialismus begreifen, der Kulturunterschiede als Zivilisationsniveau, d.h. durch Institutionen und Bildung, erklären muß (der konservative Imperialismus und der gewöhnliche Rassismus sind theoretisch stumm). Auch hier gibt es Theorie erst durch die Wahrnehmung von Widersprüchen. Die Geschichte des 19. Jahrhunderts ist aber auch die Krise des liberalen Imperialismus, die detailliert nur der britische Diskurs über Indien zeigt. Die Entwicklung des 19. Jahrhunderts geht vom Vertrauen auf neue Institutionen und neue Erziehung (James Mill und Thomas Macaulay können noch tun, als könne man jede Kultur austauschen, ohne sich über einen Zeithorizont äußern zu müssen) zu Zivilisationstheorien als Einsicht, daß Modernisierung mit einem langen Zeithorizont rechnen muß (bezüglich Indien verkörpern John Stuart Mill und Henry Maine diesen Wandel). Die Dialektik des Zivilisationsarguments begann mit dem Versprechen eines raschen Fortschritts für die Gesellschaft (und für den einzelnen in seiner Lebenszeit), endete aber als Theorie der Verlangsamung die-

ser Annäherung. Indien ist im 19. Jahrhundert nicht die Gesellschaft, die am stärksten verwandelt wurde (von Aborigines-Gesellschaften bis zu Japan gibt es radikalere Fälle), aber der Ort der bewußtesten Experimente und der Ort, wo das Scheitern des liberalen Imperialismus am klarsten erkannt werden konnte. Das Problem der europäischen Zivilisationstheorien des 19. Jahrhunderts ist vor allem, daß neue Entwicklungen in Europa immer auf die gesamte europäische Geschichte zurückgeführt werden; außereuropäische Gesellschaften sollen deshalb ihre eigene Geschichte verlernen. Aber die Legitimität des Eurozentrismus der Zivilisationstheorie des 19. Jahrhunderts beruhte darauf, daß er auch der außer-europäischen Welt einen Zugang zur Zivilisation verspricht. Die europäischen Erzählungen der Zivilisationsgeschichte leben von der Erinnerung an die eigenen barbarischen Anfänge Europas. Eurozentrismus als Idee funktioniert nur, wenn es nur eine einzige Zivilisation gibt und wenn der europäische Vorsprung so aufholbar ist, wie die Europäer selber einst aufgeholt haben. Die Legitimation der europäischen Weltrolle war vorbei, als die Europäer selber als Hindernis des Aufholprozesses wahrgenommen wurden. Das wird die vorherrschende Auseinandersetzung des 20. Jahrhunderts werden. Das eurozentrische Jahrhundert hatte keine Theorie der Akkulturation. Man kann streiten, ob die Theorien des britischen Fortschritts und der indischen Stagnation doch irgendeinen analytischen Nutzen haben, aber es gibt keinen Zweifel, daß sie keine Theorien über Briten in Indien sind. Die Zivilisationstheorien kriegten den Herrschaftsaspekt dieser ungleichen und kombinierten Entwicklung weder ökonomisch noch politisch in den Blick. Intellektuell halbwegs anspruchsvolle Beiträge gibt es bei Tocqueville, Mill und Seeley. Unter den ökonomischen Theoretikern haben sich v.a. List und Marx für Kolonialentwicklungen interessiert.

Zum liberalen Imperialismus vgl. Jennifer Pitts, *A Turn to Empire : the Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. – Princeton, N.J. 2005 (mit „turn“ ist der Wandel vom Antiimperialismus der Aufklärung zu Rechtfertigungen des Imperialismus gemeint; der Titel der französischen Übersetzung von 2008 ist suggestiver: *Naissance de la bonne conscience coloniale*).

Der europäische politische und krieglerische Umgang mit nicht-europäischen Staaten brauchte nicht unbedingt klare Aussagen über den Zivilisationsstandard, er hatte eher Unklarheit zur Voraussetzung. Die Völkerrechtler waren dagegen gezwungen, genauere Aussagen über die Grenzen ihrer Ordnungsmodelle zu machen. Das Völkerrecht wird als Recht der europäischen, christlichen, zivilisierten Staaten erkannt. Das ist Teil des Übergangs zum positiven Recht, das nur das Recht einer bestimmten historischen Gemeinschaft sein konnte. Man konnte zunächst davon ausgehen, daß auch die anderen Weltregionen ihr eigenes Völkerrecht hatten. Henry Wheaton ist ein guter Indikator für den Wandel: 1836 weiß er noch, daß christliche Staaten durchaus bereit waren, im Verkehr mit islamischen Staaten ihr Völkerrecht zu modifizieren, 1846 bemerkt er, daß die Nichteuropäer jetzt versuchen, sich dem europäischen Völkerrecht anzuschließen. Die Vorstellung eines Völkerrechts der zivilisierten Staaten war an die Vorstellung einer Völkerrechtsgemeinschaft gebunden, in die außereuropäische Staaten nicht ohne Umstände aufgenommen wurden. Savigny, der die Fundierung in einer konkreten Gesellschaft als Basis des Rechts formuliert hat, besteht aber darauf, daß die europäischen Staaten ihr Völkerrecht gegenüber allen Völkern der Erde

anwenden müssen, auch wenn sie keine Reziprozität erwarten können. Dieses Gebot wird von Wheaton 1846 noch getreu zitiert, dann aber rasch vergessen. Savignys Forderung bewahrt eine Erinnerung an ein Weltrecht, das vor allem in Deutschland nicht ganz vergessen wird, dann aber gerade in Deutschland energisch als philosophisches Recht aus dem Bereich des positiven Rechts verwiesen wird. Mit den Namen „europäisch“, „christlich“, „zivilisiert“ sind nie genaue Unterschiede gemeint. Inhaltlich ist die „Zivilisation“ oder „Moderne“ der Völkerrechtler schwach bestimmt. Der Vorwurf an den Islam lautet, daß er ein theokratisches Regime bewahrt, während die Christenheit ein Recht anerkannt hat, das Religionsgrenzen überschreitet. Das Einzige, was vom Christentum benötigt wird, ist seine universalisierende Leistung in der Überwindung des antiken Völkeratomismus. „Christentum“ ist eine Formel für die Beteiligung an diesem historischen Prozeß Europas (F. F. Martens sagt das bündig: Ins christliche Völkerrecht wird ein Staat nicht durch Konversion zum Christentum aufgenommen, sondern dadurch, daß er Freiheitsrechte und Rechtsverfahren garantieren kann). Die Völkerrechtler stehen auf dem Boden des Konstitutionalismus, aber die allgemein anerkannte Souveränität beschränkt missionarische Ansprüche gegen nichtkonstitutionelle Staaten. Auch Delegitimierung außereuropäischer Staaten konnte das Völkerrecht generell nicht rechtfertigen. Tatsächlich entschied sich die europäische Staatengesellschaft dafür, die asiatischen Reiche als Staaten anzuerkennen, deren Rechtssysteme zunächst aber nicht. Das führte zu den berüchtigten ungleichen Verträgen. Stammesgesellschaften wurde dagegen allein ein Recht auf persönliche Unversehrtheit eingeräumt. Die Aufteilung Afrikas in den 1880er Jahren, die alle afrikanischen Staaten implizit wie Stämme behandelt, war bereits ein Zeichen für die Auflösung des Völkerrechts des 19. Jahrhunderts. Das Institut de Droit international hat sich von 1874 bis 1883 dauernd mit dem Geltungsbereich des Völkerrechts beschäftigt. David Dudley Field hatte darauf aufmerksam gemacht, daß durch die europäische Selbstbezeichnung als „zivilisierte Staaten“ Völker ausgeschlossen werden, die bereits ein Jahrtausend länger ihr Territorium staatlich organisieren. Er sah kein Problem, das Völkerrecht auf diese orientalischen Staaten auszuweiten, wollte aber weiterhin einen Ersatz für defizitäre orientalische Rechtsprechung (weder orientalisches Recht für dortige Europäer, noch Konsulatsgerichte, sondern gemischte Gerichtshöfe). Die Debatte am Institut wurde sorgsam auf die Erarbeitung eines Vorschlags zur Rechtsprechung beschränkt. Wie gering das Interesse an einer theoretischen Klärung war, zeigt auch das abstruse Ende, daß im abschließenden Dokument, wohl um niemanden zu beleidigen, das Völkerrecht wieder „christlich“ genannt wird, obwohl in der Debatte immer von zivilisierten und unzivilisierten Staaten die Rede gewesen war und auch am Ende niemand die religiöse Natur des europäischen Völkerrechts herausstellen wollte. Die Debatte zeigt, daß die Völkerrechtler ein dualistisches Weltbild hatten, letztlich gab es nur zivilisierte Staaten, zu denen auch die großen asiatischen Reiche gehörten, wenn auch ein vorübergehender Bedarf an ungleichen Verträgen gesehen wurde, und unzivilisierte Stämme, von denen die afrikanischen Staaten bald nicht mehr unterschieden wurden. James Lorimer blieb der Einzige, der die reale Dreigliederung des Geltungsbereiches des Völkerrechts zur Grundlage seiner Theorie des Völkerrechts machte.

Diese Debatten sind französisch dokumentiert in: *Annuaire / Institut de Droit International* 3-4 (1879-1880) I, 298-311; 5 (1881-1882) 132-149; 6 (1882-83)

223-283; Fields ursprüngliche Rede steht englisch in dessen *Speeches, Arguments and Miscellaneous Papers* II (1884) S. 447-456; vgl. zu dieser Debatte Andrew Fitzmaurice, *Equality of Non-European Nations in International Law*, in: *International Law in the Long Nineteenth Century (1776-1914) : From the Public Law of Europe to Global International Law?* / ed. by Inge Van Hulle and Randall Lesaffer. – Leiden 2019. – S. 87-95). Es gibt inzwischen einige Darstellungen des europäischen Völkerrechts als eines kolonialistischen Projekts, aber für das 19. Jahrhundert selten als detaillierte Theoriegeschichte. Vgl. Marc Pauka, *Kultur, Fortschritte und Reziprozität : die Begriffsgeschichte des zivilisierten Staates im Völkerrecht*. – Baden-Baden 2012 (durchaus an Autoren interessiert, aber eine philologisch verlässlichere Bearbeitung ist nötig); Luigi Nuzzo, *Origini di una scienza : diritto internazionale e colonialismo nel XIX secolo*. – Frankfurt am Main 2012. – S. 169-286; Jennifer Pitts, *Boundaries of the International Law and Empire*. – Cambridge, Mass. 2018. – S. 148-184 *Historicism in Victorian International Law* (einige britische Autoren). Eliane Augusti, *Questioni d'Oriente : Europa e imperio ottomano nel diritto internazionale dell'Ottocento*. – Napoli 2013 verbindet die Darstellung des Charakters des Völkerrechts als europäisch, christlich, zivilisiert mit einer genauen Lektüre der Konferenzdokumente 1853 bis 1856, die eine partielle Anerkennung (und Beaufsichtigung) des Osmanischen Reiches brachten. Für die Zeit nach 1870 hat Martti Koskenniemi die Zivilisierung zum Ausgangspunkt seiner Darstellung der Völkerrechtsgeschichte gemacht, aber nur gelegentlich die Haltung zu Staaten außerhalb dieser Völkerrechtsgemeinschaft gestreift (*The Gentle Civilizer of Nations : the Rise and Fall of International Law 1870-1960*. – Cambridge 2002). Zu den Beziehungen der europäischen internationalen Gemeinschaft zu ihrer Peripherie auf dem Weg zu einer weltweiten internationalen Rechtsgemeinschaft vgl. *The Expansion of International Society* / ed. by Hedley Bull and Adam Watson. – Oxford 1984 (eine klassische Synthese, die sich selber als notwendig eurozentrisch begreift, aber durchaus Sinn für die Ambivalenzen einer Weltrechtsordnung hat, in der ein partikulares Völkerrecht universal wurde). Ein Ableger dieses Projektes war die Geschichte der ungleichen Vertragsbeziehungen mit den asiatischen Reichen: Gerrit W. Gong, *The Standard of 'Civilization' in International Society*. – Oxford 1984. Über die Verträge mit Staaten und Stämmen Afrikas: Charles Henry Alexandrowicz, *The European-African Confrontation : a Study in Treaty Making*. – Leiden 1973. Harald Kleinschmidt, *Diskriminierung durch Vertrag und Krieg* a.a.O. versucht die Geschichte der Aberkennung der Gouvernamentalität der nicht-zivilisierten Staaten (v.a. Afrikas) im Völkerrecht zu rekonstruieren, ein Prozeß, der erst mit der Errichtung von Protektorat und Kolonien seit den 1880er Jahren Bedeutung gewann. Zum Unterschied zwischen der Bereitschaft des 19. Jahrhunderts Verträge mit Afrikanischen „politischen Einheiten“ zu schließen und dem Weg zu Eroberungen im späten 19. Jahrhundert: Mamadou Hébié, *The Role of the Agreements Concluded with Local Political Entities in the Course of French Colonial Expansion in West Africa*, in: *British Yearbook of International Law* 85 (2015) 21-89. Zur Vorstellung des Rechtes oder der Pflicht der kolonialen Okkupation: Jörg Fisch, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht*. – Stuttgart 1984. – S. 284-348 (darunter auch einige Seiten über die Ratlosigkeit der Völkerrechtler).

Joseph-Marc Hornung (1822-1884), Professor für Völkerrecht in Genf, war als Politiker und Kirchenpolitiker ein Hüter der Genfer republikanischen Tradition und unter den liberal-konservativen Mitgliedern des Institut de Droit international der einzige europäische Republikaner. Hornung hat im Institut vergeblich versucht, eine grundsätzliche Debatte über den Rechtsstatus nicht-europäischer Völker zu erreichen. Er wirft den imperialen Mächten vor, ihre Opfer zu behandeln, als wären sie vereinzelte Menschen, die durch keine Geselligkeit verbunden sind. Auch Barbaren haben ihre Autoritäten, Räte und Regeln, man kann mit ihnen zu Einigungen kommen. Das Völkerrecht beruht auf einer Föderation der europäischen und amerikanischen Staaten zur friedlichen Regelung von Konflikten. Barbaren können dieser Föderation beitreten; gerade Barbaren haben Erfahrungen mit Föderationen. Für den Umgang mit solchen Staaten kann man mit den Nicht-interventionsregeln auskommen, wie sie im Verkehr zwischen zivilisierten Staaten anerkannt sind. Hornung ist kein Dogmatiker der Nichtintervention, kollektive humanitäre Intervention für von Despoten bedrückte Nationen ist geboten. Aber er sieht nur ein schwaches Recht auf Hospitalität, ein Volk kann Händler und Missionare ausschließen. Er rechtfertigt aber den kollektiven Druck der zivilisierten Staaten, um bessere Rechtsprechung für Europäer zu erreichen. Der Beitritt der Barbarenstaaten zur internationalen Rechtsgemeinschaft bedeutet, daß diese für Rechtssicherheit sorgen müssen (*Civilisés et barbares*, in: *Revue de droit international et de législation comparée* 17 (1885) 1-18. 447-470. 539-566; 18 (1886) 188-206. 281-298). Seine Kollegen versuchten die Debatte zu begrenzen, räumlich auf die großen orientalischen Reiche, über deren völkerrechtlich anzuerkennende Staatlichkeit es kaum Meinungsverschiedenheit gab, und thematisch auf das Problem interkultureller Rechtsprechung. Hornung nimmt dagegen die Gelegenheit wahr, gegen ein Völkerrecht, das Interessen der Europäer durchsetzen will, an Kants Gebot eines Völkerstaates zu erinnern. Dieser Kosmopolitismus kann aber nicht länger abstrakt sein, er verlangt von der zivilisierten Menschheit, „la grandeur morale de sa mission“ zu begreifen, und von den Barbaren eine Bereitschaft, das europäische Völkerrecht anzuerkennen, das längst das einzige Weltrecht ist. Er nennt die Herren von China, Persien, Dahomey und Burma umstandslos Despoten, sein Vorbild ist die britische Kampagne zur Beendigung des Sklavenhandels (*Annuaire / Institut de Droit International* 3-4 (1879-1880) 305-307). Martti Koskenniemi sieht ihn deshalb „securely in a prison-house of paternalism.“

2.1.4 Rassentheorien

Rassentheorien müssen nur marginal Gegenstand dieser Bibliographie sein. Das liegt gewiß nicht daran, daß ausgerechnet in diesem eurozentristischsten Zeitalter Rassismus marginaler gewesen wäre als vorher und nachher. Aber es geht hier nicht um Rassismus, auch im 19. Jahrhundert war biologischer Rassismus in der Regel nicht theoriefähig und was es an Rassenkunde gab, hat vor dem Ende des Jahrhunderts selten direkte politische Bedeutung. „Rasse“ war im 19. Jahrhundert ein vieldeutiges Wort, aber gerade deshalb allgegenwärtig. Es bedeutete allgemein „Herkunft“ (wobei das englische und französische *race* weit mehr als

ein Synonym für *nation* gebraucht werden konnte als das deutsche „Rasse“ für „Nation“ oder „Volk“). „Rasse“ konnte biologisch oder kulturell gemeint sein und auch die biologische Rasse und ihre Eigenschaften wurden häufig durch Urteile über Kultur gebildet. Die Unterschiede zwischen den großen Menschenrassen wurden als biologische Tatsachen gesehen, Gruppierungen innerhalb dieser Menschenrassen eher historisch. Der Lamarckismus, die Lehre von der Vererbung erworbener Eigenschaften, war die vorherrschende Vererbungstheorie im 19. Jahrhundert (auch Darwin war ein Lamarckist). Erst mit dem Neodarwinismus seit Ende des Jahrhunderts mußte genau angegeben werden, ob gemeinsame genetische Ausstattung oder kulturelle Entwicklung gemeint sind. Die Geschichte des Rassismus in Europa ist nur für Großbritannien genauer erforscht, aber in großen Zügen ist sie wohl auf dem Kontinent ähnlich (im Amerika der Sklaverei und Sklavenbefreiung gilt eine andere Chronologie): Der herrschende Diskurs der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts war religiös und spätaufklärerisch geprägt, also von universalistischen Strömungen mit starkem Missionsbedürfnis und starkem Paternalismus gegenüber rückständigen Kulturen; beide Strömungen waren mit historischen Zivilisationstheorie vereinbar, nicht aber mit konsequent biologischem Rassismus. Die großen anatomischen Rassenforscher der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Johann Friedrich Blumenbach und James Cowles Prichard, waren damit beschäftigt, in diesem Geist den ererbten Rassismus der Rassenkunde zu minimieren. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts nehmen deterministisch rassistische Menschenbilder zu oder werden eher ausgesprochen; daß Rasse „alles ist“ und unveränderlich ist, tritt plötzlich und bei verschiedenen Autoren vielleicht unabhängig auf.

„Rasse“ hatte bis ins 18. Jahrhundert eine große Rolle bei der Erklärung und Rechtfertigung europäischer Standesgegensätze, die Aristokratie galt zumindest in Frankreich und England als eine dem Volk fremde Rasse. Nach 1789 wurde von französischen Historikern der Sieg des kelto-romanischen Volkes gefeiert, während englische Historiker die Assimilation des normannischen Adels an die freien Institutionen der angelsächsischen Rasse feierten. Als die neue Schädelforschung sich als Hilfswissenschaft in diesen Rassengeschichten anbot, war das Interesse der Historiker aber gering. Es gab eine gewisse Neugier für die Forschungen zwischen Vorgeschichte, Sprachgeschichte und Schädelmessung, eine politische Verwendung dafür hatte man innerhalb Europas nicht. Volkscharakterstereotypen waren traditionell weitverbreitet (und noch mehr landschaftliche Stereotypen innerhalb der Nationen, die auch „Rasse“ genannt werden konnten), die angelsächsische Abneigung gegen keltische (oder katholische und ökonomisch unfähige) Iren war aber die einzige, die innerhalb Europas als Rassengegensatz formuliert wurde. Aber weder die britische Politik noch der irische Widerstand wurden rassenkundlich formuliert. Eine Beziehung zur internationalen Politik hatten allenfalls die sogenannten Panbewegungen. Alle Großmächte hatten ein Bedürfnis, gemeinsame Herkunft zu einer außenpolitischen Ressource zu machen. Deutsche spielten oft den Unterschied zu anderen germanischen Völkern herab (die beiden Worte konnten im 19. Jahrhundert synonym verwendet werden). 1870/71 hüteten die Deutschen sich aber betont, diese Verwechslung zu begehen, und stellten sich als eine Nation mit klaren Grenzen dar, während die Franzosen von Pan-Germanismus sprachen. Die Deutschen sprachen damals

gern vom historischen Niedergang der romanischen Rassen und vom historischen Aufstieg der germanischen (was immer sie sich da unter „Rasse“ gedacht haben mögen). Das Bündnis zwischen dem Deutschen Reich und Österreich-Ungarn war der einzige erfolgreiche Versuch, diese nationale Ressource zu nutzen, aber es war ein Großmachtbündnis, von Rasse war keine Rede mehr. Franzosen sahen ihren sichersten Rückhalt bei Spaniern und Italienern; daß dieser sprachlichen Verwandtschaft keine gemeinsame biologische Herkunft entsprach, war aber zu gut bekannt. Wenn auf ein Bündnis mit dem Habsburger Reich gehofft wurde, konnte das Lateinische Bündnis rasch zum Katholischen Bündnis werden. Engländer und Amerikaner berufen sich zuweilen auf ihre angelsächsische Verwandtschaft (zu diesem demokratischen Angelsachsentum im 19. Jahrhundert siehe bei Freeman und Fiske). Politisch am bedeutendsten, durch Selbst- und Fremdwahrnehmung, war der russische Panslawismus, der freilich eher die Schwierigkeiten der Panbewegungen zeigt: Tschechen waren nicht lange beeindruckt, Polen nie, mit dem befreiten Bulgarien geriet Rußland sofort in Streit. Diese Art russischer Außenpolitik konnte auch als Pan-Orthodoxie (aus slawophiler Wurzel) oder Pan-Balkanismus (aus machtpolitischer Wurzel) auftreten. Diese Verwandtschaftsideen zeigen nur, wie schwer die Diplomatie des 19. Jahrhunderts, die öffentlich werden mußte, Allianzen und Einflußnahme begründen konnte. Vgl. als Überblick: Louis L. Snyder, *Macro-nationalisms : a History of the Pan-Movements*. – Westport, Conn. 1984.

Victor Courtet (1813-1867), der als der Begründer einer Politikwissenschaft auf biologischer Basis gelten kann (er versichert uns, anders könne Politik als positive Wissenschaft gar nicht begründet werden), kommt zu dem Urteil, daß der historische Rassenkampf der nahverwandten europäischen Rassen zu Gleichheit geführt hat, die Mischung dieser Rassen ist der Motor des Fortschritts. Daß es diese Mischung im von Kasten bestimmten Indien nicht gab, ist ein Grund des dort ausgebliebenen Fortschritts zur Gleichheit. Zwischen den großen Menschenrassen sieht er keinen Ausgleich kommen. Er war ein Abolitionist, aber überall, wo Europäer und Afrikaner zusammenleben, sieht er Sklaverei als wahrscheinliche Folge (*La science politique fondée sur la science de l'homme, ou: Étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social*. – Paris 1838). Vgl. Jean Boissel, *Victor Courtet (1813-1867) : premier théoricien de la hiérarchie des races ; contribution à l'histoire de la philosophie politique du romantisme*. – Paris 1972). Damit artikulierte Courtet die für Europa zunehmend herrschende Lehre: Der Rassenkampf ist in Europa Geschichte, die Rassenkämpfe in Übersee werden bleiben. Ludwig Gumplowicz, der häufig für einen frühen Sozialdarwinisten gehalten wird, klingt eher wie der letzte dieser Autoren, die im 19. Jahrhundert über frühe Bedeutung und spätere Selbstaufhebung des Rassenkampfes in Europa schreiben.

Eugène Bodichon (1810-1885), lange Zeit ein Arzt in Algerien, war ein spekulativer Anthropologe, der (noch völlig vor-darwinistisch) das Schicksal des Menschen im Kosmos bestimmen will. Das Buch ist überfüllt mit Ansichten zur Kosmogonie, zur Religion, zur Metaphysik, zum Fortschritt, zur Ethik, zur Politik in Algerien. Aber einen großen Teil nimmt Rassenkunde ein (obwohl er klar von physischen Merkmalen spricht, zeigen sich die europäischen Rassen schnell als

die bekannten Nationen mit ihren bekannten nationalen Missionen). Staaten werden durch Macht zusammengehalten, Vernunft und Gerechtigkeit sind unfähig zu regieren. zwischen den Rassen, den Nationen derselben Rasse und den Menschen derselben Nation herrscht „Krieg“. Der ewige Frieden zwischen Menschen, die physisch, intellektuell und moralisch ungleich sind, ist nur ein Traum, jedenfalls in der Gegenwart unmöglich. Aber gerade der Krieg ist eine Hoffnung: er schafft Verbindungen zwischen Rassen/Nationen und damit eine Annäherung an die Brüderlichkeit der Menschheit. Akkulturation denkt der Arzt primär als Rassenmischung (er hat zwar eine polygenetische Theorie der Entstehung des Menschengeschlechts, aber das hindert ihn überhaupt nicht an Rassenmischungen, vor allem zwischen der weißen und der schwarzen Rasse). Bodichons Rassen-geschichte ist von zwei traditionellen Annahmen bestimmt: intellektuelle Überlegenheit der Europäer und geographische Grenzen des Lebensraums der einzelnen Rassen. So kann er jeder der europäischen „Rassen“ einen Zivilisierungsauftrag zuschreiben (den Russen im inneren Asien, den Engländern im maritimen Asien und den Franzosen im Mittelmeer, von dem aus sie ins Innere Afrikas vorstoßen werden). Den Mischlingen kommt in dieser Zivilisierung die zentrale Rolle zu, weil die Europäer in den zu zivilisierenden Gegenden nur begrenzt überleben können und von den dort lebenden Rassen absorbiert werden. Bis auf wenige „Rassen“, die dem Untergang geweiht sind, weil sie jeden Kontakt vermeiden, kann er so jeder außereuropäischen Gruppe eine gesicherte Zukunft versprechen, besonders stark der schwarzen Rasse, nicht nur in Afrika, sondern auch in Südamerika (*De l'humanité*. – Algier und Genf 1852/53, v.a. Buch II über *guerres*, an denen ihn v.a. *guerres sociales* und *guerres d'émigration et de colonisation* interessieren). Von den Anthropologen wurde Bodichon erst 1865 wahrgenommen, als seine Ankündigung des Endes der amerikanischen Sklaverei eingetroffen war; die darauffolgende neue Ausgabe des Buches (Brüssel 1866) war erfolgreicher als die Erstausgabe, aber letztlich gab es kein Interesse an dieser Art Rassenkunde.

Der heute bekannteste Rassentheoretiker des 19. Jahrhunderts ist der Diplomat und Schriftsteller **Arthur de Gobineau** (1816-1882). Er setzte die im 19. Jahrhundert abgestorbenen aristokratischen Rassentheorien nostalgisch fort und ist zugleich Vorläufer der Arier-Begeisterung des 20. Jahrhunderts. Seine Rassentheorie ist vor allem Widerspruch gegen die zeitgenössischen Zivilisationstheorie: An die Stelle der zunächst ungleichen, am Ende aber für alle Rassen gleiche universale Bildungs- und Institutionengeschichte wird eine Weltgeschichte gesetzt, die völlig aus unveränderlichen Rassenmerkmalen und deren Mischungen konstruiert ist. Alle großen Zivilisationen gehen auf Ausbreitung der weißen Rasse (oder ihres arischen Teils) zurück. Rassenmischung schafft die Zivilisationen und ist Ursache des Niedergangs der Zivilisationen (und dabei der Rasse der Arier). Gobineau ist Pessimist: Programme zur Regeneration der Arier oder zur Unterwerfung nichteuropäischer Völker sind nicht vorgesehen. Er sieht dem Ende der Kultur und der Menschheit entgegen (*Essai sur l'inégalité des races humaines*. – Paris 1853-55; dt. 1898-1901 u.d.T.: *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*). Gobineaus Urteile sind kulturgeschichtlich, die schädelmessenden Anthropologen hielt er für Scharlatane. Sofort gewirkt hat er nur in Amerika (wo jede irgendwo bekannt gewordene Rassentheorie rassistisch aufgegriffen wurde)

und später, durch seine Freundschaft mit Richard Wagner, in Deutschland, aber in Deutschland wurden seine Rassenideen erst in dem ihm völlig fremden Umkreis des Alldutschen Verbandes rezipiert und verfälscht. Es gab seit Mitte der 1960er Jahre in Frankreich ein starkes Interesse an Gobineau, das aber nur zeigen konnte, wie gering seine Bedeutung in seiner Zeit war. Vgl. Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates*. – Frankfurt am Main 1985. – S. 289-321 (amerikanisches Original 1946); Michael D. Biddis, *Father of Racist Ideology : the Social and Political Thought of Count Gobineau*. – New York 1970; Jean Boissel, *Gobineau : biographie ; mythes et réalité*. – Paris 1993. Gobineaus Deutung der Zivilisationsgeschichte ist oberflächlich, er hätte sonst ein Theoretiker von Akkulturation und Nichtakkulturation werden können. Christian Geulen versucht ihn als Theoretiker des Eurozentrismus ernst zu nehmen (*Wahlverwandte : Rassendiskurs und Nationalismus im späten 19. Jahrhundert*. – Hamburg 2004. – S. 59-71). Eher kann an Gobineau gezeigt werden, wie das 19. Jahrhundert an einer Theorie des Kulturkontaktes und des Eurozentrismus scheitert.

Die Wissenschaft von der zoologischen Klassifikation der Menschenrassen war bereits vor dem 19. Jahrhundert mehr als vergleichende Anatomie; schon Linné griff voll auf rassistische Stereotype zurück: der Neger ist faul, der Chinese gierig (das hatte bereits bei Montesquieu gestanden als klimabedingt). Weil die weiße (kaukasische) Rasse auch Inder, Juden und Araber umfaßte, war diese im 19. Jahrhundert dominierende Rassenkunde weder für Antisemitismus noch für den Kolonialismus in Indien und Algerien interessant. Einen aktuellen Bedarf an der Rassenkunde gab es nur in den Debatten um die Zukunft der Sklaverei, aber die führenden wissenschaftlichen Anthropologen waren bis Mitte des 19. Jahrhunderts daran interessiert gerade die rassistischen Töne gegen Schwarze abzuschwächen. Die Tendenz der folgenden Periode ist diffuser: Die Forschung nach Rassencharakter wird salonfähig, aber die akademischen Rassenforscher werden mit moralischen Zuweisungen vorsichtiger. Die Öffentlichkeit zeigte Interesse an diesen Diskussionen, aber nicht unbedingt großen Glauben an die Ergebnisse. Für unsere Perspektive sind zwei Züge bemerkenswert: Erstens spielen Theorien, die wie eine Vorbereitung der Kolonisierung Afrikas klingen, keine erkennbare Rolle für die Kolonisierung. Zweitens kommen Asiaten im Rassendiskurs nur marginal vor. Für die internationale Politik des 19. Jahrhunderts war die Frage nach stabilen Staaten wichtiger. James Lorimer kann wohl als Rassist bezeichnet werden, aber gerade an ihm kann man zeigen, wie schwer es den Völkerrechtlern fiel, auf Rassenkunde zurückzugreifen. Der naturwissenschaftlich ausgebildete Jurist erwartet von einer künftigen Völker- und Rassenkunde, daß sie als Grundlage eines wissenschaftlichen Völkerrechts dienen könnte. Aber er weiß gut, daß es diese Wissenschaft (noch) nicht gibt. Ob politische Einheiten als Staaten im Sinn des Völkerrechts anerkannt werden können, muß politisch und ethisch entschieden werden. Es gibt nur ein Völkerrechtsbuch, das von den Zwischenergebnissen der Rassenkunde Einsichten für das Völkerrecht erwartet, aber der Autor war ein Beamter in der italienischen Regionalverwaltung, der im Völkerrechtsdiskurs keine große Rolle spielte (Pietro Celli, *Sistema di diritto internazionale moderna*. – Firenze 1872. – S. 89-128 *Del principio di nazionalità*; dieses Kapitel ist eine Kurzfassung seines Buches *Del principio di nazionalità della moderna società europea*. – Pavia 1867, das unter den damals häufigen Stellungnahmen

zum Nationalitätenprinzip durch sein Interesse für Rassentheorien bereits ein Außenseiter gewesen war). Die etablierte Völkerrechtswissenschaft hat Cellis Interesse für Rasse sofort zurückgewiesen (Gustave Rolin-Jaequemyns, in: *Revue de droit international et de législation comparée* 6 (1874) 150-151). Im Ergebnis unterscheidet sich die an Zivilisation orientierte Völkerrechtsdiskussion freilich kaum von der Rassendiskussion: Asiatische Regierungen bekommen eine zweite Chance, sie müssen als historische Zivilisationen den nächsten Zivilisationsschritt selber tun (sofern sie, anders als Indien, eine verantwortliche einheimische Regierung besitzen), afrikanische politische Einheiten werden dagegen zu staatenlosen Gesellschaften herabgestuft und unter Aufsicht gestellt. Daß Rassentheorie und Völkerrecht zu demselben Ergebnis kommen, sagt etwas über das Völkerrecht aus, aber die Zeit, in der Rassenautoren von der Politik gehört werden, ist noch nicht gekommen. In den Kolonialverwaltungen werden die Beziehungen zu außereuropäischen „Rassen“ dem persönlichen und institutionellen Rassismus überlassen. Es gibt im Kolonialismus alle Arten Rassismus, aber keine offiziellen Rassentheorien. „Rasse“ ist kein Weltordnungsmodell des 19. Jahrhunderts. (Die anglophonen Siedlergemeinschaften von Australien bis Kalifornien, die Asiaten durch Gesetze von Immigration und Bürgerrechten ausschlossen, zeigen seit den 1880er Jahren die Auflösung dieses Paradigma des 19. Jahrhunderts; noch aber muß dieser Rassismus sich in Gesundheitsverordnungen und anderen Verwaltungsgesetzen verstecken.)

Das Verhältnis Europas zur Welt der nichtstaatlichen Gesellschaften war im 19. Jahrhundert weiter von dem frühneuzeitlichen naturrechtlichen Erbe der Entrechtung von Gesellschaften, die Weltressourcen nicht effizient nutzen, bestimmt. Das war jetzt v.a. eine Frage der Siedler europäischer Herkunft im amerikanischen Westen und in Australien, Neuseeland und Südafrika (nur in den anglophonen Ländern gab es Siedler europäischer Herkunft in so großer Zahl und so schwach organisierte einheimische Gesellschaften). Die Erwartung, daß „zurückgebliebenen Rassen“ aussterben, ist eines der großen Themen der Rassentheorien. Lanciert wurde es bereits von dem Anthropologen Pritchard in einem kurzen Aufsatz, der erst einmal historisch zeigen muß, daß es ein Verschwinden von Rassen gibt. Es ist ein Aufruf, zur Sammlung von ethnographischem Material, so lange das noch möglich ist, aber verbunden, mit einem Hinweis auf die gerade gegründete Aborigines' Protection Society (*On the Extinction of Human Races*, in: *Edinburgh New Philosophical Journal* 28 (1839/40) 166-170). Robert Knox, der als erster die weltweite Ausbreitung der „Saxons“ in einer Rassentheorie fassen will (wenn man dieser „philosophischen Untersuchung“ die Bezeichnung als Theorie zugestehen möchte), ist der erste große Autor des Aussterbens der Rassen, die sich nicht wehren können. Die darwinistische Rassentheorie ist zunächst ein Nachruf auf diese Rassen, sie gibt diesem Aussterben biologische Unausweichlichkeit. Aber man muß kein Angelsachse und kein Darwinist sein, um das Ende dieser Kulturen oder gar ihrer Bevölkerungen als eine Art *manifest destiny* hinzunehmen. Bluntschli, der in einer deutschen Tradition des Völkerrechtes mit eher geringem Interesse an Kolonialismus steht, betont die Notwendigkeit der universalen Zivilisierung zu Nationen. Aber: „Wenn die Ureinwohner solchem Erziehungsprozess dauernd widerstehen, so ist ihr Untergang nicht abzuwehren und dann ein verschuldeter.“ Das war auch die Haltung der Staatsregierungen, die für die Sied-

lerkolonien zuständig sind: Ihr Ziel ist Assimilierung der Ureinwohner, aber ihr größeres Ziel ist die Entwicklung der kommerziellen Landwirtschaft der weißen Siedler; sie haben nur Reservate anzubieten und sehen den Massakern der Siedler oder der eigenen Truppen mit eher sporadischen Erinnerungen an die Menschenrechte zu. Die Möglichkeit der Koexistenz und der Assimilierung mag als anfängliche Illusion verständlich sein, aber das europäische Denken und politische Handeln hatte keine Möglichkeit zur Kurskorrektur angesichts der realen Entwicklungen in den Siedlerterritorien. Statt einer Debatte über die sozialen, ökologischen und medizinischen Folgen von Eroberung und Besiedlung gab es eine „fantasy of auto-genocide or racial suicide“ (Brantlinger). Es ist eine Grauzone der Einschätzung des Entwicklungspotentials der Jäger/Sammler-Gruppen, die im Einzelnen kaum bestimmbar zwischen Rassismus und Zivilisationstheorien steht.

Wenn „Race is everything“ und Rasse als unveränderliche physische Eigenschaft die Neuerungen des 19. Jahrhunderts in der Rassentheorie sind, dann muß **Robert Knox** (1791-1862), Anatom und Vortragsreisender, als Begründer des modernen theoretischen Rassismus gelten. Deshalb ist es wichtig genau hinzusehen, was ihn antrieb: der Schock des Exterminismus. Er war von 1817 bis 1820 als Militärarzt in Südafrika stationiert, wo er die Vertreibung südafrikanischer Völker durch Buren und Engländer erlebt hat. Er ist der erste große Autor des Aussterbens der Rassen: Die europäischen Rassen, vor allem die Saxons (das meint außer den Engländern die Niederländer, die ihm als Buren begegnet waren), vertreiben und vernichten die Bewohner aller Weltgegenden, in denen sie überleben können. Nur die Schwarzen habe eine Chance zu überleben, weil sie in Gebieten leben, in denen Weiße nicht siedeln können. Die Schwarzen kommen in Knox' Stufenleiter der Rassen wie üblich mit geringerer Intelligenz vor, werden aber für ihren Widerstand gegen die Kelten (Franzosen) in Haiti bewundert, während er nicht nur die irischen Kelten verachtet, sondern auch die französischen, die alle ihre Revolutionen verdorben haben (daß auf die französische Revolution von 1848 so schnell Napoléon III. folgte, ist ein Ausgangspunkt seines Buches über die Rassendynamik). Expansionismus und Exterminismus der Saxons kommen daher, daß auch diese in ihren Revolutionen gegen ihre fremdstämmige Herrenklasse versagt haben, aber einen größeren Freiheitswillen besitzen und deshalb in die ganze Welt auswandern (er sieht bei seiner eigenen Rasse auch keine Begabung für Kunst und abstraktes Denken, da kommt derjenige Teil der Deutschen besser weg, den er nicht für Saxons, sondern für Slawen hält). Es ist im Durcheinander von Knox' Vorträgen und ihrer Überarbeitung zu einem Buch nicht leicht, zwischen Faszination für und Abscheu vor den exterminierenden Rassen zu unterscheiden und zwischen Mitgefühl und Verachtung für ihre Opfer. Seine Liebe gilt am stärksten der unberührten afrikanischen Natur, in die verschiedene Rassen sich eingliedern konnten, nur seine eigene nicht. Knox ist der Verkünder des Rassenkampfes, nicht als einer Erscheinung der Vergangenheit, darin hätte er im 19. Jahrhundert rasch Zustimmung finden können, sondern auch für die Zukunft. Knox widerspricht den Zivilisationserwartungen des 19. Jahrhunderts und dessen Standardbild der Geschichte, Rom habe die Stämme, die es besiegt hatte, zu mehr Kultur geführt. Die Europäer können nur niederdrücken und versklaven. Die Begründung ist die übliche Annahme der Rassentheorien, daß näher verwandte Rassen nicht exterministisch mit einander umgehen, während die Euro-

päer jetzt mit ferner stehenden Rassen zusammenstoßen. Knox hält sich an den Gegensatz von Weißen und Schwarzen; im Nachwort zur 2. Ausgabe deutet er an, daß heute alle Rassen außer der weißen prekär geworden sind. Knox war ein Anatom, aber sein Buch über die Rassen kommt ohne jede Anatomie aus, diese Rassen sind ausschließlich kulturgeschichtlich bestimmt (*The Races of Men : a Fragment*. – London 1850, erweiterte Aufl. 1862 mit dem Titelzusatz: *a Philosophical Enquiry into the Influence of Race over the Destiny of Nations*). Knox' Rassenlehre hat in der Mitte des 19. Jahrhundert dort für einiges Aufsehen gesorgt, wo man an der Rangfolge von Weißen und Schwarzen interessiert war (also in den amerikanischen Südstaaten und bei deren Freunden in England), seine Polemiken gegen die Saxons haben keine Nachfolge gefunden. Vgl. Evelleen Richards, *The Moral Anatomy of Robert Knox*, in: *Journal of the History of Biology* 22 (1989) 373-436; Robert J. C. Young, *The Idea of English Ethnicity*. – Oxford 2008. – S. 71-87 *The Transcendental Anatomy of Robert Knox*. Biographie: A. W. Bates, *The Anatomy of Robert Knox : Murder, Mad Science and Medical Regulation in Nineteenth-Century Edinburgh*. – Brighton 2010.

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts dominierten in der Diskussion über Menschenrassen darwinistische Theorien. Die Frage, ob **Charles Darwin** (1809-1882) Sozialdarwinist war oder nicht (oder – in der eleganten Formulierung von Peter Gay – „fast nie“), hat heftige Gegensätze hervorgerufen. Darwin, der in seinen wissenschaftlichen Anfängen erst das Staunen überwinden mußte, daß ein Feuerländer, der Englisch gelernt hatte, in seinen geistigen Fähigkeiten eher einem Engländer als einem Affen glich, nimmt Rassen als Äquivalent zoologischer Variationen und fragt nach Aufstieg und Abstieg von Rassen. Der Naturwissenschaftler weiß, daß es Verdrängungen auch bei Tieren gibt und daß in der Menschengeschichte von Anfang an Stämme durch Stämme unterdrückt wurden. Wenn heute zivilisierte Völker barbarische unterdrücken, verdanken sie ihren Erfolg aber nicht mehr der körperlichen Evolution, sondern „Kunstfertigkeiten, die Folge ihres Intellekts“ sind. „Rassen“, die von altruistischen Motiven der Zusammenarbeit und gegenseitigen Hilfe geprägt sind, sind im Kampf überlegen und damit in der Selektion bevorzugt. Ihr Gedeihen hängt nicht länger von natürlicher Zuchtwahl ab, denn sie „do not supplant and exterminate one another as do savage tribes“. Das allgemeine Verschwinden barbarischer Rassen ist eine Erscheinung der neueren Zeit: Früher sind Barbaren gegenüber Zivilisationen nicht zurückgewichen. Dieses Verschwinden von Stämmen liegt an veränderten Lebensbedingungen, die ihre Fruchtbarkeit katastrophal vermindern können. Es ist eine Dialektik des Wandels: die Modernisierung bei den Zivilisierten ist eine Bedrohung der Nichtzivilisierten. Darwin weicht auf eine Apologie der Zivilisation aus: Der Kampf ums Dasein hat so viel Fortschritt gebracht, daß er auch weiter akzeptiert werden muß; eher war er nicht hart genug, sonst gäbe es nicht so viele fruchtbare Gebiete, in denen nur Nomaden leben (*Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. – London 1871, Kapitel V und VII, das englische Zitat steht erst in der 2. Auflage 1874). Für eine Kriegstheorie ist aus Darwin nur die Versicherung zu entnehmen, daß eine biologische Theorie Urgeschichte und Verhältnisse an der Peripherie erklären kann, daß aber auch an der Peripherie Kriege nur eine sekundäre Ursache für das Verschwinden nichteuropäischer Rassen sind. Zur Erklärung der internationalen Beziehungen zwischen zivilisierten Natio-

nen kann die Biologie nichts beitragen (auch wenn Darwin privat die Orientkrisen als „struggle for existence“ bezeichnen kann).

Grundlegend: John C. Greene, *Darwin as a Social Evolutionist*, in: *Journal of the History of Biology* 10 (1977) 1-27, Neudruck in: ders., *Science, Ideology and World View : Essays in the History of Evolutionary Ideals*. – Berkeley, Cal. 1981. – S. 95-127 (Darwin bemüht sich um eine Balance zwischen den Positionen der zeitgenössischen Debatte); Tony Barta, *Mr Darwin's Shooters : on Natural Selection and the Naturalizing of Genocide*, in: *Colonialism and Geocide* / ed. by A. Dirk Moses and Dan Stone. – London 2007. – S. 20-41 (vergleicht die Passagen des Forschungstagebuches über Argentinien und Australien mit dem endgültigen Urteil in *Descent of Man*). Außerdem zu Darwin und der ersten Generation der Darwinisten: Nancy Stepan, *The Idea of Race in Science : Great Britain 1800-1860*. – London 1982. – S. 47-82 (vergleicht Darwin, Wallace und Huxley, die alle Schwierigkeiten mit der instabilen Abgrenzung von biologischer Rassenentwicklung und kultureller Zivilisationsgeschichte hatten); Robert J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. – Chicago, Ill. 1987; Patrick Brantlinger a.a.O. S. 164-188; Thomas Gondermann, *Evolution und Rasse : theoretischer und institutioneller Wandel in der viktorianischen Anthropologie*. – Bielefeld 2007.

„Sozialdarwinismus“ erscheint in der Literatur über das 19. Jahrhundert häufig als Erklärung von Nationalismus, Rassismus, Bellizismus, Kolonialismus. Spezialdarstellungen haben gezeigt, daß der Sozialdarwinismus eher britisch und amerikanisch war (als Apologie des laissez-faire Kapitalismus, die Wettbewerb betont, und als Reformbewegung, die Kooperation betont) als französisch und deutsch (in Deutschland v.a. eine sozialdemokratische Bewegung, die eine breitere wissenschaftliche Basis für den historischen Materialismus sucht). Dieser auf die Gesellschaftsentwicklung angewandte Darwinismus konnte auch Theorie des Zivilisationsfortschrittes vom Krieg zum Frieden sein. Es gibt gelegentlich Autoren, die die internationalen Beziehungen „darwinistisch“ als Selektion im internationalen System darstellen (und damit dem Modell der notwendigen Anpassung von Kenneth Waltz nahekomen). Solche „Darwinisten“ sind etwa Herbert Spencer, Walter Bagehot und am ausdrücklichsten Albrecht Schäffle; aber es ist immer eine Evolution zu gewaltfreien Konfliktaustragungen. Eine zu laxer Rede von „Sozialdarwinismus“ verwischt auch den Unterschied zum traditionellen europäischen Bellizismus. Dieser war ein Erbe der internationalen Gesellschaft der Fürsten, in der Kriege geduldet wurden, aber die Vernichtung der einzelnen Glieder der Staatengesellschaft (oder gar die physische Ausrottung ihrer Bürger) kein Ziel sein sollte. Sozialdarwinismus auf Völker angewendet, geht dagegen von einem Kampf um Unterwerfung und Vernichtung aus. In der konservativen Tradition der internationalen Gesellschaft gehen auch bellizistische Autoren davon aus, daß die Moderne keinen Kampf ums Überleben mehr kennt. Was im 19. Jahrhundert *avant la lettre* „Sozialdarwinismus“ in Kriegstheorien genannt werden könnte, bezieht sich auf Zustände der Frühzeit der Menschheit und möglicherweise der kolonialistischen Peripherie. Mit der neuen Weltpolitik am Ende des Jahrhunderts wurde der Kampf ums Dasein zwischen Staaten ein Thema; jetzt wurden der bellizistische und der sozialdarwinistische Diskurs verschmolzen.

Liberalen und Sozialisten zogen sich von der biologischen Argumentation zurück, Konservative und Präfaschisten wurden bereit, sich als Darwinisten zu verstehen.

Genauso müssen Rassentheorien und Zivilisationstheorien auseinandergehalten werden. Ein ernst genommener Rassismus macht das Projekt der Zivilisierung unmöglich. Was die Zivilisationstheorie des 19. Jahrhunderts retten sollte, war das Eingeständnis, daß auch die eigene Rasse noch kürzlich in Wäldern und Sümpfen gelebt hatte (um eine Formulierung von Tocqueville zu verwenden), und daß die Idee von Fortschritt und Zivilisation von außen durch Römisches Reich, Christentum und Renaissance gekommen ist. Aus der Sicht der „niedereren Rassen“ war das nicht unbedingt ein Trost, ihnen werden Versprechen der Gleichheit allenfalls für eine viel spätere Zeit gemacht. Die Soziologie ist die Wissenschaft von der Langsamkeit der Akkulturation. Comte verwirft Rassendeutungen der Geschichte, hat aber dieselben Vorstellungen, daß die Afrikaner am spätesten zu der neuen Zivilisation des positiven Zeitalters finden werden. Mill hat seine post-comteische Wissenschaft vom Nationalcharakter, die ohne Anleihen bei Rassentheorien auskommen sollte, nie geschrieben; aber die Fragmente sollen zu einer Rechtfertigung der Kolonialpolitik im Namen der Zivilisation führen (wofür man ihn einen Rassisten genannt hat). Tocqueville, der seinen ehemaligen Mitarbeiter Gobineau wegen dessen monomanner Art, Rasse zur Erklärung der gesamten Weltgeschichte zu machen, einen „Roßtäuscher“ nannte, hat in seinen Bemerkungen zu den Beziehungen zwischen den drei Rassen Nordamerikas erkannt, daß es nicht um angeborene Eigenschaften ging, sondern um den Zusammenstoß verschiedener Zivilisationshöhen (*Über die Demokratie in Amerika* I/II/10). Seine Rolle in der französischen Kolonialpolitik konnte auch ihm mit guten Gründen die Bezeichnung Rassist einbringen. Herbert Spencer hat als einziger der großen Sozialwissenschaftler des 19. Jahrhunderts direkte Anleihen bei biologischen Rassentheorien für nötig gehalten. Den Trend zur Annahme unveränderlicher Rassen, machte er nicht mit, aber die intellektuelle Entwicklung der Individuen wird so sehr an die bisherige Entwicklung der Komplexität der Gesellschaft gebunden, daß das Ergebnis sich wenig vom Rassismus unterscheidet: Angehörige primitiver Gesellschaften haben bereits eine so viel niedrigere Hirnmenge, daß die Differenz zu den fortgeschrittensten Gesellschaften kaum einzuholen ist und ihr Aussterben wahrscheinlich wird. Der Soziologe des Individualismus warnt nicht nur vor plötzlichen Modernisierungen, sondern auch, ganz in der Art eines Viehzüchters, vor Rassenmischungen. Rassentheorien und Zivilisationstheorien müssen unterschieden werden und doch sind beide mit der Erklärung von langfristigen Entwicklungsunterschieden beschäftigt. Rassenforschung ist als wissenschaftliches Programm heute unverstündlich geworden, „Zivilisation“ ist marginalisiert worden durch die neue Betonung des überhistorischen Normativen, welche Rassentheorien und Zivilisationstheorien des 19. Jahrhunderts als ein wissenschaftliches Versagen vorgekommen wäre (gerade die Rassentheorien sind vom Gestus der Wahrnehmung der Wirklichkeit geprägt). Aber gerade in normativen Diskursen kehrt „Zivilisation“ unter neuen Namen regelmäßig wieder. Diskurse über universale Standards kippen weiter in einen Diskurs über Zivilisationsstandards um.

Die großen Überblicke zur Geschichte der Rassentheorien tragen die Spuren ihrer Zeit, sie sollten den nationalsozialistischen Völkermord (wie Mosse

schon im Titel klarmacht) und den fortdauernden Rassismus in Amerika verstehbar machen; die Theorien des 19. Jahrhunderts haben sie aufgelistet, aber oft nicht verstanden: Thomas F. Gossett, *Race : the History of an Idea in America*. – New York 1963; Léon Poliakov, *Le mythe aryen*. – Paris 1971, dt. Übers. u.d.T.: *Der arische Mythos*; George L. Mosse, *Toward the Final Solution : History of European Racism*. – New York 1978, dt. Übersetzungen 1978 u.d.T.: *Rassismus* und 1990 *Die Geschichte des Rassismus in Europa*; Michael Banton, *The Idea of Race*. – London 1977; ders., *Racial Theories*. – Cambridge 1987. Eine präzisere Geschichte des Rassismus am britischen Beispiel: Douglas A. Lorimer, *Colour, Class and the Victorians : English Attitudes to the Negro in the Mid Nineteenth Century*. – Leicester 1978; ders., *Science, Race Relations and Resistance : Britain, 1870-1914*. – Manchester 2013. Zur Entwicklung der Rassenkunde: Christine Bolt, *Victorian Attitudes to Race*. – London 1971; Reginald Horsman, *Origins of Racial Anglo-Saxonism in Great Britain before 1850*, in: *Journal of the History of Ideas* 37 (1976) 387-410; Nancy Stepan, *The Idea of Race in Science : Great Britain 1800-1960*. – London 1982; George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology*. – New York 1987; *Die Natur des Menschen : Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750-1850)* / hrsg. von Gunter Mann und Franz Dumont. – Stuttgart 1990; Peter Mandler, *'Race' and 'Nation' in Mid-Victorian Thought*, in: *History, Religion, and Culture : British Intellectual History 1750-1950* / ed. by Stefan Collini ... – Cambridge 2000. – S. 224-244; Thomas Gondermann, *Evolution und Rasse* a.a.O..

Zum "Sozialdarwinismus" des Krieges und des Friedens vgl. als internationalen Überblick: Paul Crook, *Darwinism, War, and History : the Debate over the Biology of War from 'the Origins of Species' to the First World War*. – Cambridge 1994. In den überwiegend nationalen Darstellungen des "Sozialdarwinismus" sind Krieg und Frieden bis 1890 selten ein Thema. Das Wort „Sozialdarwinismus“ kommt aus Polemiken der 1880er Jahre gegen Apologien des laissez-faire Kapitalismus. Um 1900 übernehmen Pazifisten den Begriff, um damit Soziologen der vorigen Generation zu benennen, die eine Rolle der Gewalt in Vorgeschichte und Geschichte sehen, aber für Gegenwart und Zukunft eher pazifistisch waren (v.a. Herbert Spencer), vgl. Jacques Novicow, *La critique du Darwinisme social*. – Paris 1910; George Nasmyth, *Social Progress and the Darwinian Theory : a Study of Force as a Factor in Human Relations*. – New York 1916. Zu diesem Streit um die Rolle von historischer Entwicklung und überhistorischer Moral ausführlicher in Bd. III dieser Bibliographie. Zur Geschichte des Wortes „Sozialdarwinismus“ im Rahmen der soziologischen Polemiken von 1880 bis 1914: Donald C. Bellomy, „Social Darwinism“ Revisited, in: *Perspectives in American History* NS 1 (1984) 1-129, dort S. 54-63 auch über angeblich sozialdarwinistische Kriegstheorien. Gegen die ständige Vermehrung der Rede von "Sozialdarwinismus" protestiert Robert Bannister, *Social Darwinism : Science and Myth in Anglo-American Social Thought*. – Philadelphia 1979 (im ausführlichen Vorwort der 2. Auflage 1992 verteidigt Bannister seine Eingrenzung des Begriffs).

In den letzten Jahrzehnten wurde viel über koloniale Genozide publiziert. Die Autoren kennen den Unterschied zu der nationalsozialistischen Intention der Vernichtung der Juden, aber sie beschreiben „relations of genocide“, „genocidal societies“, strukturelle Folgen der europäischen Siedlung in Territorien von Jäger- und Sammlervölkern. Vgl. Michael Mann, *The Dark Side of Democracy : Explaining Ethnic Cleansing*. – Cambridge 2005. – S. 70-110; Patrick Wolfe, *Settler Colonization and the Elimination of the Native*, in: *Journal of Genocide Research* 8 (2006) 387-409; Mark Levene, *Genocide in the Age of the Nation-state*. – London 2005. – vol. II, 61-99 *Anglo Consolidation in the Americas and Antipodes*; Ben Kiernan, *Blood and Soil : a World History of Genocide and Extermination*. – New Haven, Conn. 2007. – S. 249-363; *Colonialism and Genocide* / ed. by A. Dirk Moses and Dan Stone. – London 2007; Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt : eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. – München 2009. – S. 465-564; *Genocide on Settler Frontier : When Hunter-Gatherers and Commercial Stock Farmers Clash* / ed. by Mohamed Adhikar. – New York 2015. Forderungen nach Exterminierung und hilflose Versuche zu einem Ausweg – das ist überwiegend eine Geschichte von Leitartikeln in Frontier-Zeitungen und Behördenkorrespondenz. Aber es gibt auch einen theoretisch gemeinten Diskurs über das Aussterben der Jäger- und Sammlervölker angesichts der Siedlervölker: Patrick Brantlinger, *Dark Vanishings : Discourse on the Extinction of Primitive Races, 1800-1930*. – Ithaca, N.Y. 2003 (nur anglophone Beiträge, entgegen dem Titel effektiv nur bis 1890).

2.2 Frankreich

Frankreich war der Verlierer von 1815, aber weiter ein so starker Staat, daß sich die Politik der übrigen Staaten um die Einhegung Frankreichs drehte. Obwohl Frankreich zwischen 1815 und 1870 nur selten republikanisch regiert wurde, galt es als ein republikanisches, demokratisches Land: Das Echo seiner Revolutionen störte die prekäre europäische Ordnung auch, wenn die französischen Regierungen konterrevolutionär waren und sich von Interventionen zurückhielten. Die französische Linke assoziierte Revolution und Krieg, während die Restaurationen nach 1815, 1830 und 1848 sich als Bewahrer der französischen und europäischen Ordnung legitimieren mußten. Auch in diesen Zeiten sollte das französische Prestigebedürfnis durch Mitsprache in europäischen Angelegenheiten befriedigt werden. Tocqueville meinte 1839, wenn Frankreich zusehen müsse, wie andere Staaten intervenieren, sei das verheerender als der Verlust von 20 Schlachten. Es gibt Züge, die in verschiedenen Metamorphosen von links bis rechts immer wiederkehren. Etwa die französische Phobie, neben den echten Supermächten der Zukunft – England (die Aversion gegen diesen aristokratischen Handelsstaat ist durchgehend), den USA, Rußland – zweitrangig zu werden. Oder die französischen Hoffnungen auf eine Rolle als Führerin der europäischen Klein- und Mittelstaaten, speziell der lateinischen Staaten (ein Motiv, das mit dem Sozialisten Leroux begann und mit dem Faschisten Maurras endete, vgl. Käthe Panick, *La race latine : politischer Romanismus in Frankreich des 19.*

Jahrhunderts. – Bonn 1978). Es war ein Dogma der französischen Außenpolitik, daß es keine Einigkeit der übrigen Großmächte gegen Frankreich geben dürfe. Liberale, Konservative und Bonapartisten suchten deshalb die Zusammenarbeit mit Großbritannien, der anderen konstitutionellen Macht. Das scheiterte nie an wirklichen Interessengegensätzen, aber am Stolz und Mißtrauen von Regierungen, die auf eine öffentliche Meinung reagieren mußten, aber nicht zu einer demokratischen Partizipation fähig waren. Es gibt viele Arbeiten über das republikanische Selbstbildnis Frankreichs und es wird viel publiziert über die *mission civilisatrice* einer späteren Zeit in den Kolonien, aber merkwürdig selten und selektiv ist die Vorstellung der französischen Mission in Europa beschrieben worden. Der französische Nationalismus ist immer ein Versprechen, was diese Nation für Europa und die Welt täte, wenn man sie ließe. Die Ambivalenz des napoleonischen Erbes führt zur Idee, Napoléon fortzusetzen, aber auf eine friedlichere Weise. Das wird der Kern des Revisionismus Napoléons III., wird aber auch in die republikanische und liberale Tradition der Mission Frankreichs integriert. Die französische Idee, exemplarisch ein *peuple social* zu sein und damit das ausschlaggebende Volk für die moderne Welt, *le monde social*, war die intellektuell anspruchsvollste Form der konkurrierenden Exzeptionalismen des 19. Jahrhunderts. Die zentrale internationale Ordnungsidee ist das Nationalitätenprinzip. Bei Demokraten ist es die Aufgabe Frankreichs, demokratischen Nationen zu helfen, dafür werden häufig spezielle Rechte für Frankreich verlangt (etwa: die Rheingrenze). Bei Liberalen ist die Bereitschaft größer, das Nationalitätenprinzip durch nationale Interessen zu modifizieren (etwa: ein weiterhin geteiltes Deutschland). Napoléon III. hat am ehesten begriffen, daß eine Neuordnung Europas ein Prinzip bieten muß, das in Europa verstanden wird; er hat sich aber auch am stärksten in die Widersprüche von Nationalitätenprinzip und französischen nationalen Interessen verheddert.

Epting, Karl

Das französische Sendungsbewußtsein im 19. und 20. Jahrhundert. – Heidelberg : Vowinkel, 1952. – 238 S.

Der französische Zivilisationsbegriff geht von der Entwicklung zu einer einheitlichen Menschheitskultur aus, deren hauptsächlicher Träger Frankreich ist. „Die naive Auffassung, daß Frankreichs Eingriffe niemals machtpolitischen und imperialistischen Absichten entspringen, sondern einem generösen, universalen Auftrag, wird im 19. und 20. Jahrhundert ziemlich allgemein angenommen.“ Behandelt werden politisches, kulturelles und religiöses Sendungsbewußtseins in Längsschnitten vom frühen 19. bis zum frühen 20. Jahrhundert. Häufig berücksichtigte Autoren des 19. Jahrhunderts sind Quinet, Michelet, Guizot, Comte, Hugo, Lamartine, Renan. Das Buch ist die einzige Gesamtdarstellung der französischen Sendungsidee geblieben. Die Spuren seiner Entstehung sind fragwürdig (Epting war als deutscher Kulturreferent im besetzten Paris ein Praktiker der deutschen Sendung gewesen, deutlicher kann man hier aber den konservativen Ideologen der 1950er Jahre erkennen) und es ist nur eine erste Sondierung der Literatur (voller schöner Zitate); das Unternehmen müßte vergleichend (das hat schon Epting gefordert) und sozialgeschichtlich neu aufgenommen werden.

Todorov, Tzvetan

Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine. – Paris : Éd. Du Seuil, 1989. – 452 S. (La couleur des idées)

Engl. Übersetzung u.d.T.: On Human Diversity : Nationalism, Racism, and Exotism in French Thought. – Cambridge, Mass. 1993

Eine Geschichte der Bemühungen von Montaigne bis zu Lévi-Strauss das tückische Verhältnis von Universalismus und Relativismus der Kulturen zu denken. Keiner der großen französischen politischen Autoren des 19. und frühen 20. Jahrhunderts paßt zum Klischee eines republikanischen Nationalismus: nicht Michelet, nicht Renan, Tocqueville noch weniger und Le Bon, Barrès und Peguy sowieso nicht. Todorov skizziert seinen eigenen dialogischen Humanismus, der die kulturelle Eigenheit der Nationen akzeptiert, sie aber in einen Dialog bringen will. Das Buch ist ein Teil seines langen Kampfes gegen die Vereinbarkeit des Patriotismus mit Humanismus, was immer die Sprecher für beides uns weismachen wollen.

Leonhard, Jörn

Bellizismus und Nation : Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750-1914. – München : Oldenbourg, 2008. – S. 389-419, 517-571

Auch in der Restaurationsmonarchie, die sich die Erinnerungen an Revolutionszeit und Napoléon nie aneignen konnte, dominiert der Bezug der Nation auf Krieg. Das bonapartistische Modell beruht auf der „Perpetuierung eines nationalen Krisen- und Rettungsszenariums“. Die Republikaner nach 1871 knüpfen wieder an die Tradition der revolutionären Nation von 1792 an.

2.2.1 Demokraten

Die französischen Demokraten bekannten sich zu den Kriegen der Revolution. 1815 erschien ihnen als unverdientes Verhängnis, sie lehnten jede Verantwortung Frankreichs für Napoléon ab. Sie pflegten zugleich Anglophobie und Russophobie und unterstützten die Unterwerfung Algeriens durch Frankreich. Gegen die zaudernde Außenpolitik der liberalen Monarchie spielten sie Napoléon aus. Die universale Republik ist eine Idee für die Zukunft und kann nur durch eine französische Republik erreicht werden. In der Julimonarchie waren sich die Demokraten einig, daß Frankreich nicht den Platz hat, der ihm zukommt. In der Revolution 1848 spalteten sich die Demokraten über die Hilfe für andere Revolutionen und Abwehr der Konterrevolution. Als in ganz Europa die Revolution auf dem Weg zum Sieg schien, wurde häufig über eine mögliche europäische Union geschrieben, aber das wurde v.a. nach der Niederlage der Demokraten ein Thema. Eine bruchlose Fortsetzung der Ideen demokratischer Außenpolitik gab es nur im Exil bei Victor Hugo und Alexandre Ledru-Rollin. Mit der pazifistischen Friedensbewegung hatten die französischen Demokraten nicht viel zu tun. 1867 gründeten sie ihre eigene republikanische, anti-bonapartistische Friedensbewegung. 1870 waren die Demokraten Gegner des Krieges, weil sie Gegner auch des Empire libéral waren. Die Stunde der Republikaner kam nach der Niederlage, als sie versuchten, sich wie 1792 als die besseren Verteidiger des Vaterlandes zu profilieren. Sie leugneten auch jede Verantwortung Frankreichs für Napoléon III. Die

demokratischen außenpolitischen Ideen wurden auch von den meisten französischen Sozialisten geteilt. Ausländische Demokraten waren sich nicht einig: Mazzini hat die französische Mission immer gehaßt, Moses Hess hat sich an sie auch noch geklammert, als sie nur noch in der Gestalt Napoléons III. zu haben war.

Vgl. Philippe Darriulat, *Les patriotes : la gauche républicaine et la nation 1830-1870*. – Paris 2001 (ausführlich zu Blanc, Cabet, Ledru-Rollin, Michelet, Lamartine); Karma Nabulsi, *„La Guerre Sainte“ : Debates about Just War among Republicans in the Nineteenth Century*, in: *The Jacobin Legacy in Modern France : Essays in Honour of Vincent Wright* / ed. by Sudhir Hazareesing. – Oxford 2002. – S. 21-44 (der französische demokratische Interventionismus war auch nach 1870 noch universalistisch; Nabulsi nennt übrigens nur ein theoretisches Werk, das für die französischen Demokraten wichtig war – die Übersetzung von Fichtes *Über den Begriff des wahren Krieges*, siehe Bd. I dieser Bibliographie S. 572). Zu den gesellschaftspolitischen Vorstellungen: Marcel David, *Le printemps de la fraternité : genèse et vicissitudes 1830-1851*. – Paris 1992.

Die bevorzugte Literaturgattung der Demokraten war Journalistik. Theoretiker waren am ehesten die großen französischen Religions- und Revolutionshistoriker, die den Umbruch von der Religion der Gnade zur Religion der Gerechtigkeit beschreiben. **Edgar Quinet** (1803-1875) ist den Franzosen am ehesten noch als einer der Begründer ihrer laizistischen Zivilreligion bekannt (*De la modernité d'Edgar Quinet : l'homme est son propre Prométhée* / sous la direction de Roland Monnet. – Paris 2002; Thibaut Collin, *Laïcité ou religion nouvelle? : l'institution du politique chez Edgar Quinet*. – Paris 2007). Aber zu seiner Zeit war seine wichtigste Leistung, den Franzosen andere europäische Völker (fast alle) vorzustellen. Seit seiner Antrittsvorlesung am Lyceum in Lyon 1839 ist er für die Völkerverständigung tätig: der neue Professor für „littérature étrangère“ wollte das Wort „étrangère“ verschwinden lassen und „die Pyrenäen zwischen den Völkern“ einebnen (*Unité morale des peuples modernes* (1839), in: *Oeuvres complètes* t. I – Paris 1895. – S. 396-411); 1848 wollte er „humanité“ in die Präambel der republikanischen Verfassung schreiben. Aber es war ein nationalistischer Kosmopolitismus, den er bei Herder gelernt hatte: Die Seele der Menschheit kann nur in der gesamten Geschichte sich zeigen, aber sie zeigt sich allein in einzelnen Nationen. Der Kosmopolitismus kann nicht eine absolute Einheit des Menschengeschlechts sein, sondern nur eine „association“ der Völker (was bei Quinet keine rechtliche Verbindung meint). Ein vollendeter Kosmopolitismus wäre eine vage Abstraktion, die Folgen wären *indifférence, inaction, égoïsme*. Die Mission der Französischen Revolution ist die Einheit von Freiheit und Gleichheit, von Individuum und Gruppe, von Nation und Menschheit. Eroberung ist ein barbarischer Akt. In Asien sterben noch Völker, in Europa zählt die Individualität der Menschen und der Völker; Unabhängigkeit zu unterdrücken ist ein Verbrechen. Das ist auch Quinets Argument gegen die Verträge von 1815: Eine Regierung, die von Fremden errichtet wird, ist der Tod des Rechtes, des Denkens, der Seele eines Volkes (*La France et la Sainte Alliance en Portugal* (1847), in: *Oeuvres complètes* t. XIV, *L'enseignement du peuple : œuvres politiques avant l'exil*. – Paris 1895. – S. 261-305). Vgl. Charles-Louis Chassin, *Edgar Quinet : sa vie et son œuvre*. – Paris 1859, Neudruck Genève 1970, v.a. S. 119-267. Weiterhin die beste Einführung in

den Historiker der Freiheit und den Propheten der Menschheitsreligion ist: Paul Bénichou, *Les temps des prophètes : doctrines de l'âge romantique*. – Paris 1977. – S. 454-496. Quinet hatte ein lebenslanges Interesse an Deutschland, geblieben ist seine Angst vor Deutschland. Er wollte 1840 (und schon 1830) wie andere Klassiker der französischen Demokratie und des französischen Internationalismus die Rheingrenze für Frankreich; das werde Europa gegen Rußland stärken und damit auch im Interesse Deutschlands sein (das sich entlang der Donau auf Kosten der Türken vergrößern könne). Das sind Gleichgewichtsargumente, aber vor allem geht es um die Demokratie in Frankreich, um die durch Rußland und England aufgezwungene Monarchie, die Frankreich und damit Europa an einer klaren Zukunft hindert. Es ist ein Konflikt zwischen „la démocratie française“ und „les aristocraties européennes“, der sich fortsetzt im Konflikt zwischen zwei Frankreichs, „l'une officielle, l'autre réelle.“ Vgl. *1815 et 1840* (1840) in: *Oeuvres complètes* t. X (1853) S. 1-27; *Avertissement au pays* 1841, in: ebd. S. 29-52 oder *Oeuvres complètes* t. XIV (1895) S. 227-258. Seit 1866 hat Quinet die französische demokratische Haltung gegen den preußischen Militarismus bestimmt: Eine nationale Einheit, die nicht durch das Recht zustande gekommen ist, sondern durch einen Krieg, die eine Leistung der Aristokratie ist, nicht eine der Industrie, ist barbarisch, ein Rückfall in das Ancien Régime. Die deutschen Wissenschaftler, die so viel wissen, haben nicht begriffen, daß man Menschen nicht erst überwältigen und dann von ihnen Sinn für Recht erwarten kann. Deutschland soll seine Einheit haben, aber es gibt keinen Grund, warum Staaten noch wie im 15. oder 17. Jahrhundert eine kompakte Masse bilden müssen, um respektiert zu werden. Nach dieser preußischen Aktion könnte die Zukunft durchaus zwei, drei „assyrischen Reichen“ in Europa gehören und einigen Kleinstaaten, die überlebt haben, aber nicht mehr nach eigener Façon leben können (*France et Allemagne*, publiziert in *Le Temps* Januar 1867 und als Broschüre Paris 1867, dann in: *Oeuvres complètes* t. XXIV (1895) S. 181-305). Damit hat Quinet einen der zentralen Punkte des Selbstverständnisses der Dritten Republik formuliert. Im Ersten Weltkrieg wurden seine Schriften über Deutschland neu gedruckt („*Allemagne au-dessus de tout!*“ : un prophète, Edgar Quinet. – Paris 1917). Auf den Kongressen der Friedens- und Freiheitsliga 1867 (er war damals einer der französischen Vizepräsidenten) und 1869 erklärte er, daß die Völker für den Frieden seien und nur die Herrschenden für den Krieg. Er warb für die *fédération des États-Unis d'Europe* (*Oeuvres complètes* t. XXIV (1895) S. 241-258). Im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 schrieb er im besetzten Paris Durchhaltepropaganda und trat im Parlament gegen einen Friedensschluß ein: Ein Frieden ohne Elsaß und Lothringen wäre „la guerre à perpétuité sous le masque de la paix.“. Der nationalistische, internationalistische Prophet war bis zuletzt kriegerisch, diese Verzweiflung konnten aller französischer Nationalismus und Internationalismus bis 1945 nicht auslöschen. Zu diesem Umbruch vgl. René Bourgeois, *De la germanophilie à la teutophobie*, in: *Edgar Quinet, ce juif errant : actes du colloque international de Clermont-Ferrand, centenaire de la mort d' Edgar Quinet* / établis par Simone Bernard-Griffiths et Paul Viallaneix. – Clermont-Ferrand 1978. – S. 251-262.

Jules Michelet (1798-1874), der andere große republikanische Historiker, ist nicht als Europäer oder Kosmopolit bekannt, eher als der archetypische französische Nationalist (Hans Kohn wählte ihn in seinem Buch über nationale Propheten als den exemplarischen Propheten der französischen Nation). Doch auch sein Nationalismus war als Humanismus gedacht. Schon seine Einleitung in die Weltgeschichte, mit der er 1831 begann, sagt, es könnte genauso gut eine Einleitung in die Geschichte Frankreichs sein: „c'est que sa glorieuse patrie est désormais le pilote du vaisseau de l'humanité.“ Die neue Offenbarung für die soziale Welt kann der Welt allein Frankreich, das soziale Volk, erklären (*Introduction à l'histoire universelle*, in: *Oeuvres complètes*, II. – Paris 1972. – S. 227. 256-258). Michelet ist Ideologe der Nationalerziehung als einer neuen Religion der Gerechtigkeit gegen die Religion der Gnade. Die Französische Revolution, war die Offenbarung der neuen Religion („Dieu fut visible en 1790“). Seine *Histoire de la Revolution* ist die Geschichte der versäumten Entchristlichung, ein Versäumnis, das zum Terror und zu Napoléon geführt hat; der Glaube an die Menschheit war nicht tief genug. Konkret wird bei Michelet freilich nur die Einheit des Volkes. Michelet ist Prophet der Solidarität, das Vaterland wird als Freundschaft bestimmt, als die größte Gemeinschaft, in der Opfer gebracht werden. Eine solche Nation ist nur Frankreich. Deutschland und England sind Rassen oder Sprachen, Frankreich eine Religion. Zwar haben auch jene etwas Eigenes, können aber nicht mit der Weltgeschichte harmonisieren, das kann nur die Kulturnation Frankreich. Michelets Nationalismus kommt aus der Angst vor einem unheilbaren Bruch zwischen dem Volk und den Intellektuellen. Der Revolution von 1848 hat er nicht getraut, Napoléon III. zeigt ihm die Berechtigung dieses Mißtrauens (die Männer verehren Napoléon, die Frauen Jesus Christus, in beiden Fällen besteht Bedarf an Umerziehung). Gegen die Legende Napoléons fordert Michelet eine neue Legende, die Volk und Intellektuelle zu einer Nation verbinden könnte (und er hat wohl nie recht geglaubt, daß er sie schaffen kann). Die Harmonie und Einheit zwischen den Völkern ist kaum Thema. Michelet hatte eine Schwäche für Anacharsis Cloots als dem Entchristlicher in der Revolution (siehe Bd. I dieser Bibliographie S. 445-448), aber kaum Interesse für dessen kosmopolitischen Föderalismus. Durch Michelets Werk ziehen sich Sätze wie „La patrie est l'initiation nécessaire à l'universelle patrie.“ Aber es wird immer nur klar, daß die Nation der Anfang sein muß, es kommt nie eine Bestimmung der „universelle patrie“, zu der sie der Anfang sein soll. Den humanitären Traum der Philosophen, die das Individuum retten wollen und den Bürger zerstören, weist er von sich. „La patrie, ma patrie peut seul sauver le monde.“ Eine Freundschaft der Nationen kennt er nicht. Nicht einmal eine Ergänzung der Nationen in der Art Saint-Simons, Arnold Ruges oder Ernest Renans; bei Michelet wird nicht klar, was britische Industrie und deutsche Philosophie zur Welt beigetragen haben könnten. Das Mittelalter wollte die Nationen durch katholische Einheit unterdrücken, der philosophische Geist will jetzt dasselbe. Aber die Nationen sind nicht verschwunden, man dient der Menschheit am besten, wenn man der eigenen Nation dient. Das gilt aber eigentlich nur für Frankreich, nur Frankreich hat „l'esprit d'universalité“ gewahrt, seine „Priester“ das Recht in Europa, seine Soldaten den Schutz der Schwachen, seine Künstler das neue Leben.

Michelets wichtigste Schriften zur Nation, zur Nationalerziehung, zur Nationalreligion: *Le peuple* (1846); die vier Vorlesungen am Collège de France *De la*

nationalité (1846), *Faire vouloir la fraternité* (1848), *L'amour comme éducation* (1849), *Mon droit et mon principe* (1851), alle in: *Cours au Collège de France 1838-1851*, vol. II 1845-1851. – Paris 1995; *Nos fils* (1869), in: *Oeuvres complètes*, XX. – 1866-1871. – Paris 1987. – S. 335-599, v.a. S. 498-519. Vgl. zu Geschichte, Menschheitsreligion und Nation: Paul Viallaneix, *La voie royale : essai sur l'idée de peuple dans l'oeuvre de Michelet*. – Paris 1959; Paul Benichou, *Les temps des prophètes : doctrines de l'âge romantique*. – Paris 1977. – S. 497-564; Henri de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Bd. II, *De Saint-Simon à nos jours*. – Paris 1981. – S. 189-221; Tzevan Todorov, *On Human Diversity : Nationalism, Racism, and Exotism in French Thought*. – Cambridge, Mass. 1993. – S. 207-219 (französ. Original 1989 u.d.T.: *Nous et les autres*); Isabelle Garo, *La nation et le peuple chez Michelet : une autre dialectique*, in: *Europe : revue littéraire mensuelle* 76 (1998) No. 829, S. 24-35; Vivian Kogan, *The „I“ of History : Self-fashioning and National Consciousness in Jules Michelet*. – Chapel Hill, N.C. 2006.

Michelet sieht sich erst durch den deutschen Sieg 1870 gezwungen, konkreter auf Fragen der äußeren Politik einzugehen. Was er von den Deutschen hielt (abgesehen von deutscher Philosophie und Musik), hat er bereits 1849 klargestellt, als er drei Sorten Russen aufzählte: neben eigentlichen Russen und kosakischen Russen „Russes allemands“, die von Hierarchie und Militär, Kaserne und Korporalen bestimmt sind (*Cours au College de France* II, 507). Michelet war 1870 gegen den Krieg gewesen. Sein Buch nach der Niederlage ist eine wilde Mischung aus Versuchen, die Niederlage aus französischer (bonapartistischer) Inkompetenz zu erklären, deutsche Spione verantwortlich zu machen, den neuen Militarismus zu verstehen und die Deutschen vor den Russen zu warnen. Gesiegt haben 1870 die Maschinen, aber solche Neuerungen wandern schnell, nichts hindert die Barbaren (= Russen) sie zu übernehmen. Der alte Krieg ist Geschichte geworden. „Le mécanicien est tout. Le héros est supprimé.“ Aber vor allem geht es um eine Denunziation der „russischen“ Methoden der Deutschen, Bismarck ist ein „russischer“ General. Das preußische System ist „russisch“ autoritär. Die preußische Rolle in Deutschland wird den Bayern und Baden als Herrschaft eines fremden Landes suggeriert; Frankreich hätte 1866 für die deutsche Freiheit gegen Preußen kämpfen sollen. Auch in diesen Denunziationen Preußens ist Rußland der Hintergrund: Die Deutschen sehen sich selber als eine junge Rasse und die lateinischen Völker als eine alte, die Russen sehen aber die Deutschen als eine alte Rasse und nur sich selber als eine junge. Aber Völker haben eine Fähigkeit sich zu erneuern. Die französische Erneuerung wird Europa retten, weil Europa sich solidarisch an Frankreich halten wird. Die französischen Arbeiter werden ein soziales Europa schaffen und Frankreich und Europa vor der Barbarei des Ostens schützen (*La France devant l'Europe*. – Florenz 1871, in: *Oeuvres complètes*, XX. – 1866-1871. – Paris 1987. – 601-743; Michelet folgt hier übrigens bereits der Deutschlanddarstellung von Bakunin. Das Buch hatte eine komplizierte Geschichte: Die ersten Drucke in Florenz, wo Michelet damals lebte, hatten wohl nur eine geringe Wirkung; die stärkste Wirkung hatte die englische Ausgabe *France before Europe*, die von Frédéric Harrison besorgt wurde, dessen Aufsatz *Bismarckism* Michelet folgt, der aber Michelets antirussische Ausrichtung stark kürzte. Michelet muß Frankreich und England als Bauern- und Arbeiterstaa-

ten darstellen, um den preußischen Militarismus zu bekämpfen. Sein Nachfolger ist, trotz einer ganz anderen Nationalreligion, Charles Péguy.

Alphonse de Lamartine (1790-1869), einer der großen Dichter der Romantik, war seit 1833 Abgeordneter, zunächst legitimistisch, zunehmend links, 1848 in der provisorischen Regierung für Außenpolitik zuständig. Lamartine erklärt den anderen Staaten, daß die Französische Republik durchaus monarchische Staaten für legitim hält – wenigstens für die Gegenwart. Denn Regierungsformen müssen dem intellektuellen, moralischen und materiellen Entwicklungsstand ihrer Nation angemessen sein. Für Frankreich ist die Republik angemessen und es beansprucht diese Regierungsform ohne Rücksicht auf die Verträge von 1815. Die Kriege der ersten Republik seit 1792 sind nicht das Prinzip der Revolution, sondern aus der damaligen inneren und äußeren Lage zu verstehen, damals waren weder Frankreich noch Europa für die neuen Ideen reif. Diesmal geht es nur um Konsolidierung und deshalb um Frieden. Krieg ist fast immer Diktatur, gegen die Volkssouveränität gerichtet. Gegen Provokationen wird Frankreich sich aber wehren und „*l'esprit des peuples et le génie de la civilisation*“ als Verbündete haben. Frankreich sieht die Verträge von 1815 als beendet an, akzeptiert aber ihre territorialen Bestimmungen. Als Folge der gegenwärtigen Revolution werden gewisse unterdrückte Nationen wiederhergestellt werden (er nennt nur die Schweiz und Italien), aber die Republik wird auf Propaganda bei den Nachbarn verzichten (Zirkularschreiben vom 4. März 1848, abgedruckt in: Alphonse de Lamartine, *La France parlementaire (1834-1851) : oeuvres oratoires et écrits politiques*. – Bd. V. – Paris 1865. – S. 175-182 *Manifest aux puissances*). Letztlich ist Lamartine ein Sprecher für ein Bündnis der liberalen Staaten, das hatte bereits seine Stellungnahmen zur Außenpolitik in den 1840er Jahren geprägt. Daß ihm die Funktion des Außenministers anvertraut wurde, war eine Geste des Friedenswillens.

Vgl. Pierre Quentin-Bauchart, *Lamartine et la politique étrangère de la Révolution de Février (24 février-24 juin 1848)*. – Paris 1913; Lawrence C. Jennings, *France and Europe in 1848 : a Study of French Foreign Affairs in Time of Crisis*. – Oxford 1973; William Fortescue, *Alphonse de Lamartine : a Political Biography*. – London 1983; Philippe Darriulat, *Les patriotes : la gauche républicaine et la nation 1830-1870*. – Paris 2001. – S. 171-181. Vgl. zu den Interventionsversuchen der Republik von 1848: James Chastain, *The Liberation of Sovereign Peoples : the French Foreign Policy of 1848*. – Athens, Ohio 1988 (Lamartine steht eher in der Tradition Richelieus und der Girondisten, Republiken interessieren ihn als Klientelstaaten; freilich hat Lamartine eine Vision eines „Republikanischen Friedens“: Industrie und Krieg sind Gegensätze und Revolutionen des Geistes benötigen Frieden).

2.2.2 Liberale

Wenn in diesem Abschnitt von Liberalen (und im nächsten von Konservativen) gesprochen wird, soll damit die Vergleichbarkeit mit anderen westeuropäischen Ländern erleichtert werden. Als Selbstbezeichnung kam das Wort wenig vor, und

die französischen Historiker neigen dazu, diese Liberalen aus der Sicht der siegreichen Dritten Republik als konservativ oder gar als Teil der Rechten zu bezeichnen. Eine kontinuierliche Liberale Partei gab es nicht (in Frankreich gab es keine gefestigten Parteien, sondern eine Fülle von auf Personen zentrierten Faktionen). Solche Parteien wurden durch die vielen Brüche durch Restaurationen und Revolutionen verhindert. Es ist einfacher die Liberalen nach links von den demokratischen Republikanern abzugrenzen als nach rechts von denen, die hier Konservative genannt werden. Am einfachsten ist es in der Julimonarchie, als beide orléanistischen Flügel durch ihren Unterschied zu Republikanern und Legitimisten aneinandergebunden waren, aber doch zugleich in *centre gauche* und *centre droit* geteilt waren (jenes betonte stärker die Rolle des Parlaments, dieses stärker die Rolle des Monarchen, auch war das *centre gauche* offener für antiklerikale Töne). In der Februarrevolution war das ehemalige *centre gauche* Teil der breiten Partei der Ordnung rechts von den Demokraten. Nach dem Staatsstreich Napoléons III. sind beide orléanistischen Richtungen allenfalls in der parlamentarischen Opposition zu finden. Nach 1860 nähern die Orléanisten des ehemaligen *centre gauche* und die moderaten Republikaner sich einander an. Das *Empire libéral* stützt sich auf ehemalige moderate Republikaner und liberale Orléanisten. Adolph Thiers ist das beste Beispiel für die Kontinuität in diesen Brüchen. Außenpolitisch stehen die Liberalen für eine französische Machtpolitik, am heftigsten 1840, als sie außer ihrem Schützling Ägypten überhaupt keine Verbündeten hatten. Am deutlichsten vertreten sie eine liberale Politik in der Opposition in den 1840er Jahren, als Guizot in Zusammenarbeit mit Lord Aberdeen die *entente cordiale* konservativ erneuern konnte. Eine beständigere liberale Zusammenarbeit sollte erst in der *entente cordiale* von 1904 möglich sein.

Adolphe Thiers (1797-1877), Anwalt, Journalist, ein Führer der Revolution von 1830, Ministerpräsident 1836 und 1840, Sprecher des anti-revolutionären Bürgerturns 1848, Führer der parlamentarischen Opposition im Kaiserreich. 1871 handelte er den Frieden mit Deutschland aus und führte den Bürgerkrieg gegen die Pariser Kommune. Präsident der Republik 1871 bis 1873. Ranke sah den Revolutionshistoriker Thiers als einen der Begründer des Primats der Außenpolitik (*Aus Werk und Nachlaß IV, Vorlesungseinleitungen*. – München 1975. – S. 246-247), aber Thiers nennt in der Einleitung seiner Geschichte der Revolution die außenpolitische Situation nur beiläufig unter diversen anderen Ursachen. Seine Geschichte Napoléons schwankt zwischen Begeisterung für französische Siege und Kritik an napoleonischer Hybris. In seine Analyse des Scheiterns Napoléons zeigt Thiers sich als ein Realist des 19. Jahrhunderts: Am wichtigsten ist „se contenir“. Wer sich nicht bescheiden kann, kann auch nicht triumphieren (*Histoire du Consulat et l'Empire* XVII, 899). Das ist der Realismus, den auch Bismarck vertrat. Thiers geht davon aus, daß nach Napoléon jede französische Regierung nur mit außenpolitischen Erfolgen stabil bleiben konnte. Ranke (der 1870 geholfen hatte, den Kontakt zwischen Thiers und Bismarck herzustellen) urteilt in seinen Memoiren über Thiers als Historiker: „Er sah die großen Ereignisse immer von dem Gesichtspunkt der reellen Macht an; man hört immer den Ministerpräsidenten von Frankreich sprechen, der sich mit der militärischen Größe des *empire* identifizierte. Doch hatte er Sinn dafür, dass es Grenzen haben mußte“ (zit. nach

Peter Stadler, *Geschichtsschreibung und historisches Denken in Frankreich 1789-1871*. – Zürich 1958. – S. 265). Thiers denkt in Begriffen europäischer Zusammenarbeit trotz Konflikten und Kriegen. Sein Ziel war zunächst eine liberale Allianz mit England, aber er unterschätzte die britische Möglichkeit, sich Rußland zu nähern, und betonte stark die französischen Interessen. So brachte er es fertig, daß der liberalen Allianz der 1830er Jahre 1840 eine Allianz aller Großmächte gegen seine Orientpolitik folgte, Frankreich fast vor einem Krieg um das Rheinland stand und sich die deutsche öffentliche Meinung dauerhaft entfremdete. Thiers und seine bürgerliche Wählerschaft haben diese Lektion gelernt. Als Oppositionsführer gegen Napoléon III. plädierte er gegen französische Alleingänge und für Achtung des Völkerrechts. Er war kein Freund des Nationalitätenprinzips, vor allem nicht, wenn es auf Deutschland angewendet werden sollte, sondern für eine Mischung aus Zusammenarbeit der liberalen Staaten und Balance-Denken. Er will das Rheinland für Frankreich, ein geteiltes Deutschland und die Erhaltung des Habsburger Reiches (vgl. seine Rede gegen Preußen und für das europäische Gleichgewicht: *Discours sur la politique extérieure*, Corps Législatif 3. Mai 1866). Er hat die Rolle der Kleinstaaten für die Stabilität des Staatensystems erkannt. 1870 warb er in Europa um Hilfe gegen Preußen und mußte erfahren, daß man französische Abenteuerpolitik (im liberalen England) und französische Revolutionen (im autokratischen Rußland) mehr fürchtete.

Vgl. Heinz-Otto Sieburg, *Deutschland und Frankreich in der Geschichtsschreibung des neunzehnten Jahrhunderts*. – Wiesbaden 1954. – S. 205-209; René Albrecht-Carrie, *Adolphe Thiers or the Triumph of the Bourgeoisie*. – Boston, Mass. 1977; John P. T. Bury / Robert Thoms, *Thiers 1797-1876 : a Political Life*. – London 1986. Speziell zur Außenpolitik: Charles-H. Pouthas, *La politique de Thiers pendant la crise orientale de 1840*, in: *Revue historique* 182 (1938) 72-96; Paul W. Schroeder, *The Lost Intermediaries : The Impact of 1870 on the European System*, in: *International History Review* 6 (1984) 1-27, Neudruck in: ders., *Systems, Stability, and Statecraft*. – Basingstoke 2004. – S. 77-95.

2.2.2.1 Alexis Clérel, comte de Tocqueville

1805-1859, politischer Schriftsteller und Historiker. 1839-1851 Parlamentsabgeordneter, Juni bis Oktober 1849 Außenminister. Mit dem Staatsstreich Napoléons III. Rückzug ins Privatleben. Biographie: André Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*. – Paris 1984; dt. 1991. Einführung: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo, *Alexis de Tocqueville*. – Frankfurt am Main 2005.

Wie alle großen Denker des 19. Jahrhunderts ist Tocqueville nur als historischer Denker zu verstehen und er ist wohl der politische Theoretiker, der am klarsten begriffen hat, daß politische Ordnungen ihren historischen Ort haben und nicht eine Frage der freien Wahl sind. Es geht Tocqueville nie darum, was er persönlich vorziehen würde, er muß den historischen Weg zur Gleichheit akzeptieren. Er geht von einem weltgeschichtlichen Fortschritt zur Gleichheit seit dem 11. Jahrhundert aus, mit der amerikanischen und französischen Revolution hat ein neues Stadium begonnen. Es ist ein Weg von der adeligen Freiheit in Ungleichheit zur

demokratischen Freiheit in Gleichheit. Gleichheit ist die Botschaft des Christentums und dieser historische Fortschritt wird mit religiösem Erschauern wahrgenommen. Seine Grunderfahrung ist der Weg von der Aristokratie zur Zentralisierung (die er fürchtet) und zur Demokratie (die er zugleich begrüßt und fürchtet). Bei Guizot hat er die Notwendigkeit des Sieges des Bürgertums gelernt. Aber der Aristokrat kann einen Verlust sehen, den Guizot nicht sehen konnte: Die Leidenschaft für Gleichheit kann anspornen und herabziehen. Freiheit ist in der Demokratie nicht ein so hohes Ziel wie Gleichheit. Der vollendeten Demokratie atomistischer Individuen wird die Selbständigkeit aristokratischer Korporationen fehlen. Bürger können sich schwer miteinander, aber leicht mit der Zentralregierung identifizieren. Nur Dezentralisierung, Lokalregierung, Assoziationen können eine Grenze der Staatstätigkeit bestimmen. Tocqueville bezweifelt, daß das Modell der Selbstverwaltung des Eigennutzes auf Europa übertragbar ist und in Amerika stabil bleiben kann. Historische Umstände sind komplexer, als die traditionelle Unterscheidung von Aristokratie und Demokratie nahelegt. Er kommt zu einem länderbezogenen Historismus. Den reifen Tocqueville kann man in seinem Buch über die französische Verfassungsgeschichte finden (*L'Ancien régime et la révolution*). Es verwundert nicht, daß er darüber das Gespräch mit Ranke suchte. In der Diskussion um Tocqueville geht es vor allem um die Frage, ob Demokratie Grundlagen benötigt, die sie selber nicht zur Verfügung stellen kann. Merkwürdig häufig wird heute über ihn geschrieben, als wäre er ein Philosoph oder gar ein Theologe (Robert Legros, *L'idée d'humanité*. – Paris 1990; Peter Augustine Lawler, *The Restless Mind : Alexis de Tocqueville on the Origin and Perpetuation of Human Liberty*. – Lanham, Md. 1993; Joshua Mitchell, *The Fragility of Freedom : Tocqueville on Religion, Democracy, and the American Future*. – Chicago, Ill. 1995). Tocqueville hat für eine neue Welt eine neue Politische Wissenschaft gefordert und ist der erste große Klassiker der beschreibenden Politikwissenschaft. Aber sein Interesse gilt weniger den Institutionen, als dem Geist der Demokratie, der nicht einfach übertragbar ist; wo die Selbstorganisation der bürgerlichen Gesellschaft für die Demokratie für wichtiger gehalten wird als das Institutionendesign, wird Tocqueville immer zitiert. Große Bücher über Tocqueville kommen von Leo-Straussianischen Demokratie-Skeptikern und Raymond-Aronsen Kritikern des französischen Antiliberalismus (und zuweilen auch von deutschen Kritikern des Neoliberalismus). Tocqueville ist heute weniger wichtiger als ein Klassiker der empirischen Politikwissenschaft, sondern in der Diskussion über Gegenstand, Grenzen und Selbständigkeit der Politikwissenschaft und der Politischen Theorie.

Vgl. zur Politischen Theorie: Marvin Zetterbaum, *Tocqueville and the Problem of Democracy*. – Stanford, Cal. 1967; Otto Vossler, *Alexis de Tocqueville*. – Frankfurt am Main 1973; Marcel Gauchet, *Tocqueville, Amerika und wir : über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften*, in: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie* / hrsg. von Ulrich Rödel. – Frankfurt am Main 1990. – S. 123-206, v.a. S. 123-140 (französ. Original 1980); Jean-Claude Lambert, *Tocqueville and the Two Democracies*. – Cambridge, Mass. 1989 (französ. Original 1983); Roger Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. – Ithaca, N.Y. 1987; Pierre Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*. – Lanham, Md. 1996 (französ. Original 1993); John Ehrenberg, *Civil Society : the Critical History of an Idea*. – New York 1999 (zur Kritik der

Neo-Tocquevilleaner Bellah, Sandel, Putnam); Cheryl B. Welch, *De Tocqueville*. – Oxford 2001; Oliver Hidalgo, *Unbehagliche Moderne : Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik*. – Frankfurt am Main 2006; Arnaud Coustant, *Une critique républicaine de la démocratie libérale : de la Démocratie en Amérique d'Alexis de Tocqueville*. – Paris 2007; Jon Elster, *Alexis de Tocqueville : the First Social Scientist*. – Cambridge 2009; Skadi Siiri Krause, *Eine neue Politische Wissenschaft für eine neue Welt : Alexis de Tocqueville im Spiegel seiner Zeit*. – Berlin 2017. Zu Tocqueville als historischem Denker: Norbert Campagna, *Alexis de Tocqueville und die ontologische Dimension der menschlichen Freiheit*, in: Prima Philosophia 15 (2002) 125-147; Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie : Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. – Paris 2003. – S. 235-282. Zur Geschichte der Tocqueville-Rezeption: Serge Audier, *Tocqueville retrouvé : genèse et enjeux du renouveau tocouvillien français*. – Paris 2004; ders., *Tocqueville et la tradition républicain*, in: *Tocqueville : la démocratie en questions*. – Caen 2008. – S. 171-245.

Tocqueville hatte wenig Grund in *Über die Demokratie von Amerika* auf Außenpolitik einzugehen, aber er betont die amerikanische Sonderstellung: In Europa ist der Primat der Außenpolitik mit der Natur des Staatensystems gegeben, nur in Amerika, wo die Bedrohung durch gleich starke Nachbarn fehlt, kann eine Verfassung ohne diesen Primat beobachtet werden. Tocqueville kommt einer internationalen Theorie besonders nahe, wenn er zeigt, daß ein System von kleinen Staaten besser regiert würde, aber nicht zu erwarten sei, weil es keinem Staat nützt, Wohlstand zu fördern, aber der Eroberung ausgeliefert zu sein (DA I/1/8). Der Anhänger der Selbstverwaltung kennt deren außenpolitische Grenzen. Mit dieser Analyse der Rahmenbedingungen der amerikanischen Demokratie ist Tocqueville ein Vorläufer des „Seeleyschen Gesetzes“: Äußere Bedrohung zwingt zur Zentralisierung, Aussicht auf Frieden ermöglicht Föderalisierung (Seeley war ein Tocqueville-Leser). Das Amerika-Buch enthält eine Lobrede auf den Krieg, freilich als Warnung vor dem Bellizismus der Militärs. Außer der Geschichte der Freiheit, die Hauptthema seiner beiden Bücher war, beachtet Tocqueville einen weiteren welthistorischen Prozeß der Globalisierung: Im Amerika-Buch kündigt er, als eine Folge des neuen weltumspannenden Verkehrs, die Bildung immer größerer Staaten und einer Weltgesellschaft an. Das führt nicht zu einem abstrakten Kosmopolitismus, sondern zu Bildung von zwei großen hegemonialen Staaten, den USA auf demokratischer und Rußland auf despotischer Basis. Diese Prophetie ist in Amerika gerne zitiert worden. Auch hier war Seeley ein Schüler, der versuchte sei eigenes Land als drittes Weltreich daneben zu stellen. Tocqueville ist von Globalisierungsprozessen fasziniert oder eher überwältigt, er kann sie konstatieren, aber nicht recht erklären. Er sieht den Opiumkrieg mit Begeisterung: „Voilà donc enfin la mobilité de l'Europe aux prises avec l'immobilité chinoise! C'est un grand événement ...“ Diese europäische Besitzergreifung der Welt ist ein noch größeres Ereignis als die Bildung des Römischen Reiches (Brief an Henry Reeve 12. April 1840, in: OC VI/1, 57-58). Der Hintergrund seiner außen- und kolonialpolitischen Stellungnahmen in den 1840er Jahren ist eine Art europäisches *manifest destiny*: Die *désorganisation de toute Asie* vom Indus bis zum Schwarzen Meer, Entvölkerung, Anarchie, Zerschlagen der religiösen und politischen Bindungen, die Bewegung der europäischen Rasse nach Asien (und wir

können getrost Nordafrika, das ihn mehr beschäftigt hat, hinzufügen) „c'est le mouvement du siècle“ (*Ordre des idées politique générale*, wahrscheinlich 1840, in: OC III/2, 279-280, Verwendung dieses Gedankens in der Parlamentsrede vom 30. November 1840, in: OC III/2, 290). Sein geplantes Buch über Indien sollte wohl diesen Prozeß der europäischen Herrschaft über einen sich auflösenden Orient erforschen, aber er hat das Buch nicht geschrieben. So bleibt es beim Staunen. Tocqueville staunt, daß einige Millionen Menschen, die vor noch nicht langer Zeit in Wäldern und Sümpfen gelebt hatten, seit hundert Jahren den Globus verwandeln. Wenn sein ehemaliger Mitarbeiter Gobineau den Europäern den Niedergang ankündigt, kann Tocqueville nicht widersprechen, aber vor dieser Angleichung der Europäer an die globale *canaille* gilt: „nous seront ses maîtres“ (OC IX, 242-244, an Arthur de Gobineau 13. November 1855). Der Rassen-theoretiker Gobineau konnte antkolonialistischer sein als der antirassistische Zivilisationstheoretiker Tocqueville. Tocqueville teilt das Geschichtsbild von Aufklärung und Historismus, daß es wirklich patriotische Staaten nur in der Antike gegeben hat, als Staaten verfaßt waren, wie heute nur noch Armeen (Brief an Mme Swetchine 6. Oktober 1855, OC XV/2, S. 263-264). Das Christentum, das die Gleichheit der Menschen lehrt, hat einen ungebrochenen Nationalismus unmöglich gemacht, der neuzeitliche Patriotismus ist durch christliche Tradition und zunehmend durch den Weltverkehr begrenzt. Der Fortschritt der Gleichheit in den Gesellschaften führt dazu, daß auch Fremde als Ähnliche gesehen und in unsere Sympathie einbezogen werden; das wird auch ein neues Völkerrecht bringen (DA II/III/1). Die Tendenz zur Gleichheit zwischen den Individuen setzt sich zwischen den Völkern fort, „weil der Geist der Demokratie die Menschen nach Angleichung streben läßt.“ Dieser Fortschritt zum Kosmopolitismus ist nicht ohne Gefahr: Es droht eine allgemeine Erstarrung der vereinheitlichten Menschheit. Tocqueville akzeptiert vom moralischen und christlichen Standpunkt aus, daß das Wohl der gesamten Menschheit einen höheren Rang hat als das Wohl eines kleinen Teils der Menschheit. Aber der Mensch ist so geschaffen, nahe Objekte eher zu lieben als ferne. „Il n'a qu'un très petit nombre de grandes âmes qui peuvent s'enflammer de l'amour de l'espèce humaine.“ Die Ziele des Menschengeschlechts werden besser erreicht, wenn ein einzelnes Land geliebt wird (*L'Ancien régime et la Révolution II.* – OC II/2, 346-347). Tocqueville ist ohne Zweifel ein liberaler Nationalist, aber es fehlt ihm völlig die Grundannahme des Liberalismus des 19. Jahrhunderts, daß die europäische Ordnung auf Nationalstaaten beruhen muß. Damit steht er freilich unter französischen Liberalen nicht allein, wenigstens, was Deutschland angeht. 1848/49 fehlt ihm jedes Interesse für die mit den Freiheitsbewegungen verbundenen Einigungsbewegungen. In seinen Erinnerungen an diese Zeit als Außenminister ist „la chimère de l'unité allemande“ fast ein Leitmotiv. Er weiß, daß die traditionelle französische Politik, Deutschland geteilt zu halten, eine Maxime ist, die zum gegenwärtigen Standpunkt der Zivilisation nicht länger paßt; als er eine künftige „union de toutes les races germaniques“ bedenkt, ist es nicht liberaler Nationalismus, sondern ein Balance-Argument – gegen Rußland, das überstark werden kann, weil bei seinem Stand der Zivilisation das Volk noch ohne Zögern dem Zaren folgt (also, wie meist im 19. Jahrhundert, ein Gleichgewicht, daß das politische System bedenkt).

Vgl. zur Vorläufigkeit des Patriotismus: Agnès Antoine a.a.O. S. 122-125 *Démocratie et cosmopolitisme*. Die Literatur über Nation/Nationalismus bei

Tocqueville ist behindert von der ahistorischen Annahme, daß Liberalismus und Nationalismus eigentlich Gegensätze seien: Françoise Mélonio, *L'idée de nation et l'idée de démocratie chez Tocqueville*, in: *Littérature et nation* 7 (1991) 5-24, gekürzte und überarbeitete Version: *Nations et nationalismes*, in: *La Revue Tocqueville* 18#1 (1997) 61-75; Stéphane Dion, *La conciliation du libéralisme et du nationalisme chez Tocqueville*, in: *La Revue Tocqueville* 14#1 (1995) 219-227; Alan B. Spitzer, *Tocqueville's Modern Nationalism*, in: *French History* 19 (2005) 48-66 („modern“ meint: der rechte Nationalismus des 20., nicht der linke des 19. Jahrhunderts).

Tocquevilles außenpolitische Analysen, die in Parlamentsreden und Notizen gefunden werden müssen, sind v.a. mit der britisch-französischen Rivalität beschäftigt, Teil der absurden Geschichte der Annäherungen und Entfernungen der liberalen Großmächte im 19. Jahrhundert. In der Orientkrise 1840 ist er durch seine bellizistischen Töne gegen England aufgefallen, gerade weil man es von ihm nicht erwartet hatte. Dabei war dieser Bellizismus durchaus schon Teil der Analysen im Amerika-Buch: Demokratien stehen zugleich in der Gefahr eines sehr empfindlichen Patriotismus und eines Privatismus ohne Leidenschaften für die Größe des eigenen Landes. Tocqueville will als Außenpolitiker den Patriotismus fördern, um Frankreichs Stellung unter den Staaten zu stärken. Diese Art Bellizismus ist auch außerhalb Frankreichs gut bekannt, aber Tocqueville klagt, daß gerade die Franzosen die *tranquillité* der *grandeur* vorziehen. Daß eine Gesellschaft des Eigennutzes zu „großen Revolutionen“ unfähig ist, ist genauso gefährlich, wie daß sie zum Krieg unfähig ist. Aber Tocqueville findet es leichter außenpolitische Abenteuer zu empfehlen als revolutionären Wandel. Er gibt wie Machiavelli, der andere Politikberater, der es in die Tradition der Politischen Theorie geschafft hat, Ratschläge wie ein Arzt; dem Frankreich der Julimonarchie empfiehlt er keine Beruhigungsmittel. Es geht um die Bedeutung des Stolzes für eine Nation. Das kann verstanden werden aus dem oben erwähnten europäischen *manifest destiny* im Zeitalter des orientalischen Niedergangs: An der Frage des Jahrhunderts beteiligt zu sein, ist eine Frage der französischen Ehre (Kriege um die Rheingrenze sind für Tocqueville dagegen kein Ziel). Es geht aber nicht einfach um einen puerilen Jingoismus, wie John Stuart Mill ihm unterstellt. Dieser Nationalstolz ist Stolz auf die französische Mission seit der Französischen Revolution: Ländern auf dem Weg zu einer freiheitlichen Nation zu helfen, liberalen Institutionen in der Welt zum Triumph verhelfen und despotische ersetzen (1840 war der nicht übermäßig plausible Fall einer neuen freiheitlichen Nation das Ägypten Mehmed Alis). Das war ein beliebtes Motiv der demokratischen Opposition gegen die Julimonarchie und der Außenminister Guizot versuchte diese Politik als revolutionär zu denunzieren. Tocqueville denunzierte dagegen eine Regierung, die mit ihrer Politik des Friedens um jeden Preis den Patriotismus den Revolutionären überlassen muß; er suggeriert, daß die konservative Regierung 1840 nicht aus Angst vor dem Krieg eingesetzt wurde, sondern aus Angst, daß der Krieg zur Revolution führt. Es gibt zwei Wege zur Revolution: ungerechten Krieg und Frieden ohne *gloire*. Tocqueville wirft der Allianzpolitik der Regierung Guizot v.a. vor, daß sie die französische „puissance morale“ im Orient zerstört, die „puissance d'opinion dans le monde, notre honneur.“ Diese Prestigepolitik ist auch Machtpolitik: Die Politik an den freiheitlichen Prinzipien zu orientieren, ist „non seulement

notre gloire, mais notre force“ (das ist 1843 die Begründung für die Sklavenbefreiung in französischen Kolonien: die Prinzipien, für die Frankreich steht, dürfen nicht England überlassen werden). Tocqueville kämpfte jahrelang gegen die Annahme, daß die Allianz der beiden konstitutionellen Mächte eine natürliche Allianz sei, zu der es keine Alternative gäbe. Zuweilen will er England nicht als einen liberalen Staat anerkennen, es schließe auch Allianzen mit allen möglichen Regimen, nur Frankreich sei auf Bündnisse mit liberalen Staaten beschränkt. Noch 1848 fragt er sich, ob unzweifelhaft liberale Staaten wirklich zusammenpassen: Freie Institutionen erhöhen gerade die Gefühle des nationalen Ehrgeizes, der Rivalität, der Eifersucht (OC III/3, 249). In der Revolution von 1848 spricht er sich gegen Abenteuer des Demokratieexport und der Nationalstaatsbildung aus; als Außenminister 1849 versuchte er in enger Zusammenarbeit mit England, den Frieden durch gute Dienste zu bewahren. Tocquevilles Äußerungen zur Politik im europäischen Staatensystem stehen in OC III/2, *Écrits et discours politiques II*, 253-482; vgl. besonders die Reden vom 30. November 1840 und vom 20. Januar 1845. Vgl. auch den Briefwechsel mit John Stuart Mill 1840 bis 1842, in dem Tocqueville sich darstellt zwischen Parteien, die unbedingt für Krieg (Thiers) und unbedingt für Frieden (Guizot) seien; Mill antwortet mit einer sehr orthodoxen Version des liberalen Zivilisationsverständnisses: Stolz darf ein Land nur auf seine Leistungen in „industry, instruction, morality, & good government“ sein (OC VI/1, 329-338). Die Texte zur Außenpolitik 1848/49 stehen in OC III/3, *Écrits et discours politiques III*. Ergiebiger sind die Erinnerungen des Außenministers in *Souvenirs*, OC XII, 234-263 *Affaires étrangères*, dt. u.d.T. *Erinnerungen* 1954 u.ö. In einem späten Brief an einen Neffen im Diplomatischen Dienst verwirft er ein französisches Bündnis mit Rußland oder England gegen Deutschland, es würde einen allgemeinen Krieg bedeuten (7. Februar 1858, in: OC XIV, 341-342).

Vgl. zu Tocqueville als Außenpolitiker die Biographie von André Jardin, des Herausgebers der politischen Schriften und Reden. Von der älteren Literatur noch: Mary Lawlor, *Alexis de Tocqueville in the Chamber of Deputies : his Views on Foreign and Colonial Policy*. – Washington, D.C. 1957; Seymour Drescher, *Tocqueville and England*. – Cambridge, Mass. 1964. – S. 152-169 *Tocqueville versus England*.

Das Heer des demokratischen Amerika war für Tocquevilles Analysen zu unbedeutend, er greift auf die Heere der Revolution und Napoléons zurück. Tocqueville sieht die Distanz der Bürger zum Krieg, aber diese Distanz kommt nicht aus dem Egoismus der Händler, wie die bellizistische Tradition unterstellt. Bürger wollen keine Soldaten werden, aber sie werden rasch gute Soldaten. In langen Kriegen sind demokratische Armeen überlegen. Tocquevilles Kriegstheorie, die er in *L'Ancien régime et la Révolution* ankündigt (OC II/2, 248), wurde nicht geschrieben, aber wir wissen, worum ging: Demokratien führen einen auf Entscheidung drängenden Krieg (auch das steht schon in *Über die Demokratie in Amerika*). Tocqueville ist mit Constant einig, daß der Geist der Demokratie zum Frieden neigt, aber er begreift, daß die Isolierung des Militärs in der unkriegerischen Gesellschaft nicht folgenlos ist. Tocqueville steht am Anfang eines Hauptstrangs der Militärsoziologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, der mit den Folgen der Massenheere fertig werden will und dabei häufig nostalgischer als Tocqueville ist (der nie denkt, die Volksheere der Revolution könnten rückgängig gemacht wer-

den). Er argumentiert mit der Beförderungsordnung für Offiziere und Unteroffiziere, aber das entscheidende Argument ist republikanisch: ein freies Volk kann nur durch Freiheit erhalten werden.

Vgl. zur Militärsoziologie: Jean-Louis Benoît, *Tocqueville : la démocratie au risque de son armée*, in: The Tocqueville Review 27 (2006) # 2, 191-207; Reij Matsumoto, *Is Democracy Peaceful? : Tocqueville and Constant on War and Peace*, in: The Tocqueville Review 28 (2007) # 1, 153-165.

Das große Unternehmen Frankreichs zur Zeit Tocquevilles war die Eroberung Algeriens. Tocqueville war der führende Algerienexperte der Abgeordnetenkommission, seine Texte dazu füllen in den *Oeuvres complètes* fast 400 Seiten: mehr oder weniger bearbeitete Reisenotizen von 1841 und 1846, zwei Parlamentsberichte 1847, eine Artikelserie über Aufhebung der Sklaverei in den karibischen Kolonien Frankreichs und Notizen zu einem nicht geschriebenen Buch über die britische Kolonialregierung in Indien. Von den prominenten politischen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts ist er einer der wenigen, die überhaupt über Kolonien geschrieben haben, vergleichbar ist vielleicht nur John Stuart Mill. Seit der (Neu-)Veröffentlichung dieser Texte 1962 (und noch mehr seit der englischen Übersetzung 2001) ist viel darüber geschrieben worden. Was unten aufgelistet wird, ist nur eine Auswahl aus dieser Literatur, diese Krise des liberalen Tocqueville-Bildes geht tief. Eigentlich sollte es für dieses Erstaunen keinen Anlaß geben, die meisten dieser Texte waren bereits 1866 in dem ersten Unternehmen von *Oeuvres complètes* (Bd. IX) gesammelt worden. Tocquevilles Freund, Mitarbeiter und dann Herausgeber seiner Werke, Gustave de Beaumont, hat im Vorwort in einer Reihe von Fragen auch klar formuliert, was wir in diesen Texten erwarten können: Wie können die Europäer sich in Algerien festsetzen, ohne die Eingeborenen zu vertreiben oder vernichten? Anders als bei Mill können Tocquevilles Texte kaum als Versuche zu einer Theorie gelesen werden. Es sind politische Texte und selten gibt es in ihnen Sätze, die eine grundsätzliche Perspektive andeuten. Die Frage nach der Legitimität des Krieges gegen die Araber wird nie gestellt, selbst die typischen tocquevillschen Verweise auf den nationalen Stolz auf dieses große, zivilisierende Unternehmen und auf das Prestige bei den europäischen Mächten, das ein Mißerfolg vernichten würde, sind nur einleitende Überlegungen: von einem stärkeren Staat besiegt zu werden, ist mit der nationalen Ehre vereinbar, nicht aber, gegen eine Koalition barbarischer Stämme aufgeben zu müssen. Die dazu nötige französische terroristische Kriegführung akzeptiert er (auch in Europa werde das Bombardement von Städten ja akzeptiert). Worauf er besteht, ist der Übergang zu einer zivilen Nachkriegsordnung. Dabei werden die Forderungen für die Siedler deutlicher als die Forderungen für die Araber, deren Zukunft, je nach Zorn des jeweiligen Kommentators, mit patriarchalischer Vormundschaft, Reservat, Apartheid oder totaler Herrschaft verglichen wurde. Tocquevilles Äußerungen summieren sich weder zu einer konsequenten Kolonialpolitik noch gar zu einer Kolonialtheorie. Er stellt nie die Frage nach dem Selbstbestimmungsrecht der Völker. Dazu denkt er zu historisch, nicht in Rechtsansprüchen. Frankreich kann eine Kolonisierung Algeriens versuchen, muß aber mit dem Widerstand einer sich durch diesen Widerstand bildenden algerischen Nation rechnen. Er verachtet die Engländer, die über Widerstand in Indien erstaunt tun. Tocquevilles Schriften zu Algerien 1837-1847 sind gesammelt in: OC III/1 *Écrits et discours politiques* I, 127-

440; englische Übersetzung der wichtigen Texte: *Writings on Empire and Slavery* / ed. and transl. by Jennifer Pitts. – Baltimore, Md. 2001; in deutscher Sprache gibt es den von Tocqueville nicht veröffentlichten *Travail sur l'Algérie* (1841) u.d.T.: *Gedanken über Algerien*, in: A. de T., *Kleine politische Schriften*. – Berlin 2006. – S. 109-162. Zu Indien: OC III/1, 441-553. Seit 1847 hat Tocqueville sich zu Algerien nicht mehr geäußert, zuletzt gibt es in Briefen noch Kommentare zum indischen Aufstand 1857 (OC VI/2, 202-207, 6. August bis 15. November 1857 Briefwechsel mit Nassau Senior, der als Ökonom von einem Verbleib Englands in Indien nichts hielt; OC XVIII, 423-424, 25. Oktober 1857 an Alphonse de Circourt; OC III/3, 280-202, 27. November 1857 an Lord Hatherton; OC VI/1, 252-255, 30. Januar 1858 an Henry Reeve; OC XVIII, 485-486, 19. Juli 1858 an Alphonse de Circourt). Angesichts dieser Textsituation müssen sich Kommentatoren ihre eigene Position zusammenstückeln, Klarheit entsteht da nur durch die Überbeanspruchung einzelner Stellen und das Übersehen anderer. Die einen wundern sich, daß Tocqueville seinen Liberalismus nicht weltweit gelten läßt, Kolonialismus werfe einen Schatten auf seinen Liberalismus. Andere wundern sich gar nicht erst, denn Liberalismus und Kolonialismus seien von gleicher Art. Die neueren Kommentare versuchen mit Historisierung durchzukommen, sei es Historisierung des Liberalismus, sei es Historisierung des Kolonialismus; wie jede Historisierung ist das auch Verharmlosung.

Über diese Grenze von Tocquevilles Liberalismus: Melvin Richter, *Tocqueville on Algeria*, in: *Review of Politics* 25 (1963) 362-398; Michael Hereth, *Alexis de Tocqueville : die Gefährdung der Freiheit in der Demokratie*. – Stuttgart 1979. – S. 123-139; André Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*. – Frankfurt am Main 2005. – S. 277-306 (franz. Original 1984); Cheryl B. Welch, *Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion : Tocqueville on Algeria*, in: *Political Theory* 31 (2003) 235-264; Roger Boesche 2005 (unten referiert). Über den kolonialistischen Zug des Liberalismus: Tzvetan Todorov, *Tocqueville et la doctrine coloniale*, Einleitung zu: A. de T., *De la colonie en Algérie*. – Paris 1988. – S. 9-34; ders., *On Human Diversity : Nationalism, Racism, and Exotism in French Thought*. – Cambridge, Mass. 1993. – S. 191-207 (französ. Original 1989 u.d.T.: *Nous et les autres*); Matthias Bohlender 2005 (unten referiert). Historisierende Deutungen: Jennifer Pitts, *A Turn to Empire : the Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. – Princeton, N.J. 2005. – S. 204-239 *Tocqueville and the Algeria Question* („turn“ im Buchtitel bezieht sich auf einen allgemeinen Wandel des Liberalismus im 19. Jahrhundert vom Antikolonialismus zum Imperialismus); Christian Bégin, *Tocqueville et l'Algérie*, in: *The Tocqueville Review* 30 (2009) no. 2, S. 179-203; Demin Duan, *Reconsidering Tocqueville's Imperialism*, in: *Ethical Perspectives* 17 (2010) 415-447; Ewa Atanassow, *Nationhood – Democracy's Final Frontier?*, in: *Tocqueville and the Frontiers of Democracy* / ed. by Ewa Atanassow and Richard Boyd. – Cambridge 2013. – S. 178-201; Skadi Siiri Krause, *Eine neue Politische Wissenschaft* a.a.O. S. 474-519 *Kolonialismus und die Vertreibung indigener Völker*. Zu Tocquevilles Urteil über Islam und Hinduismus als veraltete, an Despotismus gebundene, aber doch durch europäische Mächte kaum entwurzelbare Religionen vgl. Doris S. Goldstein, *Trial of Faith : Religion and Politics in Tocqueville's Thought*. – New York 1975; Christopher Kelly, *Civil and Uncivil*

Religions : Tocqueville on Hinduism and Islam, in: *History of European Ideas* 20 (1995) 845-850.

Zur Theorie der Außenpolitik bei Tocqueville gibt es wenig Literatur und keine stabile Auslegungstradition. Robert Strausz-Hupé täuscht eine Tradition vor, interessiert sich aber doch nur für das Ende des ersten Bandes von *Über die Demokratie in Amerika*, wo er eine Vorhersage der USA als Führerin der „global forces of democracy“ erkennen möchte (*Democracy and American Foreign Policy : Reflections on the Legacy of Alexis de Tocqueville*. – New Brunswick, N.J. 1995). Zbigniew Brzezinski sieht klarer den Bruch zwischen Tocquevilles Jahrhundert und der Demokratieförderung von Wilson bis Reagan (*Journal of Democracy* 11 (2000) # 1, S. 172-178). Die amerikanischen Neo-conservatives finden ihren amerikanischen Patriotismus bei Tocqueville, aber zu einer Instant-Demokratisierung kann Tocqueville nicht herangezogen werden, weil Demokratie auf historisch gewachsenen Lebensweisen beruht. Kritisch zur neokonservativen Berufung auf Tocqueville: Michael Hereth, *Alexis de Tocqueville : die ‚Sitten‘ und die Exportfähigkeit der Demokratie*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 46 (2005) 377-388; Oliver Hidalgo, *Tocqueville, die Neocons und das amerikanische Imperium : Enthält ‚Über die Demokratie in Amerika‘ ein Plädoyer für die gewaltsame Verbreitung der liberalen Gesellschaft?*, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 14 (2007) 331-354 (mit viel Literatur). Eine Erneuerung des tocquevillschen Zweifels an Demokratisierung durch externen Regimewechsel: *Tocqueville and the Frontiers of Democracy* / ed. by Ewa Atanassow and Richard Boyd. – Cambridge 2013.

OC = Œuvres complètes / sous la direction de J- P. Mayer. – Paris : Gallimard, 1951–2012 in 17 (18 Bände in 32 Teilbänden)

DA = De la démocratie en Amérique

De la démocratie en Amérique. – Paris : Gosselin, 1835-1840

Neuausgabe in OC I (1951)

Kritische Ausgabe von Eduardo Nolla Paris 1990

Die kritische Ausgabe ist zusammen mit einer englischen Übersetzung nochmals herausgekommen Indianapolis, Ind. : Liberty Fund, 2010

Deutsche Übersetzung von Hans Zbinden: Über die Demokratie in Amerika.

– Zürich : Manesse, 1959-1962, später als dtv-Taschenbuch verbreitet

Band I (1835)

I/5 *Die Untersuchung der Einzelstaaten muß der Erörterung über die Bundesregierung vorausgehen*

Nationen, die von einer Zentralregierung bestimmt werden, sind reif erobert zu werden. Dazu kommt es nicht immer, weil es den Nachbarn ähnlich geht und weil ein verschwommener Nationalstolz geblieben ist. Die Leistung von Despoten ist nicht Verteidigung der Nation, sondern der Religion. Nur Vaterlandsliebe oder Religion können die Kräfte eines Staates vereinen.

I/8 *Über die Bundesverfassung*

Kleine Völker sind freier und besser regiert, aber sie können sich keinen großen außenpolitischen Ehrgeiz leisten. Große Völker können nicht Republik bleiben, aber die Ruhmbegierde kann mehr Unterstützung finden. Große Staaten können

Bedrohungen besser aushalten. Kleine Völker können sich nicht verteidigen oder sehen sich gezwungen, sich mit anderen zu vereinigen. Eine Bundesverfassung kann die Vorteile der kleinen und großen Staaten vereinen. Die eigentliche Herausforderung für einen Staat ist der Krieg. Ein großer Krieg setzt große Opfer voraus und diese Opfer werden nicht freiwillig gebracht. Die amerikanische Bundesverfassung ist nur deshalb stabil, weil sie keine großen Kriege zu fürchten hat. In Europa der militarisierten Monarchien würde ein Staat, der seine Souveränität teilt, sich selber aufgeben.

II/5 *Über die Regierung der Demokratie in Amerika*

Ob große Demokratien in Kriegen zu großen Opfern fähig sind, ist noch ungewiß. Republiken haben große Widerstandskraft, das liegt an dem aristokratischen nicht an dem demokratischen Anteil. Das Volk reagiert zu emotional und gerät bei Niederlagen in Panik. Aristokraten haben mehr Ruhm zu erwarten, während das Volk den Krieg nur als Last erlebt. Wegen der Konfrontation der Staaten kommt es in Europa nicht zur Gründung großer Republiken; sie müßten in allen Staaten gleichzeitig begründet werden. Ein einzelner demokratischer Staat würde rasch reicher und glücklicher als benachbarte despotische Staaten. Aber er wäre ständig in Gefahr erobert zu werden. Vorteile der Demokratie tragen wenig zu außenpolitischer Exzellenz bei, Mängel der Aristokratie schaden in der Außenpolitik wenig. Alle außenpolitisch großen Völker von den Römern bis zu den Engländern waren Aristokratien.

II/6 *Die wirklichen Vorteile der demokratischen Regierung für die amerikanische Gesellschaft*

Es gibt eine instinktive, friedliche Liebe zu heimatlichen Bräuchen und Erinnerungen an die Vergangenheit. In einer religiösen Steigerung dieser Liebe, die es eher in den Monarchien gibt und die auf den Siegen des Staates beruht, können große Leistungen erreicht werden, aber wie alle Leidenschaften kann diese Vaterlandsliebe nur von kurzer Dauer sein und im Frieden verfällt sie. Und es gibt eine verstandesmäßige Liebe zu den Gesetzen des Landes, die mit dem eigenen Vorteil verschmilzt; sie ist weniger großherzig aber dauerhafter. Wenn die alte instinktive, uneigennützige Liebe im Laufe der historischen Entwicklung erloschen ist, können nur noch politische Rechte eine moderne Vaterlandsliebe schaffen. In Amerika wurde das ein grenzenloser Nationalstolz.

II/10 *Einige Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand und die wahrscheinliche Zukunft der drei Rassen im Gebiet der Vereinigten Staaten*

Völker können sich erfolgreich zur Zivilisation nur erheben, wenn sie es aus eigener Kraft tun. Ein siegreiches unzivilisiertes Volk kann die Sitten des besiegten zivilisierten Volkes übernehmen. Aber nie haben sich besiegte Völker zur Zivilisation gebildet. Wenn der Besiegte weniger Zivilisation hat, isoliert er sich. Die Indianer hätten eine Chance, wenn der Anpassungsprozeß langsamer liefe. Aber das habgierigste Volk der Welt läßt ihnen keine Zeit.

Schlußbetrachtung

Das Mittelalter war eine Zeit der Zersplitterung, des Strebens nach Eigenständigkeit. Heute gibt es die entgegengesetzte Tendenz zur Einheit, der Verkehr wird dichter, die Ozeane sind keine wirklichen Hindernisse mehr. Schon jetzt gibt es zwei große Staaten, die Kontinente ausfüllen, Amerika und Rußland. Die amerikanische Expansion ist eine der Zivilisation gegen die Natur, vorangetrieben vom Vorteil der einzelnen Siedler; die russische Expansion ist eine des Schwertes und

alle Macht ist in einem Herrscher zusammengefaßt. Es scheint, daß nach dem Plan der Vorsehung diese beiden Völker eines Tages jeweils über die Hälfte der Welt bestimmen werden.

Band II (1840)

III/17 *Wie die Gesellschaft in den Vereinigten Staaten ein bewegtes und zugleich einförmiges Bild bietet*

Während in der Aristokratie die Menschen einander unähnlich sind, sind sie in der Demokratie ähnlich. Das gilt überhaupt für die Gegenwart, die Menschheit verliert ihre Vielfalt. Auf der ganzen Welt findet man ähnliches Tun, Denken und Fühlen, weil die Völker miteinander stärker verkehren und weil innerhalb der Völker die alten Ständesunterschiede schwinden. Alle Völker, die nicht eine Vorstellung von einem bestimmten Menschen bilden, sondern den Menschen an sich suchen, werden die gleichen Sitten annehmen.

III/18 *Über die Ehre in den Vereinigten Staaten und in den demokratischen Gesellschaften*

Es gibt allgemeinemenschliche Regeln, was gut und schlecht ist. Einzelne Völker haben dazu eigene Verhaltensregeln, die von Ehre bestimmt sind. Die höchste Tugend der Aristokraten ist kriegerischer Mut; ihre Ehre liegt in der Treue, nicht im Patriotismus, der im Altertum und in der Moderne blüht, aber nicht im Mittelalter. In Gesellschaften mit starken Unterschieden sind Ehrbegriffe stark ausgeprägt. Eine Angleichung, wie sie innerhalb der demokratischen Gesellschaften zu beobachten ist, wird sich auch zwischen Völkern ergeben. Sie werden dieselben Interessen und dieselben Bedürfnisse haben. Am Ende gibt es keine auf Konvention gegründeten Verhaltensweisen mehr und weltweit nur noch einfache Begriffe von Gut und Böse.

III/22 *Weshalb die demokratischen Völker naturgemäß den Frieden und die demokratischen Armeen naturgemäß den Krieg wünschen*

Wegen dem übermäßigen Privatinteresse schwindet bei den zivilisierten, egalitären Völkern der kriegerische Geist. Aber es hängt nicht allein von der Vorliebe des Volkes ab, ob ein Staat Krieg führen muß. Auch demokratische Völker brauchen eine Armee. Daß die Amerikaner mit einer kleinen Armee auskommen, ist nur ein amerikanischer, kein genereller Zug der Demokratie: Amerika hat keine starken Nachbarn. Deshalb analysiert Tocqueville die französische, bonapartistische Armee: Demokratische Armeen sind ehrgeizig, wie es aristokratische Armeen nie sein mußten. Dieses Streben des Militärs, durch Krieg zu Gewinn zu kommen, ist nicht durch Reorganisation des Heeres zu lösen (das ist wohl eine Äußerung zur Milizfrage), nur durch fortschreitenden friedlichen Geist des Volkes. Tocqueville will den Krieg nicht schmähen (er verleiht dem Denken eines Volkes Größe und erhebt sein Gemüt, er wirkt gesellschaftlichen Fehlentwicklungen der Demokratie entgegen), aber er will warnen, leichtfertig das Heer in seinem eigennützigen Bellizismus zu unterstützen. Kriege führen immer zur Stärkung der Zentralregierung, wenn nicht gar zu einer Militärregierung. (II/III/23-25 zeigt Tocqueville, daß er nicht ein patriotisches Heer meint, sondern den persönlichen Ehrgeiz der Berufssoldaten, der Offiziere und vor allem der Unteroffiziere für entscheidend hält.)

III/26 *Einige Betrachtungen über den Krieg in den demokratischen Gesellschaften*

Wenn die Gleichheit in verschiedenen Ländern zunimmt und die Bürger sich der Industrie und dem Handel widmen, vermischen sich die Interessen der Völker, so daß kein Volk dem anderen schaden kann, ohne sich selbst zu schaden. Wegen dieser Verflechtung scheuen Demokratien den Krieg, aber deshalb werden Kriege zwischen Demokratien leichter zu allgemeinen Kriegen. Kriege werden seltener, aber die Schlachtfelder größer. Aristokratische Völker mit ihrer geringen Zentralisierung sind nicht zur Eroberung organisiert, können aber auch nicht leicht erobert werden. Demokratien neigen dazu, ihre gesamte Kraft in den Kampf zu werfen, wenn sie aber besiegt werden, sind sie unfähig zu weiterem Widerstand. Da im Völkerrecht der zivilisierten Staaten Privatbesitz nicht mehr angegriffen wird, fürchtet der Bürger des demokratischen Staates mehr den Krieg als die Eroberung. Demokratien können nur überleben, wenn sie einen politischen Geist schaffen, der sie trotz Gleichheit den Aristokratien ähnlich macht: „nur die Leidenschaft und Gewohnheit der Freiheit kann erfolgreich gegen die Gewohnheit und Leidenschaft des Wohlergehens kämpfen.“

Zetterbaum, Marvin

Tocqueville and the Problem of Democracy. – Stanford, Cal. : Stanford Univ. Pr., 1967. – S. 149-159

Liebe zum Ruhm gibt es nur in großen Staaten, in diesen haben die Regierungen größere Ideen, abgelöst von Fragen des Alltags und lokalen Interesses. Seine Präferenz für große Staaten zeigt, daß er doch nicht unbedingt Präferenz für Freiheit hat. Tocqueville hat eine Verehrung für Energie, Aktivität, Kraft (Aktivität ohne *telos* ist dem Leo Strauss-Schüler Zetterbaum suspekt). Tocqueville setzt auf Patriotismus (Zetterbaum sagt: Nationalideologien). Aber letztlich ist dieser mit Eigeninteresse gekoppelte Patriotismus nur eine temporäre Verzögerung des Niedergangs der Freiheit und Tocqueville weiß es.

Clinton, David

Tocqueville, Lieber, and Bagehot : Liberalism Confronts the World. – New York : Palgrave Macmillan 2003 (Palgrave Macmillan Series on the History of International Thought) S. 17-43 Why Did Mr. Tocqueville Change his Mind : Civic Virtue and International Society

Der Wandel vom kriegsbereiten Patrioten um 1840 zum Gegner abenteuerlicher Außenpolitik seit 1848 liegt an Tocquevilles kontinuierlicher Orientierung an Freiheit. Er bekämpft die drohende Auflösung der Nationen durch Gleichheit, sieht aber eine Verpflichtung der Staaten in der internationalen Gesellschaft, für eine Balance der Mächte zu kämpfen und die Stabilität der Nachbarstaaten nicht zu gefährden. Die internationale Gesellschaft setzt einen Grundkonsens über Interessen und Pflichten der Mitglieder voraus, dieser Konsens muß in eine liberale Richtung geführt werden (konkret: Verständigung der beiden liberalen Mächte Großbritannien und Frankreich). Die Aufgabe der Politik ist deshalb zweifach: Erstens müssen die politischen Tugenden der Bürger gefördert werden, nur der Staat kann noch Gemeingeist schaffen. Zweitens muß eine liberale internationale Gesellschaft geschaffen werden, die einzige Alternative zu einem despotischen Weltreich, das Tocqueville fürchtet. Amerika ist nicht Gegenstand von Tocquevilles Überlegungen, weil es in seiner isolierten Lage ein Recht hat, isoliert zu bleiben

(Clinton aber fragt, welche Außenpolitik Amerika nach dem Ende der Isolation annehmen muß: Förderung der Freiheit).

Eine frühe Fassung: *Tocqueville on Democracy, Obligation, and the International System*, in: *Review of International Studies* 19 (1993) 227-243.

Boesche, Roger

The Dark Side of Tocqueville : on War and Empire, in: *Review of Politics* 67 (2005) 737-752

John Stuart Mill war bereit, die neue kommerzielle Welt mit Industrie, Erziehung und *good governance* zu akzeptieren, Tocqueville verurteilt diese Welt als ohne Sinn für *grandeur*. Das verstößt gegen seine eigene Analyse, daß Krieg zu Zentralisierung führt. Er kann nicht zwischen gerechten und ungerechten Kriegen unterscheiden. Er unterstützt die europäische Herrschaft in Afrika und Asien aus Gründen der Balance, der nationalen Ehre, der Zivilisationsmission. Das verstößt gegen seine Analyse, daß immer mehr Gruppen Gleichheit verlangen (was auch für Völker Afrikas und Asiens gelten mußte). Er sieht alle Züge einer Gesellschaft als Einheit; daraus hätte er schließen müssen, daß diese Gesellschaften nicht erobert werden sollen, sondern nur langfristig ihre Lebensweise ändern können. Eine tocquevillesche Theorie der Kolonialfrage kann man nur gelegentlich erkennen, etwa, wenn er sieht, daß die Kabylen nicht besiegt werden können, nur bewegt, durch französische Güter ihre Lebensweise zu ändern. Da hat er den amerikanischen Sieg durch Coca-Cola, Rock'n Roll und Hollywood gesehen.

Bohlender, Matthias

Demokratie und Imperium : Tocqueville in Amerika und Algerien, in: *Berliner Journal für Soziologie* 15 (2005) 523-540

Tocqueville erkennt die Demokratie als notwendig expansiv und fragt, wie eine Expansion der demokratischen Lebensform möglich ist, ohne die Lebensweise nicht-europäischer Völker zu zerstören. Demokratisierung ist ein revolutionärer Prozeß, der alle bisherigen Meinungen, Gefühle, Gewohnheiten und Institutionen erfaßt. Die Kapitel über Indianer und Sklaven in Amerika kann er nicht in die Analyse der Demokratie integrieren. Genauso scheitert er an Algerien. „Tocqueville hat sich dieses Dilemma zwischen Demokratie und Imperium nie wirklich eingestanden.“ Er weicht in Ironie, Moral und Rede von Tragik aus.

2.2.2.2 Lucien-Anatole Prevost-Paradol

1829-1870, Journalist, 1868-1870 Botschafter in Washington.

Prevost-Paradols *La France nouvelle* war die wirksamste Programmschrift für das neue Regime eines Empire libéral. Daß Prevost-Paradol Liberaler ist, macht außenpolitisch keinen Unterschied. Es geht um „la perpétuité et l'honneur du nom français.“ Es ist eine realistische Theorie im Namen der Selbstachtung, nicht der Sicherheit.

Vgl. Pierre Guiral, *Prevost-Paradol (1829-1870) : pensée et action d'un libéral sous le Second Empire*. – Paris 1955; Helmut Gollwitzer, *Geschichte des weltpolitischen Denkens*. – Bd. I. – Göttingen 1972. – S. 483-489 (bemerkt, daß das neue Interesse an Weltpolitik bei Prevost-Paradol 1857 beginnt, wie

bei Julius Fröbel und Constantin Frantz; mit Frantz muß sich Prevost-Paradol bei Gollwitzer auch ein Kapitel teilen).

La France nouvelle. – Paris : Levy, 1868. – 423 S.

S. 257-291 *De la guerre et de l'armée*

Es gibt keine Hinweise, daß Institutionen des internationalen Rechts kommen werden: Die Republiken sind so kriegerisch wie die Monarchien. Aber der Krieg hat nicht mehr das Ansehen wie früher und wir sehen im Kampf zweier Nationen das Recht auf beiden Seiten. Der Krieg unterliegt wie alles Menschliche dem Gesetz des Fortschritts. Ideal müßte das bedeuten, daß der Krieg verschwindet (ideal sollten freilich auch Jurisprudenz und Medizin verschwinden). Real können wir aber nur hoffen, „réduire la guerre à son minimum“. Das bedeutet einerseits Reduzierung der Kriegsgründe, andererseits Reduzierung des Blutvergießens im Krieg. Krieg ist ein Tribut „payé à la faiblesse de l'esprit humain et à l'insuffisance du génie politique.“ Im Krieg Gewalt anzuwenden ist ein Tribut „payé à l'imperfection du génie militaires.“ Frankreich – als Beispiel für einen demokratischen Staat genommen – benötigt eine Armee, um seine ausgedehnten Grenzen zu schützen und das europäische Gleichgewicht zu bewahren. Diese Armee muß so groß sein, wie die Summe aller deutschen Armeen. Ihr Umfang könnte gemäß der politischen Lage in Europa jährlich angepaßt werden. Auch wenn Angriffskriege ausgeschlossen werden, braucht das Heer einen Anteil professioneller Soldaten. Die Armee soll aber *esprit civique* nicht *esprit prétorien* besitzen (durch einen kurzen Militärdienst möglichst vieler Rekruten).

S. 339-371 *Des signes les plus apparents de la décadence d'un peuple*

Athen, Polen, das antike Ägypten, das moderne Holland – alle waren bestimmt zu verschwinden als Folge von Despotismus und Anarchie, „le culte général de la force et le mépris du droit.“ Frankreich ist die einzige Gesellschaft, in der Ehre Hauptgarantie der Ordnung geworden ist, Religion und Patriotismus haben ihre Kraft verloren. Die Souveränität des Zweckes, die Doktrin der Revolution und des Fanatismus (mit Fanatismus meint Prevost-Paradol Religion, Sozialismus und den Grundsatz „que la force est la mesure du droit“, wie ihn die Athener bei Thukydides gegenüber den Meliern vertreten) ist der Feind der Ehre. Noch ist keines von Frankreichs Übeln tödlich, aber es sind große Anstrengungen nötig „pour maintenir le nom de la France.“

S. 373-419 *De l'avenir*

Das Nationalitätenprinzip ist das Prinzip der französischen Außenpolitik, aber auch Frankreich kann nicht so prinzipienstarr sein und eine sofortige Einheit Deutschlands oder aller Slawen in einem Staat fordern. Mit Preußen geht Frankreich deshalb besser auf der Ebene des Gleichgewichts um. Wenn Frankreich Preußen besiegt, wäre die Bewegung für deutsche Einheit erst einmal gestoppt, käme aber gewiß wieder. Wenn Preußen Frankreich besiegt, wäre es mit *la grandeur française* für immer vorbei, aber Frankreich wäre nicht vernichtet und weiter Teilnehmer an der Gleichgewichtspolitik in Europa. Wenn Frankreich sich aus den deutschen Kriegen heraushält, wären die Folgen dieselben, wie bei einer Niederlage. Nie ist ein Staat ohne Kämpfe aufgestiegen. Nur das Recht des Sieges wird von allen respektiert. Die Staaten zahlen mit dem Blut ihrer Kinder, vielleicht mit ihrer Existenz. Es wäre ein bisher unbekanntes Spektakel, wenn eine große Macht auf dem Weg zur Vergrößerung sich zurückhalten würde. Prevost-

Paradol erwartet, daß ein vereinigtes Deutschland als nächstes Holland überfallen werde und kein Staat es mehr hindern kann. Das nächste Opfer wäre Frankreich; dann würde Deutschland statt Frankreich der *arbitre* Europas werden. In vollständiger Machtlosigkeit verschwinden *la grandeur, la gloire, le prestige*. Zur europäischen Demütigung kommt außereuropäische Demütigung: England und die USA dominieren die außereuropäische Welt. Zwar würde Deutschland Europa dominieren, aber auch diese Herrschaft wird langfristig in einer angelsächsischen Welt nichts bedeuten. Frankreich kann nicht einfach die Tendenz seiner beiden letzten Jahrhunderte (seit Ludwig XIV.) aufgeben. Bloße Zivilisation, Mut und Ehrgefühl reichen nicht. Weil alle europäischen Staaten diese Eigenschaften haben, zählt letztlich doch die Bevölkerungszahl. Frankreich muß rasch wachsen, das ist nur in Nordafrika möglich, „la dernière ressource de notre grandeur!“ Er verspricht – reichlich unbestimmt – ein Kolonialregime, das französische Kolonisierung fördert und Araber in Ruhe läßt. Diese Kolonisierung ist „la légitime considération de la France“ – wohl eine Übersetzung des amerikanischen *manifest destiny*.

2.2.2.3 Émile Ollivier

1825-1913, Anwalt, republikanischer Abgeordneter im Kaiserreich, Januar bis August 1870 leitender Minister des *Empire libéral*. Für Ollivier bedeutete das Nationalitätenprinzip nicht unbedingt Großstaaten, er hoffte, daß ein Teil der deutschen Staaten eigene Nationen sein wollen, akzeptierte aber die preußischen Eroberungen 1866. 1870 betonte er, daß es um französische Ehre ginge, nicht um die Verhinderung der deutschen Einheit. Zeldin hält das nicht für die naheliegende Position des Ministers Napoléons III., sondern für Olliviers republikanisches Erbe. Olliviers Nachruhm beruht auf seinen Memoiren, aber sie sind keine zuverlässige Quelle. Seine Rolle auf dem Weg in den Krieg ist größer, als er uns weismachen will. Der doktrinaire Pazifist erwies sich als doktrinärer Verfechter der französischen Ehre, das liberale Kaisertum war in der ängstlichen Beachtung einer geglaubten öffentlichen Meinung zugleich bonapartistisch. Daß in Deutschland eine ähnliche öffentliche Meinung sich meldet, hat Ollivier nie begriffen.

Zu Ollivier als Premier der Abrüstungsverhandlungen und des Wegs zum Deutsch-Französischen Krieges vgl. Theodore Zeldin, *Emile Ollivier and the Liberal Empire of Napoleon III.* – Oxford 1963. – S. 168-184. Zur Julikrise 1870: Elisabeth Fehrenbach, *Preußen-Deutschland als Faktor der französischen Außenpolitik in der Reichsgründungszeit*, in: *Europa und die Reichsgründung* / hrsg. von Eberhard Kolb. – München 1980. – S. 109-137; David Wetzel, *Duell der Giganten : Bismarck, Napoleon III. und die Ursachen des Deutsch-Französischen Krieges 1870/71.* – Paderborn 2005 (amerikan. Original 2001).

L'empire libéral : études, récits, souvenirs. – Paris : Garnier, Bd. 1. – Du principe des nationalités. – 1895. – 501 S.

5 *Du principe des nationalités et de la théorie de l'équilibre*

Ollivier führt das Nationalitätenprinzip auf den ersten Napoléon zurück. Seine Definition ist die Willensnation: „l'universalité des hommes qui, par suite d'une

ancienne habitude accepté ou en vertu de leur volonté expresse, vivent sous la même loi." Frankreich ist das Land, das kleine Nationen schützt: Italien gegen Österreich, die deutschen Staaten gegen Preußen, Polen gegen Rußland. Er erwartet in Europa eine Föderation aus mehr oder weniger gleich mächtigen Staaten. Dann wird es keine Kämpfe ums Gleichgewicht mehr geben. Aber er hat keine Zweifel, daß Frankreich dann auch weiter in Wissenschaft, Kunst, Gelehrsamkeit und „génie politique“ führend sein wird. „Elle est l'intermédiaire entre les nations.“ Frankreich ist der Tribun der Freiheit für alle Nationen. Das französische Geschick und das der Menschheit sind untrennbar. Das Nationalitätenprinzip soll nicht den Krieg unterdrücken. Es hat Motive zum Krieg: Es hilft den mutigen Nationen, ihre Freiheit zu verteidigen. „Elle constitue cependant une tentative pleine de grandeur pour faire prévaloir plus de justice et plus de paix dans les relations internationales.“

Olliviers Mitstreiter Émile de Girardin wird 6.4 im Anhang zur Bedeutung der Friedensbewegung behandelt (Abschnitt 6.4).

2.2.3 Konservative

Genuin konservative Autoren, legitimistische Gegner einer konstitutionellen Regierung, sind nach der Julirevolution selten. Die hier berücksichtigten Konservativen mißtrauten den Demokraten, waren aber Anhänger einer konstitutionellen Monarchie. Das centre droit der Julimonarchie führte eine Politik des Friedens um jeden Preis (so sah es nicht nur Tocqueville), das kann an der fehlenden Legitimität der Regierung liegen, die auf die Zustimmung der europäischen Dynastien angewiesen war. Aber es zeigt sich auch die konservative Neigung im 19. Jahrhundert, auf Zusammenarbeit zum Erhalt des Friedens zu setzen. König Louis-Philippe stand für die monarchische Solidarität in Europa, Guizot mußte versuchen, sie zu organisieren. Das gelang nur 1840 bis 1845 in einer Allianz mit den britischen Konservativen und mußte unter Palmerstons wenig an monarchischer Solidarität orientierter Politik zur Annäherung an das reaktionäre Habsburgerreich werden (durchaus in der Hoffnung etwas von der alten französischen Rolle eines europäischen Schiedsrichters zu retten). Die Februarrevolution war auch eine Revolution gegen eine konservative Allianz. Danach haben die Konservativen die französische Außenpolitik nicht mehr aktiv bestimmen können.

François Guizot (1787-1874), ein Führer der Revolution von 1830, 1840-1848 Außenminister und effektives Haupt der Regierung, durch die Februarrevolution 1848 gestürzt. Guizot ist der klassische Historiker der europäischen Zivilisation: Er erzählt die Geschichte des Klassenkampfes des Bürgertums gegen die Aristokratie. Wie im 18. Jahrhundert und bei Comte ist bei Guizot der Zivilisationsprozeß der Weg zu Frieden, Vertrag, Überzeugung. Das zeigen die Vergleiche Europas mit der Antike und mit Asien: diese waren vom Geist der Eroberung und Kastenbildung geprägt, Europa zunehmend von Kommunen und Bürgertum. Mit der Auflösung der Stände in der Französischen Revolution 1789 ist der Zivilisationsprozeß vollendet. Durch die gegenwärtige Erneuerung des französischen Liberalis-

mus (oder Konservatismus) hat der Ideologe der Bourgeoisie seinen zentralen Platz in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts zurückerhalten (Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*. – Paris 1985; Jean-Miguel Pire, *Sociologie d'un volontarisme culturel fondateur : Guizot et le gouvernement des esprits (1814-1841)*. – Paris 2002). Ihn als Staatsmann und Außenpolitiker zu rehabilitieren, wurde gar nicht erst versucht. Guizots britisch-französische Entente als Grundlage des europäischen Friedens in den frühen 1840er Jahren gelang nur kurz unter konservativen Regierungen in Frankreich und Großbritannien. Palmerstons Unterstützung konstitutioneller Bewegungen isolierte Frankreich erneut und Guizot sah sich an der Seite des unvermindert reaktionären Österreichs, auch ein Grund der Revolution von 1848. Johnson hat betont, wie isoliert Guizot in Frankreich war: Er verstand weder den französischen Nationalismus, noch den der anderen Länder, weder das französische Verlangen nach Sicherheit durch Größe, noch das dadurch geprägte europäische Mißtrauen.

Vgl. Donald M. Greer, *L'Angleterre, la France et la Révolution de 1848 : le troisième ministère de Lord Palmerston au Foreign Office (1846-1851)*. – Paris 1925; Douglas Johnson, *Guizot : Aspects of French History 1787-1874*. – London 1963. – S. 263-319; Roger Bullen, *Palmerston, Guizot and the Collapse of the Entente Cordiale*. – London 1974 (klassische Darstellung, wie Außenpolitik im 19. Jahrhundert die Parteien im eigenen Land und in anderen Ländern beachten muß).

In seinen Memoiren verteidigte Guizot seine Außenpolitik als Friedenspolitik. Europa oder die Christenheit ist eine geistige Einheit, die Völker sind einander nicht fremd. Der langjährige Außenminister interessiert sich nicht für Balance, das bestimmende Thema ist Intervention. Alle von Napoleon eingerichtete Staaten sind verschwunden, weil er nicht begriffen hat, daß Staaten nicht auf Kriegsentscheidungen beruhen. Guizot sieht einen Kampf zwischen *l'esprit de civilisation*, der Recht und Frieden bringt, und *l'esprit de révolution*, der auf Gewalt beruht und Anarchie und Tyrannei bringt, „ce qu'il appelle la règne de la démocratie pure.“ Die Kämpfe in Europa sind Kämpfe zwischen diesen Tendenzen. In diesen Kämpfen muß das *droit public européen* geachtet werden. Dieses allmählich aufgebaute Völkerrecht ist unfertig und wird viel verletzt, aber es ist wirkliches Recht. Es besteht nur aus wenigen Grundsätzen: der Frieden ist der Normalzustand, der Krieg die Ausnahme; die Staaten sind unabhängig und regeln ihre inneren Angelegenheiten ohne Einmischung. Außenpolitik kann zwar nicht durch ewigen Frieden ersetzt werden, aber Staaten, die lange und skandalös diese Maximen des Völkerrechts verletzen, werden verlieren (*Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. IV. – Leipzig 1861. – S. 2-13).

Conte Pellegrino Rossi (1787-1848), Professor in Bologna, 1815 Gouverneur Murats in Norditalien, Professor in Genf, dann am Collège de France (als Nachfolger von Jean-Baptist Say), Pair de France, französischer Botschafter beim Papst, Minister Papst Pius IX. (seine Ermordung November 1848 wurde zum Signal für die Römische Republik). Von dem liberal-konservativen Theoretiker und Politiker stammt eine der frühesten Formulierungen des Prinzips der Nicht-Intervention als Basis eines wissenschaftlichen Völkerrechts: Jeder Staat hat ein

Interesse, daß seine Selbständigkeit geachtet wird. „Le principe de non-intervention est la liberté individuelle des États.” Eingeschränkt wird das Interventionsverbot nur durch das Recht auf Selbstverteidigung (*Intervention*, in: Archives de droit et de législation 1 (1837) 353-375, eine Rezension von Henry Wheatons Völkerrechtsbuch, dem er vorwirft, die russische Vernichtung der polnischen Selbständigkeit zu akzeptieren und damit keine Basis für eine wissenschaftliche Begründung des Völkerrechts zu haben). Für den Handel ist die ganze Welt ein einziger großer Markt, das Prinzip des Staates ist aber die Unabhängigkeit. Die zur Verteidigung nötige Autarkie, v. a. bei Lebensmitteln, können nur große Staaten erreichen: So muß eine Ausnahme vom Prinzip der Freiheit akzeptiert werden, nicht aus Prinzipien der Ökonomie, sondern der Moral und der Politik (*Course d'économie politique : année 1836-37.* – Paris 1840-41, 2. Aufl. 1843. – Leçon 12).

2.2.3.1 Ernest Renan

1823-1892, 1860 Professor für Semitische Sprachen am Collège de France (wegen Schwierigkeiten mit Kirche und Staat effektiv erst seit 1870), Leiter des Collège de France. Biographie: Harold W. Wardman, *Ernest Renan : a Critical Biography.* – London 1964. Renan war der prominenteste Intellektuelle in der frühen Republik nach 1870, die Monarchisten schätzten seine Distanz zur Demokratie, die Republikaner seine Distanz zur Kirche. Einleitung zum politischen Denken: Walter Euchner, *Qu'est-ce qu'une nation? : Das Nationenverständnis Ernest Renans im Kontext seines politischen Denkens*, in: Ernest Renan, *Was ist eine Nation? und andere politische Schriften.* – Wien (u.a.) : Folio Verl., 1995. – S. 7-39.

Renan war einer der großen Philologen seines Jahrhunderts. Wie die anderen großen historischen Ideologen Quinet und Michelet ist er Religionshistoriker: Er rekonstruiert die jüdische Geschichte als Öffnung einer nationalen Religion zu universalistischer Gerechtigkeit, ein Prozeß, der mit den jüdischen Propheten begann und Christentum und Islam als Erbe hat. Die indoeuropäischen Völker haben es von sich aus nur zu Nationalreligionen geschafft, ihre Leistungen lagen in Politik, Kunst und Wissenschaft. Die Weltgeschichte ist eine Dialektik dieser beiden Traditionen, aber die Zukunft gehört Wissenschaft und Staat, den Voraussetzungen der Individualisierung. Die Religion wird in dem Maße, in dem sie Staat und Wissenschaft an die Gerechtigkeit bindet, schwinden. Das Christentum wurde in der griechisch-römisch-europäischen Welt bereichert und in seine Schranken gewiesen. Der Islam, der viel für die Vermittlung von Religion und antiker Kultur getan hat, ist fundamentalistischer als der Katholizismus geworden und erlaubt keinen Freiraum mehr für Wissenschaften. Vgl. zur Dialektik von semitischen und indoeuropäischen Rassen, von Religion und Wissenschaft seine Antrittsvorlesung *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire des civilisations* (1862), in: OC II, 317-335 (dt. u.d.T. *Der Beitrag der semitischen Völker zur Geschichte der Zivilisation*, in: *Was ist eine Nation?*). Sein ganzes Werk, selbst die *Histoire du peuple d'Israël*, ist gegen die Annahme geschrieben, daß der Sozialismus, der zu wenig Sinn für Wissenschaft und Freiheit hat, die Religion der Zukunft sein könne. So wie die jüdische Lehre von der Gerechtigkeit in der

Wissenschaft der Zukunft bewahrt werden muß, so wird auch die Freiheit etwas von der sozialistischen Gerechtigkeitsforderung behalten müssen. Die soziale Frage verdrängt politische und nationale Fragen. Nach Jahrhunderten nationaler Rivalität wird sich die Menschheit pazifistisch organisieren und bis auf geringe Ausnahmen werden alle mit ihrem Leben zufrieden sein. Die Gerechtigkeit wird auf Erden realisiert sein. Das ist Renans letzte Äußerung, der Schluß der *Histoire du peuple d'Israël* (Oktober 1891, posthum 1893 publiziert, OC VI, 1513-1518; kurz vorher hatte er suggeriert, daß der Nationalismus seinen Höhepunkt überschritten hat und eine Spannung zwischen „grandeur des nations“ und „bien-être des individus“ besteht, für Idealisten ist das Ziel der Menschheit „la constitution d'une conscience supérieure, ou, comme on disait autrefois, la plus grande gloire de Dieu“ (Vorwort zu *L'avenir de la science* 1890, in: OC III, 725).

Zu Renans wissenschaftlichem Werk und zur Dialektik von Religion, Fortschritt, Politik: René Dussand, *L'oeuvre scientifique d'Ernest Renan*. – Paris 1951; Keith Gore, *L'idée de progrès dans la pensée de Renan*. – Paris 1970; Henri Peyre, *Renan et la Grèce*. – Paris 1973; Laudyce Rétat, *Religion et imagination religieuse : leurs formes et leurs rapports dans l'oeuvre d'Ernest Renan*. – Paris 1977; dies., *L'Israël de Renan*. – Bern 2005; Harold W. Wardman, *Renan historien philosophe*. – Paris 1979; David C. J. Lee, *Ernest Renan : in the Shadow of Faith*. – London 1996; Édouard Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste?* – Aix-en-Provence 1996; Maurice-Ruben Hayoun, *Renan, la Bible et les juifs*. – Paris 2008; Domenico Paone, *Storia, religione e scienza negli ultimi scritti di Ernest Renan*. – Diss. EPHE Paris 2009 (tel.archives-ouvertes.fr/tel-00547232).

Die parallele politische Geschichte der Entwicklung von ursprünglichen Stämmen zu Nationalstaaten ist in Renans Gelegenheitsschriften mehr angedeutet als ausgeführt. Wie bei seinen deutschen Lehrern Herder und Hegel (und den meisten Autoren des 19. Jahrhunderts) ist unbeschränkter Nationalismus antik und mit den Nationalreligionen der Antike vergangen. Die kriegerische Bildung großer Staaten war ein Fortschritt. Die Nationen entstanden durch Rassenmischung, im gegenwärtigen Europa bedeuten Rassenunterschiede nichts mehr. Dieser weltgeschichtliche Prozeß ist freilich in Gefahr umgekehrt zu werden: In einem republikanischen Europa könnten die von Dynastien geschaffenen Einheiten wieder zerbrechen und ein neuer Zyklus des Tribalismus beginnen (*Exploration scientifique de l'Algérie : la société berbère* (1873), in: OC II, 550-575). Renan sieht die Notwendigkeit dieses monarchischen Moments noch für die republikanische Gegenwart. Er mißtraut Demokratie und Sozialismus, weil sie nicht bereit sind, für Staat und Nation Opfer zu bringen. Als er das 1869 zum ersten Mal artikulierte, war England der Rivale und Deutschland das Muster für den Übergang zur postnationalen und postreligiösen Gesellschaft. 1870 wurde für Renan ein religiöser Schock. Europa war auf dem Weg zum Frieden gewesen, der Sieg über Napoléon III. hätten den Frieden verewigen können. Aber Preußen hat das bereits verschwundene ethnische Denken zurückgebracht. Renans Angst ist, daß die Französische Republik ihre Opferbereitschaft gerade in einer Zeit verlieren könnte, in welcher der deutsche Staat sich auf einen archaischen Patriotismus gründet, der geistesgeschichtlich ein Rückfall ist, aber im europäischen Kampf Vorteile bringt.

Zu Renans Haltung im Deutsch-Französischen Krieg: Henriette Psichari, *Renan et la guerre de 70*. – Paris 1947 (Renans Enkelin und Herausgeberin seiner Werke); Louis Vié, *Renan : la guerre de 70 et la „reform“ de la France*. – Paris 1949 (setzt den alten katholischen Kampf gegen Renan fort). Diese Darstellungen sind nicht vereinbar und zeigen, wie lange die Erinnerung an Renans Haltung zu Deutschland noch eine Rolle spielte. Zu Renan zwischen liberaler Monarchie und konservativer Republik: Pierre Rosanvallon, *Renan, père fondateur de la République?*, in: *Ernest Renan : la science, la religion, la République* / sous la direction de Henry Laurens. – Paris 2013. – S. 357-367.

Bereits vor 1870 war Renan klar, daß der moderne Staat militärisch auf Wissenschaft angewiesen ist; nach 1870 sieht er die militarisierte Wissenschaft der Deutschen auf dem Weg zu einer totalitären Herrschaft über die Welt. Das künftige Weltbewußtsein würde dann nicht demokratisch verwirklicht, sondern von einer globalen Elite von Wissenschaftlern, die jeden Widerstand unmöglich macht mit Waffen, denen niemand widerstehen kann, mit Helfern ohne eigenen Willen und mit biologischen Experimenten. Das würde die Zukunft sein, wenn das demokratische Frankreich dem deutschen wissenschaftlichen Militarismus, dem weder Gleichheit noch Freiheit etwas bedeuten, keinen Widerstand entgegensetzt. Deutschland ist die Wissenschaftsgesellschaft, die nichts von der religiösen Tradition der Gerechtigkeit gelernt hat (*Dialogues philosophiques* III, Réves (1876); dt. u.d.T.: *Philosophische Dialoge und Fragmente*. – Leipzig 1877; die drei Dialoge wurden 1871 geschrieben, als Renan vor der Pariser Kommune nach Versailles geflohen war). Renan hat als erster die technisch-militärische Vernunft durchdacht und steht mit seinem auf den Begriff gebrachtem Preußen am Anfang der Analysen der Dialektik der Aufklärung. Während die Deutschen ihren Nationalismus noch für eine ganz normale nachholende Entwicklung halten, werden die Schüler Renans nicht vergessen, daß der deutsche Militarismus das zentrale Thema jeder künftigen Metaphysik sein muß (zu Paul Valéry siehe Band III).

Renan hat genug vom Primat der Außenpolitik aufgenommen, um zu wissen, daß sich das demokratische Frankreich anpassen muß, nachdem die Deutschen den Krieg perpetuiert haben. *Qu'est-ce qu'une nation?*, Renans letzte Formulierung seiner Nationentheorie, kann als eine französische Antwort auf die deutsche Herausforderung gelesen werden. Die Rede wurde international wahrgenommen, es gab rasch Teilübersetzungen auch in deutscher Sprache. Lange galt diese Rede als die klassische Formulierung der „französischen These“ des demokratischen Willensnationalismus gegen die „deutsche These“ des Kulturnationalismus oder gar der deutschen Definition der Nation als biologische Fortsetzung der Rasse. Um 1990 gab es eine erstaunliche Umkehrung der Einschätzung dieses Textes: Deutsche Interpreten würdigten im Zeitalter der deutschen Wiedervereinigung und der jugoslawischen ethnischen Kriege die Definition der Nation als täglichem Plebiszit (die neue Wertschätzung führte 1993 auch zur ersten vollständigen Übersetzung des Textes ins Deutsche). Jürgen Habermas würdigt Renans tägliche Abstimmung gar als klassische Formulierung des Verfassungspatriotismus (*Citizenship and National Identity*, in: *Praxis international* 12 (1992) S. 3). Gleichzeitig sind französische Interpreten im Zeitalter der *Front National* (bzw. der von

deren Wahlerfolgen verursachten Commission pour la réforme du code de la nationalité) sehr viel kritischer gegen diesen Text geworden, sie finden gerade in Renans Geschichts- und Totenkult einen Kulturnationalismus, der die „republikanische“ Intervention behindert (und sie erinnern sich besser als deutsche Autoren an seine anderen politischen Schriften und an das Ansehen, das er bei der anti-demokratischen Rechten des 20. Jahrhunderts genoß). Ein Lehrer des Multikulturalismus innerhalb einer Nation war Renan nicht. Er darf nicht auf das Plebiszit reduziert werden, er hat sorgfältig auf einer Balance von Vergangenheit und Gegenwart, kultureller Erbschaft und demokratischer Affirmation bestanden. Den Deutschen wirft er nicht vor, daß ihr Nationalbegriff kulturell ist, sondern daß sie gar keinen Sinn für die Wahlfreiheit haben (Bruno Schoch, *Alle Macht geht vom Volk aus. Doch wer ist das Volk?* – Frankfurt am Main 2000. – S. 25-26 (HSFK-Report 12/2000); Bernard Yack, *Nationalism and the Moral Psychology of Community*. – Chicago, Ill. 2012. – S. 23-43 *The Myth of the Civic Nation*). Die Nation von *Qu'est-ce qu'une nation?* muß als Phase in einer historischen Entwicklung gelesen werden: vom Stamm über die gewaltsame Einigung durch die Monarchie und über den demokratischen Nationalstaat, der durch Selbstbestimmung zusammengehalten wird, bis zu ihrer Auflösung in Europäischer Integration und einem Individualismus, der sich nicht mehr für die Nation verantwortlich fühlt. Dieser Auflösung blickt Renan nicht gelassen entgegen, denn Demokratie und Sozialismus bereiten nicht auf die notwendigen Opfer vor.

Renans Europabild ist Harmonie von Nationen, die eine eigene Art haben. Bereits in seiner Programmschrift *L'avenir de science* 1848 (veröffentlicht 1890, jetzt OC III, 978-79) hieß es: „La perfection de l'humanité ne sera pas l'extinction, mais l'harmonie des nationalités... détruire une nationalité c'est détruire un son dans l'humanité.“ Das hat Renan am Ende von *Qu'est-ce qu'une nation?* wiederholt. Auch in seinem Nationalismus war Herder sein „penseur-roi“. Der Zusammenklang der Nationen ist nicht nur ein kulturelles Gespinnst. Das 19. Jahrhundert hat ein Völkerrecht etabliert. Es gibt zwar kein reales Tribunal, aber seit 1814 gibt es das virtuelle Tribunal der öffentlichen Meinung in Europa. Ein unbewaffnetes Tribunal ist Chimäre, aber *intérêt commune* und Gleichgewicht erhalten den Frieden in Europa. Seine Ausblicke auf Europa sind immer nur Andeutungen (und 1870 Panik), es gibt keinen ausgeführten, zusammenhängenden Text. Die Basis seiner Europavorstellung ist die Ergänzung der drei Kulturen, die für die Weltzivilisation der Zukunft zählen: Frankreich/Demokratie, England/Ökonomie, Deutschland/Wissenschaft. Das dürfte ein Erbe Saint-Simons sein (Renan war ein Protegé von Augustin Thierry, Saint-Simons Mitarbeiter an Plan einer Föderation dieser drei Nationen, siehe Bd. I, 457-458), aber an eine reale Föderation denkt er dabei nicht.

Außerhalb Europas kann der europäische Prozeß der Nationalbildung nicht einfach wiederholt werden, weil die monarchisch-etatistische Geschichte fehlt. Die zeitgenössischen Stammesgesellschaften zu verschmelzen ist eine europäische Aufgabe. Der Gegner der Rassennation in Europa ist weit über die übliche Zivilisationsmission hinaus Rassist. Die neue Rassenbiologie interessiert ihn nicht, aber die Afrikaner, die nichts zur Zivilisation beigetragen haben, sind eine niedere Rasse, die Ostasiaten, die eine eigene Zivilisation geschaffen haben, aber wenig

zur Weltzivilisation beigetragen haben, sind eine mittlere Rasse. Beides sind Arbeiterrassen, die von den Europäern beherrscht werden sollen. Der Unterschied zwischen Semiten und Indoeuropäern ist kulturell, kann aber in absehbarer Zeit nicht aufgehoben werden. Zu diesem kulturellen Rassismus zwischen Völkerpsychologie, Geographie („Le désert est monothéiste“) und Linguistik (die Semiten sind durch ein Problem mit den Verben behindert).

Vgl. Maurice Olender, *Die Sprachen des Paradieses : Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert.* – Frankfurt am Main 1995. – 58-86 *Zwischen dem Erhabenen und dem Abscheulichen* (französ. Original 1980); Dieter M. Hoffmann, *Renan und das Judentum : die Bedeutung des Volkes Israel im Werk des ‚historien philosophe‘.* – Diss. Würzburg 1988 (mit einem Referat der sehr widersprüchlichen Deutungen); Tzvetan Todorov (unten referiert); Laudyce Rétat, *L'Israël* a.a.O.; Maurice-Ruben Hayoun, *Renan, la Bible et les juifs* a.a.O.; Domenico Paone a.a.O.; Jan E. Goldstein, *Toward an Empirical History of Moral Thinking : the Case of Racial Theory in Mid-Nineteenth-Century France*, in: *American Historical Review* 120 (1015) 1-27, Renan dort S. 13-25. Renan begrüßt al-Afghānis islamischen Modernismus, sieht aber wenig Erfolgsaussichten im islamischen Raum (*L'Islamisme et la science* (1883), in: OC I, 945-960, ebd. 960-965 die Replik auf al-Afghānī; es gab bereits 1883 eine deutsche Übersetzung, Neudruck in: Birgit Schäßler, *Moderne Muslime : Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883.* – Paderborn 2016); Cemil Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia : Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought.* – New York 2007. – S. 47-54 zitiert zeitgenössische Antworten im islamischen Raum. Etwas komplexer: Samar Majaes Abdel Nour, *Ernest Renan et l'Orient : ambiguïté d'une relation passionnée.* – Paris 1997 und Hafez-Ibrahim Rasslan, *Ernest Renan et l'Orient.* – Lille 2007, Thèse de Doctorat, Université Paris III 2002 (beide stellen die Quellen zusammen, haben aber Probleme, das Lob für den Philologen der semitischen Sprachen und die Kritik am Gegner des Islam zusammen zu bringen). Vgl. auch die 2.8.2 zu al-Afghānī genannte Literatur.

OC = Oeuvres complètes : édition définitive / établi par Henriette Psichari. – Paris 1947-1955. – 7 Bde.

Was ist eine Nation? = Was ist eine Nation? und andere politische Schriften. – Wien (u.a.) : Folio Verl., 1995

La monarchie constitutionnelle en France, in: Revue de deux mondes 1. Novembre 1869

abgedruckt in: La réforme intellectuelle et morale de la France 1871

Neudruck in: OC I (1947) 447-521

Die Geschichte ist beherrscht von der Geschichte der Waffen. Das Pulver hat die Moderne möglich gemacht, der Krieg wurde eine Frage der Wissenschaft und der Industrie, die Vorteile lagen auf Seiten der reichsten, der wissenschaftlichsten und industriellsten Nationen. Das hat den Staat gestärkt, der Feudalismus ist verschwunden, die Bürger sind machtlos geworden. Bürgerkrieg ist in zivilisierten Staaten nicht mehr möglich. Ein Sieg der Barbaren (gemeint ist Rußland) ist aus-

geschlossen, wenn die zivilisierten Nationen ihre überlegene Organisation bewahren. Aber eine sozialistisch-demokratische Nation, der es nur um materielle Ziele geht, ist in Gefahr erobert zu werden und erst die Barbaren werden sie wieder zur Wehrhaftigkeit bringen. Renan empfiehlt konstitutionelle Monarchie, um mit England zu konkurrieren „dans la conquête pacifique du globe et dans l'assujettissement de toutes les races inférieures”.

La guerre entre la France et l'Allemagne, in: Revue des deux mondes, 15. septembre 1870

Neudruck in: OC I (1947) 409-435

deutsch in: Was ist eine Nation? S. 59-83

Der Krieg zwischen Frankreich und Deutschland ist eine Katastrophe, weil der Fortschritt des menschlichen Geistes vom Zusammenwirken Deutschlands, Frankreichs und Englands abhängt. Deutschland steht nationale Einheit unter preußischer Führung zu. Aber preußische und französische Regierung sind Gefangene der öffentlichen Meinung. Im Interesse Europas muß England eingreifen, damit Frankreich nicht als Macht verschwindet. Es gibt in Europa real keinen Kongreß, *diète, tribunal amphictyonique*; virtuel aber doch seit 1814. Der Traum der *utopistes de la paix* von einem Tribunal ohne Waffen ist zwar eine Chimäre. Aber die internationale öffentliche Meinung bewahrt den Frieden: Eine Nation, die den anderen eine Hegemonie aufzwingen will, bereitet ihren eigenen Untergang durch die Koalition aller anderen vor. Der Frieden wird durch das gemeinsame Interesse aller Staaten erhalten. Die Liga der Neutralen wird sich widersetzen. Im Kampf zwischen zwei Parteien spielt Gerechtigkeit keine Rolle. Bei der Beteiligung von 10 Parteien geht es nur mit Gerechtigkeit. Gerade die Demokratisierung des bonapartistischen Regimes hat den Krieg gebracht. Man braucht ein Regime moderater Parteien. Die Mehrheit der Menschheit hat Horror vor dem Krieg, die christlichen Ideen der Sanftheit und Gerechtigkeit erobern den Globus. Einen Kriegsgeist gibt es nur noch in den Adels- und Kriegerklassen Norddeutschlands und Rußlands. Der Fortschritt der Demokratie wäre das Ende der *hommes de fer, servants d'un autre âge*. Das Nationalitätenprinzip ist nicht die natürliche Ursache des Krieges, sondern eine Schranke gegen *extermination de race*. Kombiniert mit dem föderativen Prinzip wäre es das Ende der Kriege.

Lettre à M. Strauss, in: Journal des Débats, 16. septembre 1870

Neudruck in: OC I (1947) 437-448

deutsch in: Was ist eine Nation? S. 96-106

Wenn das Recht der Dynastien aufgegeben wird, bleibt nur das Recht der Nationalität, als Recht natürlicher Gruppen, die durch Rasse, Geschichte und den Willen der Bevölkerung bestimmt sind. Deutschland hat das Recht auf nationale Einheit. Aber die Welt kann nicht auf Frankreich verzichten: Die Unterdrückung oder das Verschwinden eines Gliedes betrifft den ganzen Körper. Nötig ist ein Bündnis zwischen Deutschland, Frankreich, England. Die deutsche Regierung wird entscheiden, ob das möglich ist (oder ob die Annexion französischer Provinzen ohne deren Zustimmung zu französischem Revanchismus und Haß führt). Das ist eine Entscheidung über die Zukunft des Menschengeschlechts. Die deutsche Herkunft der Elsässer darf keine Rolle spielen. Mit dem ethnographischen Prinzip öffnet man endlosen Kriegen die Tür. Daß sich Nationen und Staaten in der Regel nicht decken, ist ein Vorteil. Der Frieden kann nicht zwischen Deutschland und Frank-

reich allein geschlossen werden, es muß ein Frieden auf europäischer Ebene sein. Europäische Garantien sind auch für Deutschland bessere Garantien als die Eingliederung fremder Länder. Das Nationalitätenprinzip muß durch das Prinzip der Föderation reguliert werden. Er verweist auf Demokratie und Sozialismus als internationale Bewegungen, die diese ganze Art Krieg bald beenden werden. Er verweist auf das Reich Gottes, ein Reich ohne Sieger und Verlierer.

Nouvelle lettre à M. Strauss, datiert 15. septembre 1871, erschienen in: La réforme intellectuelle et morale de la France

Neudruck in: OC I (1947) 449-462

deutsch in: Was ist eine Nation? S. 125-137

Das 19. Jahrhundert hat Friedenserwartungen, das Recht von gestern ist nicht mehr das Recht von heute. Das neue Recht der Nationen begann mit der Französischen Revolution. Daß die mehr entwickelten Teile der Menschheit über die weniger entwickelten herrschen, ist selbstverständlich. Aber in Europa sollen die Nationen selbständig sein. Die Individualität jeder Nation besteht in Rasse, Sprache, Geschichte und Religion, aber auch im Willen zum Zusammenleben der Provinzen eines Staates. Heute dürfen Bevölkerungen nur noch mit eigener Zustimmung annektiert werden. Die französische Politik ist Politik des Rechts der Nationen, die deutsche Politik ist Politik der Rassen. Dies ist ein wissenschaftlicher Irrtum (denn nirgends gibt es in Europa noch reine Rassen) und ein politischer Irrtum (mit diesem Rassedenken werden sich die Slawen gegen die Deutschen organisieren). Ultrapatriotismus macht aus dem System des europäischen Gleichgewichts und des europäischen Schiedsgerichts Chimären.

In *Was ist eine Nation?* sind auch die Briefe von David Friedrich Strauß abgedruckt. Zu Strauß, der als Pionier der Leben Jesu-Forschung ein Ausgangspunkt von Renans Werk als Wissenschaftler gewesen war, und zu dessen Sicht dieser Kontroverse siehe unten Abschnitt 5.4.5.1).

La réforme intellectuelle et morale de la France

gedruckt 1871 in dem gleichnamigen Sammelband

Neudruck in: OC I (1947) 333-367

Die französische Niederlage liegt an Entnervung durch Demokratie und Demoralisierung durch Prosperität. Ein Staat, der historisch eine so bedeutende Rolle gespielt hat, hat nicht das Recht, sich auf bürgerlichen Materialismus zu beschränken. Frankreich war nicht ein kleines Heimatland, wie eine antike Polis, sondern ein Großunternehmen mit der Monarchie als „un spéculateur de première ordre“. Bürger, Arbeiter und Bauern sind nicht national orientiert. Mit der Beseitigung des alten (germanischen) Adels in der Revolution blieb nur das friedliche (gallo-romanische) Volk. Frankreich ist seitdem das friedlichste Volk der Welt. Ein Volk ist eine Seele, ein Bewußtsein, eine Person. Der Fehler 1870 war, ein Land herauszufordern, das ganz anders war: Deutschland ist ein monarchisches Volk, ohne Wunsch nach Gleichheit, ohne Anschluß an den modernen Wirtschaftsgeist. Der Krieg ist eine Sache des *ancien régime*. Er setzt Abwesenheit von Egoismus voraus. Das Prinzip der modernen Demokratie ist dagegen das Recht der Individuen. Die Demokratie löst die militärische Organisation auf. „L'organisation militaire est fondée sur la discipline; la démocratie est la négation de la discipline.“ Der deutsche Sieg hat die Auflösung der militärischen Organisation erst einmal gestoppt, indem eine organisierte Macht eine nicht organisierte besiegt hat.

Das war ein Sieg der Wissenschaft, aber auch ein Sieg eines *ancien régime*. Frankreich muß von Deutschland lernen, die Demokratie zu begrenzen. Dazu hilft Kolonisation, ohne die ein Krieg zwischen Reichen und Armen droht. Die Herrschaft höherer Rassen über niedrigere Rassen gehört zur Ordnung der Vorsehung für die Menschheit. Europäer sind gute Soldaten, aber schlechte Arbeiter. Chinesen und Afrikaner sind dagegen Arbeiterrassen. Der Krieg ist eine Bedingung des Fortschritts, die Peitsche, die Länder nötig haben. Der Kampf gegen die Natur reicht nicht. Wenn die Menschheit einst in einem großen befriedeten Römischen Reich zusammenleben wird und keine äußeren Feinde mehr fürchten muß, sind Moral und Intelligenz in Gefahr. Im 19. Jahrhundert gibt es zwei Gesellschaftstypen. Der amerikanische Typ ist auf Eigentum gegründet und kennt keine Klassenprivilegien und alten Institutionen. Der preußische Typ ist ein „ancien régime développé et corrigé“. Jener Typ ist eine Gesellschaft des Egoismus, dieser eine Gesellschaft der Opferbereitschaft. Frankreich war lange auf dem „amerikanischen“ Weg, Reformen in der Art Preußens sind kaum noch möglich. Aber die Nachbarschaft Preußens zwingt dazu. Sonst würden Frankreich und England zweitrangige Länder und Deutschland und Rußland dominierten.

Qu'est-ce qu'une nation? : conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882
Neudruck in: OC I (1947) 887-906

Deutsche Übersetzung in: Grenzfälle – über neuen und alten Nationalismus / hrsg. von Michael Jeismann und Henning Ritter. – Leipzig 1993. – S. 290-11, Nachdruck in: Was ist eine Nation? S. 41-58

Eine gesamteuropäische Monarchie hat sich als unmöglich herausgestellt, Europa ist vom Gleichgewicht der großen Nationen bestimmt. Solche Nationen sind eine weltgeschichtlich junge Erscheinung, sie haben nichts mit den antiken Stadtstaaten und orientalischen Imperien zu tun. Sie sind durch Eroberung entstanden, haben aber die Rassen zu einer Einheit verschmolzen. Es ist eine Voraussetzung der Nation, diesen gewaltsamen Entstehungsprozeß zu vergessen. Die Französische Revolution hat gezeigt, daß eine Nation aus sich selber existieren kann. Zwar geht die Bildung der französischen Nation auf das französische Königtum zurück, aber sie hat den Sturz des Königtums überlebt. Damit hat die Legitimation durch bloße Herrschaft weltgeschichtlich aufgehört. In einer negativen Definition der Nation verwirft Renan absolut gesetzte objektive Merkmale: Rasse hatte in der Frühgeschichte eine Bedeutung, heute sind alle europäischen Staaten rassistisch gemischt (das was die Anthropologen als Rassen studieren ist älter als alle Geschichte, Historiker und Philologen können damit nichts anfangen); Sprache spielte eine Rolle, weil man sie für einen Indikator von Rasse hielt; Religion hat seit der späten Antike keine nationale Beschränkung mehr; gemeinsame Interessen machen keine Nation („un Zollverein n'est pas une patrie“); Geographie spielt eine zu komplexe Rolle, als daß eine Nation durch natürliche Grenzen definiert werden könnte. In einer positiven Definition wird die Nation als eine Seele, ein geistiges Prinzip bestimmt. Eine Nation muß 1., eine gemeinsame Erinnerung an solidarisch durchgemachte Leiden haben und 2., den Willen, das gemeinsame Leben fortzusetzen. Die Existenz einer Nation ist eine tägliche Volksabstimmung, so wie die Existenz eines Individuums eine „affirmation perpétuelle de vie“ ist. Spaltung und völlige Auflösung von Nationen sind denkbar. Das Nationalitätenprinzip ist nicht für die Ewigkeit gedacht. Wahrscheinlich wird es eine europäische

Föderation geben, aber nicht in diesem Jahrhundert. Heute ist die Existenz von Nationen etwas Notwendiges, sie sind Garantie der Freiheit, die verloren ginge, wenn alle nur einen Herrn und Meister hätten. Große Nationen haben eine eigene Kultur, durch die sie zum gemeinsamen Werk der Zivilisation beitragen, jedes Volk ist ein Ton im großen Konzert der Menschheit, die die höchste ideale Realität ist. So wie das Individuum auf das Leben in einer Gesellschaft angewiesen ist, um nicht selbstbezogen und streitsüchtig zu werden, so brauchen die Nationen die Gesellschaft anderer Nationen.

Zenner, Maria

Die Nation im Denken Ernest Renans, in: Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung : Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ; Festschrift für Theodor Schieder / hrsg. von Kurt Kluxen und Wolfgang J. Mommsen. – München (u.a.) : Oldenbourg, 1968. – S. 219-238

Renan sieht Nationalismus als Fortsetzung der Freiheitsbewegung, die mit der Französischen Revolution begann. Er begrüßt das Nationalitätenprinzip und kritisiert die Kompensationsforderungen gegenüber Preußen. Sein Problem mit Frankreich war, daß er Freiheit des Geistes und damit eine Leistung für die Menschheit vermißte. Ein Sieg einer römischen Zentralisierung über germanische Individualisierung wäre im Zeitalter der Massen tödlich für Kultur. Auch nach 1870 bleibt er konsequent in der Kritik an der französischen politischen Instabilität, sieht aber einen Bedarf an internationalistischen demokratischen oder sozialistischen Bewegungen, um dem Militarismus entgegenzuwirken. Klar ist 1870 seine Verurteilung des deutschen rassistischen Nationalbegriffs. Am Ende, in *Qu'est-ce qu'une nation?*, unterscheidet er die modernen Nationen von den antiken Reichen, die keine Bürger hatten. Die Nation beginnt mit dem (französischen) Königtum. Außerhalb Europas (und Amerikas) gibt es solche Nationen nicht. Da die Nation das Königtum überlebte, muß sie eine solidere Basis besitzen. Kultur kann es nicht sein (das setzt seine Polemik von 1870/71 gegen Deutschland fort), wohl aber der Kult der Vorfahren. Entscheidend ist die Freiheit – auch wenn sie dazu führt, daß sich die Nationen einst auflösen könnten. Letztlich ist für Renan die Nation ein Durchgang zu einem konföderierten Europa. Renan traut der weiteren Zukunft der Nationen nicht, einerseits überholen Fortschritte der internationalen Organisation die Nation, andererseits machen individueller Geist und Streben nach persönlichem Glück, die Opfer, die die alten Monarchien erzwingen konnten, unmöglich. Auch die Vergangenheit bedeutet den Völkern dann nichts mehr.

Peloille, Bernard

Un modèle subjectif rationnel de la nation : Renan, in: Revue française de science politique 37 (1987) 639-658

Renan erklärt in *Qu'est-ce qu'une nation?* 1882 objektive Kriterien zur Bestimmung der Nation für unzureichend – aber er verwirft sie nicht. Zu anderen Zeiten hat auch er naturalistischer formuliert, der Übergang vom ersten Brief an Strauß (naturalistisches Nationenkonzept) zum zweiten Brief (Protest gegen ein naturalistisches Konzept) zeigt, wie politisch opportunistisch das sein konnte. Eine objektive Bedingung für eine Nation wird 1882 nicht diskutiert: die Nation ist ein Kompromiß, der ein stabiles Zusammenleben der Klassen ermöglicht. Eine Nation braucht einen Adel, um nicht mittelmäßig zu werden. Bloße bürgerlich-

demokratische Platituden schaffen keine Ordnung in einem System, in dem Arbeitern und Bauern die Bildung zu rationaler Partizipation an der Nation fehlt (Peloille zieht *La monarchie constitutionnelle en France* 1869 und *La réforme intellectuelle et morale de la France* 1871 heran). Diese Idee der Herrschaft prägt auch die internationalen Beziehungen. Eine Bedingung für Nationen in Europa ist, daß alle Prätentationen einer universalen Rolle aufgegeben werden, „le rôle universel étant destructeur de la nationalité“. Mit einem „condominion tripartite sur le globe“ (England, Frankreich, Deutschland) hat Renan keine Probleme. Die großen Nationen erhalten den Frieden zwischen den Nationen und haben die Pflicht zu kolonisieren – nicht um den *racés inférieures* zu helfen, sondern um bei sich selber den Klassenkampf zu vermeiden. 1882 geht es nur um die Selbstbestimmung des Elsaß und Lothringes, nicht um Tunesien. Die kleinen Nationen zählen nicht weiter.

Darmau, Frédéric

Les ambiguïtés de Renan : nation, nationalisme, internationalisme, in: Raison présente No. 86 (1988) 27-35

Die Nation ist bei Renan eine juristische Konzeption einer Gruppe, die sich verbunden hat, niemanden zu gehorchen als einer Macht, die sie sich selber gegeben hat. Die Prinzipien der Juristen und der Philosophen können mit der Nation kein anderes Kriterium (Sprache, Kultur oder Rasse) verbinden. Aber tatsächliche Nationen bewegt „le désir clairement exprimé de continuer la vie commune.“ Dafür greift er auf historische Traditionen zurück. Die Nation ist ein Bund, die Erinnerungen an Geschichte und Helden zu respektieren. Renan muß das universale Konzept einer rechtlich verbundenen Nation in ein konkretes Konzept der „Nation Française“ überführen, weil ein rein republikanischer Ansatz in der Opposition des Proletariats gegen die bourgeoise Nation nicht formuliert werden kann. Verwalter der historisch definierten Nation sind die Intellektuellen. Wenn keine gemeinsame freie Bestimmung der Zukunft der Nation möglich ist, bleibt allein die Vergangenheit als Garant des Zusammenhalts.

Todorov, Tzvetan

Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine. – Paris : Éd. Du Seuil, 1989. – 452 S. (La couleur des idées)

Engl. Übersetzung u.d.T.: On Human Diversity : Nationalism, Racism, and Exotism in French Thought. – Cambridge, Mass. 1993

Renan ist ein gewöhnlicher Rassist: Er hat eine Rangordnung der drei großen Rassen der Menschheit. Innerhalb der weißen Rasse bringt er Indoeuropäer und Semiten in eine Rangfolge; der Unterschied ist hier sprachlich-kulturell, was ihn nicht weniger deterministisch macht. Die Zukunft sieht bei Renan nicht viel anders aus als in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts; aber die Aufklärung hätte niemals die Vernunft mit einer Rasse identifiziert. Indem die Wissenschaft der Religion folgt, soll sie einen religiösen Rang erhalten. Im dritten *Philosophischen Dialog* zeichnet Renan eine totalitäre Weltherrschaft von Wissenschaftlern, mit Massenvernichtungswaffen, einer Art SS und eugenischen Großexperimenten. Es ist ein Versuch, die deutsche Vereinigung von Militarismus und Szientismus zu Ende zu denken, eine Vision, die das 20. Jahrhundert voll verwirklicht hat. Daß Renan nach 1870 für Europa jede aktuelle Bedeutung von Rassen leugnet ist nach dem Verlust des Elsaß eine angemessene französische Strategie. Er greift

auf seine idealistischen, universalistischen Momente zurück. Vernunft, Gerechtigkeit, Wahrheit und Schönheit sollen für die ganze Menschheit gelten. Seine Befürchtung ist aber, daß durch den Individualismus der Modernen die Opferbereitschaft, die die Nation braucht, aufgelöst wird. *Qu'est-ce qu'une nation?* ist ein Kompromiß. Nationen sollen durch freien Willen gebildet werden. Solche Willensnationen gibt es real nicht, deshalb beruft Renan sich auf die gerade abgeschlossene Vergangenheit. Renan wiederholt 1882 seinen Satz von 1848, daß jede Nation durch ihre Eigenart eine eigene Note in den Chor der Menschheit bringt. Was Renan mit der einen Hand gibt (Freiheit innerhalb der Nation) nimmt er mit der anderen Hand (Determinismus innerhalb der Kultur).

Die Abschnitte über Renan sind in dem Buch über die französische Wahrnehmung fremder Kulturen verstreut, zusammen etwa 40 Seiten, der substantiellste Beitrag zu Rassismus und Nation bei Renan.

Krikorian, Nathalie

Nation et Révolution dans la philosophie politique de Renan, in: L'image de la Révolution Française / dirigé par Michel Vovelle. – Paris (u.a.) : Pergamon Pr., 1990, t. II, 1083-1090

Nationen sind am Stablen und Beschränkten orientiert, Revolutionen sind der Einbruch von etwas Neuem und Universalem. Nationen, die auf etwas Universalem gegründet sind, sind mehr als bloße Nationen. Eine Nation übt Einfluß aus nur durch ihr *génie*. Patriotismus ist das Gegenteil des moralischen und philosophischen Einflusses. Der Kosmopolitismus ist dem Patriotismus übergeordnet, aber das Wohl der Nation ist dem (egoistischen) Wohl der Einzelnen übergeordnet. Renan wählt die Nation und opfert *humanité* und *individu*. Die herrschende liberale Renan-Deutung ist falsch. Auch *Qu'est-ce qu'une nation?* ist nicht liberal. Nation ist Schaffung eines Kollektivbewußtseins, das sich in Opfern zeigt. Renan verwirft den demokratischen Traum einer Nation ohne traditionelle Institutionen. Gefolgt ist ihm die Action Française.

Richard, Édouard

Ernest Renan et le rêve amphictyonique européen, in: Europe et état (II) : actes du colloque de Nice (17-18-19 Septembre 1992) / Association Française des Historiens des Idées Politiques. – Aix-en-Provence : Pr. Univ. d'Aix-Marseille, 1993. – S. 91-111

Parallel abgedruckt in: L'Europe entre deux tempéraments politiques : idéal d'unité et particularismes régionaux / Réseau européen des laboratoires en histoire des idées politiques. – Aix-en-Provence : Pr. Univ. d'Aix-Marseille, 1994. – S. 157-180

Renan verwirft eine einheitliche europäische Kultur, Differenzierung ist die Bedingung der Freiheit. Aber er versucht die Nationen zusammenzubringen. Er knüpft an den Friedensplan von Saint-Simon und Thierry von 1814 an, aber es bleibt nur das Condominium Frankreich-Großbritannien-Deutschland ohne europäische Institutionen. Erst ab 1870 gibt es „l'explosion du thème européen dans les écrits de Renan.“ Er ist weiterhin kritisch gegenüber französischem Nationalismus und Universalismus: damit hat Frankreich ein halbes Jahrhundert die anderen Nationen beleidigt. Aber er kritisiert Preußen-Deutschland („prédit 1939“). Dazu kommt Angst vor einer amerikanisch-russischen Herrschaft; dagegen braucht Europa gemeinsame Verteidigung (und gemeinsame Kolonien). Ein gemeinsames Euro-

pa ohne gemeinsame Armee ist utopisch. Renan denkt an einen periodischen oder permanenten Kongreß. Das ist aber nur eine vorübergehende Idee im Deutsch-Französischen Krieg, davor und danach ist Renan mit einer vagen Zusammenarbeit zufrieden. Wichtiger ist die Übereinstimmung der Staaten: für konstitutionelle Monarchie (und gegen Katholizismus). Sein Europa ist ein Europa der Geister, der Eliten. Der späte Renan ist völlig pessimistisch: er sieht nur noch Nationalismus und islamische Gefahr (Muslime verstehen nur Massaker).

2.2.4 Bonapartisten

Es gibt im 19. Jahrhundert in Europa zwei Vorläufer der Demokratie: das englische Modell des Parlamentarismus, der sich nur langsam von einer Aristokratie zur Demokratie transformierte; und das französische Modell des allgemeinen Wahlrechts als einer Forderung im Gefolge der Französischen Revolution mit einer häufig unterbrochenen Parlamentarisierung. An diese französische Tradition knüpfte Prinz **Louis-Napoléon Bonaparte** (1808-1873) an, der 1848 zum Präsidenten der Republik gewählt wurde und 1851/52 sich durch Putsch und Plebiszit zum Kaiser Napoléon III. machte. Prinz Louis-Napoléon kam als Kandidat einer Gegenrevolution an die Macht, aber er verlor das Image eines revolutionären Abenteurers nie (eine seiner frühen Schriften war *L'extinction du pauperisme*). Er machte Konservativen, Sozialisten und Ökonomen vor, ihre eigentlichen Ziele zu vertreten. Am Ende sah er sich gezwungen, die Transformation in ein liberales Regime einzuleiten, ohne sich wirklich darauf einzulassen. Der Bonapartismus lebt von epigrammatischen Andeutungen, alles Genauere hätte rasch diese mühsamen Koalitionen gesprengt. Die Literatur zum demokratischen Frieden hat sich nie für *la démocratie plébiscitaire* interessiert. Der Bonapartismus war traditionell mit der Idee einer aktiven französischen Außenpolitik verbunden, vor allem der Idee der Revision der Verträge von 1815 und der Förderung nationaler Bewegungen. Prinz Louis-Napoléon hatte in seiner Programmschrift behauptet, die Vision seines Onkels sei „une confédération européen“ gewesen, gegründet „sur des nationalités complètes et sur des intérêts généraux satisfaits“ (*Des idées napoléoniennes* (1839), in: *Oeuvres de Napoléon III.* – t. I, 1854. – S. 153-158). Historiker haben von der napoleonischen Legende einiges geglaubt, das aber dann doch nicht. Louis-Napoléon schrieb früh gegen *la paix honteux*, den bewaffneten Frieden, dessen Kosten Pauperismus bringen, aber keine Sicherheit; statt dieses falschen Mittelwegs: „ou la guerre avec toutes ses chances, ou la paix avec tous ses bienfaits“ (1843, in: *Oeuvres de Napoléon III.*, t. II (1854) 9-13). Diese Ambivalenz blieb immer. Kurz vor der Erneuerung des Empire, gab er vor der Handelskammer in Bordeaux die Parole aus: „L'Empire, c'est la paix“; Frankreich ist ein befriedigter Staat (*satisfaite*), die Eroberungen, die noch ausstehen, sind der Ausbau von Wegen, Kanälen und Häfen und die Assimilation Algeriens (Oktober 1852, in: *Oeuvres* t. III (1856) S. 341-344). Tatsächlich war seine 20jährige Regierung von Interventionen (von der Wiedereinsetzung des Papstes bis zur Einsetzung eines Kaisers in Mexiko) und Kriegen geprägt (vom Krimkrieg an der Seite Englands gegen Rußland über die Hilfe für das Königreich Sardinien-Piemont zur Einigung Italiens gegen das Habsburgerreich bis zum Kampf gegen die Vereinigung Süddeutschlands mit Preußen). Jedes Mal versucht er, die euro-

päische Ordnung als das Ziel darzustellen. Napoléons III. Revision der europäischen Ordnung von 1815 stützte sich auf die Ideen des Nationalitätenprinzips und eines europäischen Kongresses. Durchaus erfolgreich war der Pariser Kongreß 1856, aber er war eine begrenzte Neuordnung nach einem begrenzten Krieg, nicht die große Revision aller Verhältnisse seit 1815. Am ambitioniertesten war die Idee 1863, durch einen europäischen Kongreß alle Konflikte auszuräumen. Diese notwendige Neuordnung begründet Napoléon III. damit, daß die Verträge von 1815 längst aufgehört haben zu bestehen; er wiederholt seine Verurteilung des bewaffneten Friedens: „ni la paix avec sa sécurité, ni la guerre avec ses chances heureuses“ (Schreiben an die europäischen Herrscher am 4. November, und Rede vor den Kammern des Parlaments am 5. November 1863, in: *Oeuvres* t. V, 1869. – S. 200-212). Was von seiner damaligen neuen Landkarte bekannt ist, hat mit dem Nationalitätenprinzip kaum etwas zu tun (vor allem für Deutschland nicht). 1867 erinnert er wieder daran, daß mit den anstehenden Lösungen für die italienische und die deutsche Frage nichts mehr der Verwirklichung des „vaste programme de l'Union des Etats de l'Europe dans une seule confédération“ entgegenstehe (*Oeuvres* t. V, 1869. – S. 278). Das Nationalitätenprinzip sollte auch für Deutschland gelten, aber wie es für Deutschland auszulegen sei, sollte ein Kongreß bestimmen. Napoléons III. Außenpolitik kann verstanden werden als ein Versuch, das europäische Konzert zu sichern und voranzubringen, aber er überlastet mit seiner Kongreßidee das real existierende Konzert. Diese Idee hat zu viele neue Annahmen über den Stand der Zivilisation in Europa und zu viele alte Forderungen einer französischen Stellung als Schiedsrichter Europas. Napoléon III. hatte eine sehr reale Neigung in seinen Kriegen Konzertbemühungen platzen zu lassen. Das Mißtrauen der anderen Mächte gegenüber französischen machtpolitischen Ambitionen konnte er nie ausräumen, seine Kongreßidee appellierte an eine revisionistische Öffentlichkeit. Es ging ihm darum, die Bereitschaft zum Konzert zu betonen. Das hat Bismarck gerade nicht getan (obwohl er real durchaus an Konzertlösungen mitarbeitete). Dieser Unterschied wird langfristige Folgen für den Internationalismus haben. Napoléon III. war ein großer Manipulator der öffentlichen Meinung, aber mehr als sein Schüler Bismarck, der auf einen solideren Monarchismus zurückgreifen konnte, war er ihr Gefangener. Er konnte die Vorstellungen, die französischen Demokraten von dem Frankreich zukommenden Platz in Europa hatten, nie verwirklichen. Die Zeitgenossen haben unterstellt, daß ein bonapartistisches Staatsoberhaupt gar nicht anders könne, als Frankreichs Ruhm militärisch zu mehren; sie haben ihn als Gefangenen der öffentlichen Meinung gesehen. Während die europäische Außenpolitik nie bereit war seine Kongreßidee zu akzeptieren, wurde er von Internationalisten, die dringend in der realen Politik einen Ansatzpunkt für die Organisation des Friedens finden wollten, hoch gelobt (z.B. James Lorimer und Pasquale Fiore). Nach 1866 drifteten öffentliche Legitimation der Außenpolitik und geheime Bemühungen um machtpolitische Bündnisse (gegen Preußen) wilder als sonst im 19. Jahrhundert auseinander. Das Empire libéral akzeptierte 1870 die deutsche Einigung und hoffte auf Liberalisierung des neuen Staates. Aber gerade das Empire libéral schlitterte in den Krieg, weil es durch Prestigeverlust besonders verwundbar war.

Ein Versuch, Napoléons Vision einer europäischen Ordnung ernst zu nehmen: William E. Echard, *Napoleon III and the Concert of Europe*. – Baton Rouge, La. 1983. Einen realistischeren Kommentar zu den Unklarheiten

Napoléons: Henry Kissinger, *Diplomacy*. – New York 1994, Kapitel 5 (deutsch u.d.T.: *Die Vernunft der Nationen*). Zur Verwirrung der bonapartistischen Ordnungsvorstellungen durch die seit 1866 drohende deutsche Einigung: Wilfried Radewahn, *Europäische Fragen und Konfliktzonen im Kalkül der französischen Außenpolitik vor dem Krieg von 1870*, in: *Europa vor dem Krieg von 1870* / hrsg. von Eberhard Kolb. – München 1987. – S. 33-63. Zur „inspirierten“ Publizistik: Natalie Isser, *The Second Empire and the Press : a Study of Government Inspired Brochures on French Foreign Policy in their Propaganda Milieu*. – The Hague 1974.

Es ist nicht leicht zu entscheiden, welche Autoren, die die Legitimität der Herrschaft Napoléons III. akzeptieren, Bonapartisten sind. Bakunin denunzierte in seiner Zeit bei der Friedens- und Freiheitsliga die konkurrierende Friedensbewegung Passys und Chevaliers unumwunden als „unter Protektion Kaiser Napoleons.“ Eine Verehrung für den ersten Napoléon macht noch lange nicht zum Bonapartisten, das war auch ein Erkennungsmerkmal für französische Republikaner, die Frankreich seit 1815 unter einer Fremdherrschaft lebend und um seinen ihm zukommenden Rang in Europa gebracht sehen. Ein bonapartistischer Autor ist daran erkennbar, daß er verspricht, daß der Krieg in Europa zivilisatorisch überholt ist und daß im gegenwärtigen Europa ein politisches Abkommen über eine neue und dauerhafte Ordnung ohne einen Krieg möglich ist. Er glaubt, daß die wahren Interessen der europäischen Staaten übereinstimmen und daß das künftige Europa nationaler verfaßt sein wird; aber er glaubt nicht daran, daß eine zu dogmatische Anwendung des Nationalitätenprinzips im gemeinsamen Interesse der Staaten liegt. Wie die Republikaner ist ein Bonapartist überzeugt, daß eine Neuordnung nur von Frankreich angeleitet werden kann und daß Frankreich von der Neuordnung Gewinne zu erwarten hat. Bonapartistische Autoren wollen einen internationalen Kongreß für einen neuen europäischen Friedensvertrag, aber sie wollen keine weitergehende internationale Organisation.

Charles Duveyrier (1803-1866), Journalist und Dramatiker, 1832 neben Enfantin und Chevalier der dritte Angeklagte im Saint-Simonisten-Prozeß, ist einer der wenigen Autoren in Frankreich, die das Kongreßmodell genauer entwickeln. Er erläutert im Umkreis des Pariser Kongresses 1856 die bonapartistische Idee eines Kongresses: Eine besiegte Großmacht kann dort Zugeständnisse machen, ohne daß ihre Ehre kompromittiert wird, denn sie unterwirft sich nicht der Meinung eines anderen Hofes, sondern der öffentlichen Meinung Europas, die nur ein Kongreß äußern kann. Die gegenwärtige öffentliche Meinung Europas ist: Der russische Expansionsdrang, der im 18. Jahrhundert einen Grund hatte, ist im neunzehnten Jahrhundert anachronistisch geworden (*Nécessité d'un congrès pour pacifier l'Europe* / par un homme d'état. – Paris 1855; dt. Übersetzung: *Die Nothwendigkeit eines Congresses zur Pacificirung Europa's*. – Mainz 1856). Die anonyme Broschüre wurde (kaum unbeabsichtigt) Napoléon zugeschrieben. Vgl. Duveyriers Versuch, das Abkommen mit Österreich 1859 als den Beginn einer neuen Heiligen Allianz für endgültige Grenzen Europas auszugeben; die Verträge von 1815 sollen festgeschrieben und korrigiert werden (*L'empereur*

François-Joseph I et l'Europe. – Paris 1860, dt. 1861 u.d.T.: *Der Kaiser Franz Joseph I und Europa*). Zu Duveyrier vgl. Isser, *The Second Empire and the Press* a.a.O. S. 34-38.

Louis Joly (1837-1889), Redakteur des offiziellen *Moniteur universel*, artikuliert, was bonapartistische von demokratischer Außenpolitik unterscheidet. Gegen den Republikanismus des *libéralisme belliqueux* setzt er das Nationalinteresse. Das richtet sich gegen „la guerre pour une idée“, konkret gegen demokratische Interventionen für unterdrückte Völker. Das Interesse unterstützt das Prinzip der Nichtintervention, weil damit auch das Recht des eigenen Staates gestärkt wird („respect des autres et de soi-même“). Joly betont *communauté des intérêts*, internationale Zusammenarbeit statt enger Allianzen. Das Interesse der Menschheit verbietet eine konsequente Anwendung des Nationalitätenprinzips (Anlaß des Buches war v.a. eine Warnung, das Nationalitätenprinzip auf Deutschland anzuwenden). Am besten ist eine Interessengemeinschaft aller Nationen durch Freihandel. „En un mot, la politique sera remplacée partout par l'économie politique“; die USA machen das vor (*Du romantisme politique : question de politiques extérieur.* – Paris 1866). In einem früheren Buch hatte sich Joly bereits zwischen Nationalitätenprinzip und natürlichen Grenzen durchgemogelt: Die gewaltsame Vernichtung einer Nationalität ist ein Verbrechen, die friedliche, freiwillige Absorption einer Nationalität ist eine Wohlfahrt, ein Fortschritt für die ganze Menschheit. Trotz ausgiebiger Polemik gegen Rasse, geht es ihm letztlich um die Zusammenarbeit der lateinischen Rasse, den Joker unter den französischen außenpolitischen Ideen (*Du principe des nationalités.* – Paris 1863). Die bonapartistischen Andeutungen über die europäische Ordnung lavieren immer zwischen Nationalitätenprinzip und natürlichen Grenzen, zugleich eine Einsicht in die Unstabilität einer ethnischen Ordnung und ein durchsichtiger Anspruch auf eine Abrundung Frankreichs. Vgl. auch: Maxim Deloche, *Du principe des nationalités.* – Paris 1860.

Weitere in diesem Band behandelte Größen des zweiten Kaiserreichs: Michel Chevalier, der wohl angesehenste der Staatsräte Napoléons III., bei Saint-Simonisten, Émile Ollivier und Anatol Pravost-Paradol bei französischen Liberalen, Émile de Girardin, zwischen Friedensbewegung, Links-Bonapartismus und Empire libéral, bei Friedensbewegung.

2.2.5 Völkerrecht

Frankreich ist erst spät zum neuen Völkerrecht gekommen. Es gab einen bedeutenden Anteil von Franzosen am internationalen Privatrecht und auch französische Arbeiten zu Neutralität und Seerecht, da gab es praktischen Bedarf. Allgemeine Völkerrechtslehrbücher französischer Juristen gibt es aber erst gegen Ende des Jahrhunderts. Ein Grund könnte sein, daß so viele der klassischen Darstellungen aus anderen Ländern französisch geschrieben oder ins Französische übersetzt wurden: G. F. Martens, Klüber, Wheaton, Bello, Heffter, Twiss, Fiore, Carnazza Amari, Bluntschli, Calvo, Lorimer, Maine, F. F. Martens. Ein tiefe-

rer Grund wird sein, daß in Frankreich im 19. Jahrhundert das Völkerrecht weniger als ein juristisches, mehr als ein diplomatisches Unternehmen gesehen wurde. So wie im Zentrum der französischen internationalen Politik Kongresse standen, mit denen eine neue internationale Ordnung geschaffen werden könnte, so verstanden die Franzosen unter Völkerrecht die historisch gegebenen europäischen Ordnungen. Sie interessierten sich v.a. für die Abfolge der Neuordnungen durch die großen Kongresse seit 1648 (die ehrfürchtige Analyse der europäischen Kongreßdiplomatie ist in der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen eine wohletablierte Literaturgattung geblieben, mehr als in der Völkerrechtswissenschaft). Völkerrecht ist in Frankreich historisch; zu einem Diskurs über den Rechtscharakter kommt es gar nicht erst. Anderswo wurden Juristen zu Diplomaten, in Frankreich wurden Diplomaten zu einer Art von Völkerrechtlern. Guillaume Comte de Garden (1796-1872), ein Diplomat, der eine Theorie der Diplomatie vorlegen wollte, konnte außer auf Historie und auf Stilkunde diplomatischer Texte nur auf Völkerrechtsliteratur zurückgreifen und bietet so über weite Strecken seines Buches eine Art Imitation eines Völkerrechtstraktes (*Traité complet de diplomatie, ou théorie général des relations extérieures des puissances de l'Europe*. – Paris 1833. – 3 Bde.). Auch Arthur Dubreuil-Hélion, Vicomte de La Guéronnière (1816-1875), der Verfasser des ersten französischen Buches im 19. Jahrhundert, dessen Titel wie ein Völkerrechtshandbuch klingt, war Diplomat gewesen und hatte ein diplomatisch-diplomatiegeschichtliches Interesse am Völkerrecht. Verglichen mit dem Comte de Garden ist das Interesse am Beitrag der Juristen zum Völkerrecht völlig verschwunden (*Le droit public et l'Europe moderne*. – Paris 1876. – 2 Bde.). Der Jurist Carlos Calvo kann den Diplomaten La Guéronnière nicht länger einen Völkerrechtler nennen und nennt ihn einen Journalisten (und in der Tat, bei fast allen anonymen außenpolitischen Broschüren aus dem Umkreis Napoléons III. war La Guéronnière erst einmal der übliche Verdächtige). Auch das Völkerrechtsbuch von Théophile Funck-Brentano und Albert Sorel ist kein traditionelles Völkerrechtshandbuch, auch wenn sie der üblichen Anlage eines solchen Handbuches folgen. Es kann nur um das Recht gehen, das die Staaten tatsächlich beachten. Daß sie keine Völkerrechtsleugner sind, liegt allein daran, daß sie auch das bürgerliche Recht nicht für sonderlich sicher halten. Die Sanktion des Völkerrechts ist aber nicht mehr, wie in der Tradition, der Krieg, dessen Ausgang viel zu ungewiß ist, sondern die Erfahrung, daß sich kein Staat dauernde Verletzungen des Völkerrechts erlauben kann, ohne Widerstand zu finden. Sie verwerfen abstrakte Prinzipien wie Nationalitätenprinzip und natürliche Grenzen; solche Prinzipien logisch anzuwenden, würde keine Friedensordnung, sondern einen endlosen Kampf der Staaten bringen. Man darf den Krieg nicht für Verteidigung des Rechtes halten, er ist immer gerechtfertigt. Das Kriegerrecht kennt keinen Unterschied von gerechtem und ungerechtem Krieg. Aber die Staaten haben auch im Kriegsstand Achtung für Souveränität und Unabhängigkeit. Projekte für den ewigen Frieden werden verworfen, schon ein gemeinsamer Völkerrechtskodex wäre eine Negation der Souveränität; ohne einen gemeinsamen Kodex kann es aber auch kein internationales Tribunal geben. Die Versuche eines Staatenbundes sind immer durch Gewalt beendet worden (in den USA 1861 wie in Deutschland 1866). Schiedsgerichtsbarkeit und Kongresse können als Mittel einer klugen Politik dem Frieden helfen, aber man darf sie nicht überschätzen. Das Einzige was zum Frieden helfen kann, ist eine Diplomatie, die sich an „la science

des nations“ hält. Die Wissenschaft vom Völkerrecht muß transformiert werden in die Kenntnis des Charakters, der Sitten, der Traditionen, der Leidenschaften, der Erwartungen, der Vorurteile, der sozialen und politischen Verfassung, der Interessen, der Ressourcen, des Handels und der Industrie der Nationen. Der Fortschritt des Völkerrechts kann nur Fortschritt dieser *science des nations* und der Annäherung der Nationen durch Zivilisationsfortschritte sein (*Précis du droit des gens*. – Paris 1877). Théophile Funck-Brentano (1830-1906), ursprünglich ein Arzt, lehrte an der École libre des sciences politiques. Er kann gleichzeitig wesentlich bellizistischer als in dem Völkerrechtsbuch formulieren: friedliche Entwicklung braucht einen Anstoß von außen, Krieg und Frieden sind nur eine einzige Kraft, „la force vitale des nations.“ Die Menschheit entwickelt sich durch Nationen weiter, ein starkes Volk kämpft durch Assimilation immer neuer Gebiete um Hegemonie (*La civilisation et ses lois : morale sociale*. – Paris 1876, Livre 5, *La paix et la guerre*). Albert Sorel (1842-1906) war Publizist des französischen Außenministeriums und lehrte ebenfalls an der École libre des sciences politiques; er war einer der Begründer der Diplomatiegeschichtsschreibung und ist einer ihrer Klassiker geblieben (v.a. *L'Europe et la Révolution française*. – Paris 1885–87), natürlich ein Apologet der französischen Außenpolitik, aber ein Vertreter der realistischen Lehre der Selbstbeschränkung. Diese frühen Politikwissenschaftler wollen das Völkerrecht in eine wissenschaftliche Diplomatie verwandeln. Die „science des nations“ ist eine der Begründungen einer realistischen Wissenschaft von den internationalen Beziehungen in den Jahren um 1870. Die Juristen unter den Völkerrechtlern haben sofort widersprochen. Alphonse Rivier meinte in seinem Überblick über die Völkerrechtswissenschaft: „Seltsamer Weise halten sie sich selbst für Realisten, während sie in Wirklichkeit Theoretiker eines imaginären Völkerrechts sind“ (*Handbuch des Völkerrechts* / hrsg. von Franz von Holtzendorff Bd. I (1885) 517).

Paul Pradier-Fodéré (1827-1904) lehrte in Paris (École libre des Sciences Politiques) und in Lima; nach seiner Rückkehr aus Peru als Richter tätig. Er kann als der erste Handbuchautor eines „juristischen Völkerrechts“ in Frankreich gelten. Er protestiert gegen die Vorstellung, Recht sei eine willkürliche Schöpfung des Willens: es ist mit den Staaten und den gesellschaftlichen Kräften gegeben. Das Völkerrecht wird aus der Geselligkeit abgeleitet. Die Staaten können so wenig wie die Individuen allein leben (§2555). Die Basis des Völkerrechts ist Moral, ohne die es den gemeinsamen Willen der Staaten nicht geben könnte. Er zitiert ausführlich Bellizisten und Pazifisten und hält sich an den bekannten Mittelweg der Juristen: Der Krieg ist immer schrecklich, aber als letztes Mittel der Angegriffenen nicht immer vermeidbar (§ 2561). Er referiert ausführlich die Vorschläge für einen ewigen Frieden (§§ 2563-2568), geht aber kommentarlos über zu den realen Mitteln, Streitigkeiten zwischen Staaten friedlich zu bearbeiten, von Mediation über Kongresse bis zu Schiedsgerichtsbarkeit (§§ 2602-2631). Pradier-Fodéré definiert den Krieg als Gewalt. Der Krieg ist ein Fakt, er weigert sich, ihn irgendwie als einen Rechtsbegriff anzuerkennen. Trotzdem will er ihn rechtlich begrenzen. Mehr als die meisten Juristen des 19. Jahrhunderts besteht er auf der Verbindlichkeit des positiven Kriegsrechts. Er protestiert gegen die Neigung der Völkerrechtler, erst Mäßigung in der Kriegführung zu empfehlen, dann aber in außeror-

dentlichen Situationen den Bruch der Regeln als *raison de guerre* zuzulassen, eine Erlaubnis zu jeder Form von Mißbrauch (§2740). Pradier-Fodéré zeigt, wie hilflos der Rest des Naturrechts im 19. Jahrhundert ist, wenn er nicht in eine Zivilisationstheorie transformiert wird. Die internationale Gesellschaft bleibt bei ihm blaß und ohne Dynamik. Er muß immer schnell zum positiven Recht kommen, das den Krieg nicht verhindert, nur die Kriegführung regelt. Er gehört zu den Autoren, die begriffen haben, wie wenig die Formel vom Krieg als Verteidigung des Rechtes taugt, aber er hat keinen Ersatz für diese Formel. Vgl. *Traité de droit international public européen et américain, suivant le progrès de la science et de la pratique contemporaines*. – Paris 1885-1906. – 8 Bde. & Registerbd.; die Theorie des Krieges steht in Bd. VI. Pradier-Fodéré hat Grotius und Vattel neu herausgegeben und Pasquale Fiore übersetzt. Seine Vattel-Ausgabe hat er 1863 als Buch für Staatsmänner angepriesen, ein solches Buch war sein ausuferndes Völkerrechtsbuch gewiß nicht und wollte es wohl auch nicht mehr sein.

Das philosophische Völkerrecht ist keine französische Gattung des 19. Jahrhunderts; natürlich fehlt gerade in Frankreich nicht die Vorstellung, daß die Zivilisation neue (friedlichere) Beziehungen zwischen den Völkern bringt, aber das hat den Bezug auf das Völkerrecht verloren. Der Sozialtheoretiker Proudhon ist nicht nur darin ein Außenseiter, daß er als (fast) Nichtjurist über das Prinzip des Völkerrechts schreibt, sondern auch darin, daß er in Frankreich darüber schreibt. Aber das Prinzip seiner Völkerrechtstheorie ist durchaus verwandt mit dem französischen diplomatischen Völkerrecht.

2.2.6 Militärautoren

Die moderne Bürgerarmee war eine Erfindung der französischen Revolution, aber bereits die Kriege der Revolution und Napoleons haben eine Berufsarmee geschaffen. Die französische Armee war bis in die 1860er Jahre die stärkste Armee im westlichen Europa, aber Versuche, sie angesichts der preußischen Aufrüstung nach preußischem Vorbild zu einer Wehrpflichtarmee mit einer hohen Zahl an ausgebildeten Reservisten zu machen, scheiterten vor und nach 1870 an der Präferenz der Armee für langjährig dienende Soldaten. Erst im Laufe der Dritten Republik gelang die Umstellung. Vgl. zu Professionalisierung, republikanischen Milizvorstellungen und Geldmangel: Richard D. Challener, *The French Theory of the Nation in Arms 1866-1939*. – New York 1955. Die soziologischen, ökonomischen und sozialistischen Theoretiker haben sich viel mit der Rolle von Krieg und Armee im industriellen Zeitalter befaßt. Sie sind keine Pazifisten, die an eine plötzliche Beseitigung der Armeen glauben, sondern legen Theorien der allmählichen Transformation des Militärs vor, siehe Comte, Pecqueur, Enfantin, Durand, ein den Saint-Simonisten nahestehender Offizier). Eine französische Idee ist die Transformation militärischer in industrielle Armeen. Chevalier hat als Saint-Simonist diese Idee vorangetrieben und als liberaler Ökonom bekämpft. Die französischen liberalen Ökonomen haben als Ziel die Entmilitarisierung, aber in der Gegenwart wird militärische Sicherheit gebraucht, siehe außer Chevalier auch Paul Beaulieu-Leroy, seinen Schwiegersohn und Erbe seines Lehrstuhls. Tocque-

ville ist mit seinen Überlegungen über Unterschiede aristokratischer und demokratischer Armeen und Kriege auch ein Anreger der Militärsoziologie.

Edouard Huebér († 1870), ein Beamter der Militärverwaltung, geht ebenfalls davon aus, daß der Frieden in der Gegenwart das Normale ist und nur noch die liberale Opposition den Krieg herbeiwünscht, aber zur Verteidigung benötigt man auch heute eine Armee. Aber für diesen schlichten Gedanken und für die Präsentation eines eigenen Planes der Reform der Rekrutierung benötigt er die schon bekannte umständliche dialektische Konfrontation der Vorteile und Nachteile des Krieges und des Friedens. Einerseits sieht Huebér die Leistung des Krieges – die Schaffung des Staates – völlig in der Vergangenheit, andererseits vertritt er einen zeitlosen Bellizismus (Eisen und Feuer vernichten die Krankheiten des Gesellschaftskörpers) und einen aktuellen Militarismus (die Armee ist die wichtigste Institution des Staates und die militärische Disziplin eines Wehrpflichtheeres wird der Nation bekommen). Am interessantesten sind die Übereinstimmungen mit und die Unterschiede zu Proudhons radikaleren Dialektik. Das ist auch ein Verdikt über die liberale Militärökonomie, die in einer Phänomenologie des Krieges fundiert werden müsse. Der *sous-intendant militaire* mißtraut den Militärökonomem auch professionell, die demographischen Berechnungen seines Rekrutierungsmodells sollen genauer sein als die summarischen Annahmen der Militärökonomem des 19. Jahrhunderts (*Du rôle de l'armée dans l'État* posthum 1872)

Die professionelle Militärschriftstellerei in Frankreich war lange Jomini und der Geometrie der Aufmärsche und Schlachtanordnungen gefolgt. Oberst **Charles Ardant du Picq** (1821-1870), der einzige Autor, der eine Art Klassiker der Kriegswissenschaft geworden ist, kam aus einer bürgerlichen Familie ohne militärische Tradition; er denunziert die napoleonische Tradition als Menschenvernichtung aus Mangel einer taktischen Methode. Sein historischer Moment sind die preußischen Erfolge 1866 und der französische Versuch, eigene Massenheere zu schaffen. Er ist der erste Autor, der die Realität des Kampfes systematisch und empirisch studiert (außer durch Analysen historischer Schlachten will er Material durch Fragebögen gewinnen). Seine Theorie arbeitet mit einer Geschichtsdiagnostik: Es gibt anthropologische Kontinuitäten, wie Menschen in Furcht ihr Leben verteidigen, aber die Zivilisation macht einen Unterschied. Mit ihrer strengen Disziplin waren die Römischen Heere dem größeren persönlichen Mut der Gallier überlegen. Dieser traditionelle Zusammenhalt militärischer Einheiten kann unter den Bedingungen verbesserter Feuerwaffen nicht mehr erhalten werden, bleibt aber Ardant du Picqs Maßstab. Gesucht wird eine moderne Form, wie der Zerfall der Truppe in der Schlacht in bloße Einzelkämpfer (oder eher Nichtkämpfer) verhindert werden kann. Er geht davon aus, daß die Zeit aristokratisch geführter und mit Gewalt disziplinierter Heere vorbei ist, selbst die mittel- und osteuropäischen Reiche, die Monarchie und Aristokratie durch Militarismus erhalten wollen, werden demokratisch werden. Die Heere müssen durch einen neuen Geist der Gruppensolidarität zusammengehalten werden. Statt eines Massenheeres will er ein professionelleres Heer (mit angemessener Bezahlung für Offiziere und Unteroffiziere). Bei aller Betonung der Solidarität, die er für eine französische Natio-

naleigenschaft hält, ist er nicht völlig verschieden von Colmar von der Goltz, dem deutschen Apologeten des professionellen Heeres, der auf den Zusammenhalt der Truppen durch gemeinsame Erfahrung setzt und auch hofft, daß die Heere der Zukunft wieder kleiner werden können. *Études sur le combat* erschien posthum 1880 (engl. Übersetzung: *Battle Studies*. – New York 1921) und hatte bis zur Neuausgabe 1903 keine größere Wirkung. In der Vorkriegszeit und im Ersten Weltkrieg wurde Ardant du Picq in Frankreich als Prophet des Primats der Moral der Truppe und einer unbedingten Angriffstaktik mißverstanden und geschätzt. Gehalten hat er sich als Pionier der Militärpsychologie.

Vgl. die Einleitung von Ernest Judet zur Auflage von 1904 (auch in der Ausgabe Paris 2004 und in der amerikanischen Ausgabe 1921), die biographische Informationen mit Rekrutierung für den französischen Nationalismus verbindet; Stefan T. Possony in: *Makers of Modern Strategy : Military Thought from Machiavelli to Hitler* / ed. by Edward Mead Earle. – Princeton, N.J. 1943. – 208-217 (die Neubearbeitung dieses klassischen Werkes der Strategieggeschichte 1986 hat ihn nicht mehr berücksichtigt); Azar Gat, *The Development of Military Thought : the Nineteenth Century*. – Oxford 1992. – S. 28-42.

Die Armeen Napoléons III. haben gegen Preußen-Deutschland alle Schlachten verloren. Gegen die deutschen Friedensbedingungen organisierte die Provisorische Regierung neue Armeen, die an die Rettung der Französischen Revolution 1792 erinnern sollten, aber auch diese hatten keine Chance gegen die besser ausgebildeten und geübten preußischen Heere. Analysiert wurde dieser Versuch von deutschen Autoren (eine solche Analyse ist der Ausgangspunkt der Bestimmung des Volkskrieges bei Colmar von der Goltz), die Franzosen haben diese Version des Volkskrieges rasch als militärisch inkompetent und sozial gefährlich vergessen wollen. Vgl. Gerd Krumeich, *The Myth of Gambetta and the 'People's War' in Germany and France, 1871-1914*, in: *On the Road to Total War : the American Civil War and the German Wars of Unification 1861-1871* / ed. by Stig Förster and Jörg Nagler. – Cambridge 1997. – S. 641-655.

Es gibt auch in Frankreich literarische Offiziere, sie haben sogar einen Verein *La Plume et l'Épée*, aber sie schreiben nicht zur Theorie des Krieges. General Baron Joachim Ambert, der am ehesten als Sprecher für das bonapartistische Heer gelten kann, ist ein Feuilletonist „en faveur de l'armée“ (wie seine erste Sammlung 1839 hieß); General Louis Trochu, der 1867 bis 1872 die allgemeine Wehrpflicht voranbringen wollte, ist ähnlich durch seine unklare Haltung zwischen Monarchismus und Republikanismus an einer Theorie gehindert. Erst mit einer konsequent republikanischen Sicht, kann es eine französische Militärtheorie geben. General **Théodore lung** (auch Jung) (1833-1896), Brigadegeneral, danach Deputierter und zudem Vorsitzender von *La Plume et l'Épée*. startet mit dem Diktum, daß der Krieg ein Faktum ist und deshalb von positiver Wissenschaft studiert werden muß. Er gibt vor, die zeitgenössischen Sozialwissenschaften zu kennen, tatsächlich bedeuten seine endlosen Zitate wenig. Er fordert eine Sozialwissenschaft, die den Krieg berücksichtigt, Proudhon ist deshalb der einzige Autor, den er ernst nehmen kann. Eine proudhonistische Phänomenologie des Krieges gehört inzwischen zur französischen Militärpublizistik und lung kann in bellizisti-

scher Rhetorik schwelgen, doch es geht vor allem darum, daß die Armee die französische Einheit geschaffen hat. Die Anerkennung des Krieges als Faktum meint die Anerkennung des Proudhonschen *droit de la force*. Iung hat ein Kapitel Wissenschaft vom Krieg und ein Kapitel Wissenschaft vom Frieden. Bei beiden geht es um den Fortschritt von einer Kunst zu einer Wissenschaft. Wissenschaft ist für Iung eine Analyse nach den Kategorien Mensch, Mittel, Milieu. Seine Hauptkategorie ist *unification*. Aber wenn er konkret wird, liegt diese Wissenschaft vom Krieg zwischen Jominis Geometrie der Kriegsführung und der Einsicht, daß ohne militärischen Schutz alle Erfolge der Ökonomie nutzlos sind (auch dieser Gemeinplatz der liberalen Ökonomie wird hier durch Proudhon beglaubigt). Die Praxis ist *direction, transmission, execution*. Es ist der Duktus eines Offiziers (wenn auch der ganze Stil sonst unerträglich wortreich sein kann). *Organisation*, Iungs Lösung für alles, ist vom *état social de la nation* abhängig. Er hat einen sehr weiten Begriff von Strategie: „La science stratégique est une science civile et militaire.“ Am wichtigsten ist die Vorbereitung des Krieges durch Organisation. Das Buch endet mit einer Betonung des Fortschritts: Mit den Gesellschaften schreiten die Wissenschaft des Friedens und die Wissenschaft des Kriegs beide voran (*La guerre et la société* 1889). Die beiden anderen Bände seiner Triologie führen einzelne Motive des grundlegenden Bandes noch breiter aus. Seine Äußerungen zu Strategie und Taktik sind die inzwischen konventionellen im französischen Übergang von Jomini zu Clausewitz und Moltke. Er betont stark die Vorbereitung und Planung des Krieges, die einheitliche politische Führung. Die Gesellschaft kommt in dem zweiten Band zunächst nicht vor, er ist eine Aufarbeitung des Traumas der kampflosen Kapitulation von Metz 1870. Das „Republikanische“ seiner Position ist vor allem die *unité dans la direction* (die sonst eher als der Vorteil der Monarchie gilt). Er will eine geregelte Politik, so wie es eine *École supérieure de guerre* gibt, soll es eine *École supérieure civile* geben. Regieren sollen *travail, génie, organisation*, nicht Befehl. Er sieht die Gesellschaft als zwei Armeen: eine zivile Armee und eine militärische Armee (*Stratégie, tactique et politique* 1890). Iung beruft sich für die Einheit von Politik und Armee auf Clausewitz und Moltke, v.a. aber auf die Französische Revolution. Ausgeführt wird nur, daß höhere Offiziere als Abgeordnete die Politik mitbestimmen dürfen und daß ein einheitlicher Oberbefehl nötig ist (*La République et l'armée* 1892). Es ist gewiß die ehrgeizigste Schrift eines französischen Militärs (oder überhaupt eines Militärs) im post-clausewitzianischen 19. Jahrhundert. Die Einführung des Krieges in die Soziologie wird aber teuer erkaufte: Indem er die Soziologie korrigiert, verfehlt er sie ganz. Das einzige Argument, das er den Sozialwissenschaften entnimmt, ist die militärökonomische Lehre, daß Reichtum ohne Sicherheit wertlos ist. Aber Chevaliers Argument, daß Ökonomie und Militär verschiedenen Logiken folgen und daß die Organisationsformen der Zentralisation und der Assoziation nicht vereinbar sind, ist verschwunden. In der Wissenschaft vom Krieg hält sich Iung eng an Proudhon, aber so wie die liberale Friedenstheorie fehlt, so fehlt Proudhons Dialektik der Gewalt, die zum Frieden treibt. Iung fehlt jeder Sinn für die Eigendynamik der Ökonomie, seine Wissenschaft des Friedens ist allenfalls Kameralistik. Die zivile Gesellschaft, die für den Krieg unverzichtbar ist, kann er nur als eine für den Krieg organisierte Gesellschaft denken. Iungs Äußerungen hat eine Nähe zu den deutschen militärischen Reflexionen: Das Militär schafft sich seine eigene Gesellschaft. Andererseits ist er von den deutschen Autoren

völlig verschieden, er schreibt nicht am Leitfaden professioneller Expertise und erspart uns (weitgehend) die Polemiken gegen Friedensbewegungen und Kriegerrecht (nicht daß er dem Recht trauen würde, er meint aber zu *force* müsse *générosité* kommen, eine französische Eigenschaft). Er hat wenig Bellizismus und viel Militarismus. Wenn lung einen Begriff vom Volkskrieg hat, dann ist es die Einbeziehung der Organisation in die Strategie, es fehlt der Leitfaden der Professionalisierung, der von der Goltz (den er gerne zitiert) Autorität gibt. Als Historiker ist lung vor allem beschäftigt, einen Ursprungsmythos des modernen Heeres in der Französischen Revolution zu pflegen, der dem Mythos der preußischen Reform nach 1806 gleichrangig ist. Am Ende bleibt die Frage, wie republikanisch diese formierte Gesellschaft eigentlich noch ist. Anlaß war eine von Gambetta geplante Reform der Armeeorganisation, die nach dessen Tod unterblieb. Der radikale Republikaner lung ist völlig folgenlos, die Republik will diese Wissenschaft vom Frieden nicht, das Militär will weder die Sozialwissenschaft noch diese Republik. Ideengeschichtlich ist der Apologet der Französischen Revolution am ehesten ein Vorläufer von Johann Plenge, der die organisierte und im Krieg überlegene Gesellschaft als deutsche Idee von 1914 gegen die Ideen von 1789 auspielen wollte (siehe Bd. III).

2.2.7 Kolonialautoren

Wenn das britische Weltreich „in a fit of absence of mind“ geschaffen wurde, wie Seeley sagt, gilt das erst recht für das französische Kolonialreich. Frankreichs neuer Kolonialismus begann 1830 mit der Eroberung von Algerien. Die Küste konnte rasch erobert werden, aber das Hinterland war erst nach 17 Jahren „befriedet“ durch immer neue Massaker, die in letzter Zeit zunehmend Genozide genannt werden. Auch hier gibt es keine Vernichtungsabsicht der Regierung, keine Absicht, Algerien für Siedler frei zu räumen. Aber die unbeschränkte Absicht, jeden Widerstand durch Massaker zu beenden. Marschall Bugeaud sah sich in seiner terroristischen Kriegsführung als Sieger in einem Wettstreit mit Rußland im Kaukasus und Großbritannien in Afghanistan. Kolonialpolitiker wie Tocqueville rechtfertigten die Massaker, so lange sie der Eroberung dienen. Es wird nie gefragt, wie nach diesem Terror noch ein Zusammenleben von Algeriern und Franzosen möglich sein könnte. Algerien unterstand jahrzehntelang der Armee (der von Tocqueville bereits in den 1840er Jahren geforderte Übergang zu einer Zivilverwaltung kam erst 1879 zustande), Senegal und die Mekong-Mündung, die anderen größeren Kolonien, unterstanden der Marine; aus Armee und Marine kamen die Anregungen zu neuen Kolonialunternehmen. Guizot, zu dessen Zeit als leitender Minister die Eroberung Algeriens abgeschlossen wurde, wollte solche Eroberung ganzer Länder nicht, nur Handels- und Seefahrtstationen. Mit real existierendem Handel und Siedlung haben die französischen Kolonien wenig zu tun. Noch die großen Eroberungen in den 1880er Jahren in Indochina und in Afrika sind Unternehmen der Militärs, oft gegen politische Anweisungen. Die Kolonialliteratur schwankt zwischen militärischen und administrativen Aspekten und Phantasien, an Niger und Tschad-See ein Indien für Frankreich zu finden. Die Kolonialpolitik hatte eher das negative Ziel, die Fehler der Eroberung und direkten Beherrschung Algeriens (wo es noch 1870/71 zu einem weiteren großen Aufstand kam)

und der Intervention für Financiers in Mexiko (wo die Franzosen 1866 auf Druck der USA sich zurückziehen mußten) nicht zu wiederholen. Ziel war Einfluß, nicht Eroberung. Bevorzugte Form der Ausweitung des Einflusses war noch in den 1880er Jahren das Protektorat, was auch noch ein Lippenbekenntnis zur französischen Idee des souveränen Staates war. Die Öffentlichkeit interessierte sich am ehesten für die Idee eines größeren Frankreichs in Nordafrika, das mit Algerien und später Tunesien auch mehr Realität hat. Siehe zu Algerien auch Tocqueville, Enfantin, Urbain und Prevost Paradol.

Über Genozid in Algerien: William Gallois, *A History of Violence in the Early Algerian Colony*. – Basingstoke 2013. Zu der Präferenz des 19. Jahrhunderts für Einfluß, statt Eroberung: David Todd, *A Velvet Empire : French Informal Imperialism in the Nineteenth Century*. – Princeton, NJ 2021. Erst mit der großen Zeit der französischen Kolonialadministration nach 1890, als alle Kolonien wie Algerien bürokratisch verwaltet wurden, gab es einen systematischeren Kolonialdiskurs: *La politique coloniale : Clemenceau contre Ferry ; discours prononcés à la Chambre des Députés en juillet 1885*. – Paris 2012. – S. 19-90 begründet der Ministerpräsident Ferry, daß Kolonien nötig seien für die französische Industrie, für die französische Zivilisationsmission und zum Erhalt der französischen Stellung unter den Mächten; ebd. S. 93-149 die Entgegnung von Georges Clemenceau (der bereits Seeleys Urteil zitieren kann, daß sich der Besitz Indiens als ein Fehler für die britische Stellung in Europa herausstellen könnte). Thomas F. Power, jr., *Jules Ferry and the Renaissance of French Imperialism*. – New York 1944, Neudrucke New York 1966 und 1977 (Kolonialpolitik als Ablenkung von Revanchepolitik, die neo-merkantilistische Begründung ist nachträgliche Rationalisierung); Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism 1871-1881*. – Washington 1948, Neudrucke New York 1968 und 1977 (handelt von Geographen und Projektmachern); Henri Brunschwig, *French Colonialism 1871-1914 : Myths and Realities*. – London 1966, franz. Original 1960 (Prestigepolitik als einziges kontinuierliches Motiv); A. S. Kanya-Forstner, *The Conquest of the Western Sudan : a Study in French Military Imperialism*. – Cambridge 1969 (klassische Studie der von Militärs betriebenen Kolonialkriege); Raoul Girardet, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*. – Paris 1972 – S. 21-107; David Todd, *Transnational Projects of Empire in France, c. 1815-c. 1870*, in: *Modern Intellectual History* 12 (2015) 265-293 (die liberalen Autoren haben Präferenz für informellen Einfluß). Der in diesem Band als Ökonom behandelte Leroy-Beaulieu war der bekannteste Autor zu Kolonialfragen. Ein Beispiel anti-kolonialer Argumentation von einem anderen pazifistischen Ökonomen: Yves Guyot, *Lettres sur la politique coloniale*. – Paris 1885.

2.3 Großbritannien

Großbritannien gilt oft als Hegemon des internationalen Systems des 19. Jahrhunderts. Mit einem gewaltigen Vorsprung in Industrie und Finanzen stimmt das ökonomisch gewiß. Es stimmt auch für das formale und das informelle Imperium

und für die damit verbundene Flottenrüstung. Der britische Einfluß auf die Staaten des Kontinents ist aber gering. Paul Schroeder bemerkte für den Zeitraum der größten britischen Macht 1855-1875, daß Großbritannien an keinem der entscheidenden Vorgänge in Europa beteiligt war (*Historical Reality vs Neo-Realist Theory*, in: *International Security* 19 (1994/95) S. 144). Wie alle Großmächte im 19. Jahrhunderts war Großbritannien darauf angewiesen, Verbündete zu finden und Gegner zu isolieren. Es hatte keine hegemoniale Gestaltungsmacht in Europa, aber eine Vetomacht; es konnte am ehesten auf Bündnisse verzichten, weil es nicht direkt bedroht war und wenige lebenswichtige Interessen auf dem Kontinent hatte. So marginal die politische Rolle Großbritanniens in der europäischen Politik meist war, so sehr gehörte es jedoch seit Palmerston zum britischen Selbstbild, daß Großbritannien einen entscheidenden Einfluß auf die europäische Politik hat. Dieses Selbstbild führt die britische Macht auf die freiheitliche englische Verfassung zurück und bestimmt als britische Aufgabe Förderung des Konstitutionalismus. Kaum eine historische Darstellung der britischen Außenpolitik kommt ohne diese Idee aus, aber im Gegensatz zu der amerikanischen Missionsidee ist sie selten Thema von Spezialstudien geworden. Eine liberale Außenpolitik war nur in Zusammenarbeit mit Frankreich möglich. In den Jahren einer britisch-französischen Entente (in den 1830er, 1850er und frühen 1860er Jahren), sah es in Europa immer rasch nach einer Systemkonfrontation zwischen konstitutionellen und konservativen Mächten aus. Diese Zusammenarbeit war aber auch ein Versuch, den Rivalen Frankreich an Alleingängen zu hindern, und war nie stabil. Der Aufstieg Deutschlands ist eine Zäsur für die britische Außenpolitik; trotz Kontinuitäten sind die Debatten zwischen Palmerston und Cobden von den Debatten zwischen Disraeli und Gladstone verschieden. Frankreich fiel 1870 als Partner aus und Großbritannien sah sich gezwungen mit Bismarck zu kooperieren oder sich in *splendid isolation* zurückzuziehen (diese *isolation* war meist nur ein Name für gestörte Beziehungen zu Frankreich). Diese britische Zurückhaltung war freilich ein Privileg der Stärke.

Vgl. Muriel E. Chamberlain, *„Pax Britannica“? : British Foreign Policy 1789-1914*. – London 1988 („essentially defensive, an expression of weakness, not of strength“); Patrick K. O'Brien/Geoffrey Allen Pigman, *Free Trade, British Hegemony and the International Economic Order in the Nineteenth Century*, in: *Review of International Studies* 18 (1992) 89-113; *Two Hegemonies : Britain 1846-1914 and the United States 1941-2001* / ed. by Patrick Karl O'Brien and Armand Clesse. – Aldershot 2002; Ian Clark, *Hegemony in International Society*. – Oxford 2011. – S. 98-122. „Pax Britannica“ wurde erst im späten 19. Jahrhundert ein verbreitetes Schlagwort, eine Rolle für den Frieden in Europa war damit nicht gemeint (Ali Parchami, *Hegemonic Peace and Empire : The Pax Romana, Britannica, and Americana*. – London 2009. – S. 112-115). Als Überblick über britische Außenpolitik immer noch: Kenneth Bourne, *The Foreign Policy of Victorian England : 1830-1902*. – Oxford 1970; Christopher Howard, *Britain and the casus belli 1822-1902 : a Study of Britain's International Position from Canning to Salisbury*. – London 1974; John Clarke, *British Diplomacy and Foreign Policy : 1782-1865 ; the National Interest*. – London 1989; C. J. Bartlett, *Defence and Diplomacy : Britain and the Great Powers 1815-1914*. – Manchester 1993. Zur britischen Zurückhaltung im Zeitalter der deutschen Einigung: Richard Millman, *British Foreign Policy and the Coming*

of the Franco-Prussian War. – Oxford 1965; Klaus Hildebrand, *No intervention : die Pax Britannica und Preußen 1865/66-1869/70 : eine Untersuchung zur englischen Weltpolitik im 19. Jahrhundert.* – München 1997 (vom Abwarten auf eine Liberalisierung Preußens zur Einsicht, daß Bismarck berechenbarer war als die deutschen Liberalen).

Arnold Wolfers hat erläutert, daß die anglo-amerikanische Tradition der Außenpolitik weniger Furcht vor der *necessità* der internationalen Rivalität hat als die kontinentale und deshalb nicht zur Glorifizierung der Amoralität neigt (Einleitung zu *The Anglo-American Tradition in Foreign Affairs : readings from Thomas More to Woodrow Wilson.* – New Haven, Conn. 1956). Die britische Diplomatiegeschichte interessiert sich zunehmend für das Primat der Außenpolitik, aber die Insellage zeigt sich weiter darin, daß die rankeanische Anpassung der Verfassung im internationalen System kaum eine Rolle spielt, sondern die *politics of foreign policy*, die Rolle der Außenpolitik für das britische Parteiensystem. Vgl. *The Primacy of Foreign Policy in British History 1660-2000 : how Strategic Concerns Shaped Modern Britain* / ed. by William Mulligan and Brendan Simms. – Basingstoke 2010. So wird das Primat der Außenpolitik bei britischen Historikern doch wieder Primat der Innenpolitik. Die spannendsten Arbeiten zur britischen Außenpolitik sind Darstellungen, wie internationale Fragen dazu verwendet wurden, Parteien zu schaffen und zu zerstören: Miles Taylor, *The Decline of British Radicalism, 1847-1860.* – Oxford 1995; Jonathan Parry, *The Politics of Patriotism : English Liberalism, National Identity and Europe, 1830-1886.* – Cambridge 2006.

Eine führende Stellung in den internationalen Beziehungen erzeugt noch keine führende Stellung in Theorien Internationaler Beziehungen. Theoretische Reflexionen sind in Großbritannien selten, sowohl die politische wie die völkerrechtliche Literatur sind stark von Bedürfnissen aktueller Außenpolitik geprägt. Politiker wie Palmerston, Gladstone und Cobden haben den Ton bestimmt, nicht Akademiker. Wenn hier nach Konservativen, Liberalen und Demokraten unterschieden wird, so dient das vor allem dem Vergleich mit kontinentalen Autoren. Eigentlich gibt es nur liberale Autoren eines internationalistischen Nationalismus oder nationalistischen Internationalismus. Die Konservativen haben eine eigene außenpolitische Tradition, sind aber theoretisch ganz stumm.

Vgl. als Überblick: Georgios Varouxakis, 'Patriotism', 'Cosmopolitanism' and 'humanity' in Victorian Thought, in: *European Journal of Political Theory* 5 (2006) 100-118; *Victorian Visions of Global Order : Empire and International Relations in Nineteenth-Century Political Thought* / ed. by Duncan Bell. – Cambridge 2007 (die beste Dokumentation der Fülle des internationalen Denken in Großbritannien im 19. Jahrhundert: Freihandelstheorien, Völkerrecht, Empiretheorien; kurze Abschnitte zu Autoren).

Großbritannien ist das Land des Darwinismus und Sozialdarwinismus, aber es gibt keinen Sozialdarwinismus im Denken über internationale Beziehungen; natürliche Kämpfe zwischen Gruppen werden in die frühe Geschichte verlegt, siehe bei Walter Bagehot und Herbert Spencer.

2.3.1 Liberale und Demokraten

Den Liberalen (zuerst aristokratische Whigs und später die durch Öffnung zu den Radicals geschaffenen Liberale Partei) ist es nach 1830 am erfolgreichsten gelungen sich als patriotische Partei darzustellen. Als englisch galt eine Politik, die im eigenen Land die freiheitliche Verfassung erhält und weiterentwickelt und auf dem Kontinent Chancen nutzt, konstitutionelle Bewegungen zu unterstützen. Die Vorstellung nationaler Ehre war eine prekäre Synthese von freiheitlicher Politik auf dem Kontinent und Wahrung britischer Sicherheitsinteressen. Voraussetzung war Zusammenarbeit mit einem wenigstens konstitutionellen Frankreich gegen Rußland als Stütze des Despotismus in Europa, um Konstitutionalismus in Mitteleuropa zu fördern – eine Internationale Situation, die von 1830 bis 1870 gegeben schien, wenn auch nicht kontinuierlich plausibel und dauernd von Mißtrauen gegen Frankreich gestört. Vgl. zur Neugründung der Liberalen Partei durch Integration der Cobdeniten: Miles Taylor, *The Decline of British Radicalism, 1847-1860*. – Oxford 1995 (mit starkem Interesse an den außenpolitischen Faktoren dieser Transformation). Nach 1870 verliert die liberale Außenpolitik im Europa Bismarcks auch bei Liberalen Plausibilität. Den Liberalen gelang es in einer Kampagne gegen Disraelis Versuch einer britischen Machtpolitik erneut, sich als die Partei darzustellen, die Sicherheit und eine britische Form der Ehre vereinbaren kann. Es ist leicht, die Rolle der Ehre in der Außenpolitik aristokratischer Reiche im 19. Jahrhundert zu dokumentieren. Aber das 19. Jahrhundert kann erst verstanden werden, wenn der Streit um die richtige Ehre in den Diskursen der Liberalen gesehen wird. Vgl. dazu Jonathan Parry, *The Politics of Patriotism : English Liberalism, National Identity and Europe, 1830-1886*. – Cambridge 2006. Die Liberalen mußten die Spannung bewältigen, die zwischen Cobdens und Brights Non-Intervention über Gladstones Versprechen einer soliden Finanzpolitik durch außenpolitische Zurückhaltung bis zum Sicherheitsdenken des Whig-Establishments bestand. Seit 1870 wurde es immer schwieriger diese Spannung aufzulösen. 1894 schied Gladstone aus der Politik aus, weil er seinem liberalen Kabinett nicht länger traute, bloßem Sicherheitsdenken zu widerstehen. Erst um 1900, seit der Entente mit den USA und mit Frankreich, begann wieder eine plausible liberale Strategie. Die prekäre Verschmelzung des gladstoneschen Erbes des Konzertes mit der Idee der Zusammenarbeit liberaler Staaten wird Ausgangspunkt der Völkerbundsidee werden. Der britische außenpolitische Diskurs ist ein Diskurs der Liberalen. Die liberalen Autoren spiegeln aber oft nur schlecht die Politik ihrer Partei. Lord Acton fehlt die liberale Präferenz für Nationalstaaten, Bagehot steht Napoléon III. zu nahe, Stephen steht in Fragen des Imperiums den Konservativen nahe, Seeley am Ende auch. Die Liberalen waren genauso für den Erhalt des Empire wie die Konservativen, aber sie stellten es sich als eine Föderation freier Staaten vor. Die Kronkolonien erhielten zunehmend Selbstverwaltung, Indien nur auf lokaler Ebene, über die Selbstverwaltung für Irland zerbrach die Liberale Partei. Im Umfang der Annexionen unterscheidet sich der Imperialismus der Liberalen am Ende des Jahrhunderts wenig von dem der Konservativen.

Man darf die Unterscheidung von cobdenitischem Anti-Imperialismus und Liberalem Imperialismus nicht einfach mit der vom Kontinent her gewohnten Unter-

scheidung von Demokraten und Liberalen identifizieren. Zwar standen Cobden und Bright für die Ausweitung des Wahlrechts und die heftigsten liberalen Kritiker der Demokratie in den 1880er Jahren kritisierten zugleich Zugeständnisse an Indien und Irland, aber damit würde eine gerade intellektuell wichtige demokratische Position vergessen werden, für die am ehesten John Stuart Mill und seine engsten Schüler stehen. Diese Demokraten glauben wie die kontinentalen Demokraten an ein nationaldemokratisches (West-)Europa, in dem sich reaktionäre Eliten nur noch durch russische Unterstützung halten. Sie propagieren eine enge Zusammenarbeit mit Frankreich. Sie nehmen das französische demokratische Selbstbild einer großzügigen Nation ernst und befürchten, daß ein egoistisches Großbritannien in einem Europa der Nationen isoliert sein würde. Die Bereitschaft zu internationaler Führung ist eine Frage zugleich der nationalen Ehre und des nationalen Interesses. Gerade unter diesen Anhängern einer europäischen (oder amerikanisch-europäischen Zusammenarbeit) gibt es aber Anhänger der Herrschaft über Indien (Mill) oder der Bildung eines neuen Greater Britain (Dilke). Der preußische Aufstieg hatte auch diesen britischen Demokraten die Grenze von Cobdens Modells gezeigt. Konkrete Programme für internationale Organisation fehlen bei Mill. Aber gerade Radicals, die Mill nahestanden, waren Autoren von Plänen Internationaler Organisation.

Der wirksamste Vertreter einer demokratischen Außenpolitik war freilich Richard Cobden, dessen außenpolitische Vorstellungen sich von Mill und seinem Kreis unterschieden; er ist bei gesellschaftlichen Theorien und bei Friedensbewegung behandelt, aber um einen zureichenden Eindruck der außenpolitischen Vorstellung der englischen Demokratie zu erhalten, muß er beachtet werden .

Henry John Temple, 3rd Viscount Palmerston (1784-1865), dominierte zwischen 1830 und 1865 die britische Außenpolitik. Palmerston wurde zum Symbol chauvinistischer Außenpolitik, der Durchsetzung britischer Ehre und britischer Interessen, die mit Interessen der Freiheit identifiziert werden: gegen Sklavenhandel, gegen Piraterie, gegen ein zu selbständiges Lateinamerika, zur gleichen Zeit Beirut bombardieren zu lassen (zur Unterstützung des Sultans) und den Opiumkrieg gegen China los zu brechen. Die Historiker haben den Widerspruch zwischen den chauvinistischen Tönen und der sorgsam Absicherung bei den Mächten betont, unilaterale Interventionen gab es nur an der Peripherie des Mächtesystems. Er war überzeugt, daß konstitutionelle Staaten zögernder zum Krieg schreiten als despotische Höfe und daß deshalb Konstitutionen ermutigt werden sollten. Aber er hat nie begriffen, daß innerhalb des antinationalen Systems von 1815 eine solche Liberalisierung nicht zu haben war. Er brachte in den 1830er Jahren eine liberale Allianz mit Frankreich zustande (eine „natürliche Allianz“, wie er sagte), aber er mißtraute den französischen Ambitionen zu stark. Was wie eine liberale Allianz aussieht, ist von britischer Arroganz geprägt: Palmerston weiß immer Bescheid und sobald er Widerstand findet ist die liberale Allianz am Ende. Sein größter Erfolg war 1840, als er mit einer Allianz, die er haßte (mit Rußland), seinen einzigen potentiellen Partner demütigte (wohl, weil er der französischen Linken mißtraute). Die neuere Forschung hat sich besonders dafür interessiert, wie stark gerade Palmerston, der keine eigene solide Parteibasis hatte, seinen

politischen Einfluß auf den populären Enthusiasmus für seine Außenpolitik stützen mußte. Seine *pugnacity* liegt zwischen dieser Politik für die Öffentlichkeit und einem Glauben, daß die anderen Mächte, vor allem Rußland, bei Standhaftigkeit zurückweichen. Er ist der Klassiker der *brinkmanship*, deren Zusammenhang mit der liberalen Außenpolitik gesehen werden muß. Sein Ansehen als Liberaler gewann er durch Interventionen und durch den Krimkrieg. Er träumte davon, den Krimkrieg als großangelegtes *roll-back* der russischen Macht zu führen (Premierminister Aberdeen meinte, dafür wäre ein neuer Dreißigjähriger Krieg nötig) und behinderte die Beendigung des Krieges durch eine antirussische Politik, die zeigt, wie wenig er das Funktionieren des Konzertes begriffen hatte oder wie wenig er das Konzert noch für nötig hielt. Am Ende mußte er der preußischen Aufrüstung und Bismarcks antidänischer Politik 1864 zusehen, weil er für eine Intervention weder sein Kabinett noch europäische Verbündete auf seiner Seite hatte. Palmerstons Interventionismus und Cobdens Nichtintervention konkurrierten um dieselbe Öffentlichkeit, kurzfristig siegte Palmerston, weil er den Chauvinismus der kommerziellen Klassen richtig einschätzte; langfristig stabilisierte sich die Liberale Partei durch die Abkehr von Palmerstons Interventionspolitik. In der außenpolitischen Tradition der Liberalen Partei hat Palmerston keine stabile Rolle gefunden.

Analysen von Palmerstons Außenpolitik im britischen politischen System und in der Öffentlichkeit: Charles Kingsley Webster, *The Foreign Policy of Palmerston 1830-1841 : Britain, the Liberal Movement and the Eastern Question*. – London 1951 (klassische liberale Apologie); Martin Kingsley Martin, *The Triumph of Lord Palmerston : a Study of Public Opinion before the Crimean War*. – London 1963 (ursprünglich 1924, klassische Darstellung der populistischen Außenpolitik); Roger Bullen, *Palmerston, Guizot and the Collapse of the Entente Cordial*. – London 1974; David F. Krein, *The Last Palmerston Government : Foreign Policy, Domestic Politics, and the Genesis of 'Splendid Isolation'*. – Ames, Iowa 1978; Kenneth Bourne, *Palmerston : the Early Years 1784-1841*. – New York 1982. – S. 332-408 und 550-620; Jack Snyder, *Myths of Empire : Domestic Politics and International Ambition*. – Ithaca, NY 1991. – S.153-211; Miles Taylor, *The Decline of British Radicalism, 1847-1860*. – Oxford 1995; David Brown, *Palmerston and the Politics of Foreign Policy 1846-55*. – Manchester 2002. Ein seltener Versuch ihn als Realisten zu würdigen: Christopher Layne, *Lord Palmerston and the Triumph of Realism : Anglo-French Relations, 1830-48*, in: *Paths to Peace : Is Democracy the Answer?* / ed. by Miriam Fendius Elman. – Cambridge, Mass. 1997. – S. 61-100. Zu Palmerstons mangelhaften Verständnis des Konzertes als Erhalt der Großmachttrolle aller fünf Mächte: Anselm Doering-Manteuffel, *Vom Wiener Kongreß zur Pariser Konferenz : England, die deutsche Frage und das Mächtesystem 1815-1856*. – Göttingen 1991; Hermann Wentker, *Zerstörung der Großmacht Rußland? : Die britischen Kriegsziele im Krimkrieg*. – Göttingen 1993. Zu Palmerstons ambivalenten Versuchen, konstitutionelle Politik zu fördern: George J. Billy, *Palmerston's Foreign Policy : 1848*. – New York 1993; Günther Heydemann, *Konstitution gegen Revolution : die britische Deutschland- und Italienpolitik 1815-1848*. – Göttingen 1995; Frank Lorenz Müller, *Britain and the German Question : Perceptions of Nationalism and Political Reform, 1830-63*. – Basingstoke 2002

William Ewart Gladstone (1809-1898), 1867-1894 fast ununterbrochen Führer der Liberalen Partei, Premierminister 1868-74, 1880-85, 1886, 1892-94, war der wichtigste Staatsmann auf dem Weg zur Demokratie in Europa. Anfangs extremer Tory, zuletzt charismatischer politischer Führer, der die neuen Arbeiterwähler an die Liberale Partei binden konnte, ohne ihnen Sozialreformen versprechen zu müssen. Als Tory war er politischer Theoretiker gewesen, mit einem völlig imaginären Bild eines christlichen Staates; Apologet der High Church (und Straßenmissionar) ist er geblieben und hat sich einen Restglauben bewahrt, daß der Staat eine moralische Aufgabe habe und daß das 19. Jahrhundert einen Fortschritt in der Moral bringen müsse (sein Freund Lord Acton hat gerade diese Verbindung von konservativ und radikal gepriesen, gegen einen Liberalismus, der glaubt ohne moralische Fragen auskommen zu können). Diese Politik war in den 1860er Jahren erfolgreich, danach verlor das Bürgertum den Glauben an Moral in der Politik und verlangten die Reformer soziale Reformen. Als Liberaler war Gladstone Literaturkritiker, Laientheologe und Homerforscher (bei ihm fast dasselbe wie Laientheologe), aber politischer Theoretiker war er nicht mehr. Das Phänomen Gladstone zu begreifen, fiel dem 19. Jahrhundert nicht leicht und dem 20. Jahrhundert noch schwerer. Biographie: Richard Shannon, *Gladstone*. – London 1982 und 1999; Eugenio Biagini, *Gladstone*. – Basingstoke 2000. Zu Gladstones politischem Weltbild: Deryck Schreuder, *Gladstone and the Conscience of the State*, in: *The Conscience of the Victorian State* / ed. by Peter Marsh. – Syracuse, N.Y. 1979. – S. 73-134; David William Bebbington, *The Mind of Gladstone : Religion, Homer, and Politics*. – Oxford 2004.

Gladstone ist in der Tradition der Diplomatiegeschichte wenig geachtet worden. Er gilt als zu moralistisch und gleichzeitig als zu isolationistisch und zu interventionistisch. Sein durchgehendes Programm, war die Stärkung des europäischen Konzertes und der kollektiven Intervention. Er begann als Außenpolitiker mit Stellungnahmen gegen Palmerstons Interventionen und rechtfertigte im Krimkrieg an der Seite Palmerstons die Westmächte als „the armed constabulary of Europe“ gegen die russische Störung der europäischen Ordnung und verurteilte Palmerstons Fortsetzung des Krieges für britische Interessen. Er näherte sich Cobden an und war als Schatzkanzler Motor des Cobden-Chevalier-Freihandelsvertrages mit Frankreich (er wurde auch einer von Cobdens Testamentsvollstreckern). Seine konservativen Gegner verdächtigten ihn, daß er solide Finanzen für wichtiger hielt als eine solide Sicherheitspolitik. Tatsächlich sah er sich 1870 nur aus Mangel an Verbündeten im Kabinett und in Europa verhindert, energisch gegen preußische Eroberungen aufzutreten, und mußte sich darauf beschränken, die britische Nation durch einen Zeitschriftenbeitrag zu belehren. Das Ende des Zeitalters Cobdens, das seit 1870 häufig verkündet wird, hat auch er gesehen: seit seinen politischen Anfängen habe der Militarismus zugenommen, alle wollen (und müssen) von Preußen lernen. Aber er besteht weiter darauf, daß kein konstitutionelles Land dem preußischen Zwangssystem folgen kann. Er regt eine preußische Abrüstungsinitiative an. Wenn Außenpolitik auf Zuversicht der Nationen und nicht auf Ängste und Antipathien gegründet wird, kann es zu einem neuen Völkerrecht kommen, das friedliche vor blutigen, dauerhafte vor vorübergehenden Streitregelungen bevorzugt, alle werden dann „the general judgment of civilised mankind“ als höchste

Autorität anerkennen. Ein aggressives Deutschland wird ein europäisches Bündnis gegen sich erregen und er hofft England werde Europa „against a disturber of the public peace“ beistehen. Die führende Nation wird die sein, die bei den anderen Nationen Vertrauen erweckt, daß sie gerecht ist; England soll die Chance, diese Nation zu sein, nicht versäumen (*Germany, France and England*, in: *Edinburgh Review* 132 (October 1870) 554-593).

Vgl. Deryck M. Schreuder, *Gladstone as 'Troublemaker': Liberal Foreign Policy and the German Annexation of Alsace-Lorraine, 1870-1871*, in: *Journal of British Studies* 17 (1977/78) #2, 106-135; Thomas Kleinknecht, *Die Gründung des Deutschen Reiches 1870/71 aus der Sicht des britischen Gelehrten-liberalismus*, in: *Das britische Deutschlandbild im Wandel des 19. und 20. Jahrhunderts* / hrsg. von Bernd Jürgen Wendt. – Bochum 1984. – S. 89-94.

In der Opposition 1875-1880 führte Gladstone eine Kampagne gegen die türkische Unterdrückung der christlichen Völker auf dem Balkan. Statt Disraelis Krieg an der Seite des Osmanischen Reiches gegen Rußland wollte er ein europäisches Konzert, das die christlichen Völker sichert, aber unter osmanischer Souveränität beläßt. Gladstone war überzeugt, daß bei Einigkeit der Mächte keine militärische Gewalt nötig sein wird. Er beruft sich auf den Friedensvertrag 1856, in dem die Mächte den russischen Schutz der osmanischen Christen aufgehoben hatten, jetzt können sie nicht untätig den Christenverfolgungen zusehen. 1856 seien sowohl die Existenz des Osmanischen Reiches wie die Rechte der christlichen Nationen garantiert worden (Parlamentsrede vom 7. Mai 1877 in *Hansard's Parliamentary Debates* 234, 414-439). Vgl. Richard Millman, *Britain and the Eastern Question 1875-1878*. – Oxford 1979; Miloš Ković, *Disraeli and the Eastern Question*. – Oxford 2011. Die von den Bulgarenmassakern ausgelöste Bewegung in England war die wichtigste außerparlamentarische außenpolitische Bewegung im 19. Jahrhundert und Gladstones Broschüre *Bulgarian Horrors and the Question of the East* (1876) die erfolgreichste außenpolitische Flugschrift des Jahrhunderts. Zum ersten Mal stießen breite liberale und konservative Intellektuellenbewegungen aufeinander, das wird es erst wieder im Frankreich der Dreyfusaffäre geben. Vgl. Richard Shannon, *Gladstone and the Bulgarian Agitation 1876*. – London 1963 (die klassische Darstellung einer moralischen außerparlamentarischen Bewegung in der Außenpolitik); Millman a.a.O. (kritisiert stärker den Anteil von christlichem und zivilisatorischem Stolz); Ann Pottinger Saab, *Reluctant Icon: Gladstone, Bulgaria, and the Working Classes, 1856-1878*. – Cambridge, Mass. 1991 (über die Rolle humanitärer Außenpolitik für das nationale Selbstbewußtsein, das dem Bündnis von Gladstone-Liberalen und Arbeiterwählern zugrunde liegt). Nach seinem Wahlsieg 1880 versuchte Gladstone die europäischen Mächte für ein Konzert zu gewinnen, um die Beschlüsse des Berliner Kongresses durchzuführen. Bismarck, der das nur als britisch-russische Annäherung sehen konnte, reagierte mit Annäherung an Rußland. Gladstones Versuch, das Konzert zu erneuern, endete mit unilateralen britischen Kanonenbootaktionen. Vgl. W. N. Medlicott, *Bismarck, Gladstone, and the Concert of Europe*. – London 1956. Gladstones berüchtigtste Kanonenbootintervention war die Besetzung Ägyptens 1882 im Streit um die internationale Verwaltung der ägyptischen Schulden. Darüber wird bis heute viel Kontroverses geschrieben, etwa über den Suez-Kanal und Finanzinteressen (auch Gladstones eigene Anla-

gen), über den Zusammenhalt der britischen Regierung und über britisch-französischen Beziehungen. Die Liberalen hatten nach einer nationalen Bewegung in Ägypten Ausschau gehalten und keine kooperative Elite, wie sie die von den Nationalbewegungen in Griechenland und Italien kannten, gefunden. Sie einigten sich, daß die „military anarchy“ in Ägypten keine Nationalbewegung sein konnte. Aber Gladstone war noch überzeugt, daß Ägypten mit ein wenig britischer Hilfe zur Selbstbestimmung kommen würde (gewiß kein simpler Fall von Antisemitismus, entwicklungs-soziologisch gewiß naiv). Diese Intervention wurde das erste große *state-building* Unternehmen, das als kurze Mission gedacht war und nicht zu Ende kommen wollte. Es war übrigens ein Abbruch laufender Bemühungen einer Konfliktbearbeitung durch ein Europäisches Konzert. Vgl. Eugenio Biagini, *Exporting 'Western & Beneficent Institutions': Gladstone and Empire, 1880-1885*, in: *Gladstone Centenary Essays* / ed. by David Bebbington and Roger Swift. – Liverpool 2000. – S. 202-224; Dan Halvorson, *States of Disorder : Understanding State Failure and Intervention in the Periphery*. – Farnham 2013. – S. 57-89 *British Intervention in Egypt, 1882*. Gladstone hatte immer wieder die Reife von Ländern für die Unterstützung von Reformbewegungen beurteilen müssen: Neapel-Sizilien, Balkan, Ägypten. Am Ende sah er ausgerechnet den Aufstand eines Mahdi gegen die (britisch-)ägyptische Kolonisierung im Sudan als „a people rightly struggling to be free“ und verweigerte eine Intervention. Man darf Gladstones Weigerung, Ägypten dem britischen Empire anzuschließen, nicht mit Zurückhaltung gegenüber dem Empire verwechseln. Seit seiner Zeit als Kolonialminister hat er das Empire der Siedlerkolonien immer für wichtig genommen, wie andere Liberale seiner Zeit wollte er eine Föderation selbstverwalteter Staaten. Die britische Vormundschaft über Indien war eine Frage von Ehre und Pflicht. Auch Indien sollte Selbstverwaltung bekommen; diese Politik ist nie weit gekommen, weil die Liberalen letztlich nicht wußten, wie das in der Situation einer Fremdherrschaft umsetzbar sein könnte, auch hier konnten sie keine Nationalbewegung erkennen. An Gladstones Politik der Selbstverwaltung für Irland ist die Liberale Partei 1886 zerbrochen. Disraelis „Imperialismus“ als Versuch, England zu einer selbstbewußten herrschenden Macht umzuformen, hat Gladstone bekämpft, aber seine späteren Regierungen haben nicht weniger Gebiete besetzen lassen als die konservativen Regierungen vorher und nachher, da waren lokale Umstände und Rivalitäten der europäischen Mächte wichtiger als eigene Präferenzen.

Gladstones grundsätzlicher Aufsatz im Krieg auf dem Kontinent 1870 appelliert an eine tiefere Seelenschicht, in der nicht Ängste, sondern Zuversicht die Beziehungen zwischen den Staaten bestimmen. Die öffentliche Meinung soll eine neue Außenpolitik bringen, aber die Unreife der öffentlichen Meinung brachte Opportunismus. Deryck Schreuder hat richtig gesehen, daß es uns bei Gladstone am schwersten fällt zu begreifen, wie wenig utopisch der Moralist war. Ein Ziel wird für ihn erst ein politisches Ziel, wenn es eine organisierte Bewegung dafür gibt. Auch darin ist er Cobdenit. Seine großen moralischen Feldzüge hat er in der Opposition und nach dem Rücktritt von der Politik geführt. Gladstone hat rasch begriffen, daß sich die europäische Politik im Zeitalter Bismarcks verändert hat, aber er hat von 1870 bis 1894 immer abgelehnt von Preußen zu viel zu lernen. Wie sein Aufsatz von 1870 vertraute er dem internationalen System: Störungen der europäischen Ordnungen führen zu Isolierung des Störers. Er hatte, nicht

anders als Cobden, unerschütterliches Vertrauen in die englische Macht. Sein Konzert sollte ein robustes Konzert sein. Auch später noch verteidigte er den Krimkrieg als „a European protest against the wrong doing of a single state“, als „an advance in civilisation and a method of action favourable in itself to peace“. Zurzeit sei eine „formal confederation among states“ nicht möglich, aber wenn eine der Großmächte den Frieden stört, sollen die anderen „act as a European constabulary against the transgression“ (English Historical Review 11 (1887) 291). Weder 1854 noch 1887 reflektiert Gladstone darüber, wie ein Teil der Großmächte für Europa sprechen und als Europas Polizei handeln konnte. Das Konzert bei Gladstone wird von allen Kommentatoren als eine konservative Erbschaft gesehen. Aber Gladstones Leistung war die Transformation des Konzerts zu einer liberalen Idee. In seiner letzten politischen Kontroverse 1897 (es ging wieder einmal um türkische Herrschaft über Christen, diesmal in Kreta) widersprach er Salisburys konservativem Lob des Konzerts: Ein Konzert der Regierungen für den *status quo* macht die Völker gegenüber den eigenen Regierungen machtlos. Reale internationale Verrechtlichung sieht Gladstone nicht als eine aktuelle Frage. Als Alternative zu einem Krieg mit den USA hat er eine internationale Schiedsentscheidung akzeptiert (die von den Internationalisten noch lange gefeierte *Alabama*-Arbitration), aber grundsätzlich hat er die Grenzen der Schiedsgerichtsbarkeit bei Fragen von *interest* und *honour* betont (Parlamentsrede 8. Juli 1873 gegen den Schiedsgerichtsbeschluss von Henry Richard, des Führers der englischen Friedensbewegung; gegen Gladstones Bedenken wurde der Antrag angenommen, blieb aber so wirkungslos, wie Gladstone vorausgesagt hatte, *Hansard's Parliamentary Debates* 217, 73-82).

Generell zu Gladstones Außenpolitik: Paul Knaplund, *Gladstone's Foreign Policy*. – New York 1935 (Neudruck 1970); A. J. P. Taylor, *The Trouble Makers : Dissent over Foreign Policy 1792-1939*. – Bloomington, Ind. 1958. – S. 67-94 *Gladstonian Foreign Policy : The Contradictions of Morality*; Carsten Holbraad, *The Concert of Europe : a Study in German and British International Theory 1815-1914*. – London 1970. – S. 144-148, 165-171; Marvin Swartz, *The Politics of British Foreign Policy in the Era of Disraeli and Gladstone*. – Basingstoke 1975; Deryck M. Schreuder, *Gladstone as 'Troublemaker'* a.a.O. (über 1870-71 hinaus eine der besten Beurteilung Gladstones zwischen Moral und Politik); Paul W. Schroeder, *Gladstone as Bismarck*, in: *Canadian Journal of History* 15 (1980) 163-195, Neudruck in: Paul W. Schroeder, *Systems, Stability, and Statecraft*. – New York 2004. – S. 97-119 (Gladstone Konzert als eine andere Art Realpolitik); Freda Harcourt, *Gladstone, Monarchism and the 'New' Imperialism, 1868-74*, in: *Journal of Imperial and Commonwealth History* 14 (1985) 20-51; Jonathan Parry, *The Politics of Patriotism* a.a.O.; Ronald Quinault, *Gladstone and War*, in: *William Gladstone : New Studies and Perspectives* / ed. by Roland Quinault ... – Farnham 2012. – S. 235-251; Deryck M. Schreuder, *Gladstone's 'Greater World' : Free Trade, Empire and Liberal Internationalism*, ebd. S. 267-290. Vgl. Gladstones eigene Formulierung des „peace with honour“: *England's Mission*, in: *The Nineteenth Century*, September 1878. – S. 560-584.

Gladstone zog sich 1894 aus der Politik zurück, weil er in seinem Kabinett wegen seiner Ablehnung höherer Militärausgaben isoliert war. Damals sah er sich als

den letzten Cobdeniten im Kampf gegen sinnlose und für Europa gefährliche Rüstungsausgaben. Der neue britische Internationalismus des frühen 20. Jahrhunderts verschaffte sich historische Kontinuität in einem Cobden-Gladstone Kult. Von Gladstone blieb darin die Idee eines internationalen Konzertes, das wurde zum Ausgangspunkt des Völkerbundgedankens.

Vgl. Anthony Howe, *Gladstone and Cobden*, in: *Gladstone Centenary Essays* / ed. by David Bebbington and Roger Swift. – Liverpool 2000. – S. 113-132; Martin Ceadel, *Gladstone and a Liberal Theory of International Relations*, in: *Politics and Culture in Victorian Britain : Essays in Memory of Colin Matthew* / ed. by Peter Ghosh and Lawrence Goldman. – Oxford 2006. – S. 74-94. Mit Gladstone beginnt die Tradition, die über britische Linksliberale zu Woodrow Wilson führte. Wilson hatte ein ähnliches Bild eines internationalen Systems demokratischer Nationen und setzte auch mehr auf das Konzert als auf internationale Verrechtlichung. In der Tradition der Internationalen Beziehungen ist Gladstone nicht präsent. Hans Morgenthau hat unter dem Titel „*Philanthropy vs. the National Interest*“ Auszüge aus Gladstones *Bulgarian Horrors* und aus einer Rede Disraelis entgegengestellt (*Principles and Problems of International Politics* / ed. by Hans J. Morgenthau and Kenneth W. Thompson. – New York 1950. – S. 53-56), in einem Aufsatz 1951 hat er Gladstones Trennung von Macht und Moral als „fundamentally mistaken“ abgelehnt (*Politics in the Twentieth Century*. – Chicago, Ill. 1962. – I, 323-325). Die neue Sicht auf Gladstone hat besser erkannt, daß Gladstone selber mit der Spannung von Moral und Macht umgehen mußte. Gladstone ist der einzige Außenpolitiker des kurzen 19. Jahrhunderts, der im beginnenden 21. Jahrhundert genau studiert werden muß, nicht um von ihm zu lernen (als Großbritannien unter Tony Blair sich hin zu humanitären Interventionen orientierte, gab es flüchtige Erinnerungen an Gladstone), sondern um etwas über demokratische Außenpolitik zu lernen.

2.3.1.1 John Stuart Mill

1806-1873, Laufbahn in der Londoner Zentrale der East India Company, radikaler Journalist, 1865-1868 Mitglied des Parlaments. Einer der einflußreichsten britischen Philosophen, Ökonomen und politischen Theoretiker. Zur Biographie: Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*. – Cambridge 2004. Vgl. auch seine *Autobiography* (posthum 1873). Einführungen: Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*. – 2. Aufl. – Basingstoke 1987; John R. Fitzpatrick, *Starting with Mill*. – London 2010; Dale E. Miller, *J. S. Mill*. – Cambridge 2010; Frederick Rosen, *Mill*. – Oxford 2013. Warum Mill als politischer Kommentator ernstgenommen werden muß: Stefan Collini, *Public Moralists : Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850-1930*. – Oxford 1991. – S. 121- 169 *Their Master's Voice : John Stuart Mill as a Public Moralist*. Zur Logik und Wissenschaftslehre: John Skorupski, *John Stuart Mill*. – London 1989.

Lange Zeit waren Debatten über Mill Debatten über *On Liberty*, als klassischem Text zum negativen Freiheitsbegriff (Isaiah Berlin); immer war es ein Problem dieser Debatten, daß viele Texte Mills mit dieser Deutung nicht vereinbar waren

und selbst *On Liberty* vereinfacht werden mußte. In den letzten 20-30 Jahren dominieren deshalb Versuche Mill umfassender zu rekonstruieren, da sieht er oft eher wie ein Vertreter des positiven Freiheitsbegriffs aus. Sein Ausgangspunkt kann fast kantianisch klingen: Nur eine Person „of confirmed virtue is completely free“ (*A System of Logic Ratiocinative and Inductiv* (1846), Book VI/II *Of Liberty and Necessity*, CW VIII, 841). Wie alle großen Denker des 19. Jahrhunderts muß Mill als historischer Denker gelesen werden. Er hat den ererbten Utilitarismus (eine kasuistische Technik, jeweils das größte Glück der größten Zahl zu kalkulieren) mit der deutschen Tradition der Selbstentwicklung der Person verbunden. Nutzen wird umdefiniert zu „permanent interests of a man as a progressive being.“ Es geht nicht um eine rationale Entscheidung, sondern darum, ein moralisch autonomes Subjekt zu werden. Der Imperativ der Höherentwicklung ist Bedingung der Möglichkeit der Ethik. Zuschreibung abstrakter Rechte ist ethisch bedeutungslos. Moralische Gefühle müssen selbst erworben werden, Erziehung und folgende Selbst-Erziehung werden zentrale Kategorien. Im *System of Logic* hat Mill eine Wissenschaft der Charakterbildung (Ethologie) ankündigt, aber nie ausgeführt. Mill bleibt immer vom Problem des Zurückbleibens in der Entwicklung der moralischen Individualität verfolgt – in der Ethik, in der Politischen Theorie, in der internationalen Theorie.

Vgl. zur Moralphilosophie der Selbstentwicklung: *On Liberty* (1859); *Utilitarianism* (1863, die deutsche Übersetzung 2006 hat eine gute Bibliographie). Vgl. Frits L. van Holthoon, *The Road to Utopia : a Study of John Stuart Mill's Social Thought*. – Assen 1971; Bernard Semmel, *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue*. – New Haven, Conn. 1984; Wendy Donner, *The Liberal Self : John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. – Ithaca, N.Y. 1991; Bruce Baum, *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill*. – Toronto 2000; Terence Ball, *The Formation of Character : Mill's "Ethology" Reconsidered*, in: *Polity* 33 (2000-01) 25-48; Jonathan Riley, *Mill's Greek Ideal of Individuality*, in: *John Stuart Mill : a British Socrates* / ed. by Kyriakos N. Demetriou and Antis Lotzides. – Basingstoke 2013. – S. 97-125; David O. Brink, *Mill's Progressive Principles*. – Oxford 2013 (trotz des Titels ein Beispiel für Stärken und Schwächen der üblichen englischen philosophischen Mill-Analysen, die immer Probleme mit Mills Historismus haben).

Mills politische Norm (und das bedeutet im historistischen 19. Jahrhundert fast immer: Zukunft) ist der antipaternalistische Staat. Das Ausmaß der Staatstätigkeit kann nicht ahistorisch durch Freiheitsrechte der Individuen festgelegt werden. Regierungen werden nicht an der Freiheit gemessen, sondern am Fortschritt. Mill erstes großes, jedoch aufgegebenes Projekt war eine Geschichte der Französischen Revolution. Er weiß, daß bis vor kurzem alle Gesellschaften Despotien waren und die Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas sich erst jetzt dem Standpunkt der Zivilisation annähern. Mill hat ein zivilisatorisches Pentagon der Entwicklung der Persönlichkeit, der planvollen Zusammenarbeit in der Gesellschaft, der Disziplin, die diese Verfolgung von Plänen möglich macht, der Sicherheit der Person und des Besitzes durch Rechtspflege, der Abwesenheit von Krieg. Nur in dieser Zivilisation ist repräsentative Regierungsweise möglich. Wie in der Moral gibt es in der Politik keine Anerkennung ohne Bildungs- und Zivilisationsprozeß. Mills politische Theorie ist im Rahmen seiner Zeit demokratisch,

freilich hatten nicht nur von vornherein ahistorische Kommentatoren Mühe, das seinen Vorschlägen eines nach Bildungsstufen differenzierten Wahlrechts anzusehen. Mill ist v.a. ein aufgeklärter Bürokrat, vielleicht ist sogar „radical meritocracy“ (Gregory Claeys) bei ihm ein treffenderes Wort als „Demokratie“. Bildungschancen für und Selbsterziehung der Arbeiter sind zentrale Themen von Mills Ökonomie, eines Systems eines evolutionären Sozialismus auf Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung. Ökonomische Entwicklung ist nur gerechtfertigt, wenn sie zu dieser Selbsterziehung der Arbeiter führen kann. Rückblickend sagt Mill in seiner Autobiographie, er habe sich im Laufe seines Lebens von der Demokratie entfernt, aber dem Sozialismus genähert (Sozialismus liegt hier irgendwo zwischen Saint-Simonisten, Schulze-Delitzsch und den Fabiern). Lebenslang war er Gegner der Aristokratie ohne Verdienste, gegen Ende seines Lebens wurde er Vorsitzender der Land Tenure Reform Association. Die Lehre von der Charakterbildung sollte eine Lehre vom Nationalcharakter sein, der durch Institutionen, Bräuche, Erziehungsweisen geformt wird. Nationale Selbstbestimmung meint das Recht, nach eigenen Institutionen, Bräuchen und Erziehungsweisen leben zu können. Dieses Recht haben Völker, bei denen geistige Aktivität, Unternehmungsgeist und Mut nicht durch Bräuche unterdrückt werden. Unzivilisierte Gesellschaften brauchen Despotismus. heute möglichst den einer aufgeklärten Bürokratie.

Zur politischen Theorie: *A System of Logic Ratiocinative and Inductiv* (1846), Book VI: *On the Logic of the Moral Science* (dt.: *Zur Logik der Morawissenschaften*, 1997); *Principles of Political Economy* (1848); *Considerations on Representative Government* (1861). Vgl. H. J. McCloskey, *Mill's Liberalism*, in: *The Philosophical Quarterly* 13 (1963), No. 51, S. 143-156; John M. Robson, *The Improvement of Mankind : the Social and Political Thought of John Stuart Mill*. – Toronto 1968 (chronologisch differenziert); Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government*. – Princeton, N.J. 1976 (ein Demokrat, der mit einer Demokratietheorie zu kämpfen hat, nicht anders als spätere Theoretiker); C. L. Ten, *Mill on Liberty*. – Oxford 1980 (gemäßigter Paternalist); John Gray, *Mill on Liberty : a Defence*. – London 1983 (noch einmal Freiheit als Nichteinmischung); Wendy Donner, *The Liberal Self : John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. – Ithaca, N.Y. 1991; Oskar Kurer, *John Stuart Mill : the Politics of Progress*. – New York 1991; Nadia Urbinati, *Mill on Democracy : from the Athenian Polis to Representative Government*. – Chicago, Ill. 2002; J. S. *Mill's Political thought : a Bicentennial Reassessment* / ed. by Nadia Urbinati and Alex Zakaras. – Cambridge 2007; Gregory Claeys, *Mill and Paternalism*. – Cambridge 2013.

Zur Ökonomie: Mark Blaug, *Ricardian Economics : a Historical Study*. – New Haven, Conn. 1958. – S. 165-192 *The Half-Way House of John Stuart Mill*; Samuel Hollander, *The Economics of John Stuart Mill*. – Toronto 1985. – S. 677-912 *Economic Policy*; Neil de Marchi, *John Stuart Mill (1802-1873)*, in: *Klassiker des ökonomischen Denkens* / hrsg. von Joachim Starbatty. – München 1989. – Bd. I, 266-290.

In Überblicken zu Theorien der Internationalen Beziehungen repräsentiert außer Marx am ehesten Mill die mittleren Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts. Bei ihm eine Theorie der Internationalen Beziehungen zu finden, ist aber nicht einfach. Der

Nationalökonom teilt die liberale Annahme, daß der Handel den Krieg allmählich beseitigen werde. Es ist ein Thema der *Principles of Political Economy*, daß der Krieg durch ökonomisches Streben ersetzt wurde und zunehmende Sicherheit ökonomisches Streben möglich macht. Es war bestimmt nicht bedeutungslos, daß es in diesem prominenten Werk der Politischen Ökonomie steht, aber es sind nur wenige Sätze verstreut über viele hundert Seiten, ohne Bedarf an einer theoretischen Begründung und im Zeitalter Cobdens gewiß nicht originell. Ein spezifischer Ton des Philosophen Mill ist allenfalls, zu betonen, daß der Fortschritt internationalen Austausch so nötig hat, wie die Wahrheit Öffentlichkeit. Früher wurde Austausch durch Krieg hergestellt, heute durch Handel (in den *Principles* steht viel zur Außenhandelstheorie und hat die Kommentatoren beschäftigt, aber der Bezug auf den Frieden ist nicht aus der ökonomischen Theorie abgeleitet und hat die Kommentatoren deshalb nicht beschäftigt; Mill hat als Ziel gewiß den Freihandel, aber als Weg für viele Gesellschaften kann er Schutzzölle vorsehen, das ist eine Frage der Politik, nicht der Theorie). „Growing mildness“ ist eine von Mills Angaben über die Zivilisation. In seinem Traktat über die Unterdrückung der Frau nennt er zwei Bereiche, in denen der Einfluß der Frauen im modernen europäischen Leben fühlbar ist: „its aversion to war, and its addiction to philanthropy.“ Indiskriminierende Philanthropie kritisiert er, zum Frieden sagt er nichts weiter, aber wir können unterstellen, daß er indiskriminierenden Pazifismus auch kritisiert hätte (*On the Subjection of Women*. – 1869, in: *CW XXI, Essays on Equality, Law, and Education*. – Toronto 1984. – S. 330). Mill muß den Kosmopolitismus in die Religion verlegen: Wenn „love of country“ möglich ist, dann ist auch „love of that larger country, the world“ denkbar, „both as a source of elevated emotion and as a principle of duty“; hier empfiehlt er Comtes Menschheitsreligion, die er sonst unnachgiebig kritisieren kann (*Utility of Religion*. – posthum 1874, in: *CW X, Essays on Ethics, Religion and Society*. – Toronto 1969. – S. 420-421). Aber Mill tritt klar für den Frieden durch Recht ein. In *Considerations* (unten referiert) nennt er ein wirkliches internationales Gericht als eine der großen Sehnsüchte der zivilisierten Gesellschaft. Er war zahlendes Mitglied der Ligue Internationale et Permanente de la Paix (Brief an Gustave d'Eichthal, 9. Oktober 1867, *CW XVI*, 1312). Aber er macht den Unterschied zwischen einem Rechtsfrieden und einem unbedingten Pazifismus klar: Er weigerte sich 1870, eine Demonstration gegen eine britische Intervention im Deutsch-Französischen Krieg unterstützen: Ein bedingungsloses pazifistische Programm würde Kriege ermutigen, „like all other selfishness & cowardice.“ Krieg zwischen Staaten kann, wie früher der Krieg zwischen Individuen, nur durch „creation of a police & impartial umpire“ beendet werden. Für ein solches System müssen dieselben Opfer wie für den Krieg gebracht werden (Brief an Partrick Hennesey, nach 25. August 1870, *CW XVII*, 176). Der späte Mill der Jahre, die Preußen/Deutschland zur Vormacht auf dem Kontinent machten, betont die Notwendigkeit der Rüstung. Er setzt auf die Flotte (die als defensive Waffe galt) und auf Miliz (sein Vorbild sind die siegreichen amerikanischen Nordstaaten und nicht wie sonst das siegreiche Preußen). Mill lehnt eine Freiwilligenarmee genauso ab wie eine Berufarmee, denn im Zeitalter der Volkskriege, in denen die Bürger an der Entscheidung über den Krieg beteiligt sind, müssen sie selber die Folgen des Krieges erfahren. Die Entwicklung des Kriegsrechts zum Schutz des Privateigentums, will Mill zurücknehmen (es geht um Handelswaren von Angehörigen eines feindlichen Landes auf neutralen Schiff-

fen). Er wußte wie Kant, daß die Bürger zum Frieden geschleift werden müssen. Das Zeitalter, das von Freihandel und Friedenskongressen so viel erwartete, ist zu Ende gegangen (im House of Commons 5. August 1867, *Hansard's Parliamentary Debates* 1867 V, 876-884). Mill verurteilt nationalen Egoismus, aber sein realer Horizont ist eine Welt von Nationalstaaten auf dem Weg zur Demokratie. Ob es dann einen demokratischen Frieden geben wird, erfahren wir nicht (in dem zitierten Brief an Patrick Hennesey sagt er auch, daß die genaue Überwachung der Kriegsentscheidung durch die Nation unnötige Kriege verhindert).

Der beste Führer zu den historischen Umständen der außenpolitischen Stellungnahmen Mills ist jetzt Georgios Varouxakis, *Liberty Abroad : J. S. Mill on International Relations*. – Cambridge 2013 (er will durchaus prinzipielle Züge herausarbeiten, aber gegen politische Theoretiker, die Prinzipien konstruieren, ohne selber Mills historischen Kontext wahrzunehmen); ders., *Uncelebrated Trouble Maker : John Stuart Mill as English Radicalism's Foreign Policy Gadfly*, in: *John Stuart Mill : a British Socrates* / ed. by Kyriakos N. Demetriou and Antis Lotzides. – Basingstoke 2013. – 126-153 (über den Publizisten und Parlamentarier). Als einen kurzen, etwas unsortierten Überblick über Mills Äußerungen zum Krieg und seiner Überwindung seit seinen frühen Jahren: William Stafford, *John Stuart Mill on War*, in: *The Representation and Reality of War : the British Experience ; Essays in Honour of David Wright* / ed. by Keith Dockray and Keith Laybourn. – Stroud 1999. – S. 84-103

Mill beschäftigt sich vor allem mit den beiden Formen, in denen der Krieg in seiner Zeit für Großbritannien vorkam: als Intervention und als Kolonialherrschaft. Klar ist in *A Few Words on Non-Intervention* (1859) und *Considerations on Representative Government* (1861) vor allem die Bifurkation von europäischen Nationen und außereuropäischen Reichen; in jenen ist für die Gegenwart Selbstbestimmung das Maß, in diesen kann sie nur eine Zukunftserwartung sein. Wenn Mill eine Theorie hat, dann ist es die Lehre, daß beim gegenwärtigen Stand der Zivilisation eine einheitliche Theorie nicht möglich ist. Universal kann nur die Zukunftsperspektive sein. Mill nennt *A Few Words* eine Arbeit über die wahren Prinzipien der internationalen Moral und die legitimen Modifikationen durch Zeitumstände (*Autobiography* in: CW I, 263-264). Ein über-historisches Prinzip der internationalen Moral ist allein die Bestimmung, daß Staaten sich nicht egoistisch gegen andere Staaten verhalten sollen (das wird nicht weiter begründet). Mill, ein persönlicher Schüler des Rechtstheoretikers John Austin, folgt diesem darin, daß Völkerrecht Völkerbrauch ist. Bei Mill wird daraus aber nicht eine abstrakte Souveränitätslehre, sondern eine Lehre von der kontinuierlichen Anpassung des Völkerrechts an den Stand der Zivilisation. Damit ist natürlich nicht die *clausula rebus sic stantibus* des realistischen Völkerrechts gemeint, auch die internationalen Beziehungen werden ein Bildungsprozeß. In seiner Verteidigung der Französischen Revolution von 1848 wird die demokratische Natur dieser Veränderung des Völkerrechts klargemacht, in einem letzten Text dazu 1870 ist es (dem Anlaß geschuldet) viel etatistischer formuliert (unten referiert).

Zur (Nicht-)Intervention, also der Frage, die die britische und französische Diskussion am stärksten beschäftigte, hat sich Mill immer wieder geäußert. Er erklärte den Briten die Position des französischen linken Zentrums (dem er politisch am

ehesten nahestand): Anerkennung des Prinzips der Nichtintervention und deshalb der Legitimität der Konterintervention gegen eine reaktionäre Intervention (Examiner 13. März und 10. April 1831, in: J. St. Mill, *CW XXII, Newspaper Writings: December 1822-July 1831*. – S. 284. 295-301; 1831 war Konterintervention durchaus eine konkrete Kriegsdrohung). Im Spanischen Bürgerkrieg kann er sich zusätzlich eine humanitäre Intervention als kollektive europäische Intervention in „general anarchy or protracted civil war“ vorstellen. Solche kollektiven Interventionen wären der erste Schritt auf dem Weg zum Ende des Krieges, aber in einem Europa, das von Interventionen der konservativen Mächte geprägt ist, akzeptiert er Interventionen der liberalen Mächte, auch wenn ihnen die Legitimation durch einen *Congress of all Europe* noch fehlen muß (London and Westminster Review July 1837, in: CW XXXI, 373-376). Mill verteidigt 1848 und 1859 die Selbstbestimmung von National- und Freiheitsbewegungen gegen ein abstraktes Festhalten am historischen Völkerrecht der Verträge von 1815. *A Few Words* macht nur Sinn, wenn der weltgeschichtliche Weg zu freien Nationen als Voraussetzung akzeptiert wird, wie es Demokraten und Liberale des 19. Jahrhunderts tun. Mills Interventionstheorie ist eine Anwendung seiner Freiheitstheorie auf die internationalen Beziehungen. Der Anspruch, den Mill an freie Gesellschaften stellt, ist hoch: diese Gesellschaften müssen bereits einen Weg zur Entwicklung des Millschen Individuums zurückgelegt haben, denn die Nichtintervention beruht auf „sufficient love of liberty ... No people ever was and remained free, but because it was determined to be so“ (CW XXI, 122). Es ist ein Aufsatz über russische und österreichische Behinderungen des europäischen Prozeß der Bildung freier Nationen und über die Gefahr, daß England gerade die Führung der europäischen demokratischen Nationen an ein zweifelhaft konstitutionelles Frankreich verliert. Der nie genannte Hintergrund ist aber die italienische Einigung. Den Krieg Napoléons III. gegen Österreich hat Mill nicht begrüßt und die Intervention für eine nationale Befreiungsbewegung wird nur knapp gerechtfertigt. Der Aufsatz ist im Herbst 1859 geschrieben worden zur Abschreckung einer Intervention konservativer Mächte gegen die italienische demokratische Bewegung zur Einigung der ganzen Halbinsel. Zwar gibt es ein Nicht-Interventionsgebot, das muß aber Ausnahmen haben, so lange ein Europa der freien Nationalstaaten noch nicht geschaffen ist. Allein der welthistorische Prozeß der Demokratisierung kann eine internationale Moral begründen. Mills Ordnungsvorstellung eines Europas großer Nationalstaaten ist kaum von Mazzini unterschieden, seine Interventionstheorie auch nicht. Auch seine Bemerkungen zum Amerikanischen Bürgerkrieg zeigen noch einmal den Bezug der Interventionstheorie auf eine demokratische internationale Gesellschaft: Der Kern des Bürgerkrieges ist für Mill, daß die Sklaverei auf Expansion angewiesen ist und die Sezession den Norden zwingen will, dabei Komplize zu werden. Er fordert seinen Protegé John Elliot Cairnes auf, seinen Text über Sklaverei in den USA so zu schreiben, daß sie wahrgenommen wird als „a case for a crusade of all civilized humanity to prevent it.“ Eine Gesellschaft, die die nationale Verbindung zerstört, nicht einmal weil die Sklaverei bedroht ist, sondern nur weil die Expansion der Sklaverei bedroht ist, kann keinen Platz „in the community of nations“ zugestanden werden, ihr muß begegnet werden mit „a general crusade of civilized nations for its suppression.“ Wahrscheinlich war Mill nicht so naiv, eine internationale Intervention zu erwarten, es geht wohl mehr darum, eine Bewegung zu schaffen, die den Überlegungen zu einer Intervention für die Südstaaten entgegentritt (Briefe vom 18. August und 25. November 1861, CW XV, 738-739 und 751-752).

Wenn Mill für Diskussionen internationaler Beziehungen eine Bedeutung hatte, lag das fast allein an seinem Interventions-Aufsatz. Aber es ist nie zu einer mill'schen Tradition gekommen (und schon gar nicht zur Beachtung des Kontextes des demokratischen Internationalismus). Hans Morgenthau hat den Aufsatz vorgeführt als Beweis, daß eine Theorie der Intervention nicht gelingen kann (*A New Foreign Policy for the United States*. – New York 1969. – S. 114-117). Michael Walzer folgte Mill in der Bedeutung des Rechtes einer Nation, aus eigener Kraft Freiheit zu gewinnen, ist aber anders als Mill bereits mehr an humanitärer Intervention interessiert (*Just and Unjust Wars*. – New York 1977, deutsch u.d.T.: *Gibt es den Gerechten Krieg?* – Stuttgart 1982, dort S. 136-166). Charles Beitz ist von dieser Mill-Walzer These nur mäßig beeindruckt: die Bedingung, daß Staaten sich als freie Assoziationen für Nichtintervention qualifizieren, gilt in der Realität nur selten, und umgekehrt gibt es kaum Hinweise, daß Paternalismus gerechte Institutionen entwickelt (*Political Theory and International Relations*. – Princeton, N.J. 1979). Auch Walzer hat später betont, wie wenig Mills Essay uns in der Gegenwart noch zu sagen hat, v.a. die problematische Annahme, daß Völker gegen fremde Herrschaft geschützt werden dürfen, aber nicht gegen einen eigenen Tyrannen, wobei auch Walzer direkten *regime change* vermeiden will (*Mill's 'A Few Words on Non-Intervention': a Commentary*, in: *J. S. Mill's Political Thought*. – 2007 (s.o.) S. 347-356). Michael Doyle hat wie Walzer den Mill-Text zur Vorlage für die eigene Diskussion der Intervention genommen, aber Mills Kernargument des Rechtes, aus eigener Kraft Freiheit zu gewinnen, ist marginal geworden; nicht Mills Argumente interessieren Doyle, sondern nur noch Mills Methode, sehr verschiedene Fälle praktisch zu diskutieren. Die Rückverwandlung des historistischen Demokraten in einen utilitaristischen Kasuisten ist damit auch in den Internationalen Beziehungen abgeschlossen (*The Question of Intervention: John Stuart Mill and the Responsibility to Protect*. – New Haven 2015; vgl. eine kürzere, stärker auf Mill konzentrierte Fassung: *J. S. Mill on Nonintervention and Intervention*, in: *Just and Unjust Military Intervention: European Thinkers from Vitoria to Mill* / ed. by Stefano Recchia and Jennifer M. Welsh. – Cambridge 2013. – S. 263-287).

Mill unterscheidet zwei Typen abhängiger Staaten. Zu Siedlerkolonien hat er sich systematisch in *Principles of Political Economy* geäußert, wo er in einer utilitaristischen Fortsetzung des älteren Naturrechts darauf besteht, daß Kolonien durch Migration und Kapitalexport ein Teil der effektiveren Nutzung der Gesamtressourcen des Globus sind. Die Naturrechtstradition hatte noch offen gesagt, daß das Enteignung ineffizienter Eingeborener bedeutet, Mill schweigt darüber mit dem 19. Jahrhundert. Aber er sieht eine Schutzaufgabe des Staates für die Eingeborenen (Eileen Sullivan hat auf solche Töne in Briefen des späten Mill aufmerksam gemacht) und zieht doch keine systematischen Schlüsse auf die deshalb nötige dauerhafte Kontrolle der Siedlerkolonien. Etwas ganz anderes ist die Herrschaft über stagnierende asiatische Reiche. Unzivilisierten Staaten fehlt die Reife: ökonomisch (zu wenig Arbeitsteilung und Produktivität), politisch (zu wenig Rechtsstaat und Partizipation), geistig (zu wenig Individualität). Der Zusammenhang dieser Momente ist, daß die statische, stratifizierte Gesellschaft zu einem passiven Charakter geführt hat, der alle Verbesserungen lähmt. In einer Gesellschaft, die diesen Zivilisationsprozeß noch vor sich hat, ist eine despotische Regierung

nötig, die über Einübung des Gehorsams Disziplin und Zusammenarbeit bringt und damit die Basis für Freiheit legt. Mill nennt als solche Despoten, die ihr Volk auf den Bildungsweg gezwungen haben, Karl den Großen, Akbar den Großen, Peter den Großen. Aber er vertraut heute mehr auf die stetigere Führung durch zivilisierte Nationen. Das klassische Beispiel ist die römische Zivilisierung Galliens, zu der Mills französische Zeitgenossen sich zu beglückwünschen pflegten. Auch dieser internationale Paternalismus kann nur als Weg zur Beendigung des Paternalismus gerechtfertigt werden. Mill hat darauf bestanden, daß Souveränität nicht einfach gegeben ist oder beansprucht werden kann. Es geht um Staaten, die klar nicht am Übergang zur Demokratie stehen. Robert Jackson nennt Mill als den Theoretiker der positiven Souveränität, die an (europäische) Zivilisation gebunden war. Auf das paternalistische Argument, reagieren wir nur noch ablehnend, aber das Problem, mit dem Mill gerungen hat, hat die gegenwärtige Praxis auch nicht lösen können (*Quasi-states : Sovereignty, International Relations, and the Third World*. – Cambridge 1990. – 184-187). Mill war beruflich 35 Jahre lang damit beschäftigt, Vorlagen für die Regierung Indiens zu verfassen. Seine eigene Haltung in den internen Debatten der East India Company war relativ stabil: er will Fortentwicklung der indischen Traditionen, statt völliger Neugestaltung nach englischem Muster, und er will Sonderrechte der in Indien lebenden Engländer verhindern oder beenden. Der aufgeklärte Bürokrat im India House mißtraut in Fragen der Regierung Indiens der britischen Öffentlichkeit und dem britischen Parlament und setzt auf eine aufgeklärte Bürokratie, die weder der indischen noch der britischen Öffentlichkeit verantwortlich ist (in die aber zunehmend integriert werden sollen). Es ist ein Niemandsland. Mill ist Apologet der britischen Zivilisationsaufgabe auf einer sehr schmalen Basis (Mills Hochschätzung des Regimes der East India Company ist weder in Großbritannien noch in Indien viel geteilt worden) und er ist Stammvater einer hilflosen liberalen Imperialismus-Kritik. Es ist schade, daß Mill nicht mehr über Indien geschrieben hat. Gerade von einem denkenden Kolonialbeamten hätten wir gerne Genaueres gehört. Er kannte durch seinen Dienst zahllose Einzelheiten über Indien, aber als Theoretiker hat er nur dürftige Schemata von „barbarisch“ und „zivilisiert“. So ist er mehr Apologet als Theoretiker. In seinen späten Aufsätzen tut Mill, als könne er auf eine etablierte Unterscheidung von barbarischen und zivilisierten Gesellschaften zurückgreifen, dazu hatte er aber nur, noch zur Zeit seiner Beschäftigung mit Comte, Saint-Simonisten und Tocqueville, den Aufsatz *Civilization* (1836, jetzt CW XVIII, 117-147) geschrieben, der fragt, warum „barbarische“ Gesellschaften starke Individuen, aber schwache Zusammenarbeit hervorbringen, während „zivilisierte“ Gesellschaften eine starke Zusammenarbeit, aber schwache Individualität haben (den Unterschied macht die gesellschaftliche Arbeitsteilung). Aber das ist eine idealtypische Scheidung von „barbarisch“ und „zivilisiert“, die schon dieser Text nicht bestimmten historischen Gesellschaften zuordnen kann (die „barbarischen“ Gesellschaften beschäftigen ihn dort nicht, nur der „barbarische“ Anteil in den europäischen Gesellschaften der jüngsten Vergangenheit; das eigentliche Thema des Aufsatzes ist sowieso das Curriculum der britischen höheren Bildungsanstalten). Es rächt sich, daß Mill seine angekündigten Forschungen über Nationalcharakter nie wirklich unternommen hat, schon die *Science of Logic* druckt stattdessen nur Teile seines Essays über Coleridge und die Notwendigkeit gesellschaftlicher Bindung ab. Mill wußte, wie jung der demokratische Nationalismus war, und wußte,

daß erst seit der Französischen Revolution von einem post-despotischen Zeitalter gesprochen werden konnte. Die ahistorische postkoloniale Mill-Kritik vergißt diese Dialektik der Nationenbildung im Zeitalter des real existierenden Eurozentrismus. Umgekehrt fehlt Mill jeder Sinn für die Dynamik einer ungleichen Beziehung. Daß Fremderziehung lähmt und deformiert und erst der Kampf gegen die liberalen Herren befreit, weiß er in internationalen Beziehungen nicht. Weder in Indien noch in Irland konnte er nationale Befreiungsbewegungen erkennen. Der Theoretiker des Fortschritts durch Bildung hat keinen Platz für asiatische Intellektuelle. Für den ausstehenden Dialog zwischen Mills Historismus und postkolonialer Kritik können wir aber von den asiatischen Intellektuellen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts lernen, sie haben Mill als Lehrer der Freiheit geschätzt. Vgl. Douglas R. Howland, *Personal Liberty and Public Good : the Introduction of John Stuart Mill to Japan and China*. – Toronto 2005. Christopher Bayley hat aber Recht, wenn er den indischen Liberalen vorwirft, daß sie in einem "act of selective amnesia" Mills Imperialismus immer übersehen haben (*Recovering Liberties : Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*. – Cambridge 2012. – S. 208).

Zu Zivilisation/Despotismus/Paternalismus außer den unten referierten Beiträgen von Parekh, Souffrant, Pitts und Jahn: Jean-Philippe Platteau, *Les économistes et le sous-développement*. – Namur 1978. – t. II, 97-396; Eileen P. Sullivan, *Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defense of the British Empire*, in: *Journal of the History of Ideas* 44 (1983) 599-617; Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire : a Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. – Chicago, Ill. 1999; Michael Levin, *J. S. Mill on Civilisation and Barbarism*. – London 2004 (über welthistorische Entwicklung bei Mill); Nadia Urbinati, *The Many Heads of the Hydra : J. S. Mill on Despotism*, in: *J. S. Mill's Political Thought* a.a.O. S. 66-97; Stephen Holms, *Making Sense of Liberal Imperialism*, ebd. S. 319-346; Oliver Eberl, *Kolonialismus oder: die Rechtfertigung externer Herrschaft über 'Barbaren' und 'Wilde'*, in: *John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff* / hrsg. von Frauke Höntzsch. – Stuttgart 2011. – S. 103-121; Inder S. Marwah, *Complicating Barbarism and Civilization : Mill's Complex Sociology of Human Development*, in: *History of Political Thought* 32 (2011) 245-266; Yvonne Chiu/Robert S. Taylor, *The Self-Extinguishing Despot : Millian Democratization*, in: *Journal of Politics* 73 (2011) 1239-1250. Zur Frage, ob man Mill deshalb einen Rassisten nennen darf: Georgios Varouxakis, *John Stuart Mill on Race*, in: *Utilitas* 10 (1998) 17-32, ders., *Empire, Race, Euro-Centrism : John Stuart Mill and his Critics*, in: *Utilitarianism and Empire* / ed. by Bart Schultz and Georgios Varouxakis. – Lanham, Md. 2005. – S. 137-154. Vgl. zu den Siedlerkolonien: Duncan Bell, *John Stuart Mill on Colonies*, in: *Political Theory* 38 (2010), Neudruck in in: D. B., *Reordering the World : Essays on Liberalism and Empire*. – Princeton, N.J. 2016. – S. 211-236. Vgl. zu Indien: John Stuart Mill CW XXX, *Writings on India*. – Toronto 1999 (überwiegend zur Auflösung der East India Company 1858). Lynn Zastoupil, *John Stuart Mill and India*. – Stanford, Cal. 1994 (über Mills Tätigkeit für die Regierung Indiens); *J. S. Mill's Encounters with India* / ed. by Martin I. Moir ... – Toronto 1999; Mark Tunick, *Tolerant Imperialism : John Stuart Mill's Defense of British Rule in India*, in: *The Review of Politics* 68 (2006) 586-611.

Principles of Political Economy. – London : Parker, 1848-1849. – 2 Bde.

Jetzt in: Collected Works of John Stuart Mill. – vol 2 und 3. – Toronto 1965.

Seit 1852 mehrere deutsche Übersetzungen u.d.T.: Grundsätze der politischen Ökonomie

Book III, XVII § 5 *On international trade*

Wichtiger als die ökonomischen Früchte des internationalen Handels sind die intellektuellen und moralischen Früchte. Früher hat der Krieg für Austausch und damit für Fortschritt gesorgt. Heute sorgt der Handel dafür („commerce is now what war once was“). Fortschritt ohne ständigen Vergleich und Nacheifern ist nicht möglich. Der Handel überwindet den Krieg, denn er fördert die Interessen, die gegen Krieg sind. Der Handel verbindet Nationen, weil sie sich gegenseitig Wohlergehen wünschen. Zunahme des Handels ist der wichtigste Garant des Friedens und schafft damit Fortschritt der Ideen, der Institutionen und des Charakters des Menschengeschlechts.

The French Revolution of 1848 and its Assailants, in: Westminster and Foreign Quarterly Review 52 (April 1849)

Neudruck u.d.T.: Vindication of the French Revolution of February 1848, in: Dissertations and Discussions. – 2. Aufl. – 1867. – II, 335-410

Jetzt in: Collected Works of John Stuart Mill. – vol 20. – Essays on French History and Historians. – Toronto 1985. – S. 317-363

Mill folgt Lamartine darin, daß völkerrechtliche Verträge gekündigt werden dürfen (so wie Frankreich die Verträge von 1815 kündigt, hatten Preußen und Österreich 1813 ihre Verträge mit Napoléon gekündigt). Frankreich will Nationalbewegungen schützen und anerkennen. Im Völkerrecht ist das nicht vorgesehen. Aber Völkerrecht ist nur der Brauch der Staaten. Seit dem letzten Jahrhundert hat sich so viel verändert, daß der Brauch anders werden muß. Nationales Recht kann jederzeit durch politische Organe geändert werden, beim Völkerrecht fehlt diese Möglichkeit, deshalb muß es verletzt werden. Der Völkerbrauch sollte Despoten wie Ludwig XIV. hindern, kleinere Staaten aufzusaugen. Im 19. Jahrhundert geht es nicht mehr um territoriale Angriffe und Verteidigung, sondern um „liberty, just government, and sympathy of opinion.“ In einem Reich, in dem der Herrscher eine Nation zur Unterdrückung einer anderen Nation einsetzt und damit die Entwicklung eines *fellow-feeling* und einer öffentlichen Meinung unterbinden will (=Habsburger Reich), sind Befreiungsbewegungen gerechtfertigt. Wenn es für ein Volk geringer Zivilisation besser ist, unter der Regierung eines Volkes höherer Zivilisation zu leben, so soll das sein. Mit dem Zivilisationsfortschritt kommt auch dessen Stunde.

A Few Words on Non-Intervention, in: Fraser's Magazine 60 (December 1859) 766-776

Neudruck in: Dissertations and Discussions. – 2. Aufl. – 1867. – III, 153-178

Jetzt in: Collected Works of John Stuart Mill. – vol XXI. – Essays on Equality, Law, and Education. – Toronto 1984. – S. 109-124

Deutsche Übersetzung u.d.T.: Einige Bemerkungen zur Nicht-Einmischung, in: J. St. Mill, Liberale Gleichheit : vermischte politische Schriften / hrsg. von Hubertus Buchstein und Antonia Geisler. – Berlin 2013. – S. 100-114

England ist eine neuartige, nämlich nicht-egoistische, Großmacht, aber auf dem Kontinent hat es den Ruf, daß seine Worte und Taten alle von Selbstinteresse bestimmt sind. Das liegt auch daran, daß die englische Nichtintervention mit fehlendem Interesse an kontinentalen Vorgängen erklärt wird, so daß auf dem Kontinent geschlossen wird, daß England nur bei eigenem Interesse interveniert. Bei der (Nicht-)Intervention muß der Zivilisationsgrad (*degree of civilization*) bedacht werden. Internationale Ethik setzt Gegenseitigkeit voraus, die bei *barbarians* nicht vorausgesetzt werden kann. Barbarische Staaten würden vielleicht besser erobert (Rom hat nicht aus Selbstlosigkeit erobert, aber es war für die Gallier besser, Teil des Römischen Reiches zu werden). Das ist keine Verletzung des Völkerrechts: Barbaren haben kein Recht, als Nation geachtet zu werden, nur ein Recht, so behandelt zu werden, daß sie möglichst rasch zur Nation werden können. Aber es gelten die universalen moralischen Regeln, die zwischen Menschen gelten. Es folgt eine Apologie der Eroberung Algeriens durch Frankreich und Indiens durch England. England muß die despotische Macht, die es in Indien beseitigt hat, mit eigener despotischer Macht ersetzen. Unter zivilisierten Staaten („like Christian Europe“) scheidet Eroberung aus. So muß nur die Intervention in innere Angelegenheiten anderer Staaten diskutiert werden. Mill unterscheidet vier Fälle von Interventionen: 1., Unterstützung einer Regierung, die ihr Volk bezwingen will (noch immer der häufigste Fall in Europa, aber immer unsittlich). 2., Eingreifen in einen langen Bürgerkrieg, der nicht beendet werden kann oder nur durch „severities repugnant to humanity“ (wird von den Juristen nicht anerkannt, ist aber seit dem griechischen Aufstand Völkerbrauch). 3., Hilfe im Kampf um freie Institutionen (muß abgelehnt werden, denn nur der eigene Sieg der Aufständischen kann eine Probe sein, daß sie regieren können; Freiheit, die ein Volk nicht selber errungen hat, ist nicht verlässlich). 4., Hilfe für einen nationalen Befreiungskrieg oder gegen die Intervention eines fremden Staates auf Seiten der unterdrückenden Regierung (in diesen Fällen muß ein Volk, das eigentlich zur Freiheit fähig ist, gegen ein Übergewicht kämpfen, Konterintervention ist gerechtfertigt als Wiederherstellung der Balance). Gegen eine Intervention der Koalition der kontinentalen Despoten müssen alle europäischen Demokraten (*the popular party*) helfen. Konkret nennt Mill die russische Unterdrückung der ungarischen Revolution 1848/49. Er läßt unbestimmt, ob England damals den ungarischen Aufstand gegen die Habsburger hätte unterstützen dürfen oder müssen, aber mit der russischen Intervention, hatte England die Pflicht zur Konterintervention, vor allem, wenn es mit Frankreich gemeinsam interveniert hätte. Es hat sich gerächt, daß die beiden Mächte nicht interveniert haben, sie mußten fünf Jahre später im Krimkrieg Rußland bekämpfen, ohne Ungarn zum Verbündeten zu haben. Das Prinzip der Konterintervention würde rasch zu einem Europa freier Nationen führen und die Na-tion, die diese Unabhängigkeit garantiert, würde an der Spitze einer „alliance of free peoples“ stehen. Diesen Platz an der Spitze sollte England übernehmen, sonst muß es bald um seine eigene Sicherheit kämpfen.

Considerations on Representative Government. – London : Parker & Bourn 1861

Jetzt in: Collected Works of John Stuart Mill. – vol XIX. – Essays on Politics and Society. – Toronto 1977

Seit 1862 mehrere deutsche Übersetzungen u.d.T.: Betrachtungen über Re-präsentativverfassung/Repräsentativregierung/repräsentative Demokratie

2 *The criterion of a good form of government*

Ein rohes Volk muß erst lernen zu gehorchen, *self-government* fängt erst an, wenn ein Volk allgemeinen Regeln folgen kann. Die frühen hierarchischen Gesellschaften hatten ihren Zweck, sind jetzt aber historisch überholt. Da ein aufgeklärter Despot nicht mehr recht vorstellbar ist, ist eine repräsentative Regierung am besten: eine natürliche Grenze der Staatstätigkeit.

16 *Of nationality, as connected with representative government*

Eine Nation ist ein Teil der Menschheit, der durch *common sympathies* so geeint ist, daß er lieber sich selbst regieren will und nicht von anderen regiert werden will. Ein solches Nationalgefühl kann durch gemeinsame Herkunft, Sprache, Religion oder durch einen geographischen Raum entstehen, aber am stärksten ist eine Geschichte mit gemeinsamen Erinnerungen an Stolz und Erniedrigung. Nationalgefühl ist ein starker Hinweis, daß ein Volk einen eigenen Staat bilden sollte: d.h. die Regierten sollten über eine nationale Regierung entscheiden. In einem Land mit verschiedenen Nationalitäten und ohne gemeinsame Sprache wird es kaum zu *fellow-feeling* und öffentlicher Meinung kommen, die für freie Institutionen nötig sind. Bei zivilisierten Staaten, sollte der Unterschied zwischen Landsleuten und Fremden nicht groß sein, aber bei dem gegenwärtigen Stand der Zivilisation kann bezweifelt werden, daß ein Staat, der verschiedene Nationen im Gleichgewicht hält, ein freier Staat sein wird. Die Regierung wird die verschiedenen Nationen gegeneinander ausspielen. Aber oft ist die Bevölkerung so gemischt, daß die Bildung von Nationalstaaten ausscheidet (Beispiel: Balkan). Für den Fortschritt der Menschheit ist am besten, wenn kleine Nationalitäten mit ihrem größeren Nachbarn verschmelzen (erfolgreiche Verschmelzungen sind Frankreich und Großbritannien). Es soll nicht darum gehen Menschentypen auszulöschen, aber die Unterschiede weniger schroff zu machen. Wenn eine solche Vereinigung durch Eroberung durch die kleinere, aber fortgeschrittenere Nation zustande kommt, wird keine Einheit unter freien Institutionen entstehen. Den Iren nimmt Mill aber übel, daß sie für einen eigenen Staat nichts als einen nur noch historischen Willen vorbringen.

17 *Of federal representative government*

Föderation ist gut für Völker, die nicht miteinander leben können, so aber Kriege gegeneinander vermeiden und Sicherheit gegen Dritte erlangen. Es muß genügend *sympathy* geben, weil man in einer Föderation gezwungen ist, immer auf derselben Seite zu kämpfen. Die einzelnen Glieder, dürfen nicht so stark sein, daß sie nicht doch ausscheren. Es darf keine hegemonialen Mitglieder geben (der Deutsche Bund ist deshalb keine Föderation). Eine perfektere Föderation ist nur unter republikanischen Staaten möglich, das Vorbild sind die USA. Er betont vor allem die Bedeutung des Obersten Gerichtshofes zur Entscheidung von Konflikten zwischen den Staaten, „the first great example of what is now one of the most prominent wants of civilized society, a real International Tribunal.“

18 *Of the government of dependencies by a free state*

Den Siedlerkolonien mit gleicher Zivilisation mußte England *selfgovernment* zugestehen. Eine Regierung über Kolonien mit niedrigerem Zivilisationsstand ist aber legitim. Ein guter einheimischer Despot ist selten, eine Despotie, die von einer höheren Zivilisation ausgeübt wird, ist wohlthätig. Da zunehmend alle rückständigen Gebiete unter Herrschaft zivilisierter Staaten stehen, müßte die Kunst solche Kolonien zu regieren, eine der wichtigsten sein, aber sie wird kaum ver-

standen. Mill lobt noch einmal die East India Company als wohlwollende Bürokratie.

Treaty Obligations, in: Fortnightly Review 14 (December 1870) 715-720

Neudruck in: Dissertations and Discussions IV (1875) 119-129

Jetzt in: Collected Works of John Stuart Mill. – vol XXI. – Essays on Equality, Law, and Education. – Toronto 1984. – S. 341-348

Verträge sind abhängig von den Interessen und der relativen Stärke der Beteiligten und werden nur gehalten, so lange Interessen und relative Stärke sich nicht ändern. Es ist ein Übel, wenn Verträge nicht bindend sind. Aber es gibt Verträge, die nur eingegangen werden, weil die Fortsetzung des Krieges katastrophal würde. Solche Verträge können nicht bindend sein (niemand kritisiert Österreich und Preußen, daß sie 1813 ihre Verträge mit Napoléon brachen). Verträge, die gehalten werden können, sollen Siegern und Besiegten dieselben Bedingungen auferlegen (damit scheiden einseitige Rüstungsbeschränkungen aus, aber auch die Verpflichtung eines Staates auf eine bestimmte Regierungsform). Einseitige Bedingungen können als Strafe angebracht sein, müssen aber zeitlich begrenzt sein. Eine zeitliche Beschränkung wäre für alle internationalen Verträge gut. Staaten können sich und andere für eine vorhersehbare Zeit binden.

Anlaß des Aufsatzes war die russische Kündigung des Vertrages von 1856, der russische Kriegsschiffe aus dem Schwarzen Meer fernhält. Rußland hat ein Moment des Mißtrauens in die Vertragssicherheit gebracht. Aber das rechtfertigt nicht, daß Großbritannien Millionen von Menschen einem Krieg aussetzt.

Varouxakis, Georgios

John Stuart Mill on Intervention and Non-intervention, in: Millennium 26 (1997) 57-76

Aufgenommen in Kapitel 5 von Georgios Varouxakis, Mill on Nationality. – London (u.a.) : Routledge 2002. – S. 75-93 International Relations, Intervention/Non-intervention and National Self-determination

Mills Beschäftigung mit Intervention beginnt in den frühen 1830er Jahren, als nach der Julirevolution eine französische Zusammenarbeit mit Revolutionsbewegungen droht, die Mill als schädlich für die Freiheit in Frankreich ansieht, eine Neuerweckung napoleonischer Gelüste. Allerdings akzeptierte er schon damals Konterintervention. Die Februarrevolution 1848 bringt eine Akzentverschiebung: In einem Zeitalter des Fortschritts müssen die Regeln des Völkerrechts neu geschrieben werden. Intervention für Freiheit ist ein neuer Völkerbrauch, der altes Völkerrecht ablöst. Mill beschränkt sich nicht mehr auf Konterintervention, weil sich die konterrevolutionären Staaten auch keine Beschränkungen auferlegen. 1849 geht es klar um Unterstützung für nationale Befreiungsbewegungen, während er 1859 vorsichtiger oder undeutlicher wurde. (Die Position 1859 hat Varouxakis 2013 erneut bearbeitet: *Liberty Abroad* a.a.O. S. 77-100).

Varouxakis, Georgios

Mill on Nationality. – London (u.a.) : Routledge, 2002. – 169 S. (Routledge/PSA Political Studies Series ; 3)

Cosmopolitan Patriotism in J. S. Mill's Political Thought and Activism, in: J. S. Mill's Political Thought : A Bicentennial Reassessment / ed. by Nadia

Urbinati and Alex Zakaras. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2007. – S. 277-297

Mill ist kein Nationalist, nicht einmal „liberal nationalist“. Nationalismus ist vulgär, aber grenzenloser Kosmopolitismus nicht praktikabel. Mills Ethik ist Überwindung der Selbstsucht, da kann er nicht bei Nationalismus stehen bleiben. Nationalität ist ein Fakt, den man berücksichtigen muß, nicht ein Wert, den man fördern soll. Eine Entsprechung zu Tocquevilles bellizistischem Patriotismus gibt es bei Mill nicht. Für Mill kann allein das Gut der Menschheit Ziel sein, das Gut des eigenen Landes nur Mittel. Patriotismus ist als Beförderung des Weltzwecks gerechtfertigt (ein Beispiel ist Mills Rechtfertigung des Kolonialismus). Mill versucht Großbritannien als kosmopolitische Nation zu sehen.

Vgl. auch Georgios Varouxakis, *Victorian Political Thought on France and the French*. – Basingstoke 2002 darüber, wie der Begriff der Nation bei Mill vor allem aus dem Vergleich von England und Frankreich gewonnen wird.

Parekh, Bhikhu

Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory. – Basingstoke (u.a.) : Palgrave, 2000. – S. 40-47

Für Mill gehört Vielfalt zum individuellen guten Leben, aber zu einer Würdigung kultureller Vielfalt kommt er nicht. Mill hat die Pflicht zur Höherentwicklung so verabsolutiert, daß daraus eine Pflicht zum Kolonialismus wurde: weiter fortgeschrittene Gesellschaften müssen stagnierenden Gesellschaften auf dem Weg zu höherer Zivilisation helfen. Das Empire soll auch den rückständigen Teilen der Welt Freiheit bringen, die liberalen Staaten sicher machen und die Bürger durch Stolz zu größeren Taten bewegen. Die christliche Tradition ist von einem Denkschema geprägt: Weil die Menschen zum guten Leben fähig sind, müssen sie entsprechend geachtet werden. Daraus folgt eine Verpflichtung auf das gute Leben und ein Recht, andere dahin zu leiten. Dieses Denkschema teilt Mill mit Locke, Kant, Hegel, Tocqueville, Marx.

Souffrant, Eddy M.

Formal Transgression : John Stuart Mill's Philosophy of International Affairs. – Lanham, Md. (u.a.) : Rowman & Littlefield, 2000. – 162 S. (Philosophy and the Global Context)

Mills Unterscheidung zwischen zivilisierten und barbarischen Völkern ist nicht weiter verwunderlich, weil auch seine Ethik und Politik auf dieser Unterscheidung beruhen. Das Kriterium der *maturity* ist nichts als „expectation of traditional social establishments“ und der Schutz der Individualität nichts als Lohn für Konformismus. Mill qualifiziert sich nicht als Individualist und kann nur ein besonders subtiler Konformist sein. Dieses Schema wird international wiederholt: die *diversity* ist nur „imposition of values by one group upon another.“ Innerhalb einer Gesellschaft mag es Argumente für diese hierarchische Beziehung geben, zwischen Kulturen nicht, da es keine Weltgesellschaft gibt. „Benevolent interference“ kann es unter Gleichen geben, nicht aber in einer Machtbeziehung zwischen Ungleichen. Die abhängigen Gesellschaften können nur „clone societies of the mother country“ werden. „Zivilisation“ ist nur „one's favorite interpretation of civilization.“ Die Formel privilegiert die Familie der europäischen Nationen, Mill kann sich nur einen einzigen Zivilisationsprozeß vorstellen.

Souffrant wirft Mill einen vagen Begriff von Reife vor, hat selber aber einen sehr vagen Begriff von Individualität. Zur Rekonstruktion, was Mill eigentlich gesagt hat, kein guter Führer. Aber der einzige umfassende Versuch, die Einheit von Mills innerstaatlichem Denken und internationalem Denken zu fassen.

Begby, Endre

Liberty, Statehood and Sovereignty : Walzer on Mill on Non-intervention, in: Journal of Military Ethics 2 (2003) 46-62

Walzer hat ein Moment betont: Freiheit kann nicht von außen gebracht werden, sondern muß im Innern erkämpft werden, sie kann nicht stellvertretend erlangt werden. Damit unterstellt Walzer Mill seine eigenen kommunitaristischen Präferenzen. Für Mill zählen die Individuen in den anderen Staaten. Das Nichtinterventionsprinzip ist zwar Teil des Souveränitätsprinzips, aber Souveränität muß begründet werden. Mill sagt nicht viel zu Recht oder Pflicht zur Humanitären Intervention, weil es dagegen keine theoretischen Bedenken geben kann. Allein der Fall eines Volkes, das mit Waffen für die Freiheit kämpft, ist theoretisch spannend. Barbarische Regierungen haben kein Recht, automatisch anerkannt zu werden, aber ihre Völker haben ein Recht nach universalen Regeln der Moral behandelt zu werden, und das bedeutet auch ein Recht, zu einer Nation werden zu können, die anerkannt werden kann. Mills Argument erinnert an neuere Argumente für Intervention bei Staatsversagen. Ein Staat, der Grund zur Intervention sieht, muß bereit sein, eine Regierung für den anderen Staat bereitzustellen, und das bedeutet letztlich eine Kolonialregierung. Walzer hat zur Zeit des Vietnamkriegs mit Hilfe von Mill versucht, Nichteinmischung zu stärken, in den 1990er Jahren aber Humanitäre Intervention betont und die mangelnde Bereitschaft der Staaten zur Intervention kritisiert. Für diese Position wäre Mill ein besserer Helfer.

Pitts, Jennifer

A Turn to Empire : the Rise of Imperial Liberalism in Britain and France. – Princeton, N.J. (u.a.) : Princeton Univ. Pr., 2005. – S. 123-162 James and John Stuart Mill : the Development of Imperial Liberalism in Britain

Gekürzte deutsche Fassung: Bentham and John Stuart Mill über das britische Empire, in: Vom Nutzen des Staates : Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus ; Hume – Bentham – Mill / hrsg. von Olaf Asbach. – Baden-Baden : Nomos Verlagsges., 2009 (Staatsverständnisse ; 27) S. 269-291, Mill S. 283-289

James Mill hatte das Stufenmodell der weltgeschichtlichen Entwicklung der Schottischen Schule ersetzt durch eine Gegenüberstellung von Barbarei und Zivilisation; John Stuart Mill ist weniger dogmatisch, teilt aber diese Unterscheidung. Er sieht seine geplante Ethologie, die Wissenschaft vom persönlichen und nationalen Charakter, als seine größte Leistung an, aber ihm fehlt Verständnis für nationale Individualität, die Burke oder Herder hatten. Da er nur Barbarei und Zivilisation kennt, muß er progressiven Despotismus fordern. Er sieht Fehler der Engländer in Indien, aber mehr sieht er gute Absichten und Lernfortschritte der Verwaltung. Er mißtraut den englischen Siedlern, das wird ein weiteres Argument für Kontrolle durch die Metropole. Seine einzige Hoffnung ist die Kolonialverwaltung.

Jahn, Beate

Barbarian Thought : Imperialism in the Philosophy of John Stuart Mill, in: Review of International Studies 31 (2005) 599-618

Mill ist an den Bedingungen für eine Ausweitung von Zivilisation und Verfassungen interessiert, "inveterate spirit of locality" ist Hindernis der Selbstregierung. Dieser Zustand kann nur durch Herrschaft einheimischer Fürsten oder eines zivilisierten Volkes gebrochen werden. Die internationale Gesellschaft kann nur zivilisierte Nationen umfassen, Barbaren kann man keine Reziprozität zutrauen. Deshalb gibt es für Mill zwei Arten Beziehungen: auf Gleichheit beruhende zwischen zivilisierten Nationen, auf Ungleichheit beruhende zwischen Zivilisierten und Barbaren. Diese Dichotomie zieht sich durch Mills politische Theorie: er definiert Zivilisation im Kontrast zu Barbaren, identifiziert Züge der Zivilisation, die zur Barbarei zurückführen, und besteht auf Individualismus als Mittel gegen Rebarbarisierung. Mills Internationale Theorie ist Rechtfertigungs-ideologie: Machtungleichheit wird zu moralischer Ungleichheit verklärt. Jahn stellt Mill in eine Linie mit späteren Versuchen, vor Barbaren (Kommunismus, Al Qaeda, Immigranten) zu warnen.

Jahn, Beate

Kant, Mill, and Illiberal Legacies in International Affairs, in: International Organization 59 (2005) 177-207, Mill S. 194-201

Neufassung in: Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2006 (Cambridge Studies in International Relations ; 103) S. 178-203, Mill S. 191-203

Gekürzte deutsche Fassung: Mill, Kant und der liberale Internationalismus, in: Vom Nutzen des Staates : Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus ; Hume – Bentham – Mill / hrsg. von Olaf Asbach. – Baden-Baden : Nomos Verlagsges., 2009 (Staatsverständnisse ; 27) S. 249-268, Mill S. 260-267

Kritik des Interventionismus der 1990er Jahre durch Differenzierung zwischen Kant und Autoren, die sich als Kantianer geben; diese werden Mill angenähert (auf den sie sich nicht berufen). Das Problem der Zivilisation und der Verfassungsentwicklung ist, daß sie in ihrer Entfaltung ihre Basis – Freiheit – auflösen, gerade Mill hat das analysiert. Damit verliert der europäische Verfassungsstaat das Recht auf Interventionen. Bloße Hoffnung auf weitere Entwicklung der europäischen Verfassungsstaaten ist keine Rechtsbasis. Die Liberalen (Mill und heutige) gehen nicht von einem realen Vertrag eines real existierenden Volkes aus, sondern von einem hypothetischen Vertrag rationaler Wesen. Daraus komme reale Ungleichheit.

2.3.1.2 Walter Bagehot

1826-1877, Bankier und Reeder, Essayist, Herausgeber des *Economist*. Seine Beschreibung des realen politischen Systems Englands ist ein früher Klassiker der Politikwissenschaft, James Bryce, Woodrow Wilson und David Easton haben ihm Respekt gezollt. Es war ein konservativ-liberaler Versuch, das komplexe parlamentarische System zu beschreiben, bevor es durch Demokratie zerstört sein würde. In seinem Versuch einer naturalistischen Theorie des Staates griff Bagehot auf darwinistische Erklärungsmuster zurück. Dieser frühe „Sozialdarwinismus“ ist ungefähr das Gegenteil dessen, was später so heißen wird: In der Gegenwart zivilisierter Staaten spielt der Kampf zwischen Gesellschaften ums Überleben

keine Rolle mehr, Staatsformen verändern sich in der Evolution vom Krieg zum friedlichen Verkehr (diese Lehre ist eher eine Analogie zum Darwinismus, aber sie hat stark Darwins eigene Ansichten über Konflikte zwischen Menschengruppen geprägt). Aus der Perspektive des „government by discussion“ wird Bagehot zum Kritiker der irrationalistischen, jingoistischen Außenpolitik, die in der Selbstbegeisterung rationale Erfassung überschreitet. An dem Fortschritt der Diskussion haben nur die europäischen Völker teilgenommen; den Aborigines, die weder militärisch noch ökonomisch konkurrieren können, hilft es nicht, daß die Engländer im Zeitalter der Diskussion angekommen sind.

Vgl. Alastair Buchan, *The Spare Chancellor : the Life of Walter Bagehot*. – London 1959; Mark Francis/John Morrow, *A History of English Political Thought in the Nineteenth Century*. – London 1994. – S. 212-218; Paul Crook, *Darwinism, War and History*. – Cambridge 1994. – S. 46-53; Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought*. – Cambridge 1997. – S. 67-73.

Physics and Politics : or Thoughts on the Application of the Principles of 'Natural Selection' and 'Inheritance' to Political Society. – London : King, 1872. – 224 S.

Erschienen seit November 1867 in *The Fortnightly Review*

Staatlichkeit ist in natürlicher Auslese durch Überlegenheit über nichtstaatliche Gesellschaften entstanden. Daß es heute nur eine von Fortschritt geprägte Zivilisation und *arrested civilisations* gibt, liegt daran, daß sich die frühen Zivilisationen zwischen gar keinem Gesetz und einem strikten Gesetz entscheiden mußten. Solange Krieg dominiert, ist ein Rest Despotismus nötig. Auch Religion gibt militärische Vorteile. „Nation-making is the occupation of man in these ages, and it is war that makes nations. Nation-changing comes afterwards, and it is mostly effected by peaceful revolution, though even then war, too, plays its part. The idea of an indestructible nation is a modern idea.“ Ein weiterer Evolutionsschritt ist das *age of discussion*. Dieser säkulare Wandel beginnt im antiken Griechenland, hat sich aber erst im modernen Europa durchgesetzt. Entscheidend ist nicht mehr rasche Handlung, auch das Militär ist jetzt von Planung bestimmt. Daß nicht rasch gehandelt wird, gilt als Zeichen von Dekadenz, ist aber tatsächlich der Vorzug der neuen Zeit. Fortschritt ist weltgeschichtlich selten, weil er *cooperation* voraussetzt, *cooperation* aber eher zu konservativer Gemeinsamkeit tendiert. Deshalb wird Krieg für selbstverständlich gehalten, Handel dagegen als gefährlich eingeschränkt. So lange Nationen durch Eroberungen gebildet wurden, war diese kriegerische Art ein Vorteil, die meisten Zivilisationen sind dort stecken geblieben. In der Moderne („complex world of civilised existence“) wird „fine judgement“ verlangt. Nationen mit Freiheit haben heute komparativen Vorteil.

Clinton, David

Tocqueville, Lieber, and Bagehot : Liberalism Confronts the World. – New York (u.a.) : Palgrave Macmillan 2003 (Palgrave Macmillan Series on the History of International Thought) S. 75-104 Why Was Mr. Bagehot Opposed? : Government by Discussion

Die weltgeschichtliche Evolution geht zu *government by discussion*. International gibt es kein *government by discussion* und deshalb muß es immer eine Bereit-

schaft zum (defensiven) Krieg geben. Diplomatie, Völkerrecht und Ehre sind aber eine Annäherung an *discussion*, weil sie eine Zurückhaltung von Machtausübung beinhalten. Grundsätzlich gibt es eine Übereinstimmung der Interessen aller „well-intentioned states“, aber souveräne Staaten können sich nur begrenzt annähern. Bagehots empfiehlt England strikte Nichteinmischung: gegen Disraelis protürkischen Imperialismus und gegen Gladstones antitürkische humanitäre Intervention. Einmischung überschreitet schnell die Grenzen des Wissens, zumal wenn sie mit Volkserregung verbunden ist. „Bagehot's aspirations for the part that rationality could play in politics were so high that he lost almost all confidence that politics in the international context could meet this exacting standards of rational discussion and therefore preferred abstention.“

2.3.1.3 Frederic Harrison

1831-1923, Jurist und Publizist. 1867-1869 Mitglied der Kommission zur Legalisierung der Gewerkschaften. 1877-1889 Rechtsprofessor in London. Haupt einer der Positivistischen Kirchen in Großbritannien. Biographie: Martha S. Vogeler, *Frederic Harrison : the Vocation of a Positivist*. – Oxford 1984. Bei allen Besonderheiten als Comteaner und Republikaner, ist er Muster eines britischen Demokraten. Sein historischer Moment ist die kurze Zeit, als eine dauernde Bindung der Arbeiterbewegung an die Liberalen möglich schien. Seine Aufsatzsammlung enthält Beiträge über Gewerkschaften, Arbeitsbeziehungen, moralischen Sozialismus (*National and Social Problems*. – London 1908). Schon in den 1870er Jahren werden sein Lob einer starken Exekutive und seine Kritik des Parlamentarismus so heftig, daß man ihn kaum noch einen Demokraten nennen kann.

Harrisons Maßstab für demokratische Außenpolitik ist „our influence on the continent“. Cobdens Non-Intervention sieht er nach der englischen Hilflosigkeit im deutsch-dänischen Krieg 1864 nur noch als Politik der Schwäche. Voraussetzung einer demokratischen Außenpolitik ist eine demokratische Bewegung von Amerika, über Frankreich bis Italien. Die britische Außenpolitik hat die Veränderungen seit der Französischen Revolution nicht begriffen. Die Rhetorik der europäischen Demokratie und die Rhetorik des Großbritannien zustehenden „place amongst nations“ kommen bei Harrison nie richtig zusammen. Eine *Entente cordiale* mit Frankreich ist der Kern. Er denunzierte den „Bismarckism“ (freilich auch den Bonapartism) als Militarisierung der Politik um von inneren Konflikten abzulenken (*Bismarckism*, in: *Fortnightly Review* 14 (1870) 631-649, Neudruck in: *National and Social Problems* a.a.O. S. 3-34). 1871 war er Herausgeber der englischen Ausgabe von Jules Michelets Buch gegen den deutschen Militarismus. Das neue Europa mit ein oder zwei militärischen Reichen ist nicht mehr das Europa der „dreams about infinite Free Trade and International Bazaars.“ Armee und Flotte müssen reorganisiert werden. Die Doktrin des Machtgleichgewichts ist viel mißbraucht worden, aber immer noch richtig. Er will ein Bündnis mit Österreich, Frankreich, Italien, Spanien. Jetzt sind das alles schwache und unzuverlässige Staaten, aber alle am *status quo* interessiert. Das wäre eine *peace confederation*, die nicht passiv Frieden halten würde, sondern aktiv den Frieden erzwingen, jedenfalls einer Veränderung der europäischen Landkarte widerstehen würde

(*Order and Progress*. – London 1875. – S. 282-299, ursprünglich *Fortnightly Review*, May 1874). Diese Idee einer Friedensallianz ist ein Vorschein des 20. Jahrhunderts, sie wird ein Hauptmoment des britischen Internationalismus seit dem Ersten Weltkrieg werden. Auffallend ist aber, daß in Harrisons Argument Konstitution keine Rolle mehr spielt. Germanophobie bleibt ein stabiler Zug von Harrisons außenpolitischen Beiträgen. 1904 begrüßt er die *Entente cordiale* enthusiastisch und im Weltkrieg will er früh einen langen Krieg bis zum Ende des preußischen Militarismus. Die Bewegung für Schiedsgerichtsbarkeit hat er verworfen. Mit Andrew Carnegie brach er 1908, die Gemeinsamkeit zwischen seinem antiimperialistischen Nationalismus und Carnegies organisatorischen Pazifismus war zu gering. Auch den Völkerbund lehnt er ab, die Alliierten sind der Bund zur Rettung der Zivilisation gegen „the enemy of mankind.“ Der Comteaner kann die Organisation der Menschheit nicht verwerfen, aber gerade als Comteaner kann er den ewigen Frieden in ein späteres Zeitalter verweisen: Ein Bund ohne Waffen, setzt „the conversion of mankind to a purer moral and religious form of life“ voraus. Die einzige Kriegsprävention ist die Humanitätsreligion, bis dahin bleibt Krieg die im Völkerrecht übliche Sanktion des Völkerrechts. Harrison ist ein Vorläufer der realistischen Völkerrechtler des 20. Jahrhunderts, indem er an der moralischen Forderung zum Frieden festhält, aber auf der Realität der Machtpolitik besteht. „The idea of a confederation of Nations is one that I have myself preached all my life.“ Aber die Völker sind nicht reif, der Krieg hat sie nicht reifer gemacht. Harrisons internationalistischer Nationalismus (oder nationalistischer Internationalismus) bedeutet auch Skepsis gegenüber künstlich geschaffenen Nationen (aber er nimmt weiter Irland, Ägypten, Syrien, Indien als Nationen ernst). Harrisons frühe außenpolitische Aufsätze in: *National and Social Problems* a.a.O.; eine Anthologie seiner antideutschen Texte: *The German Peril : Forecasts 1864-1914, Realities – 1915, Hopes – 191-*. – London 1915; sein Kampf gegen den Völkerbund (ursprünglich Kolumnen in *Fortnightly Revue*) in: *Orbiter Scripta* 1918. – London 1919; *Novissima verba : Last Words* 1920. – London 1921. Die Biographie von Vogeler und die Monographie von Claeys berücksichtigen Harrisons außenpolitische Stellungnahmen. Siehe auch Abschnitt 4.2 zu Henry Dix Hutton, einem anderen britischen Comteaner.

Antiimperialist wurde Harrison aus Protest gegen die Arroganz im Umgang mit China und Indien um 1860, er war aktiv in der Anti-Aggression League und zuletzt einer der Führer der Pro-Burenbewegung. Dieser Antiimperialismus entspringt seiner comteanischen Humanitätsreligion, die keine Unterscheidung der Rassen oder Bekenntnisse kennt. Das verstreute Reich, das gegen Zulus und Afghanen kämpft, hat keine *raison d'être* und kann nur militärisch beherrscht werden, was für England selber eine moralische Gefahr ist. Harrison betont aber, daß Positivisten Politiker sind, ja konservative Politiker. Sie wollen das Reich nicht sofort auflösen. Die Menschheit, die es vom Buschmann zu Shakespeare und Descartes gebracht hat, wird sich „from the débris of a feudal and a military epoch“ befreien können (*Empire and Humanity*, in: *Fortnightly Review* 1880, Neudruck in: *National and Social Problems* S. 237-257). Auch das Dilemma von Gladstones Interventionen kann der Sekretär der Anti-Aggression League bewältigen: Seine Organisation kann die Regierung nicht zwingen, Gladstone muß aber zurückgreifen können auf ein Gegengewicht zu „the self-will of officials, or the

interests of certain classes“ (*Anti-Aggression League Pamphlet* No 1, 1882, in: *National and Social Problems* S. 179-188). Die Anti-Aggression League war die einzige Gruppe, die gegen die Ägypten-Intervention protestierte; sie zerbrach darüber.

Gregory Claeys hat Harrison als Begründer des britischen Antiimperialismus dargestellt und seine Spuren bei Sozialisten und John Hobson verfolgt: *Imperial Sceptics : British Critics of Empire, 1850-1920*. – Cambridge 2010. – vor allem S. 83-89. Vgl. auch H. S. Jones, *The Victorian Lexicon of Evil : Frederic Harrison, the Positivists and the Language of International Politics*, in: *Evil, Barbarism and Empire : Britain and Abroad, c. 1830-2000* / ed. by Tom Crook. – Basingstoke 2011. – S. 126-143 (Harrisons Antiimperialismus ist vor allem Sorge um die britische Konstitution bei unkonstitutionellen Aktionen in Übersee).

England and France, in: International Policy : Essays on the Foreign Relations of England. – London : Chapman & Hall, 1866. – S. 51-152

Ordnung und Fortschritt sind von einem engen britisch-französischen Verhältnis abhängig. Die Frage nach internationaler Ordnung ist die Frage, wie stetige Zusammenarbeit erreicht werden kann. England steht für Tradition, Stabilität, persönliche Freiheit, Recht, Industrie, nationale Unabhängigkeit. Frankreich steht für Revolution, Aufhebung der Klassen, Reorganisation des politischen und sozialen Systems, Neuordnung des Staatensystems. Eine *entente cordiale* muß Vermittlung dieser Prinzipien sein. Mit Rußland und Preußen („that mock Russia of North Germany“) ist keine Allianz möglich, weil es keine übereinstimmenden Prinzipien gibt. Die britisch-französische Allianz wird jede andere Kombination in Europa abschrecken. Sie wird die Nationalbewegungen nicht unterdrücken, aber auch nicht für sie intervenieren (da die befreiten Nationen nicht in Frieden miteinander leben würden, kann umfassende Herstellung der Freiheit kein Programm sein). Zwischen aristokratischer Einmischung und Vertrauen und Zusammenarbeit zwischen Nationen besteht ein Unterschied (den Cobden und Bright mit ihrer Nichteinmischungspropaganda nicht begriffen haben). Moralischer, intellektueller und sozialer Fortschritt sind nur möglich durch die Orientierung der Nationen in Europa aneinander. Jede Nation hat ein Interesse an *good governance* aller anderen. Nur so sind Frieden, Handel und Fortschritt möglich. Nur wenige Nationen können sich erfolgreich in die Angelegenheiten eines Nachbarn einmischen; aber alle Nationen zusammen können „by means no less peaceful than efficient“ einen starken Impuls geben und eine Einmischung gegen den Fortschritt durch eine gemeinsame Garantie abwehren. Krieg ist die Antithese der modernen Zivilisation: Negation des Industrialismus, Verkörperung von allem, was dem menschlichen Fortschritt feindlich ist. Der Comteanismus kann den Krieg nicht absolut verurteilen, weil absolute Urteile, zu denen „the honorable fanaticism of the peace apostles“ neigt, ausgeschlossen sind. Aber Kriege können auf ein Minimum reduziert werden. Mögliche Kriegsgründe sind, wertvolle Teile des Menschengeschlechts vor Vernichtung zu bewahren, „a living organ of our civilisation“ vor Zerstörung zu bewahren, „a cancer from political society“ zu entfernen. Ein gerechter Krieg muß strenge Regeln beachten, der Intervenierende darf davon nur Lasten haben, muß strikt defensiv eingestellt sein und soll mit anderen Staaten zusammenarbeiten. Ein solcher Krieg „is not war in old sense, but an act of

policy.“ Voraussetzung ist die Organisation des Westens durch gemeinsame intellektuelle und moralische Prinzipien und ein übereinstimmendes Erziehungssystem.

Das Buch, indem dieser Aufsatz erschienen ist, ist eine von Harrison initiierte antiimperialistische Gemeinschaftsarbeit der britischen Positivisten.

Foreign Policy, in: Questions of a Reformed Parliament. – London : Macmillan, 1867. – 233-258

Beginnt völlig patriotisch mit den Zeiten englischen Ansehens unter Elisabeth, Cromwell, Castlereagh. Die Gegenwart ist eine Periode, in der nicht auf England gehört wird, weil die Außenpolitik in England nur die einer Minderheit ist. Die herrschenden Klassen beanspruchen mehr Einsicht und haben doch alles falsch hingekriegt, das Volk hat die Bildung nicht, aber auch nicht diese dämlichen Fehlurteile. Beispiele für Stärke können sowohl das bürokratische Preußen wie das demokratische Amerika sein. England ist außenpolitisch schwach, weil seine bürokratische und demokratische Seite einander behindern. Persönlich sind die englischen Politiker tüchtig, aber sie haben die Prozesse seit der Französischen Revolution verpaßt. Non-Intervention ist eine Folge des fehlenden Bezuges zum eigenen Volk. England führt Kriege in Übersee; die Kriege, mit denen es in Europa oder Amerika droht, könnte es gar nicht führen (das wissen die anderen Staaten). In den Nicht-Interventionen von 1848 bis 1866 hat die Regierung immer auf der falschen Seite gestanden, das Volk immer auf der richtigen. Von einem demokratischen Parlament erwartet er Stärke. Es werden dieselben Leute regieren, aber sie werden sich anders orientieren. Eine Autokratie wie in Rußland, eine Bürokratie wie in Preußen, eine Oligarchie wie in Österreich können eine einheitliche Außenpolitik führen. In westliche Staaten geht das nur, wenn „a real statesman“ mit dem Volk geht. Cavour hat das mit einer parlamentarischen Mehrheit gemacht, Napoléon III. auch ohne, der amerikanische Präsident als „a free executive“ kann es eh. England kann es im gegenwärtigen System nicht. Konkret sucht er ein Bündnis mit Frankreich und Zusammenarbeit der beiden angelsächsischen Staaten (gut für „their welfare and that of the world“).

Das Buch, in dem dieser Aufsatz erschienen ist, ist eine Programmschrift der Bewegung für Parlamentsreform.

The True Cosmopolis (1896), in: Memories and Thoughts : Men – Books – Cities – Art. – London : Macmillan, 1906. – S. 216-232

Harrison feiert die engen kulturellen Beziehungen in Europa. Man hat sich gefragt, ob deshalb nicht ein „international organ“ nötig wird. Die enorme Zunahme des Verkehrs und der Kenntnisse über andere Völker haben nationalen Stolz und Eifersucht nicht vermindert. Nationalismus ist gerechtfertigt, wenn darüber hinaus die Verpflichtung zur Entwicklung der Menschheit nicht vergessen wird. Cobden hat nicht bedacht, daß „the passion of national ascendancy and the glory of military triumphs“ größere Macht haben als Freihandel. Rationale Politik muß diese Macht anerkennen. Aber der Philosoph, der Historiker, der Dichter, der Künstler müssen immer ein Ideal des Besten haben und das kann nicht eng national sein. „This is the true cosmopolis!“

2.3.1.4 Sir James Fitzjames Stephen, 1st Baronet

1829-1894, Anwalt und Publizist, 1869-1872 Juristisches Mitglied der Regierung für Indien, danach ranghoher Richter. Theoretiker und Historiker des Strafrechts. Literatur: James A. Colaiaco, *James Fitzjames Stephen and the Crisis of Victorian Thought*. – London 1983; K. J. M. Smith, *James Fitzjames Stephen : Portrait of a Victorian Rationalist*. – Cambridge 1988; Julia Stapleton, *James Fitzjames Stephen : Liberalism, Patriotism, and English Liberty*, in: *Victorian Studies* 41 (1997/98) 243-263.

Stephen ist ein Benthamist, der John Stuart Mills neuen Ideen mißtraut; Mill habe Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit zu selbständigen Werten gemacht, statt sie der utilitaristischen Prüfung zu unterwerfen. Aber auch Stephen kann nicht zu Bentham zurückkehren, das Vertrauen der Aufklärung, gesellschaftliche Harmonie herstellen zu können, kehrt nicht zurück. Gegen Mills Fortschritt durch Erziehung, die neuere Kommentatoren so oft mit Herrschaft identifizieren, setzt Stephen – Herrschaft. Mill und Stephen sind sich einig, daß Gesetzgebung nicht reicht, die Gesellschaft zu ordnen, sondern daß individuelle Moral nötig ist. Aber bei Stephen wird Moral immer Züge von Zwang behalten. Machtbeziehungen können durch Demokratie verändert, aber nie ganz durch Überzeugung ersetzt werden. Sein politisches Ideal ist eine Stärkung der Rolle der Bürokratie gegenüber den gewählten Institutionen, durchaus eine benthamistische Idee. Am erfolgreichsten war er als juristisches Mitglied der Regierung für Indien, weil er dort einen Freiraum hatte („a sort of king in my own department“), den er für seine Versuche der Rechtsreform in England nie finden konnte. Er bestand immer darauf, daß Indien ein erobertes Land sei, nur wenn man sich daran erinnert, kann es regiert werden. Es gibt keinen Mittelweg zwischen *consent* und *conquest*. Keine Herrschaft darf Gewalt-herrschaft sein, aber das eroberte Indien muß anders regiert werden als England. Vgl. seine Polemik gegen Homerule für Indien: *Foundations of the Government of India*, in: *The Nineteenth Century* No 80 (October 1883) 541-568. Dieser Realismus bestimmt auch Stephens Äußerungen zu internationalen Beziehungen. Wir kennen seine völkerrechtlichen Ansichten nur aus der Polemik gegen Mill. Als Jurist kennt er vor allem die Grenzen des Völkerrechtes. Er hat die *necessità* im internationalen System begriffen und die Grenzen, die der Freiheit des Einzelnen gesetzt werden. Das ist im 19. Jahrhundert selten, in Großbritannien ganz selten. Seine Einsicht ist eine Folge der Veränderungen des internationalen Systems durch den preußischen Sieg 1870. Stephen ist kein altmodischer Bellizist, der vom Krieg eine Erfrischung erhofft; man kann bei ihm den Übergang zu einem Realismus der Internationalen Beziehungen studieren.

Liberty, Equality, Fraternity. – London : Smith, Elder, 1873

2. Auflage 1874, Neudrucke 1967, 1991, 1993

Deutsche Übersetzung u.d.T.: Die Schlagwörter Freiheit Gleichheit Brüderlichkeit in ihrer ethischen, sozialen und politischen Anwendung. – Berlin 1874

III *The Doctrine of Liberty in its Application to Morals*

Krieg und Eroberung beherrschen alle großen Fragen der Politik und haben einen entscheidenden Einfluß auf Religion und Moral. 1866 und 1870 wurden morali-

sche und religiöse Fragen entschieden. Kriege können in der Regel vermieden werden, aber nicht diese großen Kämpfe. Staaten haben keinen „common superior“, deshalb gilt die Analogie Strafe-Krieg nicht. In Außenbeziehungen werden immer Interessen bedacht. Auch Schiedsgerichtsbarkeit beruht auf Willen/Interesse der Parteien. Was eine Nation ist (v.a. ihr Umfang), wird im internationalen System von den anderen Nationen bestimmt. Es gibt keine Regeln zu entscheiden, ob Rhein oder Vogesen die Grenze zwischen Deutschland und Frankreich sein sollen oder ob die britischen Nationen in einem oder vier Staaten leben sollen. Das kann nur *force* entscheiden, in dem weitesten Sinn des Wortes als moralische, intellektuelle oder physische Macht. Es ist ein Kampf der Macht und Attraktion der Ideen der verschiedenen Nationen. Alle großen Kriege haben dieses moralische Moment. Da können Juristen nicht entscheiden. Kriege entscheiden, was Menschen glauben sollen. Der Krieg ist die ultima ratio nicht allein der Könige, sondern auch der Gesellschaften. Das bedeutet, daß Macht der Freiheit vorausgeht und Freiheit auf Macht beruht. Nur unter einer machtvollen, gut organisierten, und intelligenten Regierung kann Freiheit bestehen. Daraus folgt aber nicht Kampf um jeden Preis, sondern die Bereitschaft, eine Niederlage zu akzeptieren (zumal sie nicht entehrt) und Kriege nicht mit allen Mitteln zu führen. Alle menschlichen Beziehungen sind eine Begrenzung der Freiheit, alle haben einen Anteil von Zwang, freilich in vielen Abstufungen vom Krieg abwärts.

2.3.1.5 Sir John Robert Seeley

1834-1896, Professor für Geschichte in Cambridge (wo er Politische Wissenschaft als Studienfach etablierte). Engagiert in Arbeiterbildung, in Schul- und Universitätsreform und als Redner für die Imperial Federation League. Vgl. Deborah Wormell, *Sir John Seeley and the Uses of History*. – Cambridge 1980.

Seeley, der als Ideologe des Britischen Reiches in Erinnerung geblieben ist, war den Zeitgenossen zunächst als Biograph von Jesus Christus und als Autor eines Plans zur Einigung Europas bekannt. Er selber sah als seine wichtigsten Werke seine Biographie des Freiherrn von Stein als Apologie des modernen Nationalismus gegen falschen Kosmopolitismus und seine Vorlesungen über natürliche Theologie als Apologie der wissenschaftlichen Zivilisation als universalem Reich Gottes. Standarddeutung ist ein Wandel vom Internationalismus zum Nationalismus (Jakob ter Meulen, *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*. – II/2. – Den Haag 1940. – S. 141-142; Martin Ceadel, *Semi-detached Idealists : the British Peace Movement and International Relations, 1854-1945*. – Oxford 2000. – S. 92). Aber eher geht es um historische Dialektik.

Bei Seeley können Nation und Religion nicht getrennt werden, Religion ist Gemeinschaftsbildung, eine Art Volkshochschulbewegung zur Eindämmung des Sozialismus. Über eine durkheimsche Zivilreligion hinaus behält er ein objektives Moment der Naturverehrung. Damit tendiert seine natürliche Religion zum Kosmopolitismus. Wie häufig im 19. Jahrhundert ist Weltgeschichte Religionsgeschichte: Auflösung der antiken Nationalreligionen durch das universale Christentum und Überwindung des Christentums durch eine Wissenschaftsreligion (irgend-

wo zwischen Spätidealismus und Kulturprotestantismus), außerchristliche Weltregionen werden in diesen Prozeß einbezogen. Die expandierende Zivilisation wird zum Reich Gottes. Aus einem goetheanischen Pantheismus wird eine Legitimationsstrategie für das Empire. Seeley spricht von einer Ehe zwischen England und Indien; es wird nie klar, was Indien in diese Ehe einbringen darf.

Der zweite Prozeß, den Seeley beschreibt, ist die Bewegung der europäischen Staaten der Neuzeit. Sein Buch über *The Growth of British Polity* (1895), eine Einleitung zu seinem nie geschriebenen Hauptwerk über die britische Außenpolitik von 1688 bis Napoléon, ist ein Werk im Gefolge Rankes: zeigen, wie die politische Geschichte eines Staates von der Interaktion mit anderen Staaten geprägt wird. Für diese Interaktion, nicht für Diplomatiegeschichte hat Seeley den Begriff „international history“ gebildet. Er beschreibt einen langfristigen Wandel von dynastisch bestimmter zu national bestimmter Außenpolitik („national polity“ kann man als „Nationalinteresse“ übersetzen), der in England mit der Revolution von 1688 abgeschlossen wird, auf dem Kontinent erst nach der Revolution von 1789. Seeley gehört damit in die Vorgeschichte des Realismus, aber es ist gewiß kein Glauben an einen zeitlosen Realismus. Die „international history“ des 16. und 17. Jahrhunderts muß grundsätzlich vom Zeitalter der Nationalstaaten unterschieden werden. Erst das Hauptwerk, das er nicht geschrieben hat, hätte ein Buch über die Interaktion von Nationen sein müssen. Eine Andeutung gibt der Exkurs der Stein-Biographie, mit der Polemik gegen eine voreilige übernationale Ordnung, die eine hegemoniale Ordnung wäre. Die Alternative zu einem Europa der Nationen kann nur eine Nation Europa sein, mit einer europäischen Bürgerschaft. In ruhigen Zeiten sieht es danach aus, in Krisen merkt man, wie wenig davon erreicht ist. Das sagt Seeley zweimal: 1871 im Europa-Plan, später in einer Warnung vor ungleicher Entwicklung des Nationalismus. Die ungleiche Entfaltung des Gemeinschaftsbewußtseins durch ungleichen Druck von außen beängstigt Seeley. Ein direkter Weg zum künftigen Frieden ist nicht sicher, wird aber in England oft als selbstverständlich akzeptiert. Nach der viktorianischen Friedenszeit kann durchaus wieder eine Zeit der Kriege kommen, in der statt privater und kosmopolitischer Tugenden kriegerische Tugenden benötigt werden (*Georgian and Victorian Expansionism*, in: *Fortnightly Review* 42 (1887) 123-139). Seeley treibt um, daß die durch die Insellage von äußerem Druck relativ sicheren Briten Loyalität für eine veraltete Tugend halten könnten und nur abstrakte Kirchen- oder Parteiprinzipien oder die Menschheit als Ganzes erst nehmen, während kontinentale Staaten Patriotismus haben, weil sie ihn nötig haben. Aber die internationale Gesellschaft ist nicht nur eine Gefahr, sondern auch die Chance einer Nation, im Vergleich mit anderen sich besser kennen zu lernen (*Our Insular Ignorance*, in: *The Nineteenth Century* 18 (1885) 861-872). Seeley ist ein Rankeaner, der den Engländern, die notorisch von einem Primat der Innenpolitik ausgehen, einen Primat der Außenpolitik beibringen will (Hans Rothfels nannte Seeleys Argument des Außendrucks das „zugespitzteste Wort“, den Primat der Außenpolitik zu formulieren).

Auch für Seeley bleibt innenpolitische Integration zentral. Seine politikwissenschaftlichen Vorlesungen geben eine entmythologisierende Darstellung der englischen Verfassungsentwicklung. An Zunahme der Demokratie glaubt er nicht,

Großbritannien ist eine „elective aristocracy“. Die verbreitete demokratische Begründung der freiheitlichen Institutionen aus der angelsächsischen Rasse/Tradition ist nur „a cheap explanation.“ Sein Thema ist das Ausmaß der Zentralisierung, das er auf das Ausmaß der äußeren Bedrohung zurückführt. Es ist natürlich keine Neuentdeckung, daß Großbritannien durch seine Insellage privilegiert ist, Seeleys Quelle dürfte aber Tocqueville gewesen sein, der den amerikanischen Föderalismus nur wegen dem fehlendem Außendruck für möglich hält. Aber die äußere Bedrohung ist bei Seeley nur Teil der Erklärung: „anarchic instincts within the community, an intestine discord between families or sects or parties, may provoke the community to remedy the evil by creating an iron government“ (mit diesen vormodernen Formulierungen sind Klassengegensätze des 19. Jahrhunderts gemeint). Die Freiheit ist an Gemeinschaftsbewußtsein gebunden, dieses an die äußere Bedrohung.

Auch *The Expansion of England* (1883) ist eine Variation über ein Thema von Tocqueville: die künftige amerikanische und russische Weltmacht durch Fortschritte der Verkehrstechnik. Seeley will zeigen, daß dieser Fortschritt auch England einen Rang als Weltmacht geben wird, weil die Siedlerkolonien bloße Ausdehnung Englands seien. Das ist kein technischer Determinismus, wie Daniel Deudney meint, der Seeley den ersten „industrial globalists“ nennt und auf den Satz schrumpfen läßt: Distanz „is abolished by science“ (*Greater Britain or Greater Sythesis? : Seeley, Mackinder and Wells on Britain in the Global Industrial Era*, in: *Review of International Studies* 27 (2001) 187-208; ders., *Bounding Power : Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*. – Princeton, N.J. 2007. – S. 227-229). So hilfreich der Verkehr ist, das Nationalbewußtsein ist wichtiger. Daß Amerika sich erfolgreich von England getrennt hat und daß Indien kein dauerhafter Teil des Größeren England bleiben wird, liegt an Verschiedenheit der Religion. Die gemeinsame Idee Seeleys von der Europa-Rede 1871 über die Stein-Biographie 1878 bis zum Expansion-Buch 1883 ist die Unmöglichkeit von Hegemonie und Kolonialreich. Ein Staat der kein Nationalbewußtsein hat (oder in Seeleys Terminologie: keine gemeinsame Religion entwickelt), kann nur vorübergehend sein. Seeley war ein guter Prophet für Indien (und möglicherweise für Europa), nicht aber für den globalen englischen Nationalstaat. *The Expansion of England* klingt wie die Weltreichslehren im Zeitalter des Imperialismus, ist aber eher Nachzügler der Diskussion der 1860er Jahre über liberale Reorganisation des Reiches. Mächtebalance beschäftigt ihn nur flüchtig. Wie Treitschke diskutiert er, ob Großstaaten oder Kleinststaaten vorzuziehen seien. Der gelehrte Altphilologe ist noch an der Polis orientiert und mißtraut bloßer Ausdehnung. Aber er weiß, daß ein Kleinstaat unter Großstaaten verloren ist. Zu einer systematischen Beobachtung macht er das nie, er ist kein Realist.

Die Wissenschaft von den internationalen Beziehungen erinnert sich an Seeleys Lehre, daß die internationale Bedrohung entscheidend für die politische Verfassung eines Staates ist. Otto Hintze wollte den deutschen Antiparlamentarismus mit der Bedrohung Deutschlands erklären. Seine gewundenen historischen Analysen lassen an der Gültigkeit eher zweifeln: Am Ende sieht auch er den (deutschen) „Mangel an innerer Konsolidation“ als genauso entscheidend an und kommt so dem originalen Seeley näher (*Machtpolitik und Regierungsverfassung* (1913), in: *Staat*

und Verfassung : gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte. – 2. Aufl. – Göttingen 1962. – S. 433 und 439; *Das Verfassungsleben der heutigen Kulturstaaten* (1914), ebd. S. 411). Für Ernst-Otto Czempiel wurde „Seeley's Gesetz“ ein wichtiger Baustein seiner Forderung nach friedlicher Intervention für Demokratisierung: Der erste Schritt muß sein, den Druck auf eine autokratische Regierung gering zu halten (*Friedensstrategien*. – Paderborn 1986. – S. 127; 2. Aufl. Opladen 1998. – S. 170-171). Eine erstaunliche Karriere der Maxime vom Antipazifismus bei Seeley und Antiparlamentarismus bei Hintze zur Demokratieförderung als Friedensstrategie! In Gabriel Almonds Hinweis auf das „Seeley-Hintze Law“ geht es eher darum, einem mißachteten Forschungsfeld eine theoriegeschichtliche Würde zu geben (*The International-National Connection*, in: *British Journal of Political Science* 19 (1989) S. 239-245, Neudruck in: G. A., *A Discipline Divided : Schools and Sects in Political Science*. – Newbury Park 1990. – S. 265-272). Almond deutete übrigens an, daß das „Gesetz“ vielleicht nur für den europäischen Staatsbildungsprozesses vom 16. bis 19. Jahrhundert gilt, also die Periode, über die Seeley gearbeitet hat, und zur Erklärung kommunistischer Regime und Autokratien der Dritten Welt nicht viel beiträgt. Das hinderte ihn später nicht, einen vermeintlichen Abbau des amerikanischen Staates nach dem Ende des Kalten Krieges und die Auflösung der Sowjetunion als Belege für das „Seeley-Hintze Law“ heranzuziehen (*Ventures in Political Science : Narratives and Reflections*. – Boulder, Colo. 2002. – S. 206). Es ist ein Hauptproblem mit diesem Gesetz, daß nie bestimmt wird, ob von langfristigen Prozessen oder kurzfristigen Ereignissen gesprochen wird. Vgl. einen (auch nicht überzeugenden) Versuch, das „Gesetz“ zu falsifizieren: Hristina Nikolaeva Dobрева, „*Second Image Revisited*“ *Reexamined*, M.A.-Arbeit, Simon Fraser University 2009, <http://ir.lib.sfu.ca/retrieve/3643/etd2285.pdf>.

United States of Europe : a Lecture Delivered before the Peace Society, in: Macmillan's Magazine 23 (1870/71) 436-448

Neudruck: Hannover 2008 (im Neudruck von *Die Ausbreitung Englands in der Reihe Die EU und ihre Ahnen im Spiegel historischer Quellen*)

Das Ende der Kriege ist wünschenswert (wenn auch Opferbereitschaft und Disziplin einer durch einen gerechten Grund geeinten Nation verschwinden werden), ist aber nicht durch internationale Bemühungen zu erreichen, sondern nur durch Staatsbildung. Das war bei der Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols so und auch beim Zusammenschluß von England und Schottland. Das ist zwischen England und Frankreich, Frankreich und Deutschland wiederholbar: Politische Einigung muß vorausgehen, Verlust der Antipathien folgt. Internationale Kongresse, internationaler Gerichtshof, Staatenbund, Verbindungen zwischen Regierungen reichen nicht, nötig ist ein Bundesstaat. Eine „slight but effectual federation“ ist nur ein Traum. Vorbild kann die Amerikanische Union sein, deren Charakter als Bundesstaat erst durch den Bürgerkrieg entschieden wurde. Europa braucht Legislative und Exekutive, der Bund muß über die militärische Gewalt verfügen. Das ist erst möglich, wenn die Bürger die gemeinsame Nation mehr als ihre lokalen Staaten ehren. In ruhigen Zeiten scheint dieses europäische Bewußtsein bereits erreicht; aber in Krisen werden die nationalen Aversionen wieder entscheidend. Es ist schwer vorstellbar, daß stolze Staaten wie Frankreich und England Provinz eines europäischen Staates werden. Aber es ist möglich und nötig. Je

mehr Staaten nach dem Nationalitätenprinzip gebildet werden, desto mehr besteht die Gefahr endloser Kriege mit Nationalhaß. Die Dynamik des europäischen Friedens muß aus dem Christentum kommen, aus unterdrückten Nationen (Polen und Elsaß-Lothringen), aus der republikanischen Bewegung (die hat den Frieden besonders nötig, denn Demokratien führen schrecklichere Kriege als Monarchien und Aristokratien).

Life and Times of Stein, or Germany and Prussia in the Napoleonic Age. – vol. II. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1878. – S. 386-388

Im Zeitalter Napoléons wurde der liberale Kosmopolitismus abgelöst durch einen altmodischen und engen Patriotismus (für den Stein steht). Dieser Rückschritt ist auf dem Kontinent mit seinen inzwischen gewaltigen Armeen gefährlich. Die alte Theorie der Einheit Europas, für die das Hl. Römische Reich stand, war höhere Theorie als die Nationalitätentheorie. Das Beste wäre gewesen, das Reich zu einer Realität zu machen. Die Zerstörung des Reiches hat das unmöglich gemacht. Das Reich Napoléons als übernational anzuerkennen, war das größte Übel, diese falsche Einschätzung war Voraussetzung seines Erfolgs. Die Zurückweisung des Patriotismus durch Herder und Goethe war Extravaganz: Es ist besser, wenn der Patriotismus wiederkehrt, selbst in extremer und enger Form, als daß er völlig verworfen wird. In einem geeinten Europa, wie es das Hl. Römische Reich vorweggenommen hat und wie es gewiß in Zukunft mehr befriedigend realisiert werden wird, behält der Patriotismus seinen Platz, so wie in einem Staat Platz für Lokalpatriotismus ist. In einem Nationalstaat kommt Einheit vor Freiheit; aber in einer despotischen Union von Nationen folgt der Einheit nicht leicht die Freiheit, weil der Despotismus die Nationen gegeneinander ausspielen kann.

Natural Religion. – London : Macmillan, 1882. – 262 S.

II/4 *Natural Religion and the State*

Religion ist keine private Weltanschauung, sondern das gemeinsame Denken und Fühlen einer Gemeinschaft. Seeley beruft sich auf Mazzini: „Italy is itself a religion.“ Nationen sind aus Religionen entstanden, von Moses über Mohammed bis zum Propheten von Utah. Die Katholische Kirche (und das Hl. Römische Reich) waren eine Abnormalität („the resurrection of a fallen nationality in an idealized shape“). Eine Kirche ohne Staat wird eine philosophische Sekte, ein Staat ohne Kirche eine bloße Verwaltungsmaschine, deren Schwäche die Revolutionen des 19. Jahrhunderts gezeigt haben. In der Gegenwart stirbt eine alte Kirche ab (die christliche) und eine neue entsteht (Seeleys Religion der Wissenschaft). Vom christlichen Erbe bleibt die Verpflichtung auf die Menschheit, statt auf einen begrenzten Stamm oder eine Nation. Christliche Mission als Verbreitung einer lokalen Religion muß verworfen, seine weltliche Religion soll den fatalistischen, im Brauch gefangenen Nationen des Orients gepredigt werden. Nur so kann im Laufe der Geschichte „the great civilized community, the modern City of God“ entstehen. Das Reich Gottes ist identisch mit der Zivilisation, die nicht in Gegenständen oder Institutionen besteht, „but in religion or worship or the higher life.“ Die Zivilisation war lange in der Weltkirche oder dem Weltstaat Europas versammelt. Die neue natürliche Religion kann auch Indien erreichen, wie es das historische Christentum nicht kann. Wegen dem Missionsauftrag (nach innen und nach außen) muß auch die Wissenschaftsreligion die Form einer Kirche annehmen.

The Expansion of England. – London : Macmillan, 1883. – 309 S.

Bis 1914 fast jährlich Neudrucke, zuletzt Neuausgaben 1971 und 1999

Deutsche Übersetzung Stuttgart 1928, mit Neuausgaben 1954 und 2008

Seeley unterscheidet zwischen den Siedlerkolonien und der Herrschaft über Indien. Die Siedlerkolonien bilden mit Großbritannien ein Größeres Britannien. Die Kolonien der frühen Neuzeit waren Besitz der Kolonialstaaten, sie haben sich vom Mutterland gelöst. Die Erneuerung des Kolonialreiches in Kanada und Australien ist dagegen eine Ausweitung Englands/Großbritanniens. Das Vorbild der USA hat gezeigt, daß auch ein großer Staat durch Föderalismus zusammengehalten werden kann. Amerika ist eine eigene Nation geworden, weil es als religiöser Exodus begonnen hat; nur weil die amerikanischen Siedler schon eine Kirche waren, konnten sie einen Staat begründen. Das Größere Britannien hat keine Religionsgegensätze und ist als eine einzige Nation zu betrachten. Seeley denkt nicht an weitere Expansion, die bereits übernommenen Gebiete sollen intensiver besiedelt werden (die Vorbewohner kommen nicht vor). Die britische Herrschaft in Indien ist etwas anderes: dort gibt es keine englischen Siedler und keine Gemeinsamkeit der Religion. Es wäre besser gewesen, Indien nicht zu übernehmen, aber es kann nicht einfach aufgegeben werden. Es gibt zu einem indischen Nationalbewußtsein nur Ansätze. Nationalbewußtsein ist eine letztlich unbezwingbare Ressource. Wenn in Indien eine Volksbewegung aufkommen würde, müßten die Engländer schneller abziehen als die Österreicher aus Italien. Da hilft kein Geschwätz von der überlegenen englischen Rasse. Aber weder die halbbarbarischen Muslime noch die seit Jahrhunderten stagnierenden Hindus können einen Weg bieten. Die englische Herrschaft ist durch höhere Kultur gerechtfertigt (Handelsvorteile sind dagegen kein Argument für die Herrschaft über Indien, weltpolitisch ist sie wegen der Konfrontation mit Rußland eine Gefahr). Seeley verwirft die „bombastische Auffassung“ vom britischen Reich, bloße Ausdehnung ist keine Stärke; genauso verwirft er die pessimistische Auffassung, daß das Reich notwendig zusammenbrechen werde. Das Größere Britannien ist haltbar, weil durch Fortschritte der Verkehrstechnik und der politischen Organisation Entfernungen weniger bedeuten. Das Größere Britannien kann mit der amerikanischen Föderation und dem russischen Großstaat (bei dem unvorstellbar ist, daß er bei wachsender Zivilisation eine Zukunft haben könnte) gleichrangig bleiben, eine Chance, die andere europäische Großmächte nicht haben.

Introduction to Political Science : Two Series of Lectures / ed. by Henry Sidgwick. – London (u.a.) : Macmillan, 1896. – 387 S.

Posthume Veröffentlichung von Vorlesungen 1885/86.

I/6 In allen organischen Staaten ist die Politik abhängig vom äußeren Druck, „which calls for common action, and common action calls for government.“ Das Ausmaß der Regierungstätigkeit wird deshalb proportional zum Außendruck sein, das Ausmaß der Freiheit umgekehrt proportional. England und die USA mit exzellenten natürlichen Grenzen sind frei von zentralistischer Macht, Preußen mit besonders bedrohten Grenzen ist ein absolutistischer Staat.

I/7 Seeley beunruhigt die Zunahme der Staatstätigkeit in England ohne äußere Gefahr. Eine starke Regierung kommt aus der Verteidigung des Staates gegen „destructive influences, external or internal“.

Peardon, Thomas P.

Sir John Seeley, Pragmatic Historian in a Nationalistic Age, in: Nationalism and Internationalism : Essays Inscribed to Carlton J. H. Hayes / ed. by Edward Mead Earle. – New York : Columbia Univ. Pr., 1950. – S. 285-302

Seeleys Thema ist der Nationalstaat, aber er ist kein „eulogist of the national state.“ Er sucht ein Gegengewicht zum bloßen Nationalismus. Der neue Supranationalismus kann keine Kopie des vernationalen Kosmopolitismus sein. Im Gegensatz zu Lord Acton, seinem Nachfolger in Cambridge, verurteilt er den Nationalismus nicht. Er sieht, daß der Nationalismus Europa vor Napoléon gerettet hat (gegen Hitler und Stalin war das nicht anders). *The Expansion of England* hat auf den britischen Imperialismus gewirkt, ist aber frei von britischem Chauvinismus (und westlichem Überlegenheitsgefühl). Im Ganzen ist Seeley gescheitert: Es kam nur zu einem lockeren Commonwealth-Ideal.

Shannon, R. T.

John Robert Seeley and the Idea of a National Church : a Study in Churchmanship, Historiography, and Politics, in: Ideas and Institutions of Victorian Britain : Essays in Honour of George Kitson Clark / ed. by Robert Robson. – London : Bell, 1967. – S. 236-267

Die schwach konfessionelle Broad Church wurde als pädagogischer Arm des Staates gesehen, als „spiritual organ of the Nation“ (gegen Materialismus). Für Seeley ist Geschichtsschreibung Teil dieser Aufgabe. Als Historiker feiert er die moralische Überlegenheit des preußischen Staates. Zum europäischen Staatensystem mit bewaffneten Frieden gibt es keine Alternative. Wenn die Friedensgesellschaft vom Supranationalismus träumt, hat sie dieselben Illusionen wie Goethe und Dalberg gegenüber Napoléon. Krieg kann nur abgeschafft werden, wenn es einen europäischen Staat geben wird. Seine beiden Werke zur englischen Geschichte sind Gegenstück der Stein-Biographie. Er interessiert sich nicht für die Geschichte der Verfassung, sondern für England als Nation unter Nationen. Die Verfassung ist von den Machtbedarf abhängig und kann nicht allein aus dem innenpolitischen Kontext verstanden werden. Spätestens mit Bismarcks Mißachtung Palmerstons im Krieg gegen Dänemark war eine Neudefinition der Rolle Englands nötig. Kein englischer Autor hatte eine adäquate Theorie von Englands Rolle in einer Welt, die immer schwieriger für englische Interessen wurde. Auch Seeley hat nur eine begrenzte Einsicht in das Wesen des Machtstaats. Er tut als sei die post-napoleonische Situation die natürliche Situation Englands. Um 1890 ist das überholt und auch Seeley ist in der Opposition gegen irische Homerule und in der Unterstützung der Imperial Federation League über seine ursprüngliche Verteidigung des liberalen Größeren Englands hinausgegangen.

Bell, Duncan

John Robert Seeley and the Political Theory of Empire, in: Duncan Bell, Re-ordering the World: Essays on Liberalism and Empire. – Princeton, N.J. 2016. – S. 265-296

Seeleys religiöse Schriften sind eine Weiterentwicklung der englischen Ideen einer Nationalkirche (in der Art von F. D. Maurice) und der comteanischen Menschheitsreligion. Sie sind gegen einen religionslosen Staat gerichtet. Nationalität ist von drei Momenten Geprägt: Abstammung, Religion und Interesse. Die gemeinsame nationale Religion ist das stärkste Moment. Die Zukunft könnte

„a grand universal religion“ bringen, schon jetzt gibt es eine internationale Gesellschaft, die „European brotherhood of nation-states.“ Seeley vertritt *nationalist cosmopolitanism*: er ist kein unkritischer Nationalist, lehnt aber einen reinen Kosmopolitismus ab wegen dessen jakobinischer und napoleonischer Herkunft. Seit den 1880er Jahren wird Seeley Prophet der Imperial Federation. Die Expansion Englands war die wichtigste Entwicklung der Geschichte der Neuzeit, aber die Engländer haben noch nicht begriffen, daß England von einem Land in Europa ein Welt-Staat geworden ist, sie halten die Sezession der Kolonien für die Lösung. Seeley hält dagegen eine Föderation der englisch besiedelten Länder für nötig und möglich (durch die neuen Verkehrs- und Kommunikationstechniken kann jetzt auch eine Einheit des Interesses erreicht werden). Damit kann neben die USA und Rußland ein weiterer Welt-Staat treten. Dieser Versuch, das britische Reich als eine weltweite Nation zu denken, kann weder den Status Indiens noch Irlands begreifen.

(Frühere Versionen dieses Textes: *Unity and Difference : John Robert Seeley and the Political Theory of International Relations*, in: *Review of International Studies* 31 (2005) 559-579; ders., *The Idea of Greater Britain : Empire and the Future World Order, 1860-1900.* – Princeton 2007. – S. 108-113 J. R. Seeley and the „World-State“; S. 150-178 *The Apostle of Unity*.)

2.3.1.6 John Emerich Edward Dalberg-Acton, 1st Baron Acton

1834-1902, Journalist, Privatgelehrter, Professor für Geschichte in Cambridge; Parlamentsmitglied 1859-1865.

Lord Acton war bekannt für sein Projekt einer Geschichte der Freiheit. Das geplante Buch wurde nie geschrieben und wir besitzen nur Essays, Vorlesungen, Rezensionen, Briefe, Aphorismen. Sein heute bekanntester Aphorismus zeigt, was ihn beschäftigte: „Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely“ (aus einem Brief 1887). Daß Acton sein Buch nicht schreiben konnte, liegt auch daran, daß er sich nie entscheiden konnte zwischen der neuen deutschen Historiographie und ihrem Historismus und einer Geschichtsphilosophie, in der Freiheit noch wie im Deutschen Idealismus als eine der Transzendentalien behandelt werden könnte; für diese Geschichtsphilosophie (oder eher Geschichtstheologie) gab es aber keine Methode mehr. Actons Thema war die Entdeckung der Freiheit in den Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts, und die Bedrohung der Freiheit durch Volkssouveränität und Demokratie. Absolute Demokratie soll als so gefährlich wie absolute Monarchie erkannt werden. Die neue Macht der amerikanischen Unionsregierung im Bürgerkrieg erschreckt ihn so sehr, daß er auf der Seite der Sklavenhalterstaaten steht (und damit einen beträchtlichen Einfluß auf einen Teil der britischen Liberalen hatte); die Abolitionisten werden durch die Unbedingtheit ihrer Forderung nach Sklavenbefreiung neben den Jakobinern in die neue Geschichte der Unfreiheit eingeordnet. Es ist nicht so, daß er den Weg zur Demokratie verhindern will, er spielt eine Rolle bei der Reorganisation der Whig Party als Liberaler Partei (und auch die Sklaverei sollte allmählich beendet werden). Aber er sucht nach Wegen, die Herrschaft eines einheitlichen Volkswillens

weiter in Grenzen zu halten. Er kämpfte gegen die Verbindung von Staat und Kirche (der liberale Katholik kämpfte lange hauptsächlich gegen die Ansprüche des Papsttums). Er kämpft für gemischte Verfassung und Föderalismus, aber seine Kommentare zum amerikanischen Bürgerkrieg zeigen, wie formelhaft und unhistorisch diese Präferenz sein konnte.

Die Acton-Literatur ist zu häufig nur Nacherzählung seiner Aphorismen, seit Jahrzehnten ist wenig Bemerkenswertes dazu gekommen. Vgl. deshalb weiterhin: Ulrich Noack, *Politik als Sicherung der Freiheit : nach den Schriften von John Dalberg-Acton, dem Historiker der Freiheit 1834-1902*. – Frankfurt am Main 1947; Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton : a Study in Conscience and Politics*. – London 1952; G. E. Fasnacht, *Acton's Political Philosophy : an Analysis*. – London 1952.

Nationality ist der am häufigsten zitierte Essay Actons. So mühsam die Gedankenführung zuweilen ist, die Absicht ist klar: gegen Zentralismus, für Föderalismus. Er kämpft für das Recht der Nationalitäten gegen die „theory of nationality“, d.h. gegen die Ansicht, daß der Nationalstaat die einzige legitime Form eines Staates sei. Als Schöpfer und Vertreter dieser Theorie nennt Acton Mazzini und Mill, aber das ist v.a. für Mill völlig unzulänglich (allein schon, daß er für den behaupteten Vorrang der Unabhängigkeit vor der Freiheit in dieser Theorie nichts als eine alte und sonst unbekannte Schrift von 1821 für einen Italienischen Bund zitieren kann, sollte mißtrauisch machen). Acton identifiziert die Nationalität mit einer natürlichen Neigung und unterscheidet davon die moralische Verpflichtung gegenüber dem Staat; die vom Staat geformte Nation ist die einzige, der wir Gehorsam schulden. Weder bei Mazzini noch bei Mill gibt es diese Identifizierung der Nationalität mit Natur, beide geben, wie später auch Renan, dem Bewußtsein einer gemeinsamen Geschichte Vorrang bei der Selbstbestimmung. Actons Idee der Nationalität ist viel „ethnographischer“ als im 19. Jahrhundert üblich, das dürfte auch 1862 noch sein deutsches, eher konservatives Erbe des Volksgeistes der deutschen, savignynschen historischen Schule sein (später hat auch er gelegentlich Bedenken geäußert, Nationalität an Brauch anzunähern). Acton will diese Nationalität gegen den unitarischen Nationalstaat retten. Öffentlichkeit kann er sich nur nach diesen Nationalitäten geteilt vorstellen, ein Gewicht der Vergangenheit in den Debatten der Öffentlichkeit, das Mill nicht zugelassen hätte. Actons zentrales Argument ist: „The greatest adversary of the rights of nationality is the modern theory of nationality.“ Es ist keine generelle Polemik gegen den Nationalstaat; ihm geht es mehr darum, daß die „theory of nationality“ von multinationalen Staaten nichts weiß, obwohl es diese gibt. Auch Großbritannien hält er für einen solchen multinationalen Staat (es ist Actons übliche Gegenüberstellung der englischen, föderalistischen Freiheit und der französischen, absolutistischen Demokratie). Daß Österreich eine Föderation von Nationalitäten werden könnte ist 1862 nur noch bloße Hoffnung (Acton folgt da Vorstellungen von Magnaten des Habsburgerreichs, die vor allen am Erhalt der alten Kronländer interessiert waren, später war er offenbar mit Österreich-Ungarn zufrieden, das kaum ein Vorbild für einen Vielnationalitätenstaat sein konnte). Wie sehr dieser Aufsatz ein Kommentar zu Österreich ist, wird auch dadurch deutlich, daß die multikulturelle Freiheit als eine Hierarchie höherer, erziehender Völker und niederer, lernender Völker angesehen wird; dieser Föderalismus setzt zudem einen (monarchischen) Staat

voraus, der über der Gesellschaft stehend vermittelt, auch das ist 1862 bereits ein konservativer oder konservativ-liberaler Restbestand. Die Kommentare zu Actons Nationalitätentheorie kommen selten über selektive Inhaltsangaben des *Nationality*-Aufsatzes hinaus: Noack a.a.O. S. 170-181; Himmelfarb a.a.O. S. 83-87; Fasnacht a.a.O. S. 126-139; Hector J. Massey, *Lord Acton's Theory of Nationality*, in: *The Review of Politics* 31 (1969) 495-508. Timothy Lang warnt, die Voraussicht Actons zu übertreiben, es geht um Probleme des 19. Jahrhunderts wie Einigung Italiens und Auflösung Österreichs (*Lord Acton and the 'Insanity of Nationality'*, in: *Journal of the History of Ideas* 63 (2002) 129-149). Actons Aufsatz wird hier referiert, weil er im 19. Jahrhundert der energischste Widerspruch gegen den Nationalstaat als Muster für einen legitimen Staat ist. Durch seinen Protest gegen den unitarischen Nationalstaat wurde er zu einem im 19. Jahrhundert noch isolierten Vertreter eines Rechtes nationaler Minderheiten. In dieser Zeit hatte der Aufsatz wenig Gehör gefunden, am Anfang des 20. Jahrhunderts war er durch die Wiederveröffentlichung in einer Essaysammlung Actons bekannter geworden und wurde mit den Zweifeln an Nationalismus und Nationalstaatlichkeit in den 1930/40er Jahren berühmt. Eine neue Welle des Interesses kam mit den Nationalitätenkonflikten der späten 1980er und frühen 1990er Jahren in Ex-Jugoslawien und Ex-Sowjetunion.

Nationalisten des 19. Jahrhunderts sehen in Nationalstaaten eine Begrenzung der Expansion der Staaten. Acton ist darin konsequent, daß er den *Nationality*-Artikel, den er mit Hinweisen auf die alte europäische internationale monarchische Gesellschaft begonnen hat, mit der Sehnsucht nach dieser beendet. Er spricht einer internationalen Gesellschaft von Nationalstaaten nicht nur ab, mehr Legitimität zu besitzen als eine Gesellschaft dynastischer Staaten, er trauert auch einem wichtigen Merkmal der alten internationalen Ordnung nach: es wären dann keine Eroberungen mehr möglich. Es paßt zu Actons konservativen Resten, daß er die deutsche Begründung für die Annexion von Elsaß und Lothringen vorwegnimmt, nicht das französische Gegenargument aus der historischen Erfahrung der annektierten Bevölkerung. Das Recht der Eroberung akzeptiert Acton auch später: es ist zwar eine prekäre Grundlage für Rechte, aber die Staaten haben es immer anerkannt (*The War of 1870*, ein Vortrag von von 1871, veröffentlicht in: *Historical Essays and Studies* 1907, S. 259). Actons multinationale Föderation hat ein Gegenstück im Kolonialreich. Schon im *Nationality*-Aufsatz hat er erklärt, daß ein Staat mit verschiedenen *races* (was wir an dieser Stelle als „Rassen“ im Gegensatz zu Nationalitäten übersetzen sollten), keine Demokratie sein kann. In einem etwa gleichzeitigen Text zum Kolonialismus kommt Acton umstandslos vom Kosmopolitismus des Christentums, das die Abgeschlossenheit der Nationalstaaten der Antike überwunden hat, zur Regierung der christlichen Staaten über *savage races*. Multirassische Staaten benötigen einen Monarchen oder die Kirche. Die USA können nur deshalb eine Demokratie sein, weil die Roten ausgeschlossen wurden und die Schwarzen weiterhin Sklaven bleiben. In den Siedlerkolonien werden allein die britischen Auswanderer die Nation bilden; die Engländer, die ökonomischen Gesetzen folgen, können, anders als die Spanier, das Aussterben der Eingeborenen nicht verhindern. Acton sieht gleichmütig zu, daß Jäger und Fischer „perish as our civilisation pushes forward.“ Indien wird sich einst vielleicht selber regieren, aber man kann nur hoffen, daß bis dahin nicht nur

die Politik des Ostens, sondern auch die Gesellschaft des Ostens zerstört wird (*Colonies* (1862), in: *Selected Writings of Lord Acton* vol. I (1986) 177-188). Der späte Acton hat seinen Föderalismus vielleicht als Friedensstrategie gesehen: „Federalism – The only way of avoiding war“ (bei Fasnacht a.a.O. S. 244, ohne Kontext aus einem Manuskript zitiert). Aber darüber hat er nichts veröffentlicht.

Nationality, in: The Home and Foreign Review 1 (July 1862) 1-25

Neudruck in: The History of Freedom and Other Essays. – London : Macmillan, 1907. – S. 270-300

Neudruck in: Essays in the History of Liberty. – Indianapolis, Ind. : Liberty Fund, 1986 (Selected Writings of Lord Acton ; 1) 409-433

Wie andere Idee des Zeitalters der Revolution hat Nationalität recht, solange sie sich gegen bestimmte Mängel richtet, aber sie kann nicht Grundlage für die Neueinrichtung einer Gesellschaft werden. Im europäischen System, in dem die Grenzen durch Dynastien gemacht wurden, wurde ein Recht der Nationen weder von Herrschern noch von Völkern anerkannt. In Kriegen wurde nicht an ein Nationalgefühl appelliert. „The art of war became a slow and learned game.“ Dieses alteuropäische System haben die Monarchen selber durch die Teilung Polens zerstört, sie haben damit eine Nation geschaffen, die wider die Dynastien erneut zum Staat werden will. Durch die Französische Revolution, Napoléon und den Wiener Kongreß wurden die Rechte der Nationen so mißachtet, daß als Gegenbewegung eine Nationalitätentheorie entstand, die verlangt, die europäischen Grenzen den bestehenden Nationen anzupassen. Was als liberale Bewegung begann, wurde zum bloßen Dogma, daß eine Nation nicht durch Fremde regiert werden dürfe. Tatsächlich polemisiert Acton gegen die Idee eines Einheitsstaates, der von seinen Bürgern einen gemeinsamen Charakter, Interessen und Meinungen verlangt. Es gäbe dann keinen Widerstand gegen Zentralisierung mehr. Dagegen stellt Acton das Ideal eines Staates, der verschiedene Nationalitäten umfaßt. Er verspricht, daß in diesem Gebilde „inferior races“ durch „races intellectually superior“ erzogen und altgewordene Völker durch vitalere regeneriert werden. Die Rechtfertigung für die Föderation der Nationalitäten ist, daß ihn ihr „a superior race“ wirken kann. Dieses Modell ist nicht universell anwendbar, sondern v.a. dort, wo Nationalitäten mit verschiedenem Entwicklungsstand zusammentreffen, aber keine die anderen überwältigen und absorbieren kann. Nur diese Föderation der Nationalitäten kann die Nationalitäten bewahren. Die Idee eines Nationalstaates ist dagegen der größte Feind der Rechte der Nationalität, die *inferior races* werden ausgerottet oder in Knechtschaft gehalten. Staaten, die keine Vielfalt von Nationalitäten haben sind unvollkommene Staaten. Nationalstaaten zerstören die Demokratie, weil sie dem Volkswillen Grenzen vorgeben. Diese Idee verhindert nicht nur die Teilung von Staaten, sondern auch ihre Expansion „and forbids to terminate war by conquest, and to obtain a security for peace.“

Sir Charles Wentworth Dilke (1843-1911) war der jüngste Protegé von John Stuart Mill in der britischen Politik (er war zunächst Sekretär von Mills Land Tenure Reform Association), ein Republikaner, ein politischer Führer der Radikalen und der Arbeiterinteressen in der Liberalen Partei. Bekannt geblieben ist er als Vordenker des liberalen Empire. Es ist eine Gratwanderung: Zur Rechtfertigung

des Kolonialismus fällt ihm, nur das britische Prestige ein: Inselmentalität bringt „dwarfing of mind“, ohne Empire wäre Großbritannien nur „Guernsey a little magnified“. Dilke ist darin ein Liberaler, daß er ein hierarchisches Empire ablehnt; er will Zusammenhalt aller englisch besiedelten Länder. Er denkt an besondere Beziehungen zu den USA und an Unabhängigkeit Kanadas (schon um die Beziehungen zu den USA zu verbessern). Seine Schilderungen des Rassismus der Engländer in den Kolonien und der angelsächsischen US-Amerikaner könnten von einem Antiimperialisten geschrieben sein. Doch der Kolonialdynamik sieht er gebannt zu. Es ist ein frühes Beispiel eines liberalen „Sozialdarwinismus“ angewendet auf Weltprozesse: „the English fly, grass, and man“ setzen sich weltweit durch, die englische Rasse ist die einzige „extirpating race on earth.“ Sympathien für die verschwindenden ökonomisch ineffizienten Stammesgesellschaften sind nicht zu erkennen, ihr Verschwinden ist ein Segen für die Menschheit. Aber, wenn die einheimische Rasse standhält und sich assimiliert, wie in Indien, sieht Dilke eine Pflicht der Einbeziehung in ein demokratisches Empire. Er will Indien völlig anglisieren, aber das Versprechen, die Inder an der Regierung des Landes zu beteiligen, will er erfüllen (*Greater Britain : a Record of Travel in English-speaking Countries*. – London 1868). Sein Mentor John Stuart Mill kritisierte, daß hier Nationalcharakter zu sehr Rasse und Klima ist. Der Radikale Dilke hat kein Verständnis für Zivilisationstheorie, es gibt nur demokratische Beteiligung oder Aussterben. Der späte Dilke war einer der heftigsten Kritiker von Kolonialmißständen und eines der aktivsten Mitglieder der Aborigines' Protection Society (das war für ihn eine Frage der Menschlichkeit und des Rechtes, nicht des Vertrauens auf Überlebensfähigkeit der Schützlinge). 1880-1882 war er Unterstaatssekretär im Außenministerium, seitdem beschäftigte er sich stärker mit der gemeinsamen Verteidigung von Mutterland und Kolonien. Er wird Anhänger der Militärdienstpflicht, von Gegnern ein „Jingo in sheep's clothing“ genannt. Vgl. *The Present Position of European Politics*. – London 1887; *Problems of Greater Britain*. – London 1890. Dieser ungeklärte Primat der Außen- und Sicherheitspolitik verbindet ihn durchaus mit Mill. Er ist nicht, wie sein früher radikaler Weggenosse Joseph Chamberlain, nach rechts abgewandert, aber den Zusammenhang realistischer Sicherheitspolitik mit sozialdemokratischer Innenpolitik erklärt er so wenig wie den Zusammenhang von Stolz auf die Expansion der britischen Rasse und Schutz der Aborigines (die Einladung, Sprecher der Lib-Lab-Abgeordneten zu werden, mußte er aber ablehnen, es stand gerade eine internationale Krise bevor, in der die Annäherung an die Konservativen wichtiger war). Sein demokratischer Imperialismus ist ein gutes Beispiel für die Abwesenheit einer demokratischen Sicherheitstheorie. Vgl. Roy Jenkins, *Sir Charles Dilke : a Victorian Tragedy*. – London 1958; M. E. Chamberlain, *Sir Charles Dilke and the British Intervention in Egypt, 1882: Decision Making in a Nineteenth-Century Cabinet*, in: *British Journal of International Studies* 2 (1976) 231-245 („But the strangest role of all was played by Sir Charles Dilke“).

Edward August Freeman (1823-1892, Professor für Geschichte in Oxford) könnte als demokratischer Antiimperialist berücksichtigt werden, aber Demokratie und Antiimperialismus sind bei ihm so sehr mit Rassismus verbunden, daß er es nicht in die entsprechenden Traditionen schaffen konnte und am ehesten in den Dar-

stellungen des Rassismus noch vorkommt (wenn man von anderen Meriten ab-
sieht wie dem Kampf gegen Vivisektion und für neugotische Architektur).
Freeman ist ein Erbe der anti-aristokratischen Rassenhistorie des frühen 19.
Jahrhundert, sein berühmtes Werk über die normannische Eroberung Englands
ist eine Antwort auf Auguste Thierry, der in England eine lange Herrschaft der
normannischen Rasse sah, während Freemans Thema die Adaption der Nor-
mannen an die englische Selbstverwaltungstradition ist. Die westlichen Arier, und
unter diesen bevorzugt die Germanen und unter diesen besonders „the English“
haben eine lange Verfassungstradition, die im 19. Jahrhundert endlich zu Republik
und allgemeinem Wahlrecht führen soll. Für andere Völker, denen diese Tradition
oder Rasse fehlt, wollte Freeman die Demokratie nicht fordern. Was es wirklich
ist – die Tradition, die Geographie oder die Biologie – wird bei Freeman nie
genauer geschieden. In seinem Aufsatz *Race and Language* (in: *Contemporary
Review* 2 (1877) 711-741) verwendet er das Modell der Adoption für ethnische
Assimilierung; aber auch die Fähigkeit zur Assimilierung soll eine westliche Ras-
seneigenschaft (oder Tradition) sein. Sein Antiimperialismus kommt aus der glei-
chen Wurzel. Er will kein englisches Empire, dessen Bewohner keine Engländer
sind. Der Historiker des Föderalismus lehnt die Idee der imperialen Föderation
heftig ab, er hält sich an das griechische Modell der Kolonisierung (mit unabhän-
gigen Kolonien), nicht an das römische Modell der Reichsbildung. Er propagiert
Solidarität der englischen Nationen, zu denen außer den Siedlerkolonien, die
unabhängig werden, auch die USA gehören. Er kann sich nur eine imperiale Insti-
tution vorstellen: ein gemeinsames Bürgerrecht (*Imperial Federation*, in: *Macmil-
lan's Magazine* 51(1884/85) 430-445). Freeman ist der Stammvater des moder-
nen Angelsächsischen Traditionalismus, der am Ende des 19. und am Anfang
des 20. Jahrhunderts in Großbritannien und den USA einflußreich war und ein
Ausgangspunkt des anglo-amerikanischen Internationalismus wurde (das erst
nach Freemans Tod). Man könnte über Freeman hinweggehen als letztlich wirk-
ungslos: Demokratie und Rasse sind seitdem auseinandergetreten. Aber er ist
eine Probe auf John Stuart Mill: Mill benötigt für Demokratie gemeinsame Verhal-
tensweisen. Freeman benötigt für Kontinuität der Verhaltensweisen eine Garantie
in der Rasse, die Mill vermeiden wollte. Ein verwandtes Thema Freemans ist der
ewige Kampf zwischen Ost und West. In der Gegenwart ist damit Solidarität mit
dem Kampf der christlichen Balkanvölker gegen das Osmanische Reich gemeint.
Freeman propagiert seit den 1850er Jahren eine griechisch-slawische Föderation
(eine Föderation von Monarchien, weiter ist die Verfassungstradition dieser Arier
noch nicht). 1875/76 war er der führende Sprecher der pro-bulgarischen Agitation
bis sein Parteihaupt Gladstone übernahm (die Bulgaren haben bekanntlich die-
selbe Herkunft wie die Türken, aber entscheidend ist ihre erfolgreiche Assimilie-
rung an den Westen).

Vgl.: C. J. W. Parker, *The Failure of Liberal Racism : the Racial Ideas of
E. A. Freeman*, in: *Historical Journal* 24 (1981) 825-846; *Making History :
Edward Augustus Freeman and Victorian Cultural Politics* / ed. by G. A.
Bremner and Jonathan Conlin. – Oxford 2015.

2.3.2 Konservative

Die „stupid party“ (wie ihr Gegner John Stuart Mill die Konservative Partei nannte) hatte keine politischen Theoretiker, aber sie hatte Prinzipien geerbt. Die Konservativen stehen für die Bewahrung der Wiener Friedensordnung und das Konzert der Großmächte gegen eine Förderung von Konstitutionalismus und Nationalbewegungen. Sie sehen England in Gefahr, wenn auf dem Kontinent die Revolution siegt. Sie haben keine Lösung für die seit 1856 sinkende Bereitschaft zum europäischen Konzert. Vgl. Geoffrey Hicks, *Peace, War and Party Politics : the Conservatives and Europe 1846-59*. – Manchester 2007 (stark an *politics of foreign policy* interessiert, aber doch mit Sinn für Diplomatie). Die Partei galt als Vertretung alter Interessen (in der Formulierung ihres Gegners Gladstone: „from bishops down to beerhouses“). Als Partei für Patrioten konnte sie sich erst 1874 profilieren. Dieser Neueinsatz ist Folge des Deutsch-Französischen Krieges und des neuen europäischen Systems militarisierter Staaten. Dieser konservative Patriotismus hat wenig mit dem bisher dominanten liberalen Patriotismus zu tun. Unter Disraeli und Salisbury (oder soll man sagen: unter Bismarck?) verlieren die Konservativen das Interesse am europäischen Konzert. Sie stehen für Nationalinteressen, sind aber an Machtpolitik gehindert durch das Fehlen einer ausreichenden Armee. Von den konservativen Prinzipien bleibt das Mißtrauen gegen Nationalbewegungen. Über die Anfänge des konservativen patriotischen Mobs: Hugh Cunningham, *Jingoism in 1877-78*, in: *Victorian Studies* 14 (1970/71) 429-453.

Der Philosoph Francis Herbert Bradley ist wohl der britische Autor, der am ehesten an konservative Argumente auf dem Kontinent erinnert; aber auch er war wohl ein Anhänger der liberalen Partei und gehört damit zu den Intellektuellen, die die Wende zum Sozialliberalismus ablehnen ohne konservativ zu werden (siehe Abschnitt 5.2.6).

Benjamin Disraeli (1804-1881, seit 1876 **Earl of Beaconsfield**), 1868 und 1874-1880 Premierminister, hatte eine wichtige Rolle für die Öffnung der aristokratischen Partei für eine breitere Wählerschaft, nicht weil er Demokrat gewesen wäre, sondern weil er von einem Patriotismus bestimmt war, zu dem gehörte anzunehmen, daß das Volk von einer Verehrung für Monarchie, Aristokratie und Kirche geprägt ist; nur die *middle class* mit ihrem Materialismus und Kosmopolitismus stört und muß deshalb von der Macht fern gehalten werden. Vgl. J. P. Parry, *Disraeli and England*, in: *Historical Journal* 43 (2000) 699-726. Disraeli versuchte in der Nutzung außenpolitischer Popularität für politischen Erfolg das Erbe Palmerstons anzutreten. Ordnungsvorstellungen für Europa fehlen ihm. Er hat keinen Sinn für den liberalen Nationalismus des 19. Jahrhunderts, hinter allen Nationalbewegungen kann er nur Verschwörungen sehen. Das hat er mit Metternich gemeinsam (von dem er in dessen Londoner Exil viel gelernt hat). Inzwischen fehlt aber Metternichs Vertrauen in die konservative internationale Gesellschaft: 1815 und das europäische Konzert sind verblaßt. Disraeli war der isolationistischste aller britischen Außenpolitiker des 19. Jahrhunderts. Er denkt in Begriffen von Rivalität der Großmächte. Damit mag er in das neue Europa nach 1870 besser passen als Gladstone. Hans Morgenthau hat Disraelis Nationa-

Interesse und Gladstones Moralismus gegenübergestellt (siehe dazu oben bei Gladstone im Abschnitt 2.3.1). Die neuere Diplomatiegeschichte zeigt ein komplexeres Bild: Vorstellungen vom Nationalinteresse haben Disraeli und Gladstone, Disraelis Rede vom Nationalinteresse wird Ungenauigkeit vorgeworfen. Seine Außen- und Kolonialpolitik ist Prestigepolitik, die er als Grundlage des Parteierfolges erkannte. Die britische Forschung, die gerne nach Innenpolitik der Außenpolitik sucht, ist bei Disraeli rasch fündig geworden. Er fand mit britischem Prestige nicht vereinbar, daß das Dreikaiserabkommen Politik in Europa machen konnte, ohne Großbritannien zu fragen. Mit Kriegsdrohungen gegen Rußland konnte er das konservative Konzert stören; die ertrotzte Inklusion ging rasch wieder verloren, weil Großbritannien nicht gerüstet war, um in der europäischen Machtpolitik mitzumachen. Disraeli hat nie begriffen, wie viel Rüstung die von ihm in Europa und Übersee beanspruchte Position voraussetzte.

Vgl. G. C. Thompson, *Public Opinion and Lord Beaconsfield 1875-1880*. – London 1886 (feindlich gegen Disraeli, aber immer noch gut als Dokumentation der Debatten); Richard Millman, *Britain and the Eastern Question 1875-1878*. – Oxford 1979; Miloš Ković, *Disraeli and the Eastern Question*. – Oxford 2011. Marvin Swartz, *The Politics of British Foreign Policy in the Era of Disraeli and Gladstone*. – Basingstoke 1985 (behandelt beide Rivalen als Teil derselben Transformation zu einer bürgerlichen und demokratischen Außenpolitik).

Bis 1872 haben sich Konservative wenig für das Empire interessiert, Disraeli entdeckt das politische Potential Empire als Ideal einer patriotischen Nation unter aristokratischer Führung (Kristall-Palast Rede vom 24. Juni 1872).

Vgl. C. C. Eldridge, *England's Mission : the Imperial Idea in the Age of Gladstone and Disraeli 1868-1880*. – London 1973; ders., *Disraeli and the Rise of a New Imperialism*. – Cardiff 1996; Simone Beate Borgstede, *'All is Race' : Benjamin Disraeli on Race, Nation and Empire*. – Wien 2011.

Robert Gascoyne-Cecil, seit 1868 der **3. Marquess of Salisbury** (1830-1903), seit 1878 Außenminister und Premier konservativer Regierungen. Salisbury gilt als Intellektueller unter den Konservativen, aber seine Äußerungen zeigen, daß den Konservativen wenig Theorie genügte. Seine außenpolitischen Grundsätze sind realistisch: Die Politik des Konzertes ist Konkurrenzpolitik der Großmächte geworden, Krieg wird in Kauf genommen. Er denkt in Begriffen des Einflusses auf die „councils of Europe.“ Das meint nicht internationale Organisation, sondern die Kabinette Europas. Bei ihnen findet nur Gehör, wer die nötigen Waffen hat, und klarmacht, daß er bereit ist, sie zu nutzen (*The Foreign Policy of England*, in: Quarterly Review, April 1864. – S. 481-529). Auch zu der nächsten Herausforderung durch Deutschland hat Salisbury den konservativen Kommentar geliefert: „War is the great test of institutions.“ Die französische Niederlage ist ein Urteil über die Französische Revolution gegen „established authority“. England habe 1870 begonnen, über das Militärsystem zu diskutieren; aber seit den Reformen von 1832 ist auch das politische System den europäischen Anforderungen nicht mehr gewachsen. Die „prophets of optimism“ mit ihren „premature paeons on the progress of humanity“ müssen aus der Politik verschwinden. Den Frieden auf Erden, den das Christentum nicht brachte, werden auch Lokomotive und Spinnmaschine nicht

bringen (*Political Lessons of the War*, in: *Quarterly Review*, January 1871, S. 256-286). Vgl. Michael Bentley, *Lord Salisbury's World : Conservative Environments in Late-Victorian Britain*. Cambridge 2001. Er kann ein Lobredner des Europäischen Konzerts sein: „the embryo of the only possible structure of Europe which can save civilization from the desolating effects of a disastrous war“ (Ansprache auf dem Lord Mayor's Bankett 1897, in: *The Times* 10. November 1897, S. 6). Daß britische Konservative Realpolitik und Fortentwicklung des Konzerts als vereinbar sehen konnten, wurde eine Quelle des Völkerbundes. Robert Cecil, einer der wichtigsten Architekten und Apologeten des Völkerbundes, war ein Sohn des 3. Marquess of Salisbury und berief sich für seinen Internationalismus gerne, so viel es möglich war, auf seinen Vater.

James Anthony Froude (1818-1894), Historiker des englischen Reformationszeitalters, vom Establishment der liberalen Historiker viel geschmäht, aber 1892 doch noch Regius Professor für Geschichte in Oxford. Politisch war Froude ein Tory Radikaler, der von den Konservativen eine Lösung der sozialen Probleme der Industrialisierung verlangte. Ihn interessieren die internationalen Folgen der Proletarisierung: Eine industrialisierte Nation kann zwischen Machtstaaten nicht überleben, aber ein Commonwealth mit den Siedlerkolonien (die bleibend agrarisch gedacht werden) könnte es. Durch den Aufstieg der USA, Rußlands und Deutschlands ist die internationale Balance für Großbritannien ungünstig geworden, die Siedlerkolonien können das korrigieren. Das größere England der Siedlerkolonien soll die alte Sozialordnung fortsetzen, die England verloren hat. Froude setzt auf Arbeiter, die Siedler werden wollen, gegen die Liberalen, die in einem Bündnis von Adel und Händlern gegen ein proletarisiertes Volk die Kolonien als wertlos wegwerfen. Umgekehrt warnt er die Siedlerkolonien: Ohne England sind sie in der Welt der Mächte verloren. Dieses konservative Commonwealth wird keine parlamentarische Föderation sein, sondern nur von der Krone zusammengehalten. Diese Kopie des imaginierten alten Englands unterscheidet sich freilich durch die erziehende Kontrolle der Engländer über Eingeborene vom alten England (wo es freilich auch eine Entsprechung gab: tausend Jahren weltlicher und geistlicher Herrschaft).

Vgl. *England and Its Colonies*, in: *Fraser's Magazine*, January 1870. – S. 1-16, in: *Short Studies on Great Subjects*. – new ed. – vol. II (1872) 180-216, jetzt in: *Empire and Imperialism : the Debate of the 1870s* / ed. and introduced by Peter Cain. – Bristol 1999. – S. 27-49; *England's War* (1871), in: *Short Studies* II, 479-514; *Oceana or England and her Colonies*. – London 1886 (ein Erfolgsbuch noch für viele Jahre). Zur Biographie: Ciaran Brady, *James Anthony Froude : an Intellectual Biography of a Victorian Prophet*. – Oxford 2013. Vgl. J. W. Burrow, *A Liberal Descent : Victorian Historians and the English Past*. – Cambridge 1981. – S. 229-285 *The Imperialist : Froude's Protestant Island*; Duncan Bell, *Republican Imperialism : J. A. Froude and the Virtue of Empire*, in: *History of Political Thought* 30 (2009) 166-191, Neudruck in: D. B., *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*. – Princeton 2016. – S. 297-320; Theodore Koditschek, *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination : Nineteenth-Century Visions of a Greater Britain*. – Cambridge 2011. – S. 151-205.

2.3.3 Völkerrecht

Das Völkerrecht erlebte in England in den 1850/60er Jahren eine Professionalisierung durch Einrichtung von Lehrstühlen (der Whewell Chair in Cambridge wurde ausdrücklich gestiftet „to diminish the causes of war and finally to extinguish war between nations“), aber es behält lange einen unakademischen Ton. Die bekanntesten Völkerrechtler standen dem Gerichtshof der Admiralität nahe (Seekriegsrecht war ein Hauptinteresse der britischen Völkerrechtspraxis) oder waren eher Politiker. Einen theoretischen Diskurs über das Wesen des Völkerrechts gibt es nicht. Es gibt weitgehend Einigkeit, daß Völkerrecht auf der Existenz einer internationalen Gesellschaft beruht, aber es wird nie geklärt, was mit der internationalen Gesellschaft gemeint ist.

Der bekannteste britische Theoretiker des Völkerrechts ist – wenigstens für das 20. Jahrhundert – der utilitaristische Rechtstheoretiker **John Austin** (1790-1859), 1826-1834 Professor an der London University. Der Theoretiker des Rechtspositivismus hat dem Völkerrecht den Charakter des Rechtes abgesprochen. Es bestehe, wie das „law of honour“ und das „law of fashion“, nur aus Regeln „set and enforced by mere opinion“. Wenn nationale Gerichtshöfe in internationalen Streitigkeiten Recht sprechen, bleibt das nationale Recht. Freilich meint Austin nicht, daß Regeln der internationalen Moral zu verachten seien: Wer gegen die Regeln der öffentlichen Meinung verstößt, wird darunter leiden; auch die mächtigen Staaten verdanken ihre Unabhängigkeit dieser internationalen Moral (Vorlesung 1 und 33 in *Lectures on Jurisprudence*. – London 1861-1863, das geht zurück auf Vorlesungen 1831-1833; die damals angekündigte Behandlung des Völkerrechtes ist nie zustande gekommen). Inhaltlich ist Austins Völkermoral nicht von dem unterschieden, was andere das positive Völkerrecht nennen, er lobt G. F. von Martens als den ersten Autor, der sammelte, welche Regeln von den Staaten beachtet werden (und das Völkerrecht nannte). Austin hat einen dogmatischen Grund gerade das Völkerrecht zu leugnen: Souverän ist nur, wer nicht von rechtlichen Regeln behindert wird; wenn die Regierungen durch Recht in striktem Sinne eingegrenzt würden, wären sie nicht souverän. Austins Quelle ist die deutsche Tradition des äußeren Staatsrechts (er zitiert außer Martens auch Nikolaus Falck). Britische Juristen haben sich davon selten beeindrucken lassen. Ein persönlicher Schüler von Austin und auch ein Völkerrechtsautor, aber kein Völkerrechtler, war John Stuart Mill. Er sieht in Austins Deutung eine Chance zu einem neuen Völkerrecht: Völkerrecht ist eine Abteilung der Diplomatie. Unter den professionellen Völkerrechtlern war **Thomas Erskine Holland** (1835-1926, Professor in Oxford) der bekannteste austinianische Rechtstheoretiker. Er kann das Völkerrecht nur „in analogy“ Recht nennen, es ist ein „department of public opinion“. Das soll keine Herabstufung der Verbindlichkeit sein, sondern eine Erinnerung, daß es, nur, weil es nicht durch einen Büttel durchgesetzt wird, nicht „nonsense“ ist. Völkerrecht ist keine Phantasie von Juristen, Professoren, Theoretikern, sondern wird geformt von „statesmen, diplomatists, prize courts, generals and admirals“ (1888, in: *Letters to „The Times“ upon War and Neutrality*. – 3. Aufl. – London 1921. – S. 119; diese Leserbriefe sind seine bekanntesten völkerrechtlichen Arbeiten). **James Kenneth Stephen** (1859-1892, Sohn von James F. Stephen) setzt darauf, daß „people who deny the existence of international law do

not therefore deny the existence of a science of international relations.“ Das Empirische an dieser Wissenschaft ist der Fakt selbstgenügsamer und unabhängiger Staaten; Frieden ist Nichteinmischung, Verträge werden aus gegenseitigem Respekt deduziert (*International Law and International Relations*. – London 1884). Das steht alles schon in den Völkerrechtshandbüchern des 19. Jahrhunderts, auch bei diesem Versuch vom Völkerrecht wegzukommen, geht es nicht um den Inhalt. Die Völkerrechtler protestierten sofort gegen die Idee der „Internationalen Beziehungen“: „a clumsy substitute for the old and, as I hold, correct term ‚International Law‘. I doubt whether it is likely to come into general use; and I certainly see no advantage in banishing from controversies between states ideas of legal right and legal wrong, and substituting for them such ethical and other considerations as the disputants happen to find convenient at the moment“ (T. J. Lawrence, *Essays on some disputed Questions in Modern International Law*. – 2. Aufl. 1885, Vorwort).

Die britischen Völkerrechtshandbücher versuchen dagegen die übliche Privilegierung souveräner Staaten mit Hinweisen auf eine internationale Gesellschaft zu verbinden, tun aber nicht viel, den Begriff einer internationalen Gesellschaft zu klären. William **Oke Manning** (1809-1878), von Beruf ein Kaufmann, versichert uns, daß es ohne Naturrecht nicht geht, aber das ist nur die übliche Deduktion der Rechte der Staaten, auf die dann das ganze übliche Seekriegsrecht folgt (*Commentaries on the Law of Nations* 1839). Sheldon Amos begründete 1875 seine Neuausgabe von Mannings *Commentaries* mit den moralischen Argumenten Mannings. Man erkennt daraus, was auch Juristen gerne in Völkerrechtshandbüchern lesen würden; aber wie die Moral das Völkerrecht fundiert, kann man bei Manning nicht erfahren. Es ist nur die Hoffnung, daß „the general advance of enlightenment and morality“ Kriege seltener macht. Er empfiehlt Kodifizierung des Völkerrechts (die Neuausgabe gehört in die Bewegung für Kodifizierung in den 1870er Jahren). **James Reddie** (1775-1852) kann sich daran erinnern, daß die Völkerrechtler schon immer wußten, daß dem Völkerrecht ein Gesetzgeber fehlt. Er folgt kontinentalen Juristen, daß der lange Brauch einen Rechtscharakter begründet. So ist das Völkerrecht europäisches Völkerrecht, aber zugleich soll es universal gültig sein (*Inquiries in International Law Public and Private*. – Edinburgh 1842, 2. Aufl. 1851). Reddie ist eher wirr zwischen Naturrecht und Völkerbrauch (wirr auch in seiner generellen Kritik des Interventionsrechts und seinem speziellen Lob der russischen Intervention in Ungarn 1849), aber seine Kritik des bisherigen Völkerrechtes sollte neben der von Kaltenborn von Stachau nicht völlig übersehen werden. **Sir Robert Phillimore**, 1st Baronet (1810-1885, Richter, Advocate General der Admiralität, 1879 Vorsitzender der Association for the Reform and Codification of the Law of Nations) war mit der Versicherung zufrieden, daß „the intercourse of nations“ internationale Rechte und Pflichten hervorbringt. Da es keine internationalen Gerichte gibt, entscheiden der Willen Gottes und „consent, tacit or declared, of Independent Nations.“ Der Einwand, das Völkerrecht könne kein Recht sein, weist er summarisch zurück, als Verwechslung von „physical sanction“ und „moral sanction conferred on it by the fundamental principle of right.“ Er versichert: „God has willed the society of States as he has willed the society of individuals“. Man wird bei diesem prominenten Anhänger der High Church davon ausgehen können, daß Gott hier keine Metapher ist (*Com-*

mentaries upon International Law I (1854) § 62 *Objection that there is no law because no superior*). Phillimore braucht nur wenige Seiten Theorie, weil er noch in einer soliden Tradition steht, daß es Recht gibt, wo es Gesellschaft gibt, und Gesellschaft, wo es Recht gibt. Phillimores Quellen sind genauso deutsch wie Austins Quellen, er verweist auf Kaltenborns Polemik gegen Völkerrechtsleugner. Er weiß auch noch, daß Grotius' Humanisierung des Kriegsrechtes Ermahnung ist, fast Predigt. Sein eigenes Kapitel über den Krieg sieht nicht viel anders aus. Die Notwendigkeit des Krieges und das Kriegsrecht sind eine Folge der Verdorbenheit der Gesellschaften. Damit brauchen Staaten, um ihre Rechte zu wahren, Krieg, weil es kein gemeinsames Tribunal über den Staaten gibt. Er will die Kriegsziele auf Wiedergutmachung der Rechtsverletzung und Sicherung gegen Wiederholung solcher Rechtsverletzungen beschränken, die Kriegführung soll sich strikt an diese Ziele halten. Unnötige Zerstörung soll unterbleiben, aber Zerstörung ist nötig, denn Staaten können nur gezwungen werden, wenn ihre Untertanen geschädigt werden (ebd. III (1857) §§ 49-50). **Sir Travers Twiss** (1809-1897, ursprünglich ein Ökonomieprofessor, später Rechtsprofessor und Advocate General der Admiralität) hat eine Neigung, sein Völkerrechtshandbuch zu einem Diplomatie-Handbuch werden zu lassen (die Rechtsstellung der Herrschaft Kniphausen beschäftigt ihn lange). Er betont Souveränität und Unabhängigkeit der Staaten und sein Argument gegen Austin laviert zwischen Moral („the aid of law“), Rechtsbewußtsein, Verträgen und der Rolle von Großmächten (oder eines Bündnisses schwächerer Mächte) Regeln durchzusetzen. Sein Begriff der internationalen Gesellschaft ist ein Erbe der Wolffschen *civitas maxima*, aber er nutzt sie nur um die Rechte der Mitglieder zu klären; nur die Unabhängigkeit der Staaten (im Gegensatz zur Abhängigkeit der Personen in der Gesellschaft) interessiert vom Naturrecht noch; aber das positive Völkerrecht beruht auf Konsens der Staaten (*The Laws of Nations Considered as Independent Political Communities* vol. I (1861, unwesentlich veränderte Neubearbeitung 1884) §§ 8, 83, 104-105; vgl. bereits *Two Introductory Lectures on the Science of International Law*. – London 1856). Was das Recht des Krieges angeht, hat Twiss nur den Hinweis, daß Krieg nötig ist, weil es keine Macht und kein Gericht über den Staaten gibt. Er spricht ständig von Rechtsverletzung, aber wenn eine Nation zum Krieg schreitet, obwohl keine Rechtsverletzung vorliegt, hat sie dasselbe Kriegsrecht (ebd. Bd. II (1863, unwesentlich veränderte Neubearbeitung 1875), Ch. 2 *War and its characteristics*). **William Edward Hall** (1835-1894, Mitglied des Institut de Droit international) zählt sich 1880 zu den positiven Völkerrechtlern (und sieht sich darin übrigens in einer Minderheit); er kann zwar eine Geselligkeit der Staaten feststellen, aber mit der Verrechtlichung moralischer Forderungen ist es noch nicht weit her. Das Völkerrecht muß daran festhalten, daß ein Krieg einen gerechten Grund haben muß. Aber die Gerechtigkeit eines Kriegsgrundes kann nur sehr unvollkommen beurteilt werden, schon, weil die meisten Konflikte zu komplex sind. Das Völkerrecht muß deshalb alles akzeptieren, was die Staaten für ihr Recht vorbringen. Hall versucht wenigstens die Kriegführung auf die notwendige Gewalt zu beschränken, doch auch diese ist abhängig von der „obstinacy shown by the enemy“ (*International Law*. – 1880 §§16-18). Halls Völkerrechtshandbuch ist gewiß das klarste in englischer Sprache im 19. Jahrhundert, aber er hat das Problem seiner Vorgänger: Er kann die internationale Gesellschaft nicht aufgeben, sonst würde es wenig Sinn machen, überhaupt nach Recht zu fragen. Aber er kann

diese Gesellschaft nicht finden. Wir hören am Ende von Interventionen für das gemeinsame Wohl der Staatengemeinschaft (§95), aber wir haben bis dahin nichts gehört, was uns an diese Staatengemeinschaft glauben läßt. Zuletzt warnt er seine Kollegen vor Selbstbegeisterung: Früher sollte das Völkerrecht „acquired moral habits of the past, and the rules of conduct which have been founded upon them“ bewahren. Jetzt wird es mit immer neuen Aufgaben belastet (aktuell die Afrika-Regelung der Berliner Konferenz und das Genfer Protokoll zum Kriegsrecht). Die Völkerrechtler wollen zu einer einheitlichen Haltung der Wissenschaft kommen. Aber die Militärs haben kein Vertrauen, daß dieser Konsens der Juristen belastbar ist. Der nächste Krieg wird ein Volkskrieg sein (worauf Hall selber bereits 1874 in einer Schrift über Wehrpflicht aufmerksam gemacht hatte); wenn die nationale Existenz auf dem Spiel steht, ist nicht zu erwarten, daß die Kriegführenden das Recht skrupulös beachten werden. Hall glaubt an eine zyklische Fortentwicklung: nach dem Tiefpunkt eines großen Krieges wird ein Verlangen nach Völkerrecht kommen (*A Treatise on International Law*, Vorwort zur 3. Auflage 1889). So muß das Völkerrecht am Ende des 19. Jahrhunderts zugeben, daß es über Kants stoisches „fata volentem ducunt nolentem trahunt“ nicht hinausgekommen ist.

Die britischen Völkerrechtler wollen weder John Austin folgen, noch können sie an eine progressive internationale Gesellschaft als Basis eines wachsenden Völkerrechts glauben. Die Pläne für internationale Organisation kommen selten von Juristen und noch weniger von Völkerrechtlern; vgl. aber James Lorimer, den bekanntesten britischen Völkerrechtstheoretiker (Abschnitt 3.2.2).

Zum Völkerrecht in Großbritannien im 19. Jahrhundert vgl. James Crawford, *Public International Law in Twentieth-Century England*, in: *Jurists Uprooted : German-Speaking émigré Lawyers in Twentieth-Century Britain* / ed. by Jack Beatson and Reinhard Zimmermann. – Oxford 2004. – S. 681-707 (trotz dieses Titels vor allem über die Institutionalisierung des Völkerrechts im 19. Jahrhundert und den Mangel an theoretischem Interesse vor Hersch Lauterpacht); Casper Sylvest, *International Law in Nineteenth-century Britain*, in: *The British Year Book of International Law* 75 (2004) 9-69 (gekürzte Fassungen in: *Victorian Visions of Global Order : Empire and International Relations in Nineteenth-century Political Thought* / ed. by Duncan Bell. – Cambridge 2007. – 47-66; C. S., *British Liberal Internationalism, 1880-1930*. – Manchester 2009. – S. 61-100); Michael Lobban, *English Approaches to International Law in the Nineteenth Century*, in: *Time, History and International Law* / ed. by Matthew Craven ... – Leiden 2007. – 65-90 (Institutionalisierung des Völkerrechts und Antworten der Völkerrechtler auf John Austin).

2.3.3.1 Mountague Bernard

1820-1882, erster Professor für Völkerrecht und Diplomatie an der Universität Oxford 1859-1874, Gründungsmitglied des Institut de Droit international 1873.

On the Principle of Non-Intervention : a lecture. -Oxford (u.a.) : Parker, 1860. – 36 S.

Das Völkerrecht beruht auf zwei Prinzipien: daß es eine Mehrzahl von souveränen oder unabhängigen Staaten gibt und daß diese Staaten „members of a community united by a social tie“ sind. Auch Individuen sind zugleich „free moral agents and social beings“. Wie nicht alle Menschen tatsächlich völlig frei sind, so sind nicht alle Staaten völlig souverän. Ein Staat, der Objekt einer Intervention wird, könne nicht mehr als frei handelnder ernst genommen werden. Interventionen zerstören „national self-respect and self-reliance“ und was sie pflanzen, schlägt keine Wurzeln. „The true education of nations, as of men, is the hard but wholesome school of experience and self-assistance, and it is no real service to them to try to forestall its results.“ Bernard bekämpft die traditionellen Gründe für Intervention (Legitimität, Hilfe für die eigene Religion, Hilfe in einem Bürgerkrieg). Anlaß der Vorlesung war die italienische Einigung 1859-1861: Intervention gegen eine Nationalbewegung wäre unrecht und unklug, Intervention für eine Nationalbewegung erregt Sympathien; aber nur strikte Nichteinmischung kann Achtung der Selbständigkeit stärken.

2.3.3.2 Vere Henry, Baron Hobart

1818-1875, Sohn des 6th Earl of Buckinghamshire, Angestellter des Board of Trade, 1872-75 Gouverneur von Madras.

On „Intervention“, Material and Moral, in: Macmillan's Magazine, 11 (1864/65) 114-123

Neudruck in: Political Essays. – London (u.a.) : Macmillan, 1866. – S. 36-58

Neudruck in: Essays and Miscellaneous Writings. – London : Macmillan, 1885. – Bd. II, 36-58

Es gibt in der „community composed of nations“ keine Tribunale; gäbe es welche, wären sie in der Hand beteiligter Parteien und ihre Beschlüsse könnten nur von mächtigen Staaten durchgesetzt werden. Die internationale Gemeinschaft ist anarchisch und mächtige Nationen müssen sich fragen, ob sie außer für eigene Interessen auch in Auseinandersetzungen zwischen anderen Staaten oder innerhalb eines anderen Staates intervenieren sollen. In der Regel können sich eine dritte Macht in solchen Konflikten kein Urteil zutrauen. Ein klarer Bruch des Völkerrechts oder „of any great principle of international justice sanctioned by the moral sense of mankind“ macht Interventionen zu Pflicht. Einer Regierung helfen, die Freiheit ihres Volkes zu zerschlagen, ist unmoralisch. Eine Intervention für die Freiheit scheidet aus, denn ein Volk, das seine Freiheit fremden Bayonetten verdankt, „will neither enjoy nor preserve it.“ Eingriffe in Nationalitätenkämpfe sind erlaubt, weil der Herrscher nicht mehr als legitimer anerkannt ist. Auch bei solchen Interventionen müssen sorgfältig Nutzen und Schaden bedacht werden (im Klartext: England hat schon genug Arme und muß nicht noch Lasten für andere Völker übernehmen). Am wichtigsten ist „moral intervention“ (Hobart hat dieses Wort gebildet): „interposition in the way of censure, protest, or remonstrance.“

2.3.3.3 Sheldon Amos

1835-1886, Professor am University College London. Anwalt in Ägypten; nach der britischen Intervention Richter am Native Court of Appeal. Sein Buch ist die umfangreichste britische Untersuchung im 19. Jahrhundert zu Krieg und Frieden.

Political and Legal Remedies for War. – London : Cassell, Petter, Galpin, 1880. – 364 S.

Neudruck Littleton, Colo. 1982

1 *Of the character of modern wars and the possibilities of permanent peace*

Institutionen, die moralischen, rechtlichen und politischen Prinzipien widersprechen, verschwinden rasch. Langfristig werden die „forces of civilisation“ (Ökonomie, Bildung, Öffentlichkeit, Konstitutionalismus) den Frieden begünstigen, auch wenn sie heute noch zum Krieg beitragen. Amos setzt auf den allmählichen Sieg christlicher Prinzipien. Auch „international association“ ist ein Zivilisationsmoment, das zum Frieden beitragen wird.

2 *Of some causes of modern European wars*

Im Völkerrecht werden alle Staaten rechtlich für gleich gehalten, tatsächlich sind sie es nicht. Zu Kriegen kommt es, wenn die „fixed elements of national existence“ (Grenzen und Verträge) nicht mehr mit den tatsächlichen Veränderungen der Stärke der Staaten übereinstimmen. Zurzeit sind die internationalen Beziehungen geprägt von Gleichgewicht, Allianzen, Neutralität; das führt oft eher zu Krieg, als daß es ihn verhindert. Zum Krieg trägt die „defective condition of international morality“ bei: Fehlen eines Völkerrechts mit Kodifizierung und Rechtssprechung; abstruses Ehrgefühl der Nationen (das durch zunehmende Öffentlichkeit und Mitsprache kurzfristig noch wächst und erst langfristig sinken wird); „organised preparations for war in time of peace“.

3 *Of some political remedies for war*

Intervention ist eine moralische und politische Frage, ihre Basis ist eine internationale Gesellschaft, die zunehmend wahrgenommen wird. England hat seit Jahrhunderten interveniert; erst Cobdens Non-Intervention-Party hat die Intervention zur Ausnahme gemacht. Bloße Unruhen rechtfertigen keine Intervention, bleiben die Anarchie eher, „gross acts of inhumanity“ gebieten Intervention. Schiedsgerichtsbarkeit ist bei der hohen Schätzung der nationalen Ehre ein schwaches Mittel, aber langfristig wird das Vertrauen zwischen den Staaten wachsen. Verträge werden oft nicht gehalten; er plädiert deshalb für multinationale Zusammenschlüsse. Große Staaten sind eine Gefahr für den Frieden, kleine Staaten haben dagegen das Völkerrecht nötig. Seit der Teilung Polens und den napoleonischen Kriegen ist die traditionelle dynastische „society of European states“ verschwunden. Die übertriebene englische Non-Intervention ist eine Erscheinung dieses Vakuums. Stehende Armeen sind eine Sache von fünf Staaten mit einer instabilen Verfassung. Die Bewegung für individuelle Rechte, Selbstverwaltung und Parlamentarisierung wird sich auch bei ihnen durchsetzen. Freilich sind stehende Heere auch ein Moment des Friedens: Hohe Kosten führen zu Zurückhaltung vom Krieg, in langen Friedenszeiten wächst der Handel, der Krieg erscheint immer unverträglicher mit dem gesellschaftlichen Leben. Neutralisierung von Staaten, Meeren, Kanälen sollte fortentwickelt werden. Konferenzen und Kongresse

haben nur Sinn, wenn sich die Parteien einig sind; immer, wenn sich diese Gelegenheit bietet, sollte man sie ergreifen.

4 *Of legal remedies for war*

Wichtiger als einzelne rechtliche Regelungen ist es, Kräfte zu stärken, die die internationale Gesellschaft zusammenhalten können. Entscheidend sind nicht neue Mechanismen der Konfliktlösung, sondern die Veränderung der Konflikte. Wegen der Kriegsgefahr wird die nationale Ehre zurücktreten zugunsten „growing sense of solidarity“. In Kolonialkriegen fehlt diese Solidarität, deshalb wird dort gar kein Kriegerrecht beachtet. Es kommt nicht darauf an, das Kriegerrecht zu ändern, sondern die Rechtsstellung des Krieges zu regeln. Das dämpft die Leidenschaften und stärkt die Idee, daß der Krieg einen bestimmten Zweck erfüllen muß. Das Wichtigste ist die Bekämpfung der nationalen Leidenschaften; die sind nicht Teil einer allgemeinen Aggressivität, denn im Innern der Staaten konnten Fehde, gerichtlicher Zweikampf, Duell verschwinden.

2.3.3.4 Thomas Joseph Lawrence

1849-1919. Anglikanischer Geistlicher und Dozent für Völkerrecht; Verfasser eines Völkerrechtshandbuchs. Vgl. Annelise Riles, *Aspiration and Control : International Legal Rhetoric and the Essentialization of Culture*, in: Harvard Law Review 106 (1992/93) 723-740.

Essays on Some Disputed Questions in Modern International Law. – Cambridge (u.a.) : Deighton, Bell, 1884, 2. Aufl. 1885. – XIII, 313 S.

Neudruck Littleton, Colo. 1990

1 *Is there a True International Law?*

Gegen Bentham/Austin betont Lawrence mit Maine, daß Recht immer in Entwicklung ist und die Fixierung auf Zwang eine zu enge Vorstellung von Recht ist. Recht kommt nicht aus dem Willen der Herrscher, sondern aus der Weisheit der Gesellschaft, es wird nicht von der Gewalt der Regierung erhalten, sondern vom „general sense of its goodness and utility“. Gesetze werden gehalten, weil man sie als selbstaufgelegte Regeln verstehen kann. Völkerrecht ist das Gesetz aller zivilisierten Staaten, erhalten von der öffentlichen Meinung der Herrscher und Völker (und deshalb mit Sanktionen durch nationale Gerichte). Er greift auf eine Art *civitas maxima* zurück: Die Regierungen der zivilisierten Staaten bilden eine virtuelle Körperschaft.

6 *The evolution of peace*

Lawrence zählt die üblichen Friedentendenzen auf: Handel (trotz der Kriege, die „barbarous tribes the blessings of cheap calico and adulterated rum“ aufdrängen), Demokratie (trotz der „warlike passions“ auch der Völker), Christentum (obwohl es international erst spät angewendet wurde). Trotz dieser machtvollen Tendenzen gibt es mehr Rüstung als je und viel mehr Kriegstote. Friedenspläne und moralische Appelle helfen nichts, wir müssen einen langen Prozeß erwarten, wie beim Verschwinden der Privatkriege. Schiedsgerichte sind eine Stufe, aber nicht geeignet, wenn nationale Leidenschaften beteiligt sind. Die Leidenschaften der Individuen wurden in Jahrhunderten gezähmt, die der Staaten werden folgen, zumal mit der italienischen und deutschen Einigung die wichtigsten nationalen

Ansprüche befriedigt sind und der Erfolg panslawischer und panhellenischer Ansprüche auch ein Ordnungsmoment sein wird: „as the distribution of power and territory in Europe becomes more just, peoples will be less disposed to fight for a change in their destinies.“ Europa hat die Pflicht, in der Entwicklung der „more backwards quarters of the globe“ zu helfen und „police authority over barbarous races“ auszuüben; so wird auch dort der Krieg aufhören.

2.3.3.5. Sir Henry Sumner Maine

1822-1888. Rechtsprofessor in Cambridge und London, 1863-1869 Juristisches Mitglied der Regierung für Indien. Professor für vergleichendes Recht in Oxford, Master of Trinity Hall in Cambridge. 1887-88 Inhaber des Völkerrechtslehrstuhls in Cambridge. Maine ist ein Klassiker der Rechtstheorie, der Rechtsgeschichte und der Sozialanthropologie; die Sozialwissenschaften verdanken ihm eines ihrer erfolgreichsten Idealtypenpaare, die Gegenüberstellung von Status (Vormoderne) und Vertrag (Moderne). Vgl. *The Victorian Achievements of Sir Henry Maine : a Centennial Reappraisal* / ed. by Alan Diamond. – Cambridge 1991; Karuna Mantena, *Alibis of Empire : Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*. – Princeton, N.J. 2010. Maines Begründung der Sozialanthropologie und seine Deutung der indischen Verhältnisse gehören zusammen: Er hat den Zusammenhang der diversen Züge einer Kultur beschrieben und damit die konservative Deutung begründet, daß Veränderungen in außereuropäischen Kulturen nur allmählich möglich seien, eine Legitimation für lange Anwesenheit der Kolonialmacht. Weil in Indien die ungleiche Entwicklung zweier welthistorischer Zeiten gleichzeitig beachtet werden muß, will Maine eine Wissenschaft schaffen, die zwischen Briten und Indern vermitteln kann. Diese Wissenschaft von der ungleichen und doch verbundenen Entwicklung muß aber völlig in britischer Hand sein (*The Effects of Observation of Indian on Modern European Thought*. – London 1875). Völkerrecht taucht unter seinen „Victorian achievements“ nicht auf; sein Völkerrechtsbuch ist als Manuskript verloren gegangen, wir haben nur späte Vorlesungen. Als Rechtstheoretiker nimmt er die Gegenposition zu Austin ein: Recht wird nicht wegen der Strafandrohung eingehalten, sondern weil es von der Gesellschaft angenommen ist. Darin war er eine Autorität auch der britischen Völkerrechtler in der Begründung des Völkerrechts auf die internationale Gesellschaft. Maine steht in der Kontinuität der Juristen der Frühen Neuzeit, wenn er die Tradition des Völkerrechts seit dem Römischen Reich betont. Das Völkerrecht des historischen Anthropologen und bekennenden Antidemokraten gibt aber keine Hoffnung auf einen Zivilisationsprozeß der Annäherung der internationalen Gesellschaft an den Frieden, nur auf geduldige Zusammenarbeit im Konzert. Vgl. Carl Landauer, *From Status to Treaty : Henry Sumner Maine's 'International Law'*, in: *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 15 (2002) 219-254.

International Law : a Series of Lectures Delivered before the University of Cambridge 1887. – London : Murray , 1888. – 234 S. (The Whewell Lectures) Neudrucke London 1915, Farmingdale, N.Y. 1978, Ann Arbor, MI 1994, Saarbrücken 2006

2 *Its Authority and Sanction*

Das positive Völkerrecht ist der nützlichste Teil des Völkerrechtes, beruht aber auf einer naturrechtlichen Basis. Damit ist aber nicht abstraktes Vernunftrecht gemeint, sondern das Erbe von römischem Recht, Christentum und der modernen ethischen und juristischen Autoren. Wenn Staaten als Personen gesehen werden, gilt für sie das Völkerrecht, wie für Individuen die 10 Gebote gelten. Die amerikanischen Völkerrechtler haben das begriffen: es ist „a question of ethics.“ Regeln werden nicht aus Angst vor Sanktionen befolgt. Die Gründer des Völkerrechts haben keine Sanktionen geschaffen, sondern „a law-abiding sentiment.“ Nicht Drohungen führen zum Recht, sondern die „alternative and older method, long known in Europe and Asia, of creating a strong approval of a certain body of rules.“

12 *Proposals to Abate War*

Zweifel an der universalen Anwendbarkeit von Schiedsgerichtsbarkeit, denn international fehlt die Basis der „irresistible coercive power“. Eine Liga der Neutralen, die Kriegführende zum Frieden zwingt, könnte die Zahl der Kriege verringern, die Rüstung aber nicht vermindern. Maine preist das (damals aktuelle) Dreikaiserbündnis – unkonstitutionelle Monarchen, aber sie erhalten den Frieden. Das ist ein Modell für lokalen Frieden. So kann Krieg vielleicht nicht beseitigt werden, aber „local isolation“ ist, wie bei Feuer, eine gute Methode.

2.3.4 Militärautoren

Großbritannien hatte im 19. Jahrhundert die größte Flotte und das kleinste Heer der europäischen Großmächte. Wegen der relativ kleinen Berufsarmee wurde es als das am wenigsten militarisierte Land gelobt oder verachtet. In jeder Invasionspanik gab es Literatur der Flotten- oder Heeres-Lobby. Eine intellektuell anspruchsvollere nationale Debatte gab es nur kurz nach 1870, als die Erfolge der preußischen Wehrpflichtarmee einen neuen Standard gesetzt hatten. Es ist Selbstkritik der liberalen Ökonomie: Es sind vor allem John Stuart Mill und einige seiner Schüler (Thomas Edward Cliffe Leslie und John Eliot Caines), die ein britisches Volksheer propagieren. Erst Anfang des 20. Jahrhunderts wurden solche Forderungen von konservativen Militärs aufgenommen, die Wehrpflicht konnte die Liberale Partei noch im Ersten Weltkrieg spalten. Die kriegstheoretischen und strategischen Debatten der Militärs sind auch nicht auf der Höhe der Zeit: A. W. Preston, *British Military Thought, 1856-90*, in: *Army Quarterly and Defence Journal* 89 (1964) 57-74 (erklärt das damit, daß die Armee in den Kolonien Urteilskraft lokaler Kommandanten brauchte, nicht strategische und taktische Ideen für einen europäischen Krieg).

Wir sollten auch in Großbritannien mit einem militaristischen Bellizismus rechnen, aber er ist kaum literarisch faßbar. Die bellizistischen Antworten auf die Friedensbewegung sind trivial, wie etwa die des Anwaltes Peter Freeland Aiken, *War : Religiously, Morally and Historically Considered* 1850 (eine Verteidigung des Verteidigungskrieges gegen absoluten Pazifismus, lobt aber auch die konservativen Interventionen gegen die Revolution von 1848) oder des Dramatikers George Stephens, *The Justification of War, as the Medium of Civilization* 1850 (gibt vor

nur gerechte Kriege zu verteidigen, protestiert aber gegen eine unbewegliche Welt ohne jeden Krieg; die Broschüre ist Lord Palmerston gewidmet und rutscht umstandslos von der Apologie des Verteidigungskrieges in einer Welt ohne Richter über den Staaten zur Apologie der Intervention für die Verteidigung der Revolution von 1848). In der Balkankrise versuchte **James Ray**, ein Privatlehrer, der auf Examen der Militärakademien vorbereitete, das Bürgertum für den Soldatenberuf zu interessieren; er verlangt militärische Übungen an Schulen. Krieg ist Teil der Natur, die ihre Geschöpfe nicht schützt, ihnen aber erlaubt sich zu schützen. Der Krieg hat aus Affen Wilde gemacht, aus Wilden Barbaren, aus Barbaren Zivilisierte und macht aus „lawless and immoral men good men.“ Durch den Krieg hat die Menschheit Organisation gelernt. Ray schreibt in einer Situation niedergehender Reiche am Bosphorus, an der Donau, in China. Wenn England nicht zugreift, wird Rußland es tun (*The Philosophy of War*. – London 1878). Die Beschreibung der weltpolitischen Situation deutet bereits auf die Ängste der nächsten Epoche hin; bei Ray ist das noch banal, aber im späten 19. Jahrhundert werden solche Töne auch in Großbritannien geläufiger.

2.3.5 Kolonialautoren

Das britische Empire des 19. Jahrhunderts war ein Konglomerat von Siedlerkolonien, geostrategischen und kommerziellen Stützpunkten und Indien. John Seeley meinte, England habe dieses Empire erobert und bevölkert „in a fit of absence of mind.“ Die Kolonialdebatten waren Debatten über Wirtschaftsmonopole und über Auswanderung und Debatten über die politische Form des Empire, aber selten über seine internationale Notwendigkeit (was es da gab, gehört am ehesten in die Geschichte der Russophobie), nie über seine internationale Verträglichkeit. Das Interesse an Kolonien war ein Interesse bestimmter gesellschaftlicher und ökonomischer Gruppen. Kabinet, Parlament und Öffentlichkeit nahmen das Thema nur sporadisch wichtig. Die Theorie hinter den imperialen Debatten ist weiterhin die liberale ökonomische Theorie, die davon ausgeht, daß Abhängigkeit schädlich ist und verschwinden wird. Aber diese Theorie ist für die Komplexitäten des britischen Reiches wenig geeignet. Jeremy Bentham hatte versichert, daß mit der Beendigung der merkantilistischen Ausbeutung jeder Konflikt zwischen Regierung und Kolonien „will fall at once.“ Das Mutterland wird seine Kinder gerne machtvoll und dann frei sehen, die Kolonien werden die *tutelary authority*, die ihnen innere und äußere Sicherheit gibt, nicht länger fürchten (*Manual of Political Economy* 1795). Das bleibt im gesamten 19. Jahrhundert bei allen politischen Streitigkeiten die Grundauffassung gegenüber dem Kolonialreich. Einen grundsätzlichen Anti-Imperialismus gibt es kaum, weil das Empire auch ein liberales Projekt ist. Imperialismuskritik gibt es als liberale Angst, konservative Regierungen könnten auch die britische Verfassung „imperial“ machen. Viele Liberale erwarten, daß das Empire zu einer Zusammenarbeit freier Staaten wird, aber wenige Politiker wollen diesen Prozeß beschleunigen. Es gibt ein Einverständnis, das Empire nur in Ausnahmefällen zu vermehren. Aber die Ausnahmen nahmen zu und rückgängig wurden Annexion (fast) nie gemacht. Über das Recht (oder die Pflicht) zur Reichsbildung gibt es nur politische Improvisationen.

Sir George Cornwall Lewis (1806-1863), Herausgeber der *Edinburgh Review* und 1855-1858 britischer Schatzkanzler, hat die einzige Abhandlung über abhängige Gebiete geschrieben, die beansprucht eine systematische Theorie zu sein. Sie ist so ahistorisch, daß griechische Kolonisation und Römisches Reich genauso Beispiele sind wie das 18. und 19. Jahrhundert. Er folgt der liberalen ökonomischen Tradition und schreibt wie diese noch unter dem Eindruck des Verlustes Amerikas durch die Halsstarrigkeit der britischen Regierung. Ein Imperium kann Frieden bringen, zum Beispiel das Römische Reich, aber in einem System konkurrierender Reiche kann das nicht erwartet werden (auch das ist noch das Trauma der französischen Intervention in den amerikanischen Unabhängigkeitskampf). Solange die internationale Moralität schwächer ist als das nationale Interesse, wird das so bleiben. Die Nachteile der Abhängigkeit überwiegen die Vorteile v.a. wegen Fehlentscheidungen der ortsfremden Regierung; deshalb ist es für ein zivilisiertes Land besser von Einheimischen regiert zu werden. Wenn ein Land aber zu schwach ist, gibt es keine Alternative zur Fremdherrschaft. Lewis unterscheidet zwischen der Herrschaft über zivilisierte und über unzivilisierte Völker, aber er macht daraus nicht viel: Indien mag von der höheren Ehrlichkeit und Intelligenz der englischen Beamten Vorteile haben, aber Leben und Besitz sind nicht sicherer geworden, weil die Zahl der Beamten jetzt geringer ist. Am Ende der Abhängigkeit steht entweder die volle Inkorporierung in den herrschenden Staat oder eine Revolte der lokalen Regierung gegen die herrschende Regierung oder eine des Volkes gegen beide Regierungen (*An Essay on the Government of Dependencies*. – London 1841). Lewis' direkte Kenntnis abhängiger Gebiete stammte aus einem Auftrag, die britische Regierung über Malta zu beurteilen. Sein Essay blieb die letzte allgemeine Theorie, weil die Fortentwicklung der Zivilisationsargumente den einheitlichen Begriff abhängiger Gebiete aufgelöst hat.

In den Debatten um Siedlerkolonien geht es um den ökonomischen Nutzen der Auswanderung und um die künftige politische Form der Beziehungen zwischen Mutterland und Kolonien. Liberale streben föderative Beziehungen zu den Siedlerkolonien an, Konservative denunzieren das als Versuch, das Empire aufzulösen. Die Eingeborenen in den Siedlerkolonien werden ohne größere Diskussion aufgegeben. Der bedeutendste akademische Text über Kolonien ist völlig auf diese Siedlerkolonien beschränkt: **Herman Merivale**, *Lectures on Colonization and Colonies*. – London 1841, 2. Aufl. 1861 (er behandelt übrigens den Umgang mit der indigenen Bevölkerung und ist bereits gegen die britischen Siedler mißtrauisch, was die spätere Geschichte des liberalen Kolonialdiskurs begleiten wird; mit Schutz indigener Kulturen hat das aber nichts zu tun, die einzige mögliche *euthanasia* ist rasche *amalgamation*: nur als Bedienstete in einer europäisch bestimmten Gesellschaft haben die Eingeborenen eine Überlebenschance). Die erfolgreichsten Bücher über das Empire der Siedlungskolonien, Dilkes *Greater Britain* (1868) und Froudes *Oceana* (1886) waren Reiseberichte, eine Gattung, die erlaubte, den Erfolg der „englischen Rasse“ als eine Art *manifest destiny* zu präsentieren ohne jede belastbare theoretische Analyse; das ist mit der historischen Erzählung bei Seeley (1883) nicht viel anders. Die Lehre der Amerikanischen Unabhängigkeit, die dem früheren 19. Jahrhundert noch gegenwärtig war, wird in einem Anfall von englischem Exzeptionalismus zunehmend verdrängt. Der exterministische Rassismus der Siedler ist gut dokumentiert. Schon

im 19. Jahrhundert wurde gefragt, ob er eine angelsächsische Rasseneigenschaft sei. Er wird wohl eher daran liegen, daß nur in britischen Kolonien (und in den USA) so viele Siedler nach Land suchen und eine kommerzielle Landwirtschaft für den Weltmarkt aufgebaut wurde. Nirgends sind die Beziehungen zwischen Eingeborenen und Weißen so sehr von Kommunikationslosigkeit bestimmt wie in Australien und Südafrika.

Zu den „relations of genocide“ in Australien und Südafrika: C. D. Rowley, *The Destruction of Aboriginal Society*. – Canberra 1970 (zu den assimilationistischen Intentionen der britischen und der australischen Regierungen); Tony Barta, *Relations of Genocide : Law and Lives in the Colonization of Australia*, in: *Genocide and the Modern Age : Etiology and Case Studies of Mass Death* / ed. by Isidor Wallimann and Michael N. Dobkowski. – New York 1987. – S. 237-251; A. Dirk Moses, *An Antipodean Genocide? : the Origins of the Genocidal Moment in the Colonization of Australia*, in: *Journal of Genocide Research* 2 (2000) 89-106; *Genocide and Settler Society : Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History* / ed. by A. Dirk Moses. New York 2004; Ben Kiernan, *Blood and Soil : a World History of Genocide and Extermination*. – New Haven, Conn. 2007. – S. 249-309; *Genocide on Settler Frontier : When Hunter-Gatherers and Commercial Stock Farmers Clash* / ed. by Mohamed Adhikar. – New York 2015. Zu der Diskussion der Anthropologen über die Aborigines: Russell McGregor, *Imagined Destinies : Aboriginal Australians and the Doomed Race Theory, 1880-1939*. – Melbourne 1997 (entgegen dem Titel beginnt er bereits im frühen 19. Jahrhundert). Der bekannteste Fall des Aussterbens einer „Rasse“ waren die Aborigines von Tasmanien; einige Beispiele, wie Beobachter des 19. Jahrhunderts damit umgingen: Ann Curthoys, *Genocide in Tasmania : the History of an Idea*, in: *Empire, Colony, Genocide : Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History* / ed. by A. Dirk Moses. – New York 2008. – S. 229-252.

Über die Okkupation von Handels- und Marinestützpunkten gab es nur auf den jeweiligen Einzelfall bezogene Debatten. Die herrschende Idee ist die Idee eines Freihandelsimperiums, in dem die Niederlassungen nicht zu Flächenkolonien ausgebaut werden sollen. Über den Herrschaftscharakter auch eines Freihandelsimperiums haben nur Autoren konkurrierender Nationen geschrieben, französische Sozialisten und Friedrich List. Daß es doch zu weiteren Annexionen kommt, liegt an aktuellen Herausforderungen der Peripherie (die dortigen Briten und die lokalen Herrscher sind selbständige Akteure und ihre symbiotischen Beziehungen sind selten lange stabil) und an der Angst vor Ambitionen anderer Mächte. Erst als deren Ambitionen in den 1880er Jahren systematischer wurden, ging Großbritannien zu einem neuen Imperialismus über, der in der nationalen Politik eine ganz andere Bedeutung haben mußte.

Die Herrschaft über Indien (von der Bevölkerungszahl her viel größer als Großbritannien und alle anderen abhängigen Gebiete zusammen) war bei der britischen Präferenz für *self government* schwer begründbar (Bernard Porter nannte Indien „a considerable ideological embarrassment, though an exceedingly profitable one“). Partizipation und Unabhängigkeit mußten als Endziel nach einem langen

Prozeß der Bildung der Elite in europäischer Kultur versprochen werden. **Thomas Babbington Macaulay**, der erste prominente Intellektuelle, der nach Indien geschickt wurde, wo er Erziehungswesen und Rechtssystem neugestalten sollte, begründet 1835 die Anglisierung der indischen höheren Bildung mit einer Analogie der Renaissance in Europa: es war für England heilsam, daß der Plunder seiner mittelalterlichen Literatur ersetzt wurde durch die überlegenen Ideen Griechenlands und Roms (in Indien nennt man diesen Austausch der Kultur deshalb „Macaulayism“). Schon 1833 hatte er im Parlament erklärt, es werde „the proudest day in English history“ sein, wenn die Inder, nachdem sie mit englischem Beistand die Schwächung durch politische und religiöse Tyrannei überwunden haben, Selbstregierung fordern. Macaulay und Indien sind ein Lieblingsthema der Kritik am liberalen Imperialismus, freilich in der Regel ohne Sinn dafür, wie sehr er in Indien gescheitert ist und wie fern er der welthistorischen Zivilisationslehre des 19. Jahrhunderts stand. Die Bewahrung indischer Traditionen und die Partizipation von Indern waren eine Frage der Opportunität, nicht des Rechtes. Je mehr Großbritannien und die Siedlerkolonien Demokratien wurden, desto fremdartiger mußte die Herrschaft über Indien werden. Ein gutes Beispiel sind die Bücher, die von der künftigen Unabhängigkeit der Siedlerkolonien handeln, denen aber zu Indien nichts einfällt, vgl. außer Seeley schon Goldwin Smith, *The Empire*. – Oxford 1863. – S. 257-297, der die britische Regierung Indiens heftig kritisiert, aber nur dazu kommen kann, daß Indien weder eine Kolonie noch eine Nation sei, sondern ein Empire, und wie jedes Empire einen *emperor* braucht. Unter der liberalen Regierung Anfang der 1880er Jahre kam es zu lokaler Mitsprache von Indern, auf nationaler Ebene bekam sie keine Chance. Der Verweis auf eine selbstbestimmte Zukunft Indiens wurde zunehmend durch rassistische britische Beamte, Militärs und Kaufleute herausgefordert. Zu Indien-Theorien siehe Karl Marx, John Stuart Mill, James Fitzjames Stephen. Zu Indien als einem liberalen Projekt: Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire : a Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. – Chicago, Ill. 1999.

Großbritannien hat im 19. Jahrhundert zahlreiche überseeische Kriege geführt, gegen Stämme, die ein Vordringen von Siedlern behinderten, gegen indigene Staaten, die Arrangements mit den Briten an ihrer Küste aufkündigten, gegen außereuropäische Staaten, die zur Beachtung britischer Rechts- und Handelsgewohnheiten gezwungen werden sollten, und zur Sicherung und Abrundung Indiens einschließlich der Niederschlagung des Aufstandes 1857. Im Ganzen sollen es 60 Kriege mit 400 Schlachten gewesen sein. Ein einheitliches Konzept des Kolonialkrieges gab es nicht. Es war in den Anfängen des Empires noch zu unklar, wohin diese Kriege führen sollten. Das liegt schon an der Unbestimmtheit des Begriffes der Zivilisation. Palmerstons berühmter Ausspruch, halb-zivilisierte Regierungen „require a dressing down every eight or ten years to keep them in order“, bezog sich auf Portugal, Lateinamerika und China. Kern seiner Zivilisierungsunternehmen war, daß er nie begriffen hat, daß andere Staaten Schwierigkeiten mit der unverzüglichen außenpolitischen Anpassung haben könnten. Die späteren britischen Regierungen versuchten eher, den Anpassungsdruck auf China niedrig zu halten. In einer Kabinettskrise im Vorfeld des zweiten Opiumkrieges 1857 protestierte der Schatzkanzler Sir George Cornwall Lewis gegen die Arroganz seiner Regierung: „when it suits our purpose, we

regard them as civilized; but when it does not suit our purpose, we treat them as barbarous“ (Miles Taylor, *The Decline of British Radicalism, 1847-1869*. – Oxford 1995. – S. 269). Wenn es auch keinen grundsätzlichen Antiimperialismus gab, gegen einzelne Kolonialkriege gab es eine parlamentarische und außerparlamentarische Opposition, deren direkte Wirkung bei laufenden Kriegen gering war, die Regierung aber generell zu Zurückhaltung zwang. Zur Debatte über den zweiten Opiumkrieg im britischen Parlament (Richard Cobdens Sieg über Lord Palmerstone, der durch dessen anschließenden Wahlsieg bedeutungslos wurde): Andrew Phillips, *Saving Civilization from Empire : Belligerency, Pacifism and the two Faces of Civilization during the Second Opium War*, in: *European Journal of International Relations* 18 (2012) 5-27.

Überblicksdarstellungen zum Britischen Empire: Ronald Hyam, *Britain's Imperial Century, 1815-1914 : a Study of Empire and Expansion*. – 3. Aufl. – Basingstoke 2002 (übersichtlich und politknah); John Darwin, *The Empire Project : the Rise and Fall of the British World System, 1830-1970*. – Cambridge 2009. Anthologien: *The Concept of Empire : Burke to Attlee 1774-1947* / ed. by George Bennett. – London 1953; *Empire and Imperialism : the Debate of the 1870s* / ed. by Peter Cain. – Bristol 1999 (Texte aus dem Streit zwischen Konservativen und Liberalen um die Föderalisierung des Empire). Einführung: Bernard Porter, *British Imperial : What the Empire Wasn't*. – London 2016. Überblick über die Geschichtsschreibung: Anthony Webster, *The Debate on the Rise of the British Empire*. – Manchester 2006. Zur Ideengeschichte des Empire: Klaus E. Knorr, *British Colonial Theories 1570-1850*. – Toronto 1944. – S. 265-414 (immer noch die beste Darstellung der Debatten, mit vielen Zitaten; auch im 19. Jahrhundert sind die Debatten vorwiegend ökonomisch, Knorr kann aber aus seiner Kenntnis der gesamten Literatur seit der frühen Neuzeit urteilen, daß im 19. Jahrhundert Hinweise auf Englands Mission ständig zunahmen); Donald Winch, *Classical Political Economy and Colonies*. – London 1965; Bernard Semmel, *The Rise of Free Trade Imperialism : Classical Political Economy, the Empire of Free Trade and Imperialism 1750-1850*. – Cambridge 1970; C. C. Eldridge, *England's Mission : the Imperial Idea in the Age of Gladstone and Disraeli 1868-1880*. – London 1973; ders., *Disraeli and the Rise of a New Imperialism*. – Cardiff 1996; John Cunningham Wood, *British Economists and the Empire*. – London 1983; Edward Beasley, *Mid-Victorian Imperialists : British Gentlemen and the Empire of the Mind*. – London 2005 (“ever-grander generalizations about the nature of the democratic, English-speaking world”); *Victorian Visions of Global Order : Empire and International Relations in Nineteenth-Century Political Thought* / ed. by Duncan Bell. – Cambridge 2007; Duncan Bell, *The Idea of Greater Britain : Empire and the Future of World Order, 1860-1900*. – Princeton 2007 (das Buch aus der Schule Quentin Skinners studiert die Vielfalt rhetorischer Strategien und spiegelt damit gut das Chaos dieser improvisierten Debatten um die Einheit Großbritanniens mit seinen weißen Siedlerkolonien); ders., *Reordering the World : Essays on Liberalism and Empire*. – Princeton, N.J. 2016; Theodore Koditschek, *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination : Nineteenth-Century Visions of a Greater Britain*. – Cambridge 2011.

Zu den Auseinandersetzungen über den Sinn der britischen Herrschaft in Indien: Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*. – Oxford 1959 (über die Spannungen zwischen Regierung durch Paternalismus/Militär, durch Bildung und durch Recht); Francis G. Hutchins, *The Illusion of Permanence : British Imperialism in India*. – Princeton, N.J. 1967 („In the course of the nineteenth century British notions of the way in which India was kept in subjection shifted from an emphasis on moral force and the influence of the example of the British character to the less ambitious idea that India was held simply by military power“); Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj*. – Cambridge 1994 (zunehmende „creation of difference“, als Großbritannien und die Siedlerkolonien demokratischer wurden); Theodore Koditschek, *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination* (a.a.O).

Zum „Anti-Imperialismus“: Ged Martin, ‚Anti-imperialism‘ in the Mid-nineteenth Century and the Nature of the British Empire, 1820-70, in: *Reappraisals in British Imperial History*. – London 1975. – S. 88-120; Miles Taylor, *Imperium et Libertas? : Rethinking the Radical Critique of Imperialism During the Nineteenth Century*, in: *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 19 (1991) 1-23; Benedikt Stuchtey, *Die europäische Expansion und ihre Feinde : Kolonialismuskritik vom 18. bis in das 20. Jahrhundert*. – München 2010. – S. 123-218 *Nation und Expansion : England 1815-1882* (Kritiker, aber gewiß keine Feinde des Empire); Gregory Claeys, *Imperial Sceptics : British Critics of Empire, 1850-1920*. – Cambridge 2010 (grundsätzliche Gegner des Empire waren nur die Comteaner, weil sie einer Theorie folgen; die späteren liberalen und sozialistischen Gegner und Anhänger des Empire haben von ihnen gelernt); James Heartfield, *The Aborigines' Protection Society : Humanitarian Imperialism in Australia, New Zealand, Fiji, Canada, South Africa, and the Congo ; 1836-1909*. – London 2011 (anfangs antikolonialistisch, mußte die APS einsehen, daß sie allenfalls Reservate versprechen konnte). Zu den Versuchen der britischen Regierung, Stammesbewohner durch Umerziehung zu schützen, ohne Siedlungen zu untersagen: Alan Lester / Fae Dussart, *Colonization and the Origins of Humanitarian Governance : Protecting Aborigines across the Nineteenth-Century British Empire*. – Cambridge 2014.

2.4 Vereinigte Staaten von Amerika

Bis ins späte 19. Jahrhundert standen die Vereinigten Staaten von Amerika am Rande des internationalen politischen Systems. Von den europäischen Allianzen hielten sie sich fern, auch die Europäer sahen keinen Grund, sich um die USA zu bemühen oder Konfrontation zu suchen. Nur in der Krise des Amerikanischen Bürgerkrieges, der ein anderes amerikanisches internationales System hätte bringen können, haben Frankreich und Großbritannien eine Intervention zugunsten des Südens überlegt; die französische Mexiko-Intervention 1862-1866 war ein Ableger dieser Gelegenheit und wurde mit dem Sieg der Nordstaaten beendet. Auch die Beziehungen zwischen den USA und Lateinamerika waren bis in die 1880er Jahre flüchtig. Der Gegen-

satz zwischen der wachsenden Wirtschaftsmacht und dem geringen Militärpotential (der Hochrüstung des Bürgerkrieges folgte eine radikale Reduzierung von Armee und Flotte) wurde als exzeptionell wahrgenommen. Aber die hohe Zahl siegreicher Generäle als Präsidentschaftskandidaten, Indianerbekämpfer, Mexikoeroberer und Bürgerkriegssieger sind ein bedenkliches Zeichen für eine angeblich friedliche Republik (es spielt die schiere patriotische Begeisterung mit, einen Krieg führen und siegen zu können, etwas, das Ausländer so oft bezweifelt haben). Die USA sind die einzige Großmacht, in der die Suche nach nationalen Traditionen eine feste Gattung der Außenpolitikanalyse geblieben ist. Aber auch hier wird das 19. Jahrhundert zwischen den Gründungsvätern und 1898 spezialisierten Diplomatiegeschichten überlassen. Im 19. Jahrhundert gab es recht verschiedene Arten, den amerikanischen Exzeptionalismus zu sehen. Die realistische Analyse betonte die Abwesenheit von gleichrangigen Nachbarn; so schon Hegel, der das amerikanische politische System als Folge dieser Sonderstellung im internationalen System sah (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. – Frankfurt am Main 1970. – S. 114). Zunehmend wurde erwartet, daß diese Sonderstellung nur ein Zwischenspiel auf dem Weg zu einem weltweiten internationalen System sein konnte, in dem neben Rußland die USA dominieren würden (prominent bei Tocqueville). Die demokratische Analyse in Europa war dagegen völlig an den föderalistischen Institutionen orientiert: Der Kongreß ist ein demokratisches Instrument der Vermeidung von Kriegen zwischen den Mitgliedstaaten und soll ein Vorbild für eine europäische Friedensordnung sein; zu Amerika als Macht unter Mächten äußern sich europäische Demokraten nicht. In Amerika waren die demokratischen Analysen komplexer. Die amerikanische Selbstwahrnehmung war von der rasanten Verschiebung der Grenzen der Föderation bestimmt. „Manifest Destiny“ meint zunächst, daß der ganze Raum bis zum Pazifik dazu bestimmt ist, Teil der amerikanischen Nation zu werden. „Manifest Destiny“ muß als demokratische Idee verstanden werden: Auf dem amerikanischen Kontinent hat nur die Demokratie eine Zukunft, nur die amerikanische Demokratie kann die Weiten des Kontinents mit Siedlern füllen. Ganz Nordamerika (zuweilen auch ganz Amerika) sei bereit, einst Teil der amerikanischen demokratischen Föderation zu werden und amerikanische *mores* zu akzeptieren (die Grundidee ist dem Übergang des Freistaates Texas von Mexiko zu den USA, bei dem amerikanische Siedler eine zentrale Rolle gespielt haben, abgeschaut). Vgl. die Biographie des wichtigsten „Manifest Destiny“-Publizisten: Robert D. Sampson, *John L. O'Sullivan and his Times*. – Kent, Ohio 2003 (interessant für den literarischen und politischen Kontext von „Manifest Destiny“, beachtet auch die gelegentlichen Beziehungen des demokratischen Expansionisten zur Friedensbewegung, seine ambivalente Haltung zum Krieg mit Mexiko und zum Konflikt mit Großbritannien, seine Beteiligung an privaten Einmischungen in Kuba und seine Unterstützung der Konföderierten). Das exzessive Interesse der Literatur am amerikanischen Sendungsbewußtsein auch des 19. Jahrhunderts hat mit dem späteren 20. Jahrhundert zu tun: Das einst starke Sendungsbewußtsein der europäischen Nationen hat seine Kraft längst verloren, während das amerikanische Sendungsbewußtsein weiter wirksam zu sein scheint. Forschungen über die Brüche dieser Tradition in den USA und Ver-

gleiche mit Großbritannien, Frankreich und Deutschland sind dringende Desiderate.

Ein amerikanischer Exzeptionalismus war ohne Zweifel die geringe Bedeutung aktueller Grenzen. In Europa waren nach 1815 Grenzverschiebungen immer in Gefahr zu Erschütterung des Internationalen Systems zu führen und mußten mit der Logik der Nationen begründet werden. In den USA ist das ganze Jahrhundert von Jeffersons Louisiana-Kauf 1803 bis in das Jahrzehnt nach dem Bürgerkrieg geprägt von ständigen Vorhersagen und Forderungen neuer Grenzen. Es gibt in der Zeit der Jacksonian Democracy und der frühen Republikaner wenig führende Politiker und Journalisten, die nicht ein Expansionsvorhaben haben, freilich verschieden aktuell gemeint. Abgesehen von den tatsächlich erlangten Landgewinnen auf Kosten Mexikos (durch Krieg und Kauf) und dem Kauf von Alaska gibt es eine große Zahl von Anregungen. Im Norden träumt man davon, daß ein britisches Kanada nicht endgültig sein kann, im Süden davon, daß verschiedene Inseln in der Karibik durch Kauf und/oder Intervention in interne Konflikte zur Annexion reif seien. Die weiteren Ziele bis nach Brasilien und Japan gehen so schnell, wie sie gekommen sind, in ihrer Gesamtheit zeigen solche Ziele aber, wie vorläufig die Grenzen der USA in deren eigener Vorstellung waren. Daß die reale Politik einem viel begrenzteren Opportunismus folgte, mag daran liegen, daß Präsident und Congress die Grundlagen des europäischen Völkerrechts akzeptierten (die Ausnahme ist Polks Mexiko-Krieg, den auch seine Anhänger statt mit irgendeinem Schein eines gerechten Krieges mit „Manifest Destiny“ begründen mußten, was diese ursprüngliche Idee eines Plebiszit für Amerika verfälschte). Expansionismus war wie alle großen Streitfragen in den USA bis zum Bürgerkrieg eine Frage des Rassismus. Die Vorstellung, daß der dynamischsten Rasse die Zukunft in (Nord-)Amerika gehören wird, kommt aus Rassismus, genauso wie der Widerstand gegen Expansionen, die die Republik verderben würden durch noch mehr Mexikaner und durch Kubaner, denen jeder Sinn für das Funktionieren der amerikanischen Demokratie fehlt. Noch nach dem Bürgerkrieg lösten die nie zustande gekommenen Annexion von Kanada (ein Dauerthema antibritischer, proirischer Bewegungen in den Nordstaaten), Kuba und Santo Domingo (ein Thema zwischen Sicherheitspolitik und politischem Abenteuerum) heftige politische Konflikte aus.

Einig war man sich im ständigen Krieg gegen die Indianer, der Voraussetzung der Besiedlung des Kontinents war. Die frühen USA hatten Indianerstämme als souveräne Völker (wenn auch im Rahmen der USA) anerkannt, die Jacksonian Democracy wollte auch die „zivilisierten Stämme“ nicht mehr im Osten dulden und vertrieb sie über den Mississippi. Mit der Besiedlung des Westens folgte bis etwa 1890 auch dort der Kleinkrieg mit den Indianerstämmen. Die Zivilisationstheorien des 19. Jahrhunderts sahen die Zeit der Indianerkulturen als abgelaufen an. Tocqueville, der die ersten Massendeportationen in den Westen beobachtet hat, glaubt auch die Indianer hätten das so gesehen. Es hat ihn auf die Bedeutung der kulturellen Demütigung im kolonialen Verhältnis aufmerksam gemacht. In letzter Zeit hat man den Kampf mit den Indianern immer häufiger mit dem nationalsozialistischen Völkermord verglichen; historisch angemessener wäre der Vergleich mit „small scale genocides“ in britischen Siedlerkolonien der Zeit. Wie

in Australien war die offizielle Politik der amerikanischen Regierung nicht Vernichtung, sondern Assimilierung. Aber bei ihrem Endziel der Umwandlung des Landes für die kommerzielle Landwirtschaft weißer Siedler konnte sie nicht einmal den „zivilisierten Stämmen“ entgegenkommen (die Cherokee hatten sich in den 1820er Jahren eine Verfassung nach Vorbild der amerikanischen Verfassung gegeben, aber das half nicht gegen ihre Vertreibung in die Wildnis des Westens), sie konnte nur eine Zukunft in der Verarmung in Reservaten anbieten und Widerstand mit Massakern beantworten.

Zu wenig wird beachtet, daß bereits im 19. Jahrhundert die amerikanische Doppelheit von kommerzieller Expansion und Zurückhaltung von Kolonien zum vorherrschenden Modell werden konnte. Auch die Annexion von Oregon und Kalifornien wurde von maritimen Interessen durchgesetzt, die vor allem am Handel mit Asien interessiert waren und in Begriffen einer Weltkonkurrenz mit Großbritannien (und künftig Rußland) dachten. Vgl. zu den Journalisten, die diese Idee seit Mitte 19. Jh. propagierten: Charles Vervier, *American Continentalism : an Idea of Expansion, 1845-1910*, in: *American Historical Review* 65 (1959/60) 323-335. Unter den Politikern propagierte vor allem William Henry Seward (1801-1872, Außenminister 1861-1869) die Transformation Amerikas zu einem Reich kommerzieller Dominanz, das nehmen wird, was es für Handelsrouten braucht (Hawaii und karibische Inseln waren seine Präferenz), sich aber nicht belasten wird mit territorialer Herrschaft. Seward ging davon aus, daß sich weitere demokratische und weiße Gebiete im Laufe der Zeit den USA anschließen werden, Kanada war ein naheliegender Kandidat, aber Seward kann auch von Vereinigten Staaten bis Panama oder gar bis zum Kap Horn reden, ohne daß klar wird, wie das gemeint war. Immer sollte es einvernehmliche Expansion sein. Vgl. Ernest N. Paolino, *The Foundation of the American Empire : William Henry Seward and U.S. Foreign Policy*. – Ithaca, N.Y. 1973. – p. 25-40 *The Real Empire : Commercial Hegemony*; Richard H. Immerman, *Empire for Liberty : a History of American Imperialism from Benjamin Franklin to Paul Wolfowitz*. – Princeton, N.J. 2010. – S. 98-127.

Die massivste amerikanische Erfahrung eines Krieges war der amerikanische Bürgerkrieg. Zu einer theoretischen Beschäftigung mit diesem Krieg kam es nicht, zu sehr wurde er staatsrechtlich diskutiert. Zu der Uneinigkeit der radikalen Pazifisten in der Beurteilung eines Krieges, der Freilassung der Sklaven bringen sollte, siehe unten bei Non-resistance (Abschnitt 5.1.5).

Für das außenpolitische Denken der Jahrzehnte nach dem Bürgerkrieg vgl. Frank Ninkovich, *Global Dawn : the Cultural Foundations of American Internationalism, 1865-1890*. – Cambridge, Mass. 2009 (die amerikanischen Elitezeitschriften nahmen die Großmächte und ihre weltweite Expansion genau wahr und schätzten die Zivilisationsleistung des britischen Reichs. Ein amerikanischer Imperialismus ist kein Thema. Ihre Betonung der angelsächsischen Gemeinsamkeiten hat nicht viel mit der gemeinsamen Geschichte zu tun, mehr mit der gemeinsamen Zukunft als liberale Staaten. Die internationale Politik wird kritisch gesehen, aber internationalistische Lösungen – Schiedsgericht, Kodifikation, Neutralität – haben wenig Anhang, Sozialdarwinismus zwischen Staaten schon gar nicht. Die häufigste Position in diesen Zeitschriften ist „para bellum“.) Zu den Anfängen von

Phantasien einer angelsächsischen Welthegemonie Mitte des 19. Jahrhunderts siehe Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny* a.a.O. S. 292-297. Solche Phantasien werden seit dem Ende des 19. Jahrhunderts auch im amerikanischen Internationalismus eine große Rolle spielen, aber über die ältere Kontinuität dieser Idee ist wenig bekannt. Ein früher Prophet der speziellen Angelsächsischen Zusammenarbeit ist der Pazifist Elihu Burritt. Ein späterer Sprecher der amerikanischen Friedensbewegung, Alfred Love, nahm 1869 an dem Preisausschreiben der französischen Friedensbewegung zum Thema *Le crime de la guerre dénoncé à l'humanité* teil, seine Friedensstrategie war die Union der beiden Zweige der angelsächsischen Rasse (nach dem Bericht der Jury).

Zur amerikanischen Außenpolitik: *The Cambridge History of American Foreign Relations*. – Cambridge 1993 (Bd. 1. – *The Creation of a Republican Empire : 1776-1863* / Bradford Perkins; Bd. 2. – *The American Search for Opportunity : 1865-1913* / Walter LaFeber); John M. Owen IV, *Liberal Peace, Liberal War : American Politics and International Security*. – Ithaca, N.Y. 1997 (eine Analyse der amerikanischen Krisen und Kriege mit Hilfe eines Modells des Demokratischen Friedens); Fareed Zakaria, *From Wealth to Power : the Unusual Origins of America's World Role*. – Princeton, N.J. 1998 (über die Verzögerung einer imperialen Stellung nach 1865); David C. Hendrickson, *Union, Nation, or Empire : the American Debate over International Relations, 1789-1941*. – Lawrence, Kans. 2008. – S. 109-258; Jay Sexton, *The Monroe Doctrine : Empire and Nation in Nineteenth-century America*. – New York 2011; Charles A. Kupchan, *Isolationism : a History of America's Efforts to Shield itself from the World*. – Oxford 2020.

Zu Sendungsbewußtsein und Manifest Destiny: Albert K. Weinberg, *Manifest Destiny : a Study of Nationalist Expansionism in American History*. – Baltimore, Md. 1935; Frederick Merk, *Manifest Destiny and Mission in American History : a Reinterpretation*. – New York 1963; Robert E. May, *The Southern Dream of a Caribbean Empire : 1854-1861*. – Baton Rouge, La. 1973; Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny : the Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. – Cambridge, Mass. 1981; Reginald C. Stuart, *United States Expansionism and British North America, 1775-1871*. – Chapel Hill, N.C. 1988; Anders Stephanson, *Manifest Destiny : American Expansion and the Empire of Right*. – New York 1995; Thomas R. Hietala, *Manifest Design : American Exceptionalism and Empire*. – revised ed. – Ithaca, N.Y. 2003; Eric T. L. Love, *Race Over Empire : Racism in U.S. Imperialism 1865-1900*. – Chapel Hill, NC 2004. – S. 27-72 Santo Domingo; Hilde Eliassen Restad, *American Exceptionalism : an Idea that Made a Nation and Remade the World*. – London 2015; Paul Frymer, *Building an American Empire : the Era of Territorial and Political Expansion*. – Princeton, N.J. 2017. Anthologie von Texten des 19. Jahrhunderts: *Manifest Destiny* / ed. by Norman A. Graebner. – Indianapolis, Ind. 1968. Die beste Darstellung der realen Expansion der USA ist eine geographische Arbeit: D. W. Meinig, *The Shaping of America : a Geographical Perspective on 500 Years of History*. – New Haven, Conn., vol. 2, *Continental America, 1800-1867* (1993).

Zum mexikanischen Krieg und der (sehr diversen) Opposition gegen den Krieg: David M. Pletcher, *The Diplomacy of Annexation : Texas, Oregon, and*

the Mexican War. – Columbia, Miss. 1973; John H. Schroeder, *Mr. Polk's War : American Opposition and Dissent, 1846-1848*. – Madison, Wisc. 1973; Robert W. Johannsen, *To the Halls of the Montezumas : the Mexican War in the American Imagination*. – New York 1985; Daniel Walker Howe, *What Hath God Wrought : the Transformation of America, 1815-1848*. – New York 2007. – S. 658-813; Amy S. Greenberg, *A Wicked War : Polk, Clay, Lincoln, and the 1846 U.S. Invasion in Mexico*. – New York 2012. Zu dem Streit mit Großbritannien um Oregon: David M. Pletcher, *The Diplomacy of Annexation* a.a.O.; Maria Fanis, *Secular Morality and International Security : American and British Decisions about War*. – Ann Arbor, Mich. 2011 (sie führt die Kriegsvermeidung 1846 auf angelsächsische Rassensolidarität zurück; auf jeden Fall ist der Unterschied zum Krieg gegen Mexiko ohne Rassensolidarität deutlich). Zur Politik der erzwungenen Assimilierung der Indianer: Brian W. Dippie, *The Vanishing American : White Attitudes and U.S. Indian Policy*. – Middletown, Conn. 1982. Zu den juristischen Kämpfen der Cherokee gegen ihre Vertreibung in den Westen: Tim Alan Garrison, *Legal Ideology of Removal : the Southern Judiciary and the Sovereignty of Native American Nations*. – Athens, Ga. 2002. Zu den Indianerkriegen: Robert M. Utley, *The Indian Frontier 1846-1890*. – Albuquerque, N.Mex. 1984; Michael Hochgeschwender, *The Last Stand : die Indianerkriege im Westen der USA (1840-1890)*, in: *Kolonialkriege : militärische Gewalt im Zeichen des Imperialismus* / hrsg. von Thoralf Klein und Frank Schumacher. – Hamburg 2006. – S. 44-79; Ben Kiernan, *Blood and Soil : a World History of Genocide and Extermination*. – New Haven, Conn. 2007. – S. 310-363; Bruce Vandervort, *Indian Wars of Mexico, Canada and the United States, 1812-1900*. – New York 2006. Beispiele: Robert M. Utley, *The Last Days of the Sioux Nation*. – New Haven, Conn. 1963; Jeffrey Ostler, *The Plains Sioux and U.S. Colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee*. – Cambridge 2004; Benjamin Madley, *An American Genocide : the United States and the California Indian Catastrophe, 1846-1873*. – New Haven, Conn. 2016. Eine vergleichende Völkermordstudie: Carrol P. Kakel, *The American West and the Nazi East : a Comparative and Interpretive Perspective*. – Basingstoke 2011 (unterscheidet zwischen „small scale genocide“ im amerikanischen Westen und „large scale genocide“ im europäischen Osten, Unterschiede in der Bereitschaft zur Ausrottung sieht er nicht).

2.4.1 Francis Lieber

1798-1872, geboren in Berlin. Teilnahme am Kampf gegen Napoléon und am griechischen Freiheitskampf, als politischer Emigrant in die USA. Professor in South Carolina und New York (für Politikwissenschaft). Biographie: Frank Freidel, *Francis Lieber : Nineteenth-century Liberal*. – Baton Rouge, La. 1947.

Lieber wurde durch Freiheitskriege erzogen, aber er lernte, daß Individuen wichtiger sind als Institutionen und gesellschaftliche Bindung durch öffentliche Meinung, Ansehen der gesellschaftlichen Position und Rechtsschöpfung durch gewählte Richter wichtiger als Regierungstätigkeit. Es ist eine Apologie angelsächsischer Institutionen und eine Warnung vor der französischen Verwechslung

von Freiheit mit Demokratie, entwickelt in einer Weltgeschichte der Freiheit von der antiken politischen Freiheit zur modernen bürgerlichen Freiheit (*Manual of Political Ethics*, verschiedene Auflagen 1838 bis 1890; *Civil Liberty and Self-Government*, verschiedene Auflagen 1853 bis 1881, deutsch 1869). Die Kommentatoren haben ihn nach eigenem Geschmack liberal oder konservativ genannt. Vgl. Frank Burt Freidel a.a.O.; Bernard Edward Brown, *American Conservatives : the Political Thought of Francis Lieber and John W. Burgess*. – New York 1951; Phillip S. Paludan, *A Covenant with Death : the Constitution, Law, and Equality in the Civil War Era*. – Urbana, Ill. 1975. – S. 85-108

Lieber überträgt seinen Gesellschaftsbegriff auf die internationalen Beziehungen: alle Gesellschaftsbildungen ab der Familie werden von „Inter-dependence“ bestimmt (anders als häufig behauptet wird, gab es diesen Begriff schon vor Lieber, auch schon auf internationale Beziehungen angewandt). Zwischen *nationalism* und *internationalism*, *independence* und *interdependence* kann es keine prinzipiellen Unterschiede geben. In der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen ist (reichlich Amerika-zentrisch) Lieber dafür angeführt worden, daß die Vorgeschichte der Disziplin in der Disziplin Staatstheorie gesucht werden muß (Brian C. Schmidt, *The Political Discourse of Anarchy : a Disciplinary History of International Relations*. – Albany, N.Y. 1998. – S. 47-52). Internationale Organisation der Staaten kann sich Lieber nur als despotische Hegemonie vorstellen, als Einmischung in innere Angelegenheiten. Er empfiehlt bilateral vereinbarte Schiedssprüche, schon einen permanenten Schiedsgerichtshof lehnt er ab. Sein Nationalismuskonzept ist wie andere Zivilisationskonzepte des 19. Jahrhunderts ein Rassenkonzept. Es ist eine Idee des angelsächsischen Traditionalismus: Bildung von Nationalstaaten nach britisch-amerikanischem Muster. Der erste amerikanische Internationalist präfiguriert den amerikanischen Internationalismus vor Wilson 1917: Elihu Root, James Brown Scott, Nicholas Murray Butler, John Bassett Moore – alle waren für eine Förderung des Völkerrechts, alle gegen internationale Organisationen. Lieber setzt auf internationale öffentliche Meinung, auch darin werden sie folgen. Er war der Anreger des Institut de Droit international, dessen Gründung er jedoch nicht mehr erlebte. Das Institut war ganz in Liebers Sinn: Das internationale Recht soll nicht durch einen Staatenkongreß fortentwickelt werden, sondern durch Debatten der führenden Juristen, die Weltwissen und Weltgewissen verkörpern.

Liebers bedeutendste praktische Leistung für das Völkerrecht war die Vorlage zur Kodifizierung des Kriegsrechts, ein Text für die Truppen der Nordstaaten im amerikanischen Bürgerkrieg. Der Kodex wurde durch seinen Freund Bluntschli und die Diskussionen des Institut de Droit international zum Ausgangspunkt des positiven humanitären Kriegsrechts. Aber wenn Lieber, der sehr früh Clausewitz rezipiert hatte, für ein Kriegsrecht plädiert, das Kampfhandlungen wenig regelt, klingt er wie der Clausewitzianer Moltke, der den Vorschlag des Instituts 1880 ablehnte (Lieber wie Moltke stehen in einer langen Tradition seit Machiavelli, der von Kriegen verlangte, sie sollten *corte e grosse* sein).

Vgl. *Lieber's Code and the Law of War* / ed. by Richard Shelly Hartigan. – Chicago, Ill. 1983; Knud Krakau, *Francis Liebers Beitrag zur Entwicklung des Landkriegsrechts*, in: *Franz Lieber und die deutsch-amerikanischen Beziehun-*

gen im 19. Jahrhundert / hrsg. von Peter Schäfer und Karl Schmitt. – Weimar 1993. – S. 45-72; Burrus M. Carnahan, *Lincoln, Lieber and the Laws of War : the Origins and Limits of the Principle of Military Necessity*, in: American Journal of International Law 92 (1998) 213-231; James Turner Johnson, *Lieber and the Theory of War*, in: *Francis Lieber and the Culture of the Mind* / ed. by Charles R. Mack and Henry H. Lesesne. - Columbia, SC 2005. - S. 60-68; John Fabian Witt, *Lincoln's Code : the Laws of War in American History*. – New York 2012. – S. 139-324 (eine politische Geschichte dieser Kriegerechtskodifizierung); Paul Finkelman, *Francis Lieber and the Modern Law of War*, in: University of Chicago Law Review 80 (2013) 2071-2132. Allgemein zu Lieber als (eher unselbständigem) Völkerrechtler: Betsy Röben, *Johann Caspar Bluntschli, Francis Lieber und das moderne Völkerrecht 1861-1881*. – Baden-Baden 2003.

Manual of Political Ethics. – Boston : Little & Brown, Pt. II: Political Ethics Proper. – 1839

VII/3 War

In der Politischen Ethik muß gefragt werden, ob vernünftige und moralische Wesen Kriege führen dürfen. Lieber folgt der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg, nur daß er das Recht der Nationen zu Freiheits- und Einigungskriegen betont. Ein ungerechter Krieg ist eines der größten Verbrechen, während in einem gerechten Krieg sich der Ton der Moral hebt (das haben der amerikanische Unabhängigkeitskrieg und der Krieg Deutschlands gegen Napoléon gezeigt). Auch politische Ziele rechtfertigen den Krieg, wenn sie dem Schutz und der Weiterentwicklung der Nation dienen. Ewiger Frieden durch internationale Kongresse ist eine gute Idee, führt aber leicht zu Einmischung in innere Angelegenheiten. Die mächtigsten Staaten würden bestimmen. Unabhängige Entwicklung, die wichtigste Voraussetzung einer vielfältigen Zivilisation, würde beschädigt werden. Gerade die USA müssen sich davor hüten, sie würden von Monarchien bestimmt werden. Kriege zwischen zivilisierten Nationen müssen sich an Regeln halten. Aber innerhalb der Regeln müssen sie intensiv geführt werden, denn das verkürzt die Kriege. Deshalb wird in modernen Kriegen nicht alles geregelt, was geregelt wurde, als Kriege noch zweifelhafte Legitimation hatten.

Fragments of Political Science on Nationalism and Inter-nationalism. – New York : Scribner, 1868. – 23 S.

Neudruck in: Miscellaneous Writings. – Philadelphia : Lippincott, 1881. – Bd. II, 221-243

Der Nationalstaat mit Bürgerrechten und *self-government* ist die normale Form einer modernen Regierung geworden, Absolutismus („monarchical or democratic“) wurde als Gefahr erkannt. Selbst der Patriotismus ist nicht mehr auf den Staat bezogen, sondern auf die Nation. Im Altertum gab es immer ein führendes Land der Zivilisation, jetzt gibt es eine Vielzahl von Nationen mit *self-governance*, „independent, aber inter-dependent“. Ohne diesen Prozeß würde es zu einer „enslaving universal monarchy“ kommen. Die zivilisierten Nationen werden zunehmend ähnlich, haben eine gemeinsame öffentliche Meinung, ein gemeinsames Völkerrecht und „the bonds of one common moving civilization.“ Sie bilden eine Gemeinschaft „and are daily forming more and more a commonwealth of nations.“ Zunächst ist es eine Gemeinschaft der christlichen Staaten, die sich aber auch auf nichtchristliche Staaten ausbreitet.

Curti, Merle

Francis Lieber and Nationalism, in: The Huntington Library Quarterly 4 (1941) 263-292

Liebers Nationalitätentheorie hat einen rassischen Hintergrund (moderne Nationalstaaten gibt es nur bei Weißen) und einen sozialen Hintergrund (Eigentum ist die Basis des Individualismus dieser *self-governing* Staaten). Pazifist war Lieber nicht, er betont die Rolle des Krieges zur Erlangung und Regeneration der Nation. Nationen sind interdependent und müssen durch Verträge und Imitation zusammenkommen. Ein Kongreß der Nationen würde die Nationalität hindern.

Robson, C. B.

Francis Lieber's Nationalism, in: Journal of Politics 8 (1946) 57-73

Lieber ist als Nationalist bekannt, aber mit dem post-liberalen Nationalismus hat dieser Anhänger des Freihandels und Gegner der Staatsmacht nichts zu tun. Sein Lob der „Cis-Caucasian race“ oder der „Anglican race“ beruht auf „cultural and institutional heritage“. Er wendet sich dagegen, daß nur Engländer zur Freiheit fähig seien (für Amerika ist er aber entschieden rassistisch: gegen die Verbindung von Weißen und Schwarzen und gegen asiatische Immigration). Im Kern von Liebers Nationalismus steht noch die Überwindung feudaler Partikularismen. Er steht klar in einer deutschen Tradition, aber durch Achtung für englische Institutionen schränkt er die Fixierung auf den Staat ein. „The conception of moral progress steadily implemented through the growth of the institutions of community life was the bias of Lieber's internationalism as well as of his nationalism.“

Clinton, David

Tocqueville, Lieber, and Bagehot : Liberalism Confronts the World. – New York (u.a.) : Palgrave Macmillan 2003. – S. 47-74 Why Did Professor Lieber Say No? : Nationalism and Internationalism

Francis Lieber, Imperialism, and Internationalism, in: Imperialism and Internationalism in the Discipline of International Relations / ed. by David Long and Brian C. Schmidt. – Albany, N.Y. 2005. – S. 23-42

Wegen der egoistischen Neigung der Menschen ist der Staat nötig, wegen der geselligen Neigung ist er möglich (richtig möglich freilich nur bei den Nationen weißer Rasse). Staaten sind eine Vereinigung von Bürgern, deshalb scheidet jede Mitsprache von außen aus (das „Nein“ in Clintons Titel ist Liebers „Nein“ zur Idee eines Internationalen Strafgerichtshofes 1872). Staaten können keine staatliche Verbindung eingehen, bilden aber eine internationale Gesellschaft. Lieber feiert die Interdependenz, die sich im Handel zeigt. Während alle Partikularinteressen dem Staatsinteresse untergeordnet sind, ist das Staatsinteresse nicht dem Gesamtinteresse der internationalen Gesellschaft untergeordnet. Staaten dürfen Krieg führen (Lieber feiert die amerikanische und die preußische Expansion), Normalzustand der internationalen Gesellschaft ist aber Frieden. Weil Lieber die internationale Gesellschaft als moralische Ordnung ansieht, hat er keinen Platz für internationale Institutionen. Statt einer Universalmonarchie gibt es ein System unabhängiger Staaten, die freiwillig führenden Staaten und dem Recht folgen. Selbst das Recht soll nicht durch Beschlüsse eines Staatenkongreß fortentwickelt werden, sondern durch eine private Assoziation führender Juristen. Lieber ist sicher, daß die Staaten (der weißen Rasse) auf dem Weg zu einer solchen Moral

sind, die Basis des Staates und der Staatengemeinschaft sein kann. Das soll sich am Sieg der amerikanischen Nordstaaten und an den Siegen Preußens zeigen. Der Aufsatz ist eine Version des Buchkapitels.

2.4.2 John Fiske

1847-1901, Bibliothekar und Dozent an der Harvard Universität, professioneller Vortragsreisender. Philosoph und Historiker. Vgl. Milton Berman, *John Fiske : The Evolution of a Popularizer*. – Cambridge, Mass. 1961.

Fiskes historische Bedeutung war die Einführung von Comte, Spencer und Darwin in die amerikanische akademische Welt. Weder als Philosoph noch als Historiker wurde er dauerhaft erst genommen, zu ambitioniert war sein Programm von den Anfängen des Kosmos bis zum kommenden Reich Gottes. Evolutionstheoretiker, religiöser Wanderredner und Historiker Amerikas gehören zusammen. Antrieb ist eine kantianische These, daß es nur dann Ethik geben könne, wenn wir Kosmos und Geschichte teleologisch sehen und so Hoffnung haben können. Zu Spencer führte ihn die Lehre, daß die Evolution nicht nur eine des Intellekts, sondern auch der Emotionen ist. Das Ziel ist das Königreich Gottes auf Erden, wenn „goodness would have become automatic.“ Fiske wird zum Prediger einer neuen Religion, die nicht zugestehen will, wie post-christlich sie ist. Die Evolution der Gesellschaft ist Evolution des Friedens. Dieser Prozeß läuft seit der Entstehung der Menschheit (die mit der Entstehung der Familie durch verlängerte Kindheit identisch ist). Es ist die bekannte Entwicklung von Großstaaten, Industrie und Altruismus (das steht alles bei Spencer, aber Fiske hat es schon vor Spencers Soziologie aus Comte und frühen Hinweisen Spencers entwickelt). Es ist eine lamarcksche Geschichte: die zivilisierten Rassen sind bereits so weit, daß die zurückgebliebenen kaum aufholen können (die geglaubte Zunahme des Hirnvolumens soll bei ihm aber nicht Wachstum der Intelligenz, sondern der Imagination und Sympathie sein).

Vgl.: *Outlines of Cosmic Philosophy : Based on the Doctrine of Evolution* (1874), in: *The Miscellaneous Writings of John Fiske*. – Boston, Mass. 1902. – Bd. I-IV; zum Übergang von der Militärgesellschaft zur Wirtschaftsgesellschaft v.a. III, 362-371; *The Destiny of Man Viewed in the Light of his Origins* (1884), in: *The Miscellaneous Writings* Bd. IX, 1-84 (eine übersichtlichere Kurzform); dazu H. Burnell Pannill, *The Religious Faith of John Fiske*. – Durham 1957.

Der späte Fiske ist, was Comte und Spencer nie waren, ein nationaler politischer Historiker. Letztlich hat er zwei Evolutionen, die Kosmogonie bis zu Industrie und Frieden und die Entwicklung der Weltrolle der angelsächsischen Nationen. Diese teutonische und angelsächsische Geschichte kommt von der Rassengeschichte des englischen Historikers Edward Augustus Freeman, der die modernen demokratischen und föderalistischen Institutionen mit germanischer Herkunft identifiziert (siehe Abschnitt 2.3.1.). Fiskes Geschichte Amerikas von Kolumbus bis 1759 ist ein Versuch, diese historische Evolution zu beweisen; letztlich will Fiske zeigen, daß die USA der von der Vorsehung vorgesehene Endpunkt der Welt-

entwicklung sind: Mit dem Sieg der zur Freiheit organisierten Engländer in Nordamerika wurde die Ausgangsbasis für die Veränderung der Weltbalance zugunsten des Friedens gelegt (diese Position führte dazu, daß Fiske in den 1890er Jahren der Immigration Restriction League, die nur Einwanderer aus Ländern mit einer Selbstverwaltungstradition zulassen wollte, seinen Namen zur Verfügung stellte). Fiske ist einer der wenigen Autoren, die über den kommenden Platz Amerikas in der Welt nachgedacht haben. Durch Meere geschützt sind England und Amerika von den Zwängen der Großmächtebalance entlastet. Das schiere Übergewicht der amerikanischen Föderation und des britischen Reiches, das bald die ganze Welt überall dort, wo keine alten Zivilisationen bestehen, besitzen wird, zwingt auch die europäischen Staaten, sich auf den Weg des Friedens zu begeben. Am Ende der Geschichte hören die Kriege auf, eine universale Föderation wird Streitigkeiten friedlich beilegen. 1897 begrüßte Fiske den generellen Schiedsgerichtsvertrag zwischen den USA und Großbritannien. Dieser Vertrag ist möglich, weil in diesen Staaten die Bevölkerung überwiegend gegen den Krieg eingestellt ist. Schiedsgerichtsbarkeit war eine antike Idee, aber die soziale Basis, das industrielle Leben, ist erst jetzt gekommen. Seit dem Mittelalter haben Häufigkeit, Länge und Brutalität der Kriege abgenommen. Aber Europa hält große Armeen noch für nötig (*The Arbitration Treaty* (1897), in: *The Miscellaneous Writings of John Fiske*. – Boston 1902. – Bd. X, 159-186). Vgl. Frank Ninkovich, *Global dawn* a.a.O. S. 316-323.

“Manifest destiny” (Vortrag 1880), gedruckt in: Harper’s New Monthly Magazine 70 (March 1885) 578-590 und in: American Political Ideas : Viewed from the Standpoint of Universal History ; three Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain in May 1880. – New York : Harper, 1885. – S. 101-152

Zivilisation ist die allmähliche Ersetzung des Krieges durch Frieden. Wenn die industrielle Phase die militärische Phase ablöst, ändert sich der Charakter der Menschen. Eine solche Verringerung der Kriege ist nur durch Föderation möglich. Diese Föderation muß stark genug sein, um Eroberung zu verhindern. Der ewige Frieden der Welt kann nur gesichert werden durch die allmähliche Konzentration der Militärmacht in der Hand der friedlichsten Gemeinschaften. In der Weltgeschichte sind die Bedingungen des Friedens selten zusammengekommen, die Föderationen waren zerstritten, die starken Staaten waren nur nach innen befriedet. Ein Neuanfang war durch die englische Geschichte seit dem 17. Jahrhundert möglich. Die Insellage hat die äußere Bedrohung so verringert, daß die Reste der teutonischen Gemeindeverfassung sich halten und den Staat prägen konnten. Mit dem britischen Sieg über die Franzosen in der Schlacht in Quebec 1759 (für Fiske ein welthistorisches Datum) gab es erstmals die Chance, daß die freiheitlichen Staaten das Übergewicht in der Weltbalance erreichen. Die USA haben gezeigt, daß ein bevölkerungsreicher Staat föderalistisch regiert werden kann, der Bürgerkrieg war ein erfolgreicher Krieg für die föderalistische Ordnung. Gleichzeitig hat England sich auf dem Globus ausgedehnt. In 100 Jahren werden die englischsprachigen Staaten bisherige Großmächte wie Deutschland und Frankreich deklassiert haben. Europa kann dann nur als Föderation Bedeutung behalten. So siegt der industrielle über den militärischen Zivilisationstyp. Eine Föderation der ganzen Welt, der ewige Frieden, kann erst in viel späterer Zeit kommen.

2.4.3 Völkerrecht

Im Völkerrecht der USA gibt es keinen Exzeptionalismus. Autoren wie der Diplomat Henry Wheaton oder der General Henry Wager Halleck stehen in der europäischen Tradition und wurden in Europa zitiert, übersetzt (Wheaton) und neu bearbeitet (Halleck). Auch ein amerikanischer Internationalismus zeigt sich im Völkerrecht nicht.

Henry Wheaton (1785-1848) hat sich mit Seerecht, amerikanischem öffentlichem Recht und New Yorker Privatrecht befaßt. Zum Völkerrecht kam er als Gesandter in Kopenhagen (1827-1834) und Botschafter in Berlin (1835-1845). Wheatons *Elements of International Law* (1836) kennt die Frage des 19. Jahrhunderts nach einer (dynamischen) internationalen Gesellschaft nicht. Er reproduziert das Völkerrecht des 18. Jahrhunderts für ein anarchisches Staatensystem: der Krieg soll Rechtsverletzungen abwehren, aber jeder Staat kann selber entscheiden, was er als ausreichenden Kriegsgrund ansieht. Pellegrino Rossi hat ihm vorgeworfen, daß er seine amerikanische Herkunft, die ihm hätte helfen können, das Prinzip der Selbständigkeit von Staaten zu erkennen, vergißt und leichtfertig die europäischen Übergriffe auf andere Staaten akzeptiert (es ging um Aufhebung der polnischen Autonomie durch Rußland) und damit an einem wissenschaftlichen Völkerrecht gescheitert ist. Die Neubearbeitung 1846 zeigt Wheatons Aufenthalt in Berlin. Er folgt August Wilhelm Heffter in der spätidealistischen Würdigung der internationalen Gesellschaft als „moral order of the universe, which will not suffer nations and individuals to be isolated from each other, but constantly tends to unite the whole family of mankind in one great harmonious society“. Diese Harmonie macht aber keinen rechtlichen Unterschied: das Völkerrecht kann zwischen gerechten und ungerechten Kriegen nicht unterscheiden, das sagt Wheaton in beiden Ausgaben (die Einschätzung der völkerrechtlichen Lage Polens hat er korrigiert). Beim Geltungsbereich des Völkerrechts hat er viel korrigiert. 1839 schreibt er, daß es das Völkerrecht der zivilisierten, christlichen Staaten Europas und Amerikas ist, fixiert seit Hugo Grotius. Daneben gibt es ein islamisches Völkerrecht; welches Recht zwischen diesen Völkerrechtskreisen angewendet werden soll, ist unklar, die christlichen Staaten haben im Verkehr mit islamischen Staaten durchaus ihr Völkerrecht angepaßt. 1846 (bzw. bereits 1841 im Schlußtableau seiner Völkerrechtsgeschichte) konnte er feststellen, daß die Nichteuropäer ihren eigenen Brauch fallen lassen und den europäischen übernehmen. Er folgt Savigny, daß die europäischen Staaten ihr durch Fortschritt der Zivilisation, auf christlicher Basis entwickeltes Völkerrecht, gegenüber allen Völkern der Erde anwenden müssen, auch wenn keine Reziprozität zu erwarten ist. Vielleicht deshalb wurde sein Völkerrechtsbuch 1864 die erste Übersetzung eines Völkerrechtsbuches ins Chinesische.

Vgl. zu Wheaton: Mark Weston Janis, *The American Tradition of International Law : Great Expectations 1789-1914*. – Oxford 2004 (verkennt, wie kontinental europäisch dieses Völkerrecht ist). Eine angemessenere Einordnung Wheatons als Fortsetzer der deutschen Tradition zunächst von G. F. Martens und Klüber und in der zweiten Auflage von Heffter ist immer noch Albert de La Pradelle, *Maîtres et doctrines du droit des gens*. – 2e ed. – Paris 1950. – S. 201-210.

Henry Wager Halleck (1815-1872) professioneller Soldat, Anwalt und Unternehmer, 1862-64 kommandierender General der Unionstruppen, 1864-65 Chef des Generalstabs. Sein Völkerrechtsbuch folgt den üblichen Völkerrechtstrakaten und ist stark dem Diskussionsstand des 18. Jahrhunderts verhaftet. Es gibt zwei Besonderheiten: Halleck läßt sich auf die Verteidigung des gerechten Krieges gegen den radikalen Pazifismus ein, das hält man in der europäischen Völkerrechtsliteratur nicht für nötig, weil dort der Verteidigungskrieg immer anerkannt ist. Auch die amerikanische Angst vor einer globalen Heiligen Allianz unter dem Vorwand des Friedens ist deutlich. Die andere Besonderheit ist die ausführliche Darstellung des Landkriegsbrauches; das ist seinem militärischen Beruf geschuldet und gehört in die Vorgeschichte des von ihm geförderten Lieber Code von 1863 (*International Law, or Rules Regulating the Intercourse of States in Peace and War*. – San Francisco, Cal. 1861). John Fabian Witt sieht Hallecks Völkerrechtsbuch als das Kriegsrecht eines Jomini-Schülers, der bald darauf erkennen mußte, daß sein Kriegsrecht dem Bürgerkrieg mit Guerrilla-Kampf und Entscheidungsschlachten nicht angemessen war, und sich von dem befreundeten Clausewitz-Schüler Lieber überzeugen ließ, daß eine andere Kriegsführung ein anderes Kriegsrecht benötigte (*Lincoln's Code : the Laws of War in American History*. – New York 2012. – S. 191-196).

Theodore D. Woolsey (1801-1889), Professor für Griechisch, Präsident des Yale College, hatte in Deutschland studiert und stand Francis Lieber nahe. Er war Vize-Präsident der American Peace Society und aktiv in den Bemühungen um Kodifikation des Völkerrechts. Sein Völkerrechtsbuch sieht Frieden als den normalen Zustand der Menschheit und Krieg als eine Abweichung von der Ordnung der Dinge. Aber es muß gerechte Kriege geben, Krieg ist nicht das größte aller Übel. Ohne Krieg hätten die europäischen Staaten ihre Unabhängigkeit an Napoléon verloren. Nationen werden durch die Ernüchterung des Krieges zu Reformen gebracht und durch den Kampf um etwas Gutes erhoben; oft heilt Krieg die inneren Übel, die der Frieden gebracht hat (*Introduction to the Study of International Law*. – Boston, Mass. 1860). In der letzten Auflage 1878 endet Woolsey mit einem ambivalenten Ausblick auf die Zukunft der Kriegsverhütung: Internationale Verrechtlichung paßt am ehesten zu einem System ungefähr gleichstarker Staaten. Aber auch dann ist immer die Möglichkeit gegeben, daß gerade internationale Rechtsprechung zu Kriegen in Form von Exekution internationaler Urteile führt.

2.5 Deutschsprachiger Raum

Mit „Deutschland“ kann hier bis 1866/1871 kein Staat verstanden werden, seit 1815 ist dieser Raum vorwiegend im Deutschen Bund organisiert, einem politischen Gebilde von zeitweise 39 Staaten, einige von außerdeutschen Herrschern regiert, während die beiden größten deutschen Mitglieder, das Kaiserreich Österreich und das Königtum Preußen, über umfangreiche Territorien geboten, die nicht Teil des Deutschen Bundes waren. Dieser Bund wurde auf dem Wiener

Kongreß gegründet mit der Idee, genügend Zusammenhalt zu haben, um einen Angriff auf Mitteleuropa abwehren zu können, aber nicht genügend, um seinerseits einen Angriff wagen zu können. Diese intelligente Konstruktion wird in der Friedensliteratur des 19. Jahrhunderts gepriesen, aber wie bei anderen Ideen des Wiener Kongresses ist die Krise seit 1848 nicht zu übersehen. Mit der vorherrschenden Ordnungsidee des 19. Jahrhundert, dem Nationalstaat, war der Deutsche Bund kaum vereinbar. In der Revolution 1848/49 gibt es viele Vorstellungen, diesen Raum neu zu ordnen. Am konsequentesten war die liberale Idee eines kleindeutschen Nationalstaates ohne das konterrevolutionäre und multinationale Habsburger Reich. Die großdeutschen Vorstellungen, die das Habsburger Reich einbeziehen, sind sehr verschiedener Herkunft: von Demokraten (die von Russophobie angetrieben werden) bis zu Konservativen (die dem konstitutionellen und protestantischen Preußen mißtrauen). Das Habsburgerreich, für das die Revolution in seinen italienischen, ungarischen und slawischen Teilen Sezessionismus bedeutet hatte, versuchte nach dem Sieg über die Revolution 1848 innerhalb seiner Grenzen eine straffe Zentralisierung und im Deutschen Bund einen Ausbau seines Präsidiums zu einer Domination. Preußen versuchte dagegen eine Mitherrschaft zu erringen, bevorzugt als Hegemonie in Norddeutschland. Zwischen 1859 und 1871 wurde der mitteleuropäische Raum neu geordnet: das Habsburger Reich verlor Besitz und Hegemonie in Italien, verlor die Hegemonie im deutschen Raum an Preußen und mußte sich als deutsch-ungarischer Doppelstaat reorganisieren, in dem beide Teilstaaten die Ansprüche der Slawen auf Beteiligung an der Staatsmacht nie befriedigen konnten. Der Preußische Staat konnte 1866 bis 1871 durch Kriege und Annexionen und durch Zustimmung der seit 1859-60 sehr regen liberalen Nationalbewegung einen kleindeutschen Bundesstaat mit preußischer Hegemonie errichten. Vgl. zur deutschen Kontroversliteratur dieser Jahre: Hans Rosenberg, *Die nationalpolitische Publizistik Deutschlands vom Eintritt der neuen Ära in Preußen bis zum Ausbruch des deutschen Krieges*. – München 1935 [das ist 1858-1866]; Karl-Georg Faber, *Die nationalpolitische Publizistik Deutschlands von 1866 bis 1871*. – Düsseldorf 1963. Wenn man die nationalen und internationalen Ordnungsvorstellungen im deutschsprachigen Raum kennen lernen will, muß man sie in dieser Literatur suchen.

Die deutschen Nationalbewegung war sicher, daß in der Mitte Europas für den Frieden ein Nationalstaat nötig und mit dem Frieden vereinbar ist. Diese Idee begegnete inneren und äußeren Hindernissen. Seit 1848, als weder preußische Polen noch österreichische Tschechen sich als Teil eines deutschen Nationalstaats sehen wollten, geht durch die deutsche Publizistik die Rede vom Unterschied von Kulturvölkern und unhistorischen Völkern, die eine ungebrochene Berufung auf das Nationalitätenprinzip unmöglich machte. Im Deutschen Reich wurde versucht, die nationalen Minderheiten zu übersehen und zu assimilieren, das Problem des Verhältnisses zum Vielvölkerstaat Österreich begleitete die deutsche Nationalbewegung aber dauernd. Die Nachbarn erinnerten Deutschland an das Gleichgewicht in Europa und unterschieden „Pangermanisme“ vom Nationalitätenprinzip. Die Nationalbewegung lebte von Erinnerungen an die Befreiungskriege 1813-1815, wurde 1840 durch französische Forderungen nach der Rheingrenze erneuert, erlebte das Revolutionsjahr 1848 als europäischen Widerstand gegen die deutsche Einheit und den Krieg 1870 als einen unprovzierten

französischen Angriff. Die Überzeugung, daß Deutschland zwischen dem rachsüchtigen Frankreich und dem eifersüchtigen Rußland ein Sicherheitsstaat sein müsse, zerstörte den liberalen Nationalismus. Die Nachbarn behaupteten, die deutsche/preußische Verfassung oder der deutsche/preußische Charakter seien unverträglich mit dem europäischen Staatensystem, die Deutschen schieben das Ende des liberalen Nationalismus auf Verfassung und Charakter der anderen Nationen.

Zum Deutschlandproblem zwischen Gleichgewicht oder Präponderanz und mangelhaften Fortschritten der Konstitution: Richard Millman, *British Foreign Policy and the Coming of the Franco-Prussian War*. – Oxford 1965; *Europa und die Reichsgründung : Preußen-Deutschland in der Sicht der großen europäischen Mächte 1860-1880* / hrsg. von Eberhard Kolb. – München 1980; W. E. Mosse, *The European Powers and the German Question 1848-71 ; with Special Reference to England and Russia*. – Cambridge 1971; Dietrich Beyrau, *Russische Orientpolitik und die Entstehung des deutschen Kaiserreiches 1866-1870/71*. – Wiesbaden 1974; *Europa vor dem Krieg von 1870 : Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch* / hrsg. von Eberhard Kolb. – München 1987. Die Deutschen bildeten sich ein, sie hätten 1871 einen gerechten Frieden geschlossen und ihre Staatsbildung bringe Frieden für Europa: Hans Feske, *Die Deutschen und der Krieg von 1870/71*, in: *La guerre de 1870/71 et ses conséquences* / publ. par Philippe Levilkain et Rainer Riemenschneider. – Bonn 1990. – S. 167-214; Hedda Gramley, *Propheten des deutschen Nationalismus : Theologen, Historiker und Nationalökonomien (1848-1880)*. – Frankfurt am Main 2001 (keiner der repräsentativen Professoren, die vom Nimbus der Befreiungskriege zehren, ist Pazifist; aber alle beschränken den Krieg auf das nationale Projekt und halten ihn für eine Art Verteidigungskrieg); Nikolaus Buschmann, *Einkreisung und Waffenbruderschaft : die öffentliche Deutung von Krieg und Nation in Deutschland 1850-1871*. – Göttingen 2003 (der Krieg wird als notwendig gesehen, weil Deutschland von Feinden umgeben ist; bellizistische Ergüsse und kosmopolitische Reste sind isoliert); Jörn Leonhard, *Bellizismus und Nation : Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750-1914*. – München 2008. – S. 419-456, 571-645 (der Staat versucht, Krieg auf Entscheidung zwischen Monarchen zu reduzieren, das Bürgertum bleibt auf den Befreiungskrieg fixiert).

Der klassische Nationalismus war ein Nationalismus weltgeschichtlicher Missionen (das, was Hans Morgenthau als *national purpose* gefordert hat, nicht das, was er *nationalistic universalism* verurteilt hat). Die exzeptionelle Nation ist Deutschland, das keine Mission hat und deshalb eine umso abstraktere Souveränitätsidee. In dem saint-simonistischen Schema, das auch bei der deutschen Linken beliebt war, ist Deutschland das Land der intellektuellen Freiheit; die nötige Umsetzung in politische Freiheit kam nie. Die Legitimation durch eine Kulturmission gegenüber den Slawen wurde angesichts slawischer Nationalbewegungen immer unplausibler. Die Konservativen setzten auf den Sonderweg des monarchistischen Konstitutionalismus zwischen westlichem Parlamentarismus und russischer Autokratie (das ist am klarsten von Ranke artikuliert worden, aber es gibt zahllose konservative und liberale Varianten). Dieser Sonderweg ist

immer nur Rückzugsgefecht. Am Ende steht die „verspätete Nation“ (Helmuth Plessner 1934), die außer Selbstbehauptung nichts vorweisen kann: „Der Grund, aus dem deutsche Staatsmänner fast eine Art Obsession für die Gewalt zu hegen schienen, lag daran, daß es der deutschen Politik, ganz im Gegensatz zu der anderer Nationalstaaten, an einer übergreifenden Idee fehlte“ (Henry Kissinger, *Die Vernunft der Nationen : über das Wesen der Außenpolitik*. – Berlin 1994. – S. 179, im Original heißt die übergreifende Idee „integrating philosophical framework“). Die Kontinuität des deutschen außenpolitischen Denkens vom 19. zum 20. Jahrhundert besteht weniger in konkreten Mitteleuropa-Phantasien als in der Leerheit der Legitimation als Machtstaat und Kulturstaat. Auf den deutschen Kulturstaatsstolz antwortet der Westen mit Analysen einer spezifisch deutschen Dialektik von Wissenschaft und Macht im deutschen Militarismus; Bakunin, Michelet, Alberdi, Renan sind sich darin 1870 einig. Für deutsche Liberale mußte das ein blinder Fleck sein.

Das deutsche *manifest destiny* war Mitteleuropa. Angesichts der komplexen Staatlichkeit bis 1866/1871 kann nicht leicht gesagt werden, wann die Realität eines deutsch bestimmten Mitteleuropa in die Phantasie eines größeren und deutsch beherrschten Mitteleuropa übergeht. Man muß die Vielfalt der Mitteleuropa-Vorstellungen sehen. Sie begannen im späten 18. Jahrhundert recht realistisch mit einem preußisch-österreichischen Bund als Balance gegen Frankreich (z.B. bei Herder), gingen weiter zu Phantasien der Wiederherstellung des alten Reichsumfangs vor 1648 (mit den Niederlanden, der Schweiz und dem Elsaß) und gelegentlich zu Phantasien eines gesamtgermanischen internationalen Zusammenhangs von Italien bis zum Nordkap. Die Mitteleuropavorstellungen des mittleren Drittels des 19. Jahrhunderts kamen aus den Diskussionen südwestdeutscher Liberaler. Seit dem Zusammenstoß der deutschen Nationalbewegung mit den Nationalbewegungen der Tschechen und Polen in den Revolutionen von 1848 wurde Mitteleuropa klarer zum hegemonialen Projekt. Österreich versuchte noch nach 1848 einen neuen Deutschen Bund zustande zu bringen, der von Norditalien und Ungarn bis nach Holstein und Schleswig reichen sollte. Später träumten Gegner eines preußisch dominierten Nationalstaates von einer deutschen *benevolent hegemony*, die Mitteleuropa angemessener sein sollte als Nationalstaaten. Das Reich von 1871 brachte eine solidere Begrenzung für „Deutschland“, aber die Probleme der nationalen Minderheiten im Reich, der Deutschen außerhalb des Reiches und der besonderen Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Habsburger Reich waren nicht gelöst. Hier sei auf ganz unterschiedlich Autoren verwiesen, die in diesem Buch berücksichtigt werden: Paul Achatius Pfizer, Friedrich List, Constantin Frantz, Julius Fröbel, Friedrich Engels, Ferdinand Lassalle, Wilhelm Schulz, Karl Christian Planck, Paul de Lagarde. Mitteleuropa mag ein Konzept sein, wie verschiedene Nationen zusammen leben können, aber es war leicht in Gefahr von einem defensiven zu einem offensiven Nationalismus umzukippen. Die Begrenzung, die im Nationalitätenprinzip stecken kann, wird durch Mitteleuropa-Konzepte aufgehoben. Die klassische Literatur zum Mitteleuropa-Problem aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ist an der Vorgeschichte der Kriegsziele der Weltkriege interessiert, das 19. Jahrhundert wird nur einleitend referiert.

Vgl. Otto Wagner, *Mitteleuropäische Gedanken und Bestrebungen in den vierziger Jahren (1840-1848)*. – Diss. Marburg 1935; Henry Cord Meyer, *Mitteleuropa in German Thought and Action 1815-1945*. – The Hague 1955; Jacques Droz, *L'Europe centrale : évolution historique de l'idée de 'Mitteleuropa'*. – Paris 1960; Woodruff D. Smith, *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*. – New York 1986. Eine Literaturgeschichte dieser Ideen im Zusammenhang des 19. Jahrhunderts fehlt. Vgl. auch Wolfgang Wippermann, *Der 'deutsche Drang nach Osten' : Ideologie und Wirklichkeit eines politischen Schlagwortes*. – Darmstadt 1981 (über den deutsch-polnischen Streit um deutsche Siedlungen im Mittelalter); Bascom Barry Hayes, *Bismarck and Mitteleuropa*. – Rutherford, N.J. 1994 (über Vorstellungen, daß dem Deutschen Bund eine rechtlich fixierte enge Zusammenarbeit der beiden deutschen Großmächte folgen müsse; Bismarck konnte dieses Projekt nicht verwirklichen, hat es aber nie aufgegeben).

Die Habsburgermonarchie muß hier nicht gesondert behandelt werden. Kenneth Waltz hat gespottet, daß im 19. Jahrhundert die Kommentare zu internationalen Beziehungen aus Sottissen über Österreich bestünden. Tatsächlich konnten die vorherrschenden liberalen und demokratischen nationalen Theorien das Vielvölkerreich nicht legitimieren: Österreich war der Staat, der außer dem monarchischen Legitimus keine Legitimitätsstrategie hatte. Österreich muß ein Staat ohne moderne Idee sein, weil (in den Worten von József Eötvös) im Jahre 1848 nicht die Idee der Einheit die Monarchie rettete, sondern die Idee der Monarchie die Einheit. Aber im Gegensatz zu Waltz' Bemerkung, stand Österreich nie wirklich im Zentrum der Literatur. Es ist eher auffallend, wie wenig der Sonderfall Österreich besprochen wird, wenn nicht eine politische Agenda es nahelegte. Theorie in und für Österreich war immer nur ein System von Aushilfen. Die bekanntesten Verteidiger des Vielvölkerstaates sind Fremde: Constantin Frantz, Julius Fröbel, selbständiger und kritischer Lord Acton, auf eine gewisse Art ist auch Ludwig Gumplowicz ein Fremder. Autoren aus dem Habsburger Reich waren von František Palacký über Adolf Fischhof und József Eötvös bis Otto Bauer wichtig für die Theorie der Nation und des Föderalismus, aber sie haben um die Frage der Nation oder des Reiches in der internationalen Ordnung einen deutlichen Bogen gemacht und müssen hier nicht berücksichtigt werden. Vgl. zu Österreichs Stellung als prekärer Großmacht mit zu vielen Aufgaben und zu wenig Ressourcen, die sich nur hält, weil die anderen Großmächte sich auf keinen Ersatz einigen können: F. R. Bridge, *The Habsburg Monarchy among the Great Powers, 1815-1918*. – New York 1990; Konrad Canis, *Die bedrängte Großmacht : Österreich-Ungarn und das europäische Mächtesystem ; 1866/67-1914*. – Paderborn 2016. Zu Österreich als Vielvölkerstaat: Robert A. Kann, *Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie*. – Graz 1964.

2.5.1 Konservative

Deutschland hat eine alte Tradition des machtpolitischen Denkens: Gentz, Ancillon, Heeren (siehe Bd. I, 585-588, 667-668). Leopold von Ranke knüpft an diese realistische Tradition einer europäischen internationalen Gesellschaft an; er hat

den Deutschen Bund als Kompromiß der Mächte respektiert. Auch Bismarck, der bei Heeren Vorlesungen besucht hatte, hat noch Beziehungen zu dieser Tradition, aber in seinem Realismus ist Europa verblaßt und die monarchische Solidarität wird nur von einem Land, Bismarcks Deutschland, aufrechterhalten.

Man kann Bismarcks Realpolitik ohne die Idealpolitik Friedrich Wilhelms IV. von Preußen (1795-1861, reg. 1840-1857) nicht verstehen. Der romantische König glaubte an die Heilige Allianz, wollte aber auch den Kontakt zu einem toryistisch gesehenen England halten; das revolutionäre Frankreich hat er verabscheut. Aber Rußland war autokratischer, Österreich egoistischer, England weniger toryistisch als vorgestellt. Im Krimkrieg versuchte er gegen die Anschlußforderungen beider Seiten, Vermittler zu bleiben, und wurde als „peacemaker of Potsdam“ verspottet. Nur er hielt das für ein Kompliment. Bismarck, der damals sein Gesandter beim Deutschen Bund gewesen war, versuchte später den preußischen Machtverlust rückgängig zu machen. Vgl. Frank-Lothar Kroll, *Friedrich Wilhelm IV. und das Staatsdenken der deutschen Romantik*. – Berlin 1990. – S. 143-178 *Internationale Fragen*. Für hochkonservative Prinzipien kann man am ehesten Leopold von Gerlach (1791-1860), den einflußreichen Flügeladjutanten Friedrich Wilhelms nennen. Er war ein Förderer Bismarcks und in ihrem Briefwechsel, der berühmt ist, weil Bismarck dort erstmals seinen Interessen-Realismus formulierte, kann man natürlich auch die andere Seite lesen: Gerlach insistiert, daß Außenpolitik von religiösen-moralischen-konterrevolutionären Prinzipien bestimmt sein muß, etwas anachronistisch für eine Zeit, in der es die Heilige Allianz schon nicht mehr gab (*Briefwechsel des Generals Leopold von Gerlach mit dem Bundestags-Gesandten Otto von Bismarck*. – Berlin 1893; Bismarck hatte einen Teil dieses Briefwechsels in seine *Gedanken und Erinnerungen* aufgenommen). Aber man darf sich nicht von Bismarck irreführen lassen. Friedrich Julius Stahl (1802-1861), der führende konservative Staatstheoretiker in Deutschland und Abgeordneter im Preußischen Abgeordnetenhaus, zeigte zu dieser Zeit, daß die Betonung der Interessenpolitik auch ein hochkonservatives Erbe war (*Der orientalische Krieg* (1854), in: *Siebzehn parlamentarische Reden*. – Berlin 1862. – S. 200-219). Stahl ließ aber nie einen Zweifel daran, daß er in Begriffen einer völkerrechtlichen Gesamtheit der Völker dachte, wie er der Heiligen Allianz zugrunde liegt. Eine prinzipielle Nichtintervention ist ein Irrtum (ebd. S. 219-232, eine Rede 1859 für die begrenzte Staatensolidarität seit 1815 und gegen das Nationalitätenprinzip; ähnlich in den knappen Bemerkungen zum christlichen Völkerrecht in seinem Hauptwerk *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Bd. II/2 *Die Staatslehre und die Principien des Staatsrechts*. – 3. Aufl. – Heidelberg 1856. – S. 12-15). Eher verkörpert als durchdacht wurde die Solidarität in der europäischen monarchischen Gesellschaft weiterhin von König/Kaiser Wilhelm I. (1797-1888). Er wollte den Verlierern von 1866 in Art des 18. Jahrhunderts beträchtliche Landesteile abnehmen, aber nicht ihre gesamte Herrschaft (der Interessenpolitiker Bismarck setzte das Gegenteil durch: einigen Fürsten wurde nichts genommen, anderen alles). Gegen Forderungen seiner Generäle nach einem Präventivkrieg hat er 1887 den Frieden gerettet – „mit Argumenten jedoch, die ganz unzeitgemäß dem ideologischen Umfeld der Heiligen Allianz entsprungen scheinen“ (Conrad Canis, *Militärführung und Grundfragen der Außenpolitik in Deutsch-*

land 1860 bis 1890, in: *Das Militär und der Aufbruch in die Moderne 1860 bis 1890* / hrsg. von Michael Epkenhans. – München 2003. – S. 18).

Auch in Deutschland wurden die konservativen Parteien zunehmend zur „stupid party“ – arm an Publizisten und Ideen. Was die Konservativen zusammenhält, ist ihr Geschichtsbild. Ihre historische Welt ist eine der europäischen Neuzeit, in der Staaten selbstverständlich auf Kosten anderer Staaten wachsen. Ludwig XIV. ist ein immer noch häufig genannter Name, um deutsche Außenpolitik der Gegenwart zu erklären und zu rechtfertigen. Daß der Prozeß der Zivilisation seit Aufklärung oder Französischer Revolution eine neue Qualität erreicht hat, die eine na-tionale Legitimation und ein modernes Völkerrecht verlangt, glauben die Konservativen nicht. Sie haben einen traditionellen monarchischen Patriotismus und Probleme mit der Nation, der Ordnungsidee des 19. Jahrhunderts. Supranationale Ordnungsvorstellungen hatten sie in der 2. Hälfte des Jahrhunderts nur noch selten.

Man muß beim deutschen Konservatismus eher die Brüche als die Kontinuität sehen. Das ist nicht allein der Bruch Bismarcks mit seinen hochkonservativen Anfängen. So wie das Bismarck-Reich darauf beruhte, daß ein illiberales Regime von immer noch so benannten Liberalen gestützt wurde, so ist seine außenpolitische Ideologie eine Variante des Liberalismus. Das verkörpert Heinrich von Treitschke, prominent zunächst als Publizist des Nationalliberalismus, nicht weniger prominent als Publizist des deutschen Machtstaates. Ähnlich stehen zwischen Nationalliberalen und Konservativen auch Constantin Rössler, Adolf Lasson und Eduard von Hartmann. Als Gegenprobe kann Constantin Frantz dienen: eine genuin konservative Position versinkt im späteren 19. Jahrhundert in Bedeutungslosigkeit. Ähnlich auf andere Weise Paul de Lagarde. Der Völkerrechtler Carl Baron Kaltenborn von Stachau war einer der wenigen genuin konservativen Intellektuellen in Deutschland nach 1848. Konservativ sind auch die deutschen Militärautoren.

2.5.1.1 Leopold [von] Ranke

1795-1886. Professor für Geschichte in Berlin. Zur Biographie: Theodore H. Von Laue, *Leopold Ranke : the Formative Years*. – Princeton, N.J. 1950; Andreas D. Boldt, *Leopold von Ranke : a Biography*. – London 2019. Zur Einführung: Leonard Krieger, *Ranke : the Meaning of History*. – Chicago, Ill. 1977; Ernst Schulin, *Universalgeschichte und Nationalgeschichte bei Leopold von Ranke*, in: *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft* / hrsg. von Wolfgang J. Mommsen. – Stuttgart 1988. – S. 37-71; Ulrich Muhlack, *Leopold von Ranke*, in: *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900* / hrsg. von Notker Hammerstein. – Stuttgart 1988. – S. 11-36. Ein guter Anfang sind die Einleitungen seiner Vorlesungen von 1825 bis 1870, in denen er sich zur Theorie der Geschichte, zum Zusammenhang der Geschichte und zur Zeitgeschichte äußert: *Vorlesungseinleitungen* / hrsg. von Volker Dotterweich und Walther Peter Fuchs. – München 1975 (*Aus Werk und Nachlass* ; 4). Eine monumentale kommentierte

Das Bild Rankes ist stark von Sentenzen bestimmt: zeigen, wie es eigentlich gewesen ist; Unmittelbarkeit der Epochen zu Gott; Nationen als Gedanken Gottes; Primat der Außenpolitik. Diese endlos pro und contra zitierten Sprüche waren bei Ranke fast immer Polemik und müssen in ihrem Zusammenhang gelesen werden. Rankes Geschichtstheorie ist eine Abwehr der Fremdbestimmung der Historie durch spekulative Geschichtsphilosophie und moralisierende Historiker. Gott offenbart sich im Konkreten, nicht in Prinzipien, der Mensch ist Mitschöpfer der menschlichen Welt. Ranke ist nicht einfach der Gegensatz zu Hegel (wie Hegel selber dachte, der nur den jüngeren Ranke kannte und ihn in den Parteikämpfen der Philosophischen Fakultät in Berlin als bloßen Historiker abtat). Sondern er versucht eine Antwort auf dem eigenen Felde Hegels zu geben. Ihn interessieren wirkende Prinzipien, vorherrschende Tendenzen, der Geist der Epochen und Nationen. Solche Tendenzen werden immer im Kampf gedacht: Einer geistigen Tendenz muß eine geistige Tendenz entgegengesetzt werden. Objektivität heißt, die Wirklichkeit dieses Konfliktes ernst nehmen. Historie ist Konflikttheorie. Die Versatzstücke dieser Geschichtstheorie sind nie genauer bestimmt worden (vielleicht sollte man nicht zu hoch zielen, Dialektik ohne die Teleologie des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit ist in der Regel allenfalls Adam Müller; Hegels Vorlesungen zur Geschichte lernte Ranke erst spät und vielleicht immer nur aus zweiter Hand kennen). Klarer ist die politische Position zugleich gegen Restauration und Revolution, das Recht der Geschichte steht gegen das historisch legitimierte Recht und gegen das ahistorische Naturrecht. Rankes Beitrag ist, allen wirkenden Tendenzen ihr Recht zu geben, keine Tendenz darf einfach vernichtet werden, nur große weltgeschichtliche Umbrüche vernichten alte Tendenzen. Nationen sind Weiterbildung einer bereits begonnenen Individualität. Ein Staat ist ohne geistige Grundlage nicht denkbar, der Streit der Staaten ist ein geistiger Streit. Rankes Moral ist, den Gegner nicht zu zerstören, weil damit eine weltgeschichtliche Tendenz zerstört würde. Rankes Status als Urvater der modernen Geschichtswissenschaft ist unbezweifelt, aber bereits seine jüngeren Zeitgenossen wollten eine mehr gegenwartsbezogene und v.a. nationalere Geschichtsschreibung. Erst um 1900 wurde die Berufung der Historiker auf Ziele und Methoden Rankes nahezu obligatorisch. Nach dem Ersten und nach dem Zweiten Weltkrieg wurde er Ahnherr der Geistesgeschichte und entsprechend in den 1960/70er Jahren Feindbild von Sozialhistorikern, die gegen Rankes vermeintlichen Primat der Außenpolitik einen Primat der Innenpolitik etablieren wollten (von diesem glauben sie, er müsse Ranke fremd gewesen sein). Das Niveau der Rankephilologie ist seitdem gestiegen und sein Bild als Historiker deutlicher geworden.

Vgl. zu Rankes Geschichtsdanken: Carl Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*. – Göttingen 1954; Helen P. Liebel, *The Place of Antiquity in Ranke's Philosophy of History*, in: *Clio* 5 (1975/76) 211-231; Silvia Backs, *Dialektisches Denken in Rankes Geschichtsschreibung bis 1854*. – Köln 1985; Michael-Joachim Zemlin, *Geschichte zwischen Theorie und Theoria : Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie Rankes*. – Würzburg 1988; Jürgen Grosse, *Über Systemdenken bei Ranke – mit einem Blick auf Burck-*

hardt, in: Historische Mitteilungen 14 (2001) 10-16; Santi Di Bella, *Leopold von Ranke : gli anni della formazione*. – Soveria Mannelli 2005; Philipp Müller, *Erkenntnis und Erzählung : ästhetische Geschichtsdeutung in der Historiographie von Ranke, Burckhardt und Taine*. – Köln 2008. – S. 45-143.

Auch die Unmittelbarkeit der Epochen zu Gott, Rankes Protest gegen Teleologie in der Geschichte, darf nicht zu wörtlich genommen werden. Sein Hauptziel war, den Zusammenhang der Weltgeschichte nachzuweisen: Weltgeschichte ist die Auflösung der alten Isolierung der Völker in einem dialektischen Prozeß der Übertragung der Kultur vom alten Orient über vorderasiatische, griechische, hellenistische, römische Epochen bis zur romanisch-germanischen Welt des Mittelalters und der Neuzeit. Isolierte Völker (selbst das gigantische China) sind nur lokal interessant. Es ist die übliche nach-napoleonische Geschichte von der Zusammenfassung der Völker durch den Militarismus Roms und von der Auflösung dieser Zusammenfassung durch die Vielfalt Europas, die aber immer das römische Erbe des Zusammenhangs behält. Kollektiv dominieren die großen europäischen Mächte die übrige Welt, der Bedeutungsverlust der islamischen Welt hat Ranke viel beschäftigt. Das Lob der weltgeschichtlichen Verbindungen wird Lob des Kolonialismus als Gemeinschaftsunternehmen der Europäer (es ist einer der ersten deutschen Ausflüge in diese Beschäftigung des Westens). „Verbindung“ ist Rankes einziger Maßstab der Weltgeschichte geblieben. Universalisierung kann nur in einem komplexen historischen Prozeß gewonnen, nicht dogmatisch gesetzt werden. Die Weltgeschichte beschäftigt sich nicht mit den ursprünglichen ethnologischen Einheiten, sondern mit den großen Konflikten zwischen den Völkern, in denen erst ein Bewußtsein des Zusammenhangs, der Einheit des Menschengeschlechts gebildet wird (1848, in: *Vorlesungseinleitungen* a.a.O. S. 201, das hat er noch in seinen letzten Vorlesungen wiederholt). Für Ranke gibt es eine Staatengeschichte erst in neuerer Zeit, im Mittelalter gleichsam nur einen Staat. Die neuere Geschichte ist nicht ein abstraktes internationales System, sondern eine Geschichte der Gesellschaft von fünf Mächten. Dieser Vielstimmigkeit in Europa gilt Rankes Arbeit als Historiker: *Die großen Mächte* (1833, unten referiert) ist ein Entwurf einer Geschichte der Bildung der großen Mächte durch Interaktion seit dem 17. Jahrhundert). Rankes große historischen Nationalgeschichten führen diese Entstehung der Vielfalt der Nationen in der frühen Neuzeit aus. Es sind Geschichten der Kämpfe, in denen die vorherrschenden politischen Ideen gebildet wurden (nur seine *Preußische Geschichte* findet schwer ein Thema, für die deutsche Nation kann er nach der Reformation keine rechte Nationalidee mehr nennen). Kriege und Diplomatie haben einen Platz in Rankes Nationalgeschichten, nehmen aber keinen größeren Raum ein als in den Revolutionsdarstellungen bei Mignet oder Thiers. In Rankes historischen Werken gibt es kein Primat der Außenpolitik. Allenfalls in einigen späten Arbeiten über die preußisch-österreichischen Konflikte des 18. Jahrhundert ist er ein Diplomatiehistoriker.

Vgl. zur Weltgeschichte und europäischen Geschichte: Otto Vossler, *Rankes historisches Problem* (1943), Neudruck in: Otto Vossler, *Geist und Geschichte*. – München 1964. – S. 184-214 (ursprünglich die Einleitung zu den Ausgaben von Rankes *Französische Geschichte vornehmlich im XVI. und XVII. Jahrhundert* von 1943 und 1954); Ernst Schulin, *Die weltgeschichtliche Erfas-*

sung des Orients bei Hegel und Ranke. – Göttingen 1958. – S. 147-288; Grete Freitag, *Leopold von Ranke und die Römische Geschichte.* – Dissertation Marburg 1966; Leonard Krieger, *Ranke : the Meaning of History.* – Chicago, Ill. 1977; Ernst Schulin, *Universalgeschichte und Nationalgeschichte bei Leopold von Ranke* a.a.O.; Patrick Bahners, *National Unification and Narrative Unity : the Case of Ranke's German History*, in: *Writing National Histories : Western Europe since 1800* / ed. by Stefan Berger ... – London 1999. – S. 57-68; Gesa von Essen, *Leopold von Ranke zwischen Welthistorie und Nationalbiographie*, in: *Internationalität nationaler Literaturen* / hrsg. von Udo Schöning. – Göttingen 2000. – S. 289-310; Ulrich Muhlack, *Das Problem der Weltgeschichte bei Leopold Ranke*, in: *Die Vergangenheit der Weltgeschichte : universalistisches Denken in Berlin 1800-1933* / hrsg. von Wolfgang Hardtwig und Philipp Müller. – Göttingen 2010. – S. 142-171

Wie für alle großen Historiker des 19. Jahrhunderts ist für Ranke die Französische Revolution das zentrale Ereignis der neueren Geschichte; seit seinen historisch-politischen Essays der 1830er Jahre muß er eine Haltung zur Revolution formulieren. Er gibt eine internationale Geschichte der Nationen als Verkörperungen widerstreitender Prinzipien. Frankreich ist das Land der Revolution, England das Land der Konstitution, Rußland hat das monarchische Prinzip gerettet, aber nichts zur Ideenentwicklung beigetragen, weil es sich zu wenig auf die Tendenzen des 19. Jahrhunderts eingelassen hat. Deutschland kommt die Rolle eines Vermittlers zu. Es geht gegen die Hegemonie des französischen liberalen Modells und um eine eigene nationale Verfassungsidee (die für Rankes Preußen nur konservativ sein konnte, aber nicht der reaktionäre, bürokratische Staat ohne Bedarf an Bürgerunterstützung sein sollte). Als oberstes Gesetz definiert Ranke, daß der Staat sich so einrichten muß, daß er seine Unabhängigkeit bewahren kann. Daraus hat man später ein „Primat der Außenpolitik“ gemacht. Rankes Staat ist aber nicht durch militärische Macht stark, sondern durch Nationalbewußtsein, d.h. durch die Loyalität zur eigenen Verfassungsidee (es geht nicht um einen deutschen Nationalstaat, Ranke war mit der Mitarbeit Preußens im Deutschen Bund zufrieden und hat die Entstehung einer zentralistischen Macht im deutschen Raum zunächst nicht begrüßt). Gegenstand dieses Patriotismus ist nicht Außenpolitik, es geht um die Ideen der Völker und den Kampf der Tendenzen der Epoche. Rankes ursprüngliche Einsicht ist die Totalität der Konfrontation der Nationen. Das war eine Entdeckung, die erst durch die Französische Revolution und die Befreiungskriege möglich wurde. Ranke hat bei den Revolutionshistorikern (v.a. Mignet) gelernt, eine historische Dynamik als Kampf sozialer Mächte zu gestalten. Aber er analysiert einen Prozeß von fast 200 Jahren. Am generellsten hat Ranke die Geschichte als Geschichte der Beschränkung hegemonialer Mächte in der Einleitung zu Buch XIV der Französischen Geschichte im 16. und 17. Jahrhundert skizziert: „In der Natur vorwaltender Mächte liegt es nicht, sich selber zu beschränken, die Grenzen müssen ihnen gesetzt werden“). Diese Dynamik der Beziehungen zwischen den Mächten gibt es in der Staatengeschichte bis Heeren und Ancillon noch nicht. Daß der Staat in jedem Volk eigentümlich gestaltet ist, hat Ranke mit seinen konservativen Freunden gemeinsam; erst bei ihm geht diese Gestaltung aus einem Kampf hervor. Da Ranke kein Diplomatiehistoriker ist, kann er der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen keine

Fallstudien liefern, sondern die Konzeption eines historischen Prozesses, der ganze Völker umfaßt und den es nur einmal gegeben hat.

Während in der orientalischen Welt immer noch Reiche und Kulturen zerstört werden, gibt es in Europa zwar noch Kriege, aber statt Vernichtung eine Tendenz zu einer Föderation. Das wird auch eine Erinnerung an Adam Müller und die konservative Tradition der Internationalen Gesellschaft sein. Wir wissen nicht viel, wie sich Ranke die Außenpolitik des 19. Jahrhunderts systematisch vorgestellt hat; gerade für sein eigenes Jahrhundert hatte er eher einen Primat der Innenpolitik. In *Über die Epochen der neueren Geschichte* (oder wie der Titel nach Henz besser heißen sollte: *Über die s. g. „leitenden Ideen“ in der Geschichte* 1854, posthum publiziert 1888) ist die Zukunft des deutschen monarchistischen Konstitutionalismus das Thema; im 19. Jahrhundert geht es nur noch um den Kampf zwischen den Verfassungsprinzipien der Monarchie und der Volkssouveränität: „Die ganze Aufmerksamkeit, die bisher den auswärtigen Angelegenheiten zugewendet gewesen war, richtete sich nun auf die inneren Verhältnisse“ (*Über die Epochen...* – Darmstadt 1954. – S. 161). Ranke hofft, daß durch die Identifizierung mit dem eigenen Staat die Wirkung der transnationalen politischen Prinzipien abgebremst werden kann. Aber die Zukunft wird nicht in der unwidersprochenen Herrschaft des Nationalstaates liegen: Wer Nationalsouveränität für die einzige Tendenz der Weltgeschichte hält, „der weiß nicht, was die Glocke geschlagen hat.“ Mit dem Nationalismus haben sich zu viele destruktive Züge verbunden, so „dass die Kultur und die Christenheit bedroht wären, wenn sie [diese destruktiven Züge des Nationalismus] die Oberhand gewinnen würden“ (ebd. S. 165). Wir können annehmen, daß auch der späte Ranke die Heilige Allianz als eine historische bedingte Abweichung von der europäischen Geschichte ansah, aber wir müssen sehen, wie wenig Ranke eine ständige kriegerische Konfrontation der Mächte für ein überhistorisches Gesetz der Geschichte hielt. In einer seiner wenigen späten Äußerungen zur internationalen Politik, sagt er, daß Europa vom Einverständnis der großen Mächte beherrscht wird, eine Herrschaft einer einzigen Macht ist ausgeschlossen. „Der Krieg beginnt, wenn dies Einverständnis nicht mehr zu erzielen ist. Aber unaufhörlich wird es durch neue Vorfälle gefährdet“ (Vorrede zu *Serbien und die Türkei im neunzehnten Jahrhundert*, *Sämtliche Werke* 43/44 (1879) S. VII-VIII). Rankes späte *Weltgeschichte* beginnt mit der Warnung, daß die geschichtliche Entwicklung nicht allein auf Kulturbestrebungen beruht, sondern auch auf „dem Antagonismus der Nationen, die um den Besitz des Bodens und um den Vorrang unter einander kämpfen“ (Bd. I (1881), S. VIII). Den preußischen Sieg 1870 sieht er aber als Entscheidung in dem anderen Kampf des 19. Jahrhunderts: Jetzt sei klageworden, daß die Weltgeschichte nicht auf die Revolution zusteuer, sondern auf die konstitutionelle Monarchie (erst mit dieser Gewißheit habe er beginnen können, seine *Weltgeschichte* zu schreiben). Ranke äußerte damals die Hoffnung, daß die künftige Weltgeschichte statt von Feindschaft von Wetteifer bestimmt wird (Rede zum 90. Geburtstag 1885, in: *Sämtliche Werke* 51/52, 597f.). Vgl. Carsten Holbraad, *The Concert of Europe : a Study in German and British International Theory 1815-1914*. – London 1970. – S. 83-89. Vgl. auch Jürgen Harder, *Kriegsursachen und Kriegsschuld im Urteil Rankes*. – Hamburg 1953 (vor 1867 hat er sich für Kriege wenig interessiert, später hat er sie fatalistisch hingenommen).

Das ist alles sehr fern von der Entdeckung des Internationalen Systems als eines separaten Bewegungsraumes der Staaten. Was bleibt vom Primat der Außenpolitik? Das Wort hat man bei Ranke nicht gefunden. Die Idee wurde um 1900 geäußert. Wilhelm Dilthey sieht Friedrich den Großen als Urheber des Primats der Außenpolitik (auch Dilthey verwendet das Wort nicht) und Ranke als den Vollen der dieser „Methode der Geschichtsschreibung Friedrichs des Großen“ (*Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung* (1901), in: *Gesammelte Schriften* III (1927) 190; vgl. *Gesammelte Schriften* I (1922) 425 zu Diltheys eigener Idee einer post-aristotelischen politischen Wissenschaft, die völlig von einer Mechanik der Beziehung zwischen Staaten geprägt ist). Hier begegnen sich das 18. und das 20. Jahrhundert in einer mechanischen Balance-Politik, die Eigenart des 19. Jahrhunderts wird übersehen. Die Versuche, diesen Primat der Außenpolitik in Rankes historischen Werken zu belegen, hatten von Anfang an ein zwiespältiges Ergebnis: Die am besten dokumentierte Studie (von Szczepanski 1914, unten referiert) sieht Ranke als Entdecker der Wechselseitigkeit der Innen- und Außenpolitik.

Henz hat in seiner Rezeptionsgeschichte daran erinnert, daß Ranke zu Lebzeiten wenig als außenpolitischer Autor wahrgenommen wurde: Die beiden frühen Aufsätze, die im 20. Jahrhundert am stärksten von allen Schriften Rankes diskutiert wurden, waren in seiner erfolglosen politischen Zeitschrift publiziert worden und wurden erst am Ende seines Lebens, bzw. posthum neu gedruckt; erst um 1900 beginnt eine kontinuierliche Geschichte von Kommentaren. Aber da gab es bereits Autoren, deren außenpolitisches Weltbild von Rankes historischen Werken geprägt ist (z.B. John Seeley). Und es gab durchaus Hinweise auf Rankes Wirkung als Konflikttheoretiker (Ludwig Gumplowicz bietet sein ganzes soziologisches Unternehmen als eine Fußnote zu Rankes Hinweis an, daß die Weltgeschichte nicht nur Kulturentwicklung ist, sondern auch Antagonismus der Nationen im Kampf um Boden und Vorrang untereinander; *Rassenkampf* 1883. – S. 176 = Neuausgabe 1928. – S. 179). Um 1900, im Zeitalter des Imperialismus, gab es eine kurze Zeit des Neurankeanismus, der bei Ranke einen Primat der Außenpolitik im Kampf der Staaten um Selbstbehauptung fand. Dafür gibt es durchaus Anknüpfungspunkte bei Ranke, aber im Zeitalter der „Weltpolitik“ wird vergessen, daß Ranke im 19. Jahrhundert von einer Tendenz zu friedlicheren Beziehungen ausgehen konnte. Im Neurankeanismus schrumpft Ranke zu einem einzigen, unrankeanisch überhistorischen Satz, daß jeder Staat so lange expandiert, bis er von den anderen Staaten in Grenzen gewiesen wird (Max Lenz in Anknüpfung an Rankes *Französische Geschichte vornehmlich im 16. und 17. Jahrhundert*, Buch XIV, Einleitung; zu Max Lenz siehe Bd. III). Der Neurankeanismus der Historiker ist schon ein erster Schritt, die individuelle Geschichte des Staatensystems zu verdrängen, um allgemeine Sätze zu einer Theorie der Staatenkonfrontation zu finden. Eine Spätform, schon auf dem Weg in den Nationalsozialismus, ist die Umformulierung in Begriffen von Kräfte- und Energiedynamiken, die Staaten werden zu Kampforganisationen und Gemeinschaften der Anstrengung (Karl Rothhaus, *Staatsform und auswärtige Politik : eine Rankestudie*, in: *Preußische Jahrbücher* 179 (1920) 1-35). Rankes Vermächtnis an die Wissenschaften der Internationalen Beziehungen kann nur der Hinweis auf die komplexe historische

Dynamik des Staatensystems sein. Hans Morgenthau weiß, daß Ranke der größte moderne Historiker war (er hat auch dessen weniger zentrale Werke gelesen), aber auch, daß weder Thukydides noch Ranke Theoretiker sind. Martin Wight nimmt ihn in seinen Vorlesungen der späten 1950er Jahre unter die Realisten auf und wußte, daß er „a classic on the foreign policy of every European great power“ geschrieben habe (*International Theory : the Three Traditions*. – Leicester 1991. – S. 104). Dieser Information (so kaum korrekt) ist niemand mehr nachgegangen. Ranke konnte in einer Disziplin, die an historischer Dynamik wenig Interesse hatte, nicht wirken. Die Historiker, die über Ranke schreiben, behelfen sich umgekehrt damit, daß sie Ranke als einen Historiker des Zeitalters des europäischen Absolutismus, nehmen, der uns nichts mehr zu sagen habe (das hat in Deutschland schon mit Hermann Hettner 1850 begonnen), sie sind nur nicht einig, ob dieses Zeitalter Rankes 1822, 1914 oder 1945 zu Ende gegangen ist (daß Rankes Zeit die Zeit der Kongreßdiplomatie zwischen 1814 und 1822 gewesen sei, steht bei Gerhard Th. Mollin, *Internationale Beziehungen als Gegenstand der deutschen Neuzeit-Historiographie seit dem 18. Jahrhundert : eine Traditionskritik in Grundzügen und Beispielen*, in: *Internationale Geschichte* / hrsg. von Wilfried Loth und Jürgen Osterhammel. – München 2000. – S. 27, da wird vergessen, daß Rankes Zeit eher die post-absolutistische Zeit ist, wie schon E.-O. Czempiel richtig gesehen hat; 1914 und 1945 stehen bei Ernst Schulin). Solange wir keine eigene historische Wissenschaft vom internationalen System haben, ist uns Ranke mit der Beschreibung der Interaktion der Großen Mächte und des transnationalen Kampfes der Tendenzen noch weit voraus. Wir müssen ihn lesen, um den Unterschied zwischen dieser klassischen Analyse des dynamischen Systems und dem Bedarf an Abstraktionen, den Neurankeaner und Neorealisten gemeinsam haben, bemessen zu können. Kenneth Waltz sieht eine Tendenz der Staaten durch die Konkurrenz im internationalen System einander ähnlicher zu werden (*Theory of international Politics* (1979) 127-128), Rankes Analyse des historischen europäischen Systems geht eher davon aus, daß die Staaten durch Konkurrenz individueller werden.

Die großen Mächte : Fragment historischer Ansichten, in: Historisch-politische Zeitschrift 2 (1833-1836). – S. 1-51 (das Heft erschien 1833) Neudruck (gekürzt) in: Sämtliche Werke Bd. 24, Abhandlungen und Versuche, 1. Sammlung. – 1872. – S. 1-40

Neuausgabe in: Die großen Mächte. Politisches Gespräch / hrsg. von Ulrich Muhlack. – Frankfurt am Main : Insel Verl., 1995 (Insel Taschenbuch ; 1776) S. 9-70, mit Stellenkommentar 143-196

Eine Skizze der Beziehungen zwischen den wichtigsten Staaten Europas seit dem Übergewicht Frankreichs: Seitdem Ludwig XIV. den Adel gebändigt hat, ist Frankreich eine Gefahr für Europa. Ludwigs Eroberungen waren gering verglichen mit Napoléon, aber auch eine begrenzte Suprematie kann in Europa nur ertragen werden, wenn sie eine rechtlich bestimmte ist. Die europäische Ordnung ist eine Rechtsordnung, die durch Kriege zerstört werden kann, aber immer wiederhergestellt wird. Sie ist nicht allein durch militärische Macht gefährdet, sondern auch durch kulturelle Hegemonie. Deshalb mußten die anderen Mächte zu innerer Einheit, selbständiger Kraft und kultureller Bedeutung kommen. Eine Nation, die sich frei entwickeln soll, muß sich selbständig fühlen können. Nicht das künst-

lich verwickelte System des Gleichgewichts war für die Einschränkung Frankreichs entscheidend, sondern daß Frankreichs militärischer und kultureller Hegemonie neue nationale Mächte entgegentraten (Österreich, Rußland, England, Preußen). Die Französische Revolution war eine Reaktion auf Frankreichs sinkende Macht („Das Nationalbewußtsein eines großen Volkes fordert eine angemessene Stellung in Europa... Eine jede Nation wird es empfinden, wenn sie sich nicht an der ihr gebührenden Stelle erblickt“). Aus dem Zusammentreffen entgegengesetzter Kräfte gehen die neuen Entwicklungen am entschiedensten hervor (so deutet Ranke Heraklits Satz vom Krieg als Vater von allen historisch). Gegen die französische Organisation der Nation haben sich die anderen Nationen erhoben. Ohne Nationen werden die Staaten nicht mehr bestehen können. Man hatte lange meinen können, es komme nur auf Größe des Staates, Macht der Truppen, Finanzen und ein gewisses Kulturniveau an. Die neueste Geschichte hat gezeigt, daß Nationalbewußtsein unverzichtbar ist. Frankreich wirkt nicht durch Nachahmung, sondern durch den Gegensatz, den es hervorgerufen hat. So konnte das revolutionäre Frankreich 1830 nicht mehr die Resonanz finden, die es 1789 finden konnte. „Sind wir von einer geistigen Gewalt angegriffen, so müssen wir ihr geistige Kräfte entgegensetzen. Dem Übergewicht, das eine andere Nation über uns zu bekommen droht, können wir nur durch die Entwicklung unserer eigenen Nationalität begegnen.“ Zwar gibt es eine zunehmende Annäherung der Völker/Staaten in Europa, aber es wird eine Vielfalt von Stimmen bleiben. Weder aus der Hegemonie (Vorwalten) einer Nation noch der Vermischung aller Nationen kann eine wahre Harmonie hervorgehen.

Politisches Gespräch, in: Historisch-politische Zeitschrift 2 (1833-1836). – S. 775-807 (das Heft erschien 1836)

Neudruck in: Sämtliche Werke Bd. 49/50, Zur Geschichte Deutschlands und Frankreichs im neunzehnten Jahrhundert. – 1887. – 314-339

Neudruck in: Die großen Mächte. Politisches Gespräch / hrsg. von Ulrich Muhlack. – Frankfurt am Main : Insel Verl., 1995 (Insel Taschenbuch ; 1776) S. 71-111, mit Stellenkommentar 197-212

Europa ist vom bewaffneten Frieden bestimmt: Kriege werden nicht länger aus Überschuß der Kräfte geführt; es gibt eine Spannung zwischen Bellizisten (jungen Offizieren, die einen Krieg herbeiwünschen) und dem Juste Milieu (der Administration, die einen langen Frieden wünscht). Institutionen/Verfassungen sind nicht kopierbar. Echte Politik muß auf historischer Erfahrung echter Staaten beruhen. Staaten gibt es aber nur in einem Staatensystem, in dem Selbständigkeit behauptet werden muß. Entscheidend für Weltgeltung ist weniger die militärische Macht als die moralische Energie. „Das Maß der Unabhängigkeit gibt einem Staate seine Stellung in der Welt; es legt ihm zugleich die Notwendigkeit auf, alle inneren Verhältnisse zu dem Zweck einzurichten, sich zu behaupten. Dies ist sein oberstes Gesetz.“ Das darf nicht mit Militarisierung des Staates verwechselt werden (die nur im Erkämpfen der Unabhängigkeit eine Rolle spielt). Wichtiger ist, daß jeder Staat seiner eigenen Idee folgt (daß Staaten „göttlich“ sind, meint, daß ihre jeweilige eigene Idee wie jede Idee als Offenbarung Gottes gesehen werden kann). Alle Staaten haben ihren eigenen individuellen Weg. Wenn das im Großmächtekoncert anders aussieht, ist es noch Nachwirkung der Revolutionskriege und wird nicht dauern. Die Idee des Staates muß alle Bürger ergreifen. Mittel sind

Wohlfahrt, Öffentlichkeit, gute Regierung. Der Patriotismus muß etwas Gewöhnliches werden. Nur dann kann er in ungewöhnlichen Bedrohungen standhalten.

Caemmerer, Hermann von

Ranke's „Große Mächte“ und die Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts, in: Studien und Versuche zur neueren Geschichte : Max Lenz gewidmet. – Berlin : Paetel, 1910. – S. 263-312

Ranke setzt die Geschichtsschreibung des Staatensystems bei Ancillon und Heeren fort. Das Gesetz der Selbsterhaltung ist auch bei ihm das Bestimmende des Staatslebens. Sein Thema ist deshalb die Wandlung der Beziehungen zwischen den Staaten, die Machtkämpfe, in denen sie sich behaupten. Das Neue bei Ranke ist sein Sinn für die Individualität der Staaten, sie haben besondere, ihnen eigene Tendenzen. Das richtet sich gegen das 18. Jahrhundert und dessen ideenlose Politik der bloßen Ländergier. Damit ist das Gleichgewichtssystem zugunsten eines „Dialoges“ der großen Mächte verabschiedet, die darauf pochen, daß ihr Nationalbewußtsein eine angemessene Stellung in Europa erhält. Die Geschichte des europäischen Staatensystems ist die Hervorbringung der Mächte; dem Vorbild Frankreichs im 17. Jahrhundert folgen andere; weder Großbritannien noch Österreich und schon gar nicht Rußland oder Preußen sind alte Mächte.

Szczepanski, Max von

Ranke's Anschauungen über den Zusammenhang zwischen der auswärtigen und der inneren Politik der Staaten, in: Zeitschrift für Politik 7 (1914) 489-623

Bei Ranke gibt es kein Primat der Außenpolitik und nur wenige Bemerkungen über das Verhältnis von innerer und äußerer Politik. Das „Prinzip“ eines Staates und seine Außenpolitik hängen eng zusammen, aber das ist ein historisch sehr vielfältiger Zusammenhang. Friedenssehnsucht kann Ranke bei den großen Mächten nie finden. Eine gute Materialsammlung aus Ranke's historischen Werken, v.a. den Arbeiten zur Reformationszeit und zur Französischen Revolution (leider werden nicht die Titel dieser Werke angegeben, sondern nur die Bandnummern der *Sämtlichen Werke* 1868-1890).

Vossler, Otto

Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke. – München (u.a.) : Oldenbourg, 1937. – S. 175-185

Ranke ist nicht objektiver Beschreiber des Nationalismus, sondern fordert Nationalbewußtsein, als es in einem Zeitalter transnationaler politischer Loyalitäten wenig geschätzt wurde. Er richtet sich gegen das universalistische Denken des reaktionären und des liberalen Lagers. Er hat die Vorstellung einer Kulturmation, aber nur Staaten haben durch ihre Behauptung gegen ihre Nachbarn eine wirkliche historische Existenz. Dafür reicht Macht nicht, intensives Zusammenwirken aller Glieder im Staat ist nötig. Ranke betont die Rolle der Nationen für die Menschheit, es geht nicht mehr wie bei Fichte darum, daß nur eine Nation eine besondere Mission hätte, jede Nation hat diese Unmittelbarkeit zur Menschheit. Eine Nation ist gerechtfertigt, wenn sie dem menschlichen Geist einen eigenen Ausdruck geben kann. Das ergibt eine Harmonie zwischen den Nationen, die nicht statisch ist, sondern eine sinnvolle Bewegung.

Czempiel, Ernst-Otto

Der Primat der Auswärtigen Politik : kritische Würdigung einer Staatsmaxime, in: Politische Vierteljahresschrift 4 (1963) 266-287

Die Maxime ist älter als Ranke, aber Ranke hat den entscheidenden Umbruch seiner Zeit begriffen: daß die Außenpolitik von einer Angelegenheit der Fürsten zu einer Angelegenheit der Völker wurde. Unabhängigkeit ist ein hohes Ziel von Staaten, deshalb muß der Staat so organisiert werden, daß er seine Unabhängigkeit behaupten kann. Ranke nennt noch ein weiteres Ziel, das nicht mit dem Ziel der Sicherheit identifiziert werden kann: „etwas zu sein... sich zu universaler Bedeutung erheben.“ Das ist eine politische Maxime, mehr zu expandieren, als für die Sicherheit nötig ist. Bei Ranke ist nicht erkennbar, wie die beiden Ziele Sicherheit und Expansion zusammengehören. Ranke benötigt die Maxime der Expansion, um die Wirklichkeit Europas vom 16. bis 18. Jahrhundert adäquat zu analysieren. Erst die Neurankeaner um 1900 haben ein Dogma des Primats der Außenpolitik als Expansion der Staaten.

Mommsen, Wolfgang J.

Ranke and the Neo-Rankean School in Imperial Germany : State-Oriented Historiography as a Stabilizing Force, in: Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline / ed. by Georg G. Iggers and James M. Powell. – Syracuse, N.Y. : Syracuse Univ. Pr., 1990. – S. 124-140

Für die Neurankeaner gibt es nur den Kampf zwischen den Mächten im internationalen System, Innen- und Verfassungspolitik sind diesem Kampf völlig untergeordnet. Bei Ranke sind Staaten nicht einfach als mechanische Größen gegeneinandergestellt, sondern verkörpern distinkte nationale Kulturen und gemeinsam eine europäische Kultur. In der ewigen Konkurrenz des nationalen Strebens ist die Unabhängigkeit der Staaten nötig. Aber es bleibt ein Spannungsverhältnis von Staat und Nation. Max Lenz identifiziert dagegen umstandslos Staat und Nation; nationale Homogenität wird zur Voraussetzung der Machtpolitik.

2.5.1.2 Otto von Bismarck

Der führende konservative Staatsmann in Europa in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts war zweifellos Otto von Bismarck (1815-1898, 1862-1890 Preußischer Ministerpräsident, 1866-1890 Bundeskanzler/Reichskanzler). Am Ende seiner Amtszeit hatte er eine Autorität in Europa erlangt wie vor ihm allenfalls Fürst Metternich und nach ihm keiner. Aber während Metternichs erstaunliche Führung auf einem konservativen Grundkonsens der europäischen Regierungen beruhte, kann Bismarcks Konservatismus nur verstanden werden aus der Krise dieses konservativen Konsenses. Die preußische Monarchie, die sich gezwungen gesehen hatte, eine Verfassung zu erlassen, sah sich einer liberalen Parlamentsopposition gegen weitere Militarisierung gegenüber. Bismarck, der 1847 als Rechtsaußen im preußischen Landtag begonnen hatte, war der Einzige, der sich zutraute, diese Konfrontation ohne Zugeständnisse an die Liberalen durchzustehen. Wie sonst nur für die Demokraten von 1848 ist für Bismarck „die Revolution“ zu einer gewaltigen abstrakten Macht geworden. Er hat die Konterrevolution Napoléons III. studiert, die durch Umarmung die Revolution bändigen wollte. Er wird bis zuletzt durch Perpetuierung der Krise regieren. Bismarcks Versprechen war, daß Kabi-

netzpolitik auch nach ihrem Verfallsdatum noch möglich ist. Es ging nicht länger darum, Parlament und Öffentlichkeit wieder abzuschaffen, aber sie sollten allein zur Verstärkung der Regierung dienen. Dieser Monarchismus ist für Bismarck ein deutscher Sonderweg, darin unterscheidet er sich nicht von Ranke und anderen deutschen Konservativen. Frankreich war für Bismarck immer das Land der Revolution; auch England, für das er durchaus eine Tory-Wertschätzung aufbringen konnte, zeigte die Gefahren des Parlamentarismus; umgekehrt war die russische Autokratie gefährlich, die in Anarchie umschlägt, weil sie die Öffentlichkeit nicht zähmen kann. Bismarcks Widerstand gegen Parlamentarisierung zeigt sich in ständigen Manipulationen der öffentlichen Meinung durch Pressekampagnen, Reichstagsauflösungen nach Gutdünken, Provozieren internationaler Krisen, um Wahlergebnisse und Parteiensystem zu beeinflussen (seine Methoden sind seit dem Verfassungskonflikt über den Militäretat komplexer geworden, aber die Erneuerungen des Militäretats, die alle sieben Jahre anstand, lassen Bismarck immer nervös reagieren), Ausnahme Gesetze gegen Katholiken und Sozialisten, Staatsstreichgedanken bis zuletzt. Am Ende blieben die Anfänge des deutschen Sozialstaates und ein verschlissener Liberalismus. Es gibt keine Historiker mehr, die Bismarcks Innenpolitik umstandslos loben wollen. Vgl. dazu die großen Biographien von Lothar Gall 1980, Ernst Engelberg 1985/1990 und Otto Pflanze 1990 (deutsch 1997/98).

Anders ist das bei Bismarcks Außenpolitik, die bald Lobredner unter den Liberalen gefunden hatte und unter Historikern immer noch findet. Aber auch seine Außenpolitik muß als Politik der Krise verstanden werden. Bismarck ist der repräsentative Außenpolitiker der Zeit zwischen monarchischer und liberaler Solidarität, jene konnte er nicht wieder beleben, diese zu verhindern, hat er sich bemüht. Bis 1871 konnte Bismarck die Chance nutzen, die der Unilateralismus der Mächte in der Krise der europäischen Ordnung bot, seit 1871 mußte er mit der potentiellen Solidarität der Mächte gegen weitere Veränderungen der europäischen Ordnung leben. Nach den Kriegen und Annexionen, die das kleindeutsche Reich schufen, betonte Bismarck, daß das Reich ein saturierter Staat sei, konnte das Mißtrauen der Mächte aber nie dauerhaft beruhigen („Saturiertheit“ ist eine Formel Napoléons III. für sein Frankreich, die eigentlich mißtrauisch machen mußte). Während es ihm gelang, Österreich-Ungarn zu einem Juniorpartner Deutschlands zu machen, der nur noch bei seinen eigenen regionalen Interessen auf eigenen Positionen bestand, sind die Beziehungen zu Frankreich und Rußland nie stabil geworden. Von Frankreich erwartete Bismarck immer nur Revanchismus und tat alles, um stabile Beziehungen Frankreichs zu den anderen Mächten zu stören (die paradoxeste Methode des an Paradoxien reichen Bismarck war, die Republikaner gegen die Monarchisten zu stützen, um Frankreichs Werben um Rußland zu stören). Mit Rußland hatte Deutschland keine direkten Konflikte, Bismarck mußte aber immer in den Interessenkonflikten zwischen Rußland und dem Habsburgerreich vermitteln. Das Dreikaiserbündnis schrumpfte auf zwei getrennte Verträge, die durch die Mittelmeer-Entente ergänzt werden mußten, die Großbritannien an die Seite des Habsburger Reiches bringen sollte, weil Deutschland den Draht nach Rußland halten mußte. Daß ein deutsch-französisches Vertrauen nur in einem langen historischen Prozeß wiederhergestellt werden könnte, wußte Bismarck längst; daß ein wirkliches deutsch-russisches Vertrauen genauso wenig

herstellbar war, zeigte ihm, wie tief die Krise der internationalen Beziehungen vorangeschritten war. Nach seiner Analyse war das ein Problem nationaler Öffentlichkeiten, die den Regierungen die Hände banden. Die Beobachtung und Beeinflussung der deutschen und der ausländischen Öffentlichkeiten wurde so sehr das Geschäft Bismarcks, wie die traditionelle Diplomatie; er versuchte noch, Pressefeldzüge und Diplomatie der Kabinette getrennt zu halten. Bismarck hatte einen Sinn für Europa als Mächtekomination, der deutlich über das hinausging, was sonst in Deutschland üblich war. Er wußte, daß die deutsche Einigung nur durch ein günstiges internationales Umfeld möglich gewesen war und die deutsche Einheit weiter darauf angewiesen war. In jeder Annäherung zwischen anderen Mächten sah er nur die deutsche Isolierung. Bismarcks System war auf die Förderung von Konflikten angewiesen. Er versuchte, andere Mächte auf Interessen an der europäischen Peripherie zu lenken, sein System war darauf angewiesen, daß an der Peripherie noch etwas zu verteilen war. Die Rede von einem „System der Aushilfen“ auch in Bismarcks Außenpolitik wurde 1928 von einem Historiker aufgebracht, der von Bismarck verlangte, er hätte wenigstens zu einem weiteren großen Krieg bereit sein müssen. Inzwischen ist es zur verbreiteten Formel für Bismarcks Außenpolitik geworden, von Historikern verwendet, die seine Kunst, mit fünf Bällen zu jonglieren, durchaus anerkennen. Gerade das Scheitern auch seiner diplomatischen Kunst kann als Argument gegen die Friedensfähigkeit einer *anarchical society* gelesen werden.

Diese Hilflosigkeit der diplomatischen Kunst bemerkten bereits die frühen, noch völlig apologetischen Darstellungen wie Nicolaas Japiske, *Europa und Bismarcks Friedenspolitik 1871-1890* (1927, holländisches Original 1925) und William L. Langer, *European Alliances and Alignments 1871-1890* (1931). Das bestimmt auch noch die neueren Urteile: Andreas Hillgruber, *Bismarcks Außenpolitik*. – Freiburg 1972; Klaus Hildebrand, „System der Aushilfen“? : *Chancen und Grenzen deutscher Außenpolitik im Zeitalter Bismarcks*, in: *Flucht in den Krieg? Die Außenpolitik des kaiserlichen Deutschland I* hrsg. von Gregor Schöllgen. – Darmstadt 1991. – S. 108-131; Rainer F. Schmidt, *Otto von Bismarck*. – Stuttgart 2004; Konrad Canis, *Bismarcks Außenpolitik nach 1871 : die Frage der Alternativen*, in: *Deutschland und Europa : außenpolitische Grundlinien zwischen Reichsgründung und Erstem Weltkrieg I* hrsg. von Rainer F. Schmidt. – Stuttgart 2004. – S. 20-35; ders., *Bismarcks Außenpolitik 1870-1890 : Aufstieg und Gefährdung*. – 2. Aufl. – Paderborn 2008. Erste Einführung: Andreas Rose, *Deutsche Außenpolitik in der Ära Bismarck (1862-1890)*. – Darmstadt 2013. In den Monographien zu Bismarcks Außenpolitik, die seltener, aber immer umfangreicher werden, findet man eine neue Art der Apologie: sie beschränken Diplomatiegeschichte wieder auf die Frage nach der Rationalität von Handlungen und fragen nicht nach der Rationalität des Systems.

Es ist gewiß interessant, einen, der diese dominierende Rolle gespielt hat, nach seinem Weltbild zu fragen. Material gibt es genug, Bismarck soll mehr Texte als irgendein anderer Staatsmann der Geschichte hinterlassen haben: Briefe, Reden, Denkschriften, diplomatische Anweisungen, Gespräche, Memoiren; es gibt sie zu seinen Lebzeiten und später in vielen Teilausgaben und in den 19 Bänden von *Die Gesammelten Werke* 1924-1935 (GW), seit 2004 erscheint eine vollständige-

re Ausgabe: *Gesammelte Werke : Neue Friedrichsruher Ausgabe* (NFA). Bismarcks Texte haben alle einen taktischen Zweck. Auch *Gedanken und Erinnerungen* sind nicht *pensées* für eine überparteiliche Nachwelt. Bismarck ist kein Theoretiker, aber auch nicht einfach Politiker; er ist Erzieher (diese Formel, die den Alldeutschen lieb war, tauchte schon als Titel einer der ersten Bismarck-Anthologien auf: *Bismarck als Erzieher : in Leitsätzen aus seinen Reden, Briefen, Berichten und Werken* / zusammengestellt und systematisch geordnet von Paul Dehn. – München 1903). Zu dozieren war Teil seiner Herrschaftsmethode. Er hat das Parlament belehrt, die Öffentlichkeit belehren lassen und die diplomatische Korrespondenz zeigt ihn als *praeceptor Europae*, der beständig anderen Staaten erklärt, wie sie die Welt und ihre eigenen Interessen sehen sollen. Zu den Methoden von Bismarcks Belehrung gehört Offenheit, sie ist Voraussetzung seiner Erziehung zum Realismus, aber auch sie ist politisch kalkuliert. So ist Bismarcks Werk reich an Sentenzen und man war bald versucht, aus diesen Sentenzen Bismarcks Grundanschauungen zu konstruieren. Diese Literaturgattung gab es bis etwa 1960, jetzt halten sich selbst die Biographen bedeckt, gewiß eine kluge Entscheidung, wenn auch eine Verletzung der Pflichten eines Biographen. Wir haben einen Überfluß an Sentenzen, aber die Sentenzenwelt Bismarcks ist zu monologisch, um wirklich aufschlußreich zu sein. Nicht zufällig ist der einzige Textkorpus, der sinnvolle Kommentare bewegt hat, Bismarcks Briefwechsel mit General Leopold von Gerlach, weil Bismarck dort zum einzigen Mal in seinem Leben gezwungen war, einem Mann zu antworten, der damals noch einflußreicher als er selber war. Bismarck hat einen Teil dieses Briefwechsels in *Gedanken und Erinnerungen* aufgenommen, um seinen Übergang zum außenpolitischen Realismus zu dokumentieren (GW XV, 110-126=NFA IV, 98-113; vollständig in: *Briefwechsel des Generals Leopold von Gerlach mit dem Bundestags-Gesandten Otto von Bismarck*. – Berlin 1893). Was man gut fassen kann, ist Bismarcks realistisches Geschichtsbild. Er betont vor allem (und zunehmend) die Unsicherheit politischer Handlungen. Er verwendet Metaphern des Stroms der Zeit, den niemand selber schaffen, nur mit mehr oder weniger Geschick befahren kann, und Metaphern des Angelns und Jagens als eines geduldigen Herantastens. Moralische Prinzipien werden als subjektive Willkür gesehen. Real ist der Staat, ganz real nur der preußische Staat. Das Ethos, das Otto Vossler bei Bismarck gefunden hat, ist Treue, Dienst, Beruf, Pflicht, Rechtfertigung vor dem Gewissen und Verantwortung vor Gott. Der einst so bekannte Machiavellismus Bismarcks ist verschwunden (vielleicht nur, weil seit Hitler die Maßstäbe andere wurden). Vossler besteht darauf, daß es den Gegensatz von Macht und Recht bei Bismarck nicht gibt, sondern den Gegensatz von abstraktem Recht und konkretem Recht. Konkretes Recht ist das Recht des aktuellen Geschehens gegen historisch gewordenes Recht. Geschichte ist bei Bismarck nie als zivilisatorischer Fortschritt gedacht, der moderne Legitimationen erfordert und ermöglicht. Wenn es weder einen Anspruch des bestehenden Rechtes noch einen des Zivilisationsprozesses gibt, kann es nur den Appell an den Patriotismus für das eigene Land geben. Der Staatsmann, der die Politik der Interessen eventuell bis zum Krieg fördern muß, ist alleine seinem Gewissen, seinem Monarchen und wohl Gott verantwortlich (man wird davon ausgehen können, daß an den theologischeren Deutungen etwas dran ist, auch wenn es sich als schwierig erwiesen hat, Bismarcks persönliche Religiosität über ein Bewußtsein der Unsicherheit des Handelns hinaus zu

verfolgen). Man muß den ideologischen Charakter dieser Verantwortung klarer sehen: Dem Volk, dessen gewählten Vertretern, der Verfassung oder dem Recht ist Bismarck nie verantwortlich. Die öffentliche Zelebrierung der Unsicherheit der Geschichte ist eine Apologie der Gewissenhaftigkeit des Staatsmannes und damit des monarchischen Prinzips. Das ist Teil von Bismarcks Programm der Erziehung der Öffentlichkeit.

Vgl. Otto Vossler, *Bismarcks Ethos*, in: Historische Zeitschrift 171 (1951) 263-292, Neudruck in: *Revision des Bismarckbildes : die Diskussion der deutschen Fachhistoriker 1945-1955* / hrsg. von Hans Hallmann. – Darmstadt 1972. – S. 219-254; Leonhard von Muralt, *Bismarcks Verantwortlichkeit*. – Göttingen 1955. – S. 94-140 (betont die lutherische Basis von Bismarcks Verantwortungsethik); Heinz Kober, *Studien zur Rechtsanschauung Bismarcks*. – Tübingen 1961 (extrem neulutherisch). Ein verspäteter Versuch, diese Literatur wieder aufzunehmen: Ulrich Kühn, *Der Grundgedanke der Politik Bismarcks*. – Dettelbach 2001. Von den Anthologien der Sentenzen Bismarcks wurde am häufigsten zitiert: *Bismarck und der Staat : ausgewählte Dokumente* / eingeleitet von Hans Rothfels. – 3. Aufl. – Darmstadt 1958 (v.a. S.91-160 *Der Staat als Macht unter Mächten*; S. 161-221 *Staat und Nation*).

Am ehesten bilden Bismarcks Sentenzen zur Außenpolitik ein System. Sie sind wie ein Surrogat der im 19. Jahrhundert fehlenden Lehre von den internationalen Beziehungen. Sie passen gut zu dieser oder jener Spielart des klassischen Realismus (weniger zum strukturellen Realismus). Das beginnt mit der Anarchie des Systems: Staaten haben so viel gegenseitiges Mißtrauen wie zwei Fremde, die einander in einem wüsten Wald begegnen (Reichstag am 11. Januar 1887, GW XIII, 229). Rückblickend formuliert er die Anarchie des Systems gerne als unausweichlichen Kampf unabhängiger Mächte, für die es kein „berufenes und vollzugsfähiges Gericht“ gibt (*Gedanken und Erinnerungen* GW XV, 339=NFA IV, 297, wie in der deutschen konservativen Tradition üblich trotz des Bezugs auf den Kampf in der Natur rechtologisch, nicht darwinistisch). Kontinuierlich ist seine Konzentration auf die Dialektik des Nationalinteresses. Er verwirft Außenpolitik, die moralischen Idealen liberaler oder konservativer oder humanitärer Herkunft folgt. Reine Macht- oder Prestigepolitik wird aber genauso verworfen. Er ist der Begründer der Utopie des Realismus, daß einzelstaatliche Interessen einander vertragen können, wenn nicht Ideale oder Prestige das gegenseitige Aushandeln der Interessen verhindern. Für den Krieg versichert er, daß Ehre von Prestige und vitale Interessen von leichtfertigen Interessen unterschieden werden können. Nationalinteressen können Beschränkung des nationalen Egoismus und Verständigungsbasis zwischen den Staaten sein. Großmachtpolitik beruht immer auf gegenseitigen Interessen. Die Voraussetzung für diese Verständigung ist, wie für den Krieg, Macht. Bismarck hat 1873 den Japanern der Iwakura-Mission die deutschen Kriege erklärt: Die großen Staaten halten sich an das Völkerrecht, wenn es vorteilhaft ist, verwerfen es aber und greifen zur Gewalt, wenn es nicht vorteilhaft ist. Die kleinen Staaten können nicht zur Gewalt greifen, sie sind gezwungen, das Völkerrecht zu halten. Deshalb wollte Preußen eine Position als Großmacht erreichen (GW VIII, 64-65). Auch das ist mit „Saturiertheit“ gemeint. Die These des Realismus um 1900, daß Staaten sich immer ausdehnen, wenn ihnen kein Widerstand entgegengestellt wird, hätte Bismarck dagegen nicht geteilt,

„Saturiertheit“ war da nicht mehr vorgesehen. Die Balance-Lehre und die Lehre von der Anpassung der Interessen müssen zusammen gesehen werden. Bismarcks Realismus ist eine neue konservative Vision, daß Macht gegen Macht bereits ein Ordnungsprinzip ist. Vgl. zu Bismarck als Realisten: Albrecht Lösener, *Grundzüge von Bismarcks Staatsauffassung*. – Bonn 1962. – S. 111-151 *Außenbeziehungen des Staates* (apologetisch, aber seine Stellensammlung kann man gut als Vorlage für eine Liste realistischer Motive bei Bismarck verwenden). Bismarcks Äußerungen zum Völkerrecht kommen (fast) alle aus diesem Realismus, er folgt der diplomatischen nicht der juristischen Logik im Völkerrecht. Gerade nach 1871 gibt es zahlreiche Sentenzen, daß das Völkerrecht von den Interessen abhängig ist. Wenn der Wortlaut der Verträge nicht mehr den Interessen entspricht, dann hat es keinen Sinn, mit juristischen Theorien um den Wortlaut zu streiten, dann muß es Krieg geben – oder Verständigung (Interview der 1890er Jahre, GW IX, 400). Bismarcks Realismus lebt nicht von der Dichotomie Krieg oder Recht, sondern von der Dichotomie Krieg oder Verhandeln. Nur eine juristische Entscheidung ist nicht vorgesehen. Bismarck fehlt die Voraussetzung für den Internationalismus des 19. Jahrhunderts, nämlich die Vorstellung eines Fortschritts in den internationalen Beziehungen. Bluntschlis Völkerrechtsbuch lobt er in einem Dankeschreiben für die Zusendung des Buches als Beitrag, „die von der wissenschaftlichen Forschung gefundenen Rechtsnormen in den internationalen Verkehr der Völker einzuführen“ und als ein „günstiges Anzeichen für die fortschreitende Annäherung und Angleichung des internationalen Rechtsbewußtseins“ (4.12.1867, GW XIV/2, 736f). Sonst gibt es keine Hinweise, daß Bismarck glauben würde, diese Annäherung und Angleichung sei schon fortgeschritten (sein Lob klingt übrigens weniger nach Bluntschlis transzendentelem und mehr nach Bulmerincqs rein historisch fortschreitendem Rechtsbewußtsein). Vgl. Heinz Kober, *Studien zur Rechtsanschauung Bismarcks*. – Tübingen 1961. – S. 202-258 *Das Verhalten der Staaten zueinander* (eine juristische Dissertation, die zu stark von einer theologischen Rechtfertigung der *necessità* lebt, aber es gibt keine neuere Bearbeitung). Das Problem dieses Realismus kannte Bismarck sehr gut (und auch das hat im klassischen Realismus Parallelen): Die Krise des internationalen Systems wird als Krise der nationalen Systeme verstanden. Wie im 19. Jahrhundert üblich wird diese Krise nach Nationen verschieden vorgestellt: Es gehört zu Bismarcks beständigsten Klagen, daß die Preußen (später treten die Deutschen bruchlos an die Stelle) zu wenig Sinn für ihre Interessen haben; sie, und alleine sie, sind von „kosmopolitischem Gerechtigkeitssinn“ bestimmt (November 1868, GW VII, 273, Kritik an Russophobie ohne Sinn für deutsche Interessen). Bei den anderen Nationen sieht er schon immer Interessen und später die wachsende Macht einer verselbständigten Öffentlichkeit. Dagegen muß er auf einen Rest Solidarität der Regierungen setzen: Wenn die monarchischen Regierungen sich zum Sprechrohr ihrer chauvinistischen Völker machen und alle Solidarität verlieren, dann werden sie den Kampf mit der Revolution verlieren (*Gedanken und Erinnerungen* GW XV, 398=NFA IV, 350f.). Mit wachsender Abhängigkeit der Regierungen von ihrer nationalen Gesellschaft schwindet die Verlässlichkeit internationaler Abmachungen (ebd. GW XV, 408=NFA IV, 360). Bismarcks Analysen der Öffentlichkeit nähern diese immer rasch an die Revolution an: plötzliches Umkippen von friedlicher Stimmung zu zufälliger oder künstlicher Erregung, das der mächtigste Monarch oder der einflußreichste Staatsmann nicht vorhersehen

oder steuern kann (9. 2. 1870, GW VIb, 233-234). Bismarck ist als Erzieher gescheitert: Er konnte den Realismus der Interessen einpauken, nicht aber, daß es defensiver Realismus sein muß, ein Anpassungsprozeß der Interessen. Stattdessen wurde der Krieg 1870-71, den er nicht wiederholen wollte, weil er im neuen internationalen System nicht wiederholbar war, zu einem Modell.

Über diesen Realismus hinaus gibt es bei Bismarck keine Ordnungsvorstellungen. Er hatte, um in den Begriffen von Paul Schroeder zu reden, ein starkes Gefühl für *equipoise*, aber ein schwaches für *bounding*. Er wollte eine staatsrechtliche Bindung mit Österreich-Ungarn als Surrogat für den Deutschen Bund (vgl. Bascom Barry Hayes, *Bismarck and Mitteleuropa*. – Rutherford, N.J. 1994). Schon seine Dreikaiserabkommen als Surrogat für die Heilige Allianz sind kaum mehr als Hilfsmittel seines Bündnissystems (Ludolf Herbst, *Die Erste Internationale als Problem der deutschen Politik in der Reichsgründungszeit : ein Beitrag zur Strukturanalyse der Politik ‚monarchischer Solidarität‘*. – Göttingen 1975). Bismarcks Sentenzen, die Vertrauen auf gemeinsame europäische Aktionen als Illusion und Hilflosigkeit kennzeichnen, müssen realpolitisch verstanden werden. Anregungen zu Konzertlösungen hat er nie von vornherein widersprochen (und zu den beiden großen europäischen Konferenzen seiner Zeit hat er eingeladen). Aber er hütet sich, ganz im Gegensatz zu Napoléon III., dem Multilateralismus einen normativen Vorrang zuzugestehen. Sein Vertragssystem muß als ein „Surrogat“ für Europa verstanden werden (Peter Krüger, *Das Problem der Stabilisierung Europas nach 1871 : die Schwierigkeiten des Friedensschlusses und die Friedensregelung als Kriegsgefahr*, in: *Das europäische Staatensystem im Wandel : strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit I* hrsg. von Peter Krüger 1996. – S. 185). So verschiedene Leute wie Gladstone und Nietzsche versuchten ihm beizubringen, daß der neue militärische Hegemon Abrüstung anregen müsse. Bismarck war sicher, daß das für Rüstungskontrolle nötige Vertrauen in eine zu gründende Kontrollorganisation die Staaten überfordern würde (GW XIV/2, 913 = NFA III/4, 345f.).

Die Literatur geht meist über dieses ordnungspolitische Defizit hinweg, zufrieden damit, daß Bismarck Europa wenigstens als Mähtekonstellation nicht übersah: Theodor Schieder, *Bismarck und Europa*, in: *Deutschland und Europa : Festschrift für Hans Rothfels I* hrsg. von Werner Conze. – Düsseldorf 1951. – S. 15-45, Neudruck in: *Revision des Bismarckbildes : die Diskussion der deutschen Fachhistoriker 1945-1955 I* hrsg. von Hans Hallmann. – Darmstadt 1972. – S. 255-286; Dominik Haffer, *Europa in den Augen Bismarcks : Bismarcks Vorstellungen von der Politik der europäischen Mächte und vom europäischen Staatensystem*. – Paderborn 2010; *Realpolitik für Europa : Bismarcks Weg I* hrsg. von Ulrich Lappenküper und Karina Urbach. – Paderborn 2016.

So konnte Bismarck nur eine klare Friedensstrategie formulieren: daß „eine oder mehrere Mächte den anderen Konzessionen macht, indem sie entweder ihre Ansprüche oder ihr gegenseitiges Mißtrauen herabmindern“ (NFA III/2, 621f., Bismarck weigert sich hier, den Weg zum Frieden nach dem Orientkrieg 1878 selber anzugeben, die interessierten Mächte müssen ihre Interessen selber „mit einer gewissen Pression“ vertreten). Bismarcks Begriff des Friedens ist also die

„Saturiertheit“, die er für Deutschland nach 1871 verkündete, die ihm andere Mächte aber so wenig glaubten, wie er bei ihnen Desinteressiertheit finden konnte. Bei fortdauernden Ansprüchen und Mißtrauen bleibt der Krieg ein Mittel im Staatensystem. Bismarck hat wie Moltke die Entwicklung vom Zeitalter des Kabinettskriegs zum Zeitalter des Volkskrieges gesehen. In seiner ersten und in seiner letzten außenpolitischen Parlamentsrede hat er betont, daß die Regierungen sehr genau erklären müssen, warum sie Kriege beginnen. 1850 begründet er das noch mit der Verantwortung der Herrschenden für die Leiden des Volkes (GW X, 103f; er sprach zur Unterstützung Friedrich Wilhelms IV.), 1888 aber damit, daß kein Krieg mehr gegen das Einverständnis des ganzen Volkes geführt werden kann (GW XIII, 344). Er hat einen Sinn dafür, daß es mit nur einem siegreichen Krieg nicht getan ist. So wie er den Franzosen alle Kriege seit Jahrhunderten vorrechnete, so wußte er, daß einem deutschen Sieg Generationen von vergifteten Beziehungen folgen werden. Er wußte, daß gegen Rußland kein Angriffskrieg geführt werden kann. Kommentare gibt es in der Literatur v.a. zum Präventivkrieg, wo der Gegensatz Bismarcks zu den Generälen, die sich immer leicht von der Notwendigkeit eines Präventivkrieges überzeugten, das Thema vorgibt. Bismarck bekämpft den Präventivkrieg (fast) immer als eine beschränkte rein militärische Sichtweise. Den Fatalismus der Kriegserwartung hat er generell geteilt, aber in einzelnen Krisen gewartet, ob nicht doch ein Umstand eintritt, der den unerwünschten Krieg vermeidbar macht.

Vgl. Gerhard Ritter, *Staatskunst und Kriegshandwerk : das Problem des „Militarismus“ in Deutschland*, 1. Bd, *Die altpreußische Tradition (1740-1890)*. – 4. Aufl. – München 1970. – 302-329 *Die Haltung Bismarcks: der Krieg als Hilfsmittel verantwortlicher Staatskunst* (erste Fassung 1954); Karl-Ernst Jeismann, *Das Problem des Präventivkrieges im europäischen Staatensystem mit besonderem Blick auf die Bismarckzeit*. – Freiburg 1957; Michael Salewski, *Krieg und Frieden im Denken Bismarcks und Moltkes*, in: *Generalfeldmarschall von Moltke : Bedeutung und Wirkung* / hrsg. von Roland G. Foerster. – München 1991. – S. 67-88. Vgl. Canis, *Bismarcks Außenpolitik 1870-1890* a.a.O. S. 340 Anm. 99 zur Frage, wann Bismarck den Präventivkrieg für unumgänglich hielt.

Bismarcks Erbschaft war ambivalent. Vor dem Ersten Weltkrieg wurde er verehrt als Muster deutscher Entschlossenheit, am heftigsten von den Alldeutschen, die sich hüteten, sich an Bismarcks tatsächliche Außenpolitik näher zu erinnern. Vgl. Ludwig Freisel, *Das Bismarckbild der Alldeutschen*. – Diss. Würzburg 1964. In der Friedensbewegung wurde er perhorresziert. Friedrich Wilhelm Foerster verurteilt ihn als den „verkörperten Geist der vom Sittengesetz gelösten Staatsräson“: Machiavellisten gäbe es auch bei anderen Nationen reichlich, aber dort verwechselte das niemand mit Moral; an seinen Nachfolgern hat sich gerächt, daß Bismarck „das Ethos aus der Politik verbannt hatte“ (*Politische Ethik und Politische Pädagogik : mit besonderer Berücksichtigung der kommenden deutschen Aufgaben*. – München 1918. – S. 210-233; ebd. S. 256-277 reanimiert Foerster Constantin Frantz und das Versprechen eines transnationalen Mitteleuropas). Nach dem Ersten Weltkrieg, mit Versailler Vertrag und Aktenpublikationen in apologetischer Absicht, häuften sich Abhandlungen und Betrachtungen mit dem Titel „Bismarcks Friedenspolitik“ (ein Aufsatz heißt sogar „Bismarck als Pazifist“). Gustav

Stresemann nahm diese Hinweise auf und empfahl 1926 Bismarck als Vorbild (*Vermächtnis* II (1932) 504). Heinrich Rogge, zunächst Apologet von Stresemanns Friedenspolitik, später von Hitlers Friedenspolitik, machte Bismarcks Friedenspolitik zum Fundament seiner Begründung der Friedenswissenschaft; Bismarck wird zum Vorbild und zum Gegenspieler des Völkerbundes (*Nationale Friedenspolitik* 1934, passim). Nach dem Zweiten Weltkrieg kehrte die föderalistische Bismarck-Kritik zurück. Wenn man die Anthologie *Das Bismarck-Problem in der Geschichtsschreibung nach 1945* (hrsg. von Lothar Gall 1971) durchsieht, fällt rasch auf, wie stark nach dem Untergang des Deutschen Reiches eine nicht-nationalstaatlichen Ordnung Mitteleuropas beschworen wird, in den Aufsätzen über Bismarck um 1950 spukt Constantin Frantz. Das Ergebnis war aber sofort klar: katholische Historiker sehen eine versäumte Gelegenheit, protestantische keine Alternative. Diese Aporie von unumgänglichem Realismus und unabwendbarem Scheitern bestimmt das deutsche Bismarckbild bis heute. In der Theorie-tradition der internationalen Beziehungen kommt der stilbildende Realpolitiker eher in historischen Beispielen vor. Martin Wight fügte ihn aber in seine Stammbäume realistischer Theorie ein und unterscheidet zwischen dem frühen Bismarck als aggressivem Machiavellisten und dem späten Bismarck als defensivem Machiavellisten (*International Theory*. – Leicester 1991, Vorlesung 1957-60). Man muß annehmen, daß Hans Morgenthau Realismus auf eine genaue Bismarck Kenntnis zurückgeht (seine erste Begegnung mit den „Internationalen Beziehungen“ war ein Kolleg über Bismarcks Außenpolitik bei Hermann Oncken). Wenn man Bismarcks Äußerungen zu den Prinzipien der internationalen Beziehungen in einer systematischen Liste zusammenstellt, wie das Albrecht Lösener 1962 getan hat, kommt weitgehend Morgenthau Realismus heraus, v.a. die Utopie eines Friedens durch Selbstbeschränkung von Interessen im Konflikt. Morgenthau Theorie der Krise in den internationalen Beziehungen sieht Bismarck in einer Zeit vor dieser Krise. Er zitiert Bismarck an der zentralen Stelle von *Politics Among Nations* (Ausgabe New York 1948. – S. 176-177), wo er die Rolle der historisch erreichten *international morality* betont und Bismarck von Hitler unterscheidet und zugleich seinen eigenen moralischen Realismus von E. H. Carrs opportunistischem Realismus. Morgenthau Zurückhaltung, sich auf Bismarck zu berufen, wird wissenschaftspolitische Gründe haben: für eine amerikanische Gründung der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen war Bismarck zu deutsch, vgl. dazu Stephen P. Turner, *Hans J. Morgenthau and the Legacy of Max Weber*, in: *Political Thought and International Relations* / ed. by Duncan Bell. – Oxford 2009. – S. 63-82. Für den späteren ahistorischen und amoralischen Realismus gab es keinen Grund mehr, Bismarck zu studieren. Wenn über Hitler nicht länger reflektiert wird, muß (und soll) auch über Bismarck nicht reflektiert werden.

2.5.1.3 Heinrich von Treitschke

1834-1896, Sohn eines sächsischen Generals. Professor für Staatswissenschaft in Freiburg, für Geschichte und Politik in Kiel, für Geschichte in Heidelberg, seit 1874 in Berlin. 1871-1884 Mitglied des Reichstags, zunächst nationalliberal, zuletzt parteilos. Biographie: Andreas Dorpalen, *Heinrich von Treitschke*. – New

Haven 1957. Zu Treitschkes politischer Wandlung vom Liberalen zum Konservativen und Antisemiten, vom Apologeten des nachholenden deutschen Nationalismus zum Vorreiter eines aggressiven Nationalismus: Walter Bußmann, *Treitschke : sein Welt- und Geschichtsbild*. – Göttingen 1952; Jacques Poisot, *Heinrich von Treitschke : nationalisme allemand et prussien dans ses oeuvres*. – Thèse, Universität Paris-Sorbonne 1996; Ulrich Langer, *Heinrich von Treitschke : politische Biographie eines deutschen Nationalisten*. – Düsseldorf 1998.

Um Treitschke zu lesen, sollten wir einem Hinweis von Wilhelm Dilthey folgen: er war Redner und nur sekundär Schriftsteller (*Gesammelte Schriften* XI, 223). Zentral ist für Treitschke die Schmähung: schon immer beschimpfte er alle, die Groß-Preußen nicht für Deutschlands *manifest destiny* hielten; später kamen dazu Sozialisten, Kathedersozialisten, politische Katholiken, Juden und Engländer. Er lebt von Kampf gegen Harmonie. Das ist nicht auf realistische Außenpolitik beschränkt, sondern noch deutlicher in der Betonung des bürgerlichen Klassenstandpunktes. Seine Apologie des Staates richtet sich gegen den Glauben an eine harmonische Gesellschaft. Die natürliche Tendenz der Gesellschaft ist Kampf, eine eigene Tendenz zu Einheit und Ordnung hat sie nicht. Dafür wird der Staat gebraucht. Treitschke lobt eine Ordnung, in der viele für die Kulturleistung einer kleinen Klasse arbeiten, und kann erst knapp vor der Apologie der Sklaverei haltmachen. Auch das ist typisch für Treitschke: mögliche Konsequenzen seiner Argumente andeuten, ohne sich zu diesen Konsequenzen zu bekennen oder nach Prinzipien zu suchen, die sie ausschließen würden.

Vgl. Karl Heinz Metz, *Grundformen historiographischen Denkens : Wissenschaftsgeschichte als Methodologie ; dargestellt an Ranke, Treitschke und Lamprecht*. – München 1979. – S. 237-423, vor allem 361-391; ders., *The Politics of Conflict : Heinrich von Treitschke and the Idea of Realpolitik*, in: *History of Political Thought* 3 (1982) 270-284.

Die Unterscheidung zwischen Staaten ersten und zweiten Ranges gehört zu den frühesten Ideen Treitschkes, anders wäre die deutsche Einigung durch Preußen kaum zu begründen. Ihn fasziniert, daß die äußere Machtstellung eines Staates auf seine inneren Verhältnisse zurückwirkt (*Die Gesellschaftswissenschaft : ein kritischer Versuch*. – Leipzig 1859. – S. 62-64). Der exemplarische deutsche Nationalist (Hans Kohn hat ihn in *Propheten ihrer Völker* als den Vertreter Deutschlands aufgenommen) wurde bekannt als publizistischer Kämpfer gegen die Versuche, den Kleinstaaten über föderale Konstruktionen doch noch ein Nachleben im Deutschen Reich zu gestatten. Seine *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* lebt davon, den kleinstaatlichen Höfen den freien und weiten Horizont Preußens gegenüberzustellen. Jakob Burckhardts Horror im fortschreitenden 19. Jahrhundert war, daß das kleinstaatliche Dasein, „wie eine bisherige Schande perhorresziert“ werde. Genau das war Treitschkes Geschäft. Sein Nationalismus hat weniger mit der späteren deutschen Angst zu tun, im internationalen System allein zu stehen, als mit der Angst vor dem Spott erfolgreicher Nationen über eine so große und doch hilflose Nation. Der große Staat soll endlich Stolz geben („ein sehr reizbares Gefühl für die Ehre des deutschen Namens“), nur der große Staat kann das. Große Staaten haben die volle Bandbreite des Lebens, das zu einer Existenz auf dem Niveau der gegenwärtigen Kultur nötig ist;

die kleinen Republiken, deren Existenz nur noch von den Mächten erhalten wird, haben längst auch keine kulturelle Bedeutung mehr. Das 19. Jahrhundert ist ein Jahrhundert der freien Bewegung, nur Norwegen und Mecklenburg haben es noch nicht gemerkt. Heinrich von Srbik hat Treitschkes Englandhaß recht plausibel gedeutet: Er konnte es nicht aushalten, daß ein militärisch so schwacher Staat erfolgreich sein konnte. Treitschke selber kriegt eher als Stolz Ressentiment hin. Der aggressive Ton seiner *Geschichte* hat das Ausland irritiert. Darauf antwortet er, das Ausland müsse sich daran gewöhnen, daß auch in Deutschland in den nationalen Geschichtswerken jetzt so gesprochen werde, wie in England und Frankreich seit langem. Das ist der ganze Treitschke *in nuce*.

Treitschke begann als ein typischer liberaler internationalistischer Nationalist. In seinem Lessing-Essay 1863 bekennt er sich zum Weltbürgertum. Aber Weltbürgertum kann nicht abstrakt vorausgesetzt werden, sondern muß historisch verwirklicht werden, indem alle großen Kulturvölker ihren eigenen Staat verwirklichen. Damit würde die häufigste Kriegsursache zwischen den Staaten wegfallen und der gesicherte Verkehr zwischen den Menschen möglich werden (*Die Grenzboten* 1863/I, 313 = *Historische und politische Aufsätze* I, 70). Ob Treitschke wirklich je von dieser im 19. Jahrhundert üblichen Schrumpfform des Kosmopolitismus abgerückt ist, wissen wir nicht; sein Thema wurden die Schwierigkeiten bei der Verwirklichung des eigenen Nationalstaates. Er hat durchaus Sinn für die Rolle der europäischen öffentlichen Meinung. 1866 erklärt er den Deutschen, warum die deutsche Einheit am Main Pause machen muß: Eroberungen wie die des Deutschen Krieges gelingen nur, wenn es gelingt, „die Meinung Europas für unsere große Sache zu gewinnen“, d.h. Europa muß überzeugt werden, daß „ein Zeitalter wahrhafter Zivilisation, gesicherten Weltfriedens“ nicht eintreten kann, „so lange der nationale Staat der Deutschen nicht vollendet ist.“ Ausschweifende Vorstellungen, was alles zu dem erneuerten Deutschland gehören soll, müssen „der deutschen Politik für jetzt und vielleicht für immer fern bleiben“ (Preußische Jahrbücher 18 (1866) 219-235 = *Zehn Jahre Deutscher Kämpfe*. – Berlin 1874. – S. 132-152). Nach 1870 ist der Kern seiner Publizistik, das Deutsche Reich als einen ganz normalen großen Staat unter den anderen großen Staaten darzustellen. Ein Deutschlandproblem gibt es nicht. Treitschkes Argument ist immer wieder: Der Deutsche Bund hat den Frieden nicht erhalten, der Frieden erhielt den Deutschen Bund! Nur ein Nationalstaat in der Mitte Europas kann endlich Frieden bringen. Auch die Annexion des Elsaß ist bloß eine Frage der Sicherheit und überaus friedensverträglich (*Was fordern wir von Frankreich?*, (Preußische Jahrbücher 26 (1870) 367-409 = *Zehn Jahre a.a.O.* S. 203-327). Das war das übliche Argument der deutschen Liberalen, von denen einige sich sogar Abrüstung versprechen oder sie verlangen (wer aus Treitschkes endlosen Ausführungen über das Elsaß und die deutsche Geschichte schließt, seine wichtigste Legitimationsgrundlage für die Annexion sei das Nationalitätenprinzip (Nikolaus Buschmann, *Einkreisung und Waffenbruderschaft : die öffentliche Deutung von Krieg und Nation in Deutschland 1850 – 1871*. – Göttingen 2003. S. 331), hat die Struktur des Argumentes nicht erkannt: Als Legitimationsgrundlagen nennt Treitschke nur die notwendige Strafe an Frankreich und die Sicherheit für Deutschland; die deutsche Herkunft der Elsässer ist ein Klugheitsargument, daß diese Annexion langfristig erfolgreich sein kann, auch wenn die Elsässer ihr jetzt so feindlich

gegenüberstehen). Treitschkes Stellung zum Nationalitätenprinzip ist ambivalent: Er definiert die Nation nicht durch biologische Abstammung und nicht als Staatsvolk. Er sieht die Nation als eine geschichtliche Gemeinschaft und steht damit nicht weit von Renan entfernt, wenn er auch kategorisch ausschließt, daß eine Annexion eine Zustimmung der Betroffenen verlangt. Die (kultur)geschichtliche Zugehörigkeit wird von Historikern bestimmt. Ein unhistorisches Nationalitätenprinzip verwirft Treitschke: Nationen wachsen und schrumpfen ständig, je nach ihrer aktuellen kulturellen Ausstrahlung. Starke Nationalstaaten assimilieren Minderheiten, schwache verlieren Angehörige der eigenen Kultur (so kann Treitschke, nicht anders als Renan, die nationale Selbständigkeit der Schweiz würdigen). Um 1870 betont er immer wieder, daß das neue Deutsche Reich nicht die Sammlung von allen bedeutet, die deutsch sprechen (die Deutsch-Österreicher sollen ja gerade ausgeschlossen werden); aber selten unterläßt er die Drohung, daß Deutschland intervenieren werde, wenn seine Nachbarn resolut gegen ihre deutschsprachigen Minderheiten vorgehen (während Deutschland die Nichtdeutschen innerhalb seiner Grenzen eindeutschen soll). Wenn Grenzen immer konditionell bleiben, wird die politische Ordnung in Europa dem nationalen Selbstbewußtsein der großen Nationen überlassen.

Während Treitschkes Thema bis 1870 die Frage war, wie real existierende deutsche Staaten zu einem neuen Reich vereinigt werden können, wird seit 1870 das nationale Selbstbewußtsein zu seinem zentralen Thema. Sein Artikel zum Ausbruch des Deutsch-Französischen Krieges ist eine Vorwegnahme des Augusterlebnisses von 1914: das „Bewußtsein der Größe unserer Tage“, das so lange gefehlt hatte. Daß die Reichsgründung nur durch zwei große Kriege möglich wurde ist ein Segen, den die Gemeinplätze der Friedensapostel und der Mammon-Priester nicht begreifen können. Eine Treitschke-Spezialität (nicht nur in diesem Artikel) ist, daß er die Engländer an ihren alten kriegesischen Nationalismus erinnert; der historische englische Nationalismus ist in der Tat (abgesehen vom deutschen Aufbruch von 1813) sein Vorbild für Deutschland. Deutschland hat den Beruf, diesen „Idealismus des Krieges“ zu behüten, gegen den ruchlosen, ungerechten Krieg der Franzosen und den feigen Frieden der heutigen Engländer (*Die Feuerprobe des Norddeutschen Bundes*, in: Preußische Jahrbücher 26 (1870) 240-252 = *Zehn Jahre* a.a.O. S. 272-284). Aus dem Bedarf an einem gesteigerten Nationalgefühl einer prekären Nationalität kann man auch Treitschkes öffentlichen Antisemitismus von 1879 verstehen. Sein Artikel, der als außenpolitischer Kommentar beginnt und mit Polemik gegen Juden endet (Juden stehen hier am ehesten stellvertretend für Journalisten des Liberalismus), ist wohl der Versuch, der Neuausgabe von *Zehn Jahre Deutscher Kämpfe* einen Abschluß zu geben, der wie eine Bestandsaufnahme des ersten Jahrzehnts des neuen Reiches klingen könnte. Es wird nur zu klar, daß Treitschkes neue deutsche Gesinnung, ein einheitlicher Nationalstil, wie ihn die anderen großen Nationen haben, ausgeblieben ist (*Unsere Aussichten*, in: Preußische Jahrbücher 26 (1870) 569-576 = *Zehn Jahre* (1879) 828-855). Vgl. *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879-1881 : eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation ; kommentierte Quellenedition* / bearbeitet von Karsten Krieger. – München 2003; siehe außer der Einleitung von Krieger auch noch die Einleitung von Walter Boehlich zu dem von ihm hrsg. Quellenband *Der Berliner Antisemitismusstreit*. – Frankfurt am

Main 1965 und Uffa Jensen, *Gebildete Doppelgänger : bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert*. – Göttingen 2005. – S. 197-324. Treitschke war, wenn man von gewerbsmäßigen Koloniallobbyisten absieht, einer der ersten Publizisten, die deutsche Kolonien verlangten. Auch das ist weniger eine Frage der Machtbalance als der Ehrenbalance und des Stolzes auf deutsche Kultur. Die Kolonisierung Afrikas soll keine deutsche Weltpolitik sein, sondern ein gemeinsames europäisches Unternehmen gegen unmäßige englische Ansprüche (*Die ersten Versuche deutscher Kolonialpolitik*, in: Preußische Jahrbücher 54 (1884) 555-566, sein Kommentar zur Kongo-Konferenz). Der Publizist Treitschke kann als Unterstützer von Bismarcks Außenpolitik der Saturiertheit gelten. Über das Deutsche Reich von 1871 hinaus stellte er keine konkreten Ansprüche in Europa, wenigstens für die Gegenwart nicht. Die Kriege der Kulturstaaten müssen mit Gesellschaften rechnen, die Kriege nicht mehr begreifen wollen. Daß der zeitgenössischen Gesellschaft Macht und Krieg fremd geworden sind, ist der pädagogische Ansatz der Politik-Vorlesungen. Die Vorlesungen summieren den Wandel von Treitschkes internationalem Denken, man kann ihren Ton nur verstehen aus dem Scheitern des Nationalismus als Friedensstrategie.

Treitschke wollte nach Abschluß von *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* ein systematisches Werk über Politik schreiben, dazu ist es nie gekommen. Es ist schwer vorstellbar, wie aus den Politik-Vorlesungen eine zusammenhängende Argumentation hätte werden können. Er kann kein Thema durchhalten, statt Prinzipien wirklich zu entfalten, überschüttet er mit Illustrationen. Er will Widersprüchliches zugleich haben, den starken Staat und den begrenzten Staat, den individuellen Staat und den Völkerverkehr. Die außenpolitischen Teile haben die größte Geschlossenheit. Wenn man die systematischeren Argumente von Treitschkes Vertretung deutscher Interessen abtrennt, ist Treitschke ein Realist, der Analytiker des anarchischen Systems im 19. Jahrhundert. Realistisch ist die Lehre von der Souveränität bis in die Nähe der Auflösung des Völkerrechts durch die *clausula rebus non stantibus*. Diese Auflösung will er dann doch nicht, sondern nur die Beseitigung aller naturrechtlichen Begründungen (die Politik-Vorlesung ist eine Politisierung der historischen Rechtsschule, ein Anti-Bluntschli; Bluntschlis maßgebender *Staatslehre* wirft er ihren naturrechtlichen Rest vor). Realistisch ist die Mächte-Balance als Basis des Staatensystems. Treitschke weiß wie Ranke und Droysen, daß bloße Balancierungspolitik kein stabiles System ergibt und eine Balance politisch bewußter Nationen benötigt wird. Sein wichtigster Beitrag zur Theorie der Internationalen Beziehungen ist, daß er das Völkerrecht auf diese Balance im Staatensystem gründet. Lassa Oppenheim, einer seiner Hörer, hat das in sein Lehrbuch des Völkerrechts aufgenommen (*International Law*, vol. I. – London 1905. – § 51), dort, spätestens, hat es Hans Morgenthau gefunden. Treitschkes Staatensystem ist eine *anarchical society*, die auf den gemeinsamen sittlichen Ideen der europäischen Kultur beruht. Es sind die alten, spätestens seit Ranke bekannten Motive: Die Isolation der Staaten ist mit der Antike untergegangen, die Neuzeit ist geprägt von Kulturvölkern, die einander geben und nehmen, aber einander nicht zerstören können und wollen. Darüber hinaus kommen Zivilisationsfortschritte bei Treitschke nicht vor, die Geschichte seit Ludwig XIV. ist eine Geschichte der Konflikte zwischen den Mächten. Die großen Nationalstaaten erkennen gegenseitig ihre Existenz an, aber nicht unbedingt ihre Grenzen (geschweige

Existenz und Grenzen der machtlosen Völker und Staaten). Von den vier Grundlagen einer internationalen Gesellschaft hat Treitschke nur noch zwei: Das Christentum (das den universalistischen Rahmen gibt, aber kein Ziel der Geschichte) und die Ehre (die er so übertreibt, daß sie die internationale Gesellschaft zu sprengen droht). Dagegen gibt er dem ökonomischen Verkehr der Völker kaum Bedeutung für die internationale Politik und die konservative Einheit der Pentarchie ist zerbrochen. Trotzdem hatte Treitschke Bedeutung für die Lehre von der internationalen Gesellschaft. F. F. Martens, der das moderne Völkerrecht auf Grundlage der internationalen Gesellschaft entwickelt, konnte 1882 als Autorität Treitschke nennen: nur in der internationalen Gesellschaft kann ein Volk seine Persönlichkeit allseitig ausbilden (er zitiert Treitschke, *Die Gesellschaftswissenschaft* a.a.O. S. 63). Am Anfang der Lehre der internationalen Gesellschaft steht nicht die Dichotomie von Souveränität und internationaler Organisation, sondern die Dialektik von Individualisierung und Geselligkeit der Staaten. Treitschkes lehrte nicht einfach den Machtstaat, sondern daß Staaten zugleich Machtstaat und saturiert sein können. Dagegen spricht die Erfahrung mit Deutschland in beiden Weltkriegen. Treitschke steht am Übergang vom liberalen, defensiven zu einem neuen offensiven Nationalismus. Er kann als der Theoretiker der bismarckschen Politik der Saturiertheit angesehen werden und überschreitet in seiner politischen Publizistik diese Grenze nicht wesentlich. Aber das Wesen seines Realismus, die grundsätzliche Historisierung von Völkerrecht und die Dynamisierung des Nationalitätenprinzips, kann die internationale Gesellschaft theoretisch wie politisch zerstören. Die Defizite von Bismarcks Saturiertheit-Versprechen zeigen sich nirgends so klar wie bei Treitschke. Treitschkes internationales System der ständigen Behauptung durch Macht ist nicht identisch mit Bismarcks internationalem System der Konfrontation über konkrete Interessen („Interesse“, eigentlich ein wesentlicher Begriff des Realismus, kommt bei Treitschke kaum vor, seine Staaten kämpfen für den Erhalt ihrer spezifischen nationalen Rechtsordnung). Bereits die folgende Generation – sowohl seine alldeutschen Jünger wie seine westlichen Gegner – haben offensiven Realismus und Forderungen nach bindenden Prinzipien kaum noch zusammengehalten.

Vgl. zum außenpolitischen Weltbild des späten Treitschke außer den anfangs genannten Standarddarstellungen: Carsten Holbraad, *The Concert of Europe : a Study in German and British International Theory 1815-1914*. – London 1970. – S. 90-95; Charles E. McClelland, *The German Historians and England : a Study in Nineteenth-Century Views*. – Cambridge 1971. – S. 168-190; Peter Winzen, *Treitschke's Influence on the Rise of Imperialist and Anti-British Nationalism in Germany*, in: *Nationalist and Racist Movements in Britain and Germany before 1914* / ed. by Paul Kennedy and Anthony Nicholls. – London 1981. – S. 154-170; Ulrich Muhlack, *Das europäische Staatensystem in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts*, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 16 (1990) 82-87.

Man kann heute nur noch schwer begreifen, welchen enormen Eindruck Treitschkes Politik-Vorlesungen machten. Die genauere Überprüfung hat gezeigt, daß er mindestens so sehr Zelebrität war wie Praeceptor Germaniae. Vgl. Thomas Gerhards, *Heinrich von Treitschke : Wirkung und Wahrnehmung eines Historikers im 19. und 20. Jahrhundert*. – Paderborn 2013. Er hat einen großen Anteil an der

Vergrößerung der historisch-politischen Debatten im Deutschland Wilhelms II. (den er noch als politischen Dilettanten beschimpfen konnte). Seine wirksamste und gefährlichste Erbschaft waren wohl nicht bestimmte Lehren, sondern die Mischung aus Arroganz und Ressentiment, mit denen er sie vortrug. Ihn einen Aldeutschen zu nennen, ist anachronistisch; aber die Aldeutschen gehörten zu seinen Hörern und Lesern und zeigen wohl, daß seine ständigen Ankündigungen einer Zukunft, in der die gegenwärtigen nationalen Beschränkungen nicht länger gelten würden, mehr gewirkt haben als seine Warnungen. Die deutsche Friedensbewegung hat ihn posthum als einen Hauptgegner angenommen: Otto Umfrid hat einen *Anti-Treitschke* (1907) geschrieben, in dem er dem berühmten Historiker mangelnden Sinn für historische Entwicklung vorwirft; Fr. W. Foerster rechnete ihm fehlenden Sinn für psychologische Wirklichkeit vor: ein Volk, das Macht sucht, wird keinen Sinn mehr dafür haben, auch Recht zu suchen (*Politische Ethik und Politische Pädagogik*. – München 1918. – S. 237-256). Für die Westmächte wurde Treitschke 1914 gemeinsam mit Nietzsche und General Bernhardt Teil einer unheiligen Trinität. Unter den heute noch bekannten Autoren war es v.a. Émile Durkheim, der seine Weltkriegsschrift als Kampf gegen Treitschke anlegt, eine Mischung von Blütenlese aus Treitschkes *Politik* und Konsequenzenmacherei, daß Deutschland vor der Weltherrschaft nicht aufhören werde (*L'Allemagne au-dessus de tout : la mentalité allemande et la guerre*. – Paris 1915, dt. in: Émile Durkheim, *Über Deutschland : Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*. – Konstanz 1995. – S. 245-290). Die britische und v.a. die amerikanische Diskussion waren etwas offener. Die Deutschen haben Treitschke als Denker der verantwortungsvollen Realpolitik Bismarcks oder auch als christlichen Denker verteidigt, für den Krieg bei aller Erhabenheit immer ein Versagen blieb (Ernst Rolffs, *Treitschke – Nietzsche – Bernhardt*, in: *Die christliche Welt* 30 (1916) 858-865 und 882-888). Vgl. zu Treitschkes Wirkung außer Gerhards a.a.O. auch Ernst Leipprand, *Treitschke im englischen Urteil*. – Stuttgart 1931; Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen : die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. – Paderborn 2004. Nach 1918 ist das Interesse an Treitschke rasch erloschen. Dorpalen hat das klar benannt: Zu einer Treitschke-Renaissance ist es nie gekommen, auch nicht im Nationalsozialismus (als seine Büste im Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands aufgestellt wurde). Seine Wirkung auf Theorien war gering, er hat es auch nie wirklich in die Tradition des Realismus geschafft (gelegentlich schafft er es noch in Anthologien historischer Theorien der Internationalen Beziehungen). Karl-Heinz Metz hat wohl recht, daß Treitschke alle Themen des Realismus hatte, aber wenig Systematisches zu ihnen beigetragen hat (*Grundformen* a.a.O. S. 387). Ein Schüler war um 1900 der neurankeanische Historiker Max Lenz, dessen außenpolitisches Weltbild eher mit Treitschke als mit Ranke zu tun hat (Gerhard Th. Mollin, *Internationale Beziehungen als Gegenstand der deutschen Neuzeit-Historiographie seit dem 18. Jahrhundert : eine Traditionskritik in Grundzügen und Beispielen*, in: *Internationale Geschichte : Themen – Ergebnisse – Aussichten* / hrsg. von Wilfried Loth und Jürgen Osterhammel. – München 2000. – S. 12). Ein fernerer Schüler war der Historiker E. H. Carr, der sich als erster außerhalb der deutschen Tradition der Historizität der Moral in der Außenpolitik stellt. Treitschke ist ihm Zeuge dafür, daß bloßer Realismus nicht reicht; der Staat als solcher kann nicht Ziel sein, es muß ein Kulturstaat sein. Der Kampf der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen gegen historistische Moral hat statt

Treitschke Carr abgestraft. Martin Wight, auch ein Historiker, zitiert Treitschke für das realistische Völkerrecht, kann in Treitschkes Bellizismus aber nur „expression of a kind of barbarian instinct“ sehen (*International Theory : the Three Traditions*. – Leicester 1991. – S. 264, im Gegensatz zu Joseph de Maistre, dessen Bellizismus auf einem hochentwickelten intellektuellen System beruhe). Raymond Aron behandelt ihn im Zusammenhang der unaufhebbaren Antinomien des Handelns: wir können Treitschkes Willen der Staaten, sich selber Recht zu sprechen, nicht einfach verurteilen. Aron weiß, daß Treitschke kein Machiavellist ist, kein Freund von Eroberungen à la Napoléon; aber er vergleicht ihn mit amerikanischen Realisten, deren Betonung der Macht nicht länger Treitschkes „Idealismus der Machtpolitik“ ist (*Frieden und Krieg*. – Frankfurt am Main 1963. – S. 676-692). Andrew Linklater nimmt Treitschke als Beispiel für die historistische Theorie, deren Apologie der Kultur einzelner Gesellschaften so defizitär ist, wie die rationalistische, universalistische Theorie (*Men and Citizens in the Theory of International Relations*. – Basingstoke 1982. – 128-133). Der Treitschke unserer Zeit scheint nicht Apologet der Macht und der Expansion zu sein, sondern Apologet staatlicher und kultureller Absonderung. Wenn Treitschke in England und Frankreich als Theoretiker Internationaler Beziehungen „far from repelled“ gelesen werden kann (so Cornelia Navari, *Public Intellectuals and International Affairs : Essays on Public Thinkers and Political Prospects*. – Dordrecht 2013. – S. 20-31 *Treitschke, Social Hatred and the Theory of the Machtstaat*), in Deutschland aber selbst historisches Interesse an dem führenden außenpolitischen Kommentator seiner Zeit selten ist, wird das darin liegen, daß man hier seinen Realismus nicht so leicht von seinem Kontext isolieren kann.

Das constitutionelle Königthum in Deutschland (1869-71), in: Historische und politische Aufsätze, Bd. 3. – Leipzig : Herzel, 1871. – S. 491-625, v.a. 530-546

Ein Appell an die Liberalen, die konservativen Mächte zu achten: Monarch, Heer, Beamtentum. Auch der Krieg muß gewürdigt werden. „Mit dem Begriffe des Staates ist der Begriff des Krieges schon gegeben, denn das Wesen des Staates liegt in der Macht.“ Es mögen höhere Kulturaufgaben des Staates dazukommen, aber die Basis des Staates bleibt immer die Fähigkeit zum Krieg. Ein Staat, der sich von vornherein einem Völkergericht unterordnet, gibt sich auf. In einem „Menschheitsstaat“ des ewigen Friedens, würde das Politische aufhören. Der Krieg ist nötig zur Ausbildung der Völker zu Persönlichkeiten. Ein statisches Staatensystem ist nicht denkbar, auch in Europa nicht. Zum Staatensystem gehören immer die Übergangsgebiete, um die gekämpft wird (gedacht als die Umprägung einer Nation durch eine stärkere Nation, was als eine kulturelle Bewegung beginnt und am Ende politische Folgen hat). Nur durch Krieg werden die großen und heilvollen Gedanken eine Macht unter den Menschen. Ein Heer der allgemeinen Wehrpflicht macht frivole Kriege unmöglich und kann Staatsmacht und Volksfreiheit versöhnen (er plaudert aber aus, daß diese Versöhnung mühsam ist).

**Politik : Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin / hrsg. von Max Cornicelius. – Leipzig : Hirzel, 1897-1898. – 2 Bde.
Neuauflagen 1899/1900; 1911/13; 1918; 1922**

Einleitung

Der moderne Mensch folgt gesellschaftlichen Interessen, nur im Krieg hat er unmittelbar mit der Majestät des Staates zu tun. Das war im Altertum anders, erst das Christentum hat die Grenzen des Staates gezeigt. Aber ewig ist der Staat Macht und die bürgerliche Gesellschaft Klassenordnung.

Teil I *Das Wesen des Staates*

§ 1 *Der Staatsbegriff*

Der eingeborene Gesellschaftstrieb umfaßt nicht die gesamte Menschheit und ist auch ein Trieb, das Fremde abzustoßen. Im Altertum hielt sich jedes Volk für das ausgewählte und einen Begriff der Menschheit hatten nur einzelne Denker. Das Christentum hat den Begriff der Menschheit allgemein gemacht, aber auch heute noch muß man ihn sich durch Erziehung aneignen. Die Menschen sind zuerst Volksgenossen, dann erst Menschen allgemein. Jeder Staat ist auf eigene Weise die äußere Form des inneren Lebens seines Volkes. Weil der Staat eine Persönlichkeit ist, ist nationale Ehre ein hohes sittliches Gut. Moderne Kriege werden nicht mehr für materielle Interessen geführt. Wirkliche Staaten sind nur Staaten, die ihre Rechtsordnung im Innern und ihre Macht nach außen selber wahren können. Der Staat ist Willen; daraus folgt, daß es eine Vielzahl von Staaten geben muß; und daraus wieder, daß der Staat Macht ist, um sich neben anderen unabhängigen Mächten behaupten zu können. Das Ideal eines Menschheitsstaates ist kein Ideal, denn in einem einzigen Staat könnte sich nicht der ganze Inhalt der Kultur verwirklichen (konkret: die Tugenden der Aristokratie und der Demokratie können nicht im selben Staat vereint sein). Jedes Volk kommt durch eine Überschätzung seiner selbst zum Bewußtsein, aber das Leben der Völker ist von gegenseitigem Geben und Nehmen geprägt. Moderne Kulturvölker werden nicht untergehen wie die Völker des Altertums, denen das Bewußtsein der Gemeinsamkeit fehlte. Nationalismus ist nötig, aber im 19. Jahrhundert ist der Nationalismus in Reaktion auf Napoléon übertrieben worden. Die Vielheit unabhängiger Staaten ist nur durch völkerrechtliche Verträge gebunden, die widerrufen werden können. Jeder Staat muß dafür sorgen, daß seine Verträge lebenskräftig bleiben und nicht von einer anderen Macht als überholt gekündigt werden. Ein Volk ohne Waffen ist kein Staat, es wird durch andere Staaten erhalten. Die Größe des Staates ist eine Frage des Staatensystems, die Entwicklung von Großmächten war deshalb notwendig. Über Sicherheit hinaus haben sie gesellschaftliche Vorteile: „der Weltsinn der Bürger wird freier und größer in den größeren Verhältnissen.“ Im modernen Staat muß es immer eine Balance von Politik und gesellschaftlicher Tätigkeit geben. Diese Balance wird in jedem der Staaten anders ausfallen. Nur in einem Krieg wird ein Volk zum Volke durch eine gemeinsame große Tat.

§ 2 *Der Zweck des Staates*

Macht nach außen, deshalb Heerwesen; Recht nach innen, deshalb Rechtsprechung. Krieg ist wie ein Völkerprozeß. Es ist gerade der politische Idealismus, der Kriege fordert, während Materialismus/Utilitarismus sie verwerfen. Die Forderung eines ewigen Friedens ist reaktionär. Mit dem Fortschritt der Kultur werden die Kriege seltener und kürzer, denn die gebildete Menschheit verträgt den vollständigen Bruch mit dem Gewohnten nicht mehr. Der Staat ist sittliche Gemeinschaft, „berufen zu positiven Leistungen für die Erziehung des Menschengeschlechts“, zur Ausbildung eines wirklichen Charakters eines Volkes (den haben die Deutschen

noch nicht). Dieser Kulturstaat betrifft das gesamte geistige und wirtschaftliche Leben des Volkes. Die moderne Tendenz geht dahin, daß der Staat nur indirekt auf die Gesellschaft einwirkt. Das ist aber verschieden nach der Lage der äußeren Sicherheit. Das insulare England kann sich freiere Tätigkeit der Gesellschaft leisten, das bedrohte Deutschland benötigt mehr Staatstätigkeit. Deutschland hat aber das Rätsel gelöst, wie ein gebildetes Volk zugleich ein Volk der Waffen sein kann, und es wird das noch schwerere Rätsel lösen, wie ein reiches Volk sich die sittlichen Güter der Armee und des Kriegsdienstes erhalten kann.

§ 3 *Das Verhältniß des Staates zum Sittengesetz*

Der Staat ist eine sittliche Gemeinschaft, er arbeitet an der Erziehung des Menschengeschlechts mit, er muß dem allgemeinen Sittengesetz unterworfen sein. Die Antike kannte kein Sittengesetz außerhalb des Staates, für Christen ist das Verhältnis von Staat und Sittengesetz schwieriger. Treitschke akzeptiert Machiavellis Einsicht, daß der Staat Macht ist, nicht aber, daß der Machtstaat kein sittliches Ziel hat. Erst das historische Denken des 19. Jahrhunderts hat eine politische Ethik geschaffen. Verschlagenheit ist keine politische Tugend, weil sie das notwendige Vertrauen zwischen den Staaten zerstört; der Vertrauensvorschuß zwischen Staaten ist eine wirkliche Macht. In der Regel geht es nicht um Konflikte zwischen Moral und Politik, sondern zwischen Politik und positiven Recht. Die höchste sittliche Pflicht des Staates ist, eine eigene Persönlichkeit auszubilden und die nötige Macht zu entwickeln, um diese Persönlichkeit zu behaupten. „Das Individuum soll sich opfern für eine höhere Gemeinschaft, deren Glied es ist; der Staat aber ist selbst das Höchste in der äußeren Gemeinschaft der Menschen, darum kann die Pflicht der Selbstvernichtung gar nicht an ihn herantreten.“

Teil II *Die sozialen Grundlagen des Staates*

§ 8 *Rassen, Stämme, Nationen*

Gegen die Phrasen des Nationalitätenprinzips: Die Tendenz jedes Staates, seine Bevölkerung zu einer Einheit zu verschmelzen, und die Tendenz aller kräftigen Nationalitäten, zu einem eigenen Staat zu kommen, sorgen dafür, daß Nationen immer im Fluß sind. Die Unterdrückung von Minderheiten durch die staatstragende Nationalität ist ein Friedensmoment.

Teil IV *Die Staatsverwaltung*

§ 23 *Das Heerwesen*

Ein modernes Volksheer kann kein Werkzeug der Knechtschaft sein, aber Schule „für die eigentlich männlichen Tugenden des Volkes, die einem Zeitalter des Erwerbes und des Genusses so leicht verloren gehen.“ Die künftigen Kriege werden seltener, kürzer, blutiger. „Das Schauspiel des Zusammenstoßes zweier wirklich durchgebildeter Volksheere, das uns noch bevorsteht, wird ohne Zweifel gigantisch werden. Riesige Verluste und riesige Erfolge wird dann die Welt schauen.“

Teil V *Der Staat im Verkehr der Völker*

§ 27 *Geschichte der Staatengemeinschaft*

Über Balance der Mächte und die mißglückten Friedensschlüsse der Neuzeit, weil immer Mächte unbefriedigt blieben (vor allem Deutschland). Das hat sich in Europa durch die italienische und deutsche Einigung geändert, aber in Übersee fehlt ein Gleichgewicht noch völlig. Ewiger Frieden kann nicht erreicht werden: Nationen sind etwas Lebendiges und Werdendes, kleinere Nationen können untergehen, aber genauso eine unerwartete Lebenskraft zeigen.

§ 28 *Völkerrecht und Völkerverkehr*

Naturalistische Völkerrechtskritik (Machiavelli) kann im Staat nur Macht sehen; Staaten brauchen aber im Innern Recht, deshalb können sie nach außen nicht jedes Recht leugnen. Einem bloßen Machtstaat würde so viel Mißtrauen begegnen, daß er seine Aufgabe, Macht zu sein, kaum erfüllen könnte. Moralistische Völkerrechtskritik will den Staat an private Moral binden; das ist im Bewußtsein der Völker nicht verankert. Kleinstaaten, die dauernd fürchten angegriffen zu werden, haben eine zu sentimentale Sicht des Völkerrechts; zu große Staaten glauben, kein Völkerrecht nötig zu haben (England verhindert ein modernes Seerecht). Völkerrecht darf das Wesen des Staates nicht aufheben. Deshalb sind Verträge nur freiwillige Selbstbeschränkung, immer mit dem stillschweigenden Vorbehalt *rebus sic stantibus*. Das Völkerrecht wird durch Ehrgefühl der Staaten erhalten: materielle Verluste (etwa einer Provinz) kann ein Staat aushalten, eine generelle Beschränkung seiner Souveränität nicht. Deshalb kann es kein Schiedsgericht zwischen Staaten geben; völkerrechtliche Prozesse können nicht in Analogie zum Zivilrecht gesehen werden. Der eigentliche Völkerprozeß bleibt der Krieg (wenn die bestehenden Verträge nicht mehr Ausdruck der wirklichen Machtverhältnisse sind und friedliche Verhandlungen scheitern). Der ewige Frieden ist ein nicht nur unmögliches, sondern auch unsittliches Ideal. Die wichtigste Leistung des Völkerrechts ist deshalb das Kriegsrecht, das in beständigem Fortschreiten ist.

Seit 1863/64 hat Treitschke Vorlesungen über Politik gehalten. Es gab keine Manuskripte, nur Notizzettel, die Treitschke erst in der Vorlesung ausformulierte und mit aktuellen Polemiken anfüllte. Cornicelius folgte nach eigener Angabe studentischen Nachschriften der 1890er Jahre und hat Mitteilungen über die 1870er und 1880er Jahre berücksichtigt. Erwähnungen der Vorlesungen in Memoiren von Hörern zeigen, daß Treitschke im Hörsaal eher noch offensiver auftrat, als die gedruckte Rekonstruktion erkennen läßt. Eine kritische Edition gibt es nicht.

Meinecke, Friedrich

Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. – München : Oldenbourg, 1924. – 488-510

Neudruck in: Werke Bd. 1, S. 460-480

Im 19. Jahrhundert driften Machtpolitik und Moral auseinander. Die westlichen Nationalstaaten lassen das Problem ungelöst und korrigieren ihre Machtphantasien periodisch durch Moralbewegungen. Der deutsche Ehrgeiz war, eine theoretische Machtlehre zu schaffen, die doch moralisch ist. Treitschke hat den preußischen Sieg 1866 verallgemeinert: „Der Glaube an diesen Segen wurde zugleich, ins Allgemeine erweitert, zum starren Glauben an den Segen der Macht im Staatsleben überhaupt.“ Aber auch Treitschke hat immer bloße Macht verworfen und Machiavelli für die Inhaltslosigkeit seines Staates kritisiert. Das letzte Ziel der Politik sind „die höheren Güter der Menschen.“ Treitschke fehlte Rankes Sinn für die großen Tendenzen, sein Wahlspruch war „Männer machen Geschichte“ und er hat den Willen überbetont. Er deutet naturhafte Dinge und Vorgänge voreilig in sittliche um, besonders wenn er die Gerechtigkeit des Krieges einfach auf das Bewußtsein einer „sittlichen Notwendigkeit“ zurückführt. Den frivolen Krieg hat Treitschke verworfen. Seine Rechtfertigung des Krieges beruht noch auf einem Kriegsbild, in dem wenige und kurze Kriege möglich sind.

2.5.1.4 Constantin Frantz

1817-1891, kurz im preußischen diplomatischen Dienst und lange zunächst pro-preußischer, dann anti-preußischer Publizist. Zu Leben und Werk: Eugen Stamm, *Konstantin Frantz' Schriften und Leben : 1817-1856*. – Heidelberg 1907 (Neudruck 1976); ders., *Konstantin Frantz : 1857-1866 ; ein Wort zur deutschen Frage*. – Stuttgart 1930 (Stamm ist grundlegend, doch im Urteil opportunistisch: 1935 stellt er Frantz an die Seite Hitlers, 1948 ist Frantz nur noch Christ und Föderalist). Nützlich als Korrektur: P. F. H. Lauxtermann, *Constantin Frantz : Romantik und Realismus im Werk eines politischen Aussenseiters*. – Groningen 1978.

Constantin Frantz ist ein konservativer Staatstheoretiker, aber kein Freund des Staates, schon gar nicht des Nationalstaates. Sein politikwissenschaftlicher Realismus, die Physiologie oder Naturlehre des Staates, soll die alten gesellschaftlichen Gruppen stärken: Eigenrechte statt abstrakter Prinzipien der Freiheit und Gleichheit. Sein Föderalismus ist eine Hierarchie von Gemeinde über Provinz zum Staat, der Verfassung nach eine Progression von der Demokratie über Aristokratie zur Monarchie. Seine Polemik ist gegen Zentralisierung gerichtet, Konstitutionalismus ist eine Version des Zentralismus. Letztlich ist sein Föderalismus wie Friedrich Schlegels formierter Staat ein neues Mittelalter ohne mittelalterliche Institutionen: antiindustriell, antikapitalistisch, antisemitisch (eines seiner letzten Worte war, vor jüdischer Weltherrschaft zu warnen). Summe seiner politischen Ideen: *Der Föderalismus als das leitende Princip für die soziale, staatliche und internationale Organisation, unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland, kritisch nachgewiesen und constructiv dargestellt*. – Mainz 1879, Neudruck Aalen 1962.

Vgl. Helmut Kalkbrenner, *Die föderative Konzeption der Gemeinde bei Constantin Frantz*, in: *Von der freien Gemeinde zum föderalistischen Europa : Festschrift für Adolf Gasser zum 80. Geburtstag* / hrsg. von Fried Esterbauer ... – Berlin 1983. – S. 121-158 (als Klassiker der Gemeindefreiheit neben Rousseau, Proudhon, Bakunin); Frederic Krier, *Sozialismus für Kleinbürger*. – Köln 2009. – 325-339 (zu sozialem Föderalismus und Antisemitismus).

Frantz' Pazifismus ist Pazifismus eines Realisten. Er spielt in konservativer Tradition das Konkrete gegen das Abstrakte aus. Der Nationalstaat ist verständlich als Reaktion auf die Kabinettpolitik, die Völker nur als eine beststeuerbare Masse ansah. Aber er muß an den komplexen Tatsachen Mitteleuropas scheitern. Frantz geht es immer um die Reorganisation Mitteleuropas. Er beruft sich auf Schelling (bei dem er 1840 studiert hatte und über den er eine Monographie geschrieben hat), daß die christlichen Völker den urtümlichen Nationalismus überwunden haben (eine Grundidee der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus) und daß Deutschland eine Nation von Nationen ist und damit offen ist für weitere Nationen. Aber seine Überlegungen sind immer realistisch: Europa braucht eine starke Mitte gegen Frankreich und Rußland. Frantz begann mit einer Stellungnahme für die Anbindung eines autonomen Polens an Preußen; Polen und Tschechen sind Nationen, die man nicht assimilieren kann, deren selbständiger Nationalstaat im europäischen Machtgefüge aber nicht möglich ist. Ein deutscher Nationalstaat ist nicht möglich, weil die einzelnen Teile Deutschlands

ganz verschiedene europäische Ausrichtungen haben. Preußen soll den europäischen Nordosten binden, Österreich den Balkan und Italien. Dieser Bund kann auch für Holland, Belgien, die Schweiz und die skandinavischen Staaten attraktiv sein, wenn den kleineren deutschen Staaten Freiheiten eingeräumt werden. So denkt Frantz einen mitteleuropäischen Bund von Sizilien bis zum Nordkap, vom Kanal (aber zuweilen bezieht er auch England ein) bis zum Schwarzen Meer, ein Gegengewicht gegen Frankreich (das sich in Afrika engagieren soll) und Rußland. Zuletzt ist das erste Opfer, wie so oft in europäischen Friedensplänen, die islamische Welt: der „Heilige Bund“ vertreibt die Türken vom Balkan und verteilt Nordafrika an interessierte christliche Staaten. In seiner Ablehnung des deutschen Nationalstaates ist Frantz immer klar, was seine Hegemonie der Deutschen bedeuten würde, hat er aber nicht reflektiert (er versichert 1883, daß dieser Bund, kein „spezifisch deutsches Institut“ sein soll, sondern Deutschland nur Kernland und Klammer des Ganzen ist). Frantz' Mitteleuropa ist immer freiwillig gedacht und deshalb wirkt es so absurd. Vgl. die diversen Varianten der Mitteleuropaidée: *Polen, Preußen und Deutschland : ein Beitrag zur Reorganisation Europas*. – Halberstadt 1848; *Die Wiederherstellung Deutschlands*. – Berlin 1865 (Neudruck Aalen 1972); *Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft*. – Leipzig 1870. – Teil V, *Auswärtige Politik* (Neudrucke Augsburg 1946 und Aalen 1964); *Der Föderalismus* a.a.O. S. 338-352 *Unhaltbarkeit des Nationalitätenprinzips* und S. 371-415 *Internationale Organisation* (Neudruck Aalen 1962); *Die Weltpolitik : unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland*. – Chemnitz 1882-1883 (Neudruck Osnabrück 1966). Frantz ist auch für seine Analysen der kommenden weltpolitischen Balance und seine Hinweise auf die künftige Rolle der USA bekannt geblieben. Frankreich, England, Rußland haben eine Chance als Weltmächte mitzuhalten, weil sie geschlossene Staaten sind. Preußen ist nicht einmal eine echte Großmacht (und schon gar nicht geschlossen), Österreich ist auch keine Großmacht, weil ihm die Geschlossenheit völlig fehlt. Es soll ein weiteres realpolitisches Argument für seinen Bund sein. Auch die Deutschen haben ihr *manifest destiny*: die internationale Bedeutung des alten deutschen Kaisertums fortzusetzen. Sie stehen vor der Wahl, eine herrschende oder eine beherrschte Nation zu sein (*Untersuchungen über das Europäische Gleichgewicht*. – Berlin 1859, Neudruck Osnabrück 1968).

Vgl. als Referate von Frantz' mitteleuropäischen und weltpolitischen Analysen: Heinz Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke : Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*. – München 1951. – S. 374-381; ders., *Geschichte des weltpolitischen Denkens*. – Bd. 1. – Göttingen 1972. – S. 472-482; Hans Eberhard Schaller, *Die Stellung von Paul de Lagarde und Constantin Frantz im Werdegang des deutschen Nationalismus*. – Diss. Göttingen 1953. – S. 117-223; Roman Schnur, *Mitteleuropa in preußischer Sicht : Constantin Frantz*, in: *Der Staat* 25 (1986) 545-573.

Zur Naturlehre des Staates gehört es, die Rolle von Krieg und Militär zu verstehen. Man kann die großen Militärmonarchien nur aus ihrer strategischen Lage heraus verstehen und kann ihnen nicht einfach Abrüstung, Parlamentarismus und Mißachtung der Klassen, aus welchen die Armee hervorgeht, verordnen. Er will die real existierende Militärgewalt als vierte Gewalt in die Verfassung aufnehmen. Für alle Staaten gilt, daß ihre Kraft aus Zusammenstimmen ihrer Institutionen kommt:

Sein Militärstaat verbindet Monarchie und Selbstverwaltung, während die Verbindung von Kapital, Intelligenz, Parlament und Beamten schädlich ist. Das ist eine maßgeschneiderte Theorie zum Preußischen Verfassungskonflikt. Vgl. *Vorschule zur Physiologie der Staaten*. – Berlin 1857. – S. 215-237 *Von der Militärgewalt; Der Militärstaat*. – Berlin 1859, Neudruck Aalen 1970. Später wiederholte Frantz die Forderung, das Militär in der Verfassung zu verankern, jetzt aber als Weg zum Frieden. Der Krieg darf nicht einfach übersehen werden, als gehöre er nicht zum Staat. Das Militär in der Konstitution zu verankern, ist der beste Schutz vor Militarismus. Abrüstung ist keine Lösung (sie schwächt die Abschreckung und führt zu neuen Kriegen). Er setzt auf Miliz und Föderation, aber das ist ein langer Weg zum Frieden, an dessen Anfang die Anerkennung der Realität stehen muß. Vgl. *Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft*. – Leipzig 1870. – S. 253-262, Neudruck Aalen 1964. Anfangs hatte Frantz die besondere Rolle Preußens als Militärstaat an der Ostgrenze betont, Westdeutschland und Westeuropa sollten davon nicht betroffen sein. Gegen die Ausweitung der preußischen Militärmaschinerie auf den Westen hat Frantz später die internationalistischen Töne verstärkt. 1882 regt er eine entmilitarisierte Zone zwischen Frankreich und Deutschland an: *si vis pacem, para pacem*.

Frantz beruft sich auf Schelling, auf Kant, auf Comte, er folgt Friedrich Schlegel darin, daß das alte deutsche Reich eine internationale Organisation war und daß der deutsche Bund eine internationale Organisation sein muß. Das Wort „internationale Organisation“ ist vielleicht zum ersten Mal von Frantz gebildet worden. Aber er kommt nie richtig zu einer internationalen Verrechtlichung. Die Struktur des mitteleuropäischen Bundes bleibt immer blaß (nur die Verfassung des engeren Deutschen Bundes hat er in *Von der deutschen Föderation* (1851) skizziert mit Bundestag und Bundesparlament (und ohne Oberhaupt: „Der deutsche Kaiser ist hinfort der deutsche Geist“); in *Drei und dreißig Sätze vom Deutschen Bunde* (1861) als Fürstenbund, ein Parlament aber allenfalls als Schlußstein). Da das internationale Recht keine regelmäßigen Gerichtshöfe kennt, muß nach moralischen Stützen des Völkerrechts in einem übereinstimmenden Glauben gesucht werden, das Selbstinteresse der Völker ist kein guter Führer zum Frieden. Für diese Aufgabe, die im Mittelalter die Kirche hatte, regt Frantz eine Internationale Akademie für das Studium der Historischen und Politischen Wissenschaft an (*A European Peace Institution*, in: *The Chronicle* No. 20, August 1867. – S. 468-469; eine dem liberalen Katholizismus nahestehende Zeitung). Am Ende seiner Entwicklung verweist er direkt auf die Katholische Kirche. Nur sie kann dem Militarismus zeigen, daß es noch andere Potenzen gibt. Frantz bleibt auch da noch Realist. Philosophie, Wissenschaft, Kunst haben zwar auch einen Einfluß, können aber nicht direkt herrschen. Nur eine Kirche hat Herrschaft, die der Herrschaft des Militärstaates entgegentreten kann. Katholizismus neigt zur Autorität, er muß in einer kirchlichen Föderation durch Protestantismus ausbalanciert werden. Frantz' Antisemitismus hat diverse Quellen in seinem sozialen und religiösen Konservatismus, aber der Föderalismus wird zu einer weiteren Quelle seines Antisemitismus: Juden sind zum Föderalismus nicht fähig, sie wollen Weltherrschaft (*Die Weltpolitik : unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland* a.a.O. Teil III). Damals betont er auch noch einmal, daß innere Verfassung/Soziale Frage und internationale Politik nicht zu trennen sind. Er nennt jetzt auch den transnationa-

len Verkehr schon eine rudimentäre Föderation. Frantz hat den geschlossenen Handelsstaat aufgegeben und schwelgt im Lob der Weltwirtschaft. Die Weltwirtschaft benötigt aber internationale Regelung der Arbeitsbedingungen. Die nationale Einkommensungleichheit kann nur international gesteuert werden, weil es sonst zu Kapitalflucht kommen würde (ebd. Teil I).

Das 19. Jahrhundert hat Frantz, obwohl er so lange im publizistischen Geschäft war, weitgehend übersehen. Zeitgenossen haben ihn nicht recht von Konservativen und Reaktionären unterscheiden können, die wollten mit ihm aber nichts zu schaffen haben. Daß Österreich ihn gefördert hat, zeigt die ideologische Verzweiflung dieses Staates. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hatte er eine Gefolgschaft: Mitteleuropa-Apologeten ist er ein Vorbild, das schleppt sich hin bis zu nationalsozialistischen Großraumideen. Vgl. Ottomar Schuchardt, *Constantin Frantz : Deutschlands wahrer Real-Politiker*. – Melsungen 1896; ders., *Konstantin Frantz : ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstag*. – Dresden 1918, 2. Aufl. 1924 (auch Schuchardt will Antimilitarist sein und klingt darin so naiv wie sein Lehrer). Der preußische antipreußische Pazifist Fr. W. Foerster tat viel dafür, diesen Föderalismus als Alternative zu Bismarckis Militärstaat lebendig zu halten; deutschnationale Ziele kann er bei Frantz nicht erkennen und sieht auch keinen unüberbrückbaren Graben zwischen Frantz und dem westlichen Pazifismus: was dieser abstrakt-mechanistisch ableitet, erreichte Frantz induktiv (*Politische Ethik und Politische Erziehung*. – München 1918. – S. 256-327; als Sonderausgabe: *Zentralismus oder Foederalismus*. – München 1922, vgl. damals auch Hans Schwann-Schneider, *Deutsche Weltpolitik im Lichte Constantin Frantz's*. – Stuttgart 1920). Diese Berufung auf Frantz wurde in der antipreußischen Friedensbewegung nach dem 2. Weltkrieg wiederholt (Eduard Sieber, *Constantin Frantz, ein Vorläufer des Nationalsozialismus?* In: *Die Friedens-Warte* 47 (1947) 352-359). So hat er es sowohl in das deutschsprachige Lexikon der Friedensbewegung (*Die Friedensbewegung : organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und in der Schweiz* / hrsg. von Helmut Donat und Karl Holl. – Düsseldorf 1983. – S. 126-127) wie in das internationale (*Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders* / ed. by Harold Josephson. – Westport, Conn. 1985. – S. 302-303) geschafft, beide Einträge ohne das nötige Problembewußtsein. In den Debatten nach dem Zweiten Weltkrieg über Alternativen zum untergegangenen Bismarck-Reich war Frantz noch lebendig (oder eher ein Untoter). Das Ergebnis war vorhersehbar: nur die katholischen Historiker sahen eine versäumte Gelegenheit (vgl. die Anthologie von Beiträgen: *Das Bismarck-Problem in der Geschichtsschreibung nach 1945* / hrsg. von Lothar Gall. – Köln 1971). Der letzte Überblick kommt zu dem wenig überraschenden Ergebnis, daß uns Frantz (so deutsch, so vorindustriell, so antisemitisch) nichts zu sagen hat: Walter R. Weitzmann, *Constantin Frantz, Germany and Central Europe : an Ambiguous Legacy*, in: *Mitteleuropa : History and Prospects* / ed. by Peter Stirk. – Edinburgh 1994. – S. 36-60. Frantz bleibt eine Fußnote der Theoriegeschichte und ein weiterer Grund sich zu wundern, was in Deutschland an der Stelle von Friedensbewegung stehen kann.

2.5.2 Liberale

Die außenpolitischen Vorstellungen der deutschen Liberalen sind gut erforscht. Von der Rheinkrise 1840 über die nationalistische und bellizistische Mehrheit der Paulskirchenversammlung bis zu ihrer Zustimmung zu Bismarcks kriegesischer Reichsgründung ist immer wieder gezeigt worden, daß die deutschen Liberalen nicht für den liberalen Frieden stehen. Grundsätzlich glauben sie an die Friedensordnung eines Europas der Nationalstaaten, ein geeintes Deutschland könne kein Problem darstellen. Aber bei der Verwirklichung der Einheit wollten sie selten das europäischen Staatensystem berücksichtigen. Ihr Deutschland ist zu hegemonial gedacht; über die Friedensverträglichkeit dieser Hegemonie haben sie nicht diskutiert.

Vgl. Günter Wollstein, *Mitteleuropa und Großdeutschland – Visionen der Revolution 1848/49 : nationale Ziele in der deutschen Revolution 1848/49*, in: Die deutsche Revolution von 1848/49 / hrsg. von Dieter Langewiesche. – Darmstadt 1983. – S. 237-257; Neudruck in: Günter Wollstein, *Ein deutsches Jahrhundert 1848-1945 : Hoffnung und Hybris*. – Stuttgart 2010. – S. 58-72 (die deutschen Liberalen denken in Begriffen regionaler Blöcke und antagonistischer Völkerfamilien; Deutschland muß bis an die Grenzen deutscher Bevölkerung gehen und muß mitteleuropäischer Hegemon sein, um bestehen zu können); Christoph Dipper, *Über die Unfähigkeit zum Frieden : Deutschlands bürgerliche Bewegung und der Krieg, 1830-1914*, in: *Frieden in Geschichte und Gegenwart*. – Düsseldorf 1985. – S. 92-110 (der deutsche Imperialismus kam seit den 1840er Jahren von bürgerlichen Kreisen, Konservative versuchten zu bremsen); Manfred Meyer, *Freiheit und Macht : Studien zum Nationalismus süddeutscher, insbesondere badischer Liberaler 1830-1848*. – Frankfurt am Main 1994 (bis 1840 betonten die Liberalen das Recht als Basis der Achtung einer Nation, seit der Rheinkrise 1840 stärker die Machtvoraussetzungen; sie sehen Deutschland bedroht und reagieren alldeutsch *avant la lettre*; sie glauben, daß äußere Machtentfaltung zu konstitutionellen Reformen führt); Manfred Kittel, *Abschied vom Völkerfrühling? : National- und außenpolitische Vorstellungen im konstitutionellen Liberalismus 1848/49*, in: *Historische Zeitschrift* 275 (2002) 333-383; Harald Biermann, *Ideologie statt Realpolitik : kleindeutsche Liberale und auswärtige Politik vor der Reichgründung*. – Düsseldorf 2006 (die Nationalliberalen sind zu einem großen Krieg für die deutsche Einheit bereit, denken aber, die so erkämpfte Einheit sei mit dem dauernden Frieden verträglich; dieser Krieg soll der letzte von Deutschland ausgehende Krieg sein). Versuch einer Ehrenrettung: Florian Buch, *„Rechtsstaat im Innern und Völkerrechtsstaat nach Außen“ : das Rechtsprinzip als liberale Alternative zur ‚Machtpolitik‘ im Deutschland der Reichsgründungszeit*, in: *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung* 14 (2002) 71-104; ders., *Große Politik im Neuen Reich : Gesellschaft und Außenpolitik in Deutschland 1867-1882*. – Kassel 2004 (die Liberalen waren keine Pazifisten und zweifelten nicht an der Rolle der Macht, aber sie fordern Verrechtlichung auch der internationalen Beziehungen). Zum Ende des liberalen Nationalismus des 19. Jahrhunderts: Heinrich August Winkler, *Vom linken zum rechten Nationalismus : der deutsche Liberalismus in der Krise von 1878/79*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 4 (1978) 5-28.

Die deutsche Nationalbewegung begann 1859 als liberale und demokratische Bewegung. Die preußische Fortschrittspartei zerbrach 1866 an Königgrätz, als ihr rechter Flügel zur Nationalliberalen Partei wurde. Die Nationalliberalen haben den Linksliberalen vorgeworfen, daß sie kein plausibles außen- und sicherheitspolitisches Programm haben, die Historiker sind dieser Einschätzung gefolgt. Die Linksliberalen haben an dem gemeinsamen Glauben des Liberalismus von 1861 festgehalten, daß neben Kriegen die *soft power* der Liberalisierung des Staates entscheidend ist. Ihre Strategie war, auf einen Thronwechsel zu warten. Pazifistisch waren beide Flügel des Liberalismus nicht, russophob waren beide, die Nationalliberalen zudem anglophob. Beide Flügel haben dem republikanischen Frankreich nicht getraut und die Annexion des Elsaß unterstützt. Damit haben sie ihr eigenes Argument einer Friedensordnung der Nationalstaaten in ihrer politischen Praxis zerstört.

Vgl. Carl-Christoph Schweitzer, *Die Kritik der westlich-liberalen Oppositionsgruppen an der Außenpolitik Bismarcks 1863-1890*. – Diss. Freiburg 1950; Heinrich A. Winkler, *Preussischer Liberalismus und deutscher Nationalstaat : Studien zur Geschichte der Deutschen Fortschrittspartei. 1861–1866*. – Tübingen 1964; Axel T. G. Riehl, *Der „Tanz um den Äquator“ : Bismarcks antienglische Kolonialpolitik und die Erwartung des Thronwechsels in Deutschland 1883 bis 1885*. – Berlin 1993; Christian Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit : die Paulskirchenlinke und die deutsche Politik in der nachrevolutionären Epoche 1849-1867*. – Düsseldorf 2000.

Zum Gründungsprogramm der preußischen Fortschrittspartei 1862 gehörte ein gewisser Antimilitarismus, ein Mißtrauen, daß ein Militär ohne Parlamentskontrolle zum monarchischen Instrument gegen die Liberalen dienen wird. Damit verbunden ein Dogmatismus, daß eine größere Armee keine größere Macht bringt, wenn der Staat nicht liberal wird. Die Fortschrittspartei hat an der jährlichen Abstimmung über den Militärhaushalt (und damit über den Umfang des Militärs) immer festgehalten, während die Nationalliberalen auf den Kompromiß einer Abstimmung alle sieben Jahre eingegangen ist. Als die Fortschrittspartei mit dem linken Flügel der Nationalliberalen 1884 fusionierte, verschwand die Kontrolle des Militärs aus dem Programm. Über die Heeresvorlage zerbrach diese neue linksliberale Partei bereits 1893 wieder, die damals entstandene Freisinnige Volkspartei kehrte zu diesem Programmpunkt zurück. Vgl. Gustav Seeber, *Zwischen Bebel und Bismarck : zur Geschichte des Linksliberalismus in Deutschland 1871-1893*. – Berlin 1965. – S. 160-187 *Linksliberalismus und Militarismus*. Soweit es liberale Internationalisten gab, waren es Linksliberale. Rudolf Virchow (1821-1902) begründete den Abrüstungsantrag im Preußischen Abgeordnetenhaus am 5. November 1869 mit den Militärkosten für Europa: Die Rüstung im Norddeutschen Bund ist vielleicht nicht der Grund aber sicher der Vorwand für Rüstungen in Europa, unilaterale Abrüstung würde sofort zu Nachfolge führen. Daß für die Vollendung der deutschen Einheit ein weiterer Krieg drohen könnte, schob Virchow sofort beiseite, die Einheit kommt durch „innere Arbeit der Nation.“ Das Gegenargument, das Eduard Lasker, damals ein führender Nationalliberaler, später wieder linksliberal, vortrug, ist das Standardargument des Liberalismus: Konflikte zwischen den Staaten werden erst verschwinden, wenn auch Italien und

Deutschland ihre endgültige nationale Form gefunden haben, vorher kann das für Abrüstung nötige wechselseitige Vertrauen nicht aufgebracht werden, aber danach wird es keine Gründe für Interventionen mehr geben. Virchows Antrag wurde mit 215 zu 99 Stimmen abgelehnt. Vgl. *Stenographische Berichte über die Verhandlungen der beiden Häuser des Landtages, Haus der Abgeordneten Oktober 1869-Februar 1870.* – Berlin 1870. – I, 358-368; Klaus Albrecht Lankheit, *Preußen und die Frage der europäischen Abrüstung 1867-1870.* – Freiburg 1993. – S. 136-139, ebendort S. 141-154 über einen Abrüstungsantrag in Sachsen, der eine parlamentarische Mehrheit fand, vor der sächsischen Regierung aber nicht dem Norddeutschen Bund vorlegt wurde). Die Linksliberalen waren bereit, an dem neuen Internationalismus der 1880/90er Jahre mitzuarbeiten, viele ihrer Reichstagsabgeordneten arbeiteten in der Interparlamentarischen Union mit. Kein einziger Nationalliberaler war an diesem Internationalismus beteiligt.

Rotteck und Droysen stehen hier für zwei Generationen und zwei Regionen Deutschlands (und gewiß auch für zwei Stufen historiographischer Reflexion). Es ist der Weg vom Vernunftrecht zum Historismus. Aber die Apologie des Krieges gehört bereits zum frühen deutschen Liberalismus und noch Droysen braucht eine Aussicht auf ein künftiges europäisches Völkerrecht. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß für die krummen Wege im Bündnis mit Bismarck ein Theoretiker fehlt. Die ursprüngliche Idee des Liberalismus ist die Macht der öffentlichen Meinung (die mit Liberalismus identifiziert wird), das Arrangement mit Bismarck mußte diese Idee kompromittieren. Treitschke, der den Platz als liberaler Theoretiker des späten 19. Jahrhunderts hätte einnehmen müssen, ist hier als konservativer Autor behandelt, aber man muß bedenken, daß man seinen Konservatismus nicht einfach von seinem Liberalismus unterscheiden kann. In gewissem Sinn ist eher der Konservatismus zu Treitschke abgefallen.

Zu den prekären Beziehungen des deutschen Liberalismus zum Frieden siehe auch bei Ökonomen (Friedrich List vs. Freihändler) und Völkerrechtlern (Heinrich B. Oppenheim und Franz von Holtzendorff).

Nägler, Frank

Von der Idee des Friedens zur Apologie des Kriege : eine Untersuchung geistiger Strömungen im Umkreis des Rotteck-Welckerschen Staatslexikons. – Baden-Baden : Nomos Verl.-Ges., 1990. – 577 S.

Über den Weg des deutschen Frühliberalismus von der Idee des ewigen Friedens zur Apologie des Krieges. Kern des Buches ist eine Analyse des *Staats-Lexikons*, des wichtigsten Forums des deutschen Frühliberalismus (1. Aufl. 1834-1842, 2. Aufl. 1845-1848). Die Mitarbeiter sind sich einig, daß eine ausgebildete Nation (mit politischer Partizipation im Innern) der beste Garant für Frieden ist, unterscheiden sich ansonsten in „Pazifisten“ und „Bellizisten“. Näglers Deutung ist sozioökonomisch: Kants Friedenskonzept beruhte auf einer kleinbürgerlichen Eigentumsstruktur, die Mitarbeiter des Staatslexikons sind von der Entwicklung zum Industriekapitalismus geprägt. List, Mathy, Schulz sehen Industrie als Bedingung des Friedens und müssen Industrialisierung um jeden Preis fordern; bei ihnen gewinnt die Nation als Einheit in der internationalen Konkurrenz eine entscheidende Rolle. Welcker, Kolb, Jordan, die daran festhalten, daß politische

Teilnahme nur den ökonomisch selbständigen Bürgern zukommen soll, betonen dagegen die innenpolitische Basis des Friedens (Miliz, Volksvertretung usw.) Die sozial-konservativen Autoren setzen auf Tugend und Einfachheit (Struve) oder Vernunft (Abt) als Gegenteil zu absolutistischer Willkür.

(Vgl. auch Referate dieses Buches bei Carl von Rotteck in Abschnitt 2.5.2.1 und Friedrich List in Abschnitt 4.3.1.)

2.5.2.1 Carl Wenzeslaus Rodeckher von Rotteck

1775-1840, Professor in Freiburg (für Weltgeschichte, später für Rechts- und Staatswissenschaft), 1832 zwangspensioniert. Haupt der badischen liberalen Opposition und des frühen Liberalismus in Deutschland. Vgl. Horst Ehmke, *Karl von Rotteck : der ‚politische Professor‘*. – Karlsruhe 1964; Gerhard Göhler/Ansgar Klein, *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts*, in: *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart* / hrsg. von Hans-Joachim Lieber. – München 1993. – S. 387-411; Rainer Schöttle, *Politische Theorien des süddeutschen Liberalismus im Vormärz : Studien zu Rotteck, Welcker, Pfizer, Murhard*. – Baden-Baden 1994. – S. 19-113; Manfred Meyer, *Freiheit und Macht : Studien zum Nationalismus süddeutscher, insbesondere badischer Liberaler 1830-1848*. – Frankfurt am Main 1994. Vgl. auch Theodor Heuss, *Karl von Rotteck 1775-1840*, in: *Deutsche Gestalten : Studien zum 19. Jahrhundert*. – Stuttgart 1951. – S. 19-30, eine sehr persönliche Würdigung, die gut zeigt, wie wichtig Rotteck für das deutsche Bürgertum war.

Rotteck war der Patriarch des deutschen Frühliberalismus. Seine historische Leistung war die juristische Formulierung des Konstitutionalismus. Sein Liberalismus ist gemäßigt, aber im deutschen Maßstab der 1820er und 1830er Jahre galt diese Lehre von der Verwirklichung des Rechtsstaates als gefährlich. Er ist noch unberührt von Historismus und historistischem Nationalismus, es geht noch nicht um einen rankeanischen Kampf der Staaten als historischer Individuen, sondern um die Annäherung an das Vernunftrecht Rousseaus und Kants. Er ist nicht so naiv, die Rolle der Revolution für die Freiheit zu vergessen, 1789 wie 1830. Der Erfolg seiner *Allgemeinen Geschichte* ist von keinem anderen deutschen historischen Werk des 19. Jahrhunderts erreicht worden, doch der Verkauf wurde 1872, kaum zufällig, eingestellt.

Rotteck kann sich noch reine Herrschafts- und Hauskriege vorstellen, weil die Erdengötter nicht dem Recht unterworfen sind. In einer seiner letzten Landtagsreden in der Rheinkrise 1840 sagt er: Deutschland werde nicht respektiert, weil es keinen rechtlichen Zustand hat (Meyer, *Freiheit und Macht* a.a.O. S. 61). Was auch den „bellizistischen“ Rotteck völlig von deutschen Bellizisten scheidet, ist seine Ablehnung des Dezisionismus: Sieg ist nicht Recht, Unrecht bleibt ein Kriegszustand. Nur deshalb ist er „Bellizist“. Rottecks Verurteilung des ewigen Friedens ist defensiv gemeint. Aber die Formulierung klingt, als könnte sie eine Quelle für Feldmarschall Moltke sein. Rottecks Völkerrecht ist das Völkerrecht eines badischen Konstitutionalisten, der in einer von der Heiligen Allianz bestimmten Ordnung lieber keine internationale Organisation will. Aber er hat kein dyna-

misches Prinzip, das zu einer liberalen internationalen Ordnung führen könnte. So bleiben nur unbestimmte Ankündigungen eines internationalen Kampfes der beiden politischen Ordnungen in Europa. Nach der französischen Revolution 1830 gibt es drei Möglichkeiten: daß in ganz Europa die Freiheit unterdrückt wird, daß ganz Europa konstitutionell wird oder daß Europa (und dabei vielleicht Deutschland) zwischen einem liberalen Westen und einem reaktionären Osten aufgeteilt wird. Darüber werden der Mut und die Kraft nicht der Regierungen, sondern der Völker entscheiden (*Allgemeine Weltgeschichte für alle Stände*. – Bd. IV. – Stuttgart 1833) S. 385-387. Rotteck ist einer der Deutschen, die Frankreich brauchen (freilich hat er diesem bereits den Verrat Polens vorzuwerfen).

Über stehende Heere und Nationalmiliz. – Freiburg : Herder, 1816. – 140 S. Neudruck in: Sammlung kleinerer Schriften meist historischen oder politischen Inhalts. – Stuttgart : Franckh, 1829. – Bd. II, 156-239

Soldaten, die den Krieg eines Herrn führen, haben einen Geist des Gehorsams, der Ehre, der Treue. Bei Nationalstreitern, die ihre eigenen Kriege führen, gilt der Gehorsam dem Gesetz, die Ehre ist Nationalehre, die Treue ist Treue zum Vaterland. Militärisch ist das Heer mit reinerem und schönerem Geist überlegen, also das Nationalheer. Entscheidend ist, daß der Krieg ein nationales Ziel hat, dann können ihn auch Söldner führen. Nur im Krieg gegen das eigene Volk sind Berufsheere überlegen. Am schlimmsten ist das stehende Heer, das durch Konskription rekrutiert wird und die ganze Nation soldatisch macht. Dann verkommen Gewerbe, Ackerbau, „der Menschen verbindende Handel“, Kunst und Wissenschaft. Nur noch die stehenden Heere hindern Europa, den bestmöglichen Zustand zu erreichen. Die Lösung ist Miliz, aber beim heutigen Stand der Kriegsführung ist ein kleines stehendes Heer nötig, das aus Freiwilligen rekrutiert wird.

**Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften, Bd. 3. – Lehrbuch der materiellen Politik. – Stuttgart : Franckh, 1834. – S. 1-166 Auswärtige Angelegenheiten
Neudruck Aalen 1964**

Im Inneren muß die Staatsgewalt durch Recht begrenzt werden, im Äußeren kann sie nicht verordnen, sondern muß sich einigen. Die Grundidee des Rechtes ist Gleichheit der Wechselwirkung. Das natürliche Völkerrecht ist die Regel für diese Wechselwirkung (das praktische Völkerrecht ist etwas anderes, eine traurige Geschichte). Völkermoral gibt es nicht, weil Moral immer nur individuell sein kann. Völkerklugheit gibt es, weil es Interessen der Völker gibt. Diese Verfolgung von Interessen muß sich innerhalb des Rechtes halten.

1 Völkerrecht im Friedensstand

§ 9-12 Anerkennung zwischen Staaten ist an eine öffentliche Macht gebunden. Bloße Horden und in Anarchie zerfallene Staaten haben keinen Anspruch auf Anerkennung. Im Naturrecht ist auch eine Despotie kein Staat, weil in ihr die Macht keine öffentliche ist und weil ihr der Gesamtwille fehlt, der zum Frieden neigt. Faktisch werden Despotien anerkannt, weil sie beanspruchen, einen Gesamtwille zu vertreten, und weil Despotien einander anerkennen. Im Naturrecht sind mit der Persönlichkeit des Staates seine Freiheit und die Gleichheit der Staaten gegeben. Faktisch begründet größere Macht höheren Rang. Vorrang von Monarchien ist unbegründet, freiheitlich organisierte Völker müßten Vorrang haben („es sei

denn, man meinte, eine Schar von Knechten, einen Herrn an der Spitze, sei edler, als eine Gesellschaft freier Männer“).

§ 13 Ein Recht auf Intervention in innere Auseinandersetzungen kann es nicht geben, das wäre ewiger Krieg oder (wie gegenwärtig) ein Diktat der Großmächte. Aber bei Verletzung naturrechtlicher Gebote sind auch Außenstehende zur Hilfe berechtigt oder verpflichtet.

2 *Völkerrecht im Krieg*

§ 32 Die traditionelle Lehre ist Lehre vom Gerechten Krieg. Die Klugheit lehrt aber, daß es oft besser ist, ein Unrecht lieber zu verschmerzen. Eine Pflicht zum Krieg gibt es nur bei allerschwersten Unbilden.

§ 50 Der Friedensschluß ist heilig, weil die gegenteilige Maxime alle Kriege zu Vertilgungskriegen machen würde. Aber ein tyrannischer Frieden ist nichtig.

3 *Von den Mitteln der Gründung oder Befestigung eines gesicherten Rechtszustandes zwischen den Völkern*

§§ 51-54 Der ewige Frieden, ein völlig gesicherter Frieden, ist nur bei Veränderung der Menschennatur möglich und wäre nicht wünschenswert, weil er „zu einer krafttötenden Stagnation“ führen würde. Grundidee des Rechtes ist Gleichheit der Wechselwirkung; im Völkerrecht ist das Gleichgewicht etwa gleichstarker Staaten. Regionale Hegemonie ist gefährlich, weil sie Welthegemonie werden kann. Die Heilige Allianz ist Gleichgewicht der Großmächte, die gemeinsam diktieren.

§ 63 Ein Staatensystem, eine staatsrechtliche Verbindung von Staaten, zu errichten ist nur mit Zustimmung der Völker (nicht allein der Regierungen) legitim und muß den Geist der Völker (nicht allein der Regierungen) ausdrücken. Das kann erreicht werden durch ein Bundes-Parlament von gewählten Vertretern und noch mehr, republikanische oder freiheitliche Verfassung der Gliedstaaten. Die verbundenen Staaten sollten ähnliche Macht haben, sonst droht eine Diktatur des mächtigsten Staates oder der mächtigsten Staaten.

§ 64 Staaten und Völker haben kosmopolitische Pflichten der Förderung aller Interessen der Humanität, besonders der Zivilisation. Dazu gibt es Gemeinrechte der ganzen Menschheit: Fremdenrechte der Durchreise, der Aufnahme von Flüchtlingen, des freien Verkehrs von Gedanken und Gütern.

Friede, in: Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaft / hrsg. von Carl von Rotteck und Carl Welcker. – Altona : Hammerich Bd. VI (1838) 79-87

Krieg ist eine Frage mangelnder Rechtsinstitutionen, auf jeden Fall unvernünftig. Frieden ist Wiederherstellung von Harmonie nach Rechtsverletzung. Friedensschlüsse müssen bindend sein, auch wenn sie durch Furcht erzwungen wurden. Sonst würde ständiger Vernichtungskrieg drohen. Tatsächlich wird der Friedensschluß vom Verlierer meist nur als Waffenstillstand gesehen. Aber auch das Vernunftrecht kann Friedensschlüsse als zu hart beurteilen. Der ewige Frieden widerspricht der Menschennatur, er wäre eine ewige Stagnation. Aktuell fürchtet er einen hegemonialen Frieden (Hegemonie nicht einer Großmacht, sondern von „drei oder vier eigens hierzu unter sich verbundenen Großmächten“). Besser wäre ein Friedensbund unter gleichen Staaten mit Selbständigkeit und einem Schiedsgericht. Aber die Staaten sind zu ungleich. Beim gegenwärtigen Stand der Humanität bleibt nur das Gleichgewicht.

Krieg, in: Staats-Lexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaft / hrsg. von Carl von Rotteck und Carl Welcker. – Altona : Hammerich Bd. IX (1840) 491-509

Recht und Krieg sind unvereinbar. Prinzipien des Rechts sind Harmonie, Ausgleich, Vernunft. Recht muß aber verteidigt werden. Rotteck verteidigt den gerechten Krieg (rechtmäßige Kriegsgründe/Verhältnismäßigkeit und Humanität der Kriegführung). So lange nicht alle Völker freie Völker sind, kann der ewige Frieden nur auf Kosten der Freiheit gehen. Der Krieg erhält die Selbständigkeit der Nationen und gibt ihnen Kraft und Mut, „die sie solcher Selbständigkeit wert macht.“ Der Krieg ruft alle menschlichen Kräfte zur Tätigkeit auf, setzt alle Leidenschaften in Bewegung und eröffnet alle Tugenden. Ohne Krieg würden die Völker feig und knechtisch werden. Die Motive zum Krieg sind meist gemein, gerade deshalb ist Abschreckung wichtig. Die Kriegskunst ist mit dem System der stehenden Heere verbunden, an sich aber eine Sache der Intelligenz und trägt deshalb zur Zivilisation und damit zur Friedlichkeit bei.

Airas, Pentti

Die geschichtlichen Wertungen Krieg und Friede von Friedrich dem Großen bis Engels. – Rovaniemi : Pohjars-Suomen Hist. Yhdistys, 1978 (Studia historica septentrionalia ; 1). – S. 385-471 Der Liberalismus und das Problem von Krieg und Frieden : Bentham, v. Rotteck u.a.

Rottecks Frühliberalismus, so zahn die Beschränkung des Bürgerrechtes auf wirtschaftlich Selbständige sein mag, ist eine Lehre für den politischen Kampf. Grundthema ist die Behinderung der naturrechtlichen Ordnung durch die Militärmacht der Fürsten, Hauptproblem ist der Frieden der Heiligen Allianz. Der deutsche Liberalismus konnte nicht als Verkünder des sofortigen Friedens auftreten. Recht, Freiheit und Unabhängigkeit sind höhere Güter als der Frieden. Nur ein gerechter und rechtmäßiger Frieden ist akzeptable. Kriege für die liberale Ordnung sind gerecht, gegen diese ungerecht. Ein Krieg für die liberale Ordnung ist immer Verteidigungskrieg. Die Gliederung in Nationen soll Fürstenwillkür schwächen. Die eigene Gemeinschaft ist die realste Möglichkeit, die Menschlichkeit zu verwirklichen. Die Polemik gegen den ewigen Frieden ist Polemik gegen eine Macht, die überall unterdrücken kann. Ein Volk ist dadurch definiert, daß es sich nicht unterwirft.

Nägler, Frank

Von der Idee des Friedens zur Apologie des Krieges : eine Untersuchung geistiger Strömungen im Umkreis des Rotteck-Welckerschen Staatslexikons. – Baden-Baden : Nomos Verl.-Ges., 1990. – S. 47-143

Rotteck begann in der Nachfolge Kants: Annäherung an den Rechtsfrieden als vernunftrechtlich geboten und politisch erreichbar. Eine Rolle des Krieges für den Fortschritt sieht er nur in der älteren Geschichte. Später hat er den Frieden nicht einmal mehr für wünschenswert gehalten: Der ewige Frieden ist Vernunftgebot, aber kein politisches Ziel. Dieser Wandel ist nicht nur Protest gegen den falschen Frieden des Europäischen Konzerts. Nägler versucht eine ökonomische Deutung: Bei Kant beruht der ewige Frieden auf der Repräsentation einer Nation, in der ökonomische Selbständigkeit die Regel ist. Rotteck beginnt mit diesem Modell, das aber durch Polarisierung in Unternehmer und Lohnarbeiter prekär geworden

ist. Sein Bellizismus kommt aus der „Selbstauflösung“ des Kantischen Modells, nicht aus gesteigertem Nationalismus oder Etatismus.

Carl Theodor Welcker (1790-1869), Rechtsprofessor, 1832 zwangspensioniert, 1848 Mitglied der Nationalversammlung, der andere Herausgeber des *Staatslexikons*, hat den Artikel *Universalstaat*, *Universalmonarchie*, *Weltherrschaft* geschrieben (*Staatslexikon* XV (1843) 498-499) um alle universalistische Herrschaft zu verdammen: Der freie Einzelstaat ist das herrlichste Kunstwerk, „die freie bewußte Erhebung und Entwicklung des Volkes zum freien Staate.“ Ziel ist freie harmonische Wechselwirkung solcher Staaten.

Paul Achatius [von] Pfizer (1801-1867), Jurist, 1833-1838 im württembergischen Landtag, 1848 württembergischer Kultusminister und Mitglied der Nationalversammlung, hat im *Staatslexikon* den Artikel *Ewiger Frieden* geschrieben, um alle Alternativen zum Nationalstaat auszuschließen: Universalrepublik ist ein Widerspruch, Universalmonarchie würde bald Despotie oder kraftloser Schein, ein Völkerbund mit schiedsgerichtlichen Aufgaben, könnte seine Beschlüsse nur durch Krieg durchsetzen. Deshalb kann der ewigen Frieden nicht institutionalisiert („positive Anordnung“) werden. Vertragsbeziehungen, demokratische Außenpolitik, Defensivrüstung können mehr Frieden bringen, aber nicht den ewigen Frieden. Kriege werden nicht aufhören, weil die Interessengegensätze der Völker nicht aufhören. Auch wenn die Rolle der internationalen Kriege abnimmt, die der Kriege der Armen gegen die Reichen und der Gleichheit gegen das Privileg nehmen zu. „Es scheint der Wille der Natur zu sein, dass der Dämon der Zwietracht in der Menschheit niemals ganz entschlafe und der Zunder des Krieges nie ganz verglimme.“ Kampf gehört zur Natur, Krieg ist höchste Kraftentwicklung. Wenn Krieg nur ein Scheusal wäre, gäbe es keinen Kriebsruhe: „ohne eine tatenreiche Geschichte fehlt der Boden, auf dem das Völkerleben in Kunst und Wissenschaft seine schönsten Blüten treibt“ (*Staats-Lexikon* V (1837) 333-338). Universal kann nur eine Weltkirche sein: Die Kirche deutet auf eine zukünftige, moralische Einheit der gesamten Menschheit hin, die Einigung und Verschmelzung mit dem das Weltganze umfassenden Willen der Gottheit (die Quellen für diese spätheidalistischen Töne sind umstritten). Wenn Recht der einzige Zweck des Staates wäre, könnte ein Weltstaat als Verwirklichung des ewigen Friedens und des umfassendsten Rechtes der vollkommenste Staat sein. Zweck der Staaten ist aber auch das Eigenleben der Völker. Förderung des ewigen Friedens könnte deshalb nur von einer schiedsgerichtlichen Aufgabe des Hauptes der künftigen Weltkirche kommen. Die Staaten werden immer partikular bleiben (*Gedanken über Recht, Staat und Kirche*. – Stuttgart 1842, II, 137-143). Pfizer war einst in der kleindeutschen nationalen Tradition sehr berühmt als erster süddeutscher Publizist, der öffentlich für einen kleindeutschen Nationalstaat eingetreten war; aber seine Haltung war ambivalenter, als von der propreußischen Partei ausgegeben wurde: weder Preußen noch Österreich können das Bedürfnis nach Freiheit befriedigen. In der aktuell drohenden europäischen Intervention gegen die französische Julirevolution empfahl Pfizer den süddeutschen konstitutionellen Mächten, gegen einen Angriff der absolutistischen Mächte eher an der Seite Frankreichs zu

kämpfen (*Briefwechsel zweier Deutschen*. – Stuttgart 1831, daß Pfizers Haltung häufig nicht erkannt wird, liegt daran, daß er sie erst in der 2. Auflage 1832 in einem zusätzlichen 22. Brief klar aussprach). Nach der deutsch-französischen Krise von 1840 knüpft Pfizer in einem Anhang seiner Rechtsphilosophie an diese deutschlandpolitischen Vorstellungen wieder an: Es ist eine Schrift gegen charakterloses Weltbürgertum und geisttötende Kleinstädtereie. Der echte Staat muß alle Menschheitszwecke in sich aufgenommen haben, das kann der Kleinstaat nicht. Deutschland muß die Voraussetzungen für internationale Achtung schaffen: „Verlernt nicht, wer von Andren nicht geachtet wird, zuletzt sich selbst zu achten?“ Deshalb kann die deutsche Einheit nur von Preußen kommen, das sich als einziger deutscher Staat Achtung erzwingen kann. Dieses Deutschland wird ein Klein-deutscher Staat sein, dem aber Österreich und die kleineren deutschsprachigen oder germanischen Nachbarländer sich föderativ anschließen werden. Dieser weitere Bund ist ein Zollverein und eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik. Innerhalb dieses Bundes werden Kriege durch ein Schiedsgericht ersetzt. Trotz diesem gewaltigen deutschen Übergewicht versichert Pfizer: Gerade die Deutschen werden die Sache der anderen Völker im Sinn behalten und von der Mitte Europas aus Hüter und Vermittler des Weltfriedens sein (*Gedanken* a.a.O. II, 145-356 *Das Vaterland*; 1845 eine vermehrte Separatausgabe). Heinrich von Treitschke hat nicht nur Pfizers Hinweis auf Preußen gefeiert, er ist sein Schüler auch in der Schmähung des Kleinstaates und der zentralen Rolle der nationalen Achtung.

Vgl. Christian Kennert, *Die Gedankenwelt des Paul Achatius Pfizer : eine Studie zum Denken des deutschen Frühliberalismus*. – Berlin 1986; Frank Nägler, *Von der Idee des Friedens zur Apologie des Kriege* a.a.O. S. 475-518; Rainer Schöttle, *Politische Theorien des süddeutschen Liberalismus im Vormärz : Studien zu Rotteck, Welcker, Pfizer, Murhard*. – Baden-Baden 1994. – S. 183-251; Manfred Meyer, *Freiheit und Macht : Studien zum Nationalismus süddeutscher, insbesondere badischer Liberaler 1830-1848*. – Frankfurt am Main 1994. – S. 170-174, 195-201.

2.5.2.2 Johann Gustav Droysen

1808-1884. Historiker, Professor in Berlin, Kiel, Jena und wieder Berlin. Im Streit um Schleswig-Holstein zum politischen Publizisten geworden. 1848 in der Frankfurter Nationalversammlung (rechtes Zentrum). Vgl. Wilfried Nippel, *Johann Gustav Droysen : ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik*. – München 2008 (die erste vollständige Biographie, eine seltsam lustlose Arbeit). Droysen war 1848/49 ein Führer der kleindeutschen Partei, einer der Autoren der Reichsverfassung, einer der Urheber des Krieges um Schleswig-Holstein. Vgl. Felix Gilbert, *Johann Gustav Droysen und die preußisch-deutsche Frage*. – München 1931; Wolfgang Hock, *Liberales Denken im Zeitalter der Paulskirche : Droysen und die Frankfurter Mitte*. – Münster 1957; Sybille Lewark, *Das politische Denken Johann Gustav Droysens*. – Diss. Tübingen 1975; Robert Southward, *Droysen and the Prussian School of History*. – Kexington, Ky. 1995.

Droysen war Historiker des Hellenismus, des Zeitalters der Revolutionen und Befreiungskriege seit 1770, der Geschichte Preußens zwischen den europäischen Mächten. Lebendig geblieben ist er als Theoretiker der Geschichtswissenschaft. Gegenstand der Geschichtswissenschaft ist die Geschichte selber als Universalgeschichte der Freiheit. Droysens Polemik gegen Objektivität der Geschichte ist Auflösung der sogenannten Fakten in das Wechselspiel einer Vielheit von wollenden Menschen. Erst im Verstehen anderer und im Verstandenwerden durch andere in den sittlichen Gemeinsamkeiten Familie, Volk, Staat und Religion können Menschen zu Menschen werden und kann damit die Menschheit werden. Dialektik wird zu einem ewigen Kampf der Ideen, die sich in Niederlagen neuformieren. Geschichtsschreibung ist die Suche nach weltgeschichtlichen Wendepunkten, in denen ein neuer Geist entdeckt wurde. Die Historik als Lehre vom Recht des Wirklichen nimmt die Rolle der Ethik ein: Geschichte zeigt das Recht des Zukunftsfähigen gegen das historische Recht. Das bloß subjektive Urteil wird verworfen, die universelle Wahrheit ist unerreichbar. Droysens Lösung ist konsequent nationalistisch. Der Staat braucht das Engagement der Individuen, die Individuen brauchen die große Sache der Politik. Das ist weiterhin der Weg des Deutschen Idealismus, die private Subjektivität in der begrenzten Universalität des Staates oder der Nation aufzuheben. Aber wie im Deutschen Idealismus bleibt das Reich Gottes das Ziel und Droysen behält immer einen kosmopolitischen Rest. Die universalistischen Momente sind nicht bereits durch die Natur des Menschengeschlechts gegeben, sondern müssen in einem mühsamen Bildungsprozeß der Menschheit gewonnen werden. Wie bei allen Autoren des Deutschen Idealismus und des Historismus ist die ursprüngliche Beschränkung des Lebens auf das Lokale unwiederbringlich zerstört. Droysen wurde der Historiker des Hellenismus, weil er im Hellenismus den entscheidenden Schritt zur Universalisierung sieht; Christentum und Islam sind Erben dieses Universalismus, aber nur Europa hat die reiche Gliederung innerhalb dieses Universalismus bewahren können. Der Staat kann nicht das Ende der Geschichte sein, weil er immer ein Machtmoment hat. Um sittliche Macht zu sein, muß der Staat Momente der Gewalt durch Momente des Rechts ersetzen. Ziel der Geschichte ist Mündigkeit der Völker, aber bei Droysen bleiben Recht und Freiheit konstitutionell unbestimmt, leere Begriffe von Staatsbürgerlichkeit und Vertretung sollen reichen. Droysen schmuggelt Preußen immer wieder in die Weltgeschichte der Freiheit ein, 1806 oder 1813 sollen so wichtig sein wie die amerikanische und die französische Revolution. Über Droysens *Historik* als (Selbst-)Rechtfertigung der Geschichtswissenschaft ist viel geschrieben worden, ihr systematischer Teil, die Lehre von den historischen Mächten, ist wenig studiert worden.

Vgl. zur Geschichtstheorie: Jörn Rüsen, *Begriffene Geschichte : Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens.* – Paderborn 1969; Irene Kohlstrunk, *Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie : eine Analyse von Genese und Konstitutionsprinzip seiner ‚Historik‘.* – Wiesbaden 1980; Friedrich Jaeger, *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung : Kulturgeschichte bei Droysen, Burkhardt und Max Weber.* – Göttingen 1994; Christoph Johannes Bauer, *„Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck“ : Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen.* – Hamburg 2001; Sven Noetzel, *Die Bedeutung der Geschichte bei Droysen : eine nachmetaphysische Lesart seiner Historik in Bezug auf Hermeneutik, Pragmatismus*

und Neue Kulturgeschichte. – Diss. Köln 2007; Helmut Hühn, *Der ‚menschlichste Akt des menschlichen Wesens‘ : zur methodologischen, erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Reflexion des Verstehens bei Johann Gustav Droysen*, in: *Johann Gustav Droysen : Facetten eines Historikers* / hrsg. von Klaus Ries. – Stuttgart 2010. – S. 133-159.

Das Thema von Droysens außenpolitischen Kommentaren und internationalen Theorien ist die Illegitimität der Ordnung von 1815. Während die Völker der christlichen Welt durch viele Gemeinsamkeiten und geistigen und materiellen Austausch miteinander verbunden sind und einander zu gegenseitiger Ergänzung und Befruchtung nötig haben, wurde das Faustrecht zwischen den Mächten 1815 wieder restauriert. Gleichgewichtsordnung und Föderation der Mächte in der Pentarchie sind gescheitert. Es muß eine Neuordnung als System von Nationalstaaten und als Föderation von Völkern geben (durchaus nach amerikanischem Vorbild), eine Verfassung „in der Friede, Recht und Freiheit Aller gesichert sind“, „eine große Friedensunion“ (das ist die Bilanz der *Vorlesungen zur Geschichte der Freiheitskriege*. – Kiel 1846. – II, 643-644, Neuauflage Gotha 1886 II, 457-458). Droysen begann seine Kritik der europäischen Außenpolitik mit einer Kritik an Rankes Apologie des Systems der Mächte; er will alle Beziehung zum Konzert der Mächte lösen, klingt aber rankeanisch, wenn die Staaten nur durch Teilhabe ihrer Bürger Staaten sind. Rankes Versuch beides zu vereinen wird von Droysen als Widerspruch dargestellt. Er verachtet die „papierne Kunst“ der Diplomatie, die „wahre Macht“ ist eine Gegenüberstellung ganzer Gesellschaften. Der historische Fortschritt führt zum Rückzug des Staates aus der direkten Gewalt über andere Sphären; die freie Entfaltung der sittlichen Sphären, die sich dem Staat freiwillig unterstellen, verstärkt aber die Macht des Staates (das ist eine Idealisierung der Preußischen Reformzeit nach 1806 und viel mehr Liberalismus hat Droysen nie). Es ist bei Droysen noch schwerer als bei Ranke zu sagen, ob dies Primat der Außenpolitik genannt werden kann, jedenfalls ist es eine Art der Gewichtung, die nicht die der traditionellen Mächtebalance ist. Trotz der Polemik gegen Rankes fehlenden Sinn für die deutsche Einheit in einem Nationalstaat ist Droysens außenpolitische Theorie von Ranke her gedacht. Es ist eine systematischere Ausführung von Rankes Diktum, daß der Staat seine eigenen Züge wahren muß.

Vgl. Carsten Holbraad, *The Concert of Europe : a Study in German and British International Theory 1815-1914*. – London 1970. – S. 55-58; Ulrich Muhlack, *Das europäische Staatensystem in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts*, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico* in Trento 16 (1990) 65-82; Francesco Guerra, *‚Conjunge et imperabis‘ : Einheit e Freiheit nel pensiero politico de Johann Gustav Droysen*. – Milano 2016.

Die mangelnde Sittlichkeit der Völkerrechtsordnung von 1815 ist auch Thema der *Historik*. Daß in der Staatenwelt Macht gegen Macht steht, steht in der Vorgeschichte der *Historik* wegen der Einsicht, daß die historische Tendenz dort hinführt, daß der Depotismus der Staatsidee gebrochen wird, weil der Staat nur eine der Beziehungen ist, in denen der Mensch lebt (*Texte im Umkreis der Historik*. – Stuttgart-Bad Cannstatt 2007. – II, 321-332; es handelt sich um die Einleitung von Droysens Vorlesung zur Politik 1850; was die *Historik* über Staat, Staatensystem

und Völkerrecht sagt, wurde aus dieser Politikvorlesung entnommen und ist in späten Versionen der *Historik*-Vorlesung (2017 publiziert) nicht mehr vorhanden; ein Überblick über die gesamte Vorlesung von 1850, die weitgehend eine Darstellung der einzelnen europäischen Mächte ist: Rudolf Hübner, *Joh. Gust. Droysens Vorlesungen über Politik: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte und Begriffsbestimmung der wissenschaftlichen Politik*, in: Zeitschrift für Politik 10 (1917) 325-376). 1850 sieht Droysen das Völkerrecht nur in Verträgen, die Selbsterhaltung der Staaten als höchstes Ziel haben, ein *prima facie* trostloser Zustand. Nur der Politiker, der sich zur geschichtlichen Notwendigkeit erhebt und die Motive und Ziele des geschichtlichen Lebens erfassen kann, wird erkennen, „daß in diesem oft wirren Drängen des Tagtäglichen die höhere Leitung und Ausgleichung, die ewige Gerechtigkeit mit Nichten fehlt.“ In der *Historik* versucht Droysen diese Kluft durch das staatswissenschaftliche oder soziologische Theorem des Fortschritts des Völkerrechts zu überbrücken: Die Entwicklung der sittlichen Mächte verstärkt die Macht des Nationalstaates, d.h. des Staates, der die sittlichen Mächte für sich gewinnen kann. Aber die Entwicklung der sittlichen Mächte kann nicht in die Grenzen des Nationalstaates eingeschlossen werden. Damit bringt die Entwicklung der sittlichen Mächte sowohl die Nationalstaaten wie auch die völkerrechtliche Festigung der internationalen Beziehungen hervor. Vgl. Heinrich Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*. – Bd. I (1950). – S. 367-377, daß auch die *Historik* als eine Apologie Preußens gelesen werden muß. Droysen hat im Anschluß an seinen Aufsatz zum Krimkrieg begonnen die historischen Kräfte systematisch zu präsentieren. Er ist überzeugt, daß die großen Epochen des europäischen Staatensystems geistige und kommerzielle Epochen sind; die großen geistigen Umbrüche waren auch außenpolitische Umbrüche. Das säkulare Verschwinden der persönlichen, spontanen Kräfte wird durch die Kriege vorangetrieben. Droysens Beitrag zur noch embryonalen Wissenschaft von den internationalen Beziehungen ist sein Bewußtsein des Wandels.

Die Versprechen, die Droysen für Nationalstaaten als Friedensstaaten macht, sind gewaltig: Das künftige Deutschland soll „mächtig ohne Machtgelüste“ sein. Als Politiker hat er freilich die deutsche Fremdheit im Staatensystem mitzuverantworten: 1848 hatte er eine große Rolle in der desaströsen liberalen Fehlwahrnehmung der Lage der deutschen Revolution im europäischen Staatensystem. Auch später hat er Bismarcks Politik der Neutralisierung der Großmächte nicht begriffen. Vgl. Harald Biermann, *Ideologie statt Realpolitik : kleindeutsche Liberale und auswärtige Politik vor der Reichsgründung*. – Düsseldorf 2006. – S. 28-42 *Droysen und die Entdeckung der Außenpolitik*.

Die politische Stellung Preußens, in: Allgemeine Literatur-Zeitung (Januar 1845) Sp. 1-32, 38-40

Neudruck in: Politische Schriften. – München : Oldenbourg, 1933. – S. 30-64
Droysen beginnt seine versteckte Kritik an Rankes *Die großen Mächte* mit einem versteckten Ranke-Zitat, daß das Nationalbewußtsein eines großen Volkes eine angemessene Stellung in Europa fordert. 1815 hat Deutschland diesen Platz nicht bekommen, der Deutsche Bund ist keine der Mächte, die Hälfte der Deutschen ist bei den Entscheidungen der Pentarchie über Deutschland nicht vertreten, während

außerdeutsche Mächte mitsprechen. „Mächte“ gibt es nur durch die Auflösung der sittlichen Idee des „Staates“: die kleineren Staaten werden im System der Pentarchie zu politischer Passivität verdammt. Mit dem Erwachen der Nationen in der Französischen Revolution und ihren Kriegen ist die Lehre vom Gleichgewicht überholt. Preußen, die kleinste der Mächte, kann durch die Vereinigung mit dem übrigen Deutschland Staat sein und das System der Pentarchie durchbrechen (Österreich mit seinen Nationalitätenproblemen kann das nicht). Deutschland werde ein Friedensstaat sein, werde die Ansprüche der kleineren europäischen Staaten gegen Gewaltansprüche der Großmächte schützen und wolle, wie die Vereinigten Staaten von Amerika, keine Großmacht sein.

Zur Charakteristik der europäischen Krisis, in: Minerva 2 (1854) 271-289 und 4 (1854) 215-245

Neudruck des grundsätzlicheren 1. Teiles in: Zur Schleswig-Holsteinischen Frage. – Berlin : Brigl, 1863 (Kleine Schriften ; 1) S. 20-35

Neudruck beider Teile in: Politische Schriften. – München : Oldenbourg, 1933. – S. 307-342

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gab es eine gemeinsame europäische Zivilisation, geprägt von Naturalwirtschaft, Kleinhandwerk und Privilegien; außenpolitisch zählten nur Herrscher, nicht Völker. Seitdem bestimmen große Industrie und die Aufsaugung aller lokalen Kreise durch den Staat. Außenpolitisch war jeder Staat auf sich selbst gestellt; der Versuch, durch die Pentarchie der Großmächte Normen durchzusetzen, ist gescheitert. Alle bisherigen Übergänge zu neuen Weltepochen (Kreuzzüge, Reformation, Revolution) wurden zu Krisen der europäischen Mächtekonstellation, die immer schlecht für Deutschland waren. Diesmal kündigt sich ein Weltstaatensystem mit Nordamerika, Rußland, China und England an. Diplomatische Routine kann diese Krise nicht lösen, „Ponderation“ kann nur ein Moment sein. Der Krimkrieg ist der weltgeschichtliche Augenblick der „Überleitung des Prinzips der Revolution aus dem Staatsrecht in das Völkerrecht“. In einer Revolution des Völkerrechts helfen Verträge nicht, sondern allein Macht, die auf der Solidität nationaler Impulse und Leidenschaften ruht. Frankreich ist stark, weil es konsequent alle Beziehungen zu der traditionellen europäischen Zivilisation aufgegeben hat. Rußland ist stark, weil es nie in diese Tradition eingetreten war. Dazwischen liegt ein zersplittertes Deutschland, in Gefahr zum „kranken Mann“ Europas zu werden. Dagegen kann nur die Einigung Deutschlands durch Preußen helfen. Daß Preußen/Deutschland diese weltgeschichtliche Rolle erfüllen können, liegt an ihrem soliden Fundament aus Protestantismus und kleinstädtisch-ländlichen Strukturen.

Historik : historisch-kritische Ausgabe / hrsg. von Peter Leyh. – Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1977. – XXX, 532 S.

2. Teil: Die Systematik, A. Die sittlichen Mächte

§ 5 Volk

Das Volk kommt nicht von Natur, sondern muß historisch erarbeitet werden. Die ursprünglichen Gemeinschaften (etwa die der Indoeuropäer) bedeuten für diesen Prozeß nicht viel. Das Bewußtsein macht das Volk (z.B. das israelische Bewußtsein, das auserwählte Volk zu sein). Ein Volk braucht einen einigenden Gedanken, ein neuer Gedanke kann Völker zersprengen oder mit anderen vereinen. Im Lauf der geschichtlichen Bewegung wird der einigende Gedanke immer umfas-

sender; der Gedanke der Menschheit ist im Altertum gleichzeitig bei vielen Völkern aufgetreten. Dieser Gedanke tilgt nicht die Unterschiede der Völker aus, gibt ihnen aber ein Bewußtsein ihrer Gemeinsamkeit.

§ 15 *Die Sphäre des Rechts*

Bei rohen Völkern war Gewalt Grundlage von Rechtsverhältnissen und zwischen Staaten ist sie es noch, denn diese erkennen keine öffentliche Macht über sich an, weil sie selber öffentliche Macht sind.

§ 16 *Der Staat*

Das Wesentliche des Staates ist Macht zu Schutz und Trutz. Nur auf rohen Kulturstufen ist diese Macht nackte Gewalt und Willkür. Nach innen ist die Macht Schutz der sittlichen Sphären (das ist eine Polemik gegen die Überschätzung des Staates: gegen Louis Napoléon muß der Staat neu gedacht werden). Äußere Macht/Souveränität steht in der Regel am Anfang, aber es folgt ein Fortschritt des Völkerrechts vom Vertrag zu Gericht und Schiedsgericht. Die schroffe Geschlossenheit nach außen kann in dem Maße nachlassen, in dem der Staat im Innern sittlicher wird und Züge von Gewalt verliert. „Man könnte sagen, das Völkerrecht hat die Tendenz, immer straffer, dauernder, endlich Staatsrecht zu werden.“ Die europäisch-amerikanischen Staaten sind in Fragen der Bildung, des Rechts, des Handels „eine große Gemeinschaft“ in der Macht eine geringe Rolle spielt. Diese Einheit des Staatensystems wurde weder durch die katholische Kirche noch „die Kabinettpolitik der Allianzen und contrepoids“ gebracht, sondern durch die fortschreitende Einsicht, daß die sittlichen Gemeinsamkeiten zwar in einem Verhältnis zum Staat stehen, aber nicht in die Grenzen des Staates eingeschlossen sind. Die Ausgabe 1977 enthält außer den Vorlesungen zur Historik, die Droysen seit 1857 hielt (erstmalig 1937 publiziert) den *Grundriss der Historik* in der ersten (1857/58) und der letzten (1882) Fassung.

Birtsch, Günter

Die Nation als sittliche Idee : der Nationalstaatsbegriff in Geschichtsschreibung und politischer Gedankenwelt Johann Gustav Droysens. – Köln : Böhlau, 1964. – 258 S.

Einen generellen Nationalstaatsbegriff kann Droysen nicht haben, dafür betont er zu sehr die Individualität – jeder Staat hat seine eigene Politik, jedes Volk ist eine individuelle Gestaltung. Das Volk zählt zu den „natürlichen Gemeinsamkeiten“, jedes Volk ist aber von eigenen historischen Prozessen geprägt. Immer ist Volk ein Willen zur Einheit. Der Nationalstaat ist das Ziel, nur „höher berufene Völker“ erreichen es. Das Wesen des Staates ist Macht. Aber nur bei rohen Völkern verfügt der Staat über alle Machtmittel direkt und ist durch Gewalt bestimmt. In fortgeschrittenen Staaten kann der Staat sich mehr zurückziehen und auf freie Hingabe/Begeisterung vertrauen. Der Staat wird umso mächtiger, je mehr er sich in rechtlich geregelten Formen fortentwickelt. Die preußische Macht beruht nicht einfach auf Militär, sondern auf so mächtigen Faktoren wie Protestantismus, deutsche Empfindung, preußische Organisation und einem starken Bauerntum. Die Grenzen der Staatsmacht können nicht rechtlich festgelegt werden, der Staat erkennt selber, daß er seine Macht erhöht, wenn er den großen realen Interessen der Gesellschaft entgegenkommt. Zwischen der Macht nach innen und außen gibt es keinen wirklichen Gegensatz. Droysen erkennt alle Staaten als gleich souverän an, weil sie alle „Machteinigung“ einer Gesellschaft sind. Im Laufe der

Geschichte nimmt die schroffe Behauptung der Souveränität ab. Das Völkerrecht festigt die internationalen Beziehungen und hat eine Tendenz Staatsrecht zu werden. Das liegt daran, daß die sich frei entwickelnden sittlichen Mächte, nicht an Staatsgrenzen gebunden werden können. Staat und Volk waren für Droysen sittliche Mächte mit jeweils eigener Geschichte, aber der Staat erhält seinen vollen Sinn erst als „Machtorganisation“ eines „Volkes“ und ein Volk kann seine Existenz nur behaupten, wenn es seinen Staat, seine „Machtdarstellung“, gewonnen hat.

2.5.2.3 Constantin Rößler

1820-1896, Philosophieprofessor, politischer Publizist, Leiter der Pressestelle der Reichsregierung.

In Büchern über den deutschen Machtstaatsgedanken „von Hegel bis Hitler“ taucht Rößler als *missing link* regelmäßig auf; daß dafür Rößler gebraucht wird, zeigt freilich, wie schwach diese Verbindung ist. Er ist wohl der heftigste Apologet des Krieges Mitte des 19. Jahrhunderts. Rößler selber sah seine Lehre nicht als extremistisch, eher als *via media* zwischen zwei Extremen: Einerseits distanzierte er sich von Nationalisten, die jeder Ethnie ein Recht auf einen eigenen Staat zusprechen wollen, andererseits von Humanisten, die den ewigen Frieden für möglich halten und keine Rolle für Nationen mehr vorsehen. Damit bleibt der Nationalismus der großen historischen Nationen, was ihn kaum von anderen Liberalen und Demokraten unterscheidet. Aber Rößler macht keinen Versuch, dieses System der großen Nationalstaaten als Friedensmodell auszugeben. Es ist ein Kampf, in dem die schwachen Völker ausscheiden und die starken endlos ihre Kräfte messen und dabei ihre Individualität fortentwickeln und ihre Kraft bewahren. Man könnte das Sozialdarwinismus *avant la lettre* nennen, wenn Rößler nicht so umständlich die Rolle der Rassen herabspielen würde (und wenn er später nicht für seine Stellungnahme gegen den Darwinismus bekannt geworden wäre). Die politische Basis seines Programms ist leicht erkennbar. Er setzt den Kampf von 1848 gegen die Ansprüche kleiner Nationen fort, aber kritisiert zugleich die liberale Arroganz von 1848, als die Großdeutschen ein Reich von Mailand bis Jütland wollten und die Kleindeutschen sich nur darin unterschieden, daß sie denselben Raum von zwei deutschen Staaten beherrscht sehen wollten. Beide Parteien sahen kein Recht anderen Nationen, sie hätten jeder Nation ins Gesicht schlagen wollen, wenn das ohne Folgen ginge. Rößler hat den Nutzen seiner Lehre für Italien betont: die Österreicher sollen es frei geben, denn sie können es nicht beherrschen. Daß die Österreicher die „geschichtslosen Völker“ (um Friedrich Engels' bekannte Formulierung zu wählen, Rößler sagt „Ungeziefer“ und „Unkraut“) eindeutschen können, glaubt er dagegen, aber nicht mit Gewalt, das setzt Freiheit voraus. Vgl. seine aktuellen Broschüren, die politisch expliziter sind als sein theoretisches Buch: *Preußen und die italienische Frage*. – Berlin 1859 (Plädoyer für preußische Neutralität im italienisch-französischen Krieg gegen Österreich); *Der Grundsatz der Nationalität und das europäische Staatensystem*. – Berlin 1860 (wiederholt viel aus der *Staatslehre* und protestiert gegen das österreichisch

bestimmte Gesamt-Mitteleuropa, das der Ex-Demokrat Julius Fröbel mit dem Mantra „Macht – Macht – Macht“ fordert).

Die Unterschiede zu Hegel sind deutlich. Während Hegel sein Völkerrecht völlig auf die Rechtslogik eines Zustandes ohne Prätor aufbaut und den Krieg wegen der Staatsfremdheit der bürgerlichen Gesellschaft als notwendig und doch als einen Mangel entwickelt, ist Rößlers Argumentation wie die seiner vormärzlichen Freunde Ruge und Fröbel völlig auf Weltgeschichte begründet. Das ist nicht Hegels Weltgeschichte des Rechts vorherrschender Nationen in der weltgeschichtlichen Entwicklung zur Freiheit. Der permanente Kampf und die Entwicklung der Kraft durch Kampf sind keine Gedanken Hegels (Nationalitäten in der Art Rößlers könnte Hegel nur unter den zufälligen Faktoren der Wirklichkeit aufzählen). Die Apologie des Krieges als Voraussetzung des Kulturstaaes bei dem Hegelianer Lasson erinnert freilich an den Hegelianer Rößler. Lasson bleibt aber stärker Hegels Rechtslogik verpflichtet. Auch Rößler ist kein Völkerrechtsleugner, aber das Völkerrecht ist nur noch Teil realer internationalen Beziehungen.

Daß Rößlers Buch eine große Resonanz hatte, kann man bezweifeln. Daß er 1860 die Universität verließ, um lieber publizistisch für das neue liberale Ministerium in Berlin zu arbeiten, zeigt, daß er das wußte. Viel mehr beachtet wurden seine damaligen Broschüren zur Deutschlandpolitik und später seine Zeitungsbeiträge in den Krisen 1875 und 1887, mit denen Bismarck europäische internationale Reaktionen testen ließ (oder auch nicht: Johannes Janorschke, *Bismarck, Europa und die „Krieg-in-Sicht“-Krise von 1875*. – Paderborn 2010 will erneut zeigen, daß Rößlers Krieg-in-Sicht-Artikel vom 9. April 1875 nicht von Bismarck bestellt wurde). Die Liberalen waren sicher, auf Hegel verzichten zu können (1857 war auch das Jahr von Rudolf Hayms Angriff auf den schlechten Nationalisten Hegel im Namen der Kontinuität von den Befreiungskriegen zur deutschen Nationalbewegung), aber für diese angestrenzte Begründung der permanenten nationalen Kraftentfaltung hatten sie keine Verwendung. Ansprüche auf Nationalstaat und Großmachtstatus wurden durch ihre Gewöhnlichkeit gerechtfertigt. Dafür reichte im Zeitalter Bismarcks Treitschkes Realismus. Rößler klingt 1857 zuweilen wie Ranke (und es wäre interessant den Unterschied des Willens zur Wirkung der nationalen Idee bei Ranke und Rößler herauszuarbeiten). Er könnte ein Anreger des „Neurankeanismus“ von Max Lenz um 1900 gewesen sein, einer Lehre vom Expansionstrieb der Mächte, dem die Mächtebalance Grenzen setzen mußte (der Rößler-Eintrag in der *Allgemeinen Deutschen Bibliographie* wurde von Max Lenz verfaßt).

System der Staatslehre, A. – Allgemeine Staatslehre. – Leipzig : Falcke und Roessler, 1857. – 567 S.

11 *Die Bedeutung der Nationalität*

Bei einer bloßen Staatenabgrenzung ohne Berücksichtigung des Nationalitätenprinzips würde den Staaten die Energie des qualitativen Unterschiedes fehlen. Der Staat ist ein geistiges Gebilde, aber mit einer natürlichen Basis. Die natürliche Basis wird von der Ethnologie erforscht und Sicheres können wir über die Geschichte der Rassen und Sprachgruppen nicht sagen (Rößler referiert ausgiebiger als in Deutschland sonst üblich die Rassentheorien der Zeit). Aber diese

natürliche Basis allein kann nicht über das Recht von Gruppen entscheiden. Rößler polemisiert gegen Humanisten, die in der Idee der Nation nur noch reaktionäre Vorurteile sehen können, und gegen Rassisten, die aus der Existenz von Rassen direkt Herrschaft deduzieren. Es muß ein Stammesfundament geben, aber gerechtfertigt sind nur Stämme mit eigener geistiger Leistung. Bloße Ansprüche aus der Existenz eigener Ethnizität sind nichtig. Die starken Nationen haben die Pflicht, die Welt zu teilen, sie müssen sich ohne Sentimentalität ausdehnen, ihre Grenzen können nur andere starke Nationen setzen. Die Ausweitung darf nur so weit gehen, wie die Kraft „in Wahrheit und auf Dauer“ reicht. Zufällige Überfälle auf andere lebensfähige Nationen sind welthistorische Fehler.

12 *Der Kampf der Nationalitäten und der Krieg. Die internationale Gemeinschaft. Das Völkerrecht*

Die Nationen wollen herrschen, nicht nur sich behaupten. Der Krieg entscheidet über die Herrschaft der Völker, deshalb ist er notwendig, groß und wohlthätig. „Es gibt zur Herrschaft nur einen Titel, die Kraft, und für diesen Titel nur einen Erweis, den Krieg.“ Der Staat ist nicht Natur, sondern geistige Individualität. Individuen vereinigen sich wegen ihrem gemeinsamen Geist, sie geben in der Vereinigung ihre Fremdheit auf. Staaten können sich nur vereinigen, wenn dabei einer seine Zwecke aufgibt. Das kann nicht durch Erbaulichkeit geschehen. So werden alle schwachen Völker aufgesogen, aber an anderen starken Völkern findet dieser Kampf eine Grenze. Kulturvölker müssen in ein Verhältnis dauernder Anerkennung treten, eine Balance der starken Völker, die damit ihren eigenen Geist stärken. Die Anerkennung muß durch die Fähigkeit, in einem Krieg zu bestehen, immer neu verdient werden. Zwischen barbarischen Gesellschaften sind Beziehungen rein negativ, Sieg und Niederlage total. Im Laufe der Geschichte wächst ein Bedürfnis nach Unterwerfung und Ruhe, das führt zu Anerkennung und Völkerrecht. Das Völkerrecht beruht auf der Balance etwa gleich starker Nationen. So können frevelhafte Eroberungen ausgeschlossen werden und politische Zusammenarbeit in Europa etwa gegen Amerika oder Rußland ist denkbar. Fortentwicklung des Völkerrechts zum ewigen Frieden ist dagegen nicht denkbar. Wirklich universale Momente (Hegels Weltgeist) berücksichtigt Rößler nicht, Religion ist nationale Kraft, Verkehr stärkt die Individuen, Handel hat keine Auswirkungen auf das politische System. Rößler hat am Ende seine eigene „domestic analogy“ fern von Institutionen: „So wie ein gebildeter Mensch, dem andern gegenübertritt und ihn achtet als eine geistige und physische sich selbst behauptende Individualität, so achtet ein Volk das andere in der Kraft seiner Selbstbehauptung.“

2.5.3 Demokraten

Demokraten legen in den internationalen Beziehungen eine Geopolitik der politischen Regime zugrunde: Sie sind russophob (immer) und frankophil (je nach aktuellem französischem Regime). Deutsch-französische Zusammenarbeit ist ihre Hoffnung seit 1830. Ludwig Börne empfiehlt den Franzosen Deutschland als die Zone, die sie von den Kosacken trennt; die Existenz von Deutschland erlaubt den Franzosen, nicht wild republikanisch sein zu müssen. Das monarchische Deutschland ist die *avant-garde* Rußlands gegen Frankreich, das demokratische Deutschland die *avant-garde* Frankreichs gegen Rußland. Wenn Frankreich und

Deutschland zusammenhalten, ist der Frieden in Europa gesichert. Die Freundschaft des offiziellen Deutschlands wird Frankreich wird nie erlangen, es muß die Freundschaft des nationalen Deutschland suchen (*Introduction* zu seiner Zeitschrift *La Balance : revue allemande et française* 1836, in: *Sämtliche Schriften II* (1977) S. 905-923). Daran halten die Demokraten fest. 1848 war die Demokratie in Deutschland eine reale Macht. Theoretische Beiträge deutscher Demokraten gibt es in Vormärz und um 1848. Keine politische Richtung war so sehr an die spontane Erhebung des demokratischen Volkes gebunden; nach 1848 hatte diese Idee jede Plausibilität verloren. Alle hier erwähnten demokratischen Autoren von 1848 sind durch diesen Bruch geprägt: Ruge, Fröbel, Oppenheim, Rüstow. Wenn man die ausnimmt, die Sozialisten geworden sind, ist 1890 wenig von einem demokratischen Erbe übriggeblieben. Aber ehesten haben Achtundvierziger in der Sozialdemokratie am außerpolitischen Weltbild der Demokraten festgehalten (siehe auch zu Wilhelm Liebknecht in Abschnitt 4.3.4).

Nach 1848 unterscheiden sich Demokraten von Liberalen zunächst darin, daß sie ins Exil gehen mußten (das gilt für alle hier behandelten Demokraten: Ruge, Fröbel, Oppenheim, Schulze-Bodemer, Marx, Engels, Rüstow). Danach konnten Demokraten kaum noch als Partei auftreten. 1866 haben sich auch viele (Ex-) Demokraten zum Bismarck-Staat bekannt. Auf der anderen Seite hat die Verselbständigung der Sozialdemokratie das Potential der Demokraten langfristig begrenzt. Demokratische Parteien hatten im späten 19. Jahrhundert nur noch in einigen (außerpreußischen) Regionen eine post-revolutionäre, lokale Kontinuität. Ein eigenes intellektuelles Profil hatte die deutsche Demokratie nicht länger. Vgl. zur Transformation: Christian Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit : die Paulskirchenlinke und die deutsche Politik in der nachrevolutionären Epoche 1849-1867*. – Düsseldorf 2000.

Die Deutschen, die die internationale Friedensbewegung kannte, waren Veteranen der Revolution von 1848. In Deutschland hatte am ehesten **Johann Jacoby** (1805-1877), der 1841 am Anfang der Bewegung für eine Verfassung in Preußen gestanden hatte und 1848/49 Abgeordneter der Linken in der preußischen und der deutschen Nationalversammlung gewesen war, Ansehen bewahrt. Er war einer der wenigen Abgeordneten der Fortschrittspartei in Preußen, für die das demokratische Programm mehr als eine ferne Zukunftserwartung blieb. In den frühen 1860er Jahren einte der Kampf gegen die preußische Militärmodernisierung noch Liberale und Demokraten in der Fortschrittspartei, aber zunehmend war Jacobi mit seiner rein verfassungspolitischen Sicht isoliert. Er hielt daran fest, daß der Militär- und Junkerstaat Preußen untergehen muß, damit der Rechtsstaat Preußen entstehen kann. Er forderte unbewaffneten Widerstand des Volkes gegen die verfassungswidrigen Militärbudgets (die preußische Justiz sah einen Aufruf zur Steuerverweigerung). Den nationalen Krieg um Schleswig-Holstein begrüßte er (wie der Befreiungskrieg 1813 sollte dieser mit einem Volksaufgebot geführt werden), aber den Bürgerkrieg von 1866 akzeptierte er auch nachträglich nie. 1870 war er einer der wenigen, die öffentlich gegen die von Liberalen geforderte Annexion von Elsaß und Lothringen auftraten. Wenn seine alten Mitstreiter und neuen Gegner ihm eine „philosophische Art“ bescheinigen, klingt das schon schäbig; zunehmend sagen sie gleich: „unfähig zur Politik“, „veraltete Terminolo-

gie“ oder „Sonderling“. Er schloß sich der Volkspartei und der Sozialdemokratie an, weil die Arbeiter eher als die Bürger am Grundsatz „Recht vor Macht“ festhielten. Er arbeitete mit der Internationalen Friedens- und Freiheitsliga zusammen, aber das stand nicht in Zentrum seiner Aktivitäten. Vgl. *Gesammelte Schriften und Reden*. – Hamburg 1872. – II, 205-215 (1863), 216-220 (1863), 268-274 (1865), 306-310 (1866), 310-314 (1867, ein sehr klares Plädoyer, daß Freiheit wichtiger ist als das Nationalitätsprinzip), 371-377 (1870); Edmund Silberner, *Johann Jacoby*. – Bonn-Bad Godesberg 1976. Um 1890 bekannten sich fast alle Abgeordnete der Reichstagsfraktion der Deutsche Volkspartei, die nur noch aus Württembergern bestand, zum Internationalismus der Interparlamentarischen Union. Aber eine wirksame programmatische Festlegung auf Frieden kam erst wieder mit Ludwig Quidde in den 1890er Jahren.

2.5.3.1 Arnold Ruge

1802-1880. Burschenschaftler, lange Festungshaft, Philosophiedozent, linkshegelianischer Publizist, Exil in der Schweiz und in Paris. 1848 Abgeordneter der radikalen Linken in der Nationalversammlung. Seit 1850 Exil in England. Zur Biographie: Walter Neher, *Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller : ein Beitrag zur deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts*. – Heidelberg 1933. Ein Überblick: *Die Junghegelianer : Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken* / hrsg. von Helmut Reinalter. – Frankfurt am Main 2010. – S. 111-192 (Beiträge von Stephan Walter, Helmut Reinalter und Christian Jansen).

Von Hegel hat der Linkshegelianer vor allem einen Satz bewahrt: daß die Weltgeschichte der Weg zur Freiheit ist. Ruge ist Geschichtsphilosoph und die philosophisch interessante Geschichte ist die Entwicklung der humanen Religion. Erlösung muß Selbstbefreiung sein. Ohne diese Menschheitsreligion wird es keinen freien Staat und keine freien Menschen geben (*Die Religion unserer Zeit*. – Leipzig 1849, Neudruck in: *Unser System oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit*, Teil 2, jetzt in: *Werke und Briefe* VIII, 1998). Ruges Gewißheit, daß die erkannten Prinzipien die Tendenz des Jahrhunderts sind, ist eine religiöse, keine soziologische; es ist ein teleologischer Schluß aus der vernünftigen Menschennatur und Menschenwürde. Der menschliche Geist ist vom Geist des Schöpfergottes und wird die spröde Welt umgestalten: „der Zukunft gewiß zu sein im Großen und Ganzen, das ist nicht mehr und nicht weniger als das innerste Leben der Wahrheit und des freien Geists selbst“ (*Europa im Jahre 1840*, unten referiert). Hinter hegelianischen Formulierungen verbirgt sich bei Ruge die Fortsetzung der Geschichtsphilosophie der Aufklärung. Er ist v.a. Kämpfer gegen die Gegenaufklärung der Restaurationszeit. Er verlangt Freiheit des Bildungsprozesses, seine Philosophie ist selbsterklärte Popularphilosophie. Der kritische Philosoph will Regierende und Massen über die Tendenzen der Zeit beraten und selbst dem Parlament, dem er angehörte, präsentierte er sich wie ein Berater (die Abgeordneten in Frankfurt waren von ihrem Kollegen, dem ehemaligen Lehrer, genervt, der immer zu genau wußte, was kommen wird). Die Religionsschrift 1849 war Ruges letzter öffentlicher Versuch als Philosoph; danach übersetzte er den Zivilisationshistoriker Buckle und schrieb eine Geschichte des 19. Jahrhun-

derts, die dessen Trend pedantisch erklärt. Vgl. zu Ruge als Philosoph: Hans Rosenberg, *Arnold Ruge und die „Hallischen Jahrbücher“*, in: Archiv für Kulturgeschichte 20 (1930) 281-308, Neudruck in: Hans Rosenberg, *Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz*. – Göttingen 1972. – S. 97-114; Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie*. – Berlin 1970. – S. 55-67; Kurt Röttgers, *Kritik und Praxis : Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. – Berlin 1975. – S. 232-251; Margarete Pohlmann, *Der Humanismus im 19. Jahrhundert : eine neue Religion?* *Arnold Ruges Auseinandersetzung mit dem Christentum*. – Frankfurt am Main 1979.

Bis 1840 war Linkshegelianismus eine Oppositionsbewegung in der Theologie, Ruges historische Leistung war der Übergang zur Staatskritik: Der sittliche Staat Hegels ist noch nicht Wirklichkeit. An die Stelle des Zensurstaates tritt der Appell an die Öffentlichkeit. Der Absolutismus muß begreifen, daß seine Zeit abgelaufen ist. Nachdem der Staat sich als eine der Parteien gezeigt hat, wird die Geschichte im Kampf der Parteien gemacht. Die Parteien, von denen Ruge spricht, bleiben Intellektuellengruppen. Demokratie ist die Anerkennung der Menschenwürde; Institutionen diskutiert Ruge nicht, die Tradition der politischen Theorie ist ihm fremd. Der Demokrat Ruge hat sich als Sozialist verstanden. Die französische politische und die deutsche intellektuelle Freiheit kommen sich näher, „je tiefer die Emanzipation nach unten greift.“ Sein Sozialismus ist ein Protest gegen „die rohe Macht der Civilisation“: Im Zentrum der Politik muß der Mensch stehen, nicht das Eigentum; ein Volk, das sich im eigenen Land nicht mehr erhalten kann, ist nicht frei. Ruge schied 1848 aus der Nationalversammlung aus, um außerparlamentarisch gegen die Konterrevolution in Preußen zu kämpfen. Er kannte die Schwäche der Demokratie in Deutschland und sucht schon während der Revolution nach einem Staatsmann, der die Tendenz des Jahrhunderts erkennt. Diesen Staatsmann glaubt er 1866 in Bismarck gefunden zu haben. Nach dessen Versprechen des allgemeinen Wahlrechts für Deutschland schwenkt Ruge auf den preußischen Kriegskurs ein. Er war überzeugt, daß nicht er zu Bismarck abgefallen sei, sondern dieser zur Demokratie (7. 9. 1877, in: *Briefwechsel und Tagebuchblätter* II (1886) S. 404 = *Werke und Briefe* XI, 1985). Auch das ist linkshegelianisch: Er weiß, daß in diesem Jahrhundert jeder scheitert, der gegen die Demokratie regieren will; deshalb ist er bereit, jeden Staatsmann zu akzeptieren, der etwas für die Demokratie tut, die dann unausweichlich siegen wird. Dasselbe Geschichtsvertrauen, das ihn zur Demokratie geführt hat, führt ihn auch zu Bismarck. Undialektische Demokraten wie Johann Jacoby verachtet er noch, als er schon entdeckt hatte, daß Bismarck das Volk nicht einbezieht und alles durch das Militär geschehen läßt (Brief vom 15. 6. 1867). Achtzig Jahre deutscher Konterrevolution hätte allenfalls ein Soziologe des Militarismus voraussehen können, nicht aber der dialektische Kenner der menschlichen Tendenz der Geschichte.

Vgl. zur politischen Theorie: Peter Wende, *Radikalismus im Vormärz : Untersuchungen zur politischen Theorie der frühen deutschen Demokratie*. – Wiesbaden 1975. – S. 66-76 und *passim*; G. Battista Vaccaro, *Il concetto di democrazia in Arnold Ruge*. – Milano 1987; Stephan Walter, *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx : die politische Philosophie Arnold Ruges ; eine Studie zur Geschichte der Demokratie in Deutschland*. – Düsseldorf 1995, eine (überpointierte) Kurzversion: *Die Auflösung des Liberalismus in*

Demokratismus : politisches Denken und Demokratietheorie bei Arnold Ruge, in: Die Junghegelianer / hrsg. von Helmut Reinalter. – Frankfurt am Main 2010. – S. 111-138. Zum späten Ruge: Christian Jansen, Einheit, Macht und Freiheit : die Paulskirchenlinke und die deutsche Politik in der nachrevolutionären Epoche 1849-1867. – Düsseldorf 2000.

Ruges Übergang zur Demokratie ist auch Übergang von nationaler Eigentümlichkeit zu internationalen Beziehungen. Internationale Beziehungen demokratischer Nationen unterscheiden sich von denen autokratischer Staaten. Eine Nation braucht ein „positives Selbstbewußtsein“, das nur durch ihre Leistung für den übernationalen Kampf für Freiheit erlangt werden kann. Ehre spielt dabei eine große Rolle als Ehre der demokratischen Nation. Ruge ist ein Dogmatiker des transnationalen Kampfes zwischen demokratischen und autoritären Mächten. Realpolitisch ist das eher verspätet: eine Tendenz der 1830 Jahre, die gerade in dem Moment, als Ruge sie 1840 bemerkt, zu Ende gekommen war, als die liberale Quadrupelallianz von einer Quadrupelallianz liberaler und konservativer Mächte gegen Frankreich abgelöst wurde. Auch geistesgeschichtlich kommt das spät: Die Triarchie der drei sich ergänzenden großen westeuropäischen Nationen knüpft an das Erbe Saint-Simons und der Saint-Simonisten an. Der Demokrat Ruge ist frankophil und russophob. Er braucht einen Staat, der das intellektuell bereits erreichte Niveau der Freiheit in einer von konservativen Mächten bestimmten Europa verwirklicht. Es ist eine geopolitische Theorie: Allein Preußen kann die europäische Balance von den konservativen zu den liberalen Mächten wenden. Er wirbt um Preußen, muß aber auf eine Allianz zwischen der französischen politischen Freiheit und der deutschen intellektuellen Freiheit ausweichen. An den Regierungen vorbei erklären die freien Völker ihre Allianz; die Gesandten der Völker „sind alle denkenden und wahren Menschen“ (*Über die intellektuelle Allianz der Deutschen und Franzosen* (1843), in: *Werke und Briefe* IV, 1988. – S. 315). Real ist das kaum mehr als „eine Allianz zwischen Linkshegelianern und französischer Kammeropposition“ (Beatrix Mesmer-Strupp). Es ist ein Versuch, über Grenzen hinweg eine Partei zu organisieren. Auch in seinem Patriotismus-Aufsatz geht es um diese transnationale Partei. Die Verwischung des Unterschieds von Bündnis der Völker und Gesprächskreis von Intellektuellen, erinnert an Mazzinis Rede von europäischer Zusammenarbeit. Die Revolution 1848 war für den Demokraten Ruge der Moment, in dem transnationale Beziehungen zwischen Demokraten und die Politik der Nationen konvergieren. Internationale Organisation hatte für Ruge bisher keine Rolle gespielt; 1840 erwähnt er gerade mal, daß die europäischen Staaten eine *civitas maxima* oder einen christlichen Zusammenhang bilden, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts*, in: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, Juni 1840, Neudruck in: *Werke und Briefe* (1988) II, 397-433), in der Nationalversammlung brachte er einen Antrag auf einen Völkerkongreß zur Reduzierung der Rüstungen ein. Ruge spricht von einem Völkerkongreß von Abgeordneten der freien Völker und weist auf das amerikanische Vorbild eines permanenten Kongresses hin, in der Polenrede vier Tage später sieht es mehr nach einer korrigierenden Wiederholung des Wiener Kongresses aus (*Stenographischer Bericht* a.a.O. II, 1184-1188 = *Werke und Briefe* VII221-238). Für Einzelheiten der Institutionen hat sich Ruge nicht interessiert, es geht um das Bekenntnis der westeuropäischen Völker zu den

Ideen, deren Zeit gekommen ist. Es war der erste internationalistische Antrag in einem Parlament (noch vor Cobden in Großbritannien und Bouvet in Frankreich). Die Rechte der Nationalversammlung hütete sich, die Idee des ewigen Friedens anzugreifen, und beschränkte sich darauf, Ruges Naivität im gegenwärtigen Europa bloßzustellen (im Juli 1848 waren der französische Widerstand gegen und der fehlende englische Enthusiasmus für die deutsche Einheit bereits bekannt). Die Linke war über Ruges außenpolitische Vorstellungen (Unabhängigkeit auch für Italien) zerstritten. In der *Neuen Rheinischen Zeitung* nahm Friedrich Engels die Gelegenheit wahr, die Trennung von bürgerlichen und sozialistischen Demokraten zu befördern: Ruge ist völlig naiv, wenn er annimmt, daß Völker mit ähnlichen politischen Vorstellungen auch ökonomisch harmonisieren; erst das Proletariat werde die Gegensätze der Nationen aufheben. Mazzini nahm Ruge ernst; dieser wurde der deutsche Vertreter im Europäischen Demokratischen Comité für die Solidarität der Parteien ohne Unterschied der Völker, ein nachrevolutionäres Unternehmen, das schon im Namen gut zu Ruge paßt und völlig ohne Bedeutung blieb. In seiner Grußadresse an den Frankfurter Friedenskongreß 1850 betont Ruge die Rolle der Friedenserziehung: der Krieg muß verachtet werden (in: *Briefwechsel und Tagebuchblätter* II (1886) S. 116-117=*Werke und Briefe* XI, 1985). Naiv war Ruge vielleicht, was die Zusammenarbeit des westlichen Europas anging, aber nie, was die konterrevolutionäre Macht Rußlands anging. Er rechnete in den Ost-West-Spaltung Europas mit Kriegen und Interventionen zur Verteidigung der Demokratie. Das erklärt er 1848 deutlich. Er wurde ein Anhänger aller Kriege nach 1848: Krimkrieg, italienischer Krieg, großpreußische Einigungskriege, immer sollte es um Freiheit in Europa und um Errichtung eines deutschen Nationalstaates gehen, bzw. entsprechender Nationalstaaten für Italien und Ungarn (wobei er ungeprüft an die Möglichkeit eines ungarisch-slawisches Reiches glauben muß). Er hält immer am Prinzip fest, daß nur der sich behaupten und Krieg führen kann, der im Einklang mit den Prinzipien des demokratischen Jahrhunderts steht. Bereits im Februar 1849, in einem offenen Brief an den preußischen Ministerpräsidenten, bietet er dem konterrevolutionären Preußen die Führung des konstitutionellen Deutschlands an: Ein geeintes Deutschland muß konstitutionell sein, denn es muß machtvoll sein, weil es zugleich gegen Rußland und Österreich kämpfen muß (abgedruckt in: *Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der sozialdemokratische Freistaat*. – Leipzig 1849; das war schon Ruges erste Reaktion auf die preußische Konterrevolution gewesen: Wenn Preußen um Anhang in Deutschland wirbt, braucht es die Demokratie als Gegengewicht gegen russische Macht, *Briefwechsel und Tagebuchblätter* II (1886) S. 20 = *Werke und Briefe* XI, 1985). Ruges Bekenntnis zu Bismarck setzt diese Strategie bruchlos fort. Vgl. außer dem unten referierten Text von 1867: *Nach dem Kriege, vor der Entscheidung*, in: *Das Jahrhundert : Zeitschrift für Politik und Literatur*, Oktober bis Dezember 1856, S. 177-179, 201-203, 225-229; Januar bis Juni 1857, S. 1-6, 25-33; *Die drei Völker und die Legitimität oder Die Italiener, die Ungarn und die Deutschen beim Sturz Oesterichs*. – London 1860; *An's Volk and an Politiker : zur Förderung des Umschwungs seit 1866*. – Berlin 1869 (Sammlung von Ruges Beiträge zur deutschen Neuorientierung, darunter seine Briefe an Bismarck). Ruge hat in England für Adolf Fischhofs Plan für proportionale Abrüstung 1875 geworben (*Briefwechsel a.a.O.* II S. 387-389). Nach 1918 oder 1945 muß man Ruges Vorhersage, daß

sich nur noch Staaten erhalten können, die mit der demokratischen Tendenz des Jahrhunderts übereinstimmen, freilich würdigen.

Vgl. zu den Wandlungen und Kontinuitäten der außenpolitischen Vorstellungen: Beatrix Mesmer-Strupp, *Arnold Ruges Plan einer Alliance intellectuelle zwischen Deutschen und Franzosen*. – Bern 1963; G. B. Vaccaro a.a.O. S. 207-222 *La polemica sul patriottismo*; Stephan Walter a.a.O. S. 307-381 *Weltbürgertum und Nation* : „Die Aufhebung des Patriotismus in Humanismus“.

Ruge ist geradezu ein Muster von Wirkungslosigkeit. Er kommt regelmäßig in den Philosophiegeschichten im Gruppenporträt der Linkshegelianer vor. Aber er hatte weder die philosophische Konzentration eines Ludwig Feuerbach, noch die sophistische Chuzpe eines Bruno Bauer oder eines Max Stirner. Für Marxisten ist er das Muster der kleinbürgerlichen Demokratie, die Marx überwunden habe. Er fehlt in den Traditionen der Demokratie, des Nationalismus, der Friedensbewegung, alle bevorzugen reinere Vertreter ihrer Richtung. Die biographischen Handbücher von Pazifismus und Internationalismus kennen ihn nicht. Die Wissenschaft von den internationalen Beziehungen hatte immer Schwierigkeiten mit dem historischen Wandel und mit der Bedeutung von Prinzipien und erst recht damit, daß der Wandel von Prinzipien mehr als anderes ihr Gegenstand sein soll. Aber der Fall Francis Fukuyama (ein Trendforscher ganz in der Art Ruges, auch darin, daß er seine post-hegelianische Methode und Inhalte für Hegel hält) zeigt, daß in welthistorischen Übergängen diese Art Analyse wiederkehrt.

Europa im Jahre 1840, in: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, Nr. 85-93, 8. April-17. April 1840

Neudruck u.d.T. : Über Gegenwart und Zukunft der Hauptmächte Europas, in: Gesammelte Schriften III, 1846, Sämtliche Werke IV, 1847, Werke und Briefe II, 1988)

In der Idee der Hegemonie geht es um Hegemonie von Ideen. In Westeuropa übt Frankreich die Hegemonie des historischen Geistes aus. Das französische Volk hat das Prinzip der Staatsfreiheit, „Herrschaft des Gedankens auf dem Gebiete des Lebens“, in die neueste Geschichte eingeführt. Alle westeuropäischen Staaten sind mehr oder weniger gefolgt. Der Ostblock aus Rußland, Österreich, Preußen hat keine Idee. Gegen die französische Forderung nach dem Rheinland hilft nur politisches Bewußtsein in Deutschland. Den Ideen Frankreichs muß mit Ideen begegnet werden. Preußen/Deutschland ist politisch keine Macht, aber geistig am freiesten. Der absolutistische Beamtenstaat kann die Kraft des Volkes nicht mobilisieren. Nur als Vorkämpfer des Konstitutionalismus kann Preußen eine welthistorische Aufgabe erlangen und damit den Begriff des „absoluten Staates“ vollenden. „Erst in der Geltung als weltbewegendes Princip hat der Nationalgeist seine Befriedigung und seine Freiheit erreicht.“ Ruge endet mit einem Aufruf an den Westen, sich der russischen Gefahr bewußt zu werden

Der Patriotismus, in: Arnold Ruge, Zwei Jahre in Paris : Studien und Erinnerungen. – Leipzig 1846, Bd. II, 237-346

Neudrucke in: Gesammelte Schriften VI, 1848 und Sämtliche Werke VI, 1848

in: Arnold Ruge, Der Patriotismus / hrsg. von Peter Wende. – Frankfurt am Main : Insel Verl, 1968. – S. 7-84
und in: Werke und Briefe, Bd. 7, Zensur. Revolution 1848. Patriotismus. – Aalen 1998. – S. 461-572

Patriotismus der Republiken ist nicht Vaterlandsliebe der Naturvölker. Maßstab ist das Verhalten zur Revolution: Der Widerstand der nur eigentümlichen Völker muß verurteilt werden. Der bloße Name des Volkes reicht als Freiheitsruf nicht aus. Der deutsche Befreiungskrieg 1813 und der gegenwärtige Freiheitskrieg in Algerien haben keinen Wert. Unabhängigkeit von der allgemeinen Weltbewegung ist nicht politische Freiheit. Wir schätzen nicht bloße Eigentümlichkeit, sondern Individuen, die für das Ganze wirken; das Selbstwertgefühl kommt nicht aus dem Unterschied, sondern aus der Genußnahme, mit anderen freien Individuen übereinzustimmen. „Die Arbeit an den geselligen oder politischen Problemen ist die Freiheit.“ Humanismus ist die Zusammenarbeit der Nationen. Gemeint ist Zusammenarbeit zwischen englischem und französischem Sozialismus (die bürgerliche Gesellschaft muß frei werden) und deutscher Philosophie (die Religion muß aufgehoben werden). Humanitätstheorien haben im Völkerrecht, im Strafverfahren, im Weltverkehr schon viel geleistet. Die rohe Differenz der Völker ist bereits aufgehoben. An die Stelle ist Streit um die Bestimmung des Menschen getreten. Der Parteigeist, ein Assoziationstrieb zur Arbeit für die Freiheit, führt über die Völker hinaus. Der Patriotismus einzelner Nationen muß in Humanität aufgelöst werden. Der Humanismus muß sich an alle geschichtlichen Nationen zugleich wenden, „um in allen sich eine Partei zu bilden.“

Rede in der 45. Sitzung der Deutschen Konstituierenden Nationalversammlung am 22. Juli 1848, in: Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen Konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, Bd. 2 (1848) 1098-1101

Neudrucke in: Arnold Ruge, Der Patriotismus 1968 (s.o.) S. 99-113

und in: Werke und Briefe, Bd. 7, Zensur. Revolution 1848. Patriotismus. – Aalen 1998. – S. 207-219

Statt Vergrößerung des Bundesheeres beantragt er für die Linke einen Völkerkongreß zur allgemeinen europäischen Entwaffnung. Der Ausschußbericht geht von einem Europa der Nationalstaaten als einer Friedensordnung aus. In der Tat geht die europäische Entwicklung zu Selbständigkeit und Ehre jeder Nation und zu Nichtintervention; jedes Volk muß sich nach eigener Bildung entfalten. Aber seitdem das Christentum in die Welt kam, werden die Völker auch von einem allgemeinen Prinzip der Freundschaft zwischen den Völkern bestimmt. Die Humanität ist ein höheres Prinzip als die Nichtintervention. Für die eigene Partei muß man auch in einem anderen Volk Partei ergreifen. Die Französische Revolution hat damit begonnen, die Heilige Allianz hat es fortgesetzt. Jetzt muß der Fürstenkongreß durch einen Völkerkongreß ersetzt werden. Das ist keine Utopie, in Amerika gibt es das! Der bewaffnete Frieden muß beendet werden, weil er den Prozeß der Annäherung der Völker rückgängig macht. Die französische republikanische Regierung hat erklärt, daß sie nur noch an Interventionen zugunsten der Humanität denkt. Die Cobdensche Partei in England hat Entwaffnung zum Programm gemacht. Die Engländer führen Krieg gegen Barbaren (China), sie würden auch gegen Deutschland Krieg führen, wenn es barbarisch bleibt. „Wenn die Engländer also aufhören, uns für eine Nation zu halten, die man mit Gewalt

benützen und auskaufen kann, so haben sie keine Ursache, kriegerisch sich gegen uns zu verhalten.“ An die Stelle der Heere treten, wie in der Schweiz, Milizen. Gebraucht werden sie zur Abschreckung der Barbaren im Osten. Der Völkerkongreß wird die stehenden Heere abschaffen und Italien und Polen als Nationen errichten. Das wird auch das Ende der Militärherrschaft in Rußland bringen, vielleicht nicht ohne Krieg, der aber der letzte Krieg wäre, „der Krieg gegen den Krieg, der Krieg gegen die Barbarei, welche der Krieg ist.“

Der Krieg und die Entwaffnung. – Berlin : Jonas, 1867. – 30 S.

Kriege werden nicht durch Waffen, sondern durch den Geist der Zeit entschieden. Die Richtung geht zu Freiheit, Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft, Nationen. Es geht nicht um Nationalität, sondern um ehrenvolle politische Existenz. Wer politisch geachtet wird, wird nicht angegriffen. Die Deutschen müssen ihr Helotentum loswerden. In den Kriegen der Gegenwart stehen Revolution und Gegenrevolution gegenüber, die moralische Macht der Volksarmeen siegt über die physische Gewalt der despotischen Militärmächte. Jeder weitere Krieg wird die reinen Militärmächte (Österreich, Rußland, Türkei) einschränken, so wird der Krieg den Krieg beenden. Ein europäischer Kongreß wird die Entwaffnung durchführen. (Der Text gibt sich als Appell an Frankreich in der Luxemburgkrise).

2.5.3.2 Julius Fröbel

1805-1893. Mineraloge. Seit 1833 in der Schweiz als Dozent und als Verleger demokratischer Literatur. 1848 im Zentralausschuß der Demokraten Deutschlands, Organisator der demokratischen Partei und Abgeordneter der radikalen Linken in der Nationalversammlung. Exil in den USA. 1862-1866 pro-österreichischer Publizist (und Geheimdiplomate), nach 1866 pro-preußischer Publizist. 1873-1888 deutscher Konsul in Smyrna und Algier. Statt der fehlenden Biographie seine Autobiographie: *Ein Lebenslauf*. – Stuttgart 1890-1891. Vgl. Rainer Koch, *Demokratie und Staat bei Julius Fröbel 1805-1893 : liberales Denken zwischen Naturrecht und Sozialdarwinismus*. – Wiesbaden 1978; Dietmar Schuler, *Julius Fröbel (1805-1893) : ein Leben zwischen liberalem Anspruch und nationaler „Realpolitik“*, in: Innsbrucker Historische Studien 7/8 (1985) 179-261.

Im 19. Jahrhundert war Fröbel einer der wenigen deutschen Autoren mit Interesse an westeuropäischer politischer Theorie, die üblichen deutschen Begründungen des Konstitutionalismus interessierten den Demokraten so wenig wie die sozialistische Kritik an diesen Begründungen. Er stellt Rousseau eine konsequent individualistische Theorie des Gesamtwillens entgegen: Zwecke sind zunächst individuell, erst aus kontinuierlicher Verständigung und Vereinbarung entstehen gemeinsame Zwecke; über diese wird in Mehrheitsbildungsprozessen abgestimmt, die aber offen bleiben für Korrektur durch fortgesetzte öffentliche Kritik; Föderalismus und strenge Gewaltenteilung sollen die Gewalt von Mehrheitsentscheidungen weiter begrenzen. Jürgen Habermas hat versucht, den Fröbel von 1846/47 als einen Klassiker der deliberativen Demokratie in moderne Debatten der politischen Theorie einzuführen (*Volkssouveränität als Verfahren*, in: *Faktizität und Geltung*. – Frankfurt am Main 1992. – S. 610-616). Fröbel hat aber im Text von 1846 (v.a. in seinen Begriff der negativen Politik, der die ganze Wirklich-

keit meint) und im Vorwort zur Neuauflage 1847 betont, daß die skizzierte Theorie eine Antizipation ist, deren Verwirklichung erst am Ende eines langen Prozesses der Versittlichung der Menschheit stehen könnte. Als Polemik gegen seine linkshegelianischen Freunde formuliert: die Gattungsnatur steht am Ende der Geschichte, nicht am Anfang, das Individuum will sich entwickeln und entwickelt so die Menschheit. Der frühe Fröbel ist zufrieden zu sagen, daß die Verwirklichung noch Jahrhunderte brauchen wird. Der späte Fröbel schreibt über diesen Verzug. 1861/64 hat er viel widerrufen, er ist im amerikanischen Exil von der Demokratie abgerückt (er hat dort erfahren, was er schon in Europa wußte: die amerikanische Demokratie ist formal, aber nicht sittlich). Er macht jetzt die grundsätzliche Differenz der machtbestimmten Gegenwart zum sittlich geforderten Rechtszustand noch deutlicher: Der erste Band der *Theorie der Politik* 1861 hat die sittlichen Gebote der Gerechtigkeit und Freiheit zum Thema, der zweite Band 1864 ist eine dürre Liste von Ungleichheiten auf Erden, eine Liste der Tatsachen, die diese Sittlichkeit behindern (der Band zeigt, daß an dieser Differenz auch Fröbels Fähigkeit, als Theoretiker aufzutreten, leidet). Auch in der Darlegung des Rechtszustandes gibt es Verschiebungen: Er verteidigt das „Recht der vollendeten Tatsache“, ergänzt das Individuum als Quelle der Zwecke um das Dasein des Staates als Hauptzweck des Staates und verzichtet auf eine ideale Verfassung und verlangt von jedem Staat, seine eigene nur ihm angemessene Verfassung zu entwickeln (nur diese kann Quelle der Loyalität sein). Das wird zur Basis seiner internationalen Theorie: Ultrademokratie und Autokratie sind Experimente der Flügelmächte USA und Rußland, Europa muß eigene Formen finden. Die späten Bücher Fröbels sind keine dritte Bearbeitung seiner politischen Theorie, sondern Polemiken gegen den politischen und ökonomischen Liberalismus (*Gesichtspunkte und Aufgaben der Politik* 1878 zeigt, wie viele seiner ursprünglichen Motive Fröbel in dem neuen Rahmen retten will, nicht nur seine Sozialpolitik für das Kleinbürgertum auch seine Ansätze zu „deliberativer Demokratie“).

Die Theorie des frühen Fröbel hat kosmopolitische Züge. Er verwirft den ethnonationalen Staat und will reale internationale Verrechtlichung. Sein Vorbild sind die USA, wo nicht die Staaten föderiert sind, sondern deren Bürger. Auch an Fröbels Äußerungen zur internationalen Ordnung hat Habermas wieder erinnert als „vormärzliche Radikalisierung der Kantischen Idee des weltbürgerlichen Zustandes“ (*Der gespaltene Westen*. – Frankfurt am Main 2004. – S. 149-152). Warum Fröbel die kantianische Idee in Richtung eines Weges verläßt, den Habermas für hegelianisch hält, wird nicht wirklich klar. Fröbel kritisierte sein frühes Werk später als zu idealistisch, aber gerade in den Abschnitten über internationale Beziehungen hatte er schon früher klargemacht, daß die einzelnen Staaten auf die Fortschritte der anderen angewiesen sind und daß Nationalität als ein negatives Moment der Politik akzeptiert werden muß. Der ewige Frieden der universalen Föderation kann erst in Jahrhunderten kommen und kann gegenwärtig nur religiös vorweggenommen werden und durch Interventionen und Mischung der Ethnien („Rassen“) vorbereitet werden. Die mitteleuropäische Föderation von Republiken, die Fröbel 1848 vorschlug, kann noch als ein Schritt zur kosmopolitischen Demokratie verstanden werden, ist aber bereits ein Versuch mit der geopolitischen Verteilung der politischen Macht fertig zu werden. Die Föderation sollte Deutschland, Polen, Ungarn, südslawische und rumänische Länder umfassen;

der Nationalismus ist nur eine Phase des Rückzugs der Völker auf sich selbst zur Revision ihrer Interessen. Das Ganze ist antirussisch: Wien darf nicht zur Grenzstadt an der Grenze zu einem großen russisch-slawischen Reich werden. Das Volk, das es als erstes schafft, ein freies Regime zu bilden, soll die anderen dazu einladen, sich ihm anzuschließen (*Wien, Deutschland und Europa*. – Wien 1848).

Der späte Fröbel ist für seine Gleichgewichtstheorien in der Periode zwischen Krimkrieg und preußischem Sieg beachtet worden, v.a. für die Berücksichtigung der Weltbalance von USA, Rußland und Europa. Es sind die detailliertesten Balance-Konstruktionen des 19. Jahrhunderts, aber mit der traditionellen Balance der Machtmittel im Mächtesystem haben sie (fast) nichts zu tun. Was hier balanciert wird, ist *soft power* (in Fröbels Formulierung „culturgemäße Machtverhältnisse“). Fröbel reduziert Hegel auf den Gang der Weltgeschichte von Osten nach Westen, auf den Weg zu mehr Realismus und mehr Individualismus. In der Gegenwart sind die USA am weitesten fortgeschritten, das russische Reich ist am rückständigsten. Der amerikanische Weg hat auf Europa zurückgewirkt, die europäischen Staaten müssen aber eigene Verfassungsformen zwischen Ultrademokratie und Autokratie finden. Die Tradition der demokratischen Russophobie ist unverkennbar, aber Fröbel hat sich seit 1849 von der Demokratie als der einzigen legitimen Verfassung abgewandt. Der russischen Herrschaft müssen Staaten entgegengestellt werden, die durch eigene Verfassungsprinzipien bei ihren Bürgern Loyalität finden können. Staaten dürfen weiterhin keine Nationalstaaten sein, denn das Nationalitätenprinzip ist eine Einladung zu russischer Herrschaft; aber sie brauchen ein starkes verfassungspolitisches Sendungsbewußtsein („unverkennbarer Beruf“ übersetzt offensichtlich „manifest destiny“). Fröbels Gleichgewicht ist ein Gleichgewicht von Loyalitäten (und darin merkwürdig nahe an Ranke, der wohl keinen direkten Einfluß hatte). Der Beitrag des Geographen zur Theorie der internationalen Beziehungen ist geopolitisch: statt abstrakter Verfassungsentwürfe ein Staatensystem, „welches dem rechten culturohistorischen Gedanken mit den rechten Kräften zur rechten Zeit am rechten Orte in der rechten Form Geltung verschafft“ (*Amerika, Europa und die politischen Gesichtspunkte der Gegenwart* S. 79). Entscheidend ist die Zusammenarbeit solcher Staaten in Europa; da ist Fröbel der Tradition der Balance näher, aber internationaler Realismus und Verfassungstheorien sind unlösbar verwoben. Er spricht von einer „allgemeinen Föderation europäischer Staaten“ (ebd. S. 127), konkret ist es aber nur eine Version der europäischen Triarchie mit der je eigenen Rolle Englands, Frankreichs und Deutschlands (England ist für den späten Fröbel das Vorbild, es ist besonders erfolgreich in der Erzeugung von Loyalität). Diese Dreiheit von Österreich, England und Frankreich ist die einzige Alternative zur Heiligen Allianz. Vgl.: *Die europäischen Ereignisse und die Weltpolitik*, in: San Francisco Journal, 16. Juni 1855, Neudruck in: *Kleine politische Schriften*. – Stuttgart 1866. – I, 50-56 („die europäischen Ereignisse“ sind der Krimkrieg); *Amerika, Europa und die politischen Gesichtspunkte der Gegenwart*. – Berlin 1859 (wurde später in *Theorie der Politik* inkorporiert); *Deutschland und der Friede von Villafranca*. – Frankfurt am Main 1859, Neudruck in: *Kleine politische Schriften* I, 199-234; *Deutschland, Oesterreich und Venedig*. – München 1861, Neudruck in: *Kleine politische Schriften* II, 1-72. In *Theorie der Politik* (II, 176-338) müßte das theoretisch formuliert

sein, aber auch diese abschließende Version ist stark von Taktik und Frustrationen geprägt.

Referat der Balance-Konstruktionen: Heinz Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke*. – München 1951. – S. 385-395 (2. Aufl., 1964. – 305-313); ders., *Geschichte des weltpolitischen Denkens*, Band I. – Göttingen 1972. – S. 455-472. Zu Fröbels propagandistischer und diplomatischer Arbeit für die österreichische Reform des Deutschen Bundes: Willy Real, *Der Deutsche Reformverein : großdeutsche Stimmen und Kräfte zwischen Villafranca und Königgrätz*. – Lübeck 1966; Christian Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit : die Paulskirchenlinke und die deutsche Politik in der nachrevolutionären Epoche 1849-1867*. – Düsseldorf 2000.

Der Weg von der Demokratie zur Geopolitik der Verfassungen wird von der Aufspaltung des Kosmopolitismus in Kirche und Kolonialismus begleitet. Sein Interesse an einer Zivilisierungsmission ist nicht erst von dem Fröbel der Weltpolitik entwickelt worden; schon aus seiner demokratisch-kosmopolitischen Phase schleppt Fröbel den Gegensatz von Kulturvölkern und rohen Völkern mit sich. Damals geht es hauptsächlich um Widerstand gegen die Demokratie in Europa (das erinnert an Fichte und Görres als deutsche Apologeten der Französischen Revolution), aber es ist bereits ein Vorschein seines späteren eurozentrischen Rassismus: Die Mischung der Rassen, die der Staat in Europa geleistet hat, muß fortgesetzt werden bis der Antagonismus von Bildung und Rohheit, das Hindernis der friedlichen Organisation, weltweit aufgehoben ist. In Amerika hat er genuine Rassismus kennen gelernt (er verlangt staatliche Vormundschaft über die freigelassenen Schwarzen und begründet es mit dem weltweiten Kulturauftrag der Zivilisierung der Erdoberfläche; vgl. *Die Negersklaverei in den Vereinigten Staaten als eine Frage der Ethik, der Politik und der Culturgeschichte*, in: *Aus Amerika*. – Leipzig 1857. – I, 124-188). Diese Ansätze hat er in *Theorie der Politik* 1864 weiterentwickelt. Fröbel sieht sich auch 1878 immer noch als Antirassisten in einer rassistischen Welt und protestiert gegen „eine wunderliche Art von Humanität, das Prinzip der Gleichheit durch Ausrottung retten zu wollen.“ Gerade deshalb fordert er die erzieherische Vormundschaft der Europäer. In der üblichen Art des Eurozentrismus des 19. Jahrhunderts wird von den halbzivilisierten Weltkulturen eine nachholende Entwicklung erwartet (der deutsche Konsul in islamischen Ländern hatte wenig Zweifel, daß diese Entwicklung gelingen wird), für die unzivilisierten Gesellschaften ist nur Beherrschung als Alternative zur Vernichtung vorgesehen. In Fröbels Reflexion über die Wirklichkeit der Macht wird die Kirche als Refugium der Sittlichkeit benötigt. Weltorganisation kann nur noch eine Kirche sein. Sie ist wichtig, weil in den internationalen Beziehungen das Recht besonders stark hinter der Macht zurücktritt, am allermeisten in den Beziehungen zwischen zivilisierten und unzivilisierten Staaten (es geht um Verurteilung des Sklavenhandels usw.). Kirche und Kolonialismus bleiben Fröbels Wege zur Weltkultur nachdem er seine Idee einer Weltföderation aufgegeben hat. Sein letztes politisches Buch ist ein religiöses Buch: Die Diesseitsreligion der Nützlichkeit wird die halbzivilisierten Kulturen bald erreichen, aber die unzivilisierten Rassen müssen durch die zivilisierten Völker zu nützlichen Völkern gemacht werden, sonst würden sie aus dem Weg geräumt. Daß die weiter fortgeschrittenen Teile der Menschheit von den weniger weit fortgeschrittenen nicht gehemmt werden dür-

fen, ist der Kern von Fröbels letzter Lehre. Die Dialektik von Recht und Macht ist verschwunden. Eine Kirche, die eine sittliche Gegensteuerung bringt, wird nicht mehr erwähnt. Wenn man überhaupt von „Sozialdarwinismus“ reden will, kann man den späten Fröbel so nennen, aber es ist weiter das leere Versprechen der Zivilisierungsmission, daß alle sozialen und rassischen Gegensätze in der Weltkultur der Nützlichkeit gelöst werden (*Die realistische Weltansicht und die utilitaristische Civilisation*. – Leipzig 1881). Dieses Endstadium von Fröbels Kosmopolitismus ist ein Gespenst seiner demokratischen Anfänge. Das Interventionsgebot im Namen der Weltzivilisation ist das Kontinuum seines internationalen Denkens. Fröbel endet immer mit einem Ausblick auf die kommende Weltkultur, aber der Weg wird immer beschwerlicher.

Neue Politik. – Mannheim : Grohe, 1846. – 2 Bde.

2. Aufl. 1847 u.d.T.: System der sozialen Politik (nur geringe Änderungen)

Neudruck der 2. Aufl. Aalen 1975

I/III/9 *Die Nationalitäten*

Es gibt einen politischen/rationalistischen und einen genealogischen/mystischen Volksbegriff, keiner von beiden kommt je voll zur Herrschaft. Föderalismus ist politischer Rationalismus, aber den so föderierten Völkern fehlt innerer Zusammenhalt, sie werden durch äußeren Druck zusammengehalten (die Schweiz könnte sich auflösen, wenn sie von Republiken umgeben wäre). Staaten dagegen, die sich nur auf naturwüchsige Nationalität berufen, „haben sich noch gar nicht als sittliche Existenzen legitimiert und ihr Untergang hat in der sittlichen Welt keine Sympathie zu hoffen.“ Völker müssen sich Zwecke setzen (die Ausrottung roher Völker, wie sie die Europäer oft auf dem Gewissen haben, ist ein Verbrechen gegen Einzelne, aber keine politische Sünde). Das Prinzip der Nichtintervention muß abgelehnt werden: Wenn ein Volk zu ungeschickt ist, müssen andere Völker behilflich sein und die Vormundschaft übernehmen. Entscheidend ist, ob zugunsten von Freiheit und Kultur oder zugunsten von Egoismus und der Rohheit interveniert wird. Die kultivierten Völker müssen sich zur Aufgabe machen, bei den barbarischen Völkern die Rohheit zu beenden, sonst werden sie durch deren Rohheit selber bedroht und zurückgehalten. „Ein Volk, welches brutale Nachbarn hat, kann nie ganz den Forderungen der Humanität genügen.“ Das Volk, das keine Einmischung in seine inneren Angelegenheiten wünscht, muß sich selber bemühen, diese so zu ordnen, daß die Interessen der Humanität, der Freiheit und der Vernunft befriedigt werden. Nur so erwirbt sich ein Volk einen Anspruch auf Unabhängigkeit. Die Kultur schafft für alle Völker und Individuen eine gemeinsame vernünftige Welt, in der einen Platz zu haben, ruhmvoller und glücklicher macht als nationale Selbständigkeit ohne wahres sittliches Bewußtsein.

I/IV/14 *Der Kosmopolitismus und der Patriotismus*

Solange die Sittlichkeit nicht bis zur Erkenntnis des menschlichen Endzwecks gekommen ist, hat sie einen patriotisch beschränkten Charakter. „Der herrschende Zweck ist Nationalzweck.“ Die Religion ist dagegen Propaganda des Kosmopolitismus, als Kirche konstituiert wird sie Kosmopolitik. Die Kosmopolitik ist „die wahre Politik, nur der Entwicklung der Wirklichkeit vorgreifend.“ Dieser Vorgriff ist der einzige vernünftige Patriotismus.

II/IV *Der Staat und die Menschheit*

II/IV/1 *Die Gemeinschaft der sittlichen Aufgaben für alle Staaten*

Der einzelne Staat ist die sittlich konstituierte einzelne souveräne Gesellschaft. Sittlichkeit ist eine solidarische Aufgabe wie für alle Menschen so auch für alle Völker. Jeder Staat muß die Freiheit der anderen Staaten anerkennen. Diese Anerkennung gilt aber nur für Staaten, die im Innern Freiheit anerkennen. „Die Freiheit in den Staaten ist die Voraussetzung des Rechts der Freiheit für die Staaten.“ Gerechtigkeit zwischen den Staaten, der ewige Frieden, ist eine sittliche Forderung, die verwirklicht ist, wenn die Staaten als sittliche Ordnung verwirklicht sind. Das tritt von selbst ein, wenn mächtige Staaten damit begonnen haben.

II/IV/2 *Die innere Entwicklung der Staaten ist von der äußeren abhängig*

Weil der innere Zustand vom Zustand des internationalen Systems abhängig ist, hat der freie Staat ein egoistisches Interesse, den weniger freien Staaten zu helfen. Fröbel erwartet sich viel von der Öffentlichkeit der Diplomatie.

II/IV/3 *Der Krieg*

Vielleicht kann der Krieg nie ganz vermieden werden, aber es kann dahin kommen, daß er nur noch als eine Revolution, als Unterbrechung der Politik, möglich ist. Der Krieg kann nicht kompetente Rechtspflege der Staaten untereinander sein. Fröbel entwirft ein Staatensystem, in dem alle Bürger über den internationalen Streit abstimmen. Je größer das System ist, desto wahrscheinlicher sind unparteiische Urteile. Unfreie Völker werden weiter zum Krieg bereit sein, aber ein demokratisch gewordenes Volk wird nicht weiter unterdrücken.

II/IV/4 *Die Vermischung der Nationalitäten*

Warnung vor einem System kleiner ethnischer Staaten. Die Kultur einzelner Völker ist Vorarbeit der Kultur der Menschheit. Ethnographische und politische Grenzen sollen sich nicht decken. Durch Vermischung der Nationalitäten können sich alle Elemente der Humanität in allen Teilen der Menschheit entwickeln, der Antagonismus der Bildung und Rohheit wird aufgehoben und die friedliche Organisation der Menschheit wird möglich.

II/IV/5 *Die allgemeine Föderation*

Die Völker sind genötigt, sich über ihre sittlichen Systeme zu verständigen, in Zweckgemeinschaften zu treten und Mittel für die gemeinsamen Zwecke zu organisieren. So werden die Schranken zwischen den Völkern fallen und die Rechtsverhältnisse bis zur allgemeinen Föderation aller Staaten ausgebildet. Der Gegensatz zwischen nationaler und internationaler Politik, des Staatsrechts und des Völkerrechts löst sich auf, „wenn auch erst für ferne Jahrhunderte.“ Letztes Ziel aller Politik ist die demokratisch gegliederte Bundesgenossenschaft aller Menschen, die allgemeine Selbstregierung des Menschengeschlechts, „das sich als autonomischer Bewohner, Besitzer und Bewirtschafter des Planeten bewußt ist.“

Theorie der Politik als Ergebnis einer erneuten Prüfung demokratischer Lehrmeinungen. – Wien : Gerold, 1861-1864

Neudruck Aalen 1975

Bd. 1 Die Forderungen der Gerechtigkeit und Freiheit im Staate. – 1861

II/10 Staatsformen und Staatsverfassungen

Eine Nation, die keine eigene Verfassung fertigbringt, gehört gar nicht in den Himmel der Freiheit, sondern in das Fegefeuer der Fremdherrschaft. Jede Nation muß ein eigenes Verhältnis von Macht, Recht und Freiheit finden

II/17 *Der Staat in seinen äußeren Rechtsverhältnissen. Staatsrecht und Völkerrecht. Der Staat und die Menschheit*

Rechtsverhältnisse zwischen Staaten können allein aus dem sittlichen Wesen des Staates folgen. Der einzelne Staat ist nur Teil der sittlich geeinten Menschheit. So wie der einzelne Mensch für die Allgemeinheit nur etwas sein kann, wenn er für sich selber etwas ist, so kann der Staat nur etwas bedeuten, wenn er politische Ehre hat. Gerechtigkeit ist gegenseitige Anerkennung der Ehre. Internationale Beziehungen haben durchaus mit Moral zu tun (außer vielleicht auf den tieferen Kulturstufen). Nicht nur das Dasein eines Staates, sondern das Dasein einer Mehrheit von Staaten ist unbedingter Zweck. „Denn die wesentliche Form des sittlichen Menschheitsorganismus ist die einer gegliederten Staatengesellschaft, deren Einheit nur eine sittlich-ideale, also in Wahrheit nur eine religiöse sein kann.“ Das Völkerrecht (internationales Recht) ist „nach der Seite der Tatsachen“ das vertraglich anerkannte Recht, „nach der Seite der Prinzipien“ alle Folgerungen aus der Anerkennung einer Rechtsgemeinschaft souveräner Mächte, die keinen Richter und keine Obrigkeit über sich dulden. Deshalb geht international nicht die Macht aus dem Recht hervor, sondern das Recht aus der Macht. Allerdings gibt es auch hier allgemeine Rechtsideen und das Ideal einer sittlich und religiös geeinten Menschheit. Nach außen ist die Moral noch wichtiger als im Innern: „Weder den Afghanen noch den Chinesen hat es etwas geholfen, daß britische Minister zuhause verantwortlich sind.“ Denkbar ist das Föderativsystem als ein Mittelding zwischen Staatsrecht und Völkerrecht.

Bd. 2 Die Tatsachen der Natur, der Geschichte und der gegenwärtigen Weltlage als Bedingungen und Beweggründe der Politik. – 1864

III/9-11 Die Ungleichheit im Staat entspringt in der Regel ethnischen Unterschieden. Der Staat bildet sich auf Kosten von Rassen. Daß er Rassen verschlingt und verdaut, ist eine der Kulturleistungen des Staates. Nationalität ist eine Menschenmenge, die eine Nation werden will. Rasse, Sprache, Sitte, Glauben, Schicksale spielen eine Rolle, letztlich ist es aber eine Frage der Macht. Es gibt kein Nationalitätenprinzip, auch wenn der demokratische Charakter der Zeit dazu neigt. Der Geograph bekämpft den Irrglauben an natürliche Grenzen und nennt andere territoriale Bedingungen des politischen Lebens (Größe, Form, Lage).

III/12-13 Eine Skizze der Bewegung der Kultur von Osten nach Westen. Alle westlicheren Völker waren Kolonien ihres jeweiligen Ostens, der im wahrsten Sinne des Wortes „zurückgeblieben“ ist. Liberalismus, Zivilisation, Fortschritt, Aufklärung sind der Geist des utilitaristischen, realistischen, praktischen Westens, während der Osten kontemplativ, idealistisch, transzendental ist. Gegenläufig zu dieser Ost-West-Wanderung der Weltkultur gibt es aber einen „Rückschlag“ der Zivilisation vom Westen zum Osten. Der Universalismus des Christentums ist schon alt, aber erst heute wird dieser Glaube wirksam in Welthandel und Weltindustrie. Der Kontinent muß auf die englischen Entwicklungen reagieren.

III/14-21 Eine *tour d'horizon* durch die Weltpolitik seit dem Untergang Polens und des deutsch-römischen Reiches (beide erlagen dem realistischen Geist der neuen Zeit) und dem Aufstieg der russischen Macht und des amerikanischen Staatensystems. In Europa dominiert Frankreich, aber die wachsende Macht der beiden Flügelmächte erzwingt eine Neuorganisation Europas. Österreichs Aufgabe ist, die slawisch-ungarischen Völker im Namen der Kultur zu bearbeiten. Aber

Österreich muß lernen, Frankreichs Macht im europäischen System anzuerkennen.

III/22 *Das Verhältnis der aktiven Weltmächte zu den rohen und passiven Ländern und Völkern*

Es gibt eine Pflicht zur Verbreitung der Zivilisation. „Die unzivilisierte Menschheit unter der Vormundschaft der zivilisierten, die passive unter der Führung und Anleitung der aktiven: das ist der letzte und allgemeinste Ausdruck einer den Erdkreis umfassenden sittlichen, politischen und ökonomischen Menschheits-Ordnung.“ Die zivilisierte Welt teilt sich diese Aufgabe nach der geographischen Lage der Länder. Fröbel sieht so vier Weltmächte (USA, Rußland, Großbritannien, Frankreich), aber fragt, warum Österreich keine Rolle im Mittelmeer übernimmt.

III/23 *Die Weltpolitik und die völkerrechtliche Aufgabe der Kirche*

Politik kann die sittliche Ordnung nicht allein herstellen. Sie bedarf der Religion im Staat, im Staatensystem und v.a. im Verkehr des zivilisierten Staatensystems „mit den tiefer stehenden und unselbständigen Gliedern der Menschheit.“ Die Menschheit entwickelt sich zu einer Weltkirche, die sich nicht mit der fruchtlosen Aufgabe beschäftigt, Dogmen zu vereinheitlichen, sondern mit Verurteilung des Sklavenhandels, Verteidigung unterdrückter Völker, Abschaffung von Menschenopfern und Verdammung völkerrechtlicher Gewalttaten und Wortbrüchigkeit. Mit dieser Kirche über den Staaten „wird der gesellschaftliche Bau des Menschengeschlechtes wenigstens in seinen wesentlichen Stücken fertig sein.“

Gesichtspunkte und Aufgaben der Politik : eine Streitschrift nach verschiedenen Richtungen. – Leipzig : Duncker & Humblot, 1878. – 466 S.

I *Der allgemeine Inhalt der politischen Tätigkeit*

Der Weltstaat wird nicht sinnvoller, wenn man ihn als Föderation denkt. Es gibt keine Analogie von Individuum und Staat: „Ein souveränes Individuum zu sein, ist nicht die Bestimmung des Menschen, aber eine souveräne Macht zu sein, ist die Bestimmung des Staates.“ Die einzige mögliche *civitas maxima* ist eine Kirche; sie kann universal sein, weil sie geistige Ausbreitung ist.

XXI *Die Machtpolitik*

Alle Politik ist Machtpolitik, der Staat muß nach innen und außen Macht entfalten (ein im Innern schwacher Staat kann nach außen keine Macht entfalten, ein nach außen schwacher Staat kann fremde Einmischungen nicht abweisen). Die europäischen Staaten haben die kulturhistorische Aufgabe erziehender Vormundschaft über die Völker und Rassen der übrigen Welt. Diese Aufgabe darf nicht aus Trägheit versäumt, aber auch nicht aus Laune übernommen werden. Da jeder Staat seinen Kulturbedarf selber wählen und darnach seinen Machtbedarf bestimmen muß, wird sein Verhalten zu anderen Staaten eine Sache der Ehre und der politischen Moral, in der nur Gewalt entscheiden kann. Theorien, die Kriege mißbilligen und Nichtintervention verlangen, „sind ohne politischen Sinn und Verstand.“ Die Grenzen, die Fröbel sieht, sind von Klugheit gesetzte Grenzen: ein Staat, der andere verarmt, wird selber ärmer, ein Staat der andere destabilisiert, wird Opfer der Instabilität. Die Idee einer Föderation der Vereinigten Staaten von Europa war eine demokratische republikanische Phantasie unter dem Einfluß Amerikas. Aber die europäischen Staaten müssen zusammenarbeiten, wenn sie nicht, wie einst Griechenland, Opfer eines neuen Makedoniens werden wollen.

2.5.4 Völkerrecht

Deutschland ist das einzige Land mit theoretischen Debatten über das Völkerrecht. Das war schon in der Zeit des deutschen Idealismus so, als sich philosophisches und diplomatisches Völkerrecht fremd gegenüberstanden und allein Hegel den Völkerrechtlern folgte, daß Beziehungen zwischen Staaten nicht der Philosophie unterworfen werden können. Die Völkerrechtsdiskussion des 19. Jahrhunderts will im bestehenden Völkerrecht Anlässe zur Hoffnung für ein künftiges Völkerrecht finden. In diesen Debatten ist das ganze Spektrum vom Internationalismus bis zum Bellizismus vertreten. Bei den Juristen ist in Deutschland die Formel vorherrschend, daß Völkerrecht und irgendeine Form internationaler Gemeinschaft mit Staatensouveränität und Recht zur Kriegsführung vereinbar sind. Deutschland ist für diese Position führend, historisch kommt sie von G. F. Martens (letzte Ausgabe zu Lebzeiten französisch 1821) und Klüber (französisch 1819, deutsch 1821). In der Mitte des 19. Jahrhunderts hat Heffter diese Position nicht nur für Deutschland geprägt. Das ist die einzige stabile Tradition im deutschen Völkerrechtsdiskurs: Heffters Lehrbuch, das als würdigster Nachfolger von Martens galt, Mohl und Bulmerincq, die Abrisse in Enzyklopädien geschrieben haben (aber mit diskursiven Texten wichtiger sind), am Ende die Summe von Holtzendorffs Handbuch. Als Lehrbuchautor gehört auch Bluntschli hierher (man muß beachten, daß der international einflußreichste deutschsprachische Völkerrechtler nicht in diesem Kapitel referiert wird, sondern im Kapitel INTERNATIONALE ORGANISATION, Abschnitt 3.5.2). Zur Vermittlung von Souveränität und Internationalismus gehören auch die Interventionslehren. **Hermann Strauch** (1838-1904, Professor in Heidelberg) sieht ein Recht auf Intervention, weil eine Rechtsgenossenschaft der Völker besteht (seit dem Westfälischen Frieden). Das Recht auf Intervention ist der Schlußstein der internationalen Rechtsordnung, muß aber Abwehr der Gemeingefahr bleiben (etwa bei Verschiebung des Gleichgewichts). Humanitäre Intervention wird abgelehnt, weil sie auf der Unterstellung beruht, „daß die Völkerrechtsgenossenschaft der Anfang eines Weltbundesstaats sei, welcher seinen Angehörigen gewisse Bürgerrechte garantiert habe.“ Er wünscht sich einen Beistandsvertrag gegen die Sozialdemokratie. Außerhalb Europas ist Intervention sowieso nur eine Frage der Politik (*Zur Interventionslehre : eine völkerrechtliche Studie*. – Heidelberg 1879, auch in: *Festgabe zum 50jährigen Doctorjubiläum des Herrn Geh. Rath Prof. Dr. J. C. Bluntschli dargebracht von den Dozenten der Universität Heidelberg*. – Heidelberg 1880). **Friedrich Heinrich Geffcken** (1830-1896, Diplomat der Hansestädte, Syndikus von Hamburg, Professor in Straßburg) will wegen des hohen Status der Souveränität im Völkerrecht Intervention nur rechtfertigen, wenn es ausnahmsweise noch höheres Recht gibt, wenn innere Vorgänge andere Staaten beeinträchtigen, wenn das Völkerrecht geschützt werden muß. Gegen unzivilisierte und fanatische Völker, von denen keine Gegenseitigkeit erwartet werden kann, gilt das Interventionsverbot nicht (*Das Recht der Intervention*, in: *Handbuch des Völkerrechts : auf Grundlage europäischer Staatspraxis* / hrsg. von Franz von Holtzendorff, IV (1889) S. 129-168).

Auch in Deutschland gibt es Positionen, die mit den Kompromissen zwischen Souveränität und Weltrecht unzufrieden sind; sie haben aber keine Lehrkontinui-

tät begründen können. An diesen abweichenden Positionen sind Juristen oder gar spezialisierte Völkerrechtler wenig beteiligt. Diese abweichenden Positionen kommen zunehmend von Philosophen. Die Abweichungen sind entweder Forderung nach stärkerer Verrechtlichung oder Ablehnung jeder nachhaltigen Verrechtlichung. Auf der politischen Linken gibt einen starken liberalen Nationalismus, der den Supranationalismus der Heiligen Allianz abwehren will und nur einen schwachen Internationalismus zulassen kann. Hierzu zählen der liberale Historiker und Staatswissenschaftler Carl von Rotteck und der demokratische Jurist H. B. Oppenheim. Die Interventionslehre dieser Position ist Nichtintervention. **Carl Friedrich Heiberg** (1796-1872, Anwalt in Schleswig) schließt sich aber Rotteck an, daß das Prinzip der Nichtintervention nicht absolut sein kann; man muß stören, was den Frieden stören könnte (*Das Princip der Nichtintervention in seiner Beziehung auf die äußere und innere Organisation des Staates*. – Leipzig 1842). Carl von Rottecks Sohn **Hermann von Rotteck** (1816-1845, Privatdozent der Philosophie in Freiburg, bekannt als Fortsetzer der Weltgeschichte und des Staatslexikons seines Vaters) bekämpft dagegen in einer klassischen Darlegung der liberalen Position alle Interventionen als unvereinbar mit der Selbständigkeit der Völker. Intervention ist ein Vorwand für Gewaltherrscher und Jesuiten, mal wird Völkerbeglückung, mal Weltfrieden, mal Religion als Grund genannt. Auch die humanitäre Intervention, die sein Vater akzeptiert hatte, lehnt er ab. Es bleibt Anerkennung einer Freiheitspartei in einem Unabhängigkeitskrieg (*Das Recht der Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines fremden Staates vom vernunftrechtlichen, historischen und politischen Standpunkte erörtert*. – Freiburg i. Br. 1845). Eine andere liberale Position hat einen starken Internationalismus: Fallati, I. H. Fichte, K. L. Michelet, Ahrens, Fricker. Nur Fricker ist Jurist, die Argumente kommen aus dem philosophischen Völkerrecht, die Gegenwart des Völkerrechts ist eine Mahnung zur Überwindung der anarchischen Staatengesellschaft, diese Überwindung kann im existierenden Völkerrecht kaum Ansatzpunkte finden.

Auch auf der politischen Rechten gibt es einen starken Internationalismus. Der Konservative Kaltenborn von Stachau setzt auf die Regelung des anarchischen Systems durch die Pentarchie der Großmächte. Die Position des konservativ-liberalen Juristen Bluntschli ist eine Aktualisierung dieser Position in einer internationalen Organisation. Der konservativ-liberale Trendelenburg muß als Philosoph höhere Ansprüche an die Legitimität der internationalen Ordnung stellen und muß dafür, wie andere liberale Philosophen, auf internationale Verrechtlichung in der Zukunft verweisen. Dagegen steht aber eine starke etatistisch-nationalistische Position, die als Leugnen des Völkerrechts und als Realismus klassifiziert werden kann. Hierher gehören der Jurist Pütter und die Philosophen Rößler und Lasson. Diese Autoren haben unverblümt durchdacht, was es heißt, daß es keinen Prätor über den Staaten gibt und geben sollte. Sie sind Hegelianer (auch wenn ihre Position nicht völlig Hegels eigene Lehre ist), unterscheiden sich aber nicht wesentlich von der südwestdeutschen Tradition des Liberalismus.

Daß Philosophen noch stark vertreten sind, setzt eine deutsche Tradition des Vernunftrechts fort. In Deutschland kann Vernunftrecht die Stelle des Zivilisationsfortschritts übernehmen, am Ende sind Vernunft und Zivilisation immer

schwieriger auseinander zu halten. Kantianer gibt es keine, aber es gibt ein starkes Bedürfnis, Kant zu antworten. Der ewige Frieden verfolgt diese Autoren: Niemand hält ihn für möglich (wenigstens nicht in absehbarer Zeit), aber ein Surrogat für Kants Surrogat für den Weltstaat muß angegeben werden. In diesem Widerspruch gegen Kant sind alle Autoren in gewissem Sinne Hegelianer, wenn sie von einer Welt ohne Prätor über den Staaten ausgehen. Aber die meisten widersprechen auch Hegel. Da sie Hegels Anweisung, von der Zukunft nichts zu wissen, mißachten, verlegen sie wie Kant die internationale Verrechtlichung in die Zukunft. Man muß sich hüten, einen einheitlichen Hegelianismus zu suchen. Es gibt die entschiedenen Etatisten wie Gans, Pütter oder Lasson; es gibt Fallati, Oppenheim und Michelet die das hegelsche Völkerrecht ohne internationale Verrechtlichung als einen Fehler des Systems ansehen; und dazwischen Heffter (der sich zu Hegel bekennt, freilich nur, als er Schellings Quelle des Völkerrechts in der Offenbarung ablehnt). Trendelenburg schreibt seine Texte in Abgrenzung von Kant, aber seine Beschreibung des internationalen Systems klingt „hegelianisch“ und unterscheidet sich damit nur wenig von Kants eigener machtpolitischer Beschreibung der Gegenwart des internationalen Systems. **Karl Ludwig Michelet** (1801-1893, von Herkunft Jurist, aber ein direkter Schüler Hegels und Professor der Philosophie in Berlin), will gerade im Völkerrecht selbständig sein. Er versucht Kants Sollen eines ewigen Friedens und Hegels Sein eines nur von Interessen bestimmten Vertragsrechts durch die Weltgeschichte zusammenzubringen. Er erwartet regionale Staatenbünde, Bünde der einzelnen Menschenrassen für Aufgaben einzelner Erdteile und darüber hinaus eine Menschheitsorganisation für Aufgaben der ganzen Erde. Diese übernationalen Institutionen können kein Staat sein, sondern nur ein Schiedsgericht (trotzdem sieht er ein Bundes-Exekutionsheer vor). Er kann Heilige Allianz und Pentarchie als Beginn dieser internationalen Organisation würdigen (und den Krimkrieg als Exekution eines internationalen Urteils). In der Gegenwart wird das Wohl des eigenen Volkes aber noch als das Höchste angesehen, Staatskunst und Sittlichkeit sind noch im Widerspruch. Erst die Zukunft freiheitlich organisierter Staaten kann diesen Widerspruch beenden. Michelets Skizze des Kriegsrechtes geht wie die meisten Juristen des 19. Jahrhunderts von einem Rest der Lehre vom gerechten Krieg aus. Sein Völkerrecht ist ein philosophisches Völkerrecht wegen der Unterscheidung von Weltgeschichte und Völkerrecht. Über dem Völkerrecht steht ein höheres Recht des Weltgeistes oder der Weltgeschichte, dem die sich Völker opfern müssen. Völker, die den Weg zur Freiheit nicht gehen können, gehen unter. Aber Eroberung gehört in die Weltgeschichte, nicht ins Völkerrecht. Er sieht auch Auferstehung von Völkern vor. Michelet hat Hegels geographische Weltgeschichte noch als Bewahrung von kulturellen Eigenheiten begriffen: Die Weltgeschichte der Freiheit schreitet auf dem Weg vom Orient nach Amerika voran, aber sie wird den umgekehrten Weg zurückkehren und alle Völker können dann mit dieser Freiheit des Weltbürgerrechts ihre eigenen Züge verbinden. Michelets China bleibt stark patriarchalisch, sein Indien und Japan stark feudal, sein Vorderer Orient und Afrika stark von der Exekutive geprägt (*Naturrecht oder Rechtsphilosophie als praktische Philosophie enthaltend Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre*. – Berlin 1866, Neudruck Leipzig 1970, v.a. II, 212-243 *Das Völkerrecht*, II, 243-264 *Das Weltbürgerrecht*, II, 438-444 *Das Weltbürgerrecht* (diesmal im Teil *Allgemeine Geschichte des Rechts*). Vgl. Matthias Moser, *Hegels Schüler C. L. Michelet : Recht und Geschichte jenseits der Schulteilung*. – Berlin 2003 (der Titel bezieht sich darauf, daß Moser die übliche Scheidung von Rechtshegelianern und Linkshegelianer ablehnt, auch die sogenannten Rechtshegelianer

waren mehr oder weniger liberal). An den Völkerrechtsvorlesungen, die der berühmte hegelianische, liberale Jurist **Eduard Gans** (1797-1839, Prof. in Berlin) 1834 bis 1839 hielt, ist zunächst auffallend, wie sehr sein Völkerrecht ein diplomatisches Völkerrecht ist, das sich für Rangordnung und Gleichgewicht der Staaten interessiert (und vielleicht noch mehr für die diplomatischen Vertretungen). Auch die Äußerungen zum Krieg sind nur oberflächlich juristisch: Kriege sind Bewegung der Völker gegeneinander, Prozesse der Völker vor dem Tribunal der Weltgeschichte als Weltgericht. „Völker können nur streiten, sich nur mitteilen durch Krieg“ Den Krieg auf Rechtsverletzungen reduzieren, hieße „den Begriff des Krieges formularisieren und das Volle und Kräftige des Begriffes verdünnen und verflachen.“ Der ewige Frieden wäre das Aufhören alles Gegensatzes und allen Lebens. Wenn aber der Krieg nötig ist, dann muß er auch verrechtlicht werden (nach Nachschriften von Studenten erstmals veröffentlicht in: Jana Kieselstein, *Eduard Gans und das Völkerrecht : die Vorlesung zum Positiven Völkerrecht*. – Frankfurt am Main 2009). Gans und Heffter planten ein gemeinsames Völkerrechtslehrbuch, in dem Gans das Kriegsrecht bearbeiten wollte. Wahrscheinlich ist uns keine große juristische Leistung verloren gegangen: Absolute Souveränität und Lob des Krieges sind weit gröber als bei Hegel oder den Juristen des 19. Jahrhunderts. Die zeitgenössischen Parallelen zu Rotteck einerseits und Pütter andererseits sind deutlich. Unter den Philosophen ist weniger Hegel verwandt als Gans' französischer Freund Victor Cousin. Die Völkerrechtler seit Heffter (der versicherte, nicht zu wissen, wie sein Kollege und Freund das Kriegsrecht bearbeiten wollte) versuchten für Jahrzehnte solche Positionen zu umgehen, erst um 1870 kehren sie abgeschwächt wieder. Vgl. Corrado Bertani, *Eduard Gans e i problemi del diritto internazionale*, in: *Materiali per una storia della cultura giuridica* 34 (2004) 261-293; Jana Kieselstein a.a.O.

Immanuel Hermann Fichte, der selbständigste Bearbeiter eines philosophischen Völkerrechtes, unterscheidet sich wenig von diesem hegelianisch-antihегelianischen Denken. Er rezipiert das Völkerrecht auf dem Stand Heffters, aber das Völkerrecht, das den Krieg als Rechtsmittel anerkennt, kann nicht zum Frieden kommen. I. H. Fichtes Ethik endet nicht mit Weltstaat oder Weltrecht, sondern mit der Annäherung an die Menschheitsgesellschaft und das Reich Gottes. Deshalb steht er im Kapitel der Philosophen (Abschnitt 5.4.1.4). August von Bulmerincq hat ihn als Abschluß des philosophischen Völkerrechtes gewürdigt, aber der Völkerrechtswissenschaft die Aufgabe gestellt, zur Philosophie des positiven Rechtes weiterzugehen. Fichtes Erwartungen sind bei Bulmerincq zur Hoffnung auf eine Annäherung der Rechtsgesinnung der Völker geworden (*Die Systematik des Völkerrechts von Hugo Grotius bis auf die Gegenwart*. – 1858).

Die Krauseanische Tradition der Annäherung an das universale Recht ist nach den Verfolgungen 1831 (siehe Band I, 594-600) in Deutschland wenig für das Völkerrecht genutzt worden. **Heinrich Ahrens** (1808-1874, Professor in Brüssel, Graz, Leipzig, 1848 linksliberales Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung) hat in den zahlreichen Fassungen seines *Naturrechts* das Völkerrecht zunächst nur marginal erwähnt. Ausführlicher wird er erst in der französischen Ausgabe 1868, als in den deutsch-französischen Spannungen die internationale Friedensbewegung wuchs, und in der deutschen Ausgabe 1871, als er auf den Deutsch-Französischen Krieg reagierte. Der Nationalstaat muß die privilegierte politische

Einheit sein, weil jede Nation ihren Beruf hat. Ahrens kann zunächst wenig Hoffnung auf internationale Verrechtlichung machen. Die Vorschläge sind die alten: Konstitutionen, Zollunion, Föderalismus (ein Staat, der sich im Inneren frei gliedert, wird auch nach außen kein Machtstaat sein). Die Staaten sollen nicht äußeren Hader suchen, sondern im Innern die unteren Schichten durch Verbreitung von Bildung und Wohlstand gewinnen. Der ewige Frieden kann nur Frucht eines langen Zivilisationsprozesses sein. Wenn auch Rußland diesen Weg gegangen sein wird, kann Europa zu einer Union kommen wie Amerika: ein jedes Volk wird dann im Glanz seiner eigenen Kultur scheinen, alle aber in friedlichen Bahnen und gegenseitiger Ergänzung (*Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates auf dem Grunde des ethischen Zusammenhangs von Recht und Kultur*. – 6. Aufl. – 1870-1871, Neudruck Aalen 1968, v.a. S. 525-530 *Schlussbetrachtung über Reformen im Völkerrecht*). Zu Ahrens vgl. Max Klüver, *Sozialkritik und Sozialreform bei Heinrich Ahrens*. – Hamburg 1967; Evi Herzer, *Der Naturrechtsphilosoph Heinrich Ahrens (1808-1874)*. – Berlin 1993 (beide kommen ohne Erwähnung des Völkerrechts aus).

Seit 1870 wird gerade in Deutschland (aber nicht nur in Deutschland) deutlich, daß sich die Kompromißformeln der Völkerrechtler auflösen: Die nicht organisierte Staatengemeinschaft wird bestimmter anarchisch gesehen. Heinrich von Treitschkes Politik-Vorlesungen zeigen diesen realistischen Wandel: Das Völkerrecht beruht auf der Machtbalance, die Regeln des Völkerrechts sind diplomatische Regeln. Treitschke ist kein Völkerrechtsleugner, aber der Rechtscharakter des Völkerrechts ist kaum noch erkennbar. Lasson leugnet den Rechtscharakter des Völkerrechts, aber er will das bestehende Völkerrecht nicht abschaffen (er will es sogar weiterentwickeln), aber nicht als Recht, sondern auf Grund der Interessen der Staaten. Aber auch die Juristen sehen die Staatenwelt jetzt anarchischer. Einerseits wird eine reale internationale Organisation gefordert (Bluntschli bleibt freilich unter den deutschsprachigen Juristen bis ins 20. Jahrhundert allein). Andererseits werden Verträge zur einzig möglichen Basis des Völkerrechts erklärt. **Karl Bergbohm** (1849-1927, Dozent in Dorpat (Tartu), Professor in Marburg und Bonn) versichert, Bluntschlis Rede von „einem großen ethischen, geschichtlichen Entwicklungsprozesse“ und vom „gemeinsamen Rechtsbewußtsein der Menschheit“ nicht verstehen zu können (gewiß meint er auch seinen Lehrer Bulmerincq, wie sein Bulmerincq-Eintrag in *Allgemeine Deutschen Biographie* 47 (1903) 348-350 zeigt). Entscheidend ist der wirkliche Willen der Staaten, der sich in Verträgen ausdrückt. Auf Lebensfragen der Staaten will Bergbohm kein Recht anwenden. Sein Vertragsrecht bezieht sich nur noch auf Gegenstände, die später „funktional“ genannt werden, und diese Dichotomie ist ein weiterer Beleg, wie wenig der internationale Verkehr zum Frieden führen muß (*Staatsverträge und Gesetze als Quellen des Völkerrechts*. – Dorpat 1877). Mit dem Verlust der internationalen Gesellschaft wird die Souveränität von einem der Fakten des Völkerrechts zu dessen einzigen Fundament, Völkerrecht kann nur noch als Selbstbeschränkung der Staaten verstanden werden (Philipp Zorn 1880, Georg Jellinek 1882, Heinrich Triepel 1899). Selbst Völkerrechtslehrbücher können jetzt diesen neuen Ton erhalten. **Carl Gareis** (1844-1923, Professor in Gießen, Königsberg, München) kann noch wie eine Kurzfassung von Holtzendorffs *Handbuch* klingen, definiert den Krieg aber kommentarlos nicht mehr als Verteidigung der Rechte eines Staates.

tes, sondern seiner Interessen. Jeder Hinweis auf den gerechten Grund einer Rechtsverletzung ist verschwunden (*Institutionen des Völkerrechts*. – Gießen 1888. – § 79). Massiv zeigt sich die Verschiebung auch im Kriegerrecht. **Heinrich Rettich**, ein anderer Bulmerincq-Schüler, kein so berühmter Kritiker des Naturrechts wie Bergbohm, aber ein ebenso dogmatischer Positivist, versucht streng zu trennen, was die Kriegerrechtsautoren als Wissenschaftler und als Philosophen sagen (Bluntschlis Hinweis auf das humane Interesse, den Krieg möglichst als Rechtshilfe aufzufassen, damit seine Anwendung beschränkter werde, gilt ihm nur noch als Sentimentalität eines alten Mannes). Krieg rechtlich als Prozeßmittel zu konstruieren, scheidet aus. Einem positiven Kriegerrecht kann man nur den tatsächlichen Krieg zugrunde legen, der nationaler Willen sei (da man diesen nationalen Willen nicht verurteilen wollte, habe man den Krieg zur Reaktion auf eine Rechtsverletzung erklärt). Rettich kommt mit einem einzigen Rechtstitel des Krieges aus: der Überzeugung des Staates, „einen für sein Wohl nötigen Zweck nur auf kriegerischem Wege erreichen zu können.“ Wieso das ein Rechtstitel ist, kann Rettich nicht einmal fragen (*Zur Theorie und Geschichte des Rechts zum Kriege : völkerrechtliche Untersuchungen*. – Stuttgart 1888). Die Auflösung des Kriegerrechts des 19. Jahrhunderts zeigt sich auch mitten in Holtzendorffs *Handbuch*. Dort definiert **Carl Lueder** (1834-1895, Professor in Leipzig und Erlangen, v.a. Strafrechtler) den Krieg als gewaltsame Durchsetzung eines Anspruchs, nicht länger eines Rechtsanspruchs; der Rechtsstreit gehört nicht zum Wesen des Krieges, sondern ist nur „zufälliges Moment“. Jeder Krieg soll rechtlich gefaßt werden, das hat eine hohe praktische Bedeutung. Aber kriegerische Gewalt ist unbeschränkt, es können nur humanitäre Regeln zugelassen werden, die den Zweck des Krieges nicht beeinträchtigen. Und auch dieses verarmte Kriegerrecht muß in Ausnahmefällen von der Kriegerraison außer Kraft gesetzt werden (*Krieg und Kriegerrecht im Allgemeinen*, in: *Handbuch des Völkerrechts : auf Grundlage europäischer Staatspraxis* / hrsg. von Franz von Holtzendorff, IV (1889) S. 169-367). Diese Position hatte Lueder bereits in einem offiziellen Werk für das Deutsche Rote Kreuz vertreten (*Die Genfer Convention : historisch und kritische-dogmatisch mit Vorschlägen zu ihrer Verbesserung*. – Erlangen 1876) und in einem Vortrag wiederholt (*Recht und Grenze der Humanität im Kriege*. – Berlin 1880): Der europäische Frieden ist nur ein Traum weichlicher Zeiten und kein schöner Traum, Kriege dürfen nicht falsch human sein, weil eine rasche Entscheidung humaner ist. Der militärische Realismus gebietet, daß Humanität im Krieg nur berechtigt und zulässig ist, soweit Natur, Wesen und Zweck des Krieges es gestatten. Diese Position ist nicht weit von der Position der deutschen Heeresleitung entfernt und es ist nicht ausgeschlossen, daß es eine Vorlage von Moltkes Schreiben an Bluntschli über das Kriegerrecht war, das Lueder 1889 wiederum zustimmend zitieren kann. Lueder betont richtig, daß die Lehre von der Kriegerraison die herrschende Lehre seit Grotius ist, aus dem 19. Jahrhundert zitiert er die Autorität von G. F. Martens, Heffter und Bulmerincq. Das Argument ist aber außerhalb Deutschlands in Ost und West heftig kritisiert worden. Der russische Völkerrechtler Vladimir Hrabar denunzierte 1893 die deutsche Rede vom Primat der militärischen Notwendigkeit als Folge der unbedingten Notwendigkeit des Sieges für die Deutschen (Antrittsvorlesung in Dorpat 1893, zit. nach Lauri Mälksoo, *The Science of International Law and the Concept of Politics : the Arguments and Lives of the International Law Professors at the University of Dorpat/Iur'ev/Tartu 1855–1885*,

in: *British Year Book of International Law* 76 (2005) 445). John Westlake bemerkt zwar die Wurzeln dieser Konstruktion im Strafrecht, warnt aber, daß mit der Zulassung dieser Kriegsraison alle Beschränkungen der Kriegführung rückgängig gemacht werden (*Chapters on the Principles of International Law*. – Cambridge 1894. – S. 238-244 *Principles Relating to the Conduct of War Generally : Kriegsmanner and Kriegsraison*; ders., *International Law* (2. Aufl. 1913) II, 126-128). Umgekehrt dürfte W. E. Halls Warnung 1889, daß das Völkerrecht erst nach einem großen Krieg fortgebildet werden kann, eine realistische Reaktion auf Lueder sein. Diesen Kritikern geht es wohl weniger um Lueder selber, als um die Blockade der Weiterentwicklung des Kriegsrechtes durch deutsche Heeresführung und Diplomatie. Gerade konservative Autoren wie Pütter und Kaltenborn von Stachau hatten ihre Apologie des Krieges als Rechtsmittel darauf gegründet, daß das Kriegsrecht den Krieg humaner gemacht hat. Lueder, der den konservativen Militärs beispringen will, zeigt die Auflösung auch des konservativen Argumentes. Zu Lueder ist wenig geschrieben worden. Isabel V. Hull, „*Military Necessity*“ and the Laws of War in Imperial Germany, in: *Order, Conflict, and Violence* / ed. by Stathis K. Kalyvas ... – Cambridge 2008. – S. 352-377 hat gesehen, daß er die Kriegsraison nur als Notfall zuläßt, und würdigt das als einen Versuch, die Verbindung zwischen der „militärischen Notwendigkeit“ der deutschen Militärs und dem Völkerrecht zu bewahren; aber sie hat die lange Symbiose zwischen Lueder und den Militärs zu wenig beachtet. Die Geschichte der Konzepte der militärischen Notwendigkeit und der Kriegsraison im 19. Jahrhundert benötigt eine umfassendere Bearbeitung.

2.5.4.1 Karl Theodor Pütter

1803-1873. Rechtsprofessor in Greifswald.

Unter den Juristen ist Pütter der einzige reine Souveränitätsautor. Er akzeptiert nur einen Satz des Völkerrechts (daß Staaten souverän sind), alle anderen Sätze, die in den Lehr- und Handbüchern zu stehen pflegen, werden von den einzelnen Staaten nach eigenem vernünftigem Willen anerkannt oder verworfen, so daß jeder Staat sein eigenes Völkerrecht besitzt, für das er bei Konflikten auch kämpft. Der Krieg gilt im positiven Völkerrecht deshalb nicht nur als rechtlich, sondern auch als gerecht, wenn ein Staat ihn nach seinem eigenen Recht für sein eigenes Heil für notwendig ansieht. Man spürt noch die Theorie der europäischen Fürstengesellschaft heraus: Obwohl ihre Willen in Widerspruch stehen und sie Kriege gegeneinander führen, erkennen die Staaten einander an. Darin ist er sich mit seinem Zeitgenossen Kaltenborn von Stachau einig, aber dessen Lehre, daß das Völkerrecht ein subjektives und ein objektives Prinzip vereinen muß, kann er nicht dulden. Eine Wissenschaft kann nur ein Prinzip haben; beim Völkerrecht ist es das subjektive Recht der Staaten. Seine Lehre beruht auf Hegel, aber er besteht darauf, daß bereits Aristoteles und Vattel das gesagt haben. Eine Veränderung der Beziehungen zwischen Staaten im Laufe der Geschichte kann Pütter nicht erkennen. Aber der Krieg ist erträglicher geworden (durch Technik nicht durch Recht). Pütter hat seinen Gedanken immer wiederholt; er klagt, daß niemand es hören will. Zuletzt wurden ihm in einer führenden Zeitschrift

über 80 Seiten eingeräumt, aber seine Diskussion hat er weiter nicht bekommen. Vgl. außerdem: *Über Begriff und Wesen des praktischen europäischen Völkerrechts*, in: ders., *Beiträge zur Völkerrechts-Geschichte und Wissenschaft*. – Leipzig 1843. – S. 1-19; Rezension von Heffter, Hälschner, Fallati und Oppenheim in: *Kritische Jahrbücher für deutsche Rechtswissenschaft* 9 (1845) 769-819; *Über das Princip des praktischen europäischen Völkerrechts*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 4 (1847) 535-562.

Die Staatsehre oder: Souveränität als Princip des practischen Europäischen Völkerrechts, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 6 (1850) 299-384

Alle Staaten wollen souverän sein, erklären aber zugleich, daß sie das gemeinsame Recht achten, d.h. das Völkerrecht kommt aus der Anerkennung. Der Zweck des Staates, Recht und Gerechtigkeit zu bieten, ist vom Zweck der Völker und der Menschen nicht wesentlich verschieden. Der Staat will das sittliche Volk und den sittlichen Menschen, weil er sich selbst als „die freie Gemeinschaft der den freien Willen wollenden Freien“ will. Daraus folgt, daß Staaten souveräne Völker sind. Die Anerkennung von Staaten ist eine gegenseitige Anerkennung als souveräne Völker und damit eine gegenseitige Anerkennung von Zwangsmitteln. Der rechtliche Zweck des Krieges ist, den anderen Staat oder Souverän zu zwingen oder nötigen, „seinen Willen nach und zum Rechte (des Ersten) zu bestimmen.“ Dieses Instrument ist im Laufe der Zeit verbessert worden, die Waffen sind zerstörender und wirksamer und daher die Kriege kürzer und unblutiger. Das rechtliche Ziel des Krieges ist der Frieden: ein Völkervertrag, durch den das gegenseitige Rechtsverhältnis der souveränen Völker festgesetzt wird; er „soll dann treulich gehalten werden – bis der Krieg wieder rechtlich notwendig wird.“

2.5.4.1 August Wilhelm Heffter

1796-1880, Professor in Bonn, Halle, Berlin. Mitglied des höchsten preußischen Gerichts, Kronsyndikus, Mitglied des Preußischen Herrenhauses. Mitglied des Institut de Droit international. Völkerrecht war nur ein kleiner Teil seiner Jurisprudenz. Vgl. die Würdigungen bei A. de La Pradelle, *Maîtres et doctrines du droit des gens*. – 2e éd. – Paris 1950. – S. 195-199 und Ingo J. Hueck, *Pragmatism, Positivism and Hegelianism in the Nineteenth Century : August Wilhelm Heffter's Notion of Public International Law*, in: *East Asian and European Perspectives on International Law* / ed. by Michael Stolleis and Masaharu Yanagihara. – Baden-Baden 2004. – S. 42-55

Heffter verkörpert den Konsens der Völkerrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts: Er besteht auf einer Balance von positivem Staatenrecht der europäischen Staaten und Weltmenschenrecht. Subjekte des Völkerrechts sind v.a. die Staaten, ihr Recht auf Selbsterhaltung und Gleichheit beherrscht das Völkerrecht. Der Krieg soll gerecht sein (auf die Realisierung des Rechts beschränkt), aber auch der ungerechte Krieg muß als rechtsförmig anerkannt werden. Heffter wird häufig als Hegelianer gesehen, das ist biographisch nicht ganz falsch. Studiert hatte er zwar bei Hegels Antipoden Savigny; aber das *Völkerrecht* war ursprünglich als

gemeinsame Arbeit mit dem bekannten hegelianischen Juristen Eduard Gans geplant und in der Alternative Hegel oder Schelling sieht sich Heffter als Hegelianer; aber er hat keine Lehre absoluter Souveränität. Er sieht das auf den Krieg angewiesene Völkerrecht als mangelhaft an. Damit ist er offen für internationale Verrechtlichung, auf die er jedoch keine aktuellen Aussichten bieten kann. Das *Völkerrecht* endet mit einem „Bruchstück von politischem Testament“ über die Zukunft (das von Heffters Schwiegervater stammen könnte); Heffter nennt diesen Text „zu subjektiv“, hat ihn aber erst 1866 weggelassen (nicht ohne weiter zu versichern, daß das politische Testament für die Zukunft „ein großer Europäischer Völker- und Friedensbund“ sei, der dann weltweit „dem letzten irdischen Ziele des Christentums vorarbeiten wird“). Er kann auf eine Zukunftsaussicht nicht verzichten, aber er kann sie nicht in das positive Völkerrecht integrieren. 1855 hat er einen Abschnitt über den sozialen Verkehr der Völker eingeführt: Konsuln, Post, Gewerbeförderung (die einzige substantielle Ergänzung späterer Auflagen). Es gibt keine Hinweise, daß er davon den Frieden erwartet hätte. Seine internationale Gesellschaft bleibt statisch. Er kann aber Fortschritte des Rechts denken. Er hat das Tribunal der Heiligen Allianz trotz Bedenken akzeptiert und die Schiedsgerichtsbewegung der 1870er Jahre unterstützt (Irwin Adams, *The Emergence of the International Law Societies*, in: *The Review of Politics* 19 (1957) 367). Im 19. Jahrhundert ist Heffter international für die Synthese seines Handbuchs gepriesen worden; zugleich wurde er, vor allem in Deutschland, für die unsichere Grundlage dieser Synthese kritisiert. Im 19. Jahrhundert machte man sich wenig Illusionen, daß Völkerrechts unproblematisch sei.

Das Europäische Völkerrecht der Gegenwart. – Berlin : Schroeder, 1844. – XVI, 412 S.

Neuaufgaben 1848, 1855, 1861, 1867, 1873.

Übersetzungen ins Französische, Polnische, Spanische, Russische.

Vorrede

Der ewige Frieden ist noch nicht nahe, aber es gibt ein Bewußtsein eines gemeinsamen Rechtszustandes. Die Staatenpraxis ist noch unvollkommen, aber es gibt ein Bewußtsein, daß Willkür kein Recht schaffen kann. Völkerrecht beruht auf dem vernünftigen Willen der Menschen. Nationen, die in ein gesellschaftliches Verhältnis treten, brauchen gemeinsames Recht. Isolierte Nationen können nur auf dieser Basis mit einander existieren. Im 18. Jahrhundert gab es nur eine internationale Gesellschaft der Fürsten, das Völkerrecht war eine Sammlung politischer Maximen. Das Völkerrecht einer internationalen Gesellschaft konstitutioneller Staaten hat eine festere Basis. Wo die öffentliche Meinung nicht unterdrückt wird, kann sich das Rechtsbewußtsein aussprechen und wird das gemeinsame Rechtsbewußtsein weniger von nationaler Befangenheit und Vorurteilen getrübt.

Einleitung

§ 2 *Grundlage und Sanktion des Völkerrechts*

Der einzelne Staat setzt sich zunächst sein Recht nach außen selber. Tritt er aus der Isolation heraus, muß er das Unsittliche allmählich abstoßen. Organ ist die öffentliche Meinung. Das letzte Gericht ist die Geschichte.

§ 3 *Zufällige Garantie des Völkerrechts: das Gleichgewicht der Staaten*

Es gibt zufällige Garantien des Völkerrechts wie das Gleichgewicht, das materiell sein kann (selten erreicht) oder moralisch („eine moralische Gesamtbürgschaft,

worin alle Staaten nach dem nämlichen Recht zu einander und zum gemeinsamen Schutz desselben gegen die Übermacht Einzelner treten, sich wenigstens moralisch zur Mitabwehr derselben verpflichtet halten“).

§ 4 *Inhalt des Völkerrechts und Verhältnis zur Macht*

Krieg ist Sühne für die Sünden der Völker. „Ein goldenes Zeitalter ohne ihn, ohne seine Notwendigkeit, wäre ein Zustand der Sündlosigkeit der Völker.“ Aber der Krieg ist Vorbereitung des Friedens, Schutz gegen Unrecht und Störungen der Freiheit. „Eine sittlich korrekte Politik kann niemals tun und billigen, was das Völkerrecht verwirft, und andererseits muß auch das Völkerrecht gelten lassen, was das Auge der Politik für den Bestand eines Staates schlechterdings als notwendig erkennt.“

§ 5 *Geschichtliche Genesis und Fortentwicklung des Völkerrechts*

Die Mächte haben sich 1818 zur Beachtung des Völkerrechts verpflichtet, seitdem bilden die Großmächte „gewissermaßen ein Völkertribunal“. Das mußte freilich zu Widerspruch des revolutionären Prinzips und des nationalen Konstitutionalismus führen.

§ 6 *Gültigkeits-Gebiet des Europäischen Völkerrechts*

Das Gültigkeitsgebiet des positiven Völkerrechts ist Europa. Das Völkerrecht setzt Verträge und ein Verkehrsgebiet voraus. Gültigkeitsgebiet sind die christlichen Staaten „deren Sittlichkeit durch ein Übereinkommen in den höchsten Gesetzen der Humanität und dem damit übereinstimmenden Charakter der Staatsgewalten verbürgt ist.“ Außerhalb dieser traditionellen Gemeinschaft ist eine ausdrückliche vertragliche Anerkennung Voraussetzung der Gültigkeit.

I *Das Völkerrecht im Zustand des Friedens*

§§ 44-46 Grundsätzlich gilt die Regel der Nicht-Intervention, Intervention ist Ausnahme. Rechtliche Gründe einer Intervention sind Hilfeanforderung eines Staates (z.B. wegen eines Schutzvertrags), Verletzung der Rechte eines Staates durch Verfassungsänderungen in einem anderen Staat, Beendigung eines ziellosen Kriegszustandes in einem Staat oder zwischen Staaten (begründet durch das gemeinsamen Recht der Rechtsgemeinschaft, deshalb ist gemeinsame Zustimmung der Staaten nötig), Konterintervention gegen die Intervention eines dritten Staates. Eine Intervention gegen ein tyrannisches Regime ist nicht zulässig, aber Hilfeleistung, wenn es schon zu Bürgerkrieg gekommen ist.

II *Das Völkerrecht im Zustande des Unfriedens; oder die völkerrechtlichen Streitigkeiten*

§ 106 *Mittel zur Beseitigung überhaupt*

„Völkerrechtliche Ansprüche haben in der Regel noch keine andere Garantie für sich, als die Macht der Wahrheit und den tatkräftigen Willen der Beteiligten; kein anderes Forum, als die eigene Gewissenhaftigkeit und die öffentliche Meinung.“

§ 113 *Rechtsbegriff des Krieges*

Krieg ist ein feindseliges Verhältnis, in dem man selbst äußerste Gewalttätigkeit für erlaubt hält. Ein Rechtsbegriff wird der Krieg, wenn man ihn als Realisierung rechtlicher Zwecke denkt. Krieg ist Selbsthilfe und nur gerecht, soweit Selbsthilfe erlaubt ist. Der ungerechte Krieg ist dem gerechten rechtlich gleichgestellt, weil es keinen irdischen Richter zwischen den Staaten gibt. Die moralischen Wirkungen eines ungerechten Krieges werden andere sein als die eines gerechten Krieges. Nur vorangegangene Rechtsverletzung kann einen Krieg gerecht machen, nicht Gründe des politischen Nutzens und moralisch guter Zwecke.

III *Die Formen des völkerrechtlichen Verkehrs, oder die Staatenpraxis in auswärtigen Angelegenheiten, sowohl im Kriege wie im Frieden*

Dieses Buch enthält das Recht der Diplomatie, ist fast ein Diplomatietraktat und hat einen Abschnitt „Die diplomatische Kunst“, der gar nichts mit Recht zu tun hat.

Anhang

Der ewige Frieden setzt moralische Völker voraus, die es so nicht gibt. Aber in Europa haben sich große Staaten gebildet, von denen keiner die anderen erobern kann. Eine „aufrichtige Verbindung“ zwischen Deutschland und Frankreich könnte Frieden und Recht in Europa sichern. Wenn noch Großbritannien beitrifft, kommen Weltfrieden und Weltrecht. Dann macht es nichts aus, wenn die slawischen Staaten in die russische Einflußsphäre geraten. Das ist kein ungeschichtliches Traumbild, diese Einheit gab es schon einmal zur Zeit der Kreuzzüge. Die Gegenwart ist politisch besonders armselig. Alle neuen Erfindungen – Eisenbahnen, Industrie, Handel, Wissenschaft – dienen nur dem Egoismus und könnten doch höheren Zielen dienen.

2.5.4.2 Johannes Baptista Fallati

1809-1855. Jurist, Professor für Statistik und Geschichte in Tübingen. 1848/49 Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung (linke Mitte) und Unterstaatssekretär im Reichshandelsministerium. Leiter der Universitätsbibliothek Tübingen.

Fallati könnte gut im Kapitel INTERNATIONALE ORGANISATION stehen. Er fordert staatliche Züge des internationalen Systems. Wie sich Fallati seine wohlwollende Hegemonie genau gedacht hat, wissen wir nicht, es hat ihn offenbar auch niemand nach den politischen Umständen dieser Vision gefragt, zu weit wird der monarchische Staatenstaat in eine unbekannte Zukunft verschoben. Es geht mehr um den kritischen Teil: die Mahnung, daß die Völkerrechtsbeziehungen der Kongresse, des Gleichgewichts, der Pentarchie nicht der legitime Endzustand der internationalen Verrechtlichung sein können. Fallati knüpft so weit wie möglich an Hegels Staatstheorie an, wendet sich aber gegen Hegels Weigerung, den Vernunftstaat auch international fortzusetzen (also einer der vielen Hegelianer, die Hegels Ausschließung der Zukunft aus der Vernunftskonstruktion kritisieren; er hatte bei Eduard Gans studiert, der umgekehrt Hegels Theorie des Völkerrechts weiter von der internationalen Gemeinschaft wegführen wollte; Fallatis Beitrag zum Völkerrecht könnte eine Antwort auf Gans sein).

Die Genesis der Völkergesellschaft : ein Beitrag zur Revision der Völkerrechtswissenschaft, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1 (1844) 160-189, 260-328, 558-608

Christian Wolffs *civitas maxima* hat bei den Juristen so wenig Gnade gefunden wie Saint-Pierres Projekt des ewigen Friedens bei den Diplomaten. Aber bei den Philosophen ist sie wiedergekehrt. Merkwürdig ist, daß Hegel, der den Staat am stärksten als eine organisch sich bildende Totalität begriffen hat, im Völkerrecht gar keinen Organismus erkennen kann. Fallati parallelisiert Familie und Bundesstaat, bürgerliche Gesellschaft und Völkergenossenschaft, Staat und staatliche

Völkergesellschaft. Die Völker-genossenschaft ist wie die bürgerliche Gesellschaft vom Egoismus bestimmt, aber der Egoismus schränkt die Individuen ein, weil ein Gesamtinteresse in ihrem Sinn ist, und bildet damit den Übergang zum Recht. Die Sitte kann nicht gewaltsam durchgesetzt werden, aber sobald der Übergang zum Recht geschafft ist, muß die gewaltsame Durchsetzung sogar gefordert werden. Dann müssen die Regeln der Ausübung der Gewalt einen rechtlichen Charakter annehmen. Aus dem Krieg muß ein Rechtsurteil werden. Bei aller sonstigen Zivilisation sind wir darin 1000 Jahre zurückgeblieben. Erst wenn die Völker zu einer richterlichen Entscheidung reif sind, wird man erwarten können, daß Kriege seltener werden. Ein freiwilliges Schiedsgericht kann den Krieg nicht verschwinden lassen. Ganz verschwinden kann der Krieg nie, denn das Privatinteresse der Völker steht „wegen der selbständigeren Natur der Völker“ viel hartnäckiger gegen Unterordnung als das Privatinteresse der Einzelnen. Fallati behandelt auf der Ebene der Völker-genossenschaft ausführlich „die internationale Polizei“ (in heutiger Terminologie sind das die funktionalen internationalen Organisationen), aber auch Gleichgewicht und Intervention. Das sind Instrumente, die Interessen dienen und deshalb in Gefahr sind, auf eine rohere Stufe zurückzufallen. Die staatliche Völkergesellschaft muß es geben, weil der Geist die egoistische bürgerliche Gesellschaft nicht als letzte Lösung anerkennen kann, aber nicht zur Liebesbindung der Familie zurückkehren kann. Den drei Staatsformen entsprechen drei Formen des Völkerstaates: dem familiären Staat eine Völkerdespotie; dem auf Interesse beruhenden Staat eine Völkerrepublik (entweder demokratisch mit Kongressen und Gleichgewichtssystem oder aristokratisch, wie „die gegenwärtig Europa beherrschende Pentarchie“), dem monarchischen Staat ein monarchischer Völkerstaat. Fallati setzt aus den monarchischen Völkerstaat aus den von Hegel genannten Gründen, daß eine wirkliche Vereinigung von Einzelwillen nicht möglich ist. Diese Monarchie ist eine Art Präsidialsystem: freiwillige Unterordnung unter die Führung eines der Staaten. Ein Weltstaat ist nicht das Ziel der Geschichte.

2.5.4.3 Heinrich Bernhard Oppenheim

1819-1880, Sohn eines jüdischen Bankiers. Jurist, Privatdozent in Heidelberg. 1848/49 radikaler demokratischer Publizist, Exil, seit 1866 Publizist für Freihändler und Nationalliberale, 1874-77 Mitglied des Reichstags. Interessiert hat man sich eher für den späten Oppenheim: Volker Hentschel, *Die deutschen Freihändler und der Volkswirtschaftliche Kongress 1858-1885*. – Stuttgart 1975; ders., *Nationalpolitische und sozialpolitische Bestrebungen in der Reichsgründungszeit : das Beispiel Heinrich Bernhard Oppenheims*, in: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte 5 (1976) 299-345. Ein Lob des Juristen: Hermann Klenner, *Heinrich Bernhard Oppenheim als Rechtsphilosoph*, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 48 (1996) 303-312; deutlich distanzierter: Michael Stolleis, *Heinrich Bernhard Oppenheim (1819-1890) : Rechtsphilosophie und Völkerrecht um 1848*, in: *Naturrecht und Staat in der Neuzeit : Diethelm Klippel zum 70. Geburtstag* / hrsg. von Jens Eisfeld ... – Tübingen 2013. – S. 503-518

Oppenheim, wohl der einzige Demokrat unter den deutschen Völkerrechtlern (zudem ein stark von Louis Blancs' etatistischem Sozialismus geprägter Demokrat), versucht das Völkerrecht als Recht der *Völker* zu skizzieren. Er verwirft Kants ewigen Frieden als unerreichbares und deshalb hohles Ziel. Hegel hat das Völkerrecht richtig auf Staaten gegründet. Er folgt Hegel bis zur Notwendigkeit des Krieges: Solange es Gründe zum Krieg gibt, wird es Kriege geben. Aber er folgt Kant darin, daß eine Annäherung an den ewigen Frieden möglich ist, wenn im Innern der Staaten Kampf und Zwiespalt aufgelöst sein werden. „Ein glückliches Volk liebt den Frieden. ... Der ewige Frieden beruht auf der Selbstbestimmung der Völker.“ Wenn auch die Außenpolitik konstitutionell wird, kann der Krieg aufhören. Gegen ein Volk mit richtiger Verfassung werden keine Vernichtungskriege geführt. Sein Völkerrecht ähnelt dem italienischen Völkerrecht selbständiger Nationen: Der praktische Kosmopolitismus ist Förderung der Humanität im Staat. Auch ein Föderativ-System aller zivilisierten Staaten kann er sich vorstellen, „welchen die unzivilisierten allmählich zureifen würden.“ Diese Vision vom ewigen Frieden dürfe nicht mit den Phantasien des 18. Jahrhunderts von Universalmonarchie und Weltrepublik verwechselt werden, denen der Sinn für die Individualität der Völker fehlte. Oppenheim akzeptiert aber ein Weltbürgerrecht, z.B. in der Unterdrückung des Sklavenhandels; da muß die Nicht-Intervention vor dem höheren Recht der Menschheit zurücktreten (1847/52). Aber Oppenheim betont genauso stark die Grenzen dieses kosmopolitischen Rechtes in der Gegenwart.

Oppenheim ging den nicht unüblichen Weg deutscher Demokraten zum Bismarckreich. Es sieht weiter einen Trend zum ewigen Frieden, denn die Völker hassen einander nicht mehr (nur die Dynastien), aber Deutschland darf sich nicht „mit leichtsinnigem Vertrauen dem Traum des ewigen Friedens“ hingeben. Zwischen Frankreich und Rußland braucht Deutschland eine starke Rüstung (*Deutsche Begeisterung und habsburgischer Kronbesitz*. – Berlin 1859). Auch im Deutsch-Französischen Krieg gibt es noch ein Echo seiner Deutung des ewigen Friedens: Ist guter Willen vorhanden, braucht man keine völkerrechtliche Regelung; ist er nicht vorhanden braucht man Gewalt. Die Franzosen haben das von ihnen verkündete Nationalitätenprinzip immer verletzt. Weil Deutschland sich durch eine Bürgerarmee verteidigt und an seiner Kultur und inneren Hilfsmitteln genug hat, ist ein siegreiches Deutschland die beste Voraussetzung für einen dauernden Frieden in Europa (*Friedensglossen zum Kriegsjahr*. – Leipzig 1871, Kapitel VIII *Zum ewigen Frieden*). Der einstige Vertreter eines „praktischen Sozialismus“ polemisiert gegen die Katheder-Sozialisten (er hat das Wort erfunden): „Die ‚soziale Frage‘ und ihre zahlreichen Lösungen erinnern mich manchmal an die vielen Weltfriedensprojekte der frühen Völkerrechtswissenschaft, welche gewöhnlich auf dem guten Willen aller Machthaber, niemals auf den inneren Zusammenhang der Dinge gebaut waren.“ Oppenheim bevorzugt die Logik der Internationalen (der Internationale der Arbeiter und der Internationale der Unternehmer), sich auf internationaler Ebene, d.h. auf dem internationalen Markt, zu organisieren. In seiner hegelianischen Formulierung: So wenig wie das permanente internationale Schiedsgericht gibt es den internationalen Fabrikinspektor (*Der Katheder-Sozialismus*. – Berlin 1872. – S. 51-62 *Volkswirtschaftliche Verirrungen*; gegen den konservativen Ökonomen Adolf Wagner, einen der Erfinder internationaler Sozialstandards).

System des Völkerrechts. – Frankfurt am Main : Literarische Anstalt, 1845. – 414 S.

2. Auflage Stuttgart : Kröner, 1866

Ob Nationalitäten stark voneinander abgegrenzt werden sollen, darüber kann gestritten werden. Wenn aber Nationalitäten einen Wert haben, dann alle. In der Idee des Völkerrechts liegt die Idee bestimmter Nationalitäten und einer kosmopolitischen Gemeinsamkeit. Es wird kein Menschenrecht/Recht der Menschheit durch Aufhebung der Nationalgrenzen geben, „etwa in einer Universal-Monarchie oder in europäischen Kongressen.“ Aber das Völkerrecht umfaßt sowohl die Beziehungen zwischen Staaten wie die Beziehungen zwischen den Bürgern der Staaten. Jeder Staat hat die Aufgabe, das Recht als *sein* Recht zu verwirklichen, aber erst alle Staaten zusammen erfüllen das ganze Recht. Da sein Gegenstand die Beziehung zwischen autonomen Staaten ist, kann das Völkerrecht gar nicht anders als wandelbar sein. Die Völkerrechtswissenschaft muß das Recht aus historischen Tatsachen erkennen. Das System beruht auf Gewalt. Bei Streitigkeiten ist die erste Instanz die friedliche Unterhandlung, die zweite Instanz die Feindseligkeit und die Stärke, die dritte Instanz das Staatensystem und die Weltgeschichte. Es gibt keinen Prätor über den Staaten. Das Völkerrecht kann es erst geben, seitdem es Nationalstaaten gibt. Dieser Prozeß ist noch nicht abgeschlossen. Aber es hat sich bereits durchgesetzt, daß alle europäischen Mächte für das Staatensystem nötig sind: Vernichtungskriege haben aufgehört. Aus dem allen Staaten gemeinsamen Recht folgt die Möglichkeit zu Kollisionen aber auch zu ihrer Ausgleichung. Freiheit und Souveränität sind nicht gegeben, sondern werden genommen. Nach innen sind Staaten von Recht bestimmt, nach außen steht ihnen jedes Mittel zu: gegen Gewalt auch Gewalt. Anerkennung ist ein Verzicht auf Einmischung in die innere Verfassung des anderen Staates, aber kein Verzicht auf alle Rechtsansprüche gegen den anderen Staat. „Das Recht des Kriegs ist das Recht der Stärke: jeder selbständige Staat hat es; jeder tüchtige Staat genießt es.“ Der gerechte Krieg ist kein Unrecht. Der Krieg kann so wenig abgeschafft werden, wie der Egoismus der menschlichen Natur vernichtet werden kann. Es können nicht alle Völker in einem Bundesstaat zusammenwachsen, denn ohne Furcht vor Krieg, würden selbst die jetzt bestehenden Bundesstaaten sich auflösen. Ewige Fixierung des gegenwärtigen Besitzstandes wäre unerträglich, das widerspricht der Geschichte der Völker. Aber möglich ist der ewige Frieden: Wenn die Staaten inneren Frieden hätten (nämlich die ökonomische Konkurrenz beschränkten), dann könnte auch an äußeren Frieden gedacht werden. Fürsten- und Diplomatenkriege werden durch allgemeine Volksbewaffnung aufhören, Religionskriege durch den gesunden Sinn der Völker. Es wird europäische Bürgerkriege geben zwischen den Europa bewegenden Tendenzen, angetrieben von Not und Übervölkerung.

Oppenheims *Philosophie des Rechts und der Gesellschaft*, in: *Neue Encyclopädie der Wissenschaften und Künste für die deutsche Nation*. – Stuttgart 1852 (Abt. I, 2) bzw. 1858 (Bd. 8) enthält einen Abriß des Völkerrechts auf wenigen Seiten, der die Positionen eines demokratischen Völkerrechts klarer hervortreten läßt als das *System* mit seinem Zwängen eines Handbuches des Völkerrechts im gegenwärtigen Staatensystem (auch dieser Text ist noch ein Vormärz-Text, 1847 geschrieben). 1866 hat Oppenheim das *System* neu herausgebracht. Die Hinweise auf den europäischen Klassenkampf sind gestrichen worden; stattdessen hat

er die Illusion deutscher Liberaler: Die Kriege sind zerstörerischer und dem vorgeschrittenen Wohlstand gefährlicher geworden, deshalb werden ganze Nationen und Erdteile nur noch um große nationale oder sittliche Zwecke Krieg führen.

2.5.4.4 Carl Baron Kaltenborn von Stachau

1817-1866. 1853 Rechtsprofessor in Königsberg, 1864 Legationsrat in Hessen-Kassel.

Kaltenborn als konservativer Ideologe war sukzessive orientiert an Comtes *pouvoir spirituel*, an Burkes historischer Schule, an Frantz' Physiologie des Staates. Das wurde wenig wahrgenommen, vielleicht weil es zu epigonal und zu eklektizistisch war, gewiß auch weil es dem neuen preußischen Machtstaat, der auf Unterstützung von Liberalen angewiesen war, wenig brachte. Kaltenborn ist der einzige genuine Konservative unter den Völkerrechtlern.

Im Völkerrecht sieht Kaltenborn sich auf einem Mittelweg gegen die Extreme der absoluten Souveränität (Fichte/Hegel) und der Staatengemeinschaft (Kant/Fallati). Sein Völkerrecht beruht auf einer Balance objektiver und subjektiver Faktoren: neben die übliche Deduktion der Staatenrechte tritt das Gebot der Verrechtlichung. Die Realisierung der Rechtsidee ist Aufgabe des Menschengeschlechts durch alle Zeiten und Völker hindurch im kontinuierlichen Zusammenhang der Generationen; Naturrecht und demokratische Legitimation sind späte Ideen. Die Basis dieses Rechtes ist das gemeinsame Leben der Völker. Daß es ein reales Völkerrecht gibt, ist ein historischer europäischer Prozeß. Der entscheidende Durchbruch ist erst mit der Reaktion auf Napoleon gekommen: Kaltenborn ist der einzige ausdrückliche Apologet der Heiligen Allianz unter den Völkerrechtlern: Die Fürsten haben das Völkerrecht 1818 von der Theorie zur Wirklichkeit gebracht und man kann hoffen, daß die Völker folgen werden. Diese Kontinuität muß gewahrt werden; jede Rede vom künftigen Völkerrecht ist jetzt „ein abgedroschenes Lied.“ Dieses Völkerrecht hat nur eine kurze Geschichte und keine alternative Zukunft. Kaltenborns Völkerrecht hat weltweit nur einen Satz – daß es eine Völkerrechtsgemeinschaft geben muß – und europäisch noch Deduktionen aus der Souveränität der Staaten (daß es nie eine staatliche internationale Gesellschaft geben darf, ist auch bei Kaltenborn nur eine Deduktion aus der Tatsache der Existenz von Staaten). Der Staat ist stärker als die Individuen und zugleich stärker als die Völkerrechtsgemeinschaft. Deshalb kann nur die Heilige Allianz/Pentarchie eine Lösung sein: die stärksten Staaten sollen dafür sorgen, daß kein Staat, der keine guten Rechtsgründe hat, einen Krieg beginnt. Kaltenborn folgt Heffter darin, daß das 19. Jahrhundert eine neue Rechtsidee entwickelt hat, aber er schreibt gegen Heffters unterentwickelte Lehre von den „internationalen Rechtsmitteln“: Der Krieg muß als Rechtsmittel bewahrt werden. Der wenig bekannte Völkerrechtsleugner, den er sich für seine Polemik als Gegner ausgesucht hat, hatte streng zwischen Recht und Krieg unterschieden; Kaltenborn will dagegen mit dem Völkerrecht auch den Krieg bewahren. 1847 hat er eine Doppelheit von Krieg und Pentarchie (er träumt von einer Heiligen Allianz, die den Krieg kontrolliert, aber nie in die innere Politik der Staaten interveniert).

1861 hat er weiter den Krieg als Rechtsmittel, aber der internationale Faktor ist kaum noch erkennbar.

August von Bulmerincq war Kaltenborns genauester Leser, aber nur, um diesen als zu internationalistisch zu verwerfen. Hans Kelsen hat Kaltenborn gelobt für die Bewahrung des übernationalen Völkerrechts in der Zeit der Nationalstaaten (Hans Kelsen, *Problem der Souveränität*. – Tübingen 1920. – S. 241-248). Aber Kelsen verkennt dessen Absicht. Kaltenborn, der als Brücke zwischen Christian Wolff und Kelsen selber dienen sollte, ist eher Sackgasse.

Kaltenborn war zeitweise einer der wenigen professionellen Völkerrechtler in Deutschland im 19. Jahrhundert. Sein praktisches Seerecht beruht auf der Hamburger Rechtsprechung. Da interessiert die Havarie, der Krieg kommt nicht vor. So wenig „positiv“ seine Völkerrechtstheorie ist, so übermäßig „positiv“ ist seine Völkerrechtspraxis (*Grundsätze des praktischen europäischen Seerechts : besonders im Privatverkehre, mit Rücksicht auf alle wichtigeren Partikularrechte, namentlich der Norddeutschen Seestaaten, besonders Preussens und der Hansestädte, sowie Hollands, Frankreichs, Spaniens, Englands, Nordamerikas, Dänemarks, Schwedens, Russlands, etc.* - Berlin 1851).

**Kritik des Völkerrechts : nach dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaft.
– Leipzig : Mayer, 1847. – 316 S.**

III *Die Quellen und die Wissenschaft des Völkerrechts*

Recht ist nicht auf den Einzelwillen gegründet, sondern auf den Gemeinwillen. Dessen Wurzel ist die Gewohnheit, die aus dem gemeinsamen Leben kommt. Das ist in Familie und Nation so und soll auch im „Gemeinleben der Völker und Staaten unter einander“ so sein, wo die Gewohnheit viel länger Bedeutung behalten hatte. Die Völkerrechtsgemeinschaft gibt Normen, aber nicht Gesetze (diese bleiben Sache der Souveräne). Die Völkerrechtswissenschaft, eine historische Wissenschaft, soll nicht positives Recht aneinanderreihen, sondern die historisch gegebene Rechtsidee bestimmen.

IV *Die obersten Principien des Völkerrechts – Das christliche Völkerrecht*

Die Menschheit gliedert sich in Völker, die durch Sitte, Sprache, Anlage, Charakter, Bildung, historische Schicksale, Lebensberuf natürlich und künstlich geschieden sind (das ist nicht der nationale Kulturbegriff des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern meint objektive Kriterien wie Großmacht/Kleinstaat, Ackerbau/Handel, Seemacht/Landmacht). Der Staat ist nicht das höchste Institut des Rechtes. Das wäre er nur, wenn er weltweit wäre. Der Staat muß sich „als Glied dieser höheren Rechtsgemeinschaft“ verhalten. Das ist ein Gemeinwesen der Staaten nicht der Menschen. Aus Gemeinsamkeit und Besonderheit der Staaten leitet Kaltenborn ihre Gleichheit und Mannigfaltigkeit ab, aber auch bestimmte Aufgaben bestimmter Staaten (die Pentarchie der Großmächte und diverse Formen halb souveräner Staaten). Das Völkerleben darf nie den Charakter eines Staates annehmen, denn sonst verlören die einzelnen Staaten ihren Staatscharakter. Im Recht geht es immer um die Balance eines objektiven Prinzips (Gemeinschaft) und eines subjektiven Prinzips (Souveränität). Innerstaatlich hat der Staat mehr Gewicht als die Einzelnen, international haben die Staatensubjekte mehr Gewicht als die Staa-

tengemeinschaft. Ein internationales Leben hat es schon immer gegeben, das Völkerrecht kommt aber erst aus dem Zusammenleben der christlichen Staaten.

V *Systematik des Völkerrechts*

Der Krieg ist dem Frieden nicht gleichberechtigt (wie man nach den traditionellen Einteilungen der Völkerrechtshandbücher meinen könnte), sondern bloß „ein prozessualisches Rechtsmittel für das internationale Leben.“ Ein Krieg, der unter dem Gesichtspunkt des Rechts, nicht dem der bloßen physischen Gewalt gesehen wird, muß Rechtsgründe haben. Die internationale Gemeinschaft muß mit Interventionen darüber wachen, daß der Krieg nicht mißbraucht wird.

VI *Die Lügner des Völkerrechts*

Die Existenz des Krieges bestätigt nicht die Leugner des Völkerrechts. Auf den Kongressen seit 1815 haben sich die christlichen Mächte zur notfalls kriegerischen Aufrechterhaltung des Völkerrechts verbunden. Wenn es einem Staat nicht gelingt, die Pentarchie von seinem Recht zu überzeugen, dann muß er selber Krieg führen. Im Großen und Ganzen kommen die Staaten zu ihrem Recht (und volle Rechtssicherheit gibt es auch im Innern der Staaten nicht). Der Krieg darf wegen seiner Ungewißheit nur letztes Mittel sein. Nötig ist deshalb (wie bei jedem Recht) Vertrauen auf die gerechte Fügung Gottes „und auf die intensive Geistesmacht des Rechts ...“, dass trotz aller dieser Zufälligkeiten, im Großen und Ganzen auch durch den Krieg im Verlaufe der weltgeschichtlichen Entwicklung jedes Volk zu seinem Recht komme.“ Das ist die Weltgeschichte von Griechen gegen Perser, Germanen gegen Römer, Christen gegen Heiden. „Wer den Krieg als ein internationales Rechtsmittel nicht anerkennt, der muss überhaupt an einem Plane, an einer göttlichen Fügung in der historischen Entwicklung des internationalen Lebens verzweifeln. Die Weltgeschichte entwickelt sich vornehmlich als eine Kriegsgeschichte.“

Zur Revision der Lehre von den internationalen Rechtsmitteln, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 17 (1861) 69-124

Wie jeder Prozeß den gestörten Rechtszustand wiederherstellen soll, so hat der Krieg den Frieden zum Ziel. Das Eigenartige ist, daß die Parteien ihr Recht selber suchen. Im innerstaatlichen Recht setzt sich eine Interpretation durch, oft auch eher eine Selbstermächtigung einer Partei (Ministerium oder Parlament). Der Krieg muß als Rechtsmittel bewahrt werden. Er ist milder als im Altertum, er ist „bereits ein wirklicher Rechtszustand unter den Völkern.“ Kriege, die keine Rechtsgründe haben, werden nur noch gegen Völker außerhalb des europäischen Staatensystems geführt, auch das gilt nicht mehr als gut. Der Krieg bleibt immer rechtlicher Notstand, deshalb muß er selten werden. Versittlichung durch steigende Kultur und Humanität könnte das bewirken, es soll aber nicht zu Ideen eines Weltstaates oder internationaler Gerichte führen. „Die Träume vom ewigen Frieden werden ewig Träume bleiben.“ Der Krieg hat außer rechtlicher auch sittliche Bedeutung; Hegel, der den Krieg als Rechtsmitteln nicht würdigen konnte, hat das gesehen. Gerade heute ist der Krieg für den Zusammenhalt der Gesellschaft wichtiger als je: schon wegen „des maßlosen Treiben und Drängen der Individuen und ihres Egoismus gegen jede feste höhere Ordnung über ihnen.“

2.5.4.5 August von Bulmerincq

1822-1890, Professor in Dorpat (Tartu) 1856-1875 und Heidelberg 1882-1890. Gründungsmitglied des Institut de Droit international 1873.

Bulmerincq kann bereits auf die deutschen Debatten der 1840er Jahre zurückblicken (der Professor in Dorpat gehört in einen deutschen, nicht in einen russischen Zusammenhang), er setzt die Suche nach einer Balance von staatlichen und internationalen Momenten fort: Völkerbund und absolute Souveränität werden verworfen. Am stärksten knüpft er an Kaltenborn von Stachau und I. H. Fichte an, die auch diese Balance suchen. Fichte habe erkannt, daß es Souveränität und Weltrecht geben muß, und damit das philosophische Völkerrecht zu dem Punkt gebracht, an dem die Juristen es fortsetzen müssen; Kaltenborn habe eine juristische Lösung gefordert, aber doch nur die politische Lösung einer Föderation der Großmächte geboten, was Bulmerincq „vertrauensselig“ nennt. Er mißtraut den souveränen Staaten. Ein internationales System zufriedener, geschlossener Nationen (wie es italienische Völkerrechtsautoren sehen) steht nicht bevor. An den demokratischen Frieden glaubt er nicht, aber an stabile konstitutionelle Staaten (bisher ist nur England sicher konstitutionell). Weltrechtsgemeinschaft ist die Hoffnung eines Konservativen wegen der Mängel der Staaten und der Staatengesellschaft. Er beruft sich auf das Bekenntnis der Heiligen Allianz zum Völkerrecht 1818, weiß aber, daß dieser politische Ursprung überwunden werden muß. Vertrauenswürdig werden Staaten erst, wenn sie das positive Völkerrecht anerkennen und fortbilden. Verträge und Kongresse haben einiges für das Völkerrecht getan, aber sie haben noch immer keine allgemeine Rechtsverpflichtung gebracht. Das Völkerrecht braucht internationale Gesetzgebung auf Kongressen, wichtiger ist aber die Annäherung der Nationen in der Rechtsüberzeugung. Das kann nur von Nationen erwartet werden, die einander als Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft anerkennen. Bulmerincq verspricht, was die Völkerrechtsphilosophie nicht bringen konnte, er kann sich aber nur an I. H. Fichtes Rechtsgesinnung halten und muß dessen Aussicht auf einen Völkerverkehr des Wohlwollens opfern. Bulmerincq kann 1874 so hilflos klingen wie die Friedensbewegung: Die Anfeindungen der Staaten gefährden den Frieden mehr als es stehende Heere tun. Recht braucht friedliche Gesinnung. Dafür müssen die Völkerrechtler wirken. Er folgt Savigny, daß das Recht vom Volksbewußtsein zu den Juristen gekommen ist. Das Völkerrecht begann aber bei den Juristen und muß zu den Völkern erst noch kommen. Keinem der anderen Gründungsmitglieder des Institut de Droit international war das Ausmaß der Aufgabe so klar.

Bulmerincqs Weltrecht ist auf den Krieg angewiesen. Er tadelt Kaltenborn von Stachaus verkappten Föderalismus und lobt dessen Darstellung des Krieges als Rechtsmittel. Der Krieg ist ein gewaltsames Rechtsmittel zur Verteidigung des Rechtszustandes zwischen den Staaten; er steht den Staaten zu, die sich in wesentlichen Rechten verletzt sehen. Verteidigung des Rechts soll auch die Kriegführung bestimmen, mit der üblichen Rechtfertigung der Kriegsraison „in außerordentlichen Umständen“ (*Das Völkerrecht oder das internationale Recht* a.a.O. § 92). Eine Hoffnung diesen Zustand zu überwinden, kann nicht eine Verrechtlichung internationaler Konflikte sein, sondern die Fortentwicklung der Rechtsge-

meinschaft durch Annäherung der nationalen Gesetzgebungen. Die Bereiche sind Rechtspflege und „Polizei“ (was heute Verwaltung heißt), von Medizinalpolizei über Armenpolizei und Kulturpolizei (damit ist Handelsförderung gemeint) bis zur Verkehrspolizei, mit den neuen Themen internationaler Zusammenarbeit wie Post, Telegraphen und Eisenbahnen (ebd. § 28). Das Weltrecht kommt aus dem sozialen Verkehr der Völker, einzelne Staaten können kein Völkerrecht hervorbringen. Auch darin hält er sich an Robert von Mohl.

Bulmerincqs Schriften sind ein *work in progress*, immer wieder dieselben Themen in neuer Behandlung. Die Grundidee steht bereits in seiner Dissertation *De natura principiorum iuris inter gentes positivi*. – Dorpat 1856; in kritischer Auseinandersetzung mit älteren und zeitgenössischen Autoren in: *Die Systematik des Völkerrechts von Hugo Grotius bis auf die Gegenwart*, Teil 1. – *Kritik der Ausführungen und Forschungen zu Gunsten der Systematisierung des positiven Völkerrechts*. – Dorpat 1858; systematisch am ehesten in: *Praxis, Theorie und Codification des Völkerrechts*. – Leipzig 1874; zuletzt noch einmal *in nuce* in einem Handbuch: *Das Völkerrecht oder das internationale Recht : systematisch dargestellt*, in: *Handbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart in Monographien* / hrsg. von Heinrich Marquardsen, Band I/2 (1887) S. 178-319 (zeigt gut, wie wenig Bulmerincqs Weltrecht das bestehende Völkerrecht überschreitet).

Es gibt kaum Literatur zu Bulmerincq, seine Rolle für die Bestimmung des Rechtscharakters des Völkerrechts wird nicht beachtet. Vgl. Lauri Mälksoo, *The Context of International Legal Arguments : ‚Positivist‘ International Law Scholar August von Bulmerincq (1822-1890) and his Concept of Politics*, in: *Journal of the History of International Law* 7 (2005) 181-209 (durchsucht die politischen Fußnoten des selbsterklärten unpolitischen Positivist, bringt aber nichts zur Politik der Weltrechtsordnung). Vgl. auch die Kritik von Bulmerincqs Position zwischen Philosophie und Positivismus gerade bei seinen Schülern Karl Bergbohm und Heinrich Rettich; beide haben den Hinweis auf Positivismus im Völkerrecht bei Bulmerincq gelernt und als erstes Bulmerincqs rechtliche Konstruktion des Krieges verworfen.

Die Arbeiten von Witold Załęski, einem Schüler Bulmerincqs in Dorpat, sind Fleißarbeiten, nützliche Dokumentationen der zeitgenössischen Sicht internationaler Gemeinschaft: *Zur Geschichte und Lehre der internationalen Gemeinschaft*. – Dorpat 1866; *Die völkerrechtliche Bedeutung der Kongresse*. – Dorpat 1874.

2.5.4.6 Robert [von] Mohl

1799-1875, Professor in Tübingen und Heidelberg, 1848/49 Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung (linke Mitte) und Reichsjustizminister. 1866-71 badischer Gesandter beim Bundestag und in München. 1874-75 Mitglied des Deutschen Reichstags (Liberale Reichspartei). Einer der angesehensten Staatswissenschaftler und Staatsrechtler seiner Zeit.

Mohls Bedeutung für das Völkerrecht beruht darauf, daß er so stark betont hat, daß menschlichen Interessen nicht an den Grenzen haltmachen, sondern daß der Verkehr zwischen Individuen den Verkehr zwischen Staaten voraussetzt. Die lokale Beschränktheit des Staates ist eine Not, die überwunden werden muß. Mohl ist einer der letzten Vertreter der deutschen Tradition des Polizeistaates (=Verwaltungsstaates), den er mit der Idee des Rechtsstaates verbindet und ihm damit eine neue Lebensdauer gibt. International geht es um eine Zusammenarbeit, die heute funktional genannt würde, aber man muß beachten, wie weit Mohl noch von den neuen Themen der Industriegesellschaft entfernt ist (vieles ist wechselseitige Rechtshilfe). Auch von internationalen Regelungen und Organisationen ist er weit entfernt (sie sind möglich, aber nicht dringlich). Mohls internationales Polizeirecht ist doppeldeutig: Er versucht, den weltweiten Verkehr erzwingbar zu machen und zugleich die Selbstbestimmung der Staaten zu bewahren. Gerade seine Beispiele Japan und China haben damals gezeigt, wie brüchig diese Erwartung an die internationale Gemeinschaft ist. Er hat die Lehre von der Souveränität der Staaten und die Lehre von den Verbindungen der Menschen nicht vereinen können. In seiner gleichzeitigen systematischen Darstellung verweist er die Lehre von der Weltrechtsordnung in das philosophische Völkerrecht und auch dort bleibt es Rechtsordnung zwischen Staaten. Das Zusammenleben der Staaten erzeugt Völkerrecht, weil sonst dauernd Gewalt und Herrschaft des stärksten Staates droht und weil „eine friedliche und gegenseitige freundliche Haltung die Bedingung einer höheren allgemeinen Ausbildung der Menschen ist.“ Das philosophische Völkerrecht ist teleologisch. Ziel ist nicht (wie bei seinem Schüler und Freund Fallati) ein Weltstaat-Recht, sondern ein Welt-Staatenrecht. Auf dem gegenwärtigen Stand der Entwicklung kann auch dieses noch nicht erwartet werden: Das positive Völkerrecht ist noch auf die Völker europäischer Gesittung beschränkt, der Ausbreitung des europäischen Völkerrechts muß Ausbreitung der europäischen Gesittung vorausgehen. Rechtlich kann der Krieg nur als Notwehr gerechtfertigt werden. Im Krieg ist ungewiß, daß der Sieg auf Seiten des Rechtes ist, er ist immer mit schmerzlichen Opfern verbunden – aber er ist als letztes Mittel unvermeidbar, „wenn nicht schließlich jedes Recht der Gewalttat bloßgestellt werden soll.“ Das Wesen des Krieges besteht in der Bekämpfung und Vernichtung der Verteidigungsmittel des Gegners; nur was dazu dient, ist gestattet (*Encyclopädie der Staatswissenschaften*. – Tübingen 1859, eine Bearbeitung der Vorlesungen, die Mohl seit Jahrzehnten in Tübingen und Heidelberg gehalten hatte). Mohl versucht gar nicht erst, Frieden durch internationalen Verkehr zu versprechen. Vgl. zu Mohl auch Miloš Vec, *Recht und Normierung in der industriellen Revolution : neue Strukturen der Normsetzung in Völkerrecht, staatlicher Gesetzgebung und gesellschaftlicher Selbstnormierung*. – Frankfurt am Main 2006. – S. 48-62.

Die Pflege der internationalen Gemeinschaft als Aufgabe des Völkerrechts, in: Staatsrecht, Völkerrecht und Politik, Bd. 1. – Staatsrecht und Völkerrecht. – Tübingen : Laupp, 1860. – S. 579-636

Neudruck Graz 1962

Die geistigen und körperlichen Eigenschaften auszubilden, erfordert Zusammenwirken mit anderen Individuen, mit gesellschaftlichen Kreisen und mit dem Staat, aber auch das Verhältnis des Staates zu anderen Staaten hat Einfluß auf diesen

Bildungsprozeß. Der Staat kann nicht vollkommen sein, weil er in Raum und Macht begrenzt ist. Diese Mängel können nur durch Zusammenschluß der Staaten kompensiert werden. Der Begriff des Staates beinhaltet keine Isolierung gegen andere Staaten. Der Staat muß v.a. seine eigenen Zwecke verfolgen, „die völkerrechtliche Souveränität mit allen ihren Folgerungen geltend zu machen.“ Andere Staaten können ihm nicht seine Lebensaufgabe vorschreiben und Änderungen seiner Verfassung verlangen. Kein Staat muß Mittel, die er für seine Aufgaben nötig sind, für Zwecke anderer Staaten zur Verfügung zu stellen. Aufgabe eines „gesitteten Staates“ ist aber, im Notfall auch Lebenszwecke Fremder zu fördern. Mittel sind Verträge und Kongresse, jeder Staat soll alle passenden Gelegenheiten nutzen, sich mit anderen Staaten „über die Gegenstände vernünftiger Völkergemeinschaft zu verständigen.“ Es geht um die Förderung von Strafrecht und Zivilrecht und um polizeiliche Fürsorge (bei Auswanderung, Krankheiten, Förderung des geistigen Lebens). Gemeinsame Gesetze und gemeinsame Rechtsprechung sind möglich, aber nicht unbedingt nötig. Der Raum der menschlichen Aktivitäten ist die Erde, künstliche Grenzen können nicht wirklich etwas bedeuten. Ein isolierter Staat ist gegen die Vernunft und darf mit Gewalt zur Aufgabe der Isolation gezwungen werden (wie es mit Japan und China gerade geschehen ist; freilich muß die eigene Lebensweise auch dieser Staaten respektiert werden).

2.5.4.7 Friedrich Adolf Trendelenburg

1802-1872. Philosophieprofessor in Berlin, 1849-1851 Abgeordneter im Preußischen Abgeordnetenhaus (gemäßigt liberal). Mit seiner nachidealistischen Logik, Metaphysik, Ethik ein führender Vertreter der deutschen Universitätsphilosophie. Zur Bedeutung als Philosoph: Frederick C. Beiser, *Late German Idealism : Trendelenburg and Lotze*. – Oxford 2013.

Trendelenburgs liberalkonservative Rechtsphilosophie ist gegen die Ableitung des Rechts aus Willen und Zwang gerichtet. Dagegen setzt er die historische Entwicklung des Rechtes in Korrespondenz zur Entwicklung der Moral, ein doppelter Prozeß des Strebens nach Macht des Individuums und der Einordnung in ein Ganzes. Erst diese Einordnung ist moralisch. Der Staat beginnt als Macht und noch für die Gegenwart ist Macht nach außen und innen unverzichtbar. Vgl.: Antonia Ruth Weiss, *Friedrich Adolf Trendelenburg und das Naturrecht im 19. Jahrhundert*. – Kallmünz 1960.

Trendelenburg setzt das naturrechtliche Völkerrecht als Völkermoral fort. Die Konstruktion der Gesellschaft im Staat unterscheidet sich von der Konstruktion der internationalen Gesellschaft. Eigensinn und Gemeinschaft sollen gleichwertig und auf einander angewiesen sein. Der Machtaspekt des Staates wird aber so stark betont, daß diese Balance gestört ist. International wird die Macht zu wenig gebändigt. Trendelenburg versichert, daß der Prozeß der nationalen Individuation zum ewigen Frieden führt, aber im Zeitalter des Nationalismus kann er weder dem demokratischen Frieden noch der internationalen Organisation trauen. Er

verweist auf den Prozeß der Zivilisation, einzige Hoffnung ist ein internationales Konzert, das einer deutschen Hegemonie sehr ähnlichsieht.

Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. – Leipzig : Hirzel, 1860. – 546 S.

2. Aufl. 1868, im Völkerrecht unverändert

Neudruck der 2. Auflage Aalen 1969

§§218-235 *Völker und Staaten*

Der Staat ist aus der Macht geboren und steht den anderen Staaten zunächst als Macht entgegen. Macht will gefürchtet sein, deshalb beginnen Beziehungen zwischen Völkern als Kriege. Im Staat wird durch Herrschaft moralisches Zusammenleben möglich, zwischen Staaten kommt es dazu erst spät. Wenn Staaten im Laufe der Geschichte dazu kommen, Beziehungen auf Gegenseitigkeit zu akzeptieren, bleibt es ein begrenztes Staatensystem, das nach außen weiter auf Machtzuwachs setzt. Dieses System kann stabil nur bleiben, wenn die Völker einander ergänzen. „Der ewige Friede, welcher als Sehnsucht geängstigter Gemüter eine eitle Hoffnung ist, wird dann der andere Ausdruck einer solchen Gliederung der Menschheit in Völker und ein Ziel der Weltgeschichte.“ Die weltgeschichtliche Entwicklung geht vom ständigen Krieg zum ewigen Frieden, aber Voraussetzung dieses bleibt die Gliederung in Völker. Völkerethik ist eine Voraussetzung des Völkerrechts, aber auch seine Frucht. Erst das Recht, das durchgreift, gibt dem ethischen Bewußtsein Allgemeinheit und Kraft. Das auf Verträgen beruhende Völkerrecht bleibt auf Selbsthilfe angewiesen und deshalb prekär. Aus diesem Dilemma sollen öffentliche Meinung (das ist im Völkerrecht die gegenseitige Hilfe der Staaten) und Staatenverbindungen helfen, beides rechtlich prekäre Mittel. Der Staat will sein Recht, seine Verfassung, seine Richtung in dem anderen Staat bestätigt sehen und dadurch sich selber befestigen. Aber ein Recht auf Intervention gibt es nicht (so wenig wie Bürger anderen Bürgern ihre eigene Lebensweise aufdrängen können). Das Gleichgewicht soll den Frieden erhalten, führt aber zum Krieg. „Nur was in sittlichen Verhältnissen gegründet wird, ist in sich gegründet und verspricht Dauer und Frieden. Bis dies durchdringt, wird zuletzt der Krieg entscheiden.“ Der Krieg ist ein Rückfall in die Natur, aber ohne Selbsthilfe gibt es kein Recht. Anerkennung ist zugleich Freiheit und Zwang (wie die Anerkennung notwendiger Wahrheiten Zwang ist). Die Anerkennung der Niederlage ist der Anfang der Zustimmung des Willens. Wenn der tatsächliche Besitzstand rechtlich geordnet und anerkannt gedacht wird, muß zwischen gerechten (Verteidigung) und ungerechten Kriege (Raub) unterschieden werden. Aber auch gegen den ungerechten Sieger gibt es keine Appellation. Es folgt ein Lob des Krieges, als Anspannung aller Kräfte, als Tat der Gemeinschaft, als Erzeugung von Männern; das gilt nur für den gerechten Krieg. Am Ende müßte „das Recht der sich gliedernden Menschheit“ stehen, aber das braucht noch Jahrhunderte oder Jahrtausende. Bisher gibt es diese Recht nur im Geist der Philosophen. Es ist ein Keim des vernünftigen Menschen. Langfristig wird der ewige Frieden kommen, wenn die ganze Menschheit „ein gegliedertes Individuum“ sein wird. Das Recht kann sich nur entfalten, wenn die Menschen ihm entgekommen.

Lücken im Völkerrecht : Betrachtungen und Vorschläge aus dem Jahre 1870. – Leipzig : Hirzel, 1870. – 64 S.

Seit Kant sind die wichtigsten Staaten konstitutionelle Staaten geworden, aber zum Frieden hat es nicht geholfen, weil das Eigeninteresse der Bürger nicht entscheidend ist (anders als Kant annahm); Öffentlichkeit ist bei nationalen Stimmungen eher gefährlich. Der internationale Föderalismus hat seit Kant keine Fortschritte gemacht, Schiedsgerichtsbarkeit ist bei entscheidenden Fragen der Entwicklung eines Volkes nicht anwendbar, weil jede Nation der anderen das Verständnis dafür abspricht und ein internationales Tribunal ohne vollstreckende Macht kein Vertrauen finden kann. Die aktuelle Aufgabe des Völkerrechts kann nur sein, den Krieg zu humanisieren. Das Völkerrecht ist im Krieg durch nationale Leidenschaften gefährdet. Deshalb muß es im Friedensschluß von der internationalen Gemeinschaft neu bekräftigt werden. Die Verpflichtung, vor dem Krieg eine friedliche Lösung zu suchen, gibt es schon seit dem Pariser Frieden 1856 (für die Orientfrage). Trendelenburg will das verallgemeinern: Vor der Kriegserklärung soll die Streitfrage einem internationalen Ausschuß vorgelegt werden. Das ist ein Versuch eines politischen Ausgleichs, kein juristisches Urteil. Wenn es den Krieg nicht verhindert, wird es doch die Überraschung nehmen (v.a. die Überraschung macht den Krieg zerstörerisch). Dieser Ausschuß soll auch das Kriegsrecht vereinheitlichen und weiterentwickeln. Mit dieser Verrechtlichung des Krieges kann am besten das siegreiche Deutschland beginnen. (Eine Schrift zum aktuellen Krieg, die den Franzosen einen ungerechten Krieg und den Engländern verlogene Neutralität nachweisen will.)

2.5.4.8 Adolf Lasson

1832-1917 (geboren Lazarussohn). Gymnasialprofessor und Honorarprofessor in Berlin. Vgl. den Nachruf seines Sohnes Georg Lasson in: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 12 (1918/19) 1-10.

Lasson hat Philologie und Recht studiert, aber geschrieben hat er als Philosoph, ein später Idealist gegen Materialismus, Positivismus und Utilitarismus, ein Fortsetzer der Philosophie des Geistes von Aristoteles bis Hegel. Es ist eine Anthropologie zwischen natürlichen egoistischen Trieben und der göttlichen allgemeinen Vernunft. Sein einziges systematisches Werk ist eine Rechtsphilosophie, die Recht als äußere Ordnung in einer Situation begründet, in der die Annäherung an die Vernunft (noch) begrenzt ist. Der Staat formuliert das Recht als Gesetz und setzt es mit Zwang durch. Der Staat kann in Analogie zur Person gesehen werden, weil er einen Willen hat. Der Wille des Staates ist aber allein das Recht; Selbstsucht und alles Ungeordnete fehlen dem Staat. Der Staat ist keinem Recht unterworfen und hat keine Moral und keine idealen Interessen. Lassons Staatslehre endet in Antinomien: Der Staat verkörpert die praktische Vernunft, aber Zwang bleibt immer mechanisch; der Staat hat keinen egoistischen Willen, aber zur Erhaltung des Rechts muß er eigene Interessen verfolgen (und in seinem Namen spricht eine Obrigkeit, die gewiß persönliche Interessen hat). So ist der Staat vom Begriff her immer Rechtsstaat, in der Wirklichkeit gibt es aber einen verworrenen historischen Prozeß der „Produktion des Rechtes.“ Lasson betont

die Grenzen des Staates: den Streit der Klassen kann der Staat nicht auslöschen, nur sichern, daß sie miteinander leben können. Die einzige Hoffnung ist, daß der bloß natürliche, egoistische Willen sich selber aufhebt. Lasson wird in der Literatur üblicherweise als Konservativer eingeordnet, aber er wurde von Zeitgenossen auch als Liberaler gesehen (vgl. den Nachruf in: Kant-Studien 23 (1919) 110), sein Eintreten für Freihandel und gegen Antisemitismus paßt dazu. Man wüßte gerne Genaueres über seine politische und kirchliche Haltung, eine Lasson-Monographie ist ein Desiderat zum Verständnis der Komplexitäten des 19. Jahrhunderts.

Eine Abhandlung über das Völkerrecht gehört für Lasson in ein Werk über *Politik*; ein solches Werk hat er in seiner Rechtsphilosophie angekündigt, aber nie geschrieben. Es sind deshalb politische Polemiken, mit denen wir arbeiten müssen, auch wenn er eine davon nach 40 Jahre erneut hat erscheinen lassen. Lasson ist verrufen als der archetypische Völkerrechtsleugner und Bellizist des 19. Jahrhunderts. Die Völkerrechtler haben ihn, der nicht von ihrer Zunft war, zu Lebzeiten kaum wahrgenommen und posthum nicht wirklich ernst genommen (Hans Kelsen, *Problem der Souveränität*. – Tübingen 1920. – S. 196-202 (er wirft Lasson vor, die Grenze vom Völkerrecht zur Pseudo-Naturwissenschaft von den internationalen Beziehungen überschritten zu haben); Gustav Adolf Walz, *Wesen des Völkerrechts und Kritik der Völkerrechtsleugner*. – Stuttgart 1930. – 32-35, 138-140). Lasson ist (neben John Austin) der Lehrer der absoluten Souveränität. Der Staat als Quelle des Rechtes kann nicht selber einem Recht unterworfen werden. Aber auch bei Lasson werden die Staaten im Laufe der Zeit rechtlicher und die Völker kultivierter, und es wird nie klar, warum die Verrechtlichung nicht auch international fortschreiten kann. Was eine historische Bestandsaufnahme sein könnte, wird zum ewigen Gesetz (Eduard von Hartmann hat dem Hegelianer vorgeworfen, damit gegen die Prinzipien einer dialektischen Philosophie zu verstoßen; siehe unten Abschnitt 5.4.5.2 zu Hartmanns Lasson-Aufsatz). Aber Lasson kennt durchaus die Fortschritte des Völkerrechts, nur darf er sie nicht als Recht ansehen. Nicht das Uninteressanteste an Lasson ist, wie eng er den Argumenten der Friedensbewegung folgt. Er antwortet auf deren Argumente des Zivilisationsfortschritts und der öffentlichen Meinung und hat keine Probleme, fast alle Vorschläge zum Schiedsgericht zu akzeptieren (man muß sich daran erinnern, daß auch Hegel kein Problem mit einem Schiedsgericht hatte, wenn nicht suggeriert wird, dadurch seien die Völker zu einer rechtlichen Einheit verschmolzen). Er kennt multilaterale Abkommen und verlangt, daß die Verhandlungen über Verträge öffentlich sein müssen. Aber das bleiben politische Fortschritte, die jederzeit zurückgenommen werden können. Lasson verweigert dem Staat höhere Ziele, damit die Staaten einander abschätzen und berechenbar mit einander umgehen können. Der Krieg wird zu einem „Mittel der Unterhandlung“. Klaus Lüderssen gibt zu, daß die Polemiken gegen das Völkerrecht, die gerne nach G. A. Walz zitiert werden, tatsächlich in Lassons Schriften stehen, aber das politische Moment bei Lasson sei auch als Chance gedacht: Das Völkerrecht kann durch Verträge aufgebaut werden (*Genesis und Geltung im Völkerrecht – am Beispiel der Theorie des Hegelianers Adolf Lasson*, in: *Idee und Realität des Rechts in der Entwicklung internationaler Beziehungen : Festgabe für Wolfgang Preisner* / hrsg. von Alexander Böhm ... – Baden-Baden 1983. – S. 133-151). Martti Koskeniemi hat

ihn ganz entspannt gewürdigt: Es wäre merkwürdig, wenn ein deutscher Patriot 1871 argumentiert hätte, daß Kriege nie gerechtfertigt seien und daß Verträge immer gehalten werden müssen; Lassons Ziel sei durchaus Frieden und Frieden liege im Eigeninteresse der Staaten (*The Gentle Civilizer of Nations : the Rise and Fall of International Law 1870-1960*. – Cambridge 2002. – S. 37-38). Diese Urteile sind zu eng vom Völkerrecht des 20. Jahrhunderts her gesehen. Lasson unterscheidet, wie andere Realisten um 1870/71, noch das diplomatische Völkerrecht als *façon de vivre* vom Völkerrecht der Juristen. Lasson gehört zu der Tendenz um 1870, von einem als Recht gedachten Völkerrecht zur Wissenschaft von den internationalen Beziehungen überzugehen. Lassons „Völkerrecht“ erinnert an Bismarcks völkerrechtliche Aussprüche: Der Frieden (nicht der ewige) kann aus den wahren Interessen der Staaten und aus ihrer Ehrlichkeit kommen. Die internationalen Institutionen können realistisch erklärt werden.

Lasson hat ein altmodisches Kriegsbild: die europäische Staatengemeinschaft des 18. Jahrhunderts mit Interessen, die begrenzt werden können. Die Debatten seit der Heiligen Allianz, daß ein Staatensystem eine normative Basis braucht und Interessen prekär bleiben, werden übergangen. Den Volkskrieg, den die Militärs zu begreifen beginnen, hat er noch nicht gesehen. Die Lehre, daß jeder Sieg gerecht ist, sprengt die Tradition des gerechten Krieges. Das ist Naturalismus des Staates, also das, was Lasson eigentlich verworfen hat. Ein Problem ist Lassons Kulturlehre. Er glaubt mit dem 19. Jahrhundert, daß der Krieg mit der Schaffung der Nationalstaaten zurückgehen wird. Der Staat kann Kultur nicht verbreiten, er kann nur die Kultur seines Volkes verteidigen. Lasson weiß mit Hegel, daß der Mensch in seiner sittlichen Freiheit über den Staat hinauswachsen muß, er verwirft „den harten Autochthonen-Stolz“. Aber man muß die vielen Hinweise bemerken, in denen Lasson sein Individuum, das angeblich ganz im Prozeß der Bildung zur allgemeinen Vernunft steht, von der Ehre der nationalen Kultur abhängig sein läßt: Die „Ehre des Selbstbewußtseins“ ist für das Volk wichtig, Persönlichkeit ist die Ehre, einer eigenen Rechtsordnung anzugehören (wie im 19. Jahrhundert üblich, muß man bei Lassons „Kultur“ noch Wirtschaftsformen und politische und rechtliche Institutionen mithören). Der religiöse Denker Lasson sieht das höhere Ich dann doch nicht in der *imitatio Dei* (über die er geschrieben hat), sondern in der Zugehörigkeit zum erfolgreichen Staat. Lassons Bellizismus erinnert an Fichtes Hysterie, daß jede internationale Bedrohung eine Auslöschung der nationalen Kultur ist. Ab 1870 sehen Franzosen und Deutsche das so.

Der Vorläufer des deutschen Kulturstaatsgeredes konnte im Ersten Weltkrieg eine Belastung der Kriegspropaganda werden. Die Preußische Akademie distanzierte sich von ihrem Mitglied, als er von den Holländern verlangte, den deutschen Staat für das „vollendetste Gebilde“ zu halten, das die Geschichte erzeugt hat, und die holländische provinzielle Selbständigkeit verspottete (Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung : die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*. – Berlin 2000. – S. 252; ein öffentlicher Auftritt dieser Art: *Deutsche Art und deutsche Bildung : Rede am 25. September 1914*. – Berlin 1914).

**Das Culturideal und der Krieg. – Berlin : Moeser, 1868. – 68 S.
Neuausgabe Berlin 1906 (133 Seiten, aber textidentisch)**

Das gegenwärtige Zeitalter ist ein kriegerisches Zeitalter, öffentliches und privates Leben werden von drohenden Kriegen bestimmt, die von ganzen Völkern geführt werden. Aber mit der Zivilisation wachsen die Vorteile des Friedens und der Krieg wird als Störung empfunden. „Jeder zivilisierte Staat ist ein friedliebender Staat; aber freilich, der Notwendigkeit des Krieges kann auch er sich nicht entziehen.“ Erst im Staat wird der Mensch zum Kulturwesen, weil er nicht nur für sich selber etwas will, sondern für alle. Ein Volk fühlt sich durch ein mächtiges anderes Volk in seiner Kultur bedroht. Die nationale Kultur gibt einem Volk die Möglichkeit der Mitarbeit an den großen Aufgaben der Menschheit, und damit das Recht zur individuellen Existenz unter den Völkern der Kulturwelt. „Jeder vernünftige Krieg ist ein Krieg um die Kulturform, mag er auch in die Erscheinung treten als ein Krieg um die Existenz des Staates.“ Lust am Krieg und Ausnutzung politischer Konstellationen sind historisch überholt. Kein Staat darf seinem Volk Kriege für Ideen (Religion, Förderung der Zivilisation, Beendigung des Sklavenhandels) zumuten. Erlaubt sind Kriege zur territorialen und ökonomischen Sicherung der Selbständigkeit des Staates. „Das Recht, in staatlicher Selbständigkeit zu existieren, ist kein angeborenes Recht eines Volkes, es muss vielmehr erworben werden durch harte Arbeit.“ In der Regel bestehen friedliche Beziehungen zwischen den Kulturvölkern gerade durch Dankbarkeit im Geben und Nehmen. Aber während die Zivilisation zum Prinzip Miteinander hat (es gibt nur eine Zivilisation), ist Kultur die Abgrenzung von einer anderen Kultur. Damit gibt es eine Pflicht zum Haß und die Möglichkeit zum Krieg ist immer gegeben. Nicht-Intervention ist Unsinn; die Verhältnisse eines Volkes sind mit denen seiner Nachbarn zu eng verbunden und die Ehre eines Staates ist sein Einfluß bei anderen Staaten. Der Ausgang des Krieges ist immer gerecht: Das Schwache unterliegt dem Starken. Die Starken zweifeln nicht am Recht der Macht. Aber ein Volk, das außer Krieg keine Kultur hat, hat keinen echten Ruhm und deshalb kein Recht zum Krieg. Es bleibt immer ein moralisches Gebot, daß Krieg vermieden werden muß. Alle gütlichen Mittel müssen ausgeschöpft werden. Einen Richter zwischen den Staaten wird es nie geben, aber ein Schiedsgericht soll angestrebt werden. Den Frieden kann man davon nicht immer erwarten. Während die Abneigung gegen Krieg zunimmt, nehmen auch die Kriegsursachen zu und mehr Leute haben ein Urteil zu internationalen Konflikten. Einen Völkerareopag, der die Kriege verhütet, wird es nicht geben; wohl aber einen, der sie steuert: „die öffentliche Meinung der Kulturvölker.“

Princip und Zukunft des Völkerrechts. – Berlin : Hertz, 1871. – X, 195 S.

Der ewige Frieden wäre ein größeres Übel, als der Krieg, wie das Streben nach ewigen Leben oder ewiger Gesundheit. Diese Idee ist „eine unerlaubte Erweiterung des Rechtsbegriffes“. Menschen brauchen eine durch Gewalt geschützte Rechtsordnung; Gewalt ist nur ertragbar, wenn sie dem eigenen Wesen entspricht, deshalb muß der Staat national sein. Souveräne Staaten können nicht Glieder einer rechtlichen oder sittlichen Gemeinschaft sein, ein Weltstaat wäre das Ende jeden Rechtes. Anders als das Individuum hat der Staat keinen Beruf zur Gottesähnlichkeit, er kann sich nicht beliebige Zwecke setzen, sondern muß gegenüber der Außenwelt eigennützig sein. Zwischen verschiedenen Staaten herrscht von Natur

her Streit – ein Volk muß hassen können –, aber auch ein Bedürfnis nach Frieden. „Um Frieden zu haben muss sich aber der Staat bescheiden.“ Der Zustand der Ruhe tritt ein, wenn die rivalisierenden Staaten, die Bedingungen erreicht haben, die für ihren Zweck nötig sind: genügend Territorium, Bevölkerung, Mittel des Unterhalts „und das Material für fortschreitende Arbeit“, die Fähigkeit, Angriffe leicht abwehren zu können. Zwischen den Staaten bestehen Umgangsregeln, die eine Gemeinsamkeit der Interessen ausdrücken und den „Charakter des klugen Egoismus“ tragen. Die wichtigste dieser Regeln ist die Vertragstreue. Da es keinen Gerichtshof über den Staaten gibt, wird der Staat die Regeln und Verträge einhalten, so lange ihn nicht ein wichtigeres Interesse abhält. In einem internationalen System mit vielen Staaten, tun mächtige Staaten gut daran, keinen Verdacht zu erwecken. Verträge sind aber nur solange klug, solange sie die Machtverhältnisse widerspiegeln. Der Krieg ist „ein Mittel der Unterhandlung, um zu einem neuen vernünftigen Vertrag zu kommen.“ Der Haß zwischen Nationen ist ein Hindernis für rationale internationale Beziehungen. Das Kriegerrecht soll verhindern, daß aus der relativen Feindschaft absolute Feindschaft wird. Wie alle Verträge wird es nur gehalten, solange nicht wichtigere Interessen dagegenstehen. Die zunehmende Freiheit im Staat führt zu weiter Vervollkommenung des Völkerrechts: Fixierung des Völkerrechts, Öffentlichkeit der Diplomatie, regelmäßige Staatenkongresse, ständige Schiedsgerichte, freie Verfassungen, die überflüssige Kriege verhindern, Föderationen, allgemeine Wehrpflicht (ein großes, billiges, intelligentes Heer).

System der Rechtsphilosophie. – Berlin (u.a.) : Guttentag, 1882. – 708 S.

Recht und Staat, Gesetzgebung und Zwang haben eine Rolle im Prozeß der Erhebung des Willens aus der Natürlichkeit zur Vernunft. Recht gibt es nur im Staat, der Staat selber ist dem Recht aber nicht unterworfen. Jedes Volk braucht ein eigenes Recht und deshalb einen eigenen Staat. Nur indem ein Volk seine Eigenart in seinem Recht verkörpert sieht, folgt es dem Recht mit freiem Gehorsam. „Wer dem Recht gehorcht, gehorcht seinem besseren Ich.“

§ 32 *Der Staat als Nationalstaat*

Erst als Nationalstaat ist der Staat vollendet. Die Nation erhält ihren Wert nicht durch die Rasse; Abstammungsgemeinschaft ist ein guter Ausgangspunkt, aber entscheidend ist die kulturelle Leistung (Kultur meint nicht nur Religion, Kunst, Wissenschaft, sondern auch politische Institutionen und Wirtschaft). Der Nationalstaat empfängt von seinem Volk sein Gesetz und gibt seinem Volk Gesetze. Individuum und Nation empfangen vom Nationalstaat ein höheres Selbstbewußtsein.

§ 35 *Die Souveränität*

Ein Universalstaat ist ein leeres Ideal, so leer wie eine Kultur, die allgemeinemenschlich ist und nicht Kultur eines bestimmten Volkes. Der Staat ist auch gegenüber anderen Staaten die höchste Gewalt. Der Staat sichert die Kulturtätigkeit des eigenen Volkes, er muß deshalb die eigenen Interessen wahren und die Interessen anderer Staaten abwehren. Die Volksgeister stoßen einander ab, können sich gegenseitig nicht verstehen und nicht mit einiger Gerechtigkeit würdigen. Aus der Souveränität folgt, daß es keine zwingende Gewalt über den Staaten gibt, damit fehlt auch die Möglichkeit eines Rechtsverhältnisses zwischen den Staaten. „Das Verhältnis zwischen Staaten ist das Verhältnis von Macht zu Macht.“ Nach außen lebt der Staat im Naturzustand, er findet kein Recht vor und will keines schaffen. So können allein Zweckmäßigkeit und Interessen bestimmen.

§ 36 *Das Völkerrecht*

Das bestehende Völkerrecht, nämlich die Umgangsformen der Staaten miteinander, kommt aus der Klugheit. Der Naturzustand zwischen Staaten unterscheidet sich von dem zwischen Individuen, weil Staaten die gegenseitigen Interessen genau bestimmen können. Jeder Konflikt kann zu Feindseligkeit führen, die aber nicht unberechenbar ist. Durch Beschränkung der Konfliktstoffe kann der Frieden wiederhergestellt werden. Es liegt im Interesse des Staates, Vertrauen zu erwecken: durch Ehrlichkeit und loyale Erfüllung des Versprochenen. Die Völkerrechtler seit Grotius haben das verkannt und das Völkerrecht mal an das eigentliche Recht, mal an die Moral angenähert. Ein Staat, der eine höhere zwingende Gewalt über sich anerkennt, wäre aber eine Provinz. Das auf Interesse gegründete Völkerrecht ist prekär. Verträge werden gehalten, so lange sie den Interessen und Machtverhältnissen entsprechen, von seinen Interessen läßt der Staat nur ab, wenn er Macht zu fürchten hat. Völkerrecht, das im Interesse aller Staaten ist, wird gehalten. Das Recht behandelt die Individuen als einander gleich, weil alle Individuen flüchtige Wesen sind. Die Volksgeister und ihre Staaten dürfen so nicht behandelt werden. Ein Kulturvolk muß als solches anerkannt werden.

§ 37 *Der Staat und die Weltgeschichte*

Wenn Diplomatie, Gleichgewicht, kluger Interessenausgleich nicht genügen, ist Krieg unvermeidbar. Der Krieg erprobt Leistungsfähigkeit und Kulturhöhe des Staates. Der Ausgang des Krieges weist dem Staat seine Rolle in der Weltgeschichte zu. Staaten sinken und steigen ständig ökonomisch, demographisch, kulturell; das Verhältnis der Staaten zueinander ändert sich und die vertraglichen Fixierungen sind überholt. Dauernder Frieden ist Gleichgewicht der Macht und braucht Klugheit, um erhalten zu werden. Kein Staat weiß, wann er zu Angriff oder Verteidigung bereit sein muß. Deshalb muß er immer bereit sein. Das hat ökonomische Nachteile, ist aber durch die kriegerische Erziehung letztlich auch ökonomisch vorteilhaft. „Die immer drohende Möglichkeit des Krieges ist für das Menschengeschlecht die größte Wohltat.“ Nicht rohe Kraft siegt, sondern höhere Organisation und Einsicht. Die Entscheidung des Krieges ist gerecht, das siegreiche Volk ist das vorbildliche Volk. Kriege (auch Niederlagen) sind Antriebe zu neuer schöpferischer Tätigkeit. Voraussetzung ist, daß die Zerstörung nur kurz dauert. Der Krieg ist für den Frieden da.

2.5.4.9 Karl Viktor Fricker

1830-1907. Württembergischer Beamter und Verwaltungsjurist. Professor in Tübingen und Leipzig. 1870 ein Gegner der borussischen Einigung Deutschlands.

Fricker versucht gegen deutsche Töne im Umkreis der Reichseinigungskriege die ältere Balance von Souveränität und Internationalismus zu bewahren. Gegen absolute Souveränität (die er auf Hegel zurückführt) betont er, daß sich Staaten als Glieder einer internationalen Gesellschaft begreifen. Gegen Ideen eines Weltstaates betont er die historische Entwicklung zu regionalen Staatengruppen. Da Fricker kein Völkerrechtshandbuch verfaßt hat (seine Expertise waren das württembergische und später das sächsische Staatsrecht), wissen wir wenig, welche konkreten Folgen er aus dieser Völkerrechtstheorie ziehen wollte. Aber zum Krieg

wird er recht konkret: er erwartet für die Zukunft kollektive Interventionen gegen ungerechte Kriege, sieht das Ende des Krieges als Rechtsmittel aber noch lange nicht gekommen. Er rechtfertigt den Krieg als nötige Reorganisation der Staatenwelt, hofft aber, daß menschheitliche Interessen künftig ohne den Krieg die Staatenwelt neu organisieren. Er steht in einer soliden Tübinger Tradition des Internationalismus der menschheitlichen Interessen seit Mohl und denkt mit Fallati, daß die Rechtskreise, zu denen Individuen gehören können, nicht plötzlich mit dem Staat aufhören müssen. Lassons bellizistische Theorie um 1870 beruht auf dem Unterschied zwischen dem Individuum und dem als Person gedachten Staat. Fricker entwirft ein alternatives Model des Staates als Persönlichkeit, um in Analogie zur Eingliederung der Individuen in Staaten die Eingliederung des Staates in die internationale Gesellschaft zu begründen, bei ihm eine Pluralität internationaler Gesellschaften. Die Menschheit als eine Gesamtorganisation gibt es aber nicht.

Das Problem des Völkerrechts, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 28 (1872) 90-144. 347-386

I Wenn man im Völkerrecht nach einem Analogon des Gesetzes sucht, gibt es zweifellos kein positives Völkerrecht. Aber die Arbeit des Gesetzgebers beruht nicht auf Willkür, sondern auf dem Studium von Verhältnissen. Verhältnisse gibt es auch international, auch wenn es keine Zentralgewalt gibt. Die Organisation des Rechts muß international freilich eine andere sein als national.

II Recht bezeichnet ein Verhältnis zwischen Personen, Völkerrecht ein Verhältnis zwischen den Personen analogen Staaten. Die Staatspersönlichkeit kann aber nicht einfach mit einer natürlichen Person verglichen werden, schon die Wandelbarkeit der Staaten schließt das aus.

III Hegelianische Völkerrechtsleugner knüpfen an Hegels „überspannter Staatspersönlichkeit“ an. Fricker muß Hegels Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zurücknehmen und einen menschlichen Trieb zur Vereinigung annehmen. Eigentlich müßte der Weltstaat das Höchste sein; die Menschheit hat diese Höhe nicht geschafft. Aber man kann nicht den Einzelstaat behandeln, als wäre er das Höchste. Weit mehr als der Staat ist der Einzelmensch eine Totalität; wenn Einzelmenschen sich als ein Glied fühlen können, können das Staaten auch. Hegel kennt die Weltgeschichte als das Weltgericht, um den Egoismus der Staaten zum Stoff der Selbstentwicklung des Weltgeistes zu machen; über eine Heiligung des Egoismus kommt das nicht hinaus. Alle Völker haben potentiell eine weltgeschichtliche Rolle und müssen dafür geachtet werden. Daß der Krieg die wichtigste Erscheinung des internationalen Lebens ist, liegt für Hegel daran, daß es keinen Prätor über den Staaten gibt. Auch Fricker kann sich keinen Richter über den Staaten vorstellen aber Regulatoren. Der Krieg gehört einer niedrigen Kulturstufe an, mit höherer Kultur erkennen die Völker in ihrer Individualität ein Mittel zur gegenseitigen Ergänzung.

IV Wie der Staat sind auch Volk und Nationalität in dauerndem Wandel. Wie die Nationalität Staaten schafft, so schafft der Staat Nationen.

V Ausgangspunkt für das Völkerrecht ist, nicht den Staat als Totalität zu sehen, sondern die Menschheit und die Menschen als ihre Glieder. Die Entwicklung der Kultur ist eine Sache der Menschheit, in der die einzelnen Menschen einen Teil beitragen. Als eine Gesamtorganisation gibt es die Menschheit nicht. Aber zwischen der Gesamtmenschheit und den Organisationen von Teilen der

Menschheit gibt es keinen Widerspruch. Denn die Einheiten innerhalb des Staates – Individuen, Familie, Gemeinde – verlieren auch nicht an Bedeutung.

VI Staaten sind mehr als Individuen und Familien in ständiger Veränderung. Es gibt ein ständiges Auf- und Absteigen von Staaten. Lebensuntüchtige Staaten verschwinden. Wenn es keinen Weltstaat gibt, ist Staatenbildung in ständigem Fluß. Zwischen Weltstaat und unverbundenem Nebeneinander von Staaten gibt es Zwischenstufen wie Bundesstaat und Staatenbund. Die Teilorganisationen werden immer umfangreicher, Souveränität ist nur die jeweilige Grenze der menschlichen Organisation. Ein Weltstaat wird unmöglich sein, weltweite Rechtsordnungen (etwa für die Ozeane) wird es geben.

VII Die Idee des Staates als Persönlichkeit führt nicht dazu, das Völkerrecht zu leugnen, sondern dazu es zu fordern. Staaten, die wie unbewegliche Personen, ohne Lebensbeziehungen, gedacht werden, brauchen kein Recht und können keins schaffen. Tatsächlich liegen den Beziehungen zwischen Staaten Beziehungen zwischen ihren Bürgern zugrunde. Die Intervention zeigt die Solidarität der Menschheit für das Recht. Der letzte Zweck im Völkerrecht ist der Mensch. Die Entwicklung hat die Einheit der ganzen Menschheit zum Ziel, über den Territorien gibt es einen gemeinsamen Bereich menschlicher Lebenstätigkeit. Das Recht des Staates ist im Menschheitszweck begründet, wegen seiner Aufgabe in der Rechtsorganisation hat er aber auch eigene Rechte.

VIII Weil es keine Rechtsorganisation über den Staaten gibt, haben die Staaten selber die Aufgabe, das Völkerrecht fortzubilden. Je näher sich Staaten stehen, desto mehr können sie aufeinander einwirken, es bilden sich Gemeinschaftsbewußtsein und Solidarität aus. Beispiele: Europäische Kontinentalinteressen, das Gesamtamerika der Monroe-Doktrin, Uferstaaten des Meeres.

IX Der Krieg scheint ein Nothilfe-Instrument zu sein, um Rechte durchzusetzen. Krieg ist Rechtsstreit, aber das Unrecht kann Erfolg haben. Unter kultivierten Staaten wird immer die Frage des Rechts eines Krieges aufgeworfen. Aber Staaten kämpfen nicht um positive Rechtssätze, sondern messen sich aneinander. Der Krieg ist maßlos, ganz anders als ein Rechtsverfahren. Der ewige Frieden ist als praktisches Ideal eine völlig berechnete Forderung, aber erreichbar nur im langsamen Fortschreiten der Kultur und der menschheitlichen Organisation. Der Krieg gehört in eine niedere Kulturstufe, auf dieser Stufe (immer noch unsere) ist er jedoch für das Recht nötig. Aber der Krieg trifft nicht isolierte Staaten, sondern „eine Staatengruppe in gesellschaftlicher Solidarität.“ Er erschüttert das Gleichgewicht der ganzen Gruppe. Die nächste Stufe wird die Unterdrückung des Krieges durch die gemeinsame Aktion eines Rechtskreises sein, durch eine solidarische Intervention. Nötig ist nicht eine förmliche internationale Gewalt, sondern innere Gleichartigkeit, ähnliche Kultur, ähnliche Rechtsauffassung. Nicht Bewaffnung, sondern friedliche Entwicklung schafft die Voraussetzungen des Friedens. Krieg ist Eroberung. Wegen der Notwendigkeit von Staatsveränderungen in der Weltgeschichte sind Kriege so notwendig wie Staat und Recht, aber der Krieg ist nicht ewig wie diese. In dem Maße, in dem menschheitliche Interessen wichtiger werden, wird die nötige Organisation auch ohne Krieg kommen.

X Völkerrecht ist der Ausdruck der Forderung, daß das Recht nicht an der Grenze des Staates aufhört. Es tendiert zu einer Organisation, Voraussetzung ist aber das Bestehen eines bestimmten, durch Interessen zusammengehaltenen Kreises (z.B. der europäischen Staaten). Der Einzelstaat ist selbstgenügsam und

hält damit die Organisation auf. Aber Solidarität gibt es immer und Organisation ist möglich. Gerade der Zweck des Staates gibt auch den Einheitspunkt für verschiedene Staaten. Statt Feindschaft Wetteifer in der Pflege der gemeinsamen menschheitlichen Aufgaben! Kein Staat allein kann diese menschheitliche Ausrichtung praktisch machen. Das muß von der Kulturentwicklung aller Staaten und der Erweiterung der menschlichen Interessen kommen.

2.5.4.10 Franz Freiherr von Holtzendorff

1829-1889. Professor in Berlin und München. Bedeutend als Strafrechtler und Gefängnisreformer. Mitglied des Institut de Droit international. Vgl. Leonie von Holtzendorff, *Franz v. Holtzendorff*. – Berlin 2015.

Holtzendorff kommt aus der Schule Heffters und setzt den Mittelweg im Völkerrecht fort. Holtzendorff sucht immer nach Mittelwegen: Das Völkerrecht steht zwischen Moral und Recht, zwischen Recht und Politik. Im Völkerrecht geht es um einen Mittelweg zwischen dem kosmopolitischen Prinzip der Menschheit und dem historischen Prinzip der Nationalität. Eroberungssucht und Weltmonarchie sind verpönt. Holtzendorff hat das Selbsterhaltungsrecht der Staaten in doppelter Weise begründet: aus dem Willen aller Staaten, dauernd zu bestehen, aber auch aus der Natur des positiven Völkerrechts selber, dessen Voraussetzung die Gemeinschaft selbständig bleibender Staaten ist (*Die Völkerrechtliche Verfassung und Grundordnung der auswärtigen Staatsbeziehungen*, in: *Handbuch des Völkerrechts*, Bd. II (1887) § 14). Aber letztlich entscheidet der Zustand des Staatensystems, wieviel Völkerrecht und Völkermoral möglich ist. Holtzendorff ist sich bewußt, daß er damit an Grenzen des Rechts und des Völkerrechts kommt. Er klagt, daß die Lehrbücher seit Jahrhunderten nicht davon reden, daß es Aufgabe des Staates sei „die nationale Existenz der Völker nach Aussen zu garantieren ..., das vorhandene Gemeinbewußtsein des Volkes gegen äussere Störung und Vernichtung zu schützen.“ Die Seltenheit der großen Kriege in den letzten Jahrzehnten hat dazu geführt, daß Kriege nur als persönliche Willkür der Machthaber gelten, aber nicht mehr „als Offenbarung der im Verhältnis der Völker zu einander liegenden Gegensätze“ aufgefaßt werden. Für die Politik ist der Machtzuwachs „eine gebieterische Notwendigkeit, so lange als ein Volk gegenüber einem anderen unberechtigte Forderungen erhebt und die Begriffe über dasjenige, was Recht ist, von den nationalen Vorstellungen soweit beherrscht werden, dass sich wesentliche Verschiedenheiten der Auffassung mit Notwendigkeit ergeben müssen.“ Der Machtzuwachs ist durch das Prinzip des modernen Völkerrechts begrenzt: keine Weltmonarchie, freie Meere, gegenseitige Anerkennung der in Rechtsgemeinschaft lebenden Völker. Diese Anerkennung schließt territoriale Neubildungen nicht aus. Aber was einst völlig frei war, ist jetzt an die Idee des Nationalstaates gebunden, wahllose Eroberungen (in Europa) gelten als illegitim. Das beendet aber (noch) nicht die Notwendigkeit der Macht nach außen. Macht beruht nicht allein auf den größeren Heeren, sondern auch auf Diplomatie auf Grundlage des Völkerrechts und des Bewußtseins der alle zivilisierten Staaten verbindenden Interessengemeinschaft. Der Diplomat ist Anwalt nicht nur der eigenen Ansprüche gegen das Ausland, sondern auch der gerechten Ansprüche

des Auslandes (*Die Principien der Politik*. – Berlin 1869. – S. 225-238). Holtzendorff nimmt die seit 1870 auch bei Völkerrechtlern zunehmende Formel, daß im Krieg um Recht und Interessen gestritten wird, auf, aber er versucht das Nationalinteresse noch an das Recht zu binden. Diese Endstufe des Mittelwegs im Völkerrecht des 19. Jahrhunderts ist ein guter Ort, um nach Vorläufern Hans Morgenthau im „Proto-Realismus“ zu suchen.

Grundbegriffe, Wesen und Verhältnißbestimmungen des Völkerrechts, in: Handbuch des Völkerrechts : auf Grundlage europäischer Staatspraxis / hrsg. von Franz von Holtzendorff, Bd. I (Berlin : Habel, 1885) S. 1-79

§ 1 *Begriff des Völkerrechts*

Bei einer Vielzahl von Staaten und Verkehr zwischen Staaten kann kein Staat mehr an Alleinberechtigung seines eigenen Daseins glauben. Staaten akzeptieren Rechtspflichten gegen andere. Es gibt Regeln durch Anerkennung oder Willensübereinstimmung mehrerer selbständiger Staaten. Das Völkerrecht kann niemals das Werk eines Staates sein.

§ 3 *Ethnographische Grundlage des Völkerrechts*

Dieses Völkerrecht ist das Völkerrecht der zivilisierten Staaten. Zwischen barbarischen Staaten und zwischen barbarischen und zivilisierten Staaten gilt dieses Völkerrecht nicht. Denkbar wäre ein asiatisches oder amerikanisches Völkerrecht, tatsächlich gibt es das nicht (er will asiatischen Staaten nicht die Zivilisation absprechen, aber ein eigenes Völkerrecht gehört nicht zu deren Zivilisation).

§ 9 *Prinzip des Völkerrechts*

Im Völkerrecht wirken zwei sich wechselseitig bedingende und durchdringende Grundkräfte. Einerseits die kosmopolitische Idee, die von der ethisch-rechtlichen Anlage der menschlichen Gesellschaft ausgeht, andererseits die staatlich-historische Macht, die historisch wandelbar ist, weil Staaten und Völker nicht unerschöpflich Kraft haben. Die eine Universalrechtsidee wirkt durch die veränderliche Staatsmacht. Staaten gehen unter, wenn sie die universale Aufgabe nicht begreifen. Die Weltstaatsidee ist dagegen Übertreibung wie das Nationalitätsideal.

§ 10 *Weltrecht und Weltstaat*

Er bezweifelt, daß weltstaatliche Momente (Formen der Repräsentation wie bei Lorimer und Bluntschli) ein besseres Völkerrecht bringen würden. Etwas anderes ist die gegenseitige freiwillige Annäherung kulturverwandter Völker. Dafür braucht man keine Universalidee, das kann auch von den Staaten zur Wahrung ihrer Souveränität eingesetzt werden.

§ 17 *Verhältnis des Völkerrechts zur Völkermoral*

Das Sittengesetz ist so alt wie das Recht oder älter. Recht ohne Basis in Sittlichkeit ist nicht denkbar. Schon vor den völkerrechtlichen Normen gab es Sitten und Bräuche des Verkehrs, so die Vorstellung eines rechtmäßigen Kriegsgrundes. Der Krieg ist einerseits Unsitte (in der Überwältigung schwächerer Nachbarn), andererseits ein Rechtsakt (in der Unterscheidung von räuberischer Gewalt). Welche Momente der Sittlichkeit verrechtlicht werden können, ist historisch bedingt. Das Völkerrecht kennt das Recht auf Selbsterhaltung und den berechtigten Eigennutz des Staates, überläßt aber die wechselseitige Hilfeleistung zwischen den Nationen der sittlichen Verpflichtung. Es muß geprüft werden, ob das positive Völkerrecht in Übereinstimmung mit der Moral ist (nur so kann es dauerhaft sein).

§ 18 *Verhältnis des Völkerrechts zur Politik*

Das Gerechte ist auf Dauer das Zweckmäßige. Aber Wechselwirkung von Recht und Politik ist nötig. Jede neue Völkerrechtsregel muß sich als im Gesamtinteresse der Völkerrechtsgemeinschaft rechtfertigen lassen. Völkerrechtsnormen sind vom Stand der tatsächlichen Beziehungen der Staaten abhängig. Das Gemeinschaftsinteresse friedlicher Entwicklung ist auf Gleichgewichtspolitik, „internationale Machtpflege im Sinne der Gesamtinteressen“, angewiesen. Wie im Staatsrecht setzt das Interesse an Ordnung organisierte Einheit der Macht voraus, das Interesse an Freiheit Machtverteilung. Diese „Machtpflege“ kann nur politisch nicht juristisch bestimmt werden.

§ 19 *Die Comitas gentium*

Die Völkermoral gilt universal, während die Comitas gentium (Rücksichtnahme der Völker aus Menschenfreundlichkeit) aus der Gleichheit der Verkehrssitten kommt. Sie steht in der Mitte zwischen Moral und politischer Zweckmäßigkeit.

2.5.5 Militärautoren

Das Bedürfnis von Offizieren, über das Wesen des Krieges zu schreiben, ist v.a. eine deutsche Erscheinung. Es könnte mit dem hohen Stand der Ausbildung höherer Militärs zusammenhängen. General von Boguslawski, der bemerkte, daß es seit den 1860er Jahren „eine sehr geistige Bewegung“ im Offizierskorps gab, führte das auf die preußische Methode zurück, den Offizieren eigene Freiheit und Verantwortung zu lassen (*Betrachtungen über Heerwesen und Kriegführung*. – Berlin 1897. – S. 69). Aber man kann den Katalysator dieser Literatur genauer bestimmen. Im preußischen Verfassungskonflikt um den verfassungswidrigen Ausbau des Heeres 1859-1866 hat es kein Interesse an einer theoretischen Apologie gegeben (Constantin Frantz hatte eine angeboten, aber man wollte sie nicht). Für die siegreichen deutschen Militärs war der Krieg 1870/71 aber nicht weniger ein Schock als für die französischen Verlierer und die europäischen Zuschauer. Sie waren nicht darauf gefaßt, daß die Franzosen nach der vollständigen Niederlage ihrer Heere (im clausewitzianischen Sprachgebrauch „Vernichtung“) nicht aufgaben, sondern mit neuen Heeren (und irregulären Kämpfen) weitermachten. Sie sahen sich aus professionellen Gründen gezwungen, über den Volkskrieg nachzudenken. Aber aus professionellen Gründen konnten sie nicht zu einer konsequenten Theorie des Volkskrieges kommen. An die Stelle der Theorie tritt das Dogma von der Bändigung des Krieges durch ein Offizierskorps, von dem nicht klar zugegeben werden kann, daß es aristokratisch gedacht wird. Die deutschen Militärs haben kein Interesse an Militärsoziologie; sie bleiben bei ihrer eigenen Tradition des Nachdenkens über Führung und Disziplin.

Vgl. zur Wahrnehmung des Volkskrieges 1870/71: Gerd Krumeich, *The Myth of Gambetta and the 'People's War' in Germany and France, 1871-1914*, in: *On the Road to Total War: the American Civil War and the German Wars of Unification 1861-1871* / ed. by Stig Förster and Jörg Nagler. – Cambridge 1997. – S. 641-655.

Zur Begriffsgeschichte des Kampfbegriffes „Militarismus“: Erhard Assmus, *Die publizistische Diskussion um den Militarismus : unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte des Begriffs in Deutschland und seiner Beziehung zu den politischen Ideen zwischen 1850 und 1950*. – Dissertation Erlangen 1951; Werner Conze / Reinhard Stumpf / Michael Geyer, *Militarismus*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*. – Stuttgart IV (1978) S. 1-47. Zur süddeutschen katholischen Militarismuskritik: Ingo Löppenber, *„Wider Raubstaat, Großkapital und Pickelhaube“ : die katholische Militarismuskritik und Militärpolitik des Zentrums 1860 bis 1914*. – Frankfurt am Main 2009. Zum Kampf um die politische Loyalität des Militärs immer noch die Bücher von Reinhard Höhn über die liberalen Forderungen nach Miliz und Heereisid bis 1848 und die Sozialdemokratie als Erbin eines Modells, das die Liberalen aufgegeben haben (*Verfassungskämpfe und Heereisid : der Kampf des Bürgertums um das Heer (1815-1850)*). – Leipzig 1938; *Sozialismus und Heer*, Bd. II. – *Die Auseinandersetzung der Sozialdemokratie mit dem Moltkeschen Heer*. – Bad Homburg 1959. Liberale und Konservative versuchten auch nach dem Ende der Milizdiskussion, das deutsche Heer der allgemeinen Wehrpflicht als ein „Volk in Waffen“ zu sehen (und das französische Konstriptionsheer als Landsknechte); vgl. Frank Becker, *Bilder von Krieg und Nation : die Einigungskriege in der bürgerlichen Öffentlichkeit Deutschlands 1864-1913*. – München 2001 (der Hinweis auf das „Volksheer“ und den von diesem geführten „Volkskrieg“ klingen bei den Liberalen 1866 und 1870/71 wie ein Ersatz für die real marginalisierte Rolle bei der Schaffung der Nation; der wahre Volkskrieg der Deutschen wird vom falschen Volkskrieg der Franzosen unterschieden). Zur Realität: Ute Frevert, *Die kasernierte Nation : Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland*. – München 2001.

2.5.5.1 Helmuth [Graf] von Moltke

1800-1891, Chef des preußischen Generalstabs, Strategie der preußischen Kriege 1866 und 1870/71. 1867 bis 1891 Mitglied des Reichstages.

Moltke, der erfolgreiche Planer von Truppenaufmärschen unter neuen industrialisierten Bedingungen des 19. Jahrhunderts, hat auch als Militärschriftsteller ein Ansehen (außer Clausewitz hat nur er es in die *Bibliothek Deutscher Klassiker* geschafft). Aber er war kein Theoretiker. Er ist ein typischer Militärautor mit Interesse für Topographie, Waffenentwicklung und Schlachtenanalyse, seine populärsten Schriften waren ein Bericht über seine Zeit als Militärberater im osmanischen Reich (1841) und eine (sehr elementare) Geschichte des Deutsch-Französischen Krieges (1887/88, veröff. 1891). Seine professionellen Texte waren Aufmarschpläne. Die Texte, die uns interessieren, haben eine epigrammatische Knappheit, seine Mitarbeiter wiederholen das breiter. Man kann Moltke nicht als einen isolierten Autor nehmen, er ist Chef einer Behörde, er gibt Stichworte und nimmt Anregungen auf.

Moltke gehört in die Geschichte der Kriegstheorien, weil er den Übergang vom Kabinettskrieg zum Volkskrieg exemplarisch erfahren hat. Den Krieg 1866 hatte

er noch als Kabinettskrieg erlebt. Die Texte zwischen 1866 und 1870 klingen nicht nach einem Zeitalter des Kabinettskrieges, immer wieder befürchtet er die Zerstückelung oder Zertrümmerung Preußens. 1870 glaubt er, ein schnell geführter Krieg würde die Züge eines Kabinettskrieges behalten. Er war nicht darauf vorbereitet, daß Frankreich angesichts der deutschen Friedensbedingungen die Niederlage seiner Heere nicht akzeptieren würde. Stig Förster bemerkt, daß Moltke den Volkskrieg nicht einfach nur erkannt, sondern auch selber mit hervor- gebracht hat: Nach der Annexion von Elsaß-Lothringen, war kein Kabinettskrieg mehr möglich. Moltke wiederholte in seinem Brief an Bluntschli 1880 seine Hoff- nung, daß ein professionell geführter Krieg einem Volkskrieg zuvorkommen kann. Der Kontext des bellizistischen Lobes des Krieges im Brief an Bluntschli ist nicht klar (der an Moltke geschickte Entwurf eines Kriegsrechtkodex gab keinen Anlaß zu Äußerungen über den ewigen Frieden). Aber bereits im nächsten Jahr antwor- tet Moltke in einem Brief an den russischen Pazifisten Goubareff zugleich mit bellizistischen Äußerungen und mit der Einsicht, daß jeder Krieg, auch der sieg- reiche, ein Unglück ist. Ohne Not wird keine Regierung mehr einen Krieg begin- nen. Das Problem ist heute, daß starke Regierungen benötigt werden, um die Leidenschaften der Völker zu beherrschen. (*Gesammelte und Denkwürdigkeiten* V, 199-201). Das nimmt bereits seine Einschätzung von 1890 voraus. Die klarste Beschreibung des Unterschiedes zwischen Kabinettskrieg und Volkskrieg steht in der Einleitung zu *Der Deutsch-Französische Krieg von 1870/71* (1887/88). Der Volkskriegsbegriff ist ein Begriff für Frankreich, Moltke interessiert sich weder für die Franzosen als Demokraten noch als Bellizisten, sondern für ihre Parteiführer als Demagogen (GSD III, 1-2). Moltkes späte Reichstagsrede mit ihren Warnun- gen vor National- und Klassenkriegen und ihrer Präferenz für Abschreckung ist von allen Kommentatoren bewundert worden. Aber man muß auch hier die Konti- nuität des konservativen Denkens beachten: Es ist auch 1890 eine Apologie der deutschen monarchisch geführten Außenpolitik.

Moltkes Idee des Friedens war ein hegemonialer Frieden. Der Frieden in Europa ist nur sicher, wenn „im Herzen von Europa sich eine Macht bilde, die, ohne selbst eine erobernde zu sein, so stark ist, daß sie ihren Nachbarn den Krieg ver- bieten kann“ (Rede im Norddeutschen Reichstag 15. Juni 1868, GSD VII, 49-51). Ob Moltke an sein friedenerzwingendes Deutschland wirklich geglaubt hat, wis- sen wir nicht. Moltke hegemonialer Frieden ist nicht unbedingt ein allein deutsch dominiertes Europa; 1875 warb der Anglophile für eine konservative deutsch- englische Allianz, zusammen könnten Deutschland und England „secure the peace of the world“ (Moltke zum englischen Botschafter, zitiert bei Johannes Janorschke, *Bismarck, Europa und die „Krieg-in-Sicht“-Krise von 1875*. – Pader- born 2010. – S. 383). Ob Deutschland ohne die Annexionen eine solche Frie- densmacht hätte werden können, wissen wir nicht. Den Punkt, anderen den Krieg verbieten zu können, hat es jedenfalls nie erreicht. Moltkes weiteres professionel- les Leben besteht aus Planungen für den Zweifrontenkrieg. Die Präferenz für den Präventivkrieg sprengt die Regeln der europäischen Staatengemeinschaft. Seine Nachfolger wollen bereits mit Präemptivkriegen der kommenden Erstarkung des Gegners zuvorkommen. Moltke läßt sich noch von der Diplomatie überzeugen, daß ein Präventivkrieg politisch falsch wäre, aber er bleibt immer dabei, daß er militärisch richtig wäre. Diese Trennung eines rein politischen und eines rein mili-

tärischen Standpunktes (*Staatssekretär Graf Herbert von Bismarck : aus seiner politischen Privatkorrespondenz*. – Göttingen 1964. – S. 492) zeigt eine Beschädigung des clausewitzschen Kriegsparadigmas. Moltke versteht, daß der Beschluß zum Krieg nicht von militärischen Präferenzen abhängig gemacht wird, aber er will dann den Krieg ohne Einrede der Politiker und der Juristen führen. So wie der Präventivkrieg das *ius ad bellum* strapaziert, so behindert Moltke die Entwicklung eines kodifizierten *ius in bello*. Das liegt an der Einsicht, daß der Volkskrieg nicht allein gegen die feindlichen Truppen geführt werden kann, sondern den Durchhaltewillen des Volkes treffen muß. Moltke versichert, daß er gegen verwerfliche Mittel sei, aber es ist klar eine Ausweitung des für die Kriegsführung in Europa Erlaubten oder gar Erhofften. Zur Mäßigung des Krieges muß Moltke auf die Wirkungen des Zivilisationsprozesses auf Soldaten und vor allem auf Offizieren bauen. Die Idee, das deutsche militärische Dilemma durch diplomatisch abenteuerliche Präventivkriege und militärisch abenteuerliche strategische Planungen lösen zu können, wird bis 1914 nicht verschwinden.

Werkausgabe: *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten*. – Berlin 1891-1893. – 8 Bde.; *Moltkes militärische Werke*. – Berlin 1892-1912. – 4 Teile in 16 Bdn; *Vom Kabinettskrieg zum Volkskrieg : eine Werksauswahl* / hrsg. von Stig Förster. – Bonn 1992.

Literatur: Gerhard Ritter, *Staatskunst und Kriegshandwerk*, Bd. 1. – *Die alt-preußische Tradition : 1740-1890*. – München 1954, – S. 262-274; Rudolf Stadelmann, *Moltke und der Staat*. – Krefeld 1950; Eberhard Kessel, *Moltke*. – Stuttgart 1957; Stig Förster, *Optionen der Kriegsführung im Zeitalter des „Volkskrieges“ : Versuch über Helmuth von Moltkes militärisch-politischen Überlegungen nach den Erfahrungen der Einigungskriege*, in: *Militärische Verantwortung in Staat und Gesellschaft : 175 Jahre Generalstabsausbildung in Deutschland* / hrsg. von Detlef Bald. – Koblenz 1986. – 83-107; ders., *Helmuth von Moltke und das Problem des industriellen Volkskrieges im 19. Jahrhundert*, in: *Generalfeldmarschall von Moltke : Bedeutung und Wirkung* / hrsg. von Roland G. Foerster. – München 1991. – S. 102-115; Michael Salewski, *Krieg und Frieden im Denken Bismarcks und Moltkes*, in: ebd. S. 67-88; Konrad Canis, *Militärführung und Grundfragen der Außenpolitik in Deutschland 1860 bis 1890*, in: *Das Militär und der Aufbruch in die Moderne 1860 bis 1890 : Armeen, Marinen und der Wandel von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft in Europa, den USA sowie Japan* / hrsg. von Michael Epkenhans und Gerhard P. Groß. – München 2003. – S. 9-19.

Brief Moltkes an Johann Kaspar Bluntschli, 11. Dezember 1880

in: *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten*, Bd. 5. – Berlin : Mittler, 1892. – S. 194-197

Auf die Übersendung des Kriegsrechtsentwurfes des Institut de Droit international antwortet Moltke mit einem allgemeinen Bekenntnis zum Krieg: „Der ewige Friede ist ein Traum, und nicht einmal ein schöner, und der Krieg ist ein Glied in Gottes Weltordnung.“ Der Krieg entfaltet die edelsten Tugenden des Mutes und der Entsagung. Die fortschreitende Sittlichkeit zeigt sich auch in der Kriegsführung, aber es gibt keinen irdischen Richter über der Kriegsführung, deshalb kann kodifiziertes Kriegsrecht wenig leisten. Nötig sind religiöse und sittliche Erziehung, Ehrgefühl und Rechtssinn der Führer. Diesen Prozeß hat die allgemeine Wehrpflicht

gefördert. Dazu können die Regierungen durch Disziplin schon in Friedenszeiten und Sicherung der Ernährung der Soldaten helfen. „Die größte Wohltat im Kriege ist die schnelle Beendigung, und dazu müssen alle, nicht geradezu verwerfliche, Mittel freistehen.“ Nicht nur die gegnerischen Truppen, sondern alle Hilfsquellen der feindlichen Regierung müssen angegriffen werden: Finanzen, Eisenbahnen, Lebensmittel, „selbst ihr Prestige.“ So wurde der Krieg 1870 gewonnen. Erst als eine revolutionäre Regierung den Krieg zum Verderben des eigenen Landes fortsetzte, nahmen die Kämpfe einen erbitterten Charakter an.

Der Abschnitt Völkerrecht, Politik, Krieg S. 190-213 enthält weitere Briefe an und von Moltke zu diesem Themenbereich.

Zu den möglichen Quellen des Briefes an Bluntschli vgl. Max Jähns, *Über Krieg, Frieden und Kultur*. – Berlin 1893. – S. 313f. (der Moltke-Biograph zitiert eine sehr ähnliche Stelle aus Otto von Platen, *Wehrverfassung, Kriegslehren und Friedensideen im Jahrhundert der Industrie* 1843 als Anregung) und Carl Lueder (der sich selber als Anregung nennt).

Rede im Reichstag, 14. Mai 1890

in: Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten, Bd. 7. – Berlin : Mittler, 1892. – S. 137-140

Gegen Sozialdemokraten, die Fürsten und besitzende Klassen für Kriege verantwortlich machen, betont Moltke, daß die Zeit der Kabinettskriege vorbei ist; es gibt nur noch Volkskriege und keine „irgend besonnene Regierung“ wird einen solchen Volkskrieg mit seinen unabsehbaren Folgen leichtsinnig heraufbeschwören. Kriege kommen aus der Begehrlichkeit der Völker, die nicht den langen Weg der Arbeit gehen wollen, und aus Nationalitäts- und Rassenbestrebungen. Nötig sind starke Regierungen, die solchen Bewegungen nicht nachgeben. Der nächste Krieg wird ein 7jähriger Krieg werden oder auch ein 30jähriger. Alle großen Mächte Europas sind voll gerüstet, keine kann durch einen Feldzug so niedergeworfen werden, daß sie sich für überwunden erklärt. Nur eigene Rüstung kann den Frieden bewahren.

2.5.5.2 Colmar Freiherr von der Goltz

1843-1916, Generalstabsoffizier und Militärhistoriker, führender türkischer und deutscher General, „ein fesselnder Typ, halb Gelehrter, halb Militär, halb Deutscher, halb Türke, halb Aristokrat, halb Demokrat, halb Generalstäbler, halb Pfadfinder, zu gebildet, um Chauvinist zu sein, aber zu sehr Militär, um kein Chauvinist zu sein“ (George W. Hallgarten, zitiert als Motto der Biographie von Carl Alexander Kretlow, *Generalfeldmarschall Colmar Freiherr von der Goltz Pascha*. – Paderborn 2012).

Von der Goltz hat über Gambettas Volksarmeen und den Volkskrieg mehr nachgedacht als andere, aber er hat nichts mehr von dem Wissen Clausewitz' um die drohende Entgrenzung des Krieges. Er weiß, daß es keine Kabinettskriege mehr geben kann, aber noch nicht, was ein totaler Krieg sein wird. Die Organisation des Völkerlebens auf den Krieg hin kann sich von der Goltz nicht vorstellen. Er fordert früh die Durchsetzung der allgemeinen Wehrpflicht (die seine Kollegen für politisch gefährlich halten) und fördert die militärische Jugendausbildung (als

Gründungsvorsitzender des paramilitärischen Jungdeutschlandbundes 1911-1914). Kretlow dokumentiert den Bellizismus des Generalfeldmarschalls, der dauernd auf einen (Präventiv-)Krieg hofft – für Deutschland als Volk und zum eigenen Ruhm. Er will noch den Volkskrieg als Aufgabe des günstigen Moments, der richtigen Taktik und des „Geistes“ der Truppe begreifen. Im Ersten Weltkrieg war er ein General, der bis in die Schützengräben kam, dort aber nichts wahrnahm als den ausgezeichneten „Geist“ der Truppe. Der Volkskrieg ist noch nicht der totale Krieg, weil er noch mit der traditionellen preußischen Professionalisierung des Heeres bewältigt werden kann. Die Offiziere müssen zu einem Stand werden, mit enger Gruppenbindung, vergleichbar den „alten Ordensbrüderschaften“, ohne einen „idealen Zug“ kann es nicht gehen. Der Theoretiker des Volkskrieges träumt von einer Zukunft mit kleinen, professionellen Heeren.

Léon Gambetta und seine Armeen. – Berlin : Schneider, 1877. – S. 233-296

Gambettas Illusion war, daß die Preußen nur technisch überlegen seien. Er hat nicht begriffen, daß sie auch im „Geist“ überlegen waren, die lange Schulung und das gegenseitige Vertrauen macht die Militärs objektiver. Das ist eine der klarsten Darlegungen, was der viel beschworene „Geist“ denn ist. Von der Goltz will größere und zugleich professionelle Heere.

Das Volk in Waffen : ein Buch über Heerwesen und Kriegführung unserer Zeit. – Berlin : Decker, 1883. – 516 S.

Die Gegenwart gehört den Millionenheeren, aber in der Zukunft wird eine kleine aber trefflich gerüstete Armee die Scharen der kraftlosen Massen vor sich herreiben. Große unprofessionelle Heere verlieren die innere Tüchtigkeit. Kriege der Gegenwart sind Sache der Völker geworden. Wegen dieses Nationalismus werden Schiedsverfahren nie funktionieren. Eher kommt Frieden aus Erschöpfung. „Kampf bis zum letzten Mann“ ist freilich nur eine Redeweise; tatsächlich geht es nicht darum, das Dasein des Feindes zu zerstören, sondern seine Hoffnung auf Sieg. Wegen der neuen Waffen werden die Kriege unblutiger. Die Ursachen der Kriege sind politischer Natur. Die neuen Kriege werden nur noch wegen großer politischer Interessen geführt. Die Anlässe scheinen lachhaft (wie 1870), aber dahinter stehen die Feindschaften der Völker. Diese Feindschaften sind kein Instinkt mehr, sondern Zusammenstoß von Interessen, ein Kampf um Macht und Ansehen. Daß Gambettas Armeen mit mehr Zeit doch hätten siegen können, beschäftigt von der Goltz, aber er versichert sich und seinen Lesern, daß bei einem wohlhabenden Kulturvolk der Kampf bis zum äußersten nicht länger vorkommen kann. Aber ein „Vernichtungskrieg“ muß heute immer geführt werden. Weil die Völker sich als Einheit sehen, können sie auch an den Grenzen nichts mehr abgeben.

Der ewige Friede und der nächste Krieg, in: Deutsche Revue 29 (1904), I, 129-137

Von der Goltz versichert, daß der Krieg nicht verschwinden wird. Zwar könne man meinen, daß es keine Kriege mehr geben werde, sobald alle Nationen gefestigt seien. Aber dann folgt Kampf um größere Einheiten: Stammesgruppen und Menschenrassen. Dazu kommen Kriege um Kolonialreiche und Welthandel. Kriege entstehen aus dem Staatenumbildungsprozeß und der ist unaufhaltsam, weil einzelne Völker ihre Lebenskraft verlieren und andere an Kraft gewinnen.

Der ewige Frieden wäre der ewige Tod. Schiedsgerichte werden nur solche Streitfragen beilegen, bei denen die Opfer des Krieges den Preis nicht wert sind. Eine zunehmende Zivilisierung des Krieges kann sich von der Goltz nicht vorstellen (das ist gegen den Erfinder des Maschinengewehrs gerichtet, der eine solche Zivilisierung des Krieges versprochen hatte). Die gebildete Welt schwärmt von einer Wiederkehr des 18. Jahrhunderts, als könnte der Krieg jetzt noch Privatsache der Regierungen werden, wie einst Privatsache der Könige. Zwecklose Grausamkeiten werden in Kriegen gebildeter Nationen fortfallen. Aber die Härten, die in der Natur des Krieges liegen, werden bleiben.

Vgl. die Entgegnung von Bertha von Suttner in Deutsche Revue 29 (1904), II, 18-23 und von der Goltz' Schlußwort S. 23-25.

Von der Goltz war der erfolgreichste der schreibenden Moltke-Schüler, seine Positionen sind von den anderen nicht stark unterschieden. Es ist eine gemeinsame Position, die schon in Moltkes Brief an Bluntschli steht: Polemiken gegen kodifiziertes Kriebsrecht, Schiedsgerichte und ewigen Frieden, Apologien der allgemeinen Wehrpflicht und des professionellen Offizierskorps, bellizistische Sprüche über Notwendigkeit des Krieges für Lebendigkeit der Kultur oder Erhaltung des Wehrwillens. Diese Schriften wurden nach 1890 geschrieben, aber von einer Generation, die in den frühen 1830er Jahren geboren wurde und ihre entscheidenden Erfahrungen im Krieg 1870/71 gemacht hat. Nikolas Meier, *Warum Krieg? Die Sinndeutung des Krieges in der deutschen Militärelite 1871-1945*. – Paderborn 2012 versucht durch Zitate eine Kontinuität von Hegel und Clausewitz bis zum Nationalsozialismus zu zeigen; der Kontext der Zitate wird selten erkennbar, Brüche in dieser Kontinuität werden nicht herausgearbeitet. Trotzdem kann man gerade bei ihm deutlich erkennen, daß vor 1900 immer mit einem traditionellen Bellizismus gerechnet werden muß, aber Rassenkrieg und sozialdarwinistische Begründung des Krieges noch fehlen. Darwinismus der Militärs ist ein Produkt der Krise der Kriegführung um 1900, der Krieg ist nur noch zu rechtfertigen als Kampf um die Existenz. Der militärische „Darwinismus“ wird aber mehr in der Tradition des Bellizismus stehen als in der Tradition des sozialbiologischen Darwinismus des 19. Jahrhunderts. Zur schiefen Ebene von der Vernichtungsschlacht zur Vernichtung als Kriegsziel im Volkskrieg wegen den strategischen Dilemmata des Zweifrontenkrieges vgl. Stig Förster, *Der Vernichtungsgedanke in der militärischen Tradition des Deutschen Kaiserreiches : Überlegungen zum Problem historischer Kontinuität*, in: *Krieg, Frieden und Demokratie : Festschrift für Martin Vogt zum 65. Geburtstag* / hrsg. von Christoph Dipper ... – Frankfurt am Main 2001. – S. 253-265.

Julius von Hartmann (1817-1878), General der Kavallerie, hat die Argumente, die Moltke 1880 so epigrammatisch gegen Bluntschli richtete, in Hartmanns *Militärische Nothwendigkeit und Humanität*. – Berlin 1878 am klarsten ausgeführt: Die Humanisierung des Krieges ist älter als das moderne Kriebsrecht, sie war Standesbrauch der Krieger. Kodifizierung des tatsächlichen Brauches ist einem dogmatisch entwickelten Kriebsrecht vorzuziehen. Hartmann bemerkt, wie elastisch Bluntschli ist, der dauernd „militärische Nothwendigkeit“ einführt, aber nie angibt,

was dann noch erlaubt oder verboten ist. In der Lehre, daß rückhaltlos geführte Kriege kurz und deshalb humaner sind, beruft sich Hartmann auf Francis Lieber, Bluntschli Freund und Vorgänger als Kriegsrechtler. Bluntschli geht von der politischen Selbstbestimmung des Volkes aus, bekämpft aber inkonsequent „die Mitleidenschaft Aller im Volk bei Kriegsnot.“ Die ältere Militärwissenschaft (auch Clausewitz) hat noch nicht erkannt, daß auch „materielle Streitmittel“ für den Sieg entscheidend sind (wobei Hartmann voraussetzt, in seiner vollen Totalität erfaßt werde ein Staat nur, wenn der Krieg ihm moralisch aufgezwungen wurde). Hartmann verteidigt, daß alle Zerstörungen zulässig sind, die militärisch notwendig sind. Er sieht aber die Entgrenzung des Krieges vor allem als Merkmal der Franzosen, eine Folge ihrer neuen Staatlichkeit, durch die nationales Bewußtsein und nationale Energie zur Beteiligung aller am Kriege drängen. „Wo der Volkskrieg zum Ausbruch gelangt, da wird der Terrorismus zu einem militärisch notwendigen Prinzip.“ Die Deutschen haben 1870 den Terror streng an die militärische Notwendigkeit gebunden. Er kritisiert außer Bluntschlis neuem Kriegsrecht auch Bismarcks Berufung auf das traditionelle Kriegsrecht: Nicht Vattel entscheidet, daß Bombardement von Festungen erlaubt ist, sondern die militärische Lage. „Die reale Macht des Krieges ist eine so überwältigende, daß die Gesetze, welche sie selbst gibt, nicht einer Bekräftigung bedürfen, die außerhalb ihrer Sphäre gesucht werden müßte.“ Humanität kann nicht durch Theorie und Lehre kommen, sondern durch die richtigen Soldaten. Er polemisiert gegen die „Befreiung des Völkerrechts von der religiösen Befangenheit“. Gerade von der religiösen Befangenheit kommt die Humanisierung. Auch das stehende Heer mit seiner Kontinuität und seiner Hierarchie ist ein Moment der Humanisierung. Letztlich erwartet er Humanisierung aus dem Wesen des Volkskrieges: statt vieler Feldzüge rasche Entscheidung. Das Militär muß den Konflikt entscheiden, bevor politische Elemente ihn unlösbar hinziehen. Vgl. Isabel V. Hull, *„Military Necessity“ and the Laws of War in Imperial Germany*, in: *Order, Conflict, and Violence* / ed. by Stathis N. Kalyvas ... – Cambridge 2008. – S. 352-377 (sie schreibt Hartmann die zentrale Rolle zu beim Übergang vom juristischen Begriff der Kriegsraison zur Argumentation mit der Natur des Krieges, die die deutsche Tradition bestimmen wird).

Albert von Boguslawski (1834-1905), General, schrieb v.a. über Entwicklung der Taktik im 19. Jahrhundert. *Der Krieg in seiner wahren Bedeutung für Staat und Volk*. – Berlin 1892 (der Krieg kommt aus einem Naturgesetz des Kampfes, einem Urtrieb, Kraft zu entfalten; preist Waffenbrüderschaft, Korpsgeist und Disziplin, der Krieg ist mit der modernen Zivilisation vereinbar, ja sie braucht ihn, weil sie sonst verrottet; Polemik gegen Schiedsgerichte); *Betrachtungen über Heerwesen und Kriegsführung*. – Berlin 1897 (die ganze Natur ist von Kampf geprägt, bei den Menschen ein Kampf materieller und geistiger Interessen; der Menschheit ist es gelungen, dem Krieg Grenzen zu setzen, aber verschwinden wird er nie, auch innerhalb der Staaten bleiben unversöhnbare Gegensätze, die zu Gewalt führen; Polemik gegen Schiedsgerichte; Apologie des Berufsoffizierskorps; Kriegssitte und „das sogenannte Kriegsrecht“ sind gelinder geworden, aber sie können auch nicht ändern, daß die moderne Kriegführung, wenn der Krieg länger dauert, „doch eine der verwüstendsten aller Zeiten“ ist; in einem mechani-

sierten Krieg muß man auf Sabotage der Kriegsmaschinerie gefaßt sein). Boguslawski ist der einzige dieser Militärs, der sich ausführlich über „Rassen“ ausläßt, aber tatsächlich sind es altmodische Völkerstereotype (die Franzosen sind im Krieg sorglos, aber sie können gut marschieren).

Wilhelm von Blume (1835-1919), General. *Strategie*. – Berlin 1882 (der erste Teil *Vom Wesen des Krieges* ist weitgehend eine Clausewitz-Paraphrase, ergänzt um Polemik gegen ein Kriegerrecht, das über die übliche Sittlichkeit und Menschlichkeit hinausgeht; der Krieg ist schrecklich, deshalb soll er nicht leichtfertig geführt werden, wenn er aber geführt wird, braucht er Spielraum für die Herrschaft der Gewalt; Apologie des Krieges für den kulturgeschichtlichen Fortschritt durch konkurrierende Staaten); *Die Grundlagen unserer Wehrkraft*. – Berlin 1899 (General von Blume war im Kriegsministerium für Militärökonomie zuständig gewesen und hat Interesse an demographischen und ökonomischen Voraussetzungen des modernen Krieges; die Bemerkungen sind banal, das Zielpublikum ist nicht erkennbar, aber er warnt klar vor dem Glauben, daß der Volkskrieg aus ökonomischen Gründen nur kurz sein kann, gerade dieser Kampf kann länger dauern, weil beide Seiten sich ökonomisch für stärker als die andere halten).

Max Jähns (1837-1900), Oberstleutnant, Professor für Geschichte der Kriegskunst an der Kriegsakademie, Biograph Moltkes, Bibliograph der deutschen kriegswissenschaftlichen Literatur. *Über Krieg, Frieden und Kultur*. – Berlin 1893 (der Krieg ist eine Geißel der Menschheit, hat aber viel für die Kultur getan, alle Gemeinschaften waren Kriegsgemeinschaften; Jähns kann dafür zustimmend Herbert Spencer zitieren, aber er kann diesem nicht zustimmen, daß mit der Schaffung des Staates die Kulturleistung des Krieges abgeschlossen ist. Spencer hat das seelische Moment zu wenig beachtet; der Krieg verwandelt sich durch Kultureinwirkung, aber er braucht seinen Schrecken, denn der Schrecken des Krieges ist die stärkste Mahnung gegen leichtfertige Kriege; Jähns gibt eine Geschichte der Friedensideen seit dem Altertum, ist auch über die zeitgenössische Friedensbewegung gut informiert, kommentiert aber eintönig, daß aus allem nichts geworden ist und nichts werden wird; nur von Kriegsforschung verspricht er sich kürzere Kriege und dadurch Humanisierung). Die erste Version dieses Textes war ein Vortrag *Krieg und Frieden : Theorien und Praxis*. – Berlin 1868.

Bernhard Kiessling (1856-1927), damals ein bayrischer Leutnant, der sein Buch zunächst anonym, 1890 noch einmal mit seinem Namen erscheinen ließ, scheint auf den ersten Blick ein echter Sozialdarwinist unter den deutschen Militärs zu sein. Er zitiert Darwin und Gumplowicz, aber sie sind nur Eideshelfer eines sehr traditionellen Bellizismus, der gegen die Friedensbewegung gewendet wird (mangels einer deutschen Friedensbewegung ist es die internationale Bewegung für Schiedsgerichtsbarkeit, die er aus der Zeitung kannte). Der Krieg wird als kulturell notwendig gerechtfertigt, bloßer Geisteskampf schafft den Fortschritt nicht. Die Analysen von Kriegführung, Strategie und Taktik, die den preußischen Offizieren einer älteren Generation professionelle Autorität gaben, fehlen völlig; wir sind

beim modernen Offiziersstammtisch angekommen (*Ewiger Krieg : Studien eines deutschen Offiziers.* – Berlin 1885). General Kiessling ist 1919 noch einmal mit einer Schrift über die Neustrukturierung der Reichswehr hervorgetreten: Er schreibt immer noch gegen den ewigen Frieden (akzeptiert aber eine Art Völkerbund). Er ist kein Sozialdarwinist, er will Heeresausbildung gemäß Herbartscher Pädagogik.

2.5.5.3 Wilhelm Rüstow

1821-1878, preußischer Offizier und Demokrat, seit 1850 im schweizerischen Exil, 1860 Stabschef Garibaldi's. Ein in Europa angesehener Autor zu Militärorganisation und Taktik. Vgl. Peter Wiede, *Wilhelm Rüstow (1821 bis 1878) : ein Militärschriftsteller der deutschen Linken.* – Diss. München 1957.

Interessant ist Rüstow für das Elend der deutschen Demokraten. Er begann als Dogmatiker der demokratischen Wehrpflichtarmee, als würde allein der demokratische Geist Kampfkraft bestimmen. Sein Rezept ist ein anderes Offizierskorps; gegen Miliz oder gar die Illusion des ewigen Friedens schreibt er schon damals (*Stehendes Heer und Volkswehr : ein Beitrag zur Bewaffnungsfrage der Gegenwart.* – Mannheim 1848; *Der deutsche Militärstaat vor und während der Revolution.* – Königsberg 1850, Neudruck Osnabrück 1971). Er denkt zunächst, daß die Demokratie die Zahl der Kriege vermindern werde, und zuletzt, daß nur die „Vervollkommenung des Mordinstruments“ den Frieden bringen könne. Er lehnt Bluntschlis Kodifizierung des Kriegsrechts nicht weniger ab als Generalfeldmarschall Moltke (nur weniger knapp). Das liegt daran, daß er dasselbe Kampfbild hat: Durchschlagen mit der vollen Kraft von Massenheeren. Er war immer nationalistisch gewesen und meist deutsch chauvinistisch. 1850 wird den Polen klargemacht, daß sie gegen Rußland wieder einen eigenen Staat haben können, aber niemals, wenn Preußen dafür seine ehemals polnischen Regionen abgeben müsse. 1876 schwelgt er in Mitteleuropaphantasien, was alles „mit naturgeschichtlicher Notwendigkeit“ deutsch werden könnte, auch auf dem Weg des Krieges. Er empfiehlt diesen Weg nicht, aber auch er zeigt, wie schwer es deutschen Demokraten fallen konnte, ein stabiles Europa der Nationen zu denken.

Kriegspolitik und Kriegsgebrauch : Studien und Betrachtungen. – Zürich : Schultheiß, 1876. – 328 S.

2 *Die Stelle des Krieges in der Weltordnung und die Idee des ewigen Friedens*

Zur Natur gehört Kampf, das ewige Verändern der Formen, Vergehen und Entstehen. Einen Sinn des Kampfes kann man in einer Welt reiner Tatsachen nicht ausmachen. Schiedsgerichte könnten nur durch einen letzten großen Krieg eingeführt werden. Republik und Kirche sind national organisiert und werden kein Ende der Kriege bringen. Die Abschaffung stehender Heere ist längst kein Thema mehr, die Tendenz geht zu immer größeren Heeren und Militäretats.

3 *Das Recht zum Kriege*

Wenn wir den Krieg nicht abschaffen können, müssen wir ihn „in die Domäne des menschlichen Kalküls hinübernehmen.“ Das Recht auf Verteidigung ist unbezwei-

felt. Unbezweifelt ist auch, daß es berechnete politische Interessen gibt. Kein Gerichtshof kann im Streit um Interessen entscheiden. Es geht nicht um Recht, Interessen sind Tatsachen. Den Deutschen schien ihre Einigung ein berechtigtes Interesse, den Franzosen dagegen berechnete, diese Einigung zu verhindern.

4 *Anlässe zum Krieg*

Kriegsursachen sind vom Kulturstand abhängig. Bauernvölker haben sich immer durchgesetzt. Dazu sind Handelskriege und Vergrößerungskriege der Staaten gekommen. Eroberungskriege verselbständigen sich unter der Monarchie, aber sie werden unter der Republik nicht aufhören. Gleichgewichtskriege, Ehrenkriege, Bürgerkriege, Befreiungskriege.

7 *Die Politik während des Krieges. Die Verhältnisse der Kriegsparteien zu einander. Die „Humanisierung“ des Krieges*

„Der Krieg wirkt durch Vernichtung.“ Es ist so viel Vernichtung nötig, daß der Willen der Personen gebrochen wird, in denen sich der Willen des Volkes konzentriert. „Das Recht einer Person, deren Sache gerecht ist (und jeder Krieg ist für jeden Teil stets ein gerechter), ist im Kriege unbegrenzt, wie das des einzelnen Menschen im Naturzustande.“ Unnütze Grausamkeit wird auch ohne Kodifizierung des Kriegsrechts ausgeschlossen, weil sie den Interessen beider Parteien widerspricht. Mit zunehmender Volksbildung kommt es zu einer Humanisierung. Aber ein grausamer Krieg kann eher friedensfördernd sein.

10 *Der Übergang aus dem Kriege in den Frieden. Friedensschlüsse*

Friedensschlüsse können so wenig wie die Kriegsgründe von Schiedsrichtern bestimmt werden. Frieden ist Anerkennung der Selbständigkeit und Persönlichkeit des Besiegten. Der ungerechte Feind ist der, der nicht zum Frieden bereit ist, weil er sich weigert etwas abzutreten. Dagegen ist Zwang unbestreitbar legitim.

11 *Die Folgen der Friedensschlüsse. Geschichtliche Reihen von Kriegen als Basen der Kriegspolitik einzelner Staaten*

Ein Friedensvertrag muß gehalten werden. In der Praxis ist das eher selten, den Eroberungen folgen Rückeroberungskriege. An die Vernichtung des Volkes im eroberten Gebiet ist heute nicht mehr zu denken. Die Loyalität der Bewohner des eroberten Gebietes zu gewinnen, ist aber auch schwierig. Rüstow erwartet nicht, daß Europa nur noch an langfristigem Frieden interessiert ist. Aber die Idee von Zusammenschlüssen (etwa mit Holland) und Abrundungen (die jeder Blick auf die Landkarte leicht zeigt) wird wirken. „Allein sie liegen hier in der Natur der Dinge, in dem natürlichen Zuge der weiteren nun einmal begonnenen Entwicklung.“ Kleinstaaten wie Belgien und die Schweiz haben keine Zukunft.

2.5.6 Kolonialautoren

Deutschland hatte vor 1884 keine Kolonien und später länger keine ausreichende militärische Präsenz um Kolonialkriege führen zu können. Die deutsche völkerrechtliche Tradition war gegen Okkupation von besiedeltem Land, auch wenn die dortige Bevölkerung noch so roh wäre (A. W. Heffter, *Das europäische Völkerrecht der Gegenwart* (1844) § 70). Koloniallobbyismus gab es schon lange vor 1884, aber kaum Kolonialtheorie. Friedrich List ist einer der wenigen Autoren, der die außereuropäische Welt berücksichtigt; es sind die gewaltigsten und die phantastischsten Ideen des 19. Jahrhunderts, nicht nur in Deutschland, ein Versuch in einer imaginierten weltweit englischen Welt einen Platz zu finden. Heinrich von

Treitschkes Forderung nach Kolonien im Zeitalter realer Kolonialambitionen war politisch vielleicht wichtiger, ist aber wieder nur die übliche Treitschke-Forderung nach Gleichberechtigung mit England. Erst mit der deutschen Flottenrüstung um 1900 wurde überstürzt versucht, Autoren aus allen möglichen wissenschaftlichen Disziplinen für kolonialistische Lobbyarbeit aufzubieten.

Zur älteren Kolonialliteratur: Hans Feske, *Imperialistische Tendenzen in Deutschland vor 1866*, in: Historisches Jahrbuch 97/98 (1978) 336-383. Zum Koloniallobbyismus seit 1879: Klaus J. Bade, *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit : Revolution – Depression – Expansion*. – Freiburg i. Br. 1975. Zu Bismarcks Kolonialpolitik als Störfeuer gegen anglophile Linksliberale: Axel T. G. Riehl, *Der „Tanz um den Äquator“ : Bismarcks antienglische Kolonialpolitik und die Erwartung des Thronwechsels in Deutschland 1883 bis 1885*. – Berlin 1993.

2.6 Italien

Auf dem Wiener Kongreß wurde Italien zum Teil an Österreich (zurück-)gegeben, zum Teil dessen Hegemonie überlassen. In allen europäischen politischen Bewegungen waren massive österreichische Interventionen nötig (1820/21, 1830/31, 1848/49). So wurde Italien zum Musterland des revolutionären Nationalismus und der Idee der Zusammenarbeit zwischen den Völkern. Mazzini ist der Theoretiker dieser Bewegung der demokratischen Völker. Der Revolutionsgeneral Garibaldi konnte Präsident des Friedenskongresses der Republikaner werden. Der Beitrag der italienischen Liberalen war das Nationalitätenprinzip im Völkerrecht.

2.6.1 Giuseppe Mazzini

1805-1872, seit 1829 Organisator republikanischer Geheimgesellschaften für einen Umsturz in Italien, 1849 Haupt der Römischen Republik. Sonst fast immer im französischen, schweizerischen und v.a. englischen Exil. Organisator der internationalen Zusammenarbeit republikanischer Gruppen in Europa. Biographie: Denis Mack Smith, *Mazzini*. – New Haven, Conn. 1994. Für Mazzinis Verschwörungen: Salvo Mastellone, *Mazzini e la 'Giovine Italia' : 1831-1834*. – Pisa 1960.

Mazzini war früh Mitglied antihabsburgischer Verschwörergruppen gewesen. Seine entscheidende Erfahrung war 1830, als Italien vergeblich auf eine französische Intervention wartete. Er entwickelt ein Modell der demokratischen Revolution, das sich von Frankreich frei macht: Er setzt auf die Unabhängigkeits- und Einheitsbewegungen der Italiener, Polen, Ungarn und Deutschen. Entscheidend ist, daß diese Bewegungen allein nicht siegen können, es muß Zusammenarbeit und eine internationale Führung geben. Vom Giovine Europa 1834 über die People's International League 1847 bis zum Comité Central Démocratique Européen 1850

organisiert Mazzini immer wieder europäische Kampfvereinigungen. Auch in der Internationalen Arbeiter Association seit 1864 waren seine Anhänger stark vertreten; Marx und Bakunin waren sich einig, die Arbeiterbewegung von Mazzini wegzuführen. Zu Frankreich hat er nie ein gutes Verhältnis gewonnen (weder zu den jeweils Herrschenden, noch zu den Demokraten). Von England (wo er 1837 bis 1868 mit nur wenigen politischen Unterbrechungen lebte) erwartet er keine Revolution, aber eine Politik, die die Gegenrevolution nicht fördert.

Mazzini ist ein bedeutender Agitator und auch ein bedeutender Literaturkritiker. Ob er ein politischer Theoretiker ist, ist wenig klar. Ein systematisches Werk hat er geplant und nie geschrieben – über Religion. Er sieht das Ende der Religion der Sünde und den Beginn einer Religion des Fortschritts (er folgt der saint-simonistischen Rezeption von Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*). Er denkt in Kategorien des Naturrechts, des Göttlichen Rechts, der Naturanlage zur Entwicklung, aus denen die Pflicht zur Organisation des Fortschritts folgt. Fortschritte sind nur durch Assoziation möglich (auch ein saint-simonistisches Erbe) und Assoziation wird immer dynamisch als Fortschritt gedacht. Assoziationen kommen vor als ein komplexes Netz von der Familie über Arbeiterassoziationen bis zur Republik und zur internationalen Zusammenarbeit der Republikaner. Mazzinis Republikanismus sollte die Arbeiterfrage lösen, damit befrachtet er die Nation mit einer hohen Integrationsleistung. Sein blinder Fleck ist die Unfähigkeit, bürgerliche Interessen als Interessen zu verstehen (seine sozialistischen Gegner haben das schnell gesehen). Zu Mazzinis politischer Religion: Ettore Passerin d'Entreves, *Le 'religioni del progresso' nell'età romantica e il 'vangelo' politico-religioso di Giuseppe Mazzini (1830-1836)*, in: *Vita e pensiero* 48 (1965) 248-268.

Mazzini denkt Religion als Pflichtenlehre. Er braucht die Nation als den Ort, an dem Pflichten ausgeübt werden können; Kosmopolitismus läßt nur zwei Wege: Despotismus oder Trägheit (*The Life and Writings of Joseph Mazzini*, III (1870) S. 8). Aber das Ziel ist bei Mazzini immer universal. Aus Lessing zitiert er, daß Humanität das Ziel und Nation die Stütze ist. Menschheit ohne Vaterland hat keinen Ansatzpunkt für Handeln, Vaterland ohne Menschheit hat kein Ziel. Der Apostel der Nationen bekämpft den Nationalismus als einen Überrest aus dynastischer Zeit, fortgeführt durch nebulöse nationale Vorurteile. Er hat eine Aufgabenteilung zwischen den Nationen (noch ein saint-simonistisches Erbe), aber bestimmtere nationale Ideen kommen bei Mazzini nicht vor und er tut sich schwer, die italienische Mission zu formulieren (es soll dialektische Verbindung von Denken und Aktion sein). Die historische Verschiedenheit der Nationen ist für die Entwicklung des Menschengeschlechts nötig, weil jede Nation andere Aufgaben zu erfüllen hatte, langfristig muß die Verschiedenheit aber überwunden werden: Es gibt nur ein einziges Gesetz Gottes für die Menschheit und auch die Interpretationen des Gesetzes Gottes müssen einander sich annähern. Mazzinis Nationen sind keine ethnischen Einheiten, sondern eine Mischung aus Geographie und historischer Tradition (falls man bei Mazzini einen Beruf als Revolutionär erkennen will, war es Literaturkritiker, seine Nationen sind stark Nationalliteraturen; an der italienischen Nation kann man nicht zweifeln, weil es Dante gab). Es gibt in Europa nur wenige solcher Einheiten. Die geographische Abgeschlossenheit Italiens gibt das Muster, die anderen werden ähnlich gesehen, was ihm bei

Großbritannien, Frankreich, Iberien, selbst Deutschland wenig Probleme macht, über den Rest wird er unbestimmt. Im skandinavischen und slawisch-ungarischen Raum denkt er an Föderationen. Es geht um 13 oder 14 große Blöcke, nie um ein Selbstbestimmungsrecht kleiner Völker ohne große Geschichte. Darin unterscheidet er sich nicht von anderen demokratischen Nationalisten der großen Nationen des 19. Jahrhunderts. In Mazzinis Nationalidee ist ein Anteil von Balance-Denken geblieben; übernationale Reiche werden auch verworfen, weil sie keine gute Balance bringen. Er akzeptiert Zivilisierungsmissionen bei außereuropäischen Völkern. Rußland, das sich aus Polen zurückziehen soll, hat eine Aufgabe in Asien, England sowieso und er fordert einen italienischen Anteil im Mittelmeer (ein klassisches Beispiel, wie schnell Verteidigung in Angriff umschlägt).

Mazzini ist vor allem Denker der Illegitimität der bestehenden Regierungen (er nimmt die englische und die amerikanische Regierung aus). Er betont den Wandel in den internationalen Beziehungen als politischen Bruch zwischen der vorrevolutionären/vornationalen und der nachrevolutionären/nationalen Außenpolitik. Dieses historische Denken prägt alle seine konkreten Äußerungen zur Außenpolitik. Er versucht den Engländern klar zu machen, daß die internationalen Beziehungen der Diplomatie und der Balancepolitik auf einer veralteten Beschreibung des internationalen Systems beruhen. Mazzinis demokratischer Nationalismus/Internationalismus lebt von der Solidarität der Völker, er nennt das Assoziation oder Föderation oder Allianz oder auch Vereinigte Staaten von Europa. Er kann als einer der Erfinder der Idee der Vereinigten Staaten von Europa gelten; man hat zahlreiche Äußerungen von 1834 bis 1871 zusammengetragen. Um 1950 hat das italienische Autoren viel beschäftigt, die nach italienischen Wurzeln der Europaidee suchten, und am Ende seines Lebens hatte schon Mazzini darauf bestanden, daß die Vereinigten Staaten von Europa eine italienische Idee waren. Was Mazzini meint, ist weniger klar; Institutionen Europas kann man bei ihm nicht erkennen. Tatsächlich kann man ihn nur verstehen, wenn man seine europäische Union nicht mit einer Organisation bestehender Staaten verwechselt. Internationale Organisationen sind bei Mazzini revolutionäre Vereinigungen der Demokraten. Diese Kampfgemeinschaft, so schattenhaft sie zunächst scheint, ist die europäische Föderation. Mazzini kann seine Bewegungen für die europäische Einheit halten, weil er sie für die Bewegungen der Völker hält. Mit dem demokratischen Friedenskongreß 1867 wollte er nichts zu tun haben: Es geht um Krieg der Völker gegen die Tyrannen und um Wiederherstellung der Nationen, nur so können die Vereinigten Republikanischen Staaten von Europa und ein ständiger Kongreß kommen (*Ai membri del Congresso della Pace*, EN LXXXVI, 81-89). Bei Mazzini gibt es keine Organisation der Menschheit, aber es kann leicht von der Bruderschaft der europäischen Demokraten zur universalen republikanischen Allianz übergehen, eine Idee, die mit dem amerikanischen Bürgerkrieg kommt und geht (sagt Dante Visconti; in dem eben zitierten Brief an den Friedenskongreß sieht Mazzini die USA als Beginn einer *Alleanza Repubblicana Universale*). Die Menschheit, die normativ so wichtig ist, bleibt blaß, weil sie keine Kampfgemeinschaft ist. Mazzinis letzter, ausführlichster Text zur internationalen Politik klingt sehr etatistisch und nationalistisch, ist aber weiter ein Versuch, Nationalität vom Nationalismus der Machtstaaten abzugrenzen. Die Erneuerung, die er vom

Fall des Papsttums für Italien und die Weltgeschichte erwartet, ist auch gegen seine eigenen nationalistischen Schüler gerichtet.

Vgl. Dante Visconti, *La concezione unitaria dell' Europa nel risorgimento italiano e nei sui precedenti storici*. – Milano 1948. – S. 159-195, 244-253; Luigi Salvatorelli, *Mazzini e gli Stati Uniti d'Europa*, in: *Rassegna storica del Risorgimento* 37 (1950) 453-458; Arturo Colombo, *Europeismo e federalismo nell' programma mazziniano*, in: *Archivio trimestrale* 1985. – S. 765-778; Giovanna Angelini, *Mazzini : dalla libertà delle nazioni alla pace fra i popoli*, in: *Nazione, democrazia e pace* / a cura di Giovanna Angelini. – Milano 2012. – S. 61-87 *L'ultima battaglia contro le degenerazioni nazionalistiche*).

Mazzinis historische Bedeutung ist unbestritten. Die reale italienische Einigung durch ein Bündnis mit Frankreich war zwar monarchistisch (und ihm zuwider), aber die Historiker gehen davon aus, daß die Verabredung zum Krieg, den für Frankreich und Piedmont bedrohlichen Einfluß Mazzinis stoppen sollte (Antonio Gramsci hält Cavour für den größeren Dialektiker: er begriff die Rolle seines Gegners Mazzini, dieser nur seine eigene Rolle als aufgeklärter Apostel, *Gefängnishefte* Bd. 7 (Hamburg 1996) S. 1727-28). Für die Konservativen seiner Zeit war er ein lebenslanger unverantwortlicher Verschwörer. Für französische Republikaner konnte er nur Konterrevolutionär sein. Marx und Bakunin, seine Konkurrenten um die Loyalität der Arbeiter, haben ihn als kleinbürgerlich und moralistisch bekämpft und die Marxisten haben diesen Kampf immer fortgesetzt. Als die Generation seiner Schüler mit Francesco Crispi den italienischen Staat übernahm, war sie längst autoritär und kolonialistisch geworden. Über Kolonien haben die Mazzinisten 30 Jahre lang gestritten und der Pazifist unter ihnen, Ernesto Moneta, unterstützte dann doch Libyen-Feldzug und Teilnahme Italiens am Ersten Weltkrieg. Es gab einen faschistischen Mazzini (gefördert von Giovanni Gentile) und einen antifaschistischen Mazzini (gefördert von dem Gandhianer Aldo Capitini). Die postfaschistische Angst vor politischer Religion (selbst historischer) hat ihn lange marginalisiert. Zuletzt hat er als Begründer des demokratischen Nationalismus und der internationalen Zusammenarbeit der Demokraten wieder Interesse gefunden.

Vgl. Alwin Hanschmidt, *Republikanisch-demokratischer Internationalismus im 19. Jahrhundert : Ideen – Formen – Organisationsversuche*. – Husum 1977; Rosario Romeo, *Mazzinis Programm und sein revolutionärer Einfluß in Europa*, in: *Die Herausforderung des Europäischen Staatensystems : nationale Ideologie und staatliches Interesse zwischen Restauration und Imperialismus* / hrsg. von Adolf M. Birke und Günther Heydemann. – Göttingen 1989. – S. 15-30; Salvo Mastellone, *Il progetto politico di Mazzini : Italia-Europa*. – Firenze 1994 (speziell S. 129-139 *La Federazione delle nazioni europee*); ders., *La democrazia etica di Mazzini (1837-1847)*. – Roma 2000; ders., *Mazzini and Marx : Thoughts upon Democracy in Europe*. – Westport, CT 2003; ders., *Mazzini scrittore politico in inglese : Democracy in Europe 1840-1855*. – Firenze 2004 (u.a. über Mazzinis Stellungnahme gegen den Krimkrieg, weil es kein Krieg für die Demokratie war); ders., *Mazzini e Linton : una democrazia europea (1845-1855)*. – Firenze 2007; ders., *La nascita della democrazia in Europa : Carlyle, Harney, Mill, Engels, Mazzini, Schapper ; Addresses, Appeals, Manifestos (1836-1855)*. – Firenze 2009 (Mastellones zahlreiche Darstellun-

gen überschneiden sich, bringen aber alle auch eigenes Material; er betont den Einfluß Mazzinis auf die englischen Chartisten und sieht den Bund der Kommunisten als Antwort auf Mazzinis People's International League, das *Kommunistische Manifest* 1848 als Antwort auf das *Manifesto to the Democracy of Europe* von 1847); *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism 1830-1920* / ed. by C. A. Bayly and Eugenio F. Biagini. – Oxford 2008 („from the River Plata to the River Ganges“). Zu Mazzinis bedeutender Rolle für nationale Befreiungsbewegungen rund um die Welt auch: *Garibaldi, Mazzini e il risorgimento nel risveglio dell'Asia e dell'Africa* / a cura di Giorgio Borsa e Paolo Beonio Brocchieri. – Milano 1984 (interessant für Indien); Giuseppe Flora, *The Changing Perception of Mazzini within the Indian National Movement*, in: *Indian Historical Review* 19 (1992-93) 52-68. Mazzini hatte einen starken Einfluß auf den liberalen und demokratischen Nationalbegriff in England: H. S. Jones, *The Idea of the National in Victorian Political Thought*, in: *European Journal of Political Theory* 5 (2006) 12-21.

Gandhis Auseinandersetzung mit Mazzini ist ein Ausgangspunkt der Satyagraha: Mazzini ist gescheitert, weil seine Forderung, daß jeder lerne sich selber zu regieren, nicht verwirklicht worden ist; so ist Italien zwar unabhängig geworden, nicht aber frei (*Indian Home Rule*. – Johannesburg 1910. – Kapitel 15, *Italy and India*). Der englische Internationalismus, dessen bevorzugte Friedensstrategie unabhängige Nationen waren, hat sich immer an Mazzini erinnert: A. C. Bradley, *International Morality : The United States of Europe*, in: *The International Crisis in its Ethical and Psychological Aspects*. – Oxford 1915. – S. 46-77; John L. Stocks, *Patriotism and the Super-State*. – London 1920. Woodrow Wilson hat sich 1919 in Italien zu Mazzini bekannt. Mit wachsender Präferenz für internationale Organisation und Mißtrauen gegen Nationalismus ist Mazzini vergessen worden. In der Theorie der Internationalen Beziehungen erinnerte nur Martin Wight an ihn (unten referiert) als Klassiker der „revolutionistischen“ Haltung, nämlich der Gewißheit, daß das internationale System völlig anders werden muß, um legitimierbar zu werden. Wight braucht für diese Haltung zwei Klassiker; wahrscheinlich, weil er bemerkt hat, daß Kant nicht ausreichend „revolutionistisch“ ist. Aber die Internationalen Beziehungen haben sich an Kant gehalten und sich auf Mazzini nicht näher eingelassen.

EN = Scritti editi ed inediti : edizione nazionale 1906-1974

A Cosmopolitanism of Nations : Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations / ed. by Stefano Recchia and Nadia Urbinati. – Princeton, N.J. : Princeton Univ. Pr., 2009. – 249 S. (enthält die wichtigsten Texte, hat aber Schwächen: keine Angaben von Originalveröffentlichung, dürftige Angaben über ursprüngliche Kontexte, eigene interpretierende Titel, unerklärte Kürzungen).

Humanité et patrie, in: La Jeune Suisse 1836

in: EN VII, 201-218; A Cosmopolitanism of Nations S. 53-57 (u.d.T.: Humanity and Country)

Menschheit ohne Vaterland hat keinen Ausgangspunkt, Vaterland ohne Menschheit hat kein Ziel. Kein Wunder, daß die Völker bisher nicht zum Aufstand bereit waren. Das kommende Zeitalter wird ein Zeitalter der Völker.

The European Question : Foreign intervention and National Self-Determination, in: People's Journal 1847

in: EN XXXIV, 311-328; A Cosmopolitanism of Nations S. 193-198

Langfristig kommt es nicht auf „the factious world of courts and embassies“ an. Man muß lernen, das Lebendige vom Toten zu unterscheiden. Niemand verlangt britische Interventionen, aber Großbritannien muß nicht die alten Kräfte fördern.

Nationality and Cosmopolitism, in: People's Journal 1847

in: EN XXXVI, 33-47; A Cosmopolitanism of Nations S. 57-62

Kosmopoliten sprechen sich für die Freiheit aus, können aber nichts für sie tun. Jede Organisation braucht Ausgangspunkt und Ziel. Der Kosmopolitismus ist Ziel. Aber Organisation, Tat, Verwirklichung brauchen einen nationalen Rahmen. Antinationaler Kosmopolitismus, eine Idee des Kampfes gegen den alten dynastischen Nationalismus, ist im Zeitalter der Nationalität der Völker überholt.

The People's International League, in: Edinburgh Magazine 1847

in: EN XXXVI, 3-30; A Cosmopolitanism of Nations S. 199-207 (u.d.T.: On Public Opinion and England's International Leadership)

Betont die wachsende Annäherung der Völker und beruft sich für die Einheit des Menschengeschlechts auf Lessings Entmythologisierung der Theologie und auf die Politische Ökonomie. Die Außenpolitik hat diese Annäherung aller Verhältnisse in Europa nie wahrgenommen und denkt weiter in Begriffen von Zöllen und Balance. England soll nicht für Nationalbewegungen intervenieren, aber Interventionen gegen Nationalbewegungen abschrecken.

La santa alleanza dei populi, in: Italia del Popolo 1849

in: EN XXXIX, 203-221; A Cosmopolitanism of Nations S. 117-131 (u.d.T.: Toward a Holy Alliance of the Peoples)

deutsch: Das heilige Bündnis der Völker, in: Giuseppe Mazzini's Schriften. – Hamburg 1868 – Bd. I, 231-251.

Die Mächte haben die Zukunft verstanden: die Nationalbewegungen werden nicht verschwinden und können nur durch Zusammenarbeit ihrer Gegner bekämpft werden. Diesem Fürstenbund muß ein Bund der Völker entgegengesetzt werden. Überall wird Assoziation gegen Individualismus verlangt, aber es gibt noch keine Assoziation der Völker. Gegen den Kosmopolitismus (des späten 18. Jahrhunderts) muß das Prinzip der Nationalität begriffen werden. Wie in der Assoziation der Individuen das Individuum als Basis bleibt, so in der Assoziation der Nationen die Nation. Ohne das Mittelglied Nationalität wird Individualismus/Kosmopolitismus nur Egoismus. Die Heilige Allianz der Völker ist ein Programm der sozialen Demokratie. Diese Heilige Allianz ist ein Rat europäischer und amerikanischer Männer mit hohem Ansehen, die den nationalen Bewegungen Orientierung geben. Dieser internationale Rat wird eine neue Karte Europas schaffen: eine gewisse Anzahl von Staaten möglichst gleich an Fläche und Bevöl-

kerung. Er wird eine demokratische Steuer auferlegen, zur Förderung der Armen und der demokratischen Presse.

Organizzazione della democrazia, in: Italia del Popolo 1850

in: EN XLIII, 199-203; A Cosmopolitanism of Nations S. 132-145 (u.d.T.: From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe)

Programmschrift für das European Central Democratic Committee: gegen Sozialisten, Anarchisten und die deutsche und ungarische Revolution von 1848 (mit ihren hegemonialen Programmen). Die nationalen Demokratien können einzeln kämpfen, aber siegen können sie nur gemeinsam. Nur der Kampf für ein Prinzip kann Solidarität geben. Unter den Hindernissen nennt er „the tenacity of our national prejudices“, diskutiert das aber nicht näher.

Non-intervention. – London 1851. – 8 S. (Tracts of the Society of the Friends of Italy ; 1)

abgedruckt in: The Life and Writings of Joseph Mazzini, vol. VI. – London : Smith, Elder 1870. – S. 300-308 (Neudruck 1891)

jetzt in: A Cosmopolitanism of Nations S. 213-218

Non-Intervention ist ein negatives Prinzip des vorigen Jahrhunderts, damals fortschrittlich gegen „the lust of conquest and the appetite for war.“ Man hätte es gegenüber der Französischen Revolution besser beachtet. Viele Liberale haben den Bedeutungswandel der Non-Intervention nicht begriffen. Es ist nur noch ein Prinzip, um die Grenzen von 1815 festzuschreiben (nur zu verändern durch die Diplomaten, die sie gemacht haben). Das Prinzip, sich nicht in die Angelegenheiten einer anderen Nation einzumischen, setzt voraus, daß es Nationalstaaten gibt. Normalzustand in Europa ist aber, daß Nationen über Fragmente anderer Nationen herrschen. In einer Welt von Nationalstaaten wäre das Prinzip gerechtfertigt. Nationen sind „more permanent“ und deshalb „guaranteed by higher maxims of inviolability“ als die gegenwärtigen Einheiten. Das Prinzip der Non-Intervention für eine Revolution verliert seine Legitimität durch Interventionen für Konterrevolutionen. Eine Theorie, deren erstes Gesetz Nichteinmischung ist, braucht als zweites Gesetz das Recht auf Einmischung „um alle früheren Verletzungen des Rechts auf Nichteinmischung rückgängig zu machen.“ Man beginnt zu begreifen, daß jede Nation ein Recht auf ein freies und unabhängiges Leben hat und daß alle Völker durch Pflichten mit einander verbunden sind. Er nennt Humanitäre Intervention (für Christen im Türkischen Reich), Friedenskonferenzen, Schiedsgerichtsbarkeit und Industrieausstellungen als Ansatzpunkte eines neuen Typs internationaler Beziehungen. Was daraus wird, ist noch unklar. Aber es kann weder elende Neutralität noch angeberische militärische Aktivität sein. Es geht nicht um die Anwendung abstrakter Prinzipien, die Theorie der internationalen Beziehungen wird im Verhalten in aktuellen Fällen internationalen Unrechts entstehen.

Dieser 1851 von der mazzinistischen Society of the Friends of Italy anonym publizierte Text wird Mazzini erstmals 1870 im Anhang der englischen Übersetzung seiner Schriften zugeschrieben. Alle Autoren, die Mazzinis Bedeutung für die Tradition der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen betont haben, von Martin Wight über John Vincent bis Stefano Recchia, waren v.a. auf diesen Aufsatz angewiesen. In der von Mazzini selbst überwachten italienischen Ausgabe gibt es diesen Text nicht und auch in der Editione Nazionale fehlt er. Für Maz-

zini als Autor spricht, daß die Herausgeberin der englischen Mazzini-Ausgabe, Emilie Ashurst Venturi, eine enge Vertraute war. Gegen seine Verfasserschaft sprechen inhaltliche Bedenken: Der Autor spricht als Engländer („our insular position and our peculiar national occupations“), während Mazzini sich sonst betont als Fremder an England wendet. Die typischen Motive Mazzinis fehlen (das könnte dem Zweck, Einfluß auf die englische öffentliche Meinung zu nehmen, geschuldet sein, eine Zurückhaltung, die er sonst aber nicht kennt). Wenn Friedenskonferenzen, Schiedsgerichte, Weltausstellungen als Beginn einer neuen Art von internationalen Beziehungen genannt werden, liegt es neben fast allem, was uns von Mazzini bekannt ist. Es wäre Mimikry in mehrfacher Hinsicht⁴.

Dei doveri dell' uomo. – London 1860

in: EN LXIX, 3-145; A Cosmopolitanism of Nations S. 80-107 (u.d.T.: On the Duties of Man)

deutsch: Die Pflichten des Menschen, in: Giuseppe Mazzini's Schriften. – Hamburg 1868 – Bd. II, 61-182

Das Buch begann in Artikeln 1841/42 und wurde 1859/60 fortgeführt, Buchausgabe 1860; posthum Mazzinis am stärksten verbreiteter Text.

Das Buch ist den italienischen Arbeitern gewidmet, letztlich ein Text über soziale Demokratie: Assoziation ist wichtiger als Almosen. Republikanische Regierungen werden Arbeiterassoziationen fördern.

Die Idee der Einheit des Menschengeschlechts ist spät, zuerst mußte die Idee der Einheit Gottes gefaßt werden. Die Menschheit ist ein einziger Körper, der durch ein einziges Gesetz regiert werden muß. Der erste Satz dieses Gesetzes ist Fortschritt durch Assoziation. Es gibt eine Pflicht dem ganzen Menschengeschlecht zu helfen. Dazu hilft nicht Wohltätigkeit, sondern Assoziation. Daß diese Assoziation in Nationen gegliedert stattfindet, wird mehr vorausgesetzt als begründet. (Die Beziehung zwischen der Arbeiterassoziation und der Nation als Assoziation wird nicht klar, die von Familie und Nation auch nicht)

Politica internazionale, in: Roma del Popolo März/April 1871

in: EN XCII, 143-170; A Cosmopolitanism of Nations S. 224-240 (u.d.T.: Principles of International Politics)

Außenpolitik muß sich an moralische Regeln halten. Das ist für neue Nationen besonders wichtig, sie müssen einen Kredit erst erwerben. Jedes Individuum und jedes Kollektiv haben ein Ziel und damit die Pflicht, ihrer Mission nachzukommen. Jede Nation hat ein eigenes Ziel. Das soll in der Verfassung festgeschrieben werden. Nur so sind verlässliche Allianzen zwischen Staaten möglich. Krieg ist legitim, wenn das Fortschreiten zum gemeinsamen Ziel der Völker anders nicht möglich ist und wenn die Freiheit eines Staates von anderen Staaten behindert wird. Im Mittelalter gab es eine Einheit der Christenheit, deren Auflösung bis heute nicht bewältigt ist. „So fehlt uns eine gemeinsame Moral, ein offenes oder stillschweigendes Abkommen, durch das Völker einander verstehen und vertrauen können ...“ Das Prinzip der Non-Intervention ist Verlegenheit aus Mangel solider Prinzipien. So lange einige Staaten Nichteinmischung praktizieren und andere

⁴ Die Herausgeber der geplanten neuen italienischen Mazzini-Edition verwerfen diesen Text weiterhin, es ist mir aber nicht gelungen, ihre genauen Gründe dafür zu erfahren.

nicht, wird das Böse triumphieren. Das Prinzip der Non-Intervention ist eine Blasphemie, es zeigt die Notwendigkeit eines neuen Glaubens. Mazzini formuliert eine Mission Italiens: Abschaffung des Papsttums (und die Ablösung der Religion des Sündenfalls durch die Religion des Fortschritts); Nationalitätenprinzip als Basis einer internationalen Ordnung; Garantie eines künftigen Friedens. Das Nationalitätenprinzip wird noch einmal konzentriert präsentiert: Unterschiede der menschlichen Anlagen, um durch Assoziation das gemeinsame Ziel der Menschheit zu erreichen. Wirkliche Freundschaft kann Italien nur unter anderen neuen Staaten finden. Es soll deshalb Zentrum einer Liga der kleineren europäischen Staaten werden. Es folgt ein Überblick über die künftige Gliederung Europas in Nationen. Gegenüber der außereuropäischen Welt ist Mazzinis kolonialistisch: Italien beansprucht eine Beteiligung an der „Öffnung“ asiatischer Länder; Tunesien soll italienisches Schutzgebiet werden (wie Frankreich Algerien und Spanien Marokko zustehen). Das Mittelmeer ist *mare nostrum* (jedenfalls nicht französisch).

**Nazionalismo e nazionalità, in: Roma del Popolo November 1871
in: EN XCIII, 85-96; A Cosmopolitanism of Nations S. 62-65 (u.d.T.: Nationality and Cosmopolitism)**

Die Entwicklung der Menschheit in allen Anlagen ist eine Aufgabe von Jahrhunderten, die nur möglich ist durch Tradition, den ständig wachsenden Speicher menschlicher Leistungen. Die Entwicklung des Menschengeschlechts erfolgt in nationaler Arbeitsteilung. Ziel sind die Vereinigten Staaten von Europa (diese Idee, die heute oft als ausländische Phantasie gilt, war zuerst eine italienische Idee). Dieser Aufsatz enthält noch einmal eine Polemik gegen den Materialismus der Kosmopoliten, die nicht historisch denken können und deshalb dynastischen *nazionalismo* mit republikanischer *nazionalità* verwechseln.

Vossler, Otto

Mazzinis politisches Denken und Wollen in den geistigen Strömungen seiner Zeit. – München : Oldenbourg, 1927. – 87 S. (Historische Zeitschrift : Beiheft ; 11)

Mazzini hat von Herder gelernt, daß es in der Menschheit verschiedene Wege gibt und daß der Fortschritt kein vorgegebenes Endziel hat (er kennt Herder aus der saint-simonistischen Adaption). Die Idee einer associazione der Menschheit ist saint-simonistisch. Aber anders als Enfantin wollte Mazzini nicht Messias sein, sondern wies diese Rolle seinem Volk zu. Von dieser neuen Religion erfahren wir, daß sie den Dualismus von Himmel und Erde, von Geist und Materie, von Kirche und Staat auflösen und alle Völker umfassen wird. Nationen sind bei Mazzini vor allem geographische Einheiten, die Vielzahl der Ethnien interessiert ihn nicht. Es gibt keine Hinweise, daß Mazzini mit Fichte vertraut war, aber er hat dasselbe Ziel, das Zeitalter des kritischen Individualismus zu überwinden. Bei beiden ist die Nation dem Sittengesetz und der Menschheit untergeordnet.

Eine kürzere Version in: Otto Vossler, *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*. – München 1937. – S. 132-147

Wight, Martin

Four Seminal Thinkers in International Theory : Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini. – Oxford: Oxford University Pr., 2005. – S. 89-119

Es handelt sich um Vorlesungen 1959-60

Mazzinis Nationalismus ist moralisch: Individuen und Nationen müssen Aufgaben für die Menschheit erfüllen. Das Individuum findet seine Vollendung in der Nation, die Nation in der Menschheit. Der Fehler des Kosmopolitismus ist, daß er die Nation ausläßt. Der Schlüsselbegriff des berühmten Propheten des Nationalismus ist „Menschheit“ nicht „Nationalität.“ In der einen großen Frage der Internationalen Theorie nach der Balance von Staat und internationaler Gesellschaft verlangt Mazzini einen Mittelweg. In der anderen großen Frage nach der Balance von Macht und Moral ist er kompromißlos moralisch.

Urbinati, Nadia

‘A Common Law of Nations’ : Giuseppe Mazzini’s Democratic Nationality, in: Journal of Modern Italian Studies 1 (1996) 197-222

Mazzini war der erste Führer einer demokratischen Bewegung; er sucht nach einer Rechtfertigung der Demokratie, was die liberale Betonung der Rechte nicht schaffte. Er ist an Freiheitsrechten orientiert, als Theorien der Rechte völlig auf Interessen fixiert waren. Er sucht nach einer Begründung für den Zusammenhalt der Nationen in einer Theorie der Pflicht. Die Sprache der Rechte auf Nationen anzuwenden, ist gefährlich, weil es zu nationalem Egoismus führt. Die Begründung der Unabhängigkeit aus Sprache und glorreicher Geschichte eines Landes führt zu Feindschaft zwischen Nationen. Entscheidend ist der politische Wille eine Nation zu sein und die Pflichten einer Nation zu übernehmen. Während John Stuart Mill das Dilemma der Individualität durch einen Begriff positiver Freiheit lösen will, bleibt Mazzini beim negativen Freiheitsbegriff und setzt dagegen Ideen der Solidarität und der Assoziation. International bedeutet das eine „international league of peoples“. Sprache, Gebiet, völkische Herkunft sind Hinweise auf eine Nation, die aber erst wird, wenn sie den Willen hat, unter einer eigenen Regierung vereint zu sein. Eine Nation, die für egoistische Ziele Unrecht tut, verliert ihre Existenzberechtigung. Das unterscheidet Mazzini von deutschen Nationalisten, bei denen Mazzini einen kleinlichen, isolierenden Stolz auf die eigene Nation wahrnimmt. „Curiously enough, Kant’s utopia of a perpetual peace, already dismissed by the liberals who were constructing the nation-states, was rehabilitated by the leader of nationalism“ (er hatte keine direkte Kant-Kenntnis).

In *The Legacy of Kant : Giuseppe Mazzini’s Cosmopolitanism of Nations*, in: *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism* a.a.O. S. 11-35 versucht Urbinati, Mazzini in eine Reihe von Kant über T. H. Green und L. T. Hobhouse bis Jürgen Habermas zu stellen.

McMenamin, Iain

‘Self-choosing’ and ‘Right-acting’ in the Nationalism of Giuseppe Mazzini, In: History of European Ideas 23 (1997) 221-234

Mazzini hat häufig einen „französischen“ Nationalbegriff: Nation ist ein Kontrakt, eine von vielen Manifestationen des „principle of association“. Mazzini folgt Rousseau in der Bedeutung von „self-choosing“, aber rezipiert ihn in der Version von Lamennais mit „right-acting“ verbunden. Er braucht für „right-acting“ eine universale Religion. Mazzinis Religion ist Zivilreligion, aber universalistisch. Er hat aber auch einen „deutschen“ Nationalbegriff mit Bedeutung von Sprache und Abstammung. Tatsächlich aber entwirft er politische Landkarten Europas mit Nationen als geographischen Großräumen kaum aber einheitlichen Kulturräumen

(gerade mit der italienischen kulturellen Einheit war es nicht weit her). Seit der Französischen Revolution werden die Individualrechte verwirklicht, erst jetzt kann sich das Prinzip der Assoziation durchsetzen. Die Nation ist eine nur vorübergehende Erscheinung, sie befördert den Fortschritt der Menschheit und wird am Ende von einer Menschenorganisation mit einheitlicher Moral ersetzt. Mazzini kann nicht in die Schablone liberal vs. totalitär gesteckt werden. Liberale sind zu egoistisch (nicht right-acting), Apologeten des Ancien Régime versäumen „self-choosing“.

Recchia, Stefano

The Origins of Liberal Wilsonianism : Giuseppe Mazzini on Regime Change and Humanitarian Intervention, in: Just and Unjust Military Intervention : European Thinkers from Vitoria to Mill / ed. by Stefano Recchia and Jennifer M. Welsh. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2013. – S. 237-262

Recchia versucht in einem neuen Zeitalter des Interventionismus Mazzinis Position genauer zu bestimmen. Mazzinis Polemik gegen Non-Intervention wird häufig für Befürwortung von Interventionen gehalten. Sein Ziel war eine Föderation von Demokratien. Recchia deutet das als Vorgeschichte des Demokratischen Friedens oder der kollektiven Verteidigung (statt Europäischer Union fällt ihm NATO ein). Militärische Intervention als Weg zu diesem Ziel kommt bei Mazzini nicht vor. Er erwartet nur diplomatische Unterstützung oder Waffenlieferungen für einen Kampf für die demokratische Nation. Nur Konter-Intervention gegen Interventionen der Despoten legitimiert er. Humanitäre Intervention, heute Hauptlegitimation von Interventionen, ist Mazzini nicht ganz fremd; sein Argument ist weniger das individuelle Leiden als die Beschädigung der Humanität. Solche Interventionen werden zunehmen, weil wir mehr Kenntnis anderer Völker haben werden und damit mehr Gefühl für die Einheit der Menschheit. Im Ganzen ist Mazzini „founding father of the more activist, or democratic Wilsonian branch of modern liberal internationalism.“ Ein mazzinistisches Programm des Internationalismus würde auf einer Solidarität beruhen, die anerkennt, daß es verschiedene Wege zur Selbstbestimmung gibt. Auch bei Verletzung der universalen Werte ist bei Interventionen kluge Zurückhaltung geboten.

2.6.2 Völkerrecht

Eigentlich macht es für Italien wenig Sinn, Nationaltheorie und Völkerrecht zu trennen: Die Völkerrechtsliteratur ist dem Prinzip der Nationalität gewidmet. Im Gegensatz zu Mazzini lassen sich die Völkerrechtler aber auf die Diskussion der Attribute, die eine Nation ausmachen, ein. Mancini nennt kulturelle historische Momente wie Sprache, Religion und Brauch, betont aber, daß diese ins Nationalbewußtsein treten müssen. Der Philosoph Mamiani antwortet als ein konsequenter Vertreter der Willensnation. Die späteren Autoren neigen stärker dazu, die Attribute der Nationalität als natürlich zu nehmen; dem entspricht der Übergang von der Konstituierung eines italienischen Nationalstaat zur Politik des Anschluß der „unerböten Gebiete“ (Pierantoni a.a.O. hat ausführliche Referate aus dieser Literatur). Das Problem der kleinen Nationen und der nationalen Minderheiten hat Mancini und seine Nachfolger so wenig wie Mazzini interessiert. Die italienischen Autoren sind am Widerspruch gegen Ansprüche des Habsburger Reiches orien-

tiert; daß das Deutsche Reich eine neue, gefährlichere Art Nationalstaat sein könnte, ist ein französisches, kein italienisches Thema. Die italienischen Völkerrechtler delegitimieren wie Mazzini das bestehende Staatensystem, aber sie sind liberale Monarchisten, keine demokratischen Republikaner. Der Wiener Kongreß und seine Ordnung sind für alle italienischen Autoren untragbar, der Pariser Kongreß 1856 beschäftigt sie viel: Diese neue Art Kongreß ist die weitestgehende Annäherung an eine internationale Organisation, zu der sie bereit sind. Sie sind sich einig, daß das Völkerrecht ein „modernes Völkerrecht“ sein muß. Sie kommen den Annahmen über die Rolle des Zivilisationsprozesses für das Recht nahe, die anderswo eher als Friedensbewegung abgespalten werden. Das Nationalitätenprinzip kann offen sein zu Föderationsideen, aber nicht zur internationalen Politik der traditionellen europäischen Großmächte.

Die italienischen Völkerrechtler von Mancini bis Fiore hatten in der Völkerrechtswissenschaft des 19. Jahrhundert eine prominente Stellung. Das ist später vergessen worden und auch von der neueren Forschung außerhalb Italiens noch nicht völlig wiederhergestellt worden. Vgl. Augusto Pierantoni, *Storia degli studi del diritto internazionale in Italia*. – Modena 1872 (dt. Übersetzung: *Geschichte der italienischen Völkerrechts-Literatur*. – Wien 1872; die Neubearbeitung 1902 ist für das 19. Jahrhundert weniger informativ); Franz von Holtzendorff, *Le principe des nationalités et la littérature italienne du droit des gens : à propos de l'ouvrage de M. Auguste Pierantoni*, in: *Revue de droit international et de législation comparée* 2 (1870) S. 92-106; Enrico Catellani, *Les maîtres de l'école italienne du droit international au XIXe siècle*, in: *Recueil des cours / Académie de Droit International* 46 (1933) IV, 705-826; Antonio Droetto, *Pasquale Stanislao Mancini e la scuola italiana di diritto internazionale del secolo XIX*. – Milano 1954; Floriana Colao, *L' "idea di nazione" nei giuristi italiani tra ottocento et novecento*, in: *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 30 (2001) 255-360; Luigi Nuzzo, *Origini di una scienza : diritto internazionale e colonialismo nel XIX secolo*. – Frankfurt am Main 2012. – S. 87-168 *La dottrina italiana nel dibattito europeo*.

2.6.2.1 Pasquale Stanislao Mancini

1817-1888, Professor in Turin und Rom, Abgeordneter und Minister. Gründungsmitglied und erster Präsident des Institut de Droit international 1873. 1881-1885 Außenminister, einer der Begründer der italienischen Kolonialambitionen in Nordafrika. Vgl. Antonio Droetto, *Pasquale Stanislao Mancini e la scuola italiana di diritto internazionale del secolo XIX*. – Milano 1954; *Pasquale Stanislao Mancini : l'uomo, lo studioso, il politico* / a cura di Ortensio Zecchino. – Napoli 1991; Floriana Colao, *L'idea di nazione nei giuristi italiani tra Ottocento e Novecento*, in: *Quaderni Fiorentini* 30 (2001) 255-369, zu Mancini und zur Disintegration seines Nationalitätenprinzip S. 268-298; Luigi Nuzzo, *Das Nationalitätenprinzip : der italienische Weg zum Völkerrecht*, in: *Les conflits entre peuples : de la résolution libre à la résolution imposée* / hrsg. von Serge Dauchy und Miloš Vec. – Baden-Baden 2011. – S. 93-122.

Sein Schiedsgerichts-Antrag vom 24. Novembre 1873 im Abgeordnetenhaus steht in: *Discorsi parlamentari di Pasquale Stanislao Mancini* IV (1895) 233-249.

Della nazionalità come fondamento del dritto delle genti : prelezione al corso di dritto internazionale e marittimo. – Torino : Botta, 1851. – 72 S.

Neudruck in: Diritto internazionali : prelezioni. – Napoli : maghieri, 1873. – S. 1-64

Neudruck in: Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti. – Torino : Giappichelli, 1994, 2. Aufl. 2000

Recht muß auf feste Assoziationen gegründet werden, deshalb Familie und Nation. Es ist nicht wichtig, ob der Nationalstaat unitarisch oder föderal verfaßt ist, sondern daß die Nation zentrale Institutionen besitzt. Wenn nicht die Nation im Zentrum des Völkerrechtes stehen würde, würde Eroberung im Zentrum stehen (wofür er sich auf Montesquieu berufen kann). Er stellt orientalischen Despotismus und die westliche Entwicklung zur Freiheit polar gegenüber: Zur Idee der Nation gehört die Idee der „libera ed armonica coesistenza di tutte“. Freiheitliche Verfassung und Unabhängigkeit nach außen sind zwei Seiten derselben Sache. Deshalb ist die Basis des Völkerrechts die Nation nicht der Staat (der oft unfrei und ein unfreiwilliger Vielvölkerstaat ist). Während die alte Ordnung ständig zu Kriegen führen muß, wird das neue Prinzip ein Zusammenleben der Völker in Freiheit und Harmonie ermöglichen.

Die Ausgabe 1994/2000 enthält außer der Antrittsvorlesung (S. 19-67) Dokumente seiner Zeit als Außenminister und neuere Texte zum Nationalitätenrecht.

2.6.2.2 Terenzio Mamiani della Rovere, Conte di Sant'Angelo in Lizzola

1799-1885, Minister der Revolutionregierung im Kirchenstaat 1831, Exil in Frankreich, Minister der konstitutionellen Regierung im Kirchenstaat 1848, Mitglied im Parlament der Römischen Republik 1849, italienischer Unterrichtsminister 1860-61, Diplomat, Senator. Professor für Philosophie.

Mamiani ist Philosoph und als Philosoph beginnt er mit Aristoteles' Frage nach der besten politischen Einheit. Die Polis bleibt auch bei Mamiani Maßstab der legitimen politischen Einheit, die eine Einheit des Denkens und des Willens sein muß. Föderation und Parlamentarismus machen heute größere Einheiten möglich. Politische Einheiten sind nicht von Natur gegeben (gegen die ethnische Definition der Nation), sondern ein „spontaner“ Prozeß mit noch unbekanntem Ende. Aber diese Einheiten dürfen nie größer werden als der Willen, eine politische Einheit zu bilden. Mamiani hat als erster klar die Willensnation im Rahmen des europäischen internationalen Systems formuliert und damit die Basis eines neuen Völkerrechts angegeben. Mamiani verwirft Gebilde wie das Habsburgerreich und einen europäischen Areopag, weil er ihn als Großmachtkonzert denkt, das über nicht beteiligte Nationen entscheidet. Seine Idee von Kongressen einer neuen Art gibt seinen Nationalstaaten einen konstitutionellen Rahmen für kontinuierliche Zusammenarbeit. In der Terminologie Martin Wights wäre Mamiani ein Revolutionist, der ein legitimes internationales System verlangt, das nur ein neu-

es internationales System sein kann. Mamiani ist aber (trotz seiner Biographie) kein Revolutionär: Die Implementierung des neuen Völkerrechts wird ein langes historisches Projekt der Aushandlung neuer Ordnungen sein, zu dem auch Kriege gehören, wie der italienische Einheitskrieg im Jahr des Erscheinens des Buches. Vgl. Dante Visconti, *La concezione unitaria dell' Europa nel risorgimento italiano e nei sui precedenti storici*. – Milano 1948. – S. 146-158; Antonio Droetto, *Pasquale Stanilao Mancini* a.a.O. S. 166-179 (zum Unterschied zwischen Mamianis Willensnation und der Tradition der natürlichen Nation, die an Mancini anknüpft).

D'un nuovo diritto europeo. – Torino : Marzorati, 1859. – 446 S.

Englisch: Rights of Nations, or: The New Law of European States Applied to the Affairs of Italy. – London : Jenks, 1860

Staaten beruhen auf Einigkeit des Geistes und des Willens ihrer Mitglieder, auf einer freien Entscheidung, unabhängig und verbunden zu sein. Solche Einheiten gegen ihren Willen miteinander in einem Staat zu vereinen, ist illegitim. Er kritisiert den Wiener Kongreß, der auf dem Recht der Eroberung beruhte und Intervention gerechtfertigt hat. Mamiani lehnt Parteinahme in einem laufenden Bürgerkrieg eines anderen Staates ab, gestattet ist unbewaffnete Mediation; bei einer Sektion kann interveniert werden, weil keine geistige Einheit mehr besteht. Er verteidigt Konterintervention gegen konterrevolutionäre Intervention. Für eine Bruderschaft der Nationen reicht bloße Zunahme von Beziehungen und Bindungen nicht. Die Freiheit der Nationen muß bewahrt bleiben. Einen europäischen Areopag lehnt Mamiani ab. Besser wäre, daß jeder Staat das gemeinsame europäische Recht selber bewahrt. Es müßte in allen Staaten ähnliche Konstitutionen mit Freiheit und politischer Partizipation geben. Dann würden Staaten, die keine *raison d'être* haben, verschwinden (das Osmanische und das Habsburger Reich, auch seine eigene patria, der päpstliche Staat; Rußland erhält eine eigene Kategorie: ein Staat, der seine Einheit noch finden kann). Mamiani sieht einem neuen Vertragsrecht entgegen: Friedensverträge zwischen zivilisierten Staaten dürfen nicht länger demütigen; Territorialveränderungen müssen gerechtfertigt werden; Klauseln, die für Sicherheit nötig sind, aber demütigen, dürfen nur zeitlich begrenzt gelten. Er gibt einen Ausblick auf eine künftige Souveränität des Rechtes (tatsächlich eher der Vernunft oder der Moral). Er sieht einer neuen Kongress-Idee entgegen: Der Pariser Kongreß 1856 hat Nützliches geleistet, war aber weiter von der Pentarchie beherrscht. Künftige Kongresse werden mit dem Geist der Eroberung brechen; sie werden in Friedenszeiten stattfinden (nicht nur zur Kriegsbeendigung); alle Staaten, deren Angelegenheiten behandelt werden, sollen teilnehmen und die Bevölkerung, über die entschieden wird, soll befragt werden; es soll keine Steuerung durch Großmächte geben; vertreten werden Staaten nicht Könige. Die Kongresse sollen die Prinzipien, nach denen sie stattfinden, verkünden: Selbstregierung, Gleichrangigkeit, gegenseitige Brüderlichkeit der Nationen. Bei Problemen, die ein Kongreß nicht lösen kann, soll er ein Versprechen abgeben, sie in absehbarer Zeit anzugehen. Es muß studiert werden, welche graduellen, nicht zu fernem Verbesserungen versprochen werden können.

Dell'ottima congregazione umana e del principio di nazionalità, abgedruckt in: D'un nuovo diritto europeo. – Torino : Marzorati, 1859. – S. 359-443

Für die antiken Autoren war eine Stadt ausreichend, einen Staat haben sie nicht gedacht. Neue Möglichkeiten, wie Parlamentarismus, ermöglichen Staaten. Aber

jede Einheit, die nicht geistig und seelisch ist, ist gefährlich. Er fragt, ob solche Föderationen bis zu einer Föderation beider Hemisphären fortgesetzt werden können. Das würde voraussetzen, daß das Recht aller Völker angeglichen wird, womit nicht zu rechnen ist. Die Nationen müssen die Basis jeder weiteren Föderation sein. Nationenbildung ist kein natürlicher, sondern ein spontaner Prozeß (Kleinnationen wie Iren und Schotten oder die französischen und italienischen Provinzen müssen keine selbstständigen Staaten werden). International gilt für Großstaaten und selbständige Städte dieselbe Unabhängigkeit. Heute sind Föderationen die beste Lösung. Er sieht einer Föderation aller romanischen Staaten entgegen (oder aller slawischen oder aller germanischen). Föderation ermöglicht auch einen Zusammenhalt von Staaten mit ihren Kolonien. Es ist eine Apologie der neuen italienischen Monarchie: Italien ist nicht wie Spanien, Frankreich oder Rußland durch einen absoluten Herrscher zusammengekommen, sondern durch gemeinsame *civiltà*; deshalb kann dieser neue Staat eine einheitliche *patria* sein. Der Text sollte Teil eines ungeschriebenen soziologischen Werkes sein; in der englischen Übersetzung von *D'un nuovo diritto europeo* fehlt er.

Giuseppe Carnazza-Amari (1837-1911), Professor für Völkerrecht in Catania, Abgeordneter und Senator, kann wie eine Umsetzung der italienischen Nationen-Diskussion in ein Völkerrechtslehrbuch klingen. Er beruft sich auf Mancini und Mamiani, daß es das Völkerrecht noch nicht wirklich gibt. Einheit des Menschengeschlechts ist kein Ersatz für die Nation mit Übereinstimmung der Sitten, Rechte und Gebräuche, des Ruhmes, der Ehre und der gemeinsamen Unglücksfälle. Der Nationalstaat ist die vollkommene Form des Staates, denn der Staat ist Person nur, soweit er Nationalstaat ist. Große Reiche und Kleinstaaten sind ein Problem für das Gleichgewicht; das Nationalitätenprinzip ist das wirkliche Gleichgewicht. Mit dem Abschluß der Bildung solider Nationalstaaten wäre der ewige Frieden erreicht. Dieses System von Nationalstaaten bedeutet Nichtintervention. Auch Intervention in einen Bürgerkrieg (Nationen müssen bis zur Entscheidung selber ausfechten) und kolonialistische Intervention (die Aufgabe die Zivilisation zu fördern, muß auf Mittel der Zivilisation beschränkt werden) scheiden aus. Mit der Durchsetzung des Nationalitätenprinzips schwindet die Neigung zu Interventionen. Er geht davon aus, daß das Zeitalter der Eroberungen in Europa vorbei ist, das bezweifelt sein Übersetzer bereits 1880 in einer Anmerkung (*Trattato sul diritto internazionale di pace*. – 2. Aufl. – Milano 1875; französisch: *Traité de droit international public en temps de paix*. – Paris 1880-1882; Trattato verbindet drei frühere Publikationen: *Elementi di diritto internazionale* (1866), *Sull'equilibrio politico degli stati* (1867), *Nouvo esposizione de principio del non intervento* (1873), gleichzeitig französisch: *Nouvelle exposition du principe de non-intervention*, in: *Revue de droit international et de législation comparée* 5 (1873) 352-389, 531-565).

Auch Pasquale Fiore hat die italienische Nationalitätentheorie in ein umfassenderes Völkerrecht aufgenommen, er klingt besonders stark nach Mamianis Willensnation. Seine Abhandlung *Delle aggregazioni legittime secondo il diritto internazionale : esame critico del principio di nazionalità*. – Torino 1879 ist ein Muster der Schriften des späten 19. Jahrhunderts, die alle möglichen Attribute der Natio-

nalität durchmustern: Die natürliche Nation muß man den Ethnologen und Physiologen überlassen. Es bleibt nur die Legitimität der Willensnation. Aber die Staaten müssen Nationen sein, denn die internationale Rolle der Staaten beruht darauf, daß sie national, nämlich *libera associazione*, sind. Ausführlicher zu Fiore, einem der wenigen Internationalisten unter den Völkerrechtern des 19. Jahrhunderts, im Abschnitt 3.6.2 .

2.7 Rußland

1830 und 1848 waren keine Zäsuren der russischen Geschichte, die russische Autokratie blieb das einzige unerschütterte Bollwerk der monarchischen Gegenrevolution. Der Krimkrieg 1853/56, der für den Westen ein begrenzter Krieg war, wurde für Rußland eine entscheidende Krise. Die Niederlage führte zur Einsicht, daß irgendeine Art der Partizipation der Nation zu den Machtmitteln eines zeitgenössischen Staates gehört. Reformen der Agrarverfassung, der Selbstverwaltung und der Zensur führten zu keiner Stabilität. Rußland kommt im 19. Jahrhundert nicht zum Konstitutionalismus. Wegen dieser abweichenden Geschichte können die politischen Diskurse nur schwer mit dem westlichen Spektrum von konservativ über liberal und demokratisch bis sozialistisch identifiziert werden. Dem (erst später so genannten) offiziellen Nationalismus vor 1855 überhaupt einen politischen Diskurs zu bescheinigen, geht schon zu weit. Es nur die gegenrevolutionäre triune Parole „Orthodoxie, Autokratie, Nationalität/Volkstum“, die der revolutionären triunen Parole „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ entgegengestellt wird. Was mit Orthodoxie und Autokratie gemeint ist, war zu offensichtlich, als daß die Apologeten des Regimes es hätten erklären müssen; Nationalität können sie nur durch den Hinweis erklären, daß sie in Rußland durch Orthodoxie und Autokratie bestimmt sei. Vgl. die Texte des Erziehungsministers Uwarow (1833, 1843) und der Publizisten Bulganin (1837) und Schewyrew (1841) in: Frank Golczweski/Gertrud Pickhan, *Russischer Nationalismus : die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert*. – Göttingen 1998. – S. 136-137, 140-143, 149-164. Intellektuell anspruchsvollere Diskurse mußten oppositionell sein und das bedeutet, daß sie nur fragmentarisch entfaltet werden konnten. Sie beginnen 1831 mit Pjotr Tschaadajews Krisendiagnose, daß Rußland, im Gegensatz zu den westlichen Nationen, eine Nation ohne Idee sei und deshalb eigentlich gar keine Nation. Seitdem unterscheiden sich russische Diskurse von Diskursen im Westen dadurch, daß sie immer in Beziehung zum Westen gedacht werden. Die Namen Westler und Slawophile bezeichnen zunächst intellektuelle Parteien in Moskauer Salons der 1830/40er Jahre im Streit um europäische und russische Geschichte und damit Zukunft. Es geht um die Frage, ob die Reformen Peters des Großen hegelianisch als Aufhebung der ursprünglichen russischen Partikularität gedacht werden müssen und Rußland die Aufgabe hat, einen eigenen Weg in der Gemeinschaft der europäischen Nationen zu finden. Oder, ob der Bruch mit der orthodoxen und russischen Geschichte korrigiert oder gar zurückgenommen werden muß. Westler haben deutsche Linkshegelianer, französische Sozialisten und Positivisten, englische Utilitaristen und dazu Rechtshistoriker verschiedener Her-

kunft rezipiert. Aber sie verteidigen nicht einfach eine Nachahmung des Westens, wie ihre slawophilen Gegner ihnen vorwerfen. Sie sind auch keine Kosmopoliten, wie ein anderer Standardvorwurf lautete. Der Literaturkritiker Wissarion Belinski (1811-1848), einer der frühen Sprecher der Westler, wirft gerade den Slawophilen vor, nur ein Surrogat des fehlenden russischen Nationalismus zu sein; sie haben allein, den Mangel an realistischem Nationalismus gezeigt. Ohne Nationalität würde Rußland das Schicksal des Vielvölkerstaates Österreich drohen. Rußland hat durchaus eine eigene Nationalität, ist berufen, sein „eigenes Wort zu sagen“, aber dieses „eigene Wort“ setzt eine weitere Entwicklung der inneren Zustände Rußlands voraus, die weder durch phantastischen Volksgeist noch durch phantastischen Kosmopolitismus ersetzt werden können (*Betrachtungen über die russische Literatur des Jahres 1846* (1847), in: *Ausgewählte philosophische Schriften*. – Moskau 1950. – S. 403-414). Die Westler haben zwischen verschiedenen Entwicklungswegen des Westens zu wählen, so daß ihre Erben seit den 1850er Jahren als Radikale, Liberale und Konservative begegnen. Radikale sind mit der Kritik an Arbeitsteilung und Individualismus näher an slawophilen als an den in Westeuropa vorherrschenden Vorstellungen, aber die Rolle, die sie der positiven Wissenschaft als Voraussetzung der weiteren Entwicklung zuschreiben, trennt sie völlig von den Slawophilen. Liberale glauben an den westlichen Weg der Entwicklung politischer Institutionen und des formalen Rechts, sie sind die einzigen russischen Ideologen, die einen Sinn für historische Entwicklung haben. Sie müssen aber immer warten, daß die gesellschaftliche und kapitalistische Entwicklung für einen russischen Liberalismus reif wird. Konservative Westler, wie der unten referierte Michail Katkow, sind etatistischer als die slawophilen Konservativen, sie erinnern an die westlichen Apologeten des Bündnisses von Thron und Altar. Slawophile haben den westeuropäischen romantischen Nationalismus rezipiert und spielen das orthodoxe Christentum und das einfache Landleben gegen westlichen Rationalismus, Individualismus, Klassenkampf, Proletarisierung, v.a. aber gegen den Katholizismus aus, der die Wurzel all dieser Fehlentwicklungen des Westens sein soll. Sie verwerfen den Glauben an staatliche Institutionalisierung zugunsten des Vertrauens in zwischenmenschliche Beziehungen. Die Slawophilen kennen zwei Gemeinschaften: das begrenzte Dorf und die universale Kirche. Beides sind Gemeinschaften ohne Zwang. Auch der Staat soll möglichst zwanglos gedacht werden. Sie betonen die Bindung zwischen dem unpolitischen Volk und dem Herrscher, der durchaus Autokrat ist, aber die Wünsche des Volkes erfahren soll und sich in die traditionelle Lebensweise des Volkes nicht einmischt. Die ursprünglichen Slawophilen wollen keine Chauvinisten sein. Ihre Schulhäupter Ivan Kirejewski (1806-1856) und Aleksei Chomjakow (1804-1860) betonen, daß die Orthodoxie (und nur die Orthodoxie) die ursprüngliche christliche Lehre bewahrt hat und die Erhaltung der Orthodoxie durch den russischen Staat die russische universalistische Aufgabe für die Regeneration der Menschheit sein wird. Der spätere russische Konservatismus lebt stark vom Erbe dieser Landadelsideologie, hat sich aber mit der Autokratie arrangiert und spekulative Geschichtsphilosophie und -theologie finden kaum noch Interesse. Die unten referierten Nikolai Danilewski und Fjodor Dostojewski sind Beispiele für Konservative, die nach der Desintegration der ursprünglichen Slawophilie an verschiedene Momente der slawophilen Tradition anknüpfen. Aber auch bei Lew Tolstoi, den man nicht als Konservativen bezeichnen kann, ist das slawophile Erbe stark.

Zur Nemesis der späten Slawophilie wurde der Philosoph Wladimir Solowjew (1852-1900): Anfangs übersteigerte er die Sache der Orthodoxie gegen das Papsttum, dann zweifelte er an der Erfüllung der christlichen Aufgabe durch die orthodoxe Kirche und propagiert eine Wiedervereinigung der Kirchen unter der universalen Theokratie des russischen Zaren und des römischen Papstes. Solowjew ist der erste fundamentale Kritiker der Entwicklung der Slawophilen von der Ökumene zum Chauvinismus (oder in seinen Worten: von der reinen Phantasie zu einem Realismus ohne jede Phantasie, aber auch ohne jedes Schamgefühl). Nemesis der Slawophilie kann Solowjew nur sein, weil diese immer auf einen Rest universaler Argumentation angewiesen war, so hohl der zunehmend geklungen haben mag. Solowjews Entwicklung bis 1891 ist dokumentiert in: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew* Bd. I-IV, 1954-1978, das Zitat steht IV, 281. Die slawophile Kritik des Westens wirkt wie ein Prototyp für viele politische Bewegungen im späteren 19. und im 20. Jahrhundert, die aber selten direkt an die Slawophilen angeknüpften, eher an die europäische romantische Zivilisationskritik, von der auch die Slawophilen gelernt hatten. Daß man sich auch in westlichen Sprachen über die „russische Idee“ des 19. Jahrhunderts informieren kann, liegt an einer Reihe herausragender Monographien und Biographien der 1950/60er Jahre, als Kenntnis der Slawophilen und der radikale Westler als unverzichtbar angesehen wurden zum Verstehen der russischen Revolutionen und ihres bolschewistischen Ausgangs. In dieser Literatur fehlt ein differenziertes Bild der liberalen Westler, die in einer völlig anderen Sparte der Literatur als Akteure in unterentwickelten Selbstverwaltungsinstitutionen geschildert werden, aber nicht als Denker expliziter Ost-West-Spekulationen.

Eine Textauswahl: Vasilij V. Zen'kovskij, *Rußland und Europa : die russische Kritik der europäischen Kultur*. – Sankt Augustin 2012 (russ. Original 1926); ders., *A History of Russian Philosophy*. – New York 1953 (russisches Original 1948); Nicolas Berdyaev, *The Russian Idea*. – New York 1948; Alexander von Schelting, *Russland und Europa im russischen Geschichtsdenken*. – Bern 1948 (bis ca. 1861); ders., *Rußland und der Westen im russischen Geschichtsdenken der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. – Wiesbaden 1989 (in den 1950er Jahren geschrieben); Richard Hare, *Pioneers of Russian Social Thought : Studies of Non-Marxian Formation in Nineteenth-century Russia and its Partial Revival in the Soviet Union*. – London 1951; Nicholas V. Riasanovsky, *Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825-1855*. – Berkeley, Cal. 1959; Edward C. Thaden, *Conservative Nationalism in Nineteenth-century Russia*. – Seattle, Wash. 1964; Andrezej Walicki, *The Slavophile Controversy : History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought*. – Oxford 1975 (polnisches Original 1964); Susanna Rabow-Edling, *Slavophile Thought and Politics of Cultural Nationalism*. – Albany, NY 2006. Anthologie von Texten des 19. Jahrhunderts: *Europa und Russland : Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses* / hrsg. von Dmitri Tschizewskij und Dieter Groh. – Darmstadt 1959. Zum Nationalismus in einem Reich, in dem die Titularnation weder demographisch, noch sozial und ökonomisch führen konnte: Andreas Kappeler, *Rußland als Vielvölkerreich : Entstehung, Geschichte, Zerfall*. – München 1992. Zu den Schwierigkeiten eines Nationalismus zwischen den Orientierungspunkten Reich, Nation, Orthodoxie und Slawentum: Alexei Miller, *The Romanov Em-*

Es ist so nicht zufällig, daß gerade das Verhältnis Rußlands zu Europa zur Fallstudie wurde, mit der Iver Neumann der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen das erneute Studium von Identitätskonstruktionen empfahl (*Russia and the Idea of Europe : a Study in Identity and International Relations.* – London 1996). Aber gerade die russischen Identitätsdiskurse sind eine gute Gelegenheit, vor Reifizierung von Identitätskonstrukten zu warnen. Die russische Identitätssuche war ein komplexes und volantes Zusammenspiel von Teilhabe, Ausschließung und Selbstausschließung. Rußland war der Außenseiter im europäischen Staatensystem: zu groß (nicht erst seit Tocqueville taucht dieser Befund immer wieder in der Literatur auf), zu autokratisch (das war seit 1815 ein Thema, kontinuierlich seit den 1830 Jahren, endgültig seit der russischen Hilfe für das Habsburgerreich 1848), nicht wirklich europäisch oder wenigstens innerhalb Europas das Andere Europas. Rußland bot sich als Bedrohung an: politisch als Hort der Reaktion, es knechtet Polen und lähmt Deutschland; realpolitisch mit seinem Drang zum Mittelmeer, aber auch zum Pazifik (was weniger mißbilligt wird) und vielleicht gar zum britischen Indien.

Zur Sicht Rußlands bei westlichen (v.a. deutschen) Intellektuellen: Dieter Groh, *Rußland und das Selbstverständnis Europas : ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte.* – Neuwied 1961, Neuausgabe 1988 u.d.T.: *Rußland im Blick Europas.* Zu Russophobie und (gelegentlicher) Russophilie: John Howes Gleason, *The Genesis of Russophobia in Great Britain : a Study of the Interaction of Policy and Opinion.* – Cambridge, Mass. 1950; Hans-Jobst Krauthelm, *Öffentliche Meinung und imperiale Politik : das britische Rußlandbild 1815-1854.* – Berlin 1977; Charles Corbet, *L'opinion française face à l'inconnue russe : 1799-1894.* – Paris 1967; Marianna Butenschön, *Zarenhymne und Marseillaise : zur Geschichte der Rußland-Ideologie in Frankreich (1870/71-1893/94).* – Stuttgart 1978. Proben für Deutschland: Johannes Gertler, *Die deutsche Rußlandpublizistik der Jahre 1853 bis 1870,* in: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 7 (1959) 72-195; Dieter Groh a.a.O.

Die russische Außenpolitik war ideologisch weniger festgelegt als die Russophobie. Rußland wurde als Teil der Pentarchie gesehen und suchte in der Regel die Übereinstimmung mit anderen Mächten. Russische Präferenz war mit den beiden anderen konservativen Mächten einig zu sein. Der erste große Bruch in der Pentarchie 1854-56 hinterließ das ausgegrenzte und geschlagene Rußland als revisionistische Macht. Die Beziehungen zum Habsburgerreich waren wegen Balkaninteressen gestört, sekundär häufig auch die Beziehungen zu Deutschland; die Beziehungen zu Großbritannien waren wegen Balkan- und Asienpolitik gestört. Die realpolitisch naheliegende Annäherung an Frankreich kam wegen Systemgegensatz und unterschiedlichem Verhalten zum Nationalitätenprinzip nicht zustande (erst 1892-1894 und sicherheitspolitisch zunächst nicht bedeutungsvoll). Rußland ist im 19. Jahrhundert weit mehr als andere kontinentale Mächte expandiert, aber nur im Kaukasus und in Asien. Es gab keinen großen Plan, sondern die übliche Mischung von Motiven: Befriedungsversuche, Zivilisierungsmissionen,

Angst vor Machtvakuum, Kompensation für Frustrationen der Interessenpolitik in Europa.

Vgl. zur russischen Außenpolitik: Barbara Jelavich, *A Century of Russian Foreign Policy, 1814-1914*. – Philadelphia, Pa. 1964 (neu veröffentlicht als Teil von: *St. Petersburg and Moscow : Tsarist and Soviet Foreign Policy, 1814-1974*. – Bloomington, Ind. 1974); William C. Fuller, Jr., *Strategy and Power in Russia 1600-1914*. – New York 1992; Alfred J. Rieber, *Persistent Factors in Russian Foreign Policy*, in: *Imperial Russian Foreign Policy* / ed. by Hugh Ragsdale. – Cambridge 1993. – S. 315-359; John P. LeDonne, *The Russian Empire and the World, 1700-1917 : the Geopolitics of Expansion and Containment*. – New York 1997; Dominic Lieven, *Dilemmas of Empire 1850-1918 : Power, Territory, Identity*, in: *Journal of Contemporary History* 34 (1999) 163-200; Raphael Utz, *Rußlands unbrauchbare Vergangenheit : Nationalismus und Außenpolitik im Zarenreich*. – Wiesbaden 2008. – S. 216-253. Zu den Massakern und Vertreibung von Muslimen nach dem Krimkrieg in Krim und Kaukasus über die Grenze zum Osmanischen Reich, Versuche die Grenzgebiete durch Ansiedlung von Christen loyaler zu machen: Justin McCarthy, *Death and Exile : the Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821-1922*. – Princeton, NJ 1995. Zur Idee einer russischen Mission in Asien zwischen Abgrenzung vom Westen und Versuch, wie eine europäische Kolonialmacht zu agieren, fasziniert vom amerikanischen *manifest destiny*: Mark Bassin, *Imperial Visions : Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840-1865*. – Cambridge 1999.

Die außenpolitischen Diskurse der liberalen Westler berühren sich mit der offiziellen Politik darin, daß sie auf Politik im europäischen Kräftesystem bestehen, unterscheiden sich aber von der offiziellen Politik dadurch, daß sie keine Rücksicht auf den chauvinistisch-panslawistischen Teil der Öffentlichkeit nehmen. Von diesen Vorstellungen ist im Westen wenig bekannt, vielleicht weil sie sich zu wenig vom liberalen Nationalismus im Westen unterscheiden. Relativ bekannt geworden ist die realistische Analyse des Krimkrieges des später bedeutenden liberalen Juristen Boris Tschitscherin (1828-1904) aus dem Jahr 1855: Das Zeitalter der Religions- und Bürgerkriege ist beendet, Rußland soll keine Kriege führen, die nichts mit seinen Interessen zu tun haben. Der Artikel erschien erst 1862 in Deutschland unter dem Namen von Tschitscherins Lehrer Timofei Granowski, der als Professor für Geschichte der Erzieher der liberalen Westler der folgenden Generation war (und 1855 gewünscht hatte, dieser Artikel möge ins Ausland geschmuggelt werden, um dem Westen zu zeigen, daß nicht alle in Rußland einen Krieg für die Orthodoxie unterstützen). Nach über 20 Jahren mußte diese Stellungnahme immer noch für Dostojewskis Polemik gegen die realistische Diplomatie herhalten.

Vgl. Darrell P. Hammer, *Two Russian Liberals : The Political Thought of B. N. Chicherin and K. D. Kavelin*. – Dissertation Columbia Univ. 1962. – S. 337-350; Priscilla Reynolds Roosevelt, *Apostle of Russian Liberalism : Timofei Granovsky*. – Newtonville, Mass. 1986. – S. 166-167; G. M. Hamburg, *Boris Chicherin & Early Russian Liberalism : 1828-1866*. – Stanford, Cal. 1992. – S. 118-120. Für die späteren Jahre können die russischen Völkerrechtler

wenigstens teilweise als Ersatz für den fehlenden liberalen und konstitutionellen Diskurs genommen werden.

Panslawismus ist eine der Panbewegungen des 19. Jahrhunderts, die ihren Gegnern immer deutlicher waren als denen, die zur Bewegung gezählt wurden. Es gab ihn, aber in vielen Varianten. Die Standarderzählung ist der Wandel der Slawophilie (einer philosophischen Bewegung zur Zeit Nikolaus I.) zum Panslawismus (einer politischen Bewegung zur Zeit Alexanders II.) oder: vom Desaster des Krimkrieges 1853/56 zum Desaster der Orientkrise/des Berliner Kongresses 1875/78. Der politische Panslawismus des 19. Jahrhunderts hatte bereits nach dem polnischen Aufstand 1830 begonnen, aber als Idee der Zusammenarbeit gegen Rußland. Die Idee einer südosteuropäischen Föderation als Ersatz für den dort unmöglichen Nationalstaat war in den nationaldemokratischen Bewegungen verbreitet (z.B. bei Giuseppe Mazzini). Die ersten Russen, die sich für Panslawismus als Befreiungskampf öffentlich aussprachen waren demokratische/sozialistische Exilanten. Alexander Herzen verbindet die Föderation der Slawen mit der Eroberung von Konstantinopel. Das muß man im Rahmen der Revolutionserwartungen von 1848/49 sehen: wie westliche Demokraten erwartet auch Herzen, daß die Erschütterung eines großen Krieges zur Revolution führen müsse (Brief an Mazzini November 1849, abgedruckt in: *Europa und Rußland : Texte* a.a.O. S. 221-224). Solche Erwartungen verloren mit dem Niedergang der Revolution in Westeuropa ihre Plausibilität (aber Friedrich Engels verspottete Herzen noch 1894 als „panslawistischen Belletristiker“). Michail Bakunins Idee einer slawischen Föderation und deren anarchistischer Fortentwicklung ist unten bei Sozialistischen Internationalismus behandelt. Die einzige systematische Darstellung aus Sicht des slawophilen, Rußland-zentrierten Panslawismus ist übrigens ein deutschsprachiger Text des Slowaken L'udovít Štúr, geschrieben nach der Niederlage der Revolution von 1848/49, aber erst 1867 in russischer Übersetzung erschienen. Štúr verbindet Schilderungen der slawischen Frühzeit und der russischen Gegenwart als slawophiler Idylle mit einer realistischen Analyse der slawischen Spaltungen. Das Slawentum hat nur eine Zukunft: sich dem russischen Staat anzuschließen (von dem er freilich Reformen fordert). Dieser Panslawismus kommt aus der erkannten Ohnmacht der West- und Südslawen (*Das Slawentum und die Welt der Zukunft*. – Bratislava 1931). In Rußland selber, wo Kaiser Nikolaus I. es als Verbrechen ansah, die Befreiung der Slawen auf Kosten zweier befreundeter Staaten, Österreich und Preußen, zu verlangen, konnte der Panslawismus nur als Kulturbewegung öffentlich werden. Der Höhepunkt war eine ethnographische Ausstellung 1867, welche zeigte, wie distanziert die Slawen des Habsburgerreichs zu einer politischen Annäherung an Rußland standen. Leichter konnte Hilfe für die Befreiung der slawischen oder orthodoxen Völker von der türkischen Herrschaft als mit der russischen Außenpolitik vereinbar gesehen werden. Solche Töne gibt es seit den 1830er Jahren sowohl am Rande des offiziellen Nationalismus wie bei den künftigen Slawophilen, aber auch hier waren politische Ziele noch nicht offen artikulierbar. 1853 brachte Zar Nikolaus I. selbst die Freiheit der Slawen im Osmanischen Reich ins Gespräch. Den slawophilen Panslawismus kann man beginnen lassen mit Aleksei Chomjakows (gescheiterten) Versuch, sich 1821 dem griechischen Freiheitskampf anzuschließen. Chomjakow war eher panorthodox als panslawisch, wenn er das auch nie

begrifflich unterschied. 1853, als im Rahmen des türkisch-russischen Krieges die offenere Artikulation von Befreiungserwartungen möglich war, hat er zu Aufständen auf dem Balkan aufgerufen. 1860 schrieb er einen offenen Brief an die Serben, die neben den Russen das zweite (fast) freie slawische Volk waren. Dieser „brüderliche Rat“ (als slawophiler Text konnte es nur ein „brüderlicher Rat“ sein) ist eine Mischung aus russischem Sündenbekenntnis und russischem Paternalismus, aus Bewunderung für die Serben als noch reinere Slawen und Angst um die Serben als durch dieselben westlichen Verlockungen gefährdet, denen Polen und Tschechen nicht widerstehen können (Anlaß war der Aufschwung des Liberalismus in Serbien seit 1858). Wir können diesem Brief, der von anderen Slawophilen mitunterzeichnet wurde und damit ein Gründungsdokument des russischen Panslawismus als Bewegung darstellt, glauben, daß es mehr als nur russische Großmachtpolitik sein sollte. Respekt zwischen den Nationen sollte ein hoher Wert des slawischen Internationalismus sein. Es ist gewiß eines der merkwürdigsten Dokumente in der Geschichte transnationaler Bewegungen (übersetzt in: Peter K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism*. – vol. I, A. S. Xomjakov. – s'Gravenhage 1961. – S. 247-268; dieser Brief mußte übrigens in Prag gedruckt werden, in Rußland wäre das nicht zulässig gewesen). Die unten referierten Autoren zeigen die Auflösung des slawophilen Panslawismus. Schon bei Danilewski in den späten 1860er Jahren werden die Slawen/Orthodoxen zu einem blassen Vorwand für russische Interessenpolitik, aber er muß ihnen liberale und nationale Angebote machen. Leontjew, der nie die Idee eines russischen Konstantinopels aufgibt, verurteilt alle russischen Zugeständnisse an Liberalismus und Nationalismus. Er muß auf Distanz zum Panslawismus gehen, weil das eingetreten war, was die Slawophilen 1860 befürchtet hatten: Die befreiten Slawennationen wollen ganz gewöhnliche europäische Nationen sein.

Einen Überblick über linken (Bakunin, Herzen) und rechten (Aksakow, Samarin, Danilewski) Panslawismus: Frank Fadner, *Seventy Years of Pan-Slavism in Russia : Karazin to Danilevskii 1800-1870*. – Washington, DC 1962. Zum Wandel von der Slawophilie zum Panslawismus: Michael Baro Petrovich, *The Emergence of Russian Panslawism 1856-1870*. – New York 1956; Andrezej Walicki, *The Slavophile Controversy* a.a.O. S. 495-509. Eine Fallstudie der Schwierigkeiten, Panslawismus öffentlich zu artikulieren: Ulrich Picht, *M. P. Pogodin und die slavische Frage : ein Beitrag zur Geschichte des Panslawismus*. – Stuttgart 1969, v.a. S. 231-256 *Pogodins politische Publizistik* (Pogodin, der langjährige Vorsitzende des Moskauer Slawenkomitees, war bereits seit 1835 damit beschäftigt, Befreiungsbewegungen zunächst im Habsburgerreich und später auch im Osmanischen Reich und ein slawisches Reich von der Adria bis zum Pazifik anzukündigen; in einer langen Abfolge von Vorstößen und Rückziehern erklärte er im Krimkrieg öffentlich, daß das Prinzip des monarchischen Legitimismus zu Ende gekommen sei). Zu der großen Zeit des Panslawismus 1875 bis 1879, als slawisch/orthodoxe Solidaritätskomitees und großrussische Interessenpolitik zum ersten und letzten Mal wirklich zusammenkamen, bis angesichts der englischen Kriegsdrohung und des europäischen Konzerts des Berliner Kongresses die russischen Kriegsgewinne aufgegeben wurden: B. H. Sumner, *Russia and the Balkans : 1870-1880*. – Oxford 1937 (Neudruck Hamden, Conn. 1962). Barbara Jelavich hat bestätigt, wie wenig das russische Balkan-Engagement des 19. Jahrhunderts als Real-

politik verstanden werden kann (*Russia's Balkan Entanglements 1806-1914*. – Cambridge 1991).

Der russische außenpolitische Diskurs ist Krisendiskurs. Er beginnt in der Krise des Krimkrieges. Der Krise der Reformen folgt die Erwartung eines Entscheidungskampfes zwischen Rußland und Europa. Es folgt die Krise des Türkenkrieges und des Berliner Kongresses. Verlangt wird Diagnostik der (kommenden) Westen, aber vor dem Hintergrund der kaum verschweibaren Krise der Reformen in Rußland. Jede Krise wird zur Krise des Verhältnisses zwischen Europa und Rußland. Das eigentliche Thema des russischen Diskurses ist Mißtrauen in den Ost-West-Beziehungen. Die russischen Autoren klagen über mangelnden Respekt: der Westen nehme Rußland nicht ernst (nicht ernster als den deutschen Kleinstaat Reuß-Greiz, beschwert sich Danilewski), der Westen fürchte Rußland, verstehe es aber nicht. Diese Komplexität hat die Identitätssuche an der West-Ost-Grenze bleibend faszinierend gemacht. In Rußland kann Identität nur im Streit artikuliert werden. Ratlosigkeit wird eingestanden. Man muß den Westen und sich selbst mit einer künftigen Leistung Rußlands überzeugen. Rußland war keine Kolonie, aber es kann sich nur in Abhängigkeit von Europa bestimmen.

Michail Nikiforowitsch Katkow (1818-1887) nur den wichtigsten außenpolitischen Kommentator Rußlands zu nennen, wäre eine groteske Unterschätzung. Die russische Autokratie hatte es nicht geschafft, selber eine gelenkte nationale Öffentlichkeit zu schaffen, sie benötigte den von ihr suspendierten Philosophieprofessor und konnte ihn danach nie mehr unterdrücken (daß er die Zensur weitgehend mißachtete, wurde eine weitere Quelle seiner Position als Sprecher der russischen Nation). Seine historische Rolle begann mit der Rechtfertigung der brutalen Niederschlagung des polnischen Aufstandes 1863/64. Die völkerrechtliche Selbständigkeit Polens durch den Wiener Vertrag 1815 und die traditionellen Rechte des polnischen Adels interessieren Katkow nicht. Rußland wird als Nationalstaat mit einheitlicher Staatsnation angesehen, ethnische Unterschiede sind nur folkloristisch und privat. Kurz darauf führte er eine Kampagne gegen den deutschen Adel des Baltikums (der sich auf Rechte gar von 1721 berief). Das war auch ein Angriff auf Regierung und Ministerialbürokratie; hinter Petersburger Entscheidungen deutsche Verschwörungen zu finden, wird eine Methode Katkows, die von ihm geschaffene nationale Öffentlichkeit zusammenzuhalten. Ob Katkow als liberal oder konservativ klassifiziert werden soll, haben die Historiker nicht entscheiden können; klar ist er gegenrevolutionär. Das zeigt auch das Thema, das ihm am wichtigsten war, die Neuregelung der Institutionen der höheren Bildung, die den konterrevolutionären Staat und die konterrevolutionäre Öffentlichkeit schaffen sollen. Seine nationale Öffentlichkeit kennt keine Parteien. Der russische Sonderweg einer Öffentlichkeit in der Autokratie muß im Dreiecksverhältnis Autokratie, Öffentlichkeit, Revolution verstanden werden. Die autokratische Regierung war von dieser Öffentlichkeit stärker abhängig als konstitutionelle Staaten vom Parlament. In der Autokratie im gegenrevolutionären Stadium kann der Publizist zu einer neuen Art Kamarilla werden. Zur Zeit Alexanders III. beruhte Katkows Stellung – er hatte kein öffentliches Amt inne und wird doch wie ein Koregent Rußlands beschrieben – auf der Angst des Zaren, nicht als ausreichend

national russisch zu gelten. Katkow bietet eine Spätform des offiziellen Nationalismus in der Zeit der geöffneten und doch gelenkten Öffentlichkeit. Vgl. Edward C. Thaden, *Conservative Nationalism in Nineteenth-century Russia*. – Seattle, Wash. 1964. – S. 38-56 *Katkov and his Time*; Martin Katz, *Mikhail N. Katkov : a Political Biography 1818-1887*. – The Hague 1966; Andreas Renner, *Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich 1855-1875*. – Köln 2000.

Katkows Leitartikel summieren sich nicht zu einer Theorie der internationalen Beziehungen, aber es ist interessant, auf welche Dogmen er zurückgreift. In der Klassifikation russischer geistesgeschichtlicher Strömungen ist er ein Westler, kein Slawophiler. Er hatte nie Zweifel, daß Rußland ein Teil von Europa ist: ein Nationalstaat wie Großbritannien oder Frankreich, nicht ein Reich wie das Osmanische Reich oder das Habsburgerreich. Wenn Katkow 1863/64 für eine Russifizierung Polens kämpft, dann liegt das auch daran, daß ein Verlust Polens Rußlands Status als Großmacht beenden würde. In der Kampagne für die Russifizierung des Baltikums geht es ebenfalls um den befürchteten Verlust dieser Provinzen an ein neues, alldeutsch vorgestelltes Preußen-Deutschland. Der russische Realismus Katkows kommt aus der Angst, daß Rußland als Großmacht nicht gesichert ist, aus Europa ausgeschlossen wird, auf ein asiatisches Khanat schrumpfen könnte. Katkow fordert deshalb nationale statt dynastischer Außenpolitik. Er suggeriert, die Dynastie betreibe deutsche Außenpolitik. Die Hl. Allianz und ihre Nachfolger, die im westlichen Europa mit russischer Übermacht assoziiert werden, waren für Katkow Instrumente der deutschen Übermacht. Deshalb betont er Interessenpolitik. Rußland ist an Deutschland nur durch das abstrakte monarchische Prinzip gebunden, nicht durch Interessen. Nationale Interessen, Gleichgewicht, Kompensationen sind zu sehr Paraphernalien jeder nationalen Politik, als daß Katkow sich auf eine nähere Bestimmung hätte einlassen müssen. Das gilt auch für seinen Panslawismus. Katkow steht den Moskauer Panslawisten nahe, aber es ist nicht klar, was ihn daran jeweils interessiert. 1868 bis 1870 klingt seine Balkanpolitik wie ein Versuch, mit Frankreich im Kampf gegen die deutsche Einigung ins Gespräch zu kommen (wie Napoléon III. und der russische Außenminister betont er interesselose Hilfe für Balkannationen). 1875 bis 1879 ist Katkow Teil der nationalen panslawischen Welle (der Gegner ist England, er hofft wie der Zar auf diplomatische Hilfe Deutschlands). In der Bulgarienkrise 1885 bis 1887 kämpft er für das Dogma, daß Rußland den Balkan nicht mit einer weiteren Macht teilen kann (der Zar hatte die Balkanpolitik bereits abgeschrieben, Katkows einzige Verbündete sind Putschisten im bulgarischen Heer). Die russischen Interessen werden nie bestimmt. Die Leerformel vom Nationalinteresse soll diese Außenpolitik zu nationaler Politik machen. Am Ende knüpfte er eigene Beziehungen zu französischen Revanchisten, die ähnlich eine „nationale Öffentlichkeit“ bildeten, die ihre Regierung wegen der Außenpolitik nicht akzeptieren und wegen der Innenpolitik nicht desavouieren konnte. In den Nachrufen wurde Katkow nicht als russischer Treitschke gesehen (das könnte ein interessanter Vergleich sein), sondern als russischer Bismarck. Bismarck und Katkow sind in ihrem Interessen-Realismus nahe, gemeinsam ist auch ihre Rolle als Erzieher ihrer Nation zur Politik nationaler Interessen. Ihr Gegensatz zeigt schon wie prekär diese Politik der nationalen Interessen war. Bismarck fürchtete (außer natürlich Gott) nur Katkow: Er nahm ihn seit 1868 wahr und bekämpfte ihn, nachdem Bestechungsversuche gescheitert waren, in Pressefehden und durch diplomati-

schen Druck auf die russische Regierung, die zum Beweis ihrer Bündnistreue Katkow zum Schweigen bringen sollte. Bismarck lernte an Katkow, die Dialektik des Realismus, daß die Kettung der Regierung an eine auf vermeintliche nationale Interessen fixierte, chauvinistische Öffentlichkeit das Aushandeln von Interessen unmöglich macht. Katkow ist Bismarcks Nemesis. Das französisch-russische Bündnis, das langfristig das europäische Staatensystem sprengen wird, kam wenige Jahre nach Katkows Tod und Bismarcks Entlassung tatsächlich zustande.

Vgl. Irene Grüning, *Die russische öffentliche Meinung und ihre Stellung zu den Großmächten 1878-1894*. – Berlin 1929; Dietrich Beyrau, *Russische Orientpolitik und die Entstehung des deutschen Kaiserreiches 1866-1870/71*. – Wiesbaden 1974; George F. Kennan, *Bismarcks europäisches System in der Auflösung: die französisch-russische Annäherung*. – Frankfurt am Main 1981 (engl. Original 1979); Karel Durman, *The Time of the Thunderer: Mikhail Katkov, Russian Nationalist Extremism and the Failure of the Bismarckian System, 1871-1887*. – Boulder, Colo. 1988 (nicht die tiefste Analyse in einer westlichen Sprache, aber die umfangreichste Dokumentation).

Nikolai Jakowlewitsch Danilewski (1822-1885), Biologe, Forschungsreisender, wissenschaftlicher Rat im Ministerium für Landwirtschaft, schrieb neben Texten über Fische und Fischerei den einzigen Versuch, dem Panlawismus eine theoretische Basis zu geben. In seinem Buch *Rußland und Europa* stellt er gegen die eurozentrische Weltgeschichte der Zivilisierung eine Kulturkreislehre mit Kulturen, die getrennt wachsen und untergehen. Jede dieser Kulturen hat ihre eigene ordnende Idee; deshalb können Kulturen nicht als Ganzes kopiert werden, nur Austausch zwischen ihnen ist möglich. Der Biologe beruft sich auf die Analogie der vergleichenden Anatomie biologischer Arten. Man hat bald bemerkt, wie flüchtig seine eigene vergleichende „Anatomie“ der Kulturen ist. Näheres hören wir sowieso nur von der europäischen und der slawischen Kultur. Die Entwicklungsgesetze der Kulturtypen sind speziell dafür entworfen, eine eigene slawische Kultur abgrenzen zu können. Er behält auch einen gehörigen Rest einer weltgeschichtlichen dialektischen Teleologie, in der Absicht die vorhergesagte Entfaltung der slawischen Kultur zu einer Art Ende der Geschichte als Synthese aller bisherigen Kulturideen zu erklären. Solche Widersprüche sind bei Danilewski häufig. Man muß nicht umständlich nach Vorläufern seiner Kulturkreislehre suchen: Die Pluralität der Kulturen folgt dem westeuropäischen Modell der Pluralität der Nationen. Danilewski geht nirgends über die Theorien der Nation hinaus, die in Deutschland von Herder bis Hegel entwickelt und im 19. Jahrhundert europäisches Allgemeingut wurden. Während in Europa die nationalen Impulse der einzelnen Völker in Harmonie oder Dialektik einander ergänzen sollen, bleibt ihm auf der Suche nach der russischen Idee nur der Ausstieg aus der unilateralen Weltgeschichte. Hegelianisches Erbe ist auch die Lehre von historischen und unhistorischen Völkern (die Friedrich Engels 1848 nicht zufällig auf die Slawen angewandt hatte). Obwohl sein Thema Kultur der Slawen sein sollte, konzentriert er sich auf Rußland. Danilewski verkörpert die russische Angst, kein historisches Volk mit einem eigenen Beitrag zur Weltkultur zu sein, sondern auch nach über tausend Jahren nur ethnographisches Material zur Expansion europäischer Kultur. Die Kulturkreislehre soll als *deus ex machina* aus dieser Minderwertigkeit

helfen. Niemand hat so sehr wie Danilewski die Bedrohungsangst der nichteuropäischen Völker vorweggenommen (er selber hätte für diese Völker freilich nur einen Platz als niedergehende Zivilisationen oder als Ethnien ohne historische Zukunft vorsehen können). So oberflächlich und in der politischen Absicht durchsichtig Danilewskis Kulturkreislehre ist, so interessant ist sie als Kommentar zu Mächtigkeitsgleichgewicht und Nationalinteressen im europäischen Staatensystem. Sein tatsächliches Thema ist die Unmöglichkeit, im europäischen Staatensystem russische Interessen durchzusetzen. Das Buch beginnt als ein Traktat über den Unterschied von 1854 (als ganz Europa gegen Rußland verbündet war) und 1864 (als kein europäischer Staat außer Rußland Dänemark gegen Deutschland beispringen wollte). Die großen europäischen Staaten achten gegenseitig ihre Nationalinteressen, achten die russischen aber nicht. Auf diese Weise entwickelt sich in Europa ein echtes Gleichgewicht aus gefestigten Nationen, aber für Rußland kann diese Entwicklung, die in Europa zum Frieden führen könnte, nur gefährlich werden. Danilewski nutzt die Kulturtypenlehre, um alle europäisch-russischen Konflikte durch europäische Russophobie zu erklären. Die Ursachen dieser Feindschaft erfahren wir nicht eindeutig: mal sieht es nach einem Rassegegensatz aus (aber auch der Biologe argumentiert in der Art des 19. Jahrhunderts freilich eher linguistisch und historisch als bestimmter biologisch), mal nach einem natürlichen Trieb aller Staaten zur Expansion. Aber immer wieder wird uns versichert, daß die Feindschaft zwischen Europäern und Slawen asymmetrisch ist. Die Europäer sind als Erben Roms eine gewalttätige Rasse (Mission, Kolonialisierung, blutige Revolutionen, krieglerische Öffnung von Handelswegen). Die Slawen sind eine friedliche Rasse (die russische Expansion war friedliche Siedlung, freiwilliger Anschluß bedrängter Völker oder Wiedergewinnung verlorener russischer Gebiete). Die Europäer nehmen Rußland nicht ernst und gestatten ihm weder in Europa noch in Ostasien eine historische Zivilisierungsaufgabe (nur das lachhafte Zentralasien überlassen sie ihm). Die Orientfrage kann nur durch Krieg gelöst werden. Danilewski ist einer der ersten, der sich öffentlich dazu bekennt, daß für das russische Nationalinteresse zwei große Reiche, das der Osmanen und das der Habsburger, in einem großen gesamteuropäischen Krieg aufgelöst werden müssen. Trotz der angeblich grundsätzlichen Distanz zu Europa geht es aber auch da um Werbung für ein Bündnis mit Preußen gegen das Habsburgerreich. Dieser Kampf kann nur als Befreiungskampf gerechtfertigt werden und wird zu einer Panslawischen Föderation führen. Alle Mitglieder der Föderation (dazu werden die orthodoxen Griechen und Rumänen freiwillig und Magyaren und Polen zunächst gezwungen gehören) werden ihre legitimen nationalen Interessen befriedigt finden. Rußland wird als ein *benevolent hegemon* dargestellt: es wird diese Föderation schützen und Interessenkämpfe zwischen den slawischen Nationen unterbinden, sich aber nicht in innere Angelegenheiten der anderen slawischen Nationen einmischen. Danilewski bietet den slawischen Nationen keine Entfaltung einer eigenen historisch-nationalen Idee, so sind sie doch nicht viel mehr als ethnographisches Material für Rußland. Aber eine Russifizierung lehnt Danilewski ab (auch innerhalb Rußlands steht er zur Achtung von Nationalitäten). Diese panslawistische Lehre ist erst in den 1860er Jahren möglich geworden. Einerseits ist sie an der italienischen und deutschen Einigung orientiert, die in der Einigung der Slawen in größerem Maßstab nachvollzogen werden soll. Andererseits setzt Danilewski die russischen Reformen nach dem Krimkrieg

voraus, ohne die auch er sich keine Attraktivität Rußlands für die Slawen vorstellen kann. Aber während die Slawophilen die Autokratie als ein eher utopisches persönliches Vertrauensverhältnis zwischen Herrscher und Volk darstellen wollten, will Danilewski den *status quo* des russischen Machtstaates als Freiheitsversprechen anbieten. Danilewski benötigt das Ansehen seiner slawophilen Vorgänger, aber alles ist aus zweiter Hand (die Analyse historischer Ideenbewegungen ist deutlich nicht nur seit Schelling und Hegel sondern auch seit Chomjakow und Kirejewski herabgekommen). Aber die Botschaft ist klar: Der Westen hat ein Gerechtigkeitsdefizit. Walicki hat Danilewski Dilemma auf eine Formel gebracht: eine Utopie muß zynischen Realismus rechtfertigen.

Danilewskis Text wurde 1865-67 geschrieben, 1869 in einer Zeitschrift und 1871 als Buch veröffentlicht. Eine vollständige Übersetzung (und mit Anmerkungen, Register und späteren Randnotizen Danilewskis versehen) ist nur die englische Übersetzung: *Russia and Europe : the Slavic World's Political and Cultural Relations with the Germano-Roman West*. – Bloomington, Ind. 2013. Die deutsche Übersetzung *Rußland und Europa* von 1920 enthält nur 10 von 17 Kapiteln; es ist keine völlige Verfälschung, aber die politische Argumentation ist undeutlich geworden. Zu seinen frühen Lesern gehörten Dostojewski und Leontjew, beide zunächst zustimmend, rasch aber sich distanzierend. Dostojewski distanziert sich, weil er daran festhält, daß eine russische Idee eine universale Bedeutung haben muß (damit bleibt er den frühen Slawophilen näher als der angebliche Theoretiker der Slawophilie). Leontjew folgt Danilewski stärker in der prinzipiellen Fremdheit zwischen den Kulturen, aber die historische Chance, die Slawen durch eine freiheitliche Utopie an Rußland zu binden, ist für ihn längst vergangen. Eine breitere Begeisterung für Danilewski begann auch in Rußland erst nach dessen Tod. Damals führte Wladimir Solowjew bereits seine Kampagne gegen die Kulturtypenlehre vom Standpunkt der vorherrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts, des liberalen Nationalismus und des christlichen Universalismus (und mit gelegentlichen Hinweisen auf die neue Weltwirtschaft). Seiner Charakterisierung von *Rußland und Europa* als politisches Machwerk mit vielen Ungereimtheiten und losen Enden hat die Kritik seitdem nichts Wesentliches hinzufügen müssen (*Rußland und Europa* (1888), in: *Die Nationale Frage in Russland*. – München 1972 (*Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew* ; 4) S. 107-184; weitere Streitschriften gegen Danilewski ebd. S. 333-438). Daneben gab es konservative, realpolitische Kritik an Danilewskis panslawischer Vision als Mißachtung russischer nationaler Interessen (vgl. General Kuropatkin 1910 bei Pfalzgraf a.a.O. S. 186-188). Wo ein Bedarf bestand, Universalitätsansprüche Europas zurückzuweisen, wurde weiter an Danilewski angeknüpft, auch wenn der panslawistische Rahmen keinen Sinn mehr machte; zu dieser Ambivalenz am Beispiel der Eurasier der 1920er Jahre: Stefan Wiederkehr, *Der Eurasianismus als Erbe N. Ja. Danilewskijs? : Bemerkungen zu einem Topos der Forschung*, in: *Studies in East European Thought* 52 (2000) 119-150.

Zu Danilewski: Konrad Pfalzgraf, *Die Politisierung und Radikalisierung des Problems Rußland und Europa bei N. J. Danilewskij*, in: *Forschungen zur ost-europäischen Geschichte* 1 (1954) 55-204 (Referat und Kommentar des Textes); Robert E. MacMaster, *Danilevsky : a Russian Totalitarian Philosopher*. – Cambridge, Mass. 1967 (biographisch, auch über fourieristische und schellingia-

nische Anfänge; bei aller angebrachter Kritik – das Wortes „totalitär“ wird hier zu häufig gebraucht). Vgl. außerdem: Pitirim A. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*. – Boston, Mass. 1950. – S. 49-71 und S. 205-243; Edward C. Thaden, *Conservative Nationalism in Nineteenth-century Russia*. – Seattle, Wash. 1964. – S. 99-123; Andrezej Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought*. – Oxford 1975. – S. 503-517 (polnisches Original 1964); Alexander Vucinich, *Social Thought in Tsarist Russia: the Quest for a General Science of Society, 1861-1917*. – Chicago, Ill 1976. – S. 96-106 *The Theory of Cultural-Historical Types*; ders., *Darwin in Russian Thought*. – Berkely, Cal. 1988. – S. 118-150 (der Biologe Danilewski als antidarwinistischer Polemiker); Assen Ignatow, *Das russische geschichtsphilosophische Denken: Grundmotive und aktuelle Resonanzen*. – Köln 1996 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien; 1996-5) S. 15-27; Dirk Uffelman, *Die russische Kulturologie: Logik und Axiologie der Argumentation*. – Frankfurt am Main, 1999. – S. 229-310 A. I. Gercen und N. Ja. Danilevskij.

2.7.1 Fjodor Michailowitsch Dostojewski

1821-1881, Schriftsteller und Journalist, in dieser Bibliographie zu berücksichtigen, stößt auf eine doppelte Schwierigkeit. Einerseits ist es schwierig, seine Position zwischen Universaler Bruderschaft und banalem Bellizismus zu bestimmen, andererseits ist es schwierig seinen Positionen zwischen Romanen und Journalistik einen theoretischen Charakter zuzuschreiben. Sein Platz in der Weltliteratur beruht auf Romanen. Aber diesen Platz hat er auch erhalten, weil seine Romane als philosophische Romane wahrgenommen wurden. Gerade Dostojewskis Romane waren jedoch Anlaß für Michail Bachtins Konzept des „polyphonischen Romans“, das von einer Vielzahl widersprüchlicher Stimmen im Roman ausgeht. Damit soll dem Autor nicht jede eigene Rolle abgesprochen werden. Gerade Dostojewski ist kein zurückhaltender Autor, seine Personen wirken nur zu häufig wie Figuren in einer Versuchsanordnung, über die der Autor eine strikte, ja manipulative Kontrolle behält. Er läßt seine Personen sehr viel (Pseudo-)Philosophisches reden, oft grotesk-konsequente Versionen radikaler Ideen, darunter vieles, das aus biographischen Quellen als Meinungen Dostojewskis bekannt ist. Aber in den Romanen geht es nicht darum, diese Ideen zu unterstützen oder zu widerlegen, sondern zu prüfen, ob Ideen, die das Leben der Personen bestimmen, eine Lebensbasis sein können. Das Mißtrauen gegen die westlich gebildeten Eliten ist nicht irgendein Thema, es ist Strukturprinzip seiner Erzählungen und Romane mit all diesen Leuten (natürlich Männern), die Napoléon, Rothschild oder Gott werden wollen (Gott fast noch am plausibelsten). Es ist eine Kette von Experimenten (Lubac deutet an, daß Dostojewski sich in seinen Gestalten von seinen eigenen Versuchungen befreit, Gibson nennt die Romane klinische Fallstudien). Erst Aljoscha Karamasow in Dostojewskis letztem Roman ist ein entschlossener Versuch, zu einem positiven Ausgang zu kommen. Schon die Zeitgenossen haben freilich gefragt, ob diese Figur ohne jede Theorie gegen die anti-theistischen Theorien stark genug ist. Dostojewski hatte eigene religiöse, moralische und politische Absichten, aber er verwischt immer direkte Stellungnahmen. In seiner

Publizistik, im Wesentlichen geht es um das *Tagebuch eines Schriftstellers*, das 1873 bis 1881 mit langen Unterbrechungen erschien, ist Dostojewskis eigene Stimme deutlicher zu hören, aber auch hier zwingt er den Leser, die Unsicherheiten des Arguments zu bemerken. Das *Tagebuch* wendet sich an Gebildete, mal als Gesprächsangebot, mal als dringliche Aufforderung, auf das russische Volk und dessen auf den ersten Blick nicht recht erkennbares Christentum zu hören. Das *Tagebuch* versucht, die gedruckte öffentliche Meinung der Gebildeten zu delegitimieren. Er sagt das mitleidige Achselzucken und Gelächter voraus, mit dem seine Botschaft quittiert werden wird. Bachtin mißachtet den Publizisten Dostojewski als zu monologisch, aber gerade im *Tagebuch* können die Stilmerkmale gezeigt werden, die seit Bachtin in den Erzählungen gefunden wurden („überall bahnt sich sein Gedanke den Weg durch ein Labyrinth von Stimmen, Halbstimmen, fremden Stimmen und fremden Gebärden“). Während die Romane von einer Polyphonie von Stimmen geprägt sind, die bis zur Karikatur auf eine Idee fixiert sind, ist für das *Tagebuch* entscheidend die Unsicherheit, eine Stimmelage durchzuhalten. Näher beschrieben wurde bisher nur (von Saul Gary Morson) wie verschieden vom übrigen Text die Stimme des Kriegspropheten Dostojewski klingt. Die Zeiten, in denen systematische Darstellungen von Dostojewskis „Philosophie“ geschrieben wurden, dürften vorbei sein. Es bleibt weiter möglich, positive Lehren Dostojewskis darzustellen, aber es geht nur noch mit ausreichender poetologischer Umsicht.

Zur Biographie: Joseph Frank, *Dostoevsky*. – Princeton, N.J. 1976-2002; Andreas Guski, *Dostojewski : eine Biographie*. – München 2018. Zu Dostojewski als Romanautor und religiöser Autor (die beiden Themen sind nicht identisch, konvergieren aber stark): Michail Bachtin, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. – München 1971 (russisches Original 1929/1963); Sergius Hessen, *Der Kampf der Utopie und der Autonomie des Guten in der Weltanschauung Dostojewskis und W. Solowjows*, in: Die pädagogische Hochschule 1 (1929) 247-311; Paul Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*. – Lyon 1942 (Neudruck Paris 1978); Henri de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott : Nietzsche, Feuerbach, Comte und Dostojewski als Prophet*. – Salzburg 1950. – S. 217-323 (französ. Original 1944); Reinhard Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis ; in systematischer Darstellung*. – München 1950 (selbst 500 Seiten systematischer Darstellung sind nicht nutzlos – wenn sie „antisystematisch“ gelesen werden); Andrezej Walicki, *The Slavophile Controversy : History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought*. – Oxford 1975. – S. 531-558 (polnisches Original 1964); Alexander Boyce Gibson, *The Religion of Dostoevsky*. – London 1973; Wolfgang Müller-Lauter, *Dostoevskijs Ideendialektik*. – Berlin 1974 (eine philosophische Variante von Bachtins Poetologie der Polyphonie); Bruce K. Ward, *Dostoevsky's Critique of the West : the Quest for the Earthly Paradise*. – Waterloo, Ontario 1986; James P. Scanlan, *Dostoevsky the Thinker*. – Ithaca, N.Y. 2002; Steven Cassedy, *Dostoevsky's Religion*. – Stanford, Cal. 2008; Rowan Williams, *Dostoevsky : Language, Faith, and Fiction*. – London 2008.

Tagebuch eines Schriftstellers ist häufig biographisch geplündert, aber selten im Zusammenhang gelesen worden. Es gibt eine (fast) vollständige deutsche Übersetzung: *Tagebuch eines Schriftstellers*. – München 1921-1923. *Sämtli-*

che Werke (1906-1928) haben nur einen kleinen Teil des Textes übersetzt und auf die Bände *Politische Schriften*, *Literarische Schriften* und *Novellen* verteilt. *Sämtliche Werke* (1957-1963) haben einen eigenen Band *Tagebuch eines Schriftstellers*, aber weiterhin nur weniger als die Hälfte des Textes (wenn diese Ausgabe später „ungekürzt“ genannt wird, kann das nur heißen, daß die Taschenbuchausgabe nicht noch weiter gekürzt wurde); gerade die Äußerungen über Krieg und Frieden, wurden radikal gekürzt. Vor diesen und ähnlichen Ausgaben (es gibt weitere mit noch stärkeren Verkürzungen) muß gewarnt werden: sie zerstören den Ton des Buches und machen aus Werbungen und Drohungen positive Aussagen. Neben der zuweilen sprachlich unbeholfenen deutschen Übersetzung von 1921-1923 steht die englische Übersetzung von 1994 zur Verfügung, die Anmerkungen, Register und eine wichtige Einleitung von Gary Saul Morson hat. Morsons Texte zum *Tagebuch* unterscheiden sich stark: 1981 hat er durchgesetzt, daß der Text als Einheit gelesen werden muß, als Beschreibung der Fragmentierung der russischen Gesellschaft und als Kritik der sozialistischen Utopie; der Krieg, von dem der größte Teil des Textes bestimmt ist, wird damals nicht kommentiert (*The Boundaries of Genre : Dostoevsky's Diary of a Writer and the Tradition of Literary Utopia*. – Austin, Tex. 1981). 1994 tritt der Krieg in den Mittelpunkt der Deutung, aber als Zerstörung des von Dostojewski angezielten Charakters des Textes: statt Offenheit von Vorgängen zu beschreiben (offen zur christlichen Konversion), wird Dostojewski zum Propheten, der meint, die Zukunft Westeuropas und Rußlands schon zu kennen (*Introductory Study : Dostoevsky's Great Experiment*, in: Fyodor Dostoevsky, *A Writer's Diary*. – Evanston, Ill. 1994. – vol. I, 1-117). Weiterhin fehlt eine Beschreibung des Tons oder besser der Töne des Tagebuchs.

Zu Dostojewski als politischem (oder antipolitischem) Schriftsteller: Josef Bohatetz, *Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs : ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Menschen*. – Graz 1951. – S. 5-133; Stephen K. Carter, *The Political and Social Thought of F. M. Dostoevsky*. – New York 1991. Zu Dostojewskis Kampf gegen „the juridication of human relations“: Andrzej Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. – Oxford 1987. – S. 73-79.

Dostojewski ist als Nationalist gut bekannt (Hans Kohn hat ihn in *Propheten ihrer Völker* als Vertreter Rußlands aufgenommen) oder als Chauvinist berüchtigt (E. H. Carr hat in seiner Dostojewski-Biographie schlicht „jingo journalism“ gesagt). Dostojewski begann als Westler, sein Nationalismus erinnert an seinen Mentor Belinski, der eine gesellschaftliche Entwicklung forderte, die es Rußland ermöglicht, „sein eigenes Wort zu sagen“. Nach einem Jahrzehnt in Sibirischer Gefangenschaft und Verbannung war Dostojewski Teil einer Schriftstellergruppe, die einen Mittelweg zwischen Westlern und Slawophilen suchte. Die „russische Idee“ sollte eine eigene russische Fortführung europäischer Ideen sein (A. N. Maikow 18. Januar 1856, *Gesammelte Briefe 1833-1881*. – München 1966. – S. 110-111). Mit seinen langen Europa-Aufenthalten in den 1860er Jahren wurde die Kritik an Irreligiosität, Utilitarismus und Klassenkampf im Westen dringlicher. Besonders schockiert hatten ihn bei einem Besuch des Genfer Friedenskongresses 1867 die Aufrufe zum Bürgerkrieg als Voraussetzung des Friedens. Im *Tagebuch eines*

Schriftstellers wurde daraus Dostojewskis politisches Programm. Aber auch dort geht es um Protokollierung einer religiös-moralischen Krise und deren Zuweisung an die Westler/Liberalen. Der beständige Hinweis auf die Notwendigkeit der intakten Familie ist am ehesten etwas, was man bei Dostojewski eine politische Theorie nennen könnte. Enger politisch sind erst die letzten Ausgaben des *Tagebuch* nach dem Orientkrieg: Er bekämpft das Vertrauen der Westler auf importierte Institutionen und auf bürgerliche Tugenden ohne religiöse Basis (*Tagebuch* Juli 1880 III) und er empfiehlt der Regierung, „das Wort“ zu hören, welches das Volk sprechen wird, aber auch noch nicht kennt, und fordert von den Gebildeten selber zu schweigen und dieses Wort des Volkes zu hören. Auch jetzt ist freilich klar, daß ohne die Intellektuellen dieses Wort nicht verstanden werden kann. Sie müssen ihm eine wissenschaftliche Form geben (*Tagebuch* Januar 1881 I). Dostojewski ist darin Teil des europäischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts, daß er sich kein großes Volk ohne eine eigene große Idee vorstellen kann: Eine große Idee, nicht das Nützliche, lassen ein Volk leben. Jedes große Volk muß glauben, daß an ihm die Rettung der Welt liegt. Wenigstens ein Volk muß leuchten. Einigende Gedanken sind das größte Glück im Leben der Völker. Nationen leben von den großen Gefühlen, die alle vereinen. Die „russische Idee“ ist am leichtesten negativ zu finden: der Westen, von dem die Liberalen mehr halten als von Rußland und vom russischen Volk, wird durch seinen Kult des Eigennutzes untergehen. Zwar werden auch im Westen humanitäre Ideen geäußert (v.a. Sozialismus), aber es gibt im Westen kein Volksbewußtsein, das humanitäre Ideen verwirklichen könnte. Rußland kann dieser europäischen Katastrophe entkommen, weil das russische Volk zwar roh ist und wenig von seiner Religion weiß, aber das Christentum im Kern bewahrt hat. Das Christentum verwirft eine Ordnung, die auf Siegern und Besiegten gegründet ist. Die Intellektuellen sollen aufhören, das Volk westlich umzuerziehen, sie sollen dem Volk helfen, seine sozialen Ideen zu artikulieren. Es ist dieselbe negative Dialektik, die Dostojewskis Romane bestimmt, aber der Bedarf an einem positiven Ausgang ist in der Publizistik größer. Er bangt, ob das russische Volk „sein Wort“ sprechen wird oder ein fremdes Wort und ob die Einheit von Gebildeten und Volk, welche die Rückkehr der Gebildeten zum Christentum voraussetzt, gelingt. Das ist der wahre Gegenstand des *Tagebuchs*. Schwieriger ist es, die „russische Idee“ positiv zu bestimmen: Es geht um „Brüderlichkeit“ in der Gesellschaft, der „russische Sozialismus“ soll Antwort auf den gewaltsamen Sozialismus des Westens sein. Aber für genauere utopische Angaben bei Dostojewski (etwa der Ersetzung des Staates, der keine Gnade erweisen kann, durch die Kirche oder einen Staat der Liebe), muß man auf unsichere Äußerungen von Romanfiguren und auf Notizbücher ausweichen.

Internationale Aspekte der russischen Idee hatte Dostojewski schon früh angedeutet. Als er Danilewskis *Rußland und Europa* lobte, hat er sofort sein eigenes Ziel unterschieden: Rußland muß der Welt seinen eigenen russischen Christus, den die Völker noch nicht kennen und der in der heimatlichen Orthodoxie fußt, offenbaren (Brief an Nikolai Strachow, 18. März 1869, *Gesammelte Briefe* a.a.O. S. 317). Entwickelt hat er das erst auf dem Höhepunkt der russischen Begeisterung für den slawischen Kampf gegen türkische Unterdrückung im *Tagebuch* 1876/77. Er verwickelt seine Leser in ein komplexes Gemenge von Apologie humanitärer Hilfe und Abwehr europäischer Russophobie, von russischem Impe-

rialismus und Ankündigung eines Sieges der gewaltlosen Orthodoxie über den kommenden europäischen religiösen und sozialen Bürgerkrieg. Die Verkündigung der russischen Idee als brüderliche, allmenschliche Einheit gehört zu den stabilen Themen im *Tagebuch*. Was er davon sagt, steht im Kontext der Äußerungen zu internationalem Konflikt und Krieg. Er kennt drei Typen des Krieges, die er selber nicht explizit gegenüberstellt: 1., den großen Krieg Westeuropas gegen Rußland, dessen Ursache die zunehmend unhaltbare soziale Situation ist und in dem der russischen sozialen Idee eine welt- und heilsgeschichtliche Rolle zukommen muß. 2., den Krieg zur Befreiung der Slawen im türkischen Reich, mit dem daraus folgenden russisch-türkische Krieg, als Probe der Bereitschaft des russischen Volkes, die eigene soziale Idee als internationalistische Idee zu artikulieren. 3., den Kolonialkrieg in Turkmenistan einige Jahre später, in dem wir vom Rang Rußlands unter den Mächten hören, aber nichts mehr von der weltgeschichtlichen Bedeutung der russischen Idee. (Als vierte Ebene könnte man den gewöhnlichen Bellizismus, das Lob der nationalen Aktion zur Überwindung des Egoismus, notieren; das gibt es bei Dostojewski nicht nur in privaten Äußerungen).

1., in immer neuen Varianten klagt Dostojewski, daß Rußland den Westen liebt, aber von ihm nicht geliebt wird, daß der Westen die russische Idee nicht versteht und Angst schon deshalb hat, daß Rußland überhaupt eine eigene Idee äußert. Dostojewski hat wenig mit Danilewskis instinktivem Nichtverstehen zweier Kulturtypen zu tun, sondern besteht auf einem historischen Prozeß der Differenzierung. Er nimmt ein Thema der Westler auf: Sie erwarten den Frieden in Europa vom republikanischen Frankreich, Dostojewski erwartet eine konterrevolutionäre Intervention wie 1815; aber auf Blut und Eisen vertrauen, wäre der deutsche, nicht der russische Weg (*Tagebuch* März 1876 I/4 *Gedanken über Europa* und I/5 *Die tote Macht und die künftigen Mächte*). Auch seine zweite historische Rekonstruktion knüpft an Begriffe der Westler an: Die russische Liebe für Europa geht auf Peter d. Gr. zurück, diese „fast brüderliche Liebe zu den anderen Völkern“ gibt es nur bei den Russen, weil es eine solche Reform nur in Rußland gegeben hat. Aus dieser Liebe folgen die Hilfe für die Slawen und die Orthodoxie und das damit beginnende wahre Christentum der Brüderlichkeit der Menschen und der Allversöhnung der Völker (*Tagebuch* Juni 1876 II/3 *Die Orientfrage* u. II/4 *Utopische Geschichtsauffassung*). Erst die dritte historische Rekonstruktion wirbt nicht mehr um die Westler, die das russische Volk nicht verstehen wollen, und wendet sich einem slawophilen Geschichtsbild zu: Der Gegensatz zwischen Europa und Rußland beruht auf dem Gegensatz der westlichen Kirche zur östlichen Kirche. Die westliche Kirche hat das Erbe des römischen Reiches angetreten, ihre Idee ist gewaltsame Vereinigung der Menschheit; ihre weltliche Stütze war Frankreich vor und seit 1789. Der Protestantismus ist nur scheinbar der Sieger des 19. Jahrhunderts, denn seine Idee ist nur negativ Protest gegen den Katholizismus: Die protestantische Großmacht Deutschland als Großmacht ohne Idee kann die Hegemonie in Europa nicht innehaben. Die slawische Idee der Brüderlichkeit wird das Schicksal Europas und der Menschheit bestimmen. Der kommende Krieg wird kein Krieg um Launen sein, sondern wird die Entscheidung zwischen den drei großen Ideen in Europa bringen. Die „Zeit für etwas Tausendjähriges, für etwas Ewiges“ ist gekommen. Er spricht den Gegnern den Glauben an die Allmenschlichkeit ab, die sich einst gegen den Egoismus der nationalen Forderungen durchsetzen wird. Im Westen bleibt das Studierstuben-Erkenntnis, in Rußland teilt das

Volk diesen Glauben. Auch von Rußland wird dieser Glauben nicht praktiziert, aber entscheidend ist der Glauben (*Tagebuch* Januar 1877 I/1 *Drei Ideen* u. II/1 *Die Versöhnungsmöglichkeit außerhalb der Wissenschaft*). Wenn die kommenden Kriege nicht mehr auf Launen der Herrscher und Völker beruhen, sondern auf tieferen historischen Kräften, dann ist eine neue Art der Außenpolitik nötig. Dostojewski wird zum Kritiker der realistischen Diplomatie. Er deutet das erstmals in der Kritik eines Aufsatzes des liberalen Historikers Timofei Granowski an, der den Krimkrieg als einen Religionskrieg verurteilt hatte: Gerade als Historiker hätte er wissen müssen, daß nicht die kleinlichen Interessen, sondern die großen und edlen Ideen, triumphieren werden. Ideenpolitik ist für eine große Nation deshalb auch die vorteilhafte Politik (*Tagebuch* Juli-August 1876 II/1 *Zynische Idealisten* u. II/2 *Ist es eine Schande Idealist zu sein?*⁵). In den nächsten Monaten folgen Spitzen gegen die Rückkehr zur Diplomatie „zur Freude ihrer Verehrer“, schließlich nach Kriegsausbruch eine Synthese von Geschichtskonstruktion und Diplomatiekritik: Die Diplomaten des 19. Jahrhunderts sind klug und geistreich – aber so sehr vom Volk getrennt, daß sie nichts von den historischen Prozessen verstehen. Der Orientkrieg geht nicht um Interessen im Orient, sondern um die Prinzipien des Westens und des Ostens. In der Gegenwart verbinden sich alle Weltfragen immer schnell, aber die Diplomatie will das nicht erkennen und nicht anerkennen. In jeder dieser Weltfragen gibt es Phasen, in denen man sie mit Diplomatie nicht länger lösen kann. Dostojewskis Beispiel sind die internationalen Beziehungen kurz vor der Revolution 1789, als man das Ende der gewöhnlichen Diplomatie nicht ahnte (*Tagebuch* Mai-Juni 1877 II/1 *Einstige Ackerbauern – zukünftige Diplomaten*, II/2 *Die Diplomatie vor den Weltfragen*, II/3 *Rußland ist noch nie so mächtig gewesen wie jetzt – eine undiplomatische Lösung*). Für Dostojewski als Diplomatiekritiker ist diese Gleichzeitigkeit der Weltfragen „ein Rätsel“. Die Aufgabe der Internationalen Beziehungen als einer Theorie der Diplomatie müßte bei Dostojewski sein, die Grenzen der Diplomatie des realistischen Paradigmas zu bestimmen. Fast immer, wenn Dostojewski von Diplomatie spricht, ist rasch Österreich gemeint, das Land, das mit den tiefen Tendenzen des Jahrhunderts nichts zu tun hat. Er beglückwünscht Rußland, daß es eher Don Quichotes hatte als Metternichs. Diese Kritik der realistischen Diplomatie ohne Sinn für historische Prozesse gibt Dostojewski einen Platz in der Geschichte der Internationalen Beziehungen. Aber zu der geforderten tieferen Betrachtung der internationalen Beziehungen hat er aber nur seine aus dem Friedenskongreß 1867, der Pariser Kommune und dem Kulturkampf destillierten Phobien beigetragen.

2., auf die Kämpfe auf dem Balkan 1876/77 reagiert Dostojewski mit einer Apologie der Humanitären Intervention: Spendenbereitschaft und Strom von Freiwilligen zur Unterstützung des serbischen Aufstandes bestätigen, daß das residuale Christentum des russischen Volkes zu nationalen Aktionen führen kann. Er betont christliche Pflichten über Grenzen hinweg. Rußland ist bereits in der Zukunft der humanitären Intervention angekommen, das zurückgebliebene Europa kann nicht verstehen, daß es Rußland bereits um etwas anderes geht als traditionelle

⁵ Zu diesem Aufsatz, dessen Verfasser übrigens gar nicht Granowski, sondern dessen Schüler Boris Tschitscherin ist, siehe oben in der Einleitung des Rußland-Abschnittes

Machtpolitik. Diese europäische Unfähigkeit, Rußlands Uneigennützigkeit zu verstehen, birgt Kriegsgefahr (*Tagebuch* Juni 1876 II/3 *Die Orientfrage* u. II/4 *Utopische Geschichtsauffassung*). Dostojewski versucht die Westler einzubinden, indem er die Humanitäre Intervention in die Reihe der internationalen humanitären Feldzüge einordnet: Kampf gegen Sklaverei, Sklavenhandel und Despotismus und Kampf für Wissenschaft und Menschenrechte. Und doch leugnet Europa die systematische Vernichtung der Christen auf dem Balkan – es hat Angst vor den russischen Barbaren, die etwas tun. Interessen verhindern Solidarität (*Tagebuch* Juli-August 1876 I/4 *Das allerletzte Wort der Zivilisation*; daß es in England eine Bewegung gegen die türkischen Massaker gibt, leugnet Dostojewski schlicht). Unsicherheit der Kinder ist ein durchgehendes Thema des späten Dostojewski. Der Krieg zeigt, daß diese Unsicherheit asymmetrisch verteilt ist: Unsicherheit der Kinder der Christen im türkischen Reich wird der zufälligen Sicherheit der Kinder in Bad Ems oder auf dem Newski Prospekt gegenübergestellt. Sicherheit ist eine prekäre Leistung der Zivilisation, es gibt sie nur in Europa und „zum ersten Mal seit der Erschaffung des Planeten.“ Ohne Religion bleibt Zivilisation prekär (*Tagebuch* Februar 1877 I/3 *Vom Abschinden der Haut*). Trotz Dostojewskis Versicherungen geht es doch um Eroberungen, genauer um eine Eroberung: Konstantinopel soll „früher oder später“ nicht nur wieder christlich, sondern auch russisch werden. Für die Eroberung Konstantinopels muß sich Rußland durch eine Idee rechtfertigen: die heilsgeschichtlich notwendige Bewahrung der Orthodoxie als Basis der Brüderlichkeit der Menschen und der Allversöhnung der Völkerschaften (*Tagebuch* Juni 1876 II/4 *Utopische Geschichtsauffassung*). Was die Neugestaltung des post-osmanischen Balkans angeht, legt sich Dostojewski nicht fest. Er kündigt für die Zukunft „eine Allvereinigung der Slawen“ an mit dem Ziel der Verteidigung der Schwachen und des Dienstes an der Menschheit“ (*Tagebuch* Juli-August 1876 IV/5 *Ein für Rußland origineller Sommer*). Das klingt nach einer internationalen Organisation für humanitäre Intervention. Dazu paßt, daß Dostojewski mit dem Beginn des Krieges die russisch-slawische Zusammenarbeit als Interimslösung bezeichnet, „bis die Menschheit durch den universalen Verkehr der Völker untereinander die allgemeine Einheit erreicht haben wird.“ Die Befreiung der Slawen ist damit „der erste Schritt zum ewigen Frieden, an den zu glauben, wir das Glück haben“ (*Tagebuch* April 1877, I/2 *Nicht immer ist der Krieg eine Geißel, manchmal ist er die Rettung*). Richtige Slawophile sind nur die, die den Bund Rußlands mit den Slawen als Vorform der Vereinigung der ganzen Menschheit „in einem neuen brüderlichen, universalen Bund“ sehen (*Tagebuch* Juli-August 1877 II/2 *Geständnisse eines Slawophilen*). Konkret wird der russische Bund mit den Slawen nie bestimmt (geschweige der weitere Bund der Menschheit). Wir hören nur, daß die befreiten Slawen den russischen Hegemon brauchen, damit sie nicht übereinander herfallen; Rußland muß ein *benevolent hegemon* sein, damit das Vertrauen der slawischen Völker wächst. Eine allslawische Föderation à la Danilewski ist in den nächsten hundert Jahren nicht denkbar. Die Slawen bedeuten nur etwas, wegen der russischen Macht. Dostojewski denkt dabei durchaus an die diplomatische Situation: ein autonomer Balkan würde ein englisch bestimmter Balkan; wie andere russische Publizisten glaubt er, daß Deutschland die russische Balkanpolitik unterstützen wird. Unverhandelbar ist nur, daß Konstantinopel früher oder später direkt in russische Hand fallen muß, weil nur unter russischer Herrschaft, die Rekonversion der Stadt den ver-

sprochenen heilsgeschichtlichen Charakter haben könnte (*Tagebuch* November 1877 III/1 *Gerede über den Frieden*; das richtet sich v.a. gegen den Panslawisten Danilewski, dessen letztlich säkular Idee einer Föderation der slawischen Völker deren Reife überschätze, es kommt auf die Kombination von russischer Macht und russischer nationaler Identifikation mit der Botschaft der Orthodoxie an). Wie Dagmar Herrmann gesehen hat, war Dostojewski kein guter Beurteiler der diplomatischen Situation: er war weder auf das Ende des Kulturkampfes in Preußen noch auf den Berliner Kongreß 1878 vorbereitet. Der Status der russischen Idee bleibt bei Dostojewski immer prekär: Was Europa und die Westler nicht verstehen können, ist eine Idee, die das russische Volk noch gar nicht artikuliert hat. Erst durch den Sieg soll sich diese Idee durch eine erneuerte Orthodoxie zeigen. Letztlich kann er nicht verbergen, daß nicht nur Deutschland, sondern auch Rußland eine soziale Idee fehlt. Dostojewski ist nicht weit von Treitschkes Protesten entfernt, daß niemand seine Nation versteht und ernst nimmt. Treitschke kann aber völlig in Kategorien der europäischen Mächtebeziehungen denken, Dostojewski muß immer sofort Rußland von Europa trennen und eine ganz andere Art internationaler Beziehungen ankündigen, die auf Orthodoxie und „dem Wort“ des russischen Volkes beruhen wird. Selten war Imperialismus so wenig triumphalistisch. Man muß ein Gespür für den Ton entwickeln. Es können mindestens zwei Stimmlagen unterschieden werden, die des Propheten und die des Realisten. Bei der prophetischen Stimmlage wird im Text häufig darauf hingewiesen wie prekär die Prophezeiung ist: die Zukunft ist dunkel, aber wichtiger als die scheinbare Klarheit der Gegenwart. Auf der anderen Seite kann diese Stimmlage umkippen zu einem trotzigen Festhalten an der anscheinend aussichtslosen russischen Politik. Deshalb die vielen Hinweise auf Don Quichote (den Dostojewski schon früher zur größten Gestalt der christlichen Literatur erklärt hatte). Dostojewskis Realismus wird zuweilen in der Figur des Paradoxisten abgesondert: dieser betont altertümlichen Figur werden die reaktionären und bellizistischen Töne anvertraut, zu denen sich Dostojewski nicht (oder noch nicht) bekennen will. Es ist ein gewöhnlicher Bellizist, der vom Krieg die Entwicklung höherer Ideen erwartet (*Tagebuch* April 1876 II/2 *Der Pardoixist*) und der Brüderlichkeit mißtraut, weil nur vergossenes Blut verbindet (*Tagebuch* Juli-August 1876 IV/5 *Ein für Rußland origineller Sommer*). Diesen Bellizismus kennen wir aus privaten Äußerungen Dostojewskis, auch im *Tagebuch* wird er von dem Schriftsteller an anderen Stellen selber vorgetragen, zuweilen mit der Unterbrechung, was für altes Zeug er da wieder vortrage (besonders penetrant April 1877 beim Beginn des Russisch-Türkischen Krieges, aber wieder mit einer Einschränkung: wahren Nutzen bringt nur der Krieg um Ideen, um höhere Prinzipien). Dieser unchristliche Realismus ist die komplementäre Position zum christlichen Utopismus. Dostojewskis Publikum sind die Gebildeten in Rußland, er weiß, daß er einem ungläubigen Publikum predigt. Wenn es nicht gelingt, daß das russische Volk „sein Wort“ sagen kann, daß die Gebildeten dem Volk dazu helfen und daß die Europäer das russische Wort verstehen – dann bleibt allein dieser Bellizismus. Falls Dostojewski ein Platz in der Theoriegeschichte des Krieges und des Friedens zukommt (und nicht nur in der Geschichte der Kriegspropaganda, in der sein Platz nicht bestritten werden kann), dann liegt das nicht an isolierbaren „Theoremen“, sondern am Hinweis auf das Stimmengewirr in einer historisch unsicheren Situation. Auch oder gerade die Prophetie bei Dostojewski weist auf

eine offene Geschichte – zur christlichen Konversion offen. Dostojewski weiß, daß Identität nicht gegeben ist, sondern erarbeitet werden muß. Dostojewskis bekanntester nicht-erzählender Text ist die Rede zur Puschkin-Feier 1880. Puschkins soll für universelles Verstehen aller Völker stehen und diese Eigenschaft wird zum nationalen Zug Rußlands erklärt: Ein echter Russe werden, heißt, Bruder aller Menschen, Allmensch werden. Die Rede war ein weiterer Versuch, Slawophile und Westler anzunähern. Er hofft, was er im Krieg gehofft hatte: Einheit der Russen als Anfang „der Verwirklichung der Einheitsidee auf Erden“, nicht durch Schwert oder Reichtum, sondern durch brüderliche Liebe, „vielleicht das letzte Wort der großen, allgemeinen Harmonie des brüderlichen Einvernehmens aller Völker nach dem evangelischen Gesetz Christi“ Es mögen phantastische Worte sein, aber sie mußten einmal gesagt werden (*Tagebuch* August 1880 II *Puschkin*). Die Westler wollten so nicht umworben werden. Aleksandr Gradowski warf Dostojewski Chauvinismus vor: er rufe das russische Volk zum Hochmut auf, eine Menschheitsrolle zu spielen, bevor es überhaupt ein Volk geworden sei. Dostojewskis Antwort, seine vollständigste Abrechnung mit den liberalen Westlern, betont, daß es um Hoffnung gehe, ein Dichter spricht als Träumer (*Tagebuch* August 1880 III). Gleichzeitig, aber vom anti-liberalen christlichen Standpunkt aus, hat Konstantin Leontjew diese Botschaft der Liebe verworfen: „ein widerlich-langweiliges Festmahl der universalen, einförmigen Brüderlichkeit“. 3., bei der Neuaufnahme des *Tagebuchs* im Januar 1881, drei Jahre nach den Kommentaren zu Krieg und Diplomatie, konnte Dostojewski die Eroberung der turkmenischen Festung Geok-Tepe feiern: „In Europa waren wir Tataren, in Asien aber sind auch wir Europäer.“ Statt Zentrum für Humanitäre Intervention wird Rußland normale imperialistische Macht zwischen materiell begründetem *manifest destiny* und Zivilisierungsmission. Das neue Ziel kommt aus einer negativen Analyse: Rußland ist wie ein Sumpf, wie eine Fliege im Sirup und braucht diese Mission. Es mag zu gewagt sein, darin das „letzte Wort“ des bald darauf gestorbenen Dostojewski zu sehen, aber wir müssen erkennen, daß er in einem Moment eines äußeren Triumphes des russischen Staates, aber in einer inneren politischen Krise und in einer Krise seiner internationalen Träumereien gestorben ist. Wenn wir den Deutungen von Sergius Hessen a.a.O. S. 250-275 oder Paul Evdokimov a.a.O. S. 408 folgen, hat Dostojewski in *Die Brüder Karamasow* (1879/80) seinen russischen Messianismus überwunden und erkannt, daß eine universale Bruderschaft gewaltfrei sein muß; seine Position 1881 könne nur als ein Rückfall verstanden werden. Dostojewski hat nicht mehr theokratisch argumentiert, sondern säkular mit der Sicherung des Ansehens und des Selbstbewußtseins Rußlands. So endet Dostojewskis internationale Position, wo sie begonnen hatte: mit der Unsicherheit Rußlands im Ost-West-Verhältnis. Er will die Achtung Europas ertrotzen. Es ist zugleich eine Absage an Verwicklungen in europäische diplomatische Konstellationen.

Zu Nationalismus und internationalen Beziehungen: Josef Bohatec, *Der Imperialismusgedanke* a.a.O. S. 135-211; Wolfgang Müller-Lauter, *Dostoevskijs Ideendialektik* a.a.O. S. 11-22; Wayne Dowler, *Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil Conservatism*. – Toronto 1982; Gary Saul Morson, *Introductory Study* a.a.O. S. 197-230 *The Russian Idea*; Dagmar Herrmann, *Die neue europäische Ordnung – eine Vision Dostoevskijs*, in: *Zauber und Abwehr : zur Kulturgeschichte der deutsch-russischen Beziehungen* / hrsg. von Dagmar

Herrmann und Mechthild Keller. – München 2003. – S. 202-263 (Neudruck in: *Dostojewskij und Europa* = Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft 2010); Rudolf Neuhäuser, *F. M. Dostojewskij : eine Studie zur russischen Mentalität einst und heute ; historische Wurzeln und Interpretationen*, in: Horst-Jürgen Gerigk/Rudolf Neuhäuser, *Dostojewskij im Kreuzverhör : ein Klassiker der Weltliteratur oder Ideologe des neuen Rußland?* – Heidelberg 2008. – S. 47-113; Karla Hielscher, *Die „russische Idee“ – made in Florenz : Dostojewskijs antiwestliche-russophile Ideologie in seinen Briefen aus Italien*, in: *Dostojewskij und Europa* = Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft 2010. – S. 140-150.

Dostojewski hatte eine bedeutende Wirkung nicht nur als Erzähler, die russischen Religionsphilosophen Anfang des 20. Jahrhunderts und in der Emigration haben ihn zu ihrem Lehrer gemacht. Dostojewskis Äußerungen zur internationalen Politik versuchen sie zu umgehen. Entweder beschränkten sie sich auf eine kurze Distanzierung (Nikolai Berdjajew meinte lakonisch, der Anspruch auf Erlösung der Welt durch Rußland zeige nicht gerade die von Dostojewski geforderte Demut), oder sie übersahen die Politik und gingen zu einem Lob des Universalismus in der vermeintlich sicheren Puschkin-Rede über (so begann Wladimir Solowjew in den Nachrufen, bevor er in den 1890er Jahren den Widerspruch zwischen Dostojewskis sozialen Idealen und politischen Stellungnahmen zugab). Diesen Strategien sind Literaturkritiker und Theologen in der Regel gefolgt. Nach 1990 sollte Dostojewski russischen Chauvinisten eine religiöse Begründung bieten; für den Neo-Eurasianismus mußte er interessant sein, weil er die Rolle Rußlands in Asien konkret betont hatte. Aber Dostojewskis heilsgeschichtlicher Rahmen kann nicht wiederhergestellt werden. Walter Laqueur läßt seine Geschichte des Faschismus in Rußland mit Dostojewski beginnen, will diesen aber nicht für den Faschismus verantwortlich machen (*Der Schoß ist fruchtbar noch : der militante Nationalismus der russischen Rechten*. – München 1993 – S. 33-37, engl. Original 1993 u.d.T. *Black Hundred*). Proben der Rezeption des Nationalisten Dostojewski, vor und nach 1990, bei Neuhäuser a.a.O.

2.7.2 Konstantin Nikolajewitsch Leontjew

1831-1891, Militärarzt, Schriftsteller, Konsul, Journalist, Zensor, Mönch. Er hat es in Darstellungen der russischen Philosophie geschafft und ist auch durch den irgendwie metaphysischen Satz bekannt, daß allein der ästhetische Maßstab der „Differenzierung in der Einheit“ universal sei, da er von Kristallen bis zum Kosmos gilt. Aber seine Präferenz für Differenziertheit ist nur zu deutlich Präferenz für eine aristokratische Gesellschaft. Nikolai Berdjajew hat diesen Ästhetizismus völlig un russisch genannt, aber es ist auch nicht der ästhetizistische Individualismus des Westens. Der reaktionäre Ästhetizismus zeigt sich in Staat und Kirche. Leontjew ist ein Nachfahre des offiziellen Nationalismus der Zeit Kaiser Nikolaus I. Was er seit seinem konsularischen Dienst im Osmanischen Reich „Byzantinismus“ nennt, setzt die Apologie von Autokratie und Orthodoxie fort. Die Autokratie ist aristokratischer als Nikolaus I. zugelassen hätte. Außer dem russischen Adel will er auch die polnische und baltendeutsche Aristokratie stärken. Seine politi-

schen Äußerungen sind vorrangig Polemiken gegen liberale und sozialistische Erwartungen (auch seine seit 1917 berühmte Vorhersage, daß ein künftiger Sozialismus eine neue Herrenklasse bringen würde, ist weniger analytisch als polemisch). Die Orthodoxie, für die Leontjew seit seiner Konversion schreibt, ist ein altertümliches Christentum der Gottesfurcht und Todesfurcht. Die theologische Tendenz des 19. Jahrhunderts zur Gottmenschlichkeit verurteilt er als Anthropolatrie: Reduzierung der Religion auf Ethik und der Ethik auf Liebe. Das Christentum verspricht nicht Humanität, Frieden und Glückseligkeit. Leontjews Religion beruht auf der Kirche und ihren Lebensregeln. Religion versöhnt mit den notwendigen Übeln des Lebens, der Gesellschaft, der Geschichte. Wie bereits im offiziellen Nationalismus wird die Nationalität durch Autokratie und Orthodoxie bestimmt. Das einzige slawophile Erbe, das er in Erwägung zieht, sind die Bauernkommune und eine besondere Beziehung zwischen Zar und Bauern. In seinem ersten politischen Aufsatz, einer Polemik gegen Schulpflicht, sieht er, daß zur Entwicklung eines großen Volkes sowohl Bildung wie Volkstümlichkeit nötig sind; Volkstümlichkeit heißt, daß die Bauern unbedingt russisch bleiben müssen. Nationale Eigenart wird zu einem weiteren Argument für die Verschiedenheit der Stände (Auszüge von *Alphabetismus und Volkstum* (1870, in: Frank Golczweski/Gertrud Pickhan, *Russischer Nationalismus : die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert*. – Göttingen 1998. – S. 186-189). Leontjews Apologie von Autokratie und Klassentrennung ist eine Apologie des Konfliktes. Während alle politischen Ideologien Rußlands im 19. Jahrhundert Klassenkampf als Merkmal des Westens sehen, lobt Leontjew Konflikte. Kreativität ist auf Konflikte angewiesen. Er hat dazu keinen zusammenhängenden Text geschrieben, aber in vielen Aufsätzen kommen Bemerkungen vor, die den Sinn der Konflikte akzeptieren. Danilewskis Bild friedlicher Slawen ist ihm zu rosig: zur Blüte einer Kultur gehören Not, Kampf und Gefahren. Selbst noch im 19. Jahrhundert lebt Kunst von Adel, nationalen Unterschieden und Krieg; mit diesen würde die Kunst verschwinden. Die Religiosität der Mönche interessiert ihn, weil Kriege, Konflikte und Ungleichheit nicht anders als Krankheiten, Hunger und Erdbeben Ansporn zur seelischen Entwicklung werden. Die Liebe ist die Frucht der Furcht. Die allgemeine Versöhnung ist keine orthodoxe Prophezeiung, „sondern beinahe schon eine häretische“. (*Von der universalen Liebe* S. 85).

Leontjews Geschichtstheorie erinnert an Danilewskis Kulturtypen (er hatte seine Lehre unabhängig entwickelt, nennt sich dann aber dessen Anhänger). Es ist auch eine Geschichte vom Aufstieg und Niedergang der Kulturen. Er überträgt sein Kriterium der Schönheit auf die Geschichte. Gesellschaften machen drei Phasen durch: ursprüngliche Einfachheit, blühende Komplexität und sekundäre simplifizierende Vermischung. Die blühende Komplexität ist die aristokratische Gesellschaft, die sekundäre Vereinfachung die Nivellierung der verbürgerlichten Gesellschaft. Bis zu einem bestimmten Punkt der Entwicklung haben die Progressiven recht, danach die Reaktionäre. Die Politik muß zunächst durch Standesunterschiede die Entfaltung von Staat und Kultur fördern, in der Phase des Niedergangs aber durch Bewahrung aristokratischer Momente bremsen. Oswald Spenglers Abfolge von Kultur und Zivilisation erinnert stärker an Leontjew als an Danilewski, der an einem für alle Kulturen gültigem Ablaufschema nicht interessiert war. Leontjew hat dagegen kein Interesse, einen ewigen Gegensatz zwi-

schen West und Ost zu konstruieren, in den vorrevolutionären Westen ist er „geradezu verliebt“ (Semjon Frank). Er sucht nach einer Theorie des 19. Jahrhunderts: Der von der Französischen Revolution ausgehende „liberale Demokratismus“ ist eine Kraft, die keine Grenzen kennt. Der Nivellierungsprozeß macht selbst die gegenrevolutionären Unternehmungen sich dienstbar. Leontjew findet die keine Sozialpsychologie, die neue Wissenschaft auf die er seine Geschichtsphilosophie gründen wollte; so muß er sich mit der Beschreibung des Nivellierungsprozesses begnügen (*Die Nationalpolitik* a.a.O. S. 252). Seine Leistung ist polemische Beschreibung westeuropäischer Entwicklungen seit der Französischen Revolution. Der Weg von der Verhöhnung des Zylinderhutes (*Der Durchschnittseuropäer*) zur Analyse eines historischen Prozesses (*Die Nationalpolitik als Werkzeug der Weltrevolution*) zeigt Fortschritte über den Ästhetizismus hinaus. Er folgt westlichen Kritikern der westlichen Entwicklung: Guizot, Tocqueville, Mill. Aber diese liberalen oder konservativen Autoren analysieren einen sozialen Wandel, den sie als unumgänglich und nur begrenzt steuerbar erkennen, Leontjews Apologie von Autokratie und Aristokratie beruht auf dem Glauben, daß eine neue russische Innen- und Außenpolitik diesen weltweiten Prozeß aufhalten und rückgängig machen kann.

Leontjews politische Publizistik muß vor allem als außenpolitischer Kommentar verstanden werden. Die diplomatischen Anlässe waren verschieden, wenn auch von erstaunlicher Kontinuität: Er begann mit einer Polemik gegen die russische Unterstützung des bulgarischen Nationalismus, noch 1888 war das sein Thema. Er war ein guter, wenn auch parteilicher Beobachter der Auflösung des türkischen Reiches. Es sind Berichte vom schnellen Wandel vom prä-staatlichen Nationalismus, der dem Widerstehen unter türkischer Herrschaft verdankt wird, zum banalen Nationalismus der befreiten Nationen, die versuchen möglichst französisch zu sein. Er kritisiert die von Rußland unterstützte Trennung der Bulgaren von der griechisch bestimmten orthodoxen Kirche und den Ruf nach einem französischen Bündnis als Revanche für bulgarisch-österreichische Zusammenarbeit. Leontjew suggeriert, daß Rußland sich von den europäischen Prozessen lösen kann, kann aber nicht sagen, wie das möglich ist. So bleiben nur Beschreibung des Westens im Endstadium der Kultur und die Forderung nach radikal reaktionärer Distanz zum Westen. Die Slawen sind gefährlich, weil sie keinen alten Adel besitzen und deshalb den Tendenzen des 19. Jahrhunderts keinen Widerstand leisten können. Sie gehen direkt von ursprünglicher Einfalt zur sekundären Nivellierung ohne je gesellschaftliche Komplexität erlebt zu haben. Auch der Apologet des Byzantinismus ist eine Art Panslawist: Konstantinopel muß russisch werden (er leistet sich die Phantasie, die Türken würden die Stadt abtreten und doch in guten Beziehungen zu Rußland bleiben). Leontjew fürchtet, daß eine „paneuropäische Arbeiterrepublik, temporär durch eine starke diktatorische Hand vereint“ Rußland mit Feuer und Schwert in ihre Föderation zwingen könnte (*Der Durchschnittseuropäer* S. 81). Was mit diesem Schrecken nach der Pariser Kommune beginnt, wird zuletzt eine Analyse der internationalen Beziehungen des 19. Jahrhunderts als Nationen- und Staatenbildung: 1888 fasziniert ihn die Grundrichtung des Jahrhunderts, daß alle außenpolitischen Initiativen zu demselben Trend beitragen. Was gegenrevolutionär gedacht war, endete in weiteren Kopien liberaler Nationalstaaten, konservativ geprägte Revolutionen wie in Polen und Ungarn sind

gescheitert, die alten Mächte des europäischen Gleichgewichts wie das napoleonische Frankreich und das Habsburgerreich sind herabgekommen. Aber auch das siegreiche Deutschland ist im Kampf gegen Frankreich „französischer“ geworden (gemeint ist der Kulturkampf). Die alte hegemoniale Rolle Frankreichs hat Deutschland nicht erben können, weil seine Macht nur militärisch ist und ihm die *soft power* fehlt). Leontjews Text zur Nationalpolitik ist der einzige radikal konservative Beitrag zur Analyse der internationalen Beziehungen. Allein aus Rußland konnte eine so konsequent gegenrevolutionäre Analyse noch kommen. Er wußte, daß eine Annäherung an liberale Nationalstaaten, ob Frankreich oder Slawen, zur Schwächung der russischen Autokratie führen mußte. Folgt man Iver Neumann, der bei Danilewski unterschieden hat, zwischen Gesamteuropa als einem internationalen System und Westeuropa als einer internationalen Gesellschaft, von der Rußland ausgeschlossen war, dann ist Leontjew auch hier eine Antwort auf Danilewski: Er hat begriffen, daß diese Unterscheidung kein Naturprozeß ist, sondern die europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts. Er empfiehlt der Politik die Fortsetzung der konservativen Allianz mit Deutschland und dem Habsburgerreich, statt einer Allianz mit einem demokratischen oder boulangéristischen Frankreich. Während Danilewski eine slawische Zukunft feiert, ist Leontjews „Russismus“ eine Politik des Einfrierens, wie sie nur noch Rußland und vielleicht andere asiatische Staaten praktizieren können. Die Chance zu reaktionärer Isolierung traut er allen Religionen zu (sozusagen eine negative Version von Hans Klings Projekt Weltethos). Wie Danilewski und Dostojewski treibt Leontjew um, daß das von Europa abhängige Rußland westlich werden könnte, ohne jemals seine eigene Idee entwickelt zu haben. Der „Russismus“ zeigt einen Primat der Innenpolitik, soll aber auch Rußlands Leistung für die Welt sein: Die Regenerierung Rußlands wird einst auch die Slawen anziehen und die Tendenz zum Liberalismus weltweit brechen (*Die Nationalpolitik als Werkzeug der Weltrevolution*). Die einzelnen Vorstellungen Leontjews von den künftigen Verhältnissen in Europa und im Vorderen Orient, müssen hier nicht rekonstruiert werden (protokolliert sind sie am ehesten bei Nelson a.a.O.). Ob sein gelegentliches Geraune vom russischen Volk als slawisch-asiatischem Mischvolk („wir, geheimnisvollen Slavoturanner“), das ihm Ansehen bei den Eurasiern des 20. Jahrhunderts gebracht hat, mehr ist als eine Retourkutsche gegen westeuropäische Denunziationen der Russen als Asiaten, mag dahingestellt werden (*Der Durchschnittseuropäer* a.a.O. S. 92). Der „Russismus“ argumentiert jedenfalls nicht rassentheoretisch, sondern „byzantinisch“. Seine vollständigste außenpolitische Vision ist eine Nahostföderation Rußlands mit balkanischen Völkern, Türken und Persern. Aber am klarsten ist doch immer, daß er sich aktuell an die letzten konservativen Mächte in Europa halten will: wie Bismarck will er den Draht zwischen St. Petersburg und Berlin nicht abreißen lassen. Österreich, so versichert er der Österreich-hassenden Öffentlichkeit, braucht eine kräftige Niederlage, darf aber nicht zerstört werden, sonst hätte Rußland noch weitere liberale Slawen am Hals. Dauerhaft hat das Habsburgerreich keine Überlebenschance, aber sein Zerfall muß aufgehalten werden. Für Leontjew ist dieser Konservatismus der Anfang der russischen Leistung für die Slawen und zuletzt für die Welt. Die „slawische Verbesonderung“ bleibt Fernziel des „Russisten“. Bereits 1880 denunzierte er Dostojewskis Bestimmung des Christentums als Brüderlichkeit als „ein widerlich-langweiliges Festmahl der universalen, einförmigen Brüderlichkeit.“ Wie Dostojewskis Puschkin ist

Leontjews Puschkin ein Allesverstehender: er versteht den Krieg. Sein Puschkin ist der Dichter der Kaukasuskriege, der nur eine Harmonie kannte: den Kampf und den Gegner zu ehren. Die Antithesen der christlichen und der neu-europäischen Humanität können nur in der Kunst versöhnt werden (*Von der universalen Liebe* S. 97-100).

Der Nachfahre des offiziellen Nationalismus war in der liberalen und slawophilen Öffentlichkeit lange isoliert. Erst in der Reaktion unter Alexander III., findet er ein Publikum: er wird vom Zaren, hoher Administration und Kirche gelesen. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gab es in Rußland großes Interesse am „russischen Nietzsche“, nicht nur bei Anhängern seiner politischen Ansichten. Im Westen hat man sich für ihn interessiert, weil die russischen Emigranten ihn wichtig nahmen. Nach dem Ende der Sowjetunion wurde er viel beachtet (nicht nur in zweifelhaften Anrufungen in neo-urasianischen Kreisen), was wiederum im Westen beobachtet wird als möglicher Indikator für antiwestliche/antiliberalen Abgrenzungen. Die deutsche Übersetzung von *Der Durchschnittseuropäer* verdanken wir der Neugier der westeuropäischen Neuen Rechten.

Die wichtigsten Übersetzungen: *Von der universalen Liebe : Dostojewskijs Rede bei der Puschkin-Feier 1880*, in: *Russische Religionsphilosophen : Dokumente* / hrsg. von Nicolai von Bubnoff. – Heidelberg 1956. – S. 77-110; *Der Durchschnittseuropäer : Ideal und Werkzeug universalen Zerstörung*. – Wien 2001 (zwischen 1872 und 1884 geschrieben, posthum veröffentlicht); *Die Nationalpolitik als Werkzeug der Weltrevolution* (1888), in: *Östliches Christentum : Dokumente* / hrsg. von Hans Ehrenberg, Bd. I (1923) S. 248-298. Eine Sammlung meist kürzerer Auszüge aus Texten von Leontjew wurde übersetzt unter dem Titel: *Against the Current : Selected Writings*. – New York 1969. Nur teilweise übersetzt wurde der ursprüngliche Aufsatz über Byzantinismus und Slawentum (1873, gedruckt 1875, vom Anfang ausführliche Zitate bei Lukashevich a.a.O. Kapitel 7, der Abschnitt über den trienen Geschichtsprozeß ist vollständig in: *Against the Current* S. 147-169, die Passagen zur Slawen- und Konstantinopel-Politik fehlen). Proben seiner Analysen der bulgarischen und griechischen Gesellschaft zwischen Orthodoxie und Nationalität in: *Against the Current* S. 174-202.

Berdjajews zunächst russisch publiziertes Buch ist eine gute Vermittlung der russischen Diskussionen über Leontjew. Die späteren Arbeiten in westlichen Sprachen kommen selten über einführende Essays hinaus (können aber mit ihren Zitaten den Mangel an Leontjew-Übersetzungen teilweise kompensieren). Für eine Leontjew-Philologie steht Nelson fast allein, sein Buch ist zu oft nur Materialsammlung zu einem ungeschriebenen Buch und es gibt in der späteren Literatur keine Spuren, daß es gelesen wurde. Vgl.: Nikolai Berdjajew, *Leontiev*. – London 1940 (russ. Original 1926); Iwan von Kologriwof, *Von Hellas zum Mönchtum : Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831-1891)*. – Regensburg 1948; Richard Hare, *Pioneers of Russian Social Thought : Studies of Non-Marxian Formation in Nineteenth-century Russia and its Partial Revival in the Soviet Union*. – London 1951. – S. 274-304; Konrad Pfalzgraf, *Die Politisierung und Radikalisierung des Problems Rußland und Europa bei N. J. Danilevskij*, in: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 1

(1954) 188-193; Edward C. Thaden, *Conservative Nationalism in Nineteenth-century Russia*. – Seattle, Wash. 1964. – S. 164-182; Andrezej Walicki, *The Slavophile Controversy : History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought*. – Oxford 1975. – S. 517-530 (poln. Original 1964); Stephen Lukashevich, *Konstantin Leontev (1831-1891) : a Study in Russian „Heroic Vitalism“*. – New York 1967; George L. Kline, *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*. – Chicago, Ill. 1968. – S. 37-54; Dale Lawrence Nelson, *Konstantin Leontiev and the Orthodox East*, Diss. University of Minnesota 1975; Assen Ignatow, *Das russische Geschichtsphilosophische Denken : Grundmotive und aktuelle Resonanzen*. – Köln 1996. – S. 28-38; Dirk Uffelmann, *Die russische Kulturosoophie : Logik und Axiologie der Argumentation*. – Frankfurt am Main, 1999. – S. 311-388.

2.7.3 Völkerrecht

Völkerrechtler in Rußland suchen keinen Sonderweg: Martens steht für den russischen Beitrag zum europäischen Völkerrecht und wurde für die Fortentwicklung des europäischen Völkerrechts geschätzt. Einige der Völkerrechtler sind westlicher als das Außenministerium, indem sie die Beziehung zu konstitutionalistischen Diskussionen suchen. Dimitri I. Kachenowski brachte als Mitglied der (britischen) National Association for the Promotion of Social Science die Bewegung für Kodifizierung des Völkerrechts in Gang, Graf Leonid A. Kamarowski war der wichtigste Pionier der Idee eines internationalen Gerichtshofes unter den Völkerrechtlern des 19. Jahrhunderts. Vgl.: V. E. Hrabar, *The History of International Law in Russia, 1647-1917 : a Bio-Bibliographical Study*. – Oxford 1990 (russ. Original 1958); Lauri Mälksoo, *Russian Approaches to International Law*. – Oxford 2015. August von Bulmerincq, der 1875 wegen der Russifizierung im Baltikum nach Deutschland übersiedelte, wird in einem deutschen Kontext behandelt.

2.7.3.1 Fjodor Fjodorowitsch Martens (Friedrich Fromhold von Martens)

1845-1909, Professor in St. Petersburg, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Außenministerium. Mitglied des Institut de Droit international. Seit 1874 russischer völkerrechtlicher Vertreter auf den wichtigen internationalen Konferenzen, historisch bedeutend für die Haager Konferenzen 1899 und 1907. Biographie: V. V. Pustogarov, *Our Martens : F. F. Martens, International Lawyer and Architect of Peace*. – London 2000; Arthur Eyffinger, *Friedrich Martens : a Founding Father of the Hague Tradition ; the Fourth Friedrich Martens Memorial Lecture*, in: ENDC proceedings 15 (2012) 13-43.

Martens war der erste russische Völkerrechtler, der einen starken Einfluß auf die europäische Völkerrechtswissenschaft hatte. Es war eine Zeit der Auseinanderentwicklung zu mehr Souveränität und mehr Internationalismus, Martens Handbuch war ein Versuch einer neuen Balance. Er braucht gegen Völkerrechts-

leugner (wieder ist es der Philosoph Adolf Lasson) einen neuen Ausgangspunkt. Er akzeptiert Lassons Argument, daß auf eine radikale Souveränitätslehre kein Völkerrecht begründet werden kann, und geht deshalb von einem Primat der internationalen Gesellschaft aus. Sein Völkerrechtslehrbuch ist seit langem das erste, das mit der internationalen Gemeinschaft beginnt, nicht mit der Souveränität der Staaten. Die Völkerrechtswissenschaft soll die tatsächlichen Beziehungen, die den Rechtsbeziehungen zugrunde liegen, erforschen, sie ist Lehre von der Gesamtheit der zwischen Nationen bestehenden Lebensverhältnisse. Martens integriert die Lehren von Robert von Mohl und Lorenz von Stein vom internationalen Verwaltungsrecht in ein Völkerrechtslehrbuch. Mohl und Stein nehmen zwei einander ergänzende Teile des Völkerrechts an, Martens löst das Staatenrecht im Verwaltungsrecht auf. Selbst den Krieg versteht er rechtlich als Teil der internationalen Verwaltung. Tatsächlich hat Martens eher das Verwaltungsrecht in ein neu fundiertes Staatsrecht aufgelöst: Die Internationale Verwaltung ist national. Staaten handeln für die Gemeinschaft, indem sie für sich selber handeln. Die Organe sind Konsuln und Heere. Martens sieht die Notwendigkeit internationaler Organe für die internationale Verwaltung, aber er sieht sie noch nicht kommen (obwohl es die ersten schon gab). Seine internationale Verwaltung ist eher bilateral als multilateral. Er verwirft alles, was kosmopolitischer Traum sein könnte. Seine internationale Gemeinschaft ist historisch gewachsen, aber sie hat wenig Dynamik. Bei Martens ist Verkehr nicht bevorzugt Handelsverkehr, sondern juristische Amtshilfe. Miloš Vec hat Martens in seinem Buch über die Anfänge internationaler Normierung berücksichtigt (*Recht und Normierung in der industriellen Revolution*. – Frankfurt am Main 2006. – S. 71-74), aber man muß beachten, wie gering der Anteil dieser neuen Staatsaufgaben neben den alten ist (für internationale Maße und Gewichte hat Martens gerade mal drei Seiten übrig). Martens gehört zum „modernen Völkerrechts“ des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts, aber das Pathos der Moderne ist verhalten: Zivilisation ist die seit langem geleistete Entwicklung der Staaten zur Reziprozität im internationalen Leben. Pustogarov hat (ganz gegen seine Absicht) gezeigt, daß Martens keine Schule begründet hat. Richter meint, die Überdehnung des Begriffs der internationalen Verwaltung habe die Abkehr von Theorien der internationalen Gemeinschaft zum völkerrechtlichen Souveränitätsdogma eher beschleunigt. Selbst diese Wirkung ist nicht belegt. Martens internationale Gesellschaft als äußeres Staatsrecht hatte in der neuen Staatenkonfrontation nach 1890, als nationalistische und internationalistische Ansätze strenger geschieden wurden, keine dauerhafte Chance.

Zu Martens als Völkerrechtler vgl. Pustogarov a.a.O. S. 49-86. Immer noch interessant die Einschätzung bei Bodo Richter, *Völkerrecht, Außenpolitik und internationale Verwaltung bei Lorenz von Stein*. – Hamburg 1973. – S. 217-220. Von den verschiedenen Darstellungen durch Lauri Mälksoo am ehesten F. F. Martens and his Time : When Russia was an Integral Part of the European Tradition of International Law, in: The European Journal of International Law 25 (2014) 821-825. Zu Martens Bemühungen um das Kriegsrecht: *La paix et la guerre*. – Paris 1901 (gegen die deutsche Argumentation mit militärischer Notwendigkeit will er zeigen, daß seine Vorschläge durchaus mit erfolgreicher Kriegführung vereinbar sind); Peter Holmquist, *The Russian Empire as a 'Civilized Nation' : International Law as Principle and Practice in Imperial*

Sovremennoe mežnarodnoe pravo civilizovannyh narodov. – St. Petersburg : Benke, 1882

Weitere russische Auflagen 1887-88, 1895-96, 1898-1900, 1904-05

Deutsche Übers.: Völkerrecht : das internationale Recht der civilisirten Nationen / übersetzt von Carl Bergbohm. – Berlin 1883-1886. – 2 Bde.

Bd. I Einleitung – Allgemeiner Teil

Einleitung

§ 1 Gegenstand der Wissenschaft vom Völkerrecht ist die Gesamtheit des internationalen Lebens, die Interessen und Bestrebungen der Völker als Ganzes und der internationale Verkehr und Austausch ihrer Angehörigen. In der Gegenwart gibt es mehr Verkehr und deshalb mehr Kongresse und Konferenzen.

§ 41 *Geltungsgebiet des Völkerrechts*

Das Völkerrecht ist Produkt des Kulturlebens und Rechtsbewußtsein der Nationen europäischer Zivilisation. Es steht aber allen zu, die diese Ansichten teilen. Unzivilisierte Völker können nicht einfach zu diesem Völkerrecht zugelassen werden, weil Reziprozität entscheidend ist. Bluntschlis Recht der Menschheit ist edler Kosmopolitismus, hat aber keine reale Basis.

Allgemeiner Teil 1. Kapitel: Das Recht der Internationalen Gemeinschaft

§ 45 *Begriff und Definition des Rechtes der internationalen Gemeinschaft*

Basis des Völkerrechts ist nicht Souveränität, sondern internationale Gemeinschaft. Diese geht aus dem Zweck der Staaten hervor, der allein in Gemeinschaft erzielt werden kann. Je mannigfaltiger die Bedürfnisse der Völker werden, desto mehr Gemeinschaft ist nötig. Die Individualität des Volkes wird damit nicht vernichtet. Er zitiert Treitschkes Diktum: „erst in der Gemeinschaft mit anderen gestaltet ein Volk seine Persönlichkeit allseitig aus.“ Diese Gemeinschaft ist keine Wolffsche *civitas maxima*. Sie bleibt „freie Gesellschaft der Nationen, welche durch die Solidarität gewisser Interessen und Bestrebungen verbunden sind.“

§ 46 *Entwicklung der Idee der internationalen Gemeinschaft*

Die internationale Gemeinschaft ist eine europäische Gemeinschaft. Rußland schließt seit dem 13. Jahrhundert Verträge mit Europa ab, aber die Idee der internationalen Gemeinschaft begriff es erst im 18. Jahrhundert.

§ 51 *Die Organisation der internationalen Gemeinschaft*

Diese Gesellschaft braucht Organe, aber ein übernationaler Staat scheidet aus, nur eine freie Assoziation ist möglich. Das Gleichgewicht ist zu unsicher, die Pentarchie zerstört die Basis der Gemeinschaft indem sie Ungleichheit einführt, ein Völkertribunal würde nur geringe Autorität haben, weil materielle Gewalt fehlt.

§ 52 *Die Organe der internationalen Gemeinschaft. Congresse und Conferenzen*

Die internationale Gemeinschaft hat neue Organe entwickelt, aber die Garantie für Beschlüssen der Kongresse und Konferenzen ist ungewiß geblieben.

§§ 72ff *Internationale Grundrechte der Staaten*

Interventionen in innere Angelegenheiten zivilisierter Nationen sind prinzipiell unzulässig und unerlaubt, außer bei kollektivem Einverständnis „aller leitender Mächte“. In auswärtigen Angelegenheiten sind Interventionen erlaubt (bei Vertragsverletzungen und Störung des Gleichgewichts). Aber sie zerstören die Selbständigkeit der Staaten und damit die Grundlage des Völkerrechts.

Bd. II Besonderer Teil

I. Abteilung *Die internationale Verwaltung und ihre Organe*

§ 1 Gegenstand der internationalen Verwaltung sind alle staatlichen Aufgaben und Rechtsverhältnisse, die die Grenzen des Staates überschreiten.

§ 5 Die Organe der internationalen Verwaltung sind Organe der einzelnen Staaten, vor allem Konsuln und Heer. Internationale Organisationen kennt Martens nicht.

II. Abteilung *Die einzelnen Zweige des internationalen Verwaltungsrechts*

Martens behandelt Religion, Wissenschaft, Auswanderung, Urheberrecht, Handelsverträge, Verkehrswege, internationales Privatrecht und internationales Strafrecht (Auslieferung).

§ 101 Die freie Tätigkeit der Staaten im Bereich der internationalen Gemeinschaft muß notfalls durch Zwang erhalten werden, wenn die Rechte eines Staates und seiner Angehörigen gegen Angriffe geschützt werden.

§ 102 „Die Anwendung des Zwanges ist das letzte und äußerste Mittel, mit Hilfe dessen die auswärtigen Verhältnisse in der den unabweislichen Bedürfnissen der Völker und der Anforderung der allgemeinen Rechtsordnung entsprechenden Weise gestaltet wird.“ Dieselbe Kultur und Zivilisation, die Bedürfnisse steigert und damit Anlaß zu Kollisionen gibt, bestimmt auch die Grenzen, bis zu welchen man im Kampf gehen darf. Vom Standpunkt der internationalen Gemeinschaft aus, muß der Zwang aufhören, sobald das verletzte Recht wiederhergestellt ist. „Der Kampf um des Kampfes willen ist unsinnig, ist verbrecherisch.“

§ 105 Juristische Autoren sehen den Krieg als bewaffnete Selbsthilfe, militärische Autoren als Instrument der Politik. „Vom Standpunkt der internationalen Verwaltung aus ist der Krieg der bewaffnete Kampf zwischen unabhängigen Staaten behufs Verteidigung ihrer Rechte und Interessen.“

§ 106 Kriege haben häufiger politische als rechtliche Motive, aber auch als Mittel der Politik ist der Krieg rechtlichen Schranken unterworfen.

2.8 Peripherie

In der europäischen Welt des 19. Jahrhunderts ist der Diskurs über die Peripherie nur ein Spezialdiskurs. Die Staaten der Peripherie dagegen können es sich kaum leisten, Europa für ein marginales Problem zu halten. Wenn bei ihnen über Weltordnung diskutiert wird, muß das Verhältnis zur europäischen Welt zentral sein. Von Lateinamerika über Asien bis Afrika sind diese Staaten sehr verschieden in Größe, Herrschaftssystem und Stabilität. Wirklich verschwunden sind zwischen 1830 und 1880 nur wenige bedeutende Staaten, aber das 19. Jahrhundert mußte überall eine Zeit nachholender Staatsbildung sein. Anpassung gehört nach Leopold von Ranke und Kenneth Waltz zum internationalen System, die Selbstanpassung an der Peripherie im 19. Jahrhundert konnte aber nie selbstbestimmt sein. Zwar war die Zeit zwischen 1830 und 1880 mehr von Selbstzivilisierung als von Fremdzivilisierung geprägt (Jürgen Osterhammel, „*The Great Work of Uplifting Mankind*“ : *Zivilisierungsmission und Moderne*, in: *Zivilisierungsmissionen : imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert* / hrsg. von Boris Barth und

Jürgen Osterhammel. – Konstanz 2005. – S. 363-425), aber der Zwang, aufholen zu müssen, wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts immer größer. Die Staaten der Peripherie unterscheiden sich auch stark in ihrer gelehrten Öffentlichkeit und ihren Diskursen. Allen gemeinsam ist aber, daß ihre Diskurse von Ausschließung und Selbstausschließung bestimmt waren. Weltpolitisches Denken ist an der Peripherie selten. Es geht eher um die Arten, die Auseinandersetzung mit dem dominierenden Europa zu vermeiden. Wo die Auseinandersetzung angenommen wird, gibt es zwei Wege: Entweder wird der eigene prä-revolutionäre Staat wie ein europäischer post-revolutionärer Nationalstaat dargestellt oder man muß sich auf europäische Zivilisationstheorien einlassen. Comte oder Spencer haben in Europa nur eine marginale politische Bedeutung, Realisten brauchen sie nicht. Das ist für Autoren der nachholenden Selbstzivilisierung anders.

Von den Diskursen vorstaatlicher Gesellschaften zur Deutung ihrer Bedrohung, wissen wir wenig Authentisches. Vielleicht ist die Maori-Äußerung, daß sie von den Engländern vertrieben werden, wie die neuseeländische Ratte von der englischen Ratte vertrieben wurde, keine Erfindung (das taucht in den 1860er Jahren in der lokalen Presse auf und hat es bis in Darwins *The Descent of Man* geschafft). Aber die Maoris haben überlebt. Welche Länder zur Siedlerkolonie der Europäer werden, war nicht von vornherein klar.

2.8.1 Lateinamerika

Die ehemals spanischen Staaten und das von Portugal gelöste Brasilien waren anerkannte Mitglieder des Systems der Staaten europäischer Zivilisation (in der Karibik gab es noch europäische Kolonien). Sie hatten wenig Grund eigene Theorien über das Internationale System zu entwickeln, aber einige eigene Themen. Die stärkste Bedrohung waren Interventionen europäischer Staaten zur Eintreibung von ausstehenden Schulden (am bekanntesten ist die französische Errichtung eines Kaiserreiches Mexiko im Zuge einer solchen Schuldeneintreibung). Der bekannteste lateinamerikanische Beitrag zum Völkerrecht war deshalb die Calvo-Doktrin des argentinischen Juristen und Diplomaten **Carlos Calvo** (1824-1906, Gründungsmitglied des Institut de Droit international und Vizepräsident der Société des Amis de la Paix): In privaten Rechtsstreitigkeiten sollen Ausländer einen Gerichtshof im Gastland anrufen und Interventionen ihres Heimatlandes sollen unterbleiben. Das ist eine Verschärfung der bekannten Grundsätze der Souveränität, Gleichheit der Staaten und Nichtintervention. Vgl. *Le droit international théorique et pratique*, Vol. I, livre III *Indépendance et conservation des Etats* §§ 126-127 (1870) bzw. §§ 204-205 (1896). Zur Nachgeschichte der Calvo-Doktrin, die 1889 von den lateinamerikanischen Staaten als offizielle Forderung übernommen wurde: Donald R. Shea, *The Calvo Clause : a Problem of Inter-American and international Law and Diplomacy*. – Minneapolis, Minn. 1955. Das Völkerrecht in Lateinamerika im 19. Jahrhundert unterscheidet sich sonst nicht wesentlich von Europa/USA; vgl. H. B. Jacobini, *A Study of the Philosophy of International Law as Seen in Works of Latin American Writers*. – The Hague 1954. – S. 38-76. Zu Andrés Bello und Juan Baudista Alberdi siehe unten in den Abschnitten 3.9, bzw. 3.9.1.

2.8.2 Islamische Welt

Die islamische Welt sollte nach dem Selbstverständnis des Islam eine Einheit sein. Tatsächlich war sie von Zentralasien bis Sansibar und von Westafrika bis Indonesien in zahlreiche kleinere und größere Staaten getrennt. Keiner dieser Staaten war im 19. Jahrhundert stabil, alle waren zu nachholender Entwicklung gezwungen, ihre Chancen zur Bewahrung ihrer Souveränität prekär. Das Osmanische Reich, der größte islamische Staat, mußte im Laufe des 19. Jahrhundert immer mehr Verluste in Nordafrika und Südosteuropa hinnehmen, einige Verluste wurden durch verbleibende Souveränitätsrechte notdürftig kaschiert. Das Reich wurde 1840 (gegen den eigenen Vizekönig von Ägypten), 1854-56 und 1878-79 (gegen Rußland) nur durch Koalitionen europäischer Mächte erhalten. Es gab zu wenig Ansätze für Reichsloyalität. Dynastie, Bürokratie und Armee waren islamisch, die Bevölkerung zu einem großen Teil christlich. Die politische Rolle der islamischen Gelehrten war von der Bürokratie beschnitten. Schon gar nicht kann das türkische Reich auf türkische Ethnizität zurückgreifen, mit Bauern aus Anatolien hatte die osmanische Bürokratie nie viel zu tun. Diese unsichere Vielfalt unterscheidet das Osmanische Reich nicht vom Habsburgerreich. Aber es mußte anders als dieses diese Vielfalt als Anlässe zu Interventionen fürchten. Die Einführung eines einheitlichen osmanischen Bürgerrechts sollte mehr Legitimation gegenüber den europäischen Mächten bringen, brachte aber Legitimationsverluste bei der muslimischen Bevölkerung, ohne zu Legitimationsgewinnen bei der christlichen Bevölkerung zu führen. Von 1856 bis 1875 konnte es aussehen, als könnte das Reich durch Reformen stabilisiert werden. Noch weniger als im Habsburgerreich gab es einen Diskurs darüber, wie ein Reich in eine Nation transformiert werden könne. Die intellektuelle Bewegung der Jung-Osmanen war an die Modernisierung nach dem Vorbild europäischer Nationen gebunden, aber Konstitutionalisierung gab es nur vorübergehend. Nach den Aufständen auf dem Balkan in den 1870er Jahren und den folgenden europäischen Interventionen gegen und für das Osmanische Reich war wenig von den europäischen Teilen geblieben. Die Bevölkerung des verbliebenen Reiches war nun muslimischer, aber der Staat blieb bei seiner bürokratischen Legitimation.

Der einzige Teil des Osmanischen Reiches (und der islamischen Welt allgemein), dem auch im Westen einigen Zeit lang zugetraut wurde, den europäischen Weg zur nationalen Staatlichkeit gehen zu können, war Ägypten. Der Vizekönig hatte sich am Anfang des 19. Jahrhunderts von Konstantinopel weitgehend gelöst und eine militärische, bürokratische und ökonomische Modernisierung begonnen, die auf der Kopie europäischer Vorbilder beruhte. Sein Ziel war gewiß nicht ein ägyptischer Nationalstaat, aber nachdem ihm die europäischen Mächte 1840 den Sieg über den Sultan verwehrt hatten, blieb seiner Dynastie nur Ägypten. Die Auseinandersetzung zwischen Vizekönig und Notabeln um die Schuldenverwaltung hätte ein weiterer Schritt zum ägyptischen Nationalstaat sein können, mit der britischen Intervention 1882 begannen aber Jahrzehnte eines fremdbestimmten *statebuilding*. Wir können Albert Hourani folgen, daß die ägyptische Nationalbewegung ein falscher Start war, und Eugenio Biagini, daß sie eine Nationalbewegung im Sinne Mazzinis war, doch ohne ein Risorgimento. Vor 1882 gab es bei den ägyptischen Eliten ein einhellig positives Bild des Westens, nach 1882 gab es

zwanzig Jahre lang nicht einmal einen nationalen Widerstand. Muhammad 'Abdul, Al-Afghānī's wirksamster Schüler, kehrte 1889 nach Ägypten zurück und widmete sich der Reform des Islam; dafür akzeptierte er die Engländer, die ihn zum Groß-Mufti von Ägypten machten und seine Reformen schützten. Vgl. zu den „Revolutionen“ von 1878 bis 1882: Juan R. I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East : Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*. – Princeton, N.J. 1993.

Panislamismus war im 19. Jahrhundert zunächst der Versuch bedrohter muslimischer Staaten in Zentralasien und Südostasien, Beziehungen zum Sultan in Konstantinopel aufzunehmen. Der Sultan konnte sich auf reale Hilfe nicht einlassen. Zwischen 1875 und 1882 wurde überall in der Islamischen Welt deutlich, daß das Modernisierungsmodell erst einmal gescheitert war, die französisch-britische Aufsicht über die Finanzen Ägyptens, der russisch-türkische Krieg und der folgende Berliner Frieden, die internationale Verwaltung der Schulden des Osmanischen Reiches, die französische Besetzung Tunesiens und die britische Besetzung Ägyptens haben auch im Zentrum der islamischen Welt die Souveränität geschwächt. Der letzte Sultan Abdülhamid II. förderte staatenübergreifende islamische Zusammenarbeit. Versöhnung des Gegensatzes von Sunniten und Schiiten war ein politisches Projekt, aber gewiß kein Versuch, die ganze islamische Welt politisch zu dominieren (das sind europäische Phantasien). Allenfalls langfristig hätte die Widerstandsfähigkeit der islamischen Welt gestärkt werden können. In der islamischen Welt gibt es Solidaritätsvorstellungen (im 19. Jahrhundert verstärkt mit der Zunahme der Mekka-Pilger), aber eine transnationale Bewegung für eine staatliche Einigung der islamischen Welt gab es nicht. Die wichtigste historische Bedeutung panislamischer Tendenzen war die Verzögerung des politischen Nationalismus im Vorderen Orient. Ein voll entwickelter Nationalismus und traditioneller Islam sind kaum vereinbar.

Zum Pan-Islamismus: Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam : Ideology and Organization*. – Oxford 1990; Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam : State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. – Oxford 2001; Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World : a Global Intellectual History*. – Cambridge, Mass. 2017 (die osmanischen Eliten dachten nicht weniger als die europäischen Eliten an eine einzige Weltzivilisation, in der Reiche konkurrieren und zusammenarbeiten).

Ideologe des Panislamismus ist am ehesten **Sayyid Jamāl ad-Din al-Afghānī** (1838-1897), ein religiöser Gelehrter mit umstrittenem Glauben und ein anti-englischer Agitator mit umstrittener politischer Bedeutung, schon seinen Zeitgenossen undurchsichtig und in den neueren Darstellungen noch immer; nicht einmal über sein Geburtsland (Iran oder Afghanistan) und seine Konfession (Shiit oder Sunnit) herrscht Einigkeit zwischen (westlicher) Forschung und (östlicher) Tradition. Im 20. Jahrhundert hatte al-Afghānī Anhänger bei Reformern und Islamisten. Er will den Islam für Wissenschaft und Philosophie öffnen und kritisiert zugleich die säkularen Reformen, die mit Spezialschulen für westliche Einzelwissenschaften zufrieden sind. Seine Apologie des Islam (eher der Religion überhaupt) betont die Rolle für den moralischen Zusammenhalt der Gesellschaft. In

Ägypten appellierte er an einen Nationalismus, der auch das vorislamische Ägypten umfaßt, in Indien an die religionsübergreifende Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Hindus gegen die Briten. Später wird die Nutzung des Islam als politischer Religion zentral: Gerade der Islam gebietet, unabhängig von ethnischen und rassistischen Bindungen die islamische Gemeinschaft (umma) zu fördern. Einheit ist das höchste Gebot des Islam (der Name seiner Zeitschrift *Al-'Urwa al-Wuthqā* bedeutet "unlösbares Band" und meint den Islam). Zwar haben sich die natürlichen Verwandtschaftsgruppen auch im Islam wieder durchgesetzt, aber durch mehr Wissen vom Islam kann der Sinn für die islamische Gemeinschaft geweckt werden. Einigkeit und Solidarität der Muslime würde Gottes Hilfe und Vertreibung der Fremden aus den islamischen Staaten bringen. Die Vertreibung der Fremden ist nötig, denn die Einheimischen werden unter der Fremdherrschaft passiv und ängstlich. Zivilisationsargumente spielen in dieser Pan-Islamischen Lehre keine Rolle mehr. Afghānī mahnt zwar weiter, es den Europäern auch wissenschaftlich-technisch gleich zu tun, aber sein Gesellschaftsbild bleibt vormodern. Anscheinend machen islamische Herrscher nicht passiv und ängstlich. Wir müssen von einem Lernprozeß ausgehen: In Indien hat al-Afghānī gelernt, wie leicht islamische Reform Anpassung an die Kolonialherren wird und daß aus der Philosophie kein Widerstand kommt. Die englische Besetzung Ägyptens hat ihm die Notwendigkeit eines gemeinsamen Widerstandes der islamischen Welt klargemacht.

Religiösen Schriften: *An Islamic Response to Imperialism : Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afghānī“* / ed. by Nikki R. Keddie. – Berkeley, Cal. 1968 (die wichtigste politische Schrift ist S. 175-180 die Polemik gegen den indischen islamischen Reformen Sir Sayyid Ahmad Khan). Politische Schriften: *Philosophie de l'union nationale basée sur la race et l'unité linguistique* / traduit du persan par Mehdi Hendessi, in: *Orient* no 6 (1958) 123-128 (ein früher persischer Aufsatz, der den ethnischen Charakter der Nation betont und religiöse Momente herab spielt: entscheidend für Erhalt der Nation und der Zivilisation ist der Austausch der sozialen Gruppen und damit eine gemeinsame Sprache). Ein Teil der späteren arabischen Aufsätze aus *Al-'Urwa al-Wuthqā* (Paris 1884) ist übersetzt: *Pages choisis de Djama al-din al-Afghani* / traduit de l'arabe par Marcel Colombe, in: *Orient* no 21 (1962) S. 89-115; no 22 (1962) 125-159; no 23 (1962) 169-198; no 24 (1962) 125-151; eine englische Teilübersetzung des Artikels über islamische Einigkeit bei Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam* a.a.O. S.318-320.

Biographie: Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Din „al-Afghānī“ : a Political Biography*. – Berkeley, Cal. 1972. Zur Interpretation: Nikki Keddie, Einleitung zu *An Islamic Response to Imperialism* a.a.O. S. 1-97 (bei weitem der wichtigste Beitrag); Hani Srour, *Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Ġamāladdīn „al-Afghānī“ als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. – Freiburg 1977 (will ihn zu einem systematischen Denker machen; der „Nationalismus“ wird so zu einem komplexen Stufenmodell, eine Art internationaler Konföderation der Islamischen Fürsten im Rahmen einer gesamt-islamischen Öffentlichkeit/Solidarität); Josep Puig Montasa, *Al-Afghānī, a Case of Religious Unbelief?*, in: *Studia Islamica* 100-101 (2005) 203-220 (Islam ist das kräftigste Band im Orient, deshalb versucht der Westen dieses Band zu zerstören); Margaret Kohn, *Afghānī and*

Empire, Islam, and Civilization, in: *Political Theory* 37 (2009) 398-422. Eine Zusammenstellung der wichtigsten westlichen und orientalischen Texte: *Jamāl al-Dīn al-Afghānī : an Apostle of Islamic Resurgence / compiled by M. Ikram Chaghatai*. – Lahore 2005. Zur Renan-Afghānī-Auseinandersetzung siehe auch oben bei Ernest Renan im Abschnitt 2.2.3.1.

Realität ist der Dschihad im 19. Jahrhundert an der islamischen Peripherie, nicht im osmanischen Kern der islamischen Welt. Gute Überblicke über Regionen: Rudolph Peters, *Islam and Colonialism : the Doctrine of Jihad in Modern History*. – Den Haag 1979. – S. 39-84; David Cook, *Understanding Jihad*. – Berkeley, Cal. 2005. – S. 73-92. Diese Bewegungen waren zum Teil Widerstand gegen vordringende europäische Mächte, zum Teil Bewegungen gegen muslimische Staaten, die als zu wenig eifrig im Glauben denunziert wurden. Die genaueste Studie zum Dschihad als Legitimationsressource für den Herrscher und seine Konkurrenten in einem Umfeld, das von europäischen Mächten, dem algerischen Widerstand und der marokkanischen Öffentlichkeit bestimmt ist: Amira K. Bennison, *Jihad and its Interpretations in Pre-colonial Morocco : State-society Relations During the French Conquest of Algeria*. – London 2002. Zur Idee des Dschihad in den durch Dschihad begründeten Reichen Westafrikas: John Ralph Willis, *In the Path of Allah : The Passion of al-Hajj 'Umar ; an Essay into the Nature of Charisma in Islam*. – London 1989 (die S. 196-218 abgedruckten Briefe zeigen auch hier, daß Diskurs über Dschihad Streit um Dschihad ist). Genauer zur Realität dieses Kalifats und zur Selektivität des Dschihad: David Robinson, *The Holy War of Umar Tal : the Western Sudan in the Mid-nineteenth Century*. – Oxford 1985.

2.8.3 Indien

Das Mogulreich war seit Mitte 18. Jahrhunderts ein *failed empire*: zu weit ausgelehnt, mit einer zu geringen Basis an Ressourcen und Loyalität. Während sich lokale Machthaber im Kampf gegen den Mogul oder durch Aushöhlung seiner Macht verselbständigten, konnte die englische East India Company zunächst im Dienst des Moguls, später durch eigene Kriege immer mehr an die Stelle des Mogulreiches treten. Erst nach dem Aufstand 1857 trat der britische Staat direkt an die Stelle des Moguls und der EIC. Von den großen orientalischen Gesellschaften ist allein Indien in völlige Kolonialabhängigkeit geraten. Von Japan bis Afrika gilt diese Abhängigkeit als Schreckbild (Alexander Crummell, der genug über Liberia zu klagen hatte, konnte wenigstens noch stolz darauf sein, daß die afrikanischen Länder unabhängig sind, was Indien bei all seiner Kultur nicht geschafft hatte). Die Briten in Indien waren auf die Mitarbeit indischer Eliten angewiesen. Was immer die materiellen Gründe waren, warum die Briten in Indien waren und blieben, legitimierbar waren im 19. Jahrhundert nur noch *state-building* und *nation-building*. Das gilt für beide Seiten. Die indischen Eliten akzeptierten die englische Herrschaft als eine Art Protektorat, von dem sie Schutz von Religion und Besitz und/oder eine Modernisierung der Gesellschaft erwarteten. Die Ambivalenzen der Zivilisierung haben die Eliten an die Briten gebunden. Indien war im 19. Jahrhundert außerhalb Europas und Amerikas das Land mit der modernsten Öffentlichkeit, gemessen in Vereinsbildungen und Publizität. Diese Öffentlichkeit

umfaßte auch konservative Hindus und Muslims, aber die Initiative zu Reformen geht zunehmend von europäisch gebildeten politischen und religiösen Liberalen aus. Der Aufstand 1857 („Meuterei“ der Indischen Truppen der East India Company spielt das Ausmaß zu sehr herab, „erster Unabhängigkeitskrieg“ macht zu viel daraus) war regional und sozial begrenzt: zu rückwärtsgewandt, zu wenig artikuliert, ohne größere Bedeutung für die neue Intelligenz der neuen Hauptstädte der Küstenprovinzen. Die Briten haben das Versprechen der Anerkennung durch Bildung, das mit Macaulays Bildungsreform 1834 und mit der Übernahme Indiens durch den britischen Staat 1858 verbunden war, nicht eingelöst. Mit zunehmender Demokratisierung in Großbritannien und mit der Selbstregierung für die Siedlerkolonien mußten auch Indien konkretere Versprechen gemacht werden. Nach 1880 machte die liberale Regierung dazu zögernd Versuche, die sofort den Rassismus der in Indien lebenden Briten und ihrer Unterstützer in Großbritannien zeigten; die waren nie bereit, die englisch gebildeten indischen Eliten als Repräsentanten des Landes anzuerkennen. Das Legitimationsdefizit der britischen Herrschaft wuchs seitdem rasch.

Daß es bei solchen Herrschaftsbeziehungen keinen indischen weltpolitischen Diskurs gab, muß nicht weiter verwundern. Aber auch einen nationalpolitischen Diskurs gab es kaum. Natürlichen fanden indische Nationalisten des 20. Jahrhunderts im 19. Jahrhundert Vorläufer: konservative Hindus, hinduistische Reformbewegungen oder traditionelle und reformbereite Muslime. Soweit der Aufstand 1857 eine politische Perspektive hatte, war es die Restauration eines muslimischen Regimes. Aber die indische Nationalbewegung kommt aus westlichen Quellen. Auf „Macaulayism“, der britischen Idee, indische Kultur durch britische Kultur zu ersetzen, wird mit „radicalized Macaulayism“ geantwortet (damit meint Theodore Koditscheck, daß die Loyalität zu Indien nicht durch Loyalität zu England ersetzt wurde, sondern durch Loyalität zum politischen Fortschritt). Diese spätere nationalistische Bewegung hat dieselben Vorbilder wie die europäische nationale Demokratie (v.a. Mazzini).

Vgl. Giuseppe Flora, *The Changing Perception of Mazzini within the Indian National Movement*, in: *Indian Historical Review* 19 (1992-93) 52-68; C. A. Bayly, *Liberalism at Large : Mazzini and Nineteenth-century Indian Thought*, in: *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism 1830-1920* / ed. by C. A. Bayly and Eugenio F. Biagini. – Oxford 2008. – S. 355-374. Nach lokalen Vorläufern kam 1885 der Indische Nationalkongreß zustande, eine Organisation der indischen Eliten, die sich als vorweggenommene Repräsentation Indiens gerierte. Ziel war ein Homerule-Programm, Strategie war die Zusammenarbeit mit britischen Liberalen. Zu diesem liberalen Nationalismus: Jennifer Regan-Lefebvre, *Cosmopolitan Nationalism in the Victorian Empire : Ireland, India and the Politics of Alfred Webb*. – Basingstoke 2009.

Dababhai Naoroji (1825-1917), ein Parse aus Bombay, Mathematikprofessor und Kaufmann, 1866 Sprecher der East India Association in London und später mehrmals Präsident des Indischen Nationalkongresses, artikuliert die Vorstellungen dieser politischen, aber von der Politik ferngehaltenen Klasse: Er beglück-

wünscht Indien zur britischen Herrschaft, die Frieden, Sicherheit und Fortschritt bringt und feiert Eisenbahnen und die Unterdrückung einiger der gräßlichsten religiösen Sitten der Weltgeschichte. Stabil kann die britische Herrschaft aber nur durch Partizipation von Indern sein. Es gibt genug asiatische Despotien, die Briten müssen ihre eigene *self-governance* nach Asien bringen. Nur dadurch kann die Loyalität zum britischen Empire größer werden als die zur indischen Geschichte (vgl. die beiden Reden Naorojis 1867 und 1885, in: *Documents on Political Thought in Modern India*, vol. I. – Bombay 1973. – S. 49-62 und 141-142). Naoroji wurde 1892 für einen Londoner Wahlkreis ins britische Parlament gewählt. Er hat später versucht den Kapitalabfluß aus Indien statistisch zu erfassen; dieses Buch heißt bezeichnend *Poverty and Un-British Rule in India* (1901).

Der Nationalkongreß muß einen Zivilisationsdiskurs vermeiden (der Streit um Indien ging darum, ob religiöse Reformen politischen Rechten vorangehen müssen oder politische Rechte religiösen Reformen). Diese indischen liberalen Nationalisten neigen dazu, das Verhältnis Indiens zu einer von imperialistischen Mächten beherrschten Welt auszublenden, das Verhältnis zwischen Eliten und Volk nicht zu erwähnen, die Gegensätze der religiösen Gruppen herab zu spielen. Der liberale Patriotismus scheiterte Anfang des 20. Jahrhunderts an der Langsamkeit der Briten und der Geschwindigkeit, mit der die Nationalbewegung zu einer Unabhängigkeitsbewegung wurde.

Vgl. Bipan Chandra, *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India : Economic Policies of Indian National Leadership, 1880-1905*. – New Delhi 1966; Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism : Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*. – Cambridge 1968; C. A. Bayly, *Origins of Nationality in South Asia : Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India*. – Delhi 1998; ders., *Recovering Liberties : Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*. – Cambridge 2012; Theodore Koditscheck, *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination : Nineteenth-century Visions of a Greater Britain*. – Cambridge 2011. – S. 263-313 *Indian Liberals and Greater Britain*. Resolutionen des Nationalkongresses zur Außen- und Sicherheitspolitik gibt es seit seinen Anfängen, nämlich Versicherungen, daß ein selbständiges Indien keine Feinde haben würde und daß die Kriege der indischen Regierung nur Kriege Englands seien. Vgl. Bimla Prasad, *The Origins of Indian Foreign Policy : the Indian National Congress and World Affairs*. – Calcutta 1960.

Der klarste Gegner der Kongreßidee war **Sir Sayyid Ahmad Khan** (1817-1898), Haupt der Reformbewegung der indischen Muslime. Er begriff besser als die Anhänger des Nationalkongresses, daß britische Herrschaft und Repräsentation der indischen Bevölkerung nicht vereinbar waren. Seine Vorstellung von Indien war ein multinationaler Staat unter britischer Führung. Ein unabhängiges Indien mit indischen Beamten und gewählten Repräsentanten wäre ein von bengalischen Hindus dominiertes Indien. Ahmad Khan hat auch ein anderes Bild der Weltpolitik; er ist einer der wenigen Autoren, die Indiens Schwäche im internationalen System betonen. Wenn Großbritannien Indien verlassen würde, hätte man es mit anderen, unangenehmeren europäischen Staaten zu tun, selbst die Portu-

giesen fürchtet er noch. Die Bengalen sind eine Nation von Zivilisten, ein von ihnen dominiertes Indien kann nicht überleben. Seine Zukunftsvision ist ein Indien, in dem die Briten eine Art Protektorat behalten und die Muslime, die nicht vergessen haben, daß sie einst die Herren Indiens waren, ihre militärischen Qualitäten wieder zeigen können. Der Begründer moderner Bildungsanstalten für indische Muslime glaubt nicht an eine rasche Verwandlung seines Volkes, der indischen Muslime, durch Bildung und nicht an die Verwandlung der Welt durch Zivilisation. Vgl. seine beiden politischen Reden *On Muslim Attitude to the Indian National Congress and the British Government* (Dezember 1887) und *The Indian National Congress* (März 1888), in: *Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan*. – Bombay 1972. – S. 203-217 und 180-195. Seine Äußerungen zur Nation sind recht allgemeine Argumente für menschliche Geselligkeit ohne klare begriffliche Unterscheidungen zwischen der gesamt-islamischen Einheit, der Einheit Indiens und der Einheit der Muslime in Indien. Geselligkeit zwischen Muslimen und Hindus innerhalb der indischen Nation ist möglich, ein gemeinsamer Staat nicht. Vgl. *Love of Faith and Love of Humanity*, in: *Selected Essays of Sir Syed Ahmad*, vol. I. – Aligarh 2004. S. 47-49; *National Harmony*, ebd. 97-102. Die klarste Darstellung seiner Politik ist Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. – New York 1980 (S. 229-253 *Theory of Muslim Nationalism*). Zu seinen religiösen Schriften: Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan : a Reinterpretation of Muslim Theology*. – New Delhi 1978.

Bankim Chandra Chatterjee (1836-1894, originale bengalische Form: Chattopadhyay), Verwaltungsangestellter, soziologischer und theologischer Schriftsteller, Romanautor, ist gewiß ein Vorläufer des indischen Nationalismus, aber das ist eingebettet in einen Zivilisationsdiskurs europäischer Art. Als Satiriker spießte er die Arroganz der Briten und die Unterwürfigkeit der Inder auf, aber politisch war er ein Parteigänger der britischen Herrschaft in Indien. Er hat ein klareres Bewußtsein als der Nationalkongreß, wie prekär die Position der anglierten Bildungsschicht war. Er kennt den nachnapoleonischen Nationalismus in Europa und sieht in Indien keine vergleichbaren Voraussetzungen. Mehr als Nationalist ist Chatterjee Analytiker des fehlenden Nationalismus in Indien. Andere Fremdherrschaften waren für Bengalen grausamer und fruchtloser gewesen, Unabhängigkeit ist ein hohes Gut, aber nicht immer darf sie der Unterwerfung vorgezogen werden. Die Ungleichheit zwischen Indern und Briten ist nicht so horrend, wie es die Unterschiede der indischen Kasten waren. Im alten Indien hatte die Verbreitung des Lernens enge Grenzen, die neue Herrschaft bringt Wissenschaft und Fortschritt (*India's Autonomy and Subjection*, in: *Sociological Essays : Utilitarianism and Positivism in Bengal*. – Calcutta 1986. – S. 53-60). Chatterjees Stolz auf die nationale Geschichte und auf den Hinduismus sind kaum zu trennen. Seine historischen Romane dienen der Erziehung zu diesem Stolz. Er ist heute am bekanntesten durch *Bande Mataram*, eine Hymne auf die Muttergöttin/auf Bengalen, die 1896 vom Nationalkongreß zur Nationalhymne erklärt wurde, aber wegen dem Protest der Muslime nicht Nationalhymne des unabhängigen Indiens werden konnte (und als ergänzendes „Nationallied“ – notwendig um einige Strophen gekürzt – zum Anlaß von Streit über die Ambivalenzen des indischen Nationalismus zu werden pflegt). Die Hymne ist dem histori-

schen Roman *Anandamath* (1882) entnommen, der eine Unabhängigkeitsbewegung in die Geschichte Bengalens einschmuggelt (nicht Indiens, es geht um den Kampf Bengalens gegen islamische Herrschaft), aber mit der Würdigung der friedensstiftenden Rolle der britischen Herrschaft endet. Zu kurzschlüssig meinte die indische nationalistische Tradition, Chatterjee müsse zu einem künftigen Aufstand aufgerufen haben, weil er einen vergangenen ausmalte. Der historische Roman spielt seit Walter Scott mit dem Befreiungskampf, um dann doch die Geschichte als Versöhnerin zu feiern. *Anandamath* ist zweifellos eine patriotische Erzählung, aber das Ziel ist nicht, den Aufstand zu lehren, sondern die historische Notwendigkeit der englischen Herrschaft mit der Ehre der Hindus zu vereinen. Es gibt keine angemessenen Analysen des historischen Romans bei Chatterjee, zumindest nicht in einer europäischen Sprache (am ehesten France Bhattacharya 2010). Als Theologe begann der späte Chatterjee mit einer Apologie des Hinduismus im Kampf gegen die Arroganz christlicher Missionare. Aber dieser Hinduismus kommt eher von der Menschheitsreligion Comtes und der Naturreligion Seeleys. Auf den Hinduismus greift er so zurück, wie Comte auf den Katholizismus zurückgegriffen hat. Der moralisch rückständige Westen mag Zivilisation nötig haben, Indien braucht keine Zivilisierung, sondern Wiedergeburt. Aber auch bei dieser Neuerfindung des Hinduismus, war sein Problem, daß Indien kein Nationalbewußtsein hatte; selbst das mußte von den Engländern, die als Nationalisten nur zu erfolgreich waren, erst gelernt werden. Das Thema seines Buches über das Wesen der Religion ist die geordnete Liebe, von der Selbstliebe über die Liebe zu Nahestehenden und die Vaterlandsliebe bis zur universalen Liebe zu Gott. Die Liebe zum eigenen Land ist ein höherer Wert als die Selbstverteidigung der einzelnen und der Schutz der Nahestehenden. Es gibt eine Pflicht zur Verteidigung und zum gerechten Krieg, sonst würden die raffgierigen Völker siegen und die Basis für Religion und Fortschritt zerstört werden. Die Vaterlandsliebe ist damit Voraussetzung der Wohlfahrt aller Dinge. Es gibt keinen Gegensatz zwischen dieser begrenzten Liebe und der universalen Liebe. Der Hinduismus (und der Buddhismus als sein Ableger) ist allen Religionen überlegen durch den Pantheismus als Basis der All-Liebe. Dem europäischen Patriotismus fehlt der Bezug auf die universale Liebe (es gibt nicht einmal die Liebe zu Religionsgenossen, die Muslimen haben). In Europa hat die Religion die Selbstliebe nicht überwinden können. Das europäische Bildungssystem privilegiert die Spezialisierung. Die europäischen Völker werden zu geschickten Produzenten, gierig und selbstbezogen, oder zu kriegshungrigen, usurpierenden Dämonen. So sind in Europa Kriege zur Norm geworden. Der europäische Patriotismus, eine falsche Liebe, ist ein Verbrechen. Es reicht Europäern nie, die Bedingungen bei sich zuhause zu verbessern, sie müssen immer andere Völker zerstören. Das Problem Indiens ist umgekehrt, daß die Liebe zu Gott nicht von Liebe zum eigenen Land begleitet ist. Sein Tugenddenken ist ein Denken in Balancen. Dazu gehört die Balance von Patriotismus und universeller Liebe. Wenn Indien diese Balance erlernen könnte, würde es die höchste Stellung unter den Völkern der Welt einnehmen (*Dharmatattva* (1888) / translated by Apratim Ray. – Oxford 2003, v.a. Kapitel 9, 13, 20, 21, 24; vgl. auch *Bankim Racanavali*. – Calcutta 1969. – III, 186-224). Diese Balance erinnert an den nationalistischen Internationalismus (oder internationalistischen Nationalismus) Europas. Aber Chatterjee bezweifelt den europäischen Zivilisations- und Bildungsprozeß. Der Sieg des christlichen Universalismus über den

antiken (griechischen, römischen, jüdischen) Nationalismus, der den Kern der europäischen Weltgeschichtserzählung bildet, hat nicht stattgefunden (und von den neuen utilitaristischen oder comteanischen Versuchen, diesen Fortschritt erneut voranzutreiben, erwartet Bankim deutlich nicht mehr). Nur der indische Pantheismus kann den Frieden bringen. In der Verlagerung des indischen nationalen Problems von der Politik zur Religion werden ihm in der nächsten Generation Tagore und Vivekananda, Gandhi und Aurobindo Ghose folgen: Nationalismus kann gerechtfertigt werden, aber nur als religiöse Wende.

Vgl. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World : a Derivative Discourse?* – London 1986 (über die Abhängigkeit von westlichen Schemata des Nationalismus und der Zivilisation); Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered : Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal*. – Delhi 1988. – S. 103-218 (Ambivalenz gegenüber dem Westen/Großbritannien); M. K. Haldar, *Foundations of Nationalism in India : a Study of Bankimchandra Chatterjee*. – Delhi 1989 (ein Rückzugsgefecht der nationalistischen Deutung Chatterjees); Guiseppe Flora, *The Evolution of Positivism in Bengal*. – Napoli 1993. – S. 14-32 (Entwicklung seines untraditionellen „Hinduismus“ in Auseinandersetzung mit westlichem Positivismus). Überblicke: Amiya P. Sen, *Bankim Chandra Chattopadhyay : an Intellectual Biography*. – New Delhi 2008; France Bhattacharya, *Les intellectuels bengalis et l'impérialisme britannique*. – Paris 2010. – S. 203-315.

2.8.4 China

Um 1830 hatte China wenig Grund zu zweifeln, daß es ein erfolgreicher Staat sei, auch um 1890 zweifelte es trotz vieler Herausforderungen noch nicht. Kurz darauf zweifelte in China und außerhalb Chinas niemand mehr an dem rapiden Niedergang des Kaiserreiches. Es gab für diesen Niedergang viele Ursachen: Das politische System war auf eine Führung durch starke Kaiser angewiesen, die (je nach Ansprüchen der Historiker) es seit dem späten 18. Jahrhundert, seit 1820 oder seit 1850 nicht mehr gab. Das Land war durch die Bevölkerungsvermehrung ohne Produktivitätszuwachs ökonomisch stark angeschlagen, hatte mit zahlreichen Aufständen zu kämpfen (es gibt zwischen 1851 und 1873 mindestens fünf größere Aufstände, darunter den der Taiping, deren religiöser Krieg gegen die Dynastie die blutigste soziale Revolution der Weltgeschichte gewesen sein könnte)⁶ und die Regierung war nicht mehr in der Lage das alte Steuerniveau zu halten. Die militärische Macht zeigte sich 1840 bei der ersten Konfrontation mit einem westlichen Staat als völlig veraltet. Dieser militärische Niedergang liegt auch an den übermäßigen Erfolgen der Qing-Dynastie: Ein Jahrhundert lang hatte China keinen ernsthaften Feind gehabt, während die europäischen Staaten im Kampf gegeneinander zu einer völlig neuen Stufe der Waffentechnik kamen (Tonio Andrade, *The Gunpowder Age : China, Military Innovation, and the Rise of the West in World History*. – Princeton, N.J. 2016). Da China aber ein so unermesslich großer Staat war und kein europäischer Staat die Absicht hatte, dort

⁶ Als Konkurrenten für diesen Rang kommen allenfalls frühere chinesische Aufstandsbewegungen in Frage.

direkt zu herrschen, konnte der chinesische Hof es sich leisten, die europäische Gefahr als eine lokale einzustufen (die Kämpfe an der innerasiatischen Grenze waren der Mandschu-Dynastie wichtiger und dort war sie auch im späten 19. Jahrhundert noch erfolgreich). Im ersten Opiumkrieg 1839-42 war China mit Zugeständnissen in Handelsfragen und bei der Rechtsprechung über Europäer davongekommen. 1858/60 mußte es diplomatische Vertretungen der Mächte in Peking, eine weitere ökonomische Öffnung und Freizügigkeit für Europäer dulden. Aber in den Siegen über die Taiping und über die aufständischen Muslime in Xijiang zeigte das Regime seine Widerstandsfähigkeit. Die Umrüstung beeindruckte zunächst auch europäische und japanische Beobachter. Die kaum mögliche Modernisierung des Staates (v.a. dessen Mandschu-Han-Doppelstruktur konnte, nach einer Formulierung von Pär Kristoffer Cassel, so wenig erwähnt werden wie der sprichwörtliche Elefant im Raum) konnte noch verdrängt werden. Aber mit der Niederlage im Krieg gegen Japan 1894/95 und der Intervention der Mächte im fremdenfeindlichen Boxeraufstand 1900/01 konnte der chinesische Versuch, die Verwandlung der Welt auszusitzen, nicht länger fortgesetzt werden. 1911 ist die chinesische Monarchie implodiert, erst mit dem kommunistischen Sieg 1949 kam es wieder zu einer stabilen Zentralregierung. In der Literatur wird immer wieder die Frage gestellt, warum gerade China die Anpassung an das neue Europa-zentrierte Staatensystem so schwergefallen ist. Die Frage ist weniger eurozentrisch als japanozentrisch, indem wenigstens implizit Japans eher ungewöhnlich schneller Gang zu einer neuen Großmachtsrolle (und zum Rüpel in Ostasien) durch umfassende Imitation Europas zum Muster wird. Es gibt vor allem zwei Antworten: die Schwäche des chinesischen Staates und der Widerstand des traditionellen konfuzianistischen Selbstbildnisses Chinas.

Es kommt hier nicht auf die Frage an, ob es einen so geschlossenen Konfuzianismus jemals und speziell im 19. Jahrhundert gegeben hat, der späte Konfuzianismus ist ein sehr weites Feld von traditionellen Riten über die Neu-Konfuzianistischen Selbstkultivierungslehren des Mittelalters, die das staatliche Prüfungssystem weiter privilegierte, bis zu deren in den Provinzen sehr aktiven Rivalen der bevorzugt philologischen Forschung, der an praktischen Problemen orientierten Staatskunstschnule (die freilich auch stark historisch-philologisch ausgerichtet war) und der Neu-Text-Schule, die mit einer esoterischen Deutung der konfuzianischen *Frühlings- und Herbstannalen* eine Lehre von Niedergang und Erneuerung bieten wollte, deren Bezug auf die Gegenwart und Zukunft der Qing-Dynastie deutlich ist, aber nicht ausgesprochen werden konnte. Für das chinesische Schicksal war die Bedeutung einer konservativen konfuzianistischen Partei in der Regierung wichtiger. Die Regierung war unter der Regentin Cixi und ihren Neffen auf dem Thron für fast ein halbes Jahrhundert von zweifelhafter Legitimität und deshalb auf Unterstützung einer bei den Beamten populären Partei angewiesen. Über das Weltbild der Hofkreise, die sich der neuen Rüstung und den neuen diplomatischen Beziehungen widersetzen, wissen wir aus Texten in westlichen Sprachen nur wenig, die historische Forschung hat sich mehr für Reformen interessiert und notiert die Opposition gegen Reformen nur als Hintergrund. Wenn wir lesen, daß gute Regierung besser sei als Geld für Rüstung auszugeben, klingt es nach Mengzi oder Xunzi (siehe Bd. I, 120-122), aber wir können die Position dieses konservativen Moralismus innerhalb der nie einheitlichen chinesischen Tradi-

tion nicht näher bestimmen. Der Minister Wo Ren (1804-1871) gilt als der prominenteste fremdenfeindliche Staatsmann, unbezweifelt konservativ. Er führte den Kampf gegen eine Ergänzung des Curriculums um mathematisch-naturwissenschaftliche Gegenstände (v.a. die Idee, daß Ausländer Lehrer von Chinesen werden könnten, erfüllten ihn mit Grausen) und verlor kurzfristig gegen die Sprecher der Selbststärkungsbewegung, die für ihr neues Militär und die dazugehörige Rüstung ein neues Curriculum benötigten. Aber langfristig siegte er, weil die Öffentlichkeit der Beamten eher hinter ihm als hinter den Reformern stand. Die Standfestigkeit der Konservativen am Hof beruht auf ihrem Verhältnis zu einer unsicheren, opportunistischen Dynastie und der *literati*-Öffentlichkeit, ein Dreiecksverhältnis das als Krisensymptom niedergehender Dynastien aus der chinesischen Geschichte gut bekannt ist. Offenbar waren auch in China im 19. Jahrhundert die Konservativen mächtig, aber stumm. Zeng Guofan (1811-1872), der aus derselben neukonfuzianistischen Schule kam, sogar denselben Lehrer wie Wo Ren hatte, wurde dagegen der Anführer der Selbststärkungsbewegung, führte mit einer modernisierten Truppe den Krieg gegen die Taiping, förderte auch weiter die moderne Rüstung und deshalb die moderne Bildung. Seine Familienbriefe sind ein Klassiker der konfuzianischen Frömmigkeitsliteratur (und eines der wenigen Texte des 19. Jahrhunderts, die im China des 20. Jahrhunderts populär waren). Aber er sieht keine hierarchische Beziehung zwischen konfuzianischer und westlicher Bildung und hat es übernommen, das Vorwort zur chinesischen Übersetzung von Euklids *Geometrie* zu schreiben. Li Hongzhang (1823-1901), Zengs Protegé und Herausgeber von dessen gesammelten Werken, ebenfalls ein Heerführer einer modernen Armee und für viele Jahre die zentrale Figur in der chinesischen Außen- und Sicherheitspolitik, kommt aus derselben neukonfuzianischen Schule, aber er hat sich wohl seit seinen frühen Jahren wenig für moralistische Literatur, dafür viel für die Themen der Staatskunstschule interessiert. Was freilich alle drei Staatsmänner und Gelehrte vereint: keiner konnte theoretisch über die Lage Chinas schreiben; und es gab keine anderen, weniger beschäftigte Gelehrte, die es für sie getan hätten. Diese Gelehrten sehen sich alle als Konfuzianer, aber es gibt nur einen politischen, keinen literarischen Streit zwischen den konservativen und den begrenzt modernisierenden Konfuzianern. Das könnte eine eher wissenssoziologische Ursache haben: chinesische Beamten-Gelehrte werden zwar für das Erkennen von Reformbedarf ausgebildet, nicht aber für das Erkennen von umfassenderen Wandlungsprozessen (das ist, auf ihre Art, eine Spezialität der im 19. Jahrhundert marginalen Neu-Text-Schule). Ihre Textgattung sind Denkschriften. Der Übergang von diversen Reformvorschlägen zu einer neuen sozialen oder politischen Theorie setzt eine größere Erschütterung des Systems voraus, als China bis zum Ende des 19. Jahrhunderts sich eingestehen mußte. Nach der Niederlage gegen Japan 1895 beginnen nicht nur radikalere Reformversuche und dann auch Reformen (selbst die Abschaffung des gesamten traditionellen Prüfungswesens kam noch zur Zeit der Monarchie), sondern auch die Rückkehr der großen Abhandlungen, sei es in Fortschreibung der Neu-Text-Schule in utopischer Form aus überwiegend chinesischen Quellen bei Kang Youwei (1858-1927, siehe Band I, 122-123) oder Tan Sitong (1865-1898), sei es in Fortschreibung der Selbststärkungsbewegung bei Yan Fu (1853-1921), der Herbert Spencer, John Stuart Mill und Adam Smith übersetzte. Yan war Leiter von Li Hongzhangs Marineschule gewesen; daß die

Frage des Aufholens Chinas nicht einfach eine Frage der Technik, sondern der politischen und ökonomischen Institutionen war, wußte er seit seiner Ausbildung in Greenwich in den 1870er Jahren, als er Gesprächspartner des Botschafters Guo Songtao war, aber das konnte in China bis zum Schock von 1895 kein öffentliches Thema sein.

Textsammlung: *China's Response to the West : a Documentary Survey 1839-1923* / ed. by Ssu-yü Teng and John King Fairbank. – Cambridge, Mass. 1954.

Vgl. zum chinesischen Erlernen der internationalen Beziehungen zu europäischen Mächten im Streit zwischen Konservativen und Selbststärkungsbewegung: Mary Clabaugh Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism : the T'ung-Chih Restoration, 1862-1874*. – Stanford, Cal. 1957; Immanuel C. Y. Hsü, *China's Entrance into the Family of Nations : the Diplomatic Phase 1858-1880*. – Cambridge, Mass. 1960; Masataka Banno, *China and the West 1858-1861 : the Origins of the Tsungli Yamen*. – Cambridge, Mass. 1964; Kwang-Ching Liu, *Politics, Intellectual Outlook, and Reform: the T'ung-wen-kuan Controversy of 1867*, in: *Reform in Nineteenth-century China* / ed. by Paul A. Cohen and John E. Schrecker. – Cambridge, Mass. 1976. – S. 87-100; Yen-Ping Hao/Erh-min Wang, *Changing Chinese Views of Western Relations, 1840-95*, in: *The Cambridge History of China*, vol. XI. – Cambridge 1980. – S. 142-201 (guter Überblick mit Zitaten pro und kontra Verwestlichung aus Kreisen des Hofes und der Gelehrten); Samuel C. Chu, *China's Attitudes Toward Japan at the Time of the Sino-Japanese War*, in: *The Chinese and the Japanese : Essays in Political and Cultural Interactions* / ed. by Akira Iriye. – Princeton, N.J. 1980. – S. 74-95 (bürokratiethoretische Analyse des chinesischen Unvermögens, sich auf Weltpolitik einzulassen; letztlich war es nicht ein Problem, die Welt realistisch wahrzunehmen, sondern ein Problem, das eigene politische System wahrzunehmen); Shogo Suzuki, *Civilization and Empire : China and Japan's Encounter with European International Society*. – London 2009 (Analyse der Desintegration der traditionellen ostasiatischen internationalen Beziehungen). Zu Wo Ren, einem echten Konservativen in diesen Debatten: Hao Chang, *The Anti-foreignist Role of Wo-jen (1804-1871)*, in: *Papers on China* 14 (1960) 1-29; In *China's Response to the West* a.a.O. S. 76-79 wird der Streit zwischen Wo Ren und den Reformern, ob Moral reicht, dokumentiert.

Die ungleichen Verträge nach dem ersten und zweiten Opiumkrieg, die einem Zugeständnis gleichkamen, daß China nur ein Staat unter Staaten sei, und die von einem minderzivilisierten Zustand des Rechtes in China ausgingen, waren zumindest nach außen das Ende des chinesischen Selbstbildes, die einzige Zivilisation in einer Welt von Barbaren und Semi-Barbaren zu sein. Ab den 1860er Jahren mußte China westliche Diplomaten in Peking dulden, in den 1870er Jahren schickte es selber (mit vielen inneren Auseinandersetzungen darüber) Diplomaten in westliche Staaten und nach Japan. Den realen Verlust des Tribut-Imperiums, das die Sonderstellung Chinas symbolisch ausgedrückt hatte, konnte es nicht verhindern. 1885 ging der Einfluß in Vietnam verloren, weil ein Eingreifen Japans in den Krieg mit Frankreich befürchtet wurde; 1895 ging der Einfluß in Korea durch die Niederlage gegen Japan verloren. Die Japaner haben rasch

begriffen, wie bedrohlich das internationale System sein wird, die Chinesen haben das Ausmaß der Bedrohung nur mühsam gelernt. Am Ende des Jahrhunderts ist das Reich den Forderungen der Mächte hilflos ausgeliefert und die Minister können nur noch auf immer neues Appeasement setzen und auf mehr Zeit für Selbststärkung hoffen.

Auf die erste Niederlage 1842 reagierte China mit einer Erneuerung der Geographie. **Wei Yuan** (1794-1856), gehörte als Gelehrter zur Staatskunstschule, d.h. er schrieb nicht zur konfuzianischen Frömmigkeit, sondern konkret gegen Korruption und Ineffizienz. 1825 gab er eine Sammlung der Reformschriften der Qing-Zeit heraus. Er beriet Beamte in Fragen der Kanäle, Deiche und Salzsteuern und schrieb über Ursachen der endemischen Aufstände im Süden Chinas (Ursache ist letztlich die geringe Kontrolle durch die Regierung in Peking). Er hat die Neutext-Schule unterstützt, die mit einer esoterischen Deutung der konfuzianischen *Frühlings- und Herbstannalen* eine Lehre von Niedergang und Erneuerung bieten wollte. Wei Yuan hat aus dieser Suche nach der verborgenen Lehre des Konfuzius eine Lehre für Reformen gemacht (unausgesprochen eine Lehre, daß die Qing-Dynastie ihre beste Zeit hinter sich hat). Sicherheitspolitik hat ihn bereits vor dem Opiumkrieg beschäftigt, auch hier geht es um die Vernachlässigung des Südens durch die nur an nordchinesischen und mandschurischen Fragen interessierte Dynastie. Er war mit dem Opiumkommissar Lin Zexu befreundet und hat von Lin die in dessen Auftrag übersetzten westlichen geographischen und völkerrechtlichen Texte erhalten, die er in seinem Buch über die internationalen Beziehungen im südchinesischen Meer verwendete (*Haiguo tuzhi*, deutsch etwa: *Illustrierte Abhandlung über die Staaten in Übersee*). Das titelgebende Hauptthema des Buches ist das auf China hin orientierte Tributstaatsystem im Süden, das die Ming-Dynastie ernst genommen hatte, für das die Qing-Dynastie aber nicht mehr viel getan hatte. Wei schrieb bereits länger an diesem Buch, aber der Opiumkrieg gibt einen neuen Fokus: Die Staaten am Südchinesischen Meer müssen gegen die britische Aggression geschützt werden, damit sie zum Schutz Chinas beitragen können. Er hat etwas von der Dynamik der britischen Expansion begriffen, aber in der ersten Auflage 1844 wußte er noch nicht einmal, daß England eine weltumspannende Macht ist. Sein Muster für die Verhältnisse zwischen diesen Staaten ist noch der historische Widerstand Siams gegen Burma, so wie er bei der Küstenverteidigung an den Kampf der Ming-Zeit gegen japanische Piraten anknüpfen will. Das im 18. Jahrhundert nur rituelle Tributsystem wird bei Wei Yuan zur konkreten Intervention des Hegemons China; aber auch dafür nennt er historische Vorbilder. Zivilisationsdiskurse – chinesischer oder westlicher Art – gibt es hier nicht, Küstenbefestigung und Verstärkung der innerchinesischen Kommunikation reichen noch aus, um britische Macht zu bekämpfen. Was auch er im Opiumkrieg gelernt hat, ist die überlegene Qualität der englischen Waffen, da kann er zuweilen wie ein Vertreter der Selbststärkungsbewegung der nächsten Jahre klingen, von der Nachrüstung bis zur Notwendigkeit eines Übersetzungsbüros. Aber die Anhänger der Selbststärkung haben gelernt, daß die Nachrüstung ein komplexer Prozeß ist und man viel Zeit und günstige Umstände braucht, um fähig zu werden, es mit den westlichen Mächten aufnehmen können; sie haben den Nutzen des Appeasements gelernt. Wei Yuan vertritt das Prinzip Barbaren mit Barbaren zu bekämpfen, eine alte chinesischer Version der Politik des Mäch-

tegleichgewichts. Aber was er als konkrete Möglichkeiten vorträgt, z.B. einen nepalesisch-russischen Zangenangriff auf Indien, sind meist Phantasien einer schlechten Geographie. Sein China ist noch eine Art Reich der Mitte mit der Aufgabe, Barbaren unter Kontrolle zu halten. Aber in den späteren Auflagen 1847 und 1852 wird das Buch tatsächlich mehr eine Geographie der Welt, sogar das Sonnensystem wird behandelt und eine Weltkarte abgedruckt, die korrekt Persien in der Mitte der Alten Welt zeigt. Das Wort für „Barbaren“ wird 1852 durch das Wort für „Ausländer“ ersetzt. In der Hundert-Tage-Reform von 1898 war Wei Yuan der Klassiker der konservativeren Reformfraktion und sein Buch wurde als Lektüre für höhere Beamten vorgeschrieben.

Vgl. Peter M. Mitchell, *The Limits of Reformism : Wei Yüan's Reaction to Western Intrusion*, in: *Modern Asian Studies* 6 (1972) 175-204 (Wei als Autor der Staatskunst- und der Neu-Text-Schule); Jane Kate Leonard, *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World*. – Cambridge, Mass. 1984 (das *Haiguo tuzhi* als ein umfassender Traktat zur Sicherheitspolitik für Südchina); James M. Polachek, *The Inner Opium War*. – Cambridge, Mass. 1992 (das *Haiguo tuzhi* als Propaganda für die (eher südchinesische) Kriegspartei gegen die (eher nordchinesisch-mandschurische) Appeasement-Partei). Vgl. *China's Response to the West* a.a.O. S. 29-35 Auszüge aus seinem Buch. Zu Wei Yuans Rolle in der Ausrichtung der Neu-Text-Schule auf Reformen gibt es zahlreiche Hinweise bei Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship : the Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. – Berkeley, Calif. 1990 (v.a. S. 316-317 Wie Yuans Grundsatzerklärung, daß der Konfuzianismus des chinesischen Altertums in der neuen Zeit so wenig Bedeutung haben kann, wie der Kalender für das vorige Jahr im gegenwärtigen).

Xu Jiyu (1795-1873), etwa gleichaltrig mit Wei Yuan, aber aus einer orthodoxeren neukonfuzianischen Schule und ein erfolgreicherer Beamter (er war Gouverneur einer der für die neuen Auslandskontakte wichtigen Küstenprovinzen), war Anhänger der Appeasement-Partei der 1840er Jahre, was ihn in den 1850er Jahren zum Rückzug ins Privatleben zwang und in den 1860er Jahren in ein hohes Regierungsamt brachte, weil er einer der wenigen Chinesen war, denen die Vertreter der westlichen Mächte trauten. In seinem Geographiewerk hat Xu viel systematischer Informationen über den Westen gesammelt als Wei Yuan. Es ist das erste Werk in chinesischer Sprache, das die Größen- und Machtverhältnisse der Staaten der Welt annähernd verlässlich darstellt. Er hat begriffen, daß es nicht nur um Schiffe und Kanonen ging, sondern auch um politische und ökonomische Organisation, um Wissenschaft und um das Bildungssystem. Aber er hütet sich, für China konkrete Reformvorschläge zu machen. Wie er als Konfuzianer damit zurechtkam, daß der Himmel mehr zivilisierte Länder außer China umfaßte, erfahren wir nicht. Das Buch verschwand rasch vom chinesischen Buchmarkt und wurde erst wieder mit seiner Rehabilitierung 1866 neu aufgelegt. Noch 100 Jahre später, in der Kulturrevolution, wurde sein Grab als das eines Verräters an China geschändet. Vgl. Fred W. Drake, *China Charts the World : Hsu Chi-yü and his Geography of 1848*. – Cambridge, Mass. 1978.

So wenig wie die beiden chinesische Parteien – Konservative und Reformer – zu einem theoretisch formulierten Zukunftsbild für China kommen konnten, so wenig konnten sie in ihrer Funktion als Kriegs- bzw. Appeasement-Partei ein neues außenpolitisches Weltbild formulieren. Beide stecken zwischen altchinesischen Vorstellungen von *Tianxia* (= „alles unter dem Himmel“) und Anpassung an Erfahrungen mit dem Staatensystem des 19. Jahrhunderts fest. Für jenes hat China keine neuen Formulierungen mehr gefunden, für dieses noch nicht. Am meisten fällt auf, wie sehr das altchinesische Weltbild verstummt ist. Natürlich muß man nicht annehmen, die chinesischen Machtpolitiker aus zwei Jahrtausenden hätten dauernd Mengzi gelesen; das waren philosophische Träume von einem Einheitsreich, als es dieses nicht gab und deshalb entsprechend reich an Normen und schwach an Macht, nicht anders als das römische Imperium Dantes (man müßte das hier nicht noch einmal erwähnen, wenn neuerdings nicht wieder so viel und ohne nähere Zeitbestimmungen von *Tianxia* als dem chinesischem Weltbild die Rede wäre, ohne die zunehmende Literatur zu bedenken, die klarstellt, daß in der realen chinesischen Geschichte diese Denkfiguren selten die Politik angeleitet haben und eher in Krisen niedergehender Dynastien den Normenkontrollanspruch der *literati* demonstrieren). Auch in der Krise der späten Qing gibt es diesen wiederkehrenden Konflikt zwischen ideologischer und pragmatischer Außenpolitik. Die Konservativen haben die Moral Chinas/des chinesischen Kaisers der Unmoral der Mächte gegenübergestellt, aber sie haben keine schlüssige Idee, wie man der übermächtigen Unmoral begegnen kann. Ihre argumentative Hilflosigkeit zeigt sich, wenn der Minister Wo Ren sich lieber selbst verstümmelt, als in der neuen Kommission für auswärtige Angelegenheiten zu dienen, oder wenn seine Anhänger unter den fremdenfeindlichen *literati* eine Hexenjagd auf Guo Songtao, den ersten chinesischen Botschafter in Europa machten, sei es, weil er dieses Amt überhaupt angenommen hat, sei es, weil er das britische Rechtssystem loben kann, oder auch, weil er die Inkompetenz der Gelehrten-Öffentlichkeit ausgesprochen hat (trotz seiner hochgestellten Freunde erreichten sie das Ende seiner Laufbahn und fast die Vernichtung seines Europa-Tagebuches). Wenn die Konservativen ein positives Bild einer chinesischen Weltordnung für ihre Zeit besitzen haben sollten, eine *Tianxia*-Idee für das 19. Jahrhundert, ist es den Kommentatoren des 20. Jahrhunderts entgangen. Deutlicher sind uns die konservativen *literati* als Gegner der Appeasement-Politik. Die Historiker betonen häufig, wie wenig diese *literati* von der militärischen Schwäche Chinas wußten, was gewiß eine der Überlebensbedingungen des chinesischen *ancien régime* war. Aber man muß ihre Rolle für die Betonung der Ehre der eigenen Nation, der Scham, daß das bevölkerungsreichste Land vor so viel kleineren Ländern ständig zurückweicht, und für die Annahme, daß eine der Voraussetzungen der Existenz als Macht die Bereitschaft ist, gegen ausländische Zumutungen notfalls Krieg für das eigene Recht zu führen. Diese Appeasement-Kritik konnte auf eine eigene über 2000jährige Tradition mit eigenen Klassikern zurückgreifen (die „Erniedrigung“, die heute im Zentrum des chinesischen historischen Gedenkens steht, war keine Neuheit von 1840). Aber wir müssen nicht unbedingt auf diese chinesische Tradition zurückgreifen, diese Motive kennen wir aus Europa nicht viel anders, und auch dort nicht unbedingt immer im realpolitisch günstigsten Moment. Selbst der scheinbar urchinesische Hinweis, daß China einen Ruf zu verlieren hat, wenn

es nicht für die Schwachen (gemeint sind die Tributstaaten) eintritt, hört man ähnlich im Europa des 19. Jahrhunderts.

Etwas besser kennen wir die Äußerungen der Selbststärkungsbewegung, aber von einer Weltordnungsvorstellung für das 19. Jahrhundert erfahren wir hier auch nichts. Ihre Ideen sind Teil des Politikprozesses, sie müssen aus den Denkschriften zusammengesucht werden, vor allem aus den Denkschriften von Prinz Gong (dem Mandschu-Prinzen, der am Hof für die neue Außenpolitik zuständig war) oder Li Hongzhang (der als Vizekönig der nördlichen Küstenregion für die Beziehungen zu Japan zuständig und nach der Entmachtung des Prinzen Gong auch für den Verkehr mit den westlichen Mächten unverzichtbar war) in den Auseinandersetzungen in der Regierung über den Nutzen des Völkerrechts, den Aufbau einer Art Außenministeriums, die Aufnahme diplomatischer Beziehungen, die Einstellung ausländischer Militärs, Techniker und Wissenschaftler und über alle der seit 1870 sich häufenden internationalen Krisen und Kriege. Zumindest Li Hongzhang hat recht schnell die internationalen Beziehungen in einem Staatensystem begriffen. Er hat einen Begriff von nationalem Interesse anstelle von Pietät, wenn er sich fragt, welche Tributstaaten China aufgeben sollte. Er hat einen Begriff von Machtgleichgewicht, wenn er den Tributstaat Korea auch weiterhin dem japanischen Zugriff entziehen will und dafür internationale Verträge Koreas mit westlichen Staaten begünstigt. Er hat auch begriffen, daß China selber nur noch erhalten wird, weil die Mächte im Namen der Balance einander den Zugriff auf China verweigern. Er täuschte sich freilich darin, daß er glaubte, eine der Mächte könnte in einem Krieg auf der Seite Chinas kämpfen – das ist nie geschehen. Wenn es die Lebenslüge der Konservativen war, die militärische Macht Chinas zu überschätzen, war es die Lebenslüge der Reformer zu glauben, China könne einen gleichberechtigten Platz im internationalen System einnehmen. Aber Li wußte, daß die Mächte sich gegen China auch verbünden könnten. Er wußte immer, daß die chinesische Rüstung, v.a. der Aufbau der Flotte, ein langfristiger Prozeß war, er nannte einmal ein Jahrhundert als Rahmen der Nachrüstung; China brauchte dafür eine lange Friedenszeit, viel Geld und vor allem Leute von einer Art, die China bisher nicht hatte. Keine der drei Bedingungen trat in ausreichendem Maße ein. Li zögerte 1894/95 die unfertige Flotte gegen Japan einzusetzen und verlor sie dabei vollständig. Zur chinesischen Tradition gehört nicht nur die Rede von China als der einzigen Zivilisation unter dem Himmel, sondern auch die Rede, daß China nur einer von vielen Staaten der Erde ist (ein historischer, jetzt aber wieder zitierter Autor hatte 81 Staaten gezählt). Eine Annäherung an ein realistisches Bild der internationalen Beziehungen war die Analogie der Gegenwart mit der Zeit der kämpfenden Staaten des chinesischen Altertums, die jedem chinesischen Gelehrten der vertrauteste Teil der Geschichte war. In seiner Analyse dieser Analogie bemerkt Douglas Howard, daß dies meist kein Bild für das internationale System als Ganzes ist: nur die westlichen Mächte werden mit diesen unmoralischen Staaten verglichen, für das selbstgestärkte China wird dagegen der traditionelle Platz vorgesehen, in einem künftigen System von Gleichen den anderen internationale Moral lehren (*Borders of Chinese Civilization : Geography and History at Empire's End.* – Durham, N.C. 1996. – S. 222-241 *Alternative Approaches to World Order*). Xue Fucheng (1838-1894), ein Mitarbeiter von Zeng Guofan und Li Hongzhang und später Botschafter in Europa, war vielleicht der

einzigste Chinesische des 19. Jahrhunderts, der einen Traktat zur internationalen Politik geschrieben hat (1879, deutsch etwa: *Skizze des Managements der internationalen Angelegenheiten*). Er stellt fest, daß die Zeit, in der China in Isolation regiert werden konnte, vorbei ist. Die europäischen Staaten, haben in einer Situation des Konkurrenzkampfes Wissenschaft und Technik entwickelt. Auch China muß dieses Wissen erwerben, um die klassischen chinesischen Lehren zu schützen und auf der Erde zu verbreiten (in: *China's Response to the West* a.a.O S. 142-143; die Herausgeber teilen sonst leider nur mit, daß sich Xues Buch mit Japan und Rußland beschäftigt). Da wird die Hoffnung der Selbststärkungsbewegung am besten formulieren: man kann diesen Europäern letztlich nicht zugestehen, daß sie eine vollständige Zivilisation besitzen; sie brauchen China.

Für Chinas Weg in die Staatengemeinschaft spielte es eine Rolle, daß man entdeckte, daß auch die westlichen Staaten ein Regelsystem zwischen Staaten kannten. Schon der Opiumkommissar Lin Zexu ließ sich Passagen aus dem Völkerrechtsbuch von Vattel übersetzen und 1864 akzeptierte der Hof die Wheaton-Übersetzung eines Missionars und beauftragte diesen mit weiteren völkerrechtlichen Übersetzungen. Die Darstellungen von „Chinas Eintritt in die Familie der Nationen“ haben deutlich gezeigt, wie eine ständige Angst vor immer neuen Forderungen der Mächte die chinesische Regierung beherrscht. Als Mori Arinori aber 1876 Li Hongzhang erklärte, daß in den internationalen Beziehungen nicht Verträge entscheiden, sondern Macht (siehe Abschnitt 2.8.5 Japan), ging Li auf solche Töne nicht ein. Botschafter Guo Songtao verwarf in seinem Reisetagebuch 1877 die Analogie zwischen den kämpfenden Staaten des chinesischen Altertums und den westlichen Staaten: Diese sind keine ephemeren Erscheinungen; sie haben seit zwei Jahrtausenden einen eigenen Weg, eine hohe Kultur und ein Völkerrecht entwickelt, das für gerechtes Verhalten belohnt. Es blieb in China eine Hoffnung auf das Völkerrecht, die vielleicht eine Transformation des chinesischen Moralismus ist. Die Japaner haben vor allem die Macht gelernt, die Chinesen klingen zuweilen, als müßten sie ein internationales System, an dem sie beteiligt sind, als eine internationale Gemeinschaft wahrnehmen können, auch wenn die westlichen Mächte ihnen dafür wenig Anlaß gaben (und Japan schon gar nicht).

Zu den *literati*-Bewegungen zur chinesischen Außen- und Sicherheitspolitik: Lloyd E. Eastman, *Throne and Mandarines : China's Search for a Policy During the Sino-French Controversy 1880-1885*. – Cambridge, Mass. 1967; James M. Polachek, *The Inner Opium War*. – Cambridge, Mass. 1992; David Pong, *To War or Not to War : Decisions for War in Late Imperial China, 1870-1900*, in: *Debating War in Chinese History* / ed. by Peter A. Lorge. – Leiden 2013. – S. 191-236. Zur Geschichte und Traditionsbildung bellizistischer *literati*-Öffentlichkeiten in früheren Dynastien vgl. Arthur Waldron, *The Great Wall of China : from History to Myth*. – Cambridge 1990. – S. 171-193.

Zur Selbststärkungsbewegung vgl. außer der oben genannten Literatur über die Streitigkeiten zwischen Konservativen und Reformern: Hellmut Wilhelm, *The Background of Tseng Kuo-fan's Ideology*, in: *Asiatische Studien* 3 (1949) 90-100; *The First Chinese Embassy to the West : The Journals of Kuo Sung-t'ao, Liu Hsi-kung and Chang Te-yi* / translated and annotated by J. D. Frod-

sam. – Oxford 1974. – S. XV-LXV (S. 42-43 und 72 Guo Songtaos Zurückweisung der Analogie der antiken kämpfenden Staaten oder mittelalterlicher Barabaren und modernem Staatensystem); David Pong, *The Vocabulary of Change : Reformist Ideas of the 1860s and 1870s*, in: *Ideal and Reality : Social and Political Change in Modern China 1860-1949* / ed. by David Pong and Edmund S. K. Funk. – Lanham, Md. 1985. – S. 25-61; *Li Hung-chang and China's Early Modernization* / ed. by Samuel C. Chu and Kwang-Ching Liu. – Armonk, NY 1994; Ma Jianzhong, *Strengthening the Country and Enrich the People : the Reform Writings of Ma Jianzhong (1845-1900)* / transl. and introduced by Paul J. Bailey. – Richmond 1998, v.a. die Einleitung S. 1-37; Kai Vogelsang, *Feng Kue-fan und sein Chiao-pin-lu-k'ang-i*. – Hamburg 2001; Benjamin A. Elman, *Naval Warfare and the Refraction of China's Self-strengthening Reforms in Scientific and Technological Failure, 1865-1895*, in: *Modern Asian Studies* 38 (2004) 283-326.

Dokumentation der Geschichte der chinesisch-westlichen Beziehungen als Zusammenstoß verschiedener Rechtsauffassungen: Hosea Ballou Morse, *The International Relations of the Chinese Empire*. – London 1910-1917 (mit suggestiven Titeln der drei Bände: 1834-1860 *The Period of Conflict*, 1861-1893 *The Period of Submission*, 1894-1911 *The Period of Subjection*). Vgl. zur Rezeption von Völkerrecht und Souveränitätsbegriff: Runde Svarverud, *International Law as World Order in Late Imperial China : Translation, Reception and Discourse, 1847-1911*. – Leiden 2010; Stefan Kroll, *Normgenese durch Re-Interpretation : China und das europäische Völkerrecht im 19. und 20. Jahrhundert*. – Baden-Baden 2012. Skeptisch, daß die Extraterritorialität der „ungleichen Verträge“ im 19. Jahrhundert als ein so großes Problem gesehen wurde, wie später von der nationalistischen Historie der Erniedrigung: Pär Kristoffer Cassel, *Grounds of Judgment : Extraterritoriality and Imperial Power in Nineteenth-century China and Japan*. – Oxford 2012.

Wang Tao (1828-1897), der in Shanghai, Hongkong und zuletzt wieder – als Zeitungsverleger – in Shanghai lebte (abgesehen von einer Zeit in Großbritannien, als er bei der Übersetzung chinesischer Klassiker half), ist ein Produkt der neuen Mischkultur der Küstenregionen (zumindest eine Weile war er Christ) und nicht typisch für die chinesische Bildungsschicht (seine Prüfungen hatte er nicht bestanden). Durch diese Marginalität ist er wichtig geworden für die Bildung einer neuen Öffentlichkeit. Außerhalb diplomatischer Kreise war er wohl der beste Kenner europäischer Verhältnisse (er las englische Zeitungen). Er hat eine Geschichte des Deutsch-französischen Krieges und Geschichten Frankreichs, Rußlands und der Vereinigten Staaten von Amerika geschrieben, natürlich aus zweiter Hand, aber die ersten chinesischen Darstellungen Europas, in denen nicht doch wieder sofort China das eigentliche Thema ist. Wang vergleicht den Westen mit den kämpfenden Staaten des chinesischen Altertums. Das ist bei chinesischen Autoren nie als Kompliment gemeint, aber ein Weg zu einem realistischen Weltbild. Er sieht die Rolle des Völkerrechts für die Beziehungen der Staaten und sieht, daß das Völkerrecht nicht verlässlich ist, weil die Rechtsposition von der Machtposition abhängig ist. Er beachtet Militärmacht, denkt aber noch an die Strafe des Himmels (so stellt er Frankreichs Niederlage 1870 als eine Strafe für

die Beteiligung am zweiten Opiumkrieg dar). China hat gründliche Reformen nötig und vor allem schnelle, damit es nicht ein drittes Mal Opfer eines westlichen Angriffs werde. China muß sich ändern, um sich zu erhalten. Auch für Wang Tao sind das äußere, einzelne Anpassungen, da denkt er nicht viel anders als die hohen Beamten, die die Selbststärkungs-Bewegung anleiten. Aber er begreift eher (oder spricht eher aus), daß diese Reformen auch Erziehung, Wirtschaft und Politisches System erneuern müssen. Diesen Prozeß als einen Zivilisationsprozeß zu lesen, kann er noch vermeiden, obwohl er entsprechende japanische Theorien gekannt haben wird. Er kann die Japaner loben, daß sie vom Westen lernen, und tadeln, daß sie dabei Realpolitik lernen (seine Kritik erinnert an die Kritik des bewaffneten Friedens im Westen). Obwohl er die gegenwärtige chinesische Schwäche zugeben muß, ist er sicher, daß ein reformiertes China wegen seiner überlegenen Moral langfristig dem Westen überlegen sein wird. Aber damit wird die neue Weltordnung keine chinesische Hegemonie, sondern China zum Vorbild für moralische Beziehungen zwischen den Staaten. Das ist der Rest der konfuzianischen Tradition, der eine Achtung vor dem Krieg verhindert. Vgl. Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity : Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*. – Cambridge, Mass. 1974. Vgl. *China's Response to the West* a.a.O. S. 135-140 Texte von Wang, v.a. einen Brief aus der Zeit des Zweiten Opiumkrieges 1858-1860, in dem er vor der Illusion warnt, daß China im Macht-balancespiel der westlichen Mächte mitmachen könnte, dafür halten diese Mächte viel zu sehr zusammen.

2.8.5 Japan

Japan, der einzige Erfolgsfall einer Umstellung auf das europäische Muster eines Nationalstaates in Asien im 19. Jahrhundert, ist vor seiner unfreiwilligen Einbeziehung in das internationale System 1853 durchaus kein starker Staat gewesen. Das Schwergewicht der Macht lag bei lokalen Herren mit ihren Samuraiarmeen, ein Teil der als japanisch angesehenen Inseln hatten zum Shogunat eher internationale Beziehungen (Erik Ringmar, *Performing International Systems : Two East-Asia Alternatives to the Westphalian Order*, in: *International Organization* 66 (2012) 1-25 hat vorgeschlagen, das Tokugawa-Japan nicht als einen Staat, sondern als ein internationales System zu studieren). Der Weg zu einer strafferen Einheit und einer Zentralregierung führte über politische Wirren und Bürgerkriege. Die Regierung des Shoguns befand sich in einem Dilemma: mit den ausländischen Mächten keine Verträge abzuschließen, bedeutete Krieg; die Verträge durchzusetzen, bedeutete Bürgerkrieg. Das Shogunat mußte entscheiden, ob die Mächte oder die zunehmenden politischen Hoffnungen auf den Kaiserhof die größere Gefahr darstellten. Der Weg zum Sturz des Shogunats begann mit terroristischen Übergriffen auf Ausländer, die Revision der ungleichen Verträge wurde zum Schlagwort der Restauration des Kaisers. Die neue kaiserliche Regierung begriff schnell, daß eine unmittelbare Revision ausgeschlossen war, nur Selbstzivilisierung konnte Weg zur vollen internationalen Anerkennung sein. Bei ihrem Besuch in Berlin belehrte Bismarck die Iwakura Mission, daß nur schwache Staaten sich an das Völkerrecht halten müssen und daß deshalb die Präferenz sein müsse, eine Großmacht zu werden. Dieser Realismus kann für Iwakura Tomomi

keine Überraschung gewesen sein: „Every foreign country tries to become another country's superior...That is why I say, all countries beyond the seas are our enemies" (1869). In Japan wurde das „Völkerrecht der zivilisierten Staaten“ seit 1863 rezipiert. Aber es blieb ein Mißtrauen gegenüber dem Völkerrecht, sei es bei Politikern und Diplomaten wie Mori Arinori (die wirklichen Fragen der Staaten werden durch Macht entschieden, nicht durch Verträge, sagte er 1876 bei seinen Verhandlungen in China) oder bei Publizisten wie Fukuzawa Yukichi (ein Dutzend Kanonen ist mehr wert als hundert Bände Lehrbücher des Völkerrechts, 1878). Die Japaner haben die Internationale Gesellschaft von Anfang an für etwas Bedrohliches gehalten; sie sind in die internationalen Beziehungen eingetreten, um Großmacht zu werden.

Vgl. zum japanischen Erlernen der internationalen Beziehungen zu europäischen Mächten: Marius B. Jansen, *Modernization and Foreign Policy in Meiji Japan*, in: *Political Development in Modern Japan* / ed. by Robert E. Ward. – Princeton, N.J. 1968. – S. 149-188 (dort S. 158 das Iwakura-Zitat); Conrad Tolman, *From sakoku to kaikoku : the Transformation of Foreign-Policy Attitudes, 1853-1868*, in: *Monumenta Nipponica* 35 (1980) 1-19; Michael R. Auslin, *Negotiating with Imperialism : the Unequal Treaties and the Culture of Japanese Diplomacy*. – Cambridge, Mass. 2004 (die Japaner mußten nie solche Souveränitätsminderungen wie China akzeptieren; die Rede von den ungleichen Verträgen hat symbolische Bedeutung im inneren Machtkampf); Shogo Suzuki, *Civilization and Empire : China and Japan's Encounter with European International Society*. – London 2009; Turau Kayaoğlu, *Legal Imperialism : Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China*. – Cambridge 2010. – S. 66-103 *Japan's Rapid Rise to Sovereignty*; Yanagihara Masaharu, *Japan*, in: *The Oxford Handbook of the History of International Law* / ed. by Bardo Fassbender and Anne Peters. – Oxford 2012. – S. 475-499 (die Mori- und Fukuzawa-Zitate S. 487); Douglas R. Howland, *International Law and Japanese Sovereignty : the Emerging Global Order in the 19th Century*. – Basingstoke 2016.

Japan ist rasch zur expansiven Macht in Asien geworden. Dieser Prozeß, beginnt mit der Eingliederung der feudalen Herrschaften in den neuen Nationalstaat und setzt sich fort mit Strafexpeditionen gegen Taiwan und Korea, gestützt von militanten Bewegungen, in denen reaktionäre Samurai-Epigonen und liberale Internationalisten diffus zusammenarbeiten. Schon das frühere 19. Jahrhundert kannte japanische Expansionspläne. Die japanische Einsicht in die Notwendigkeit der Verwestlichung begann mit der Angst vor der wachsenden Macht der westlichen Staaten. Sato Nobuhiro (1763-1850) legte 1823 den ersten Plan zur Einigung der Welt durch japanische Eroberung Asiens vor. Solche Pläne häufen sich nach 1853 und haben viel mit der Auseinandersetzung um die Macht in Japan zu tun. Aber hier wird der Übergang von traditionellen Eroberungsphantasien zu einem realistischen Diskurs geleistet. Das außenpolitische Abenteuerum hörte nicht 1868 auf (tatsächlich spielte es gerade in Japan im 20. Jahrhundert noch eine große Rolle), aber die Regierung scheute alles, was die Weltmächte alarmieren könnte. Japan war vor allem an einer Sicherheitszone und an der Verhinderung einer westlichen Dominanz in Korea interessiert; erst als Japan das Vertrauen verlor, daß China seine Hegemonie nutzen wird, Korea zu Modernisierung zu

drängen, kam es 1894-95 zum chinesisch-japanischen Krieg, in dem Japan siegte, aber von den Mächten gehindert wurde seinen Sieg voll zu nutzen.

Vgl. Jansen, *Modernization a.a.O.* ; Hilary Conway, *The Japanese Seizure of Korea : 1868-1910 ; a Study of Realism and Idealism in International Relations.* – Philadelphia, Pa. 1960, Neuausgabe 1974; Key-Hiuk Kim, *The Last Phase of the East Asian World Order : Korea, Japan, and the Chinese Empire, 1860-1882.* – Berkeley, Cal. 1980; Akira Iriye, *Japan's Drive to Great-Power Status*, in: *The Emergence of Meiji Japan* / ed. by Marius B. Jansen. – Cambridge 1995. – 268-329, ursprünglich 1989 in: *The Cambridge History of Japan*, vol. 5 (eine innengeleitete, sozialimperialistische Deutung; in Iriyes Sicht unterscheidet sich Japan darin nicht von anderen Kolonialmächten); Robert Eskildsen, *Of Civilization and Savages : the Mimetic Imperialism of Japan's 1874 Expedition to Taiwan*, in: *American Historical Review* 107 (2002) 388-418.

Der populärste politische Text der späten Tokugawa-Zeit, *Neue Thesen* (1825) von **Aizawa Yasushi** (1781-1863), kommt aus einer älteren Debatte über die Isolierung des Landes. Es ist die erste Artikulation der japanischen Angst, sich allein in einer Welt expansiver Staaten zu finden. Aizawa glaubt noch nicht, daß der Westen militärisch überlegen ist, begreift aber, daß die westlichen Erfolge auf nationalstaatlicher Organisation und verbreitetem Nationalbewußtsein beruhen. Deshalb will er religiöse Geschlossenheit Japans (er ist so antibuddhistisch wie antichristlich). Legitim kann nur ein Regime sein, daß nationale Autarkie durchsetzen kann. Aizawa wollte das Shogunat durch die Einbeziehung der religiösen Rolle des Tennos stärken. Nach 1853 wurde sein Buch eine Quelle des Kampfes im Namen des Tennos gegen das modernisierende Shogunat. Vgl. Bob Tadashi Wakabayashi, *Anti-foreignism and Western Learning in Early-modern Japan : the New Theses of 1825.* – Cambridge, Mass. 1986; S. 147-277 Übersetzung der *Neue Thesen*).

Führende japanische Oligarchen haben 1872 und 1892 den Soziologen Herbert Spencer um Kommentare zur japanischen Verfassung gebeten. Der libertäre Theoretiker hat ihnen sehr konservative Ratschläge gegeben: Laissez-faire gilt erst für die entwickelte Industriegesellschaft und die Parlamentarisierung darf nur sehr langsam kommen. Sein Ratschlag zur Bewahrung der Selbständigkeit gegen die imperialistischen Mächte unterscheidet sich kaum von den japanischen Ängsten der 1850er und 1860er Jahre: die Ausländer möglichst wenig ins Land lassen, ihnen keinen freien Handel einräumen und keine Bergwerke überlassen. Indien ist ein abschreckendes Beispiel für Souveränitätsverlust. Eine Empfehlung zu rüsten und anzugreifen hat der pazifistische Soziologe nicht gegeben. Das sahen seine japanischen Leser von dem Konservativen Mori über den Liberalen Fukuzawa bis zu dem Demokraten Tokutomi aber bereits anders.

Vgl. Spencers Brief an Kaneko Kentarō 1892 in: David Duncan, *The Life and Letters of Herbert Spencer.* – London 1908. – S. 319-323; Yamashita Shigekazu, *Herbert Spencer and Meiji Japan*, in: *Japan in Transition : Thought and Action in the Meiji Era, 1868-1912* / ed. by Hilary Conroy. – London 1984. – S. 77-95; Alistair Swale, *The Political Thought of Mori Arinori : a Study in*

Meiji Conservatism. – Richmond, Surrey 2000; G. Clinton Godart, *Spencerism in Japan : Booming and Bust of a Theory*, in: *Global Spencerism : the Communication and Appropriation of a British Evolutionist* / ed. by Bernard Lightman. – Leiden 2016. – S. 56-77 (Spencers Rassenargumente in dieser Korrespondenz sind im Abschnitt 4.2.2 referiert).

Fukuzawa Yukichi (1835-1901), Gründer einer Hochschule für Westliche Studien, Übersetzer sozialwissenschaftlicher Literatur, politischer und kulturpolitischer Publizist, Herausgeber einer Tageszeitung. Vgl. *Eine autobiographische Lebensschilderung* (1899, dt. 1973), in der der Samurai von seiner Überwindung der stagnierenden feudalen Welt durch westliche Bildung erzählt. Ergänzungen zur Biographie: Tamaki Norio, *Yukichi Fukuzawa, 1835-1901 : the Spirit of Enterprise in Modern Japan*. – Basingstoke 2001; Kitaoka Shinichi, *Self-respected Independence of Mind : the Challenge of Fukuzawa Yukichi*. – Tokyo 2017 (japan. Original 2002). Fukuzawa führte das westliche historische Denken in Japan ein: es reicht nicht bestimmte Artefakte und Institutionen der Zivilisation zu übernehmen, Gesellschaft und Individuen müssen die Stufe der Zivilisation erreichen. Es gab innenpolitisch Bedarf: gegen fremdenfeindliche Nostalgie setzt er Selbständigkeit der Individuen und Notwendigkeit des Fortschritts zu einer wissenschaftlichen Zivilisation, gegen dogmatische naturrechtliche Ableitung einer demokratischen Verfassung setzt er allmähliche politische Entwicklung und Debatten über die angemessenen Institutionen. Seine Rezeption europäischer Zivilisationstheorien ist aber vom Primat der Außenpolitik bestimmt. Der frühe Fukuzawa tat, als könne es überhaupt keine Vermischung von Vernunft und Gewalt geben und als sei die Achtung des Völkerrechts eine Realität. Auch 1875 hält er am weltgeschichtlichen Weg von der militärischen zur zivilen Gesellschaft fest, ist aber mehr damit befaßt, die Irrelevanz der Zivilisationstheorie für die Gegenwart zu betonen. Fukuzawa kennt, wie die meisten europäischen Autoren, drei Stadien der Zivilisation: Afrika und Australien sind auf der Ebene der Barbarei stehen geblieben, Asien ist halb-zivilisiert, Europa ist zivilisiert, hat aber auch noch viel zu lernen. Staaten folgen anderen Regeln als Individuen, das Völkerrecht ist machtlos. Wenn ein Staat in der Zivilisation fortgeschrittener ist, ist es natürlich, daß er die weniger fortgeschrittenen Staaten kontrollieren will. Zivilisation wird zum Vorwand des Westens, den Rest der Erde zu erobern. In der Theorie sind alle Staaten gleich, aber tatsächlich können Asiaten den Europäern nicht trauen. Frieden durch Freihandel ist eine Täuschung. Solange es Staaten gibt, wird ihr Egoismus bestimmen. Auch Japan muß deshalb eigene Interessen verfolgen. Das Eigeninteresse gebietet, den Anschluß an die Zivilisation zu suchen. Zwar ist es richtig, höhere Ziele für die Menschheit zu suchen, aber zurzeit ist nationale Selbsterhaltung das Ziel und Zivilisation das Mittel. Unabhängigkeit ist nur in einer dynamischen Zivilisation möglich, nicht in statischer Isolation (*An Outline of a Theory of Civilization* (1875), revidierte Ausgabe der Übersetzung von 1973 New York 2008, vgl. dort v.a. S. 225-260 *A Discussion of our National Independence*). Fukuzawas Weg zu einem japanischen Imperialismus ist dann nicht mehr zu stoppen: Alle asiatischen Staaten müssen die Zivilisation übernehmen, um gemeinsam die Europäer fernzuhalten. Korea ist eine Gefahr, weil es sich nicht modernisiert, China ist als Führer Asiens ein Ausfall, Japan muß eine

Führungsrolle übernehmen wegen seines Vorsprungs in der Zivilisation. Er propagiert eine japanische (d.h. antichinesische) „Öffnung“ Koreas und nach dem gescheiterten Putsch in Korea 1884 einen Krieg gegen China als Eintrittsbillet in die Gemeinschaft der Mächte. Entsprechend begrüßte er den Chinesisch-japanischen Krieg 1894-95. Nach dem Sieg formuliert er wieder kosmopolitischer: Die Zeit des Kampfes kann nur eine zeitweise Verzögerung des Weges zum Recht sein, so lange die Welt erst halb-zivilisiert ist. Die wahre Natur des Menschen und der Welt ist vernünftig und friedlich.

Vgl. Carmen Blacker, *The Japanese Enlightenment : a Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*. – Cambridge 1964 (zu internationalen Beziehungen dort S. 122-137 *The New Comity of Nations*); Albert M. Craig, *Fukuzawa Yukichi : the Philosophical Foundations of Meiji Nationalism*, in: *Political Development in Modern Japan* / ed. by Robert E. Ward. – Princeton, N.J. 1968. – S. 99-148; ders., *Civilization and Enlightenment : the Early Thought of Fukuzawa Yukichi*. – Cambridge, Mass. 2009. – S. 100-143; Kimitada Miwa, *Fukuzawa Yukichi's ‚Departure from Asia‘ : a Prelude to the Sino-Japanese War*, in: *Japan's Modern Century : a Special Issue of Monumenta Nipponica prepared in Celebration of the Centennial of the Meiji Restoration* / ed. by Edmund Skrzyczak. – Tokyo 1968. – S. 1-22; Annette Schad-Seifert, *Sozialwissenschaftliches Denken in der Japanischen Aufklärung : Positionen zur ‚modernen bürgerlichen Gesellschaft‘ bei Fukuzawa Yukichi*. – Leipzig 1999; Douglas R. Howland, *Translating the West : Language and Political Reason in Nineteenth-century Japan*. – Honolulu 2002.

Tokutomi Sohō (1863-1957) war der führende Publizist der demokratischen Bewegung. Sein erstes Buch 1886 beginnt er mit Spencers Unterscheidung der militärischen und industriellen Gesellschaft, hat aber bereits gesehen, daß der Krieg trotz aller Fortschritte (die üblichen Triumphe von Dampfmaschine, Eisenbahn und Telegraph) nicht aufgehört hat. Heute sind die Eroberer nicht mehr Barbaren, sondern zivilisierte Staaten. Japan, das eigentlich zur Handelsnation prädestiniert ist, muß rüsten. Mit Spencer und Cobden versichert Tokutomi, daß die Zukunft friedlich sein wird. Aber dieser künftige Frieden kommt in dem Buch über das zukünftige Japan nicht vor. Er hat von Spencer gelernt, daß keine Entwicklungsstadien übersprungen werden können und daß in einer Welt kämpfender Staaten keiner allein Friedensmacht sein kann (*The Future Japan* (1886), engl. Übersetzung: Edmonton, Alberta 1989). In den 1890er Jahren ist Tokutomi bereits auf dem Weg zum Publizisten des militaristischen und imperialistischen Japans, 1945 wurde er vorübergehend als Kriegsverbrecher eingestuft.

Vgl. Kenneth B. Pyle, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural identity, 1885-1895*. – Stanford, Cal. 1969; John D. Pierson, *Tokutomi Sohō, 1863-1957 : a Journalist for Modern Japan*. – Princeton, N.J. 1980; Alistair Swale, *Tokutomi Sohō and the Problem of the Nation-state in an Imperialist World*, in: *Nationalism and Internationalism in Imperial Japan : Autonomy, Asian Brotherhood, or World Citizenship?* / ed. by Dick Stegewerns. – London 2003. – S. 68-88.

2.8.6 Afrika

Das Subsaharische Afrika, eine Ansammlung indigener Staaten, eines Kaiserreiches, das als einziges mit einigen Staaten Asiens verglichen werden konnte und als einziges seine Unabhängigkeit verteidigen konnte (Abessinien), diverser europäischer (vor allem britischer) Handelsposten an der Küste und zweier Ansiedlungen ehemaliger Sklaven in Westafrika (die britische Kolonie Sierra Leone und der von den USA aus gegründete freie Staat Liberia), ist in die Weltpolitik richtig erst 1884 gezogen worden, als es von den europäischen Mächten in Kolonialoptionen aufgeteilt wurde. Das 19. Jahrhundert war in Afrika ein Zeitalter von Kriegen und Bildung neuer Staaten, die von Handel und Waffenverkäufen der Europäer an der Küste profitieren konnten; die meisten Kriege in Afrika waren im 19. Jahrhundert noch Kriege zwischen afrikanischen Staaten. Die europäischen Niederlassungen waren aus logistischen und medizinischen Gründen bis ins späte 19. Jahrhundert nicht fähig, das Innere Afrikas zu beherrschen. In den Kolonialkriegen gibt es noch berühmte europäische Niederlagen. In traditionellen afrikanischen Staaten gibt es keinen Diskurs über die Stellung Afrikas in der Welt, der uns bekannt wäre (oder, um ein sinozentrisches Urteil zu zitieren: in Afrika fehlen Gelehrte, die seine Zivilisation leiten und bewahren, wie der zeitgenössische chinesische Gelehrte Wei Yuan bemerkte). Wir müssen aber davon ausgehen, daß auch afrikanische Staaten sich mit einer Art Souveränität gesehen haben und ein Völkerrecht mit *pacta sunt servanda*, aber auch mit einer *clausula rebus sic stantibus* beachtet haben. Vgl. Robert S. Smith, *Warfare and Diplomacy in Pre-colonial West Africa*. – London 1989. Der Wettlauf der Kolonialmächte um Afrika bringt einen Bedarf an festen Grenzen und Protektoraten über einheimische Herrschaften. Afrika hatte eine lange Tradition der Tributabhängigkeit von anderen Staaten und die Kolonialmächte hatten schon lange Gelegenheit, in innere Konflikte afrikanischer Staaten einzugreifen, wohl deshalb leisteten die afrikanischen Staaten zunächst wenig Widerstand. Der Streit um die nähere Bestimmung des Protektoratsverhältnisses führte aber in den 1890er Jahren zu zahlreichen Kriegen, die das Ende der Selbständigkeit fast aller afrikanischen Staaten brachte. Eine wiederkehrende Ursache dieser Kriege war, daß Kolonialmächte den afrikanischen Staaten den Krieg gegen Nachbarn untersagten, was bei diesen auf Krieg angelegten Staaten ein Problem sein mußte. Wir haben nur selten Gelegenheit die Überlegungen der afrikanischen Eliten kennen zu lernen. Das Königreich der Aschanti, ein Sklavenexportstaat, der große Teile des heutigen Ghana dominierte, hatte sich in mehreren Kriegen gegen die Briten behauptet, wurde aber 1874 geschlagen und verlor die Macht über seine Vasallen. Die Briten, die immer wieder um Eingriffe in Thronwirren der Aschanti gebeten wurden, gewannen zunehmend den Eindruck, daß diese keine Macht mehr waren, sondern eine Gefahr, weil französische oder deutsche Einmischung drohte. König Agyeman Prempeh hat mehrfach Darstellungen des Status seines Landes formuliert: Als die Briten 1891 ein Protektorat forderten, antwortete er mit einer Souveränitätserklärung, daß sein Königreich ein unabhängiges Königreich sei, das mit allen Weißen freundschaftliche Kontakte unterhalte. 1894 mußte er die Vision für das Land genauer formulieren: „a prosperous, substantial, and steady position as a great farming and trading community such as it has never occupied hitherto, and that the trade between your Protectorate (of the Gold Coast) and my Kingdom of Ashanti

may increase daily to the benefit of all interested in it.“ Diese Idee eines Handelsstaates geht bereits auf Aschanti-Berater mit englischer Bildung zurück. Die Idee war dringend nötig geworden, denn ein Grund für die britische Intervention 1894 war, daß die Aschanti sich nicht an das Kriegs-Verbot von 1874 gehalten hatten (der König hatte es gegen die Häuptlinge nicht durchsetzen können). Als die Briten ihn 1896 absetzten, verhinderte er Widerstand dagegen mit der Begründung, daß die Aschanti die Engländer brauchen, weil nur mit deren Hilfe die dauernden Bürgerkriege beendet werden konnten. Vgl. Otumfuo, Nana Agyeman Prempeh I., *The History of Ashanti Kings and the Whole Country itself and other Writings*. – Oxford 2003 (Agyeman Prempeh I war 1924-1931 erneut König für einen Rest des nun unter britischer Herrschaft stehenden Landes; seine Erinnerungen hatten auch einen apologetischen Zweck). Mehr wissen wir nur von den Vorstellungen von Liberianern mit amerikanischer und englischer Bildung (Liberia war von amerikanischen freien und freigelassenen Schwarzen gegründet worden).

Alexander Crummell (1819-1898), aus einer freien schwarzen Familie in New York, episkopaler Geistlicher, studierte in England Geschichte, 1853 bis 1873 als Geistlicher und Hochschuldozent in Liberia, nach der Rückkehr nach New York Geistlicher und Engagement für höhere Bildung für Schwarze in den USA. Crummell betont in angelsächsischer Art die Leistung der germanischen Völker, die der Welt Recht und Wissenschaft und Kunst gebracht haben und die christliche Religion verbreitet haben und durch Handel und Missionen weltweit wirken. Juden, Griechen und Römer sind als Völker verschwunden, aber ihr Geist formt weiter Religion, Kultur und Politik. Die Angehörigen von Völkern haben eine Pflicht sich als Menschen zu kultivieren, um zur Gesamtkultur der Menschheit beitragen zu können. „The world needs a higher type of true nationality than it now has“ (*The Duty of a Rising Christian State to Contribute to the World's Well-Being and Civilization* (1855), in: *The Future of Africa : Being Addresses, Sermons, etc., etc. Delivered in the Republic of Liberia*. – New York 1862. – S. 55-102, Neudruck 1969). Crummell gilt als ein Pionier des Pan-Afrikanismus (und ist gewiß der wortreichste seiner Pioniere im 19. Jahrhundert), aber seine Idee ist die europäische Zivilisationstradition christlicher Völker ernsthaft universal genommen. Das Zurückbleiben Afrikas liegt an fehlenden Kontakten zur Weltgesellschaft. Sklaverei und Mission waren Werkzeuge der Vorsehung, diesen Kontakt herzustellen. Der Tacitus-Kenner sieht Großbritannien in der Rolle Roms und Afrika in der Rolle der britischen Stämme. In einer Rede zum Nationalfeiertag wendet er sich gegen das Gerede, Liberia solle besser eine amerikanische Kolonie werden: Die neue Freiheit in Afrika soll nicht schon aufgegeben werden. Aber ein amerikanisches Protektorat mit Entwicklungshilfe und Schutz durch die amerikanische Marine wäre willkommen (*Our National Mistakes and the Remedy for Them* (1870), in: Alexander Crummell, *Africa and America : Addresses and Discourses*. – Springfield, Mass. 1891. – S. 165-198). Crummell kehrte 1873 nach Amerika zurück, als Liberia ihm wie ein *failed state* vorgekommen sein mußte. Er begrüßte die Anfänge der europäischen Vormundschaft über Afrika im Namen des Kampfes gegen Sklaverei und hat nur einen Vorwurf: England hat seine Pflicht versäumt, 1868 Abyssinien und 1874 die Aschanti-Staaten zu erobern

(Address before the American Geographical Society on the King of Belgium's Congo State (1877), in: *Africa and America* a.a.O. S. 307-323).

Vgl. Wilson Jeremiah Moses, *Alexander Crummell : a Study of Civilization and Discontent*. – New York 1989 (apologetisch); Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House : Africa in the Philosophy of Culture*. – London 1992. – S. 1-42 *The Invention of Africa* (versucht Crummells Begriffe christlicher Geschichtstheologie in Begriffe des Rassismus zu übersetzen); Tunde Adeleke, *UnAfrican Americans : Nineteenth-century Black Nationalists and the Civilizing Mission*. – Lexington, Kt. 1998. – S. 70-91 *Alexander Crummell : Religious, Moral, and Cultural Legitimation of Imperialism* (nimmt ihm übel, daß er Sklaverei und Mission als Wohltaten der Vorsehung zählen kann). Moses und Adeleke streiten über eine Einsicht, die Crummell Barthold Georg Niebuhr, dem Begründer der modernen Geschichtsforschung, verdankt: „there is not in history the record of a single indigenous civilization.“

Edward Wilmot Blyden (1832-1912), aus einer schwarzen Familie der dänischen Karibikinsel Saint Thomas, seit 1850 in Liberia, Geistlicher, Erzieher, Journalist, Diplomat und gelegentlich Außen- oder Innenminister; zuletzt in einer seiner häufigen Exilzeiten in der britischen Kolonie Sierra Leone Director of Muslim Education. Blyden war beeindruckt von den heidnischen und islamischen Staaten Afrikas und versuchte die christlichen Ex-Sklaven an der Küste Liberias und Sierra Leones zur Integration mit dem Hinterland zu bewegen. Der Islam hat eine starke Bedeutung für freie Afrikaner, denn das Christentum steht im Rufe, Religion der Sklaven zu sein. Freilich kann der Islam eine zivilisierende Rolle nur dort haben, wo über die Entwicklungen im Rest der Welt nichts bekannt ist (seine Aufsätze seit 1871 gesammelt in: *Christianity, Islam and the Negro Race*. – London 1887, Neudruck Edinburgh 1967). Die Notwendigkeit eines mit dem Hinterland integrierten Groß-Liberia wird antikolonial begründet: Nur wenn die Siedler ein wirkliches Land repräsentieren, können sie in der Welt der Staaten einen Platz beanspruchen und die Europäer fern halten (vgl. die Rede zum Nationalfeiertag *Liberia as a Means, Not an End* (1867), in: *Black Spokesman : Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden*. – London 1971. – S. 81-84). Die Politik des späten Blyden ist ganz durch den Kolonialismus bestimmt. Die schwarzen Siedler aus Amerika haben in ihrer Vermittlungsaufgabe versagt und sind in einer Welt, die einerseits von indigenem afrikanischen Spiritualismus und andererseits von europäischen materiellen Zielen und Können bestimmt ist, überflüssig. Nach dem Berliner Kongreß hofft er auf eine amerikanische Intervention gegen die Aufteilung Afrikas. Dann konspiriert er mit Großbritannien und Frankreich über ein Protektorat. Er setzt auf Englands selbstlosen Imperialismus, zieht eine französisch-englische Doppelherrschaft einem Krieg vor, eine deutsche Präsenz in Westafrika will er unbedingt verhindern. Er hofft, daß die Europäer Afrika entwickeln – aber gemäß afrikanischer Gesellschaftsordnung und mit Afrikanern an verantwortlichen Stellen (in *Black Spokesman* stehen dazu mehrere kurze Schriften, die in Lynchs Blyden-Biographie abgedruckten Briefe sind instruktiv). Der späte Blyden preist die indigene afrikanische Kultur („We and not I, is the law of African life“). Er spricht das Scheitern seiner eigenen Generation aus: Die jungen Afrikaner müssen vor dem Schicksal einer europäischen Bildung gerettet werden, Organi-

sation für Industrie, Bildung und Religion war keine Lösung, sie verletzt das Gesetz des Afrikanischen Lebens, weil sie nur „plural egotism“ ist (*African Life and Customs*. – London 1908). Es ist das alte antiwestliche Programm, wie es seit den Slawophilen bekannt ist; in Afrika ist er Vorläufer für Negritude und „Afrikanischer Philosophie“ geworden. Aber der alte Erzieher und Diplomat teilt den politischen Nationalismus seiner Schüler nicht und hat keine Theorie einer eigenen internationalen Ordnung für Afrika mehr. Seine afrikanische Kultur hat zur Voraussetzung, daß Afrika keine eigenen Armeen und Flotten unterhält. Er braucht Europas „imperial and scientific help“, um sein spirituelles Afrika zu erhalten. Blyden ist der erste afrikanische Denker der „indirect rule“ (in einem seiner letzten Texte kann er noch die Weise loben, wie deren künftiger Protagonist Frederick Lugard Nigeria erobert hat).

Vgl. Hollis R. Lynch, *Edward Wilmot Blyden : Pan-Negro Patriot ; 1832-1912*. – London 1967; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. – Bloomington, Ind. 1988. – S. 98-134 (präsentiert Blyden verständlich, aber ohne Sinn für den Imperialismus, der für Blyden real existierte – die deutsche Gefahr); Teshale Tibebu, *Edward Wilmot Blyden and the Racial Nationalist Imagination*. – Rochester, NY 2012.

3. Internationale Organisation

Im Zentrum der historischen Darstellungen der Friedensideen stehen traditionell Ideen zur internationalen Organisation. In der Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts ist internationale Organisation aber marginal, zumindest als Option für Gegenwart und nahe Zukunft. Auch innerhalb der Friedensbewegung, in der tatsächlich am ehesten unverzügliche Einrichtung internationaler Organisationen gefordert werden, wird politischen und ökonomischen Bedingungen oft größeres Gewicht zugeschrieben. Wo die Bedeutung der internationalen Organisation gesehen wird, ist es ein breites Spektrum von Schiedsgericht bis Weltstaat. Friedenspläne, die Einzelheiten der Organisation ausmalen, sind ein Überhang des 18. Jahrhunderts. Genuine Friedenspläne des 19. Jahrhunderts konzentrieren sich darauf, die geschichtlichen Bedingungen für die Aktualität der internationalen Organisation zu benennen. Stereotyp wird wiederholt, daß das 19. Jahrhundert ein Jahrhundert der Zivilisation ist, in dem allein die internationalen Beziehungen barbarisch geblieben sind. Es eine Lehre vom Ende der Geschichte, das nur von den herrschenden Minderheiten nicht gesehen wird. Trotzdem wird meist gesehen, daß die öffentliche Meinung noch nicht auf der Seite der internationalen Organisation für den Frieden steht.

Das 19. Jahrhundert kannte internationale Organisation in Form der Heiligen Allianz und der folgenden Kongreßdiplomatie: eine Formalisierung der europäischen internationalen Gesellschaft der Staaten, aber sehr schwach an Institutionen. Das Völkerrecht ist von den Staaten überhaupt erst auf dem Aachener Kongreß 1818 für verbindlich erklärt worden, das haben die Völkerrechtler des 19. Jahrhunderts noch gut gewußt. Die Heiligen Allianz ist freilich ambivalent, einerseits ist sie Hinweis auf die Möglichkeit einer internationalen Organisation, andererseits das Schreckbild des reaktionären Interventionismus. Bei liberalen und demokratischen Autoren gab es zwei Reaktionen: Betonung der Souveränität und des Prinzips der Nichtintervention einerseits, Hoffnung auf eine ganz andere Allianz der Völker andererseits. Konkreter war nach 1830 die Idee eines europäischen Konzertes als Zusammenarbeit der Großmächte zur Verhinderung von Kriegen. Napoléon III. hat diese Idee kontinuierlich verfolgt, sein Ziel einer Revision des Wiener Kongresses durch einen Kongreß, der nicht erst ein Friedenskongreß nach einem Krieg sein sollte, hat bei Zeitgenossen und Historikern mehr Mißtrauen als Zustimmung gefunden. Aber der Internationalismus war lange von dieser Kongreßidee geprägt. Der Versuch, eine engere internationale Organisation zu vermeiden, führte zu Überschätzung des Konzerts. Vgl. zur Nachgeschichte von Heiligen Allianz und Europäischem Konzert in der Theorie des 19. Jahrhunderts:

Carsten Holbraad, *The Concert of Europe : a Study in German and British International Theory 1815-1914*. – London 1970.

Die Grundidee des demokratischen und sozialistischen Internationalismus ist die Zusammenarbeit der Völker; so wenig wie die Heilige Allianz der Monarchen ist die der Völker eine Organisation mit Institutionen. Aber auch die europäische föderale Republik ist eine demokratische Idee seit 1830. Das amerikanische Vorbild ist klar, selten werden die Autoren genauer und dringlich (auch hier wird das Ziel Kongreß genannt, aber statt der Kongresse der Pentarchie oder dem Kongreß Napoléons III. ein Kongreß nach dem Vorbild des amerikanischen Kongresses; es ist in den Texten des 19. Jahrhunderts nicht immer klar, welcher dieser Kongresse gerade gefordert wird). Die Revolution von 1848 konnte den republikanischen Internationalismus nicht verwirklichen. Die Idee wurde 1867 wieder Ziel der demokratischen Friedensbewegung.

Vgl. zur föderalistischen Europaidee immer noch: Pierre Renouvin, *L'idée de fédération européenne dans la pensée politique du XIXe siècle*. – Oxford 1949; ders., *L'idée d'États-Unis d'Europe pendant la crise de 1848*, in: *Actes du Congrès historique du centenaire de la Révolution de 1848*. – Paris 1948. – S. 31-45. Eine Zusammenstellung von Europaäußerungen im Frühjahr 1848 auch bei Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987. – S. 375-378.

Die vorherrschende Idee der Friedensbewegung war nicht die internationale Föderation, sondern die Organisation der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit. Es ist die Minimalidee einer internationalen Organisation. Friedenspläne hatten bis ins 18. Jahrhundert immer irgendeine exekutive Gewalt. Internationale Rechtssprechung ohne Gewalt war eine Idee erst des 19. Jahrhunderts, auf die der religiöse Pazifismus und der säkularer Glauben an Öffentlichkeit sich einigen konnten. Das wurde das Programm der internationalen Friedenskongresse. Der letzte Triumph dieser Friedensbewegung war, im Pariser Vertrag 1856 eine (sehr schwache) Schiedsgerichtsempfehlung unterzubringen: ein Hinweis auf gute Dienste eines Staates in Streitigkeiten der Nachbarn. Friedensbewegung und internationalistisch eingestellte Juristen mußten immer wieder auf diese schwache Empfehlung zurückkommen, erst die Haager Friedenskonferenzen 1899 und 1907 kamen darüber hinaus. Das Jahr 1870 ist ein Wendepunkt in der Geschichte der Friedenspläne. Einerseits war die Nichtexistenz eines Konzertes gar zu klageworden und für absehbare Zukunft internationale Organisation als Lösung ausgeschlossen. Andererseits gab der *Alabama*-Schiedsspruch Hoffnung (es ging um einen in Großbritannien gebauten Zerstörer, mit dem im amerikanischen Bürgerkrieg die Südstaaten den Nordstaaten große Verluste zugefügt hatten, für die die siegreichen Nordstaaten Großbritannien verantwortlich machten). Für den Rechtspazifismus war das ein entscheidendes Datum, weil erstmals ein international besetztes Schiedsgericht eingesetzt wurde. In den 1870/80er Jahren wird viel über Schiedsgericht und Kodifikation des Völkerrechts diskutiert. In mehreren nationalen Parlamenten werden Beschlüsse angenommen, die auf Schiedsgerichtsbarkeit als ersten Weg in internationalen Streitigkeiten verpflichten. Schiedsgericht blieb die Lieblingsidee der bürgerlichen Friedensbewegung; darin konnten der pazifistische Geistliche Richard, der Ökonom Passy, der Republika-

ner Lemonnier und der Organisator von Kooperativen Pratt zusammenkommen. Die Friedenskongresse und die Interparlamentarische Union haben dieses Ziel seit 1889 übernommen. Hier beginnt der Weg zur Haager Friedenskonferenz. Außerhalb der Rechtsgeschichtsschreibung ist das Interesse an der neuen rechtlichen Qualität des Schiedsgerichts von 1872 minimal, entscheidend waren sowohl für die Einsetzung des Schiedsgerichtes, wie für die Akzeptanz des Schiedsspruchs die politischen Auseinandersetzungen in den USA und Großbritannien: Adrian Cook, *The Alabama Claims : American Politics and Anglo-American Relations, 1865-1872.* – Ithaca, N.Y. 1975.

Völkerrechtler müssen von irgendeiner Form der internationalen Gesellschaft ausgehen, aber nicht von internationaler Organisation. „En 1848, les juristes sont muets ...“ (Pierre Renouvier). Das Institut de Droit international und die Association pour la réforme et le codification du droit de gens haben das nicht grundsätzlich geändert (beide wurden 1873 gegründet, das Institut als eine Vereinigung der prominentesten Völkerrechtler, die Association umfaßte außer Wissenschaftlern auch Politiker und Sprecher der Friedensbewegung). Die Juristen begrenzen die Schiedsgerichtsbarkeit auf Rechtsstreitigkeiten (vgl. den Bericht von Levin Goldschmidt für das Institut in: *Revue de droit international et de législation comparée* 6 (1874) 421-453). Aber internationale Organisation ist auch eine Idee verzweifelter konservativer Juristen des künftigen Weltrechts: Lorimer und Bluntschli suchen in der Erfahrung des Schwindens des Konzerts ein neues Organ für friedliche Steuerung des historischen Wandels. Die juristische (Nicht-)Beschäftigung mit internationaler Organisation im 19. Jahrhundert ist nie analysiert worden. Koskenniemi ist in seiner Darstellung des Institut de Droit international völlig ohne dieses Thema ausgekommen. Eine Darstellung müßte auch Autoren einbeziehen, die mit einer fiktiven *civitas maxima* zufrieden sind, und zeigen, warum die Völkerrechtler meist an der Schwelle zur internationalen Organisation haltmachen. Erst um 1900, in einer dialektischen Abkehr von immer reineren Theorien der Souveränität, beginnen Juristen, Wege zur internationalen Organisation zu akzeptieren.

Basis der Forderung nach internationaler Verrechtlichung ist der Fortschritt der Zivilisation, an dem allein die internationalen Beziehungen nicht teilzuhaben scheinen. Tatsächlich beginnt in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ein rasches Wachstum funktionaler staatlicher und nichtstaatlicher internationaler Organisationen. Die erste formale universale Organisation war die für Geodäsie (1864), als besonders wichtig galt die Zusammenarbeit bei Telegraphen (1865) und Post (1874), wohl weil die transnationale Kommunikation selber als der Antrieb der Internationalisierung wahrgenommen wurde. Internationale wissenschaftliche Kongresse sind älter. Der Sozialist Considerant konnte bereits in den 1830er Jahren aus ihnen das Versprechen des Funktionalismus entwickeln. Die Völkerrechtler werden auf diese „internationale Verwaltung“ in den 1870er/80er Jahren aufmerksam, aber das führt sie noch nicht zu systematischer Beschäftigung mit internationalen Organisationen. Die frühesten Äußerungen zu funktionalen Organisationen sind stark an funktionalistischen Versprechen, schwach an Analyse (René Lavollée, *Les union internationales*, in: *Revue d'histoire diplomatique* 1

(1887) 331-362). Erst nach 1890 werden die funktionalen internationalen Organisationen ein dominierendes Thema der Friedensbewegung.

Vgl. Craig N. Murphy, *International Organizations and Industrial Change : Global Governance since 1850*. – Cambridge 1994 (eine "Gramscianische" Interpretation aus der zunehmenden Einsicht der Eliten, daß der Nationalstaat die Industrialisierung nicht bewältigen kann); Miloš Vec, *Recht und Normierung in der Industriellen Revolution : neue Strukturen der Normsetzung in Völkerrecht, staatlicher Gesetzgebung und gesellschaftlicher Selbstnormierung*. – Frankfurt am Main 2006 (ähnlich, doch ohne Gramsci; gut in der Berücksichtigung des ganzen Spektrums von Verträgen über Kongresse bis zu Organisationen); Bob Reinalda, *Routledge History of International Organizations : from 1815 to the Present Day*. – London 2009 (Chronik des Wachstum Internationaler Organisation); Douglas Howland, *An Alternative Mode of International Order : the International Administrative Union in the Nineteenth Century*, in: *Review of International Studies* 41 (2015) 161-183.

Meulen, Jacob ter

Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung. – Den Haag : Nijhoff

2, 1. – 1798 – 1870. – 1929

2, 2. – 1867 – 1889. – 1940

Der 2. Band von ter Meulens Geschichte wird, je weiter er sich von 1800 entfernt, immer mehr eine schier endlose Parade von Projekten; zu traditionellen Privatprojekten kommen zunehmend Diskussionsbeiträge aus den Bewegungen für Schiedsgerichtsbarkeit, Kodifizierung des Völkerrechts, europäischer Föderation. Ter Meulen erspart mir hier eine volle Liste aller Friedenspläne zu geben. Es sind nur wenige aufgetaucht, die er nicht kannte. Wir wissen jedoch inzwischen mehr über den Kontext vieler Pläne. Ich konzentriere mich auf Projekte, deren sozial- und ideengeschichtlicher Kontext deutlicher wird. Ter Meulen protokolliert liebevoll die institutionellen Arrangements; sie sollen hier nur marginal vorkommen.

Friedenspläne waren im 19. Jahrhundert noch überwiegend Pläne der Organisation Europas, erst mit dem Völkerbund treten die Organisation Europas und die Organisation der Welt endgültig auseinander. Ter Meulen ist deshalb das beste Verzeichnis auch der Ideen zur europäische Organisation (die Liste bei Rolf Hellmut Foerster, *Europa : Geschichte einer politischen Idee*. – München 1967 ist nur ein Auszug der Europapläne aus ter Meulens umfänglicherer Darstellung). Es sind 36 Pläne zwischen 1830 und 1889 und diese Zahl wurde nur erreicht mit einigen Spinnern und einigen Zweifelsfällen. In den historischen Darstellungen der Europaidee ist für das 19. Jahrhundert europäische Organisation kaum Thema. Vgl. zuletzt: *Klassiker des europäischen Denkens: Friedens- und Europavorstellungen aus 700 Jahrhunderten europäischer Kulturgeschichte* / hrsg. von Winfried Böttcher. – Baden-Baden 2014 (von den 17 Autoren aus der Epoche 1830-1890 haben 14 einen hohen Rang in der europäischen Geistesgeschichte; keiner von diesen hat einen Plan für europäische Organisation vorgelegt).

3.1 Vereinigte Staaten von Amerika

Die Idee, internationale Konflikte einer strikten Verrechtlichung zu unterwerfen, ist im 19. Jahrhundert vor allem eine Idee der amerikanischen Friedensbewegung. Im frühen Manifest von Noah Worcester, noch vor seiner Gründung der Massachusetts Peace Society, war *a confederacy of nations* mit einem *high court of equity* als das politische Ziel der Friedensbewegung formuliert. Die Idee eines permanenten internationalen Kongresses ist natürlich schnell als amerikanische *domestic analogy* zu erkennen. Aber eine Föderale Republik ist nicht gemeint: in Amerika sah man immer die Distanz der eigenen Republik zu Europa. Die Idee ist, trotz dieser Distanz zum Frieden zu kommen. Schon auf den internationalen Friedenskongressen in der Mitte des Jahrhunderts war eine internationale Organisation mit Kongreß, Kodifizierung und Gericht nicht durchsetzbar. Aber auch die bescheidenere Idee der Schiedsgerichtsbarkeit war eine amerikanische Idee. Der Neubeginn der Friedensbewegung nach 1870 als Bewegung für internationales Recht hat starke amerikanische Wurzeln, aber der amerikanische Anteil an der Bewegung war dann lange gering. Die amerikanischen Non-resistants haben kosmopolitische Zusammenarbeit gegen internationale Organisation ausgespielt.

3.1.1 William Ladd

1778-1841, Seemann, Baumwollpflanzer, Kapitän, Farmer. Nach einer religiösen Konversion tätig für Mäßigkeit, Sonntagsschulen, Mission, Seemannswohlfahrt, Indianerfrage, Abolition. In den 1820er Jahren Organisator, Leserbriefschreiber, Redner der Friedensbewegung. Er schuf aus lokalen und regionalen Vereinen die American Peace Society, seit der Gründung 1828 ihr Sekretär, 1837 bis 1841 ihr Präsident. Vgl.: John Hemmenway, *The Apostle of Peace : Memoir of William Ladd*. – Boston, Mass. 1872 (Neudruck: Englewood, N.J. 1972); Peter Brock, *Pacifism in the United States : from the Colonial Era to the First World War*. – Princeton, N.J. 1968 (S. 482-488 ein kurzes Portrait von Ladd, aber Brocks gesamte Darstellung der American Peace Society ist von Ladd dominiert).

Ladd war ein christlicher Pazifist. Das größte Übel des Krieges ist, daß Christen einander vernichten, und das wichtigste Mittel gegen den Krieg ist Gebet. Er lehnte auch Verteidigungskriege ab (die American Peace Society war sich nicht einig) und sogar Selbstverteidigung, die den Tod des Angreifers in Kauf nimmt (unter christlichen Pazifisten eine radikale Position). Die neue Bewegung für Non-resistance, die jede staatliche Gewalt ablehnte, war ihm aber zu extrem. Zwar akzeptierte er den christlichen Kampf gegen Todesstrafe und Rechtsstreitigkeiten, der Kampf um den Rechtsfrieden sollte aber völlig getrennt geführt werden. Der christliche Pazifist Ladd braucht internationale Organisation als einzigen Weg die Kriege abschaffen zu können. Der Friedensplan vermeidet aber christlichen Anklänge (vgl. auch zu Ladds christlichem Werben für den Frieden im Abschnitt 5.1).

Ladd kannte die Friedenspläne der frühen Neuzeit, eine direkte Anregung war aber Bolívars lateinamerikanischer Kongreß 1826, im Einzelnen formuliert er

Überlegungen aus, die seit den Anfängen der amerikanischen Friedensbewegung bereits geäußert worden waren. Aber erst sein Plan ist der Beginn kontinuierlicher Debatten in der Friedensbewegung in Amerika und in Großbritannien. Das liegt an der resoluten Konzentration auf Streitschlichtung: Der Kongreß der Nationen ist mehr als ein Schiedsgericht, aber weniger als eine internationale Föderation. Eine internationale Exekutive (für die damals die Heilige Allianz in Europa stand) mußte unbedingt vermieden werden. Das ist ein amerikanisches Problem: Die demokratische Republik will nicht von Monarchien abhängig werden. Der Text wurde 1916 neu herausgebracht von James Brown Scott, dem Apologeten der Haager juristischen Ordnung und Gegner eines politischen Völkerbundes (die Einleitung auch in James Scott Brown, *Peace through Justice : Three Papers on International Justice and the Means of Attaining it.* – New York 1917. – S. 8-50).

An Essay on a Congress of Nations for the Adjustment of International Disputes Without Resort to Arms. – Boston : Wipple and Damrell, 1840. – 192 S.

Neudrucke: New York und Oxford 1916 (eine Carnegie Endowment for International Peace Ausgabe mit einer Einleitung von James Brown Scott)
Neudrucke dieser Ausgabe 1972, 2007, 2009.

Der Mensch ist von Selbstliebe bestimmt, aber ein soziales und rationales Wesen. Er begreift, daß Güter eher durch Überzeugen als durch Gewalt gesichert werden. Dieser Rechtsfrieden muß auch international gesichert werden. Der Congress of Nations soll ein Kongreß von Gesandten der christlichen und zivilisierten Staaten sein, um Verträge zu schließen und das internationale Recht zu kodifizieren. Das wird ein langwieriger Prozeß sein. Der Court of Nations, besetzt mit den besten Juristen der Welt, wird Streitigkeiten zwischen Staaten entscheiden. Die Aufgabe der Exekutive kann nur die öffentliche Meinung übernehmen. Einwände gegen diese Rechtsorganisation, sind zum Teil republikanische: Die USA fühlen sich unwohl unter Monarchien. Deshalb sollen innere Angelegenheiten der Staaten völlig unabhängig bleiben. Ladd zählt auf, was sich schon alles geändert hat: religiöse Verfolgung, Sklavenhandel, öffentlicher Alkoholismus sind verschwunden. Die Völker begreifen, daß Gott sie zu gegenseitigem Verkehr geschaffen hat. Deshalb haben die Beziehungen zwischen den Völkern zugenommen und sind stärker von der öffentlichen Meinung abhängig geworden.

Ein Kongreß gehörte bereits zu den Vorhaben, die Ladd in der Einladung zur Gründung der American Peace Society nannte. 1829 wurde ein Essay-Wettbewerb ausgeschrieben, der mehrfach erneuert werden mußte und nie zur Zufriedenheit der American Peace Society gelang. Zuletzt schrieb Ladd selber einen Text. Er hatte die Substanz seines Vorschlags bereits 1831 anonym publiziert (in: *The Harbinger of Peace* Januar und Februar 1831; es gibt keinen Grund, mit ter Meulen diesen Text Ladd abzusprechen). Die abgelehnten Essays wurden in einem über 700-seitigen Werk publiziert: *Prize Essays on a Congress of Nations, for the Adjustment of International Disputes, and for the Promotion of Universal Peace without Resort to Arms ; Together with a Sixth Essay Comprising the Substance of the Rejected Essays* / ed. by William Ladd and George C. Beckwith. – Boston 1840 (Ladds Text S.509-700). Jacob ter Meulen II/1 (1929) referiert S. 281-294 die fünf Essays, S. 294-301 Ladds Vorschlag. *Dissertation on the Subject of*

a Congress of Nations for the Adjustment of International Disputes Without Recourse to Arms / by a Friend of Peace. – New York 1837, das in Bibliothekskatalogen und in einem Neudruck 1994 Ladd zugeschrieben wird, ist ein völlig anderer, sehr rhetorischer Text. In *Prize Essays* (5. Essay) ist er stark gekürzt, wohl ein Hinweis, daß bloße Friedensrhetorik auch damals schwer erträglich war. Der Verfasser, Origen Bacheler, war einer der Stifter des Preises.

Schwarzenberger, Georg

William Ladd : an Examination of an American Proposal for an International Equity Tribunal. – London : Constable, 1936. – XVII, 78 S. (The New Commonwealth Institute Monography ; ser. B, no 3)

Ladd glaubt nicht, daß unter modernen Bedingungen Krieg obsolet ist, deshalb muß es internationale Billigkeit geben. Seine originelle Leistung war die Trennung von Congress of Nations und Court of Nations. Der Court of Nations sollte nach bestehenden Verträgen und der Gesetzgebung des Congress of Nations entscheiden. Wo es solche Verträge/Gesetze nicht gibt, soll nach „equity and justice“ entschieden werden. Ladds Plan zeichnet sich aus durch Sinn für internationale Realitäten, Tendenz zu Universalität, klare Trennung von Gesetzgebung, Diplomatie und Tribunal, es ist ein Ansatz für ein Konzept des friedlichen Wandels.

Georg Schwarzenberger (1908-1991) war damals Geschäftsführer des *New Commonwealth Institute*, das für einen zweiten Internationalen Gerichtshof eintrat, der statt nach bloß juristischen Kriterien nach Billigkeit entscheiden sollte und so ein Moment friedlichen Wandels verkörpert hätte.

William Jay (1789-1858), Richter und Politiker im Staat New York, war in vielen Reformbewegungen tätig und für sie als konservatives Aushängeschild wichtig: gegen öffentliche Laster, Duell, Sklaverei, dann auch Krieg. 1848-1858 Präsident der American Peace Society. Jays Ziel ist Delegitimierung des Krieges. Als Jurist bemüht er sich um eine genauere juristische Fassung: Es muß ein Schiedsgericht sein, ein echter internationaler Gerichtshof kann kein Projekt der Gegenwart sein. Jays Friedensplan ist Etablierung von Streitschlichtung in bilateralen Verträgen. Die Durchsetzung des Schiedsurteils muß der öffentlichen Meinung überlassen werden. Ein Staat, der die Streitschlichtung mißachtet, würde die öffentliche Meinung, die das als „unjust and dishonorable“ ansehen wird, gegen sich haben. Ein solcher Krieg würde rasch von den anderen Mächten beendet werden. Der Krieg ist ein Übel, das nur durch Fortschritt überwunden werden kann: das Christentum breitet sich aus, freie Institutionen treten an die Stelle feudaler Unterdrückung, Erziehung klärt die Köpfe auf, die Sklaverei verliert ihre Stütze in der öffentlichen Meinung. Es kann nicht sein, daß allein der Krieg standhält. Die Friedensdividende soll weiteren Fortschritt fördern (*War and Peace : the Evils of the First and a Plan for Preserving the Last*. – New York 1842, Neudruck 1919 in der Reihe des Carnegie Endowment for International Peace. Jays Plan beruft sich auf den Erfolg, den andere Bewegungen in der öffentlichen Meinung hatten. Der Völkerrechts-Skeptiker Adolf Lasson spottete: „Es ist ein hübscher und origineller Gedanke, die Abschaffung des Kriegführens und des Schnapstrinkens auf gleichem Fuße zu behandeln“ (*Princip und Zukunft des Völkerrechts*. – Berlin 1871. – S. 151). Der Londoner Friedenskongreß 1843 stimmte Jays Plan zu. Für diese Position, mach-

te sich die internationale Friedensbewegung eher stark als für Ladds juristische Lösung. Es ist ein Minimalprogramm und auch Lasson kann loben, daß nicht der völlig unpolitische ewige Frieden verlangt wurde; wie Kriegsallianzen könne es natürlich auch Friedensallianzen geben. Der Plan sieht eher nach William Jennings Bryans Netz bilateraler Schiedsverträge zwischen befreundeten Nationen, der minimalsten Form des Internationalismus, aus als nach einer Vorlage für die Haager Konferenzen. Vgl. Stephan P. Budney, *William Jay : Abolitionist and Anti-colonialist*. – Westport, Conn. 2005. Ein kurzer Überblick zu seiner Tätigkeit für die Friedensbewegung: Robert Trendel, *William Jay and the International Peace Movement*, in: *Peace and Change* 2 (1974) no. 3, S. 17-23.

Elihu Burritt (1810-1879), Schmied und professioneller Redner, Konsularangestellter und Farmer, war der Motor der Internationalen Friedenskongresse in der Mitte des Jahrhunderts. Er zeigt eine eigentümliche Verbindung von persönlicher religiöser Verpflichtung und Umsetzung in Propaganda (keiner erreichte so stark neue Gruppen für den Frieden). Er vertritt das ursprüngliche Programm William Ladds mit Völkerkongreß und Kodifizierung des Völkerrechts. Schiedsgerichtsbarkeit kann nur Zwischenziel sein. Auf den Friedenskongressen wurde Burritts Kongressidee "the American plan" genannt. Aber auch in Amerika gab es keinen Konsens für diese weitgehende Internationalisierung. Burritt war seit 1872 noch einmal Anreger einer Bewegung für Kodifizierung und Völkerkongreß, aber die Völkerrechtler wollten vom Völkerkongreß nichts hören. Frieden, Freihandel, Evangelium sind bei Burritt eine kaum lösbare Verbindung eingegangen, für billigen transatlantischen Briefverkehr hat er genauso zäh gekämpft. Eine Basis von Burritts Internationalismus ist eine evangelikale Version angelsächsischer Einheit: „The nations are waiting to be moved upon by the mighty genius of the Anglo-Saxon race...The Anglo-Saxon genius has no peculiar institutions, no state policy; it flies side by side with the angle of the Gospel.“ Die USA werden sich mit Mexiko, Kuba und Hawaii vereinen, das in Kürze teutonisch bestimmte Rußland und Großbritannien werden sich die Dominanz über Asien teilen. Und das alles wird friedlich kommen! Wilhelmus van der Linden hat die tiefste Friedensstrategie des Christen und Internationalisten benannt: Das Wachsen der Staaten ist der Weg zum Frieden (*The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987. – 273-277 und S. 446).

Vgl. Peter Tolis, *Elihu Burritt : Crusader for Brotherhood*. – Hamden, Conn. 1968; Michael Porsche, *Elihu Burritt (1810-1879)*, in: *Wider den Krieg : große Pazifisten vom Immanuel Kant bis Heinrich Böll* / hrsg. von Christiane Rajewsky und Dieter Riesenberger. – München 1987. – S. 26-32. Zu Burritt als Pionier der Militärdienstverweigerung: Peter Brock, *Freedom from War : Nonsectarian Pacifism 1814-1914*. – Toronto 1991. – S. 100-116 *The League of Universal Brotherhood*.

David Dudley Field (1805-1894), Anwalt, Kodifikator des Zivilrechts des Staates New York. 1873 Gründungsmitglied des Institut de Droit international und der Association for the Reform and Codification of the Law of Nations. Zentrale Figur der amerikanisch-europäischen Bemühungen um eine Kodifizierung des Völker-

rechts. Eine politische Union scheidet für ihn international aus: Keine Nation hat ein Recht, sich in innere Angelegenheiten anderer Nationen einzumischen. Aber engere Beziehungen sind möglich: Verfolgung gemeinsamer Interessen, Kenntnisse von einander, mehr Verkehr, mehr Sympathie, mehr Beachtung der Rechte der anderen Nationen. Das ist ein religiöses und säkulares Gebot, wird aber auch von Interesse und Politik empfohlen. Das Glück der Völker beruht auf materiellen und geistigen Ressourcen, die sich durch Verkehr vermehren. Für Staaten gilt wie für Individuen: „to be selfish is not to be happy“ (*The Community of Nations : an address before the British Social Science Association* (1867), in: *Speeches, Arguments and Miscellaneous Papers of David Dudley Field*. – New York 1890, Neudruck 1971, III, 396-404). Sein Völkerrecht-Kodex für diese Gemeinschaft der Nationen war ein positivistischer Kodex des bestehenden Rechts, aber gerade der Abschnitt über die Friedensbewahrung ging weit über das geltende Völkerrecht hinaus. In Friedenszeiten soll das Militärs begrenzt werden, Beschwerden über andere Nationen sollen in einer „formal notice“ öffentlich gemacht werden, eine Joint High Commission versucht die Kontrahenten zu einigen, zuletzt muß ein High Court of Arbitration ein Urteil fällen. Jeder Staat muß sich verpflichten, an diesem Verfahren teilzunehmen. Wenn ein Staat sich dem Verfahren entzieht und Krieg beginnt, sind alle anderen verpflichtet, bewaffnet Widerstand zu leisten. Der Krieg hat wenig, was ihn empfiehlt. Seine Tugenden werden durch Laster und Übel aufgewogen. Der Krieg mag Teil der Vorsehung sein, das macht ihn aber nicht besser als die Pest (*Draft Outlines of an International Code*. – New York 1872, Pt. IV, *Provisions for the Preservation of Peace*; dieser Abschnitt hat 1872 nur 7 Seiten, andere Teile über 100 Seiten). Vgl. auch *Speeches* a.a.O. I, 384-396 die Ankündigung des Kodifikationsprojektes vor der britischen Social Science Association 1866; ebd. S. 416-426 die Präsentation des Kodex 1872. Field will Schiedsgerichtsbarkeit obligatorisch machen, aber den Schiedsspruch nicht kollektiv durchsetzen. Kriegerischer Widerspruch bleibt möglich. Ob so der Krieg verschwinden wird, kann erst die Zukunft zeigen. In einer späten Rede zum Kriegsrecht bemerkt er die gegenläufigen Tendenzen, daß der Krieg gefährlicher wird, aber verschwinden könnte. Der nächste Krieg wird die Zivilbevölkerung nicht mehr schonen, die Maxime, daß nur militärische Institutionen angegriffen werden dürfen, muß gefestigt werden. Die Beziehungen zwischen Regierungen und Regierten haben sich geändert, künftig können keine Untertanen mehr ohne eigene Zustimmung annektiert oder weggegeben werden. Damit wird der Krieg so unprofitabel, daß er wohl ganz verschwinden wird. Allein der Krieg gegen Tyrannen wird seinen Sinn behalten (*Amelioration of the Laws of Warfare : a Memorial Addressed to the Institute of International Law, at Heidelberg, September 1887*, in: *Speeches* a.a.O. III, 321-332). Vgl.: *David Dudley Field : centenary essays ; celebrating 100 years of legal reform* / ed. by Alison Reppy. – New York 1949.

Abram Pulling Sprague (1846-1883), Anwalt, Mitarbeiter von David Dudley Field im Projekt der Völkerrechtskodifizierung, einer der Sieger in Marcoartús Preisausschreiben über ein internationales Parlament. Auch Sprague geht davon aus daß eine neue Zeit der Friedensliebe begonnen hat: Rückgang der Kriege, Zunahme ökonomischer Institutionen und der Kommunikation zwischen Nationen.

Die Völker der zivilisierten Welt sind "more industrious and fraternal and less predatorial and inimical." Aber internationale Organisation bleibt etwas anderes als Organisation in einem Staat oder einer Föderation: Hilfe und Protektion fehlen. Man kann nicht erwarten, daß internationale Organisation die Kriege direkt beendet, aber man kann hoffen, daß Schiedsgerichte die Tendenz zum Krieg vermindern. Die Idee muß von der Diplomatie aufgenommen werden. Die öffentliche Meinung ist wichtig, kann aber nur in einem politischen oder diplomatischen Rahmen wirken. Sprague denkt an einen internationalen Kongreß, in den die Staaten Staatsmänner, Juristen und Gelehrte schicken. Sprague will vor allem friedlichen Wandel ermöglichen. Nicht die Veränderung von Grenzen ist das Problem, sondern die gewaltsame Veränderung. Universale Abrüstung ist ein später Schritt, wenn Vertrauen gewachsen ist. Kants Anforderung der republikanischen Regierungsform scheidet aus. Das internationale Tribunal darf nur die Aufgabe haben, den Rechtskodex zu interpretieren. Irgendeine Art Exekution wäre zu viel Föderation, selbst der Ausschluß kriegerischer Staaten ginge zu weit (und wäre unklug). So bleiben nur moralische Sanktionen, denen das Tribunal aber mehr Gewicht verleiht (*The Codification of Public International Law : an Essay on the Way in Which an International Assembly Ought to Be Constituted for the Formation of a Code of Public International Law; and the Leading Principles on which such a Code Ought to be Framed*, beigelegt zu: *Internationalism I* by Arturo de Marcoartú. – London 1876. – S. 69-138). Sprague hat diese Einschätzung auch in seine Rechtstheorie aufgenommen: Kodifizierung ist der Rechtsentwicklung durch Rechtsprechung vorzuziehen, weil der wissenschaftliche Jurist mehr Überblick hat als der Richter. Aber auch ein Kodex braucht immer Interpretation. Das internationale Recht ist erst im Anfangsstadium, es gibt wenig Gerichtsurteile, Juristen „must refer principally to what may be called international sentiment.“ Ein Kodex wäre ein ausführlicher Vertrag zwischen Staaten. Die Privatarbeiten von Field oder Bluntschli sind wichtig, werden aber erst durch einen Staatenkongreß Recht (*The New Science of Law : an Introduction to the Principles of Logology*. – Albany, N.Y. 1875).

3.2 Großbritannien

In Großbritannien ist Internationale Organisation vorwiegend eine Idee der Friedensbewegung, die sich auf Schiedsgerichte konzentriert und supranationale Föderationen zurückweist. Schiedsgerichtsbarkeit war Programm der großen Friedenskongresse der Mitte des Jahrhunderts. 1849 brachte Richard Cobden im Parlament einen Antrag ein, bilaterale Schiedsgerichtsverträge abzuschließen, die bescheidenste Form des Internationalismus (der Antrag wurde abgelehnt). 1856 gelang es der britischen Friedensbewegung, einen Hinweis auf Mediation in den Pariser Frieden zu bringen (ohne jede direkte Wirkung; aber britische Außenminister haben gelegentlich darauf hingewiesen). 1873 brachte Henry Richard, der Sekretär der Peace Society, einen neuen Antrag ins Parlament ein (der Antrag wurde angenommen, blieb aber folgenlos).

Ideen einer supranationalen Föderation sind selten und kommen von Demokraten. **Charles Mackay** (1812-1889), Dichter und Journalist, begann als Demokrat, mit guten Beziehungen zu französischen Demokraten. Er schrieb über die Revolutionen auf dem Kontinent und hat in Artikeln im *London Telegraph* vom 28. März und vom 1. April 1848 den Begriff der „Vereinigten Staaten von Europa“ verwendet. Da alle Völker Europas an der Freiheitsbewegung beteiligt sind, ist die Zeit für eine *league* gekommen: Völker haben kein „interest in war“, wenn jetzt die Völker regieren, bleibt nur noch die russische Gefahr; wegen dieser ist die *league* gerade jetzt dringend. Mackay nennt als Vorbild die USA: keiner ihrer Staaten kann gegen die anderen Staaten Krieg führen und doch haben alle ihre eigenen Gesetze. Seine *league* ist ein Staatenbund, kein Bundesstaat. Vgl. Anton Ernstberger, *Charles Mackay und die Idee der Vereinigten Staaten von Europa im Jahre 1848*, in: *Historische Zeitschrift* 146 (1932) 263-303, dort auch über Abweichungen in der Neufassung in seiner Aufsatzsammlung *Forty Year's Recollections of Life, Literature and Public Affairs from 1830 to 1870*. – London 1877 (als Mackay längst konservativ war). 1848 war er sicher, daß in einem republikanischen Europa Kriege unmöglich sind, 1877 begründet er die *league* gerade damit, daß Kriege weiter möglich sind und auch freie Völker diese *league* brauchen. Mackays Wirkung war gering, auch wenn er später ernsthaft Hugo, Garibaldi und Mazzini als seine Jünger sieht. Ernstberger hält es für plausibler, daß der Journalist den Gedanken durch seine Kontakte zur kontinentalen republikanischen Szene kannte (ist aber sicher, daß Mackay den Gedanken logischer formuliert, logischer auch als die republikanischen Föderalisten von 1867 bis 1873, die Mazzini und Hugo feiern).

Die britische Debatte geht um die Frage, wieviel staatliche Züge eine internationale Verrechtlichung benötigt. Am radikalsten hat John Seeley die Friedensbewegung in einem Gastbeitrag vor die Alternative souveräne Nationen oder internationalen Bundesstaat gestellt. Wie auf dem Kontinent sind es die radikalen Autoren, die eine Annäherung an den supranationalen Bundesstaat akzeptieren. Die weniger radikalen müssen die Verlässlichkeit von Schiedsgerichtsmodellen betonen. Damit bereiten sie den Weg zu einer Konsensformel der internationalen Friedensbewegung im Vorfeld der Haager Kongresse. Die Völkerrechtler haben sich bis 1890 kaum an diesen Debatten beteiligt. James Lorimer, war der erste, der die Notwendigkeit eines Weltstaates als Voraussetzung des Friedens diskutierte. Er war gewiß kein Radikaler: aus einer Frage der Republikaner wurde eine Frage der juristischen Logik (siehe Abschnitt 3.2.2). Vgl. auch Sheldon Amos, dessen Buch sich lange wie eine Friedensschrift liest, der von den einzelnen Instrumenten der Friedensorganisation aber nicht überzeugt ist (im Abschnitt 2.3.3.3).

3.2.1 Leoni Levi

1821-1888, Kaufmann, Sekretär der Handelskammer Liverpool. Professor für Wirtschaftsrecht. Führend in der britischen Friedensbewegung.

Levi war einer der wenigen professionellen Juristen, die sich in der Friedensbewegung engagierten. Seit 1870 beteiligt er sich an den Debatten um Verbesserung des Völkerrechts und Institutionalisierung der Schiedsgerichtsbarkeit. Dem Friedenskongreß nach dem Deutsch-Französischen Krieg (der bekanntlich nie zustande kam) schlägt er einen internationalen Rat für alle Streitigkeiten vor, der auch tätig werden soll, wenn sich Streitparteien entziehen wollen. In einer Debatte, über die der *Herald of Peace* am 1. Februar 1871 berichtete, schlug er zwei internationale Organe vor: den Internationalen Rat für schiedsgerichtliche Entscheidungen zu Streit über Fakten oder Recht und eine diplomatische Gruppe für Mediation in Fragen, die Ehre, Sicherheit, Gebietsansprüche betreffen. 1886 entwarf Levi im Auftrag britischer Friedensvereine einen Plan für einen Schiedsgerichtshof und Vermittlungsrat (wenn die Staaten kein Schiedsgericht akzeptieren). Der Pariser Friedenskongreß 1889 hat diesen Plan gebilligt. Das wurde der Ausgangspunkt der Schiedsgerichtsbarkeit der nächsten Jahre. Aber auch Levis Klauseln, daß Fragen der Existenz und Ehre der Staaten nicht zum Schiedsentscheid taugen, werden den Internationalismus weiterverfolgen.

Defective State of International Law, in: Law Magazine and Law Review 30 (1870/71) 59-73

Das Naturrecht verpflichtet Staaten zu *honesty* und *humanity*, sie halten sich aber nicht an diese Pflicht. Daran hat auch die Unterentwicklung des Völkerrechts Schuld, das Recht zum Kriege ist im Einzelfall immer verworren und umstritten. Levi mustert Krieg um Gleichgewicht, Nationalitätenprinzip, Interventionen und Verteidigungskrieg durch. Er kann durchaus ein Recht zum Krieg sehen (vor allem bei nationaler Einigung und Verteidigung), aber eine genauere juristische Bestimmung wäre nötig. Auch das Recht im Krieg ist zu unbestimmt. Deshalb muß das Völkerrecht fixiert und eine Alternative zum Krieg organisiert werden. Er schlägt einen internationalen Rat von Außenministern und Botschaftern aus allen zivilisierten Staaten vor, der bei Streitigkeiten zusammenkommen soll. Das Urteil besitzt „the moral weight of the civilized world.“ Das Urteil soll nicht mit Gewalt durchgesetzt werden: „Moral reforms can only be achieved by moral means... We must count on the moral feeling, on the honour, on the good sense of nations.“

Peace the Handmaid of Commerce with Remarks on the Eastern Crisis. – London : Peace Society, 1876. – 16 S.

Kriege zerstören und lähmen die Wirtschaft, im Frieden entwickeln sich auch rückständige Staaten. Das hat sich seit 1816 gut gezeigt. Aber auch die stehenden Heere des bewaffneten Friedens lähmen die Wirtschaft. England ist in Gefahr vom Weg einer kommerziellen Nation abzuweichen „for a course more allied to glory and power... by a thirst of power.“ Zur Türkei: dieses ineffiziente Reich soll nicht durch militärische Unterstützung erhalten werden, der Zerfall in nationale Einheiten muß akzeptiert werden.

War and Its Consequences : Economical, Commercial, Financial, and Moral ; with proposals for the Establishment of a Court of International Reference and Arbitration. – London : Partridge, 1881. – 94 S.

In allen Bereichen gibt es Fortschritte, außer in der Moral: jeder Krieg bringt einen Rückfall in die Barbarei. Alle Mittel gegen den Krieg, die auf bewaffnetem Frieden beruhen (gute Dienste, Vermittlung, Kongresse) führen zu neuen Kriegen. So

bleibt nur Schiedsgerichtsbarkeit, eine wohletablierte Methode, die aber allgemeiner angewendet werden muß. Nicht alle Konflikte können durch Schiedsgerichte gelöst werden, aber alle Fälle, die nicht Existenz und Ehre eines Staates betreffen. Ein einmal errichtetes Schiedsgericht wird eine moralische Autorität entwickeln, ein Fortschritt der Weltöffentlichkeit wird folgen.

International Law, with Materials for a Code of International Law. – London : Paul, Tench, 1887. – 346 S.

Ch. 23 Means for the prevention of war

Levi behandelt gute Dienste/Vermittlung und Schiedsgericht. Er schlägt ein Council and Tribunal of International Arbitration vor. Der ständige Rat ergreift in Krisen selber die Initiative, um Staaten zu bewegen, statt Krieg das Schiedsgericht zu wählen. Das Tribunal wird aus Mitgliedern des Rates gebildet, wenn die Parteien sich auf Schiedsgericht geeinigt haben. So gibt es keinen Zwang zum Schiedsspruch und keinen Zwang, den Spruch anzunehmen. „The authority of the Council and Court is moral, not physical.“

Henry Whitfield (1806-1869), Arzt. Sein Nachruf lobt ihn als „a hearty supporter of every institution in his town which had for its end the social wellbeing of mankind, or their material and intellectual advancement.“ Er hat auch die Arbeiterbildungseinrichtung gegründet, in der er diesen Vortrag über Krieg und Frieden hielt. Rüstung ist keine Sicherung vor Krieg, gerade weil die Staaten zu machtvoll gerüstet sind, gibt es Krieg (gemeint ist Übermut, nicht das Sicherheitsdilemma). Der Weg zum Frieden ist „union and inference“, konkret ein universaler Schiedsgerichtsvertrag, aber (anders als bei pazifistischen Autoren) mit Durchsetzung der Urteile durch „the united power of the united nations.“ Der Vortrag enthält eine Apologie des Verteidigungskrieges gegen strenger christlichen Pazifismus (*War and Peace : their Axioms and their Fallacies ; and the Rational Means of Securing Peace and Plenty in the Future.* – London 1856).

William Stokes (1803-1881), baptistischer Geistlicher, 1848-1871 organisierte er im Auftrag der London Peace Society lokale Friedensgesellschaften. Schriften über Mißmanagement in Indien, Todesstrafe, Sklaverei. Einen umfassenden Kongreß als Endstufe hatte Stokes bereits in einem Beitrag zum Brüssler Friedenskongreß 1848 vorgeschlagen, Schiedsgerichte können nur Zwischenziel sein (das ist eher die „amerikanische“ Position von Elihu Burritt als die der englischen Friedensbewegung, die sich immer nur auf Schiedsgerichte einigen konnte). Dieses Programm wiederholte er in einem Vortrag 1860, den er an die Monarchen Europas verschickte. Die internationale Kommunikation hat stark zugenommen, aber wie in der Zeit Attilas und Tamerlans werden Kriege geführt. Wegen den wachsenden Kosten muß Schluß mit den Kriegen sein. Was er Kongreß nennt ist tatsächlich ein Gerichtshof, der über Streitigkeiten zwischen Staaten urteilt, aber auch Rat gibt zu Fragen, die zu Streitigkeiten führen könnten, ein internationales Rechtsbuch erstellt und Handelsbeziehungen fördert. Exekutivgewalt hat dieser „Kongreß“ nicht. Stokes gibt Anweisungen zur Organisation einer Bewegung für dieses Programm, klar eine Kopie von Cobdens Freihandelsbewegung der 1840er Jahre (*A Permanent European Congress, in lieu of War.* – 3. Auflage –

Manchester 1863). Stockes hat sich später mit der Dokumentation der Kosten der Kriege beschäftigt (*British War History during the Present Century*. – London 1869; *British War Taxation : its Magnitude, and the Means of its Diminution*. – Manchester 1869).

John Noble (1827-1892), Anhänger der Anti-Corn Law League, des allgemeinen Männerwahlrechts, der Reform der Londoner Stadtregierung. Schriften über Steuern und Freihandel. Seine Schrift über einen internationalen Gerichtshof ist Richard Cobden gewidmet. Wenn Kriege befriedigende Resultate erzielen würden, könnte man sie akzeptieren; aber sie sind so absurd, ungerecht, irrational, daß ein Substitut gefunden werden muß (er geht vor allem auf die Kosten des bewaffneten Friedens ein). In allen zivilisierten Staaten gibt es ordentliche Gerichte, die eher auf „moral sense of the community“ beruhen als auf der „capability of governments to enforce obedience“. Das kann auf äußere Beziehungen ausgedehnt werden: die öffentliche Meinung Europas verdammt bereits Kriege und akzeptiert Rüstungen nur noch zur Sicherheit. Er fordert einen internationalen Gerichtshof, der von Regierungen beschickt wird und nach einem Gesetzbuch urteilt, das von Staatsmännern und Juristen erstellt wurde. Das Wichtigste ist, die Öffentlichkeit zu überzeugen, daß es bessere Wege als Rüstung gibt, daß „moral power“ überlegen ist, daß alle Fortschritte „substitution of law for violence“ waren. Er plädiert für Abrüstung, dann nehmen Staaten eher das Urteil des internationalen Gerichtshofes an (*Arbitration and a Congress of Nations as a Substitute for War in the Settlement of International Disputes*. – London 1862).

Frederic Seebohm (1833-1912, aus einer prominenten Quäkerfamilie, Jurist, Bankier, Sozialhistoriker. Auch in Seebohms Reform der internationalen Beziehungen geht es um den Widerspruch zwischen Zivilisation und Krieg: In allen modernen Nationen gibt es eine Tendenz zu internationaler Interdependenz. Das gegenwärtige internationale System ist inadäquat, vor allem fehlt ein ausgearbeitetes Völkerrecht. Nötig ist eine verbindliche Kodifizierung. Die Interpretation dieses Rechtes muß juristisch, nicht politisch sein, benötigt wird ein echter Gerichtshof, nicht Schiedsgerichtsbarkeit. Die Urteile müssen auch durchgesetzt werden. Seebohm akzeptiert das Prinzip der Nichteinmischung, sieht aber ein Recht auf kollektive Intervention für das Gemeinwohl der Nationen (*On international Reform*. – London 1871). Der Text wurde in den frühen 1860er Jahren verfaßt, aber nur privat gedruckt. 1871 förderte die Peace Society die Verbreitung, obwohl sie Seebohms Verteidigung von Intervention nicht teilte (Ceadel, *Semi-Detached Idealists : the British Peace Movement and International Relations, 1854-1945*. – Oxford 200. – S. 94). Seebohms politische Haltung wird aus einer späteren Schrift gegen Disraelis Imperialismus deutlicher: Imperialismus ist die Abkehr von Demokratie und *self-governance*. Auf dem Kontinent mit seinen drei Reichen mag es gegenwärtig keine andere Wahl geben, aber militarisierte Reiche führen zu Sozialismus, der ein Hilfeschrei der Hilflosen und Geschwächten ist. Die englischsprachigen Staaten haben Imperialismus nicht nötig. Ein ökonomisch einheitliches, von England bestimmtes Reich wird es nicht geben. England kann nur daraufsetzen, zum Athen der englischsprachigen Welt zu werden – was sich

letztlich auch ökonomisch lohnen wird. International hat England die Aufgabe, Europa wieder zum Völkerrecht zurückzuführen, d.h. die Arbitrationsklausel des Pariser Vertrags von 1856 Realität werden zu lassen. Irgendwann werden diese Nationen wegen der Last des Militarismus dem englischen Weg zur Demokratie folgen (*Imperialism and Socialism*, in: *Nineteenth Century* 7 (April 1880) 726-736, Neudruck in: *Empire and Imperialism : the Debate of the 1870s* / ed. by Peter Cain. – South Bend, Ind. 1999. – S. 297-310).

Richard Harte. Seine Mitarbeit im Vorstand der London Dialectical Society zeigt ihn als Anhänger radikaler Reformen. Schriften über Ehre und Spiritismus. Hartes Kriegstypologie sortiert nach Konfliktlösungsmöglichkeiten: Streit um exklusiven Besitz desselben Dings und Streit um die richtige Teilung. Zur ersten Kategorie zählen: *Wars of monopoly*, d.h. Streit um Existenz; *Wars of ambition*, d.h. Streit um Vorrang; *wars of principle*, d.h. Streit um Ansichten. Das sind natürliche menschliche Antriebe, die nicht beseitigt werden können, ohne alle menschliche Bewegung zu beseitigen. Deshalb muß bei äußeren Bedingungen angesetzt werden: Anerkennung des Lebensrechtes für Menschen und für Nationen, Anerkennung der Entscheidung durch Recht, Anerkennung einer besseren Methode als Gewalt. Diese Prinzipien sind im Inneren der Staaten in einem jahrhundertelangen Prozeß durchgesetzt worden („toleration, inspired by self-interest; law, upheld by force; public opinion, guided by reason“). Wegen dem zivilisatorischen Fortschritt gibt es auch zwischen Staaten Bedarf an Recht. Die Einigung Europas kann nur durch eine europäische Republik erreicht werden. Diese Republik ist nur als Föderation möglich und nur als Föderation republikanischer Staaten. Harte versichert, sein Urteil beruhe nur auf Fakten und Nutzen (*On the Possibility of Permanent Peace : being a Paper Read before the London Dialectical Society, December 1870.* – London 1871).

John Russell, Viscount Amberley (1842-1876), Sohn des 1. Earl Russell (des Whig-Premierministers), Vater des 3. Earl Russell (des Philosophen und Pazifisten Bertrand Russell). 1866-1868 Mitglied des Parlaments (er ruinierte seine politische Laufbahn durch Bekenntnisse zu Atheismus und Empfängnisverhütung), Vizepräsident der London Dialectical Society. In Todeskämpfen um die Freiheit müssen Nationen einander beistehen. Diese Zusammenarbeit kann durch eine Union geleistet werden (ein europäisch-nordamerikanischer Bund, der auch auf Lateinamerika ausgeweitet werden kann). Statt Kongressen zur Neuordnung nach einem Krieg soll es vor einem Krieg Kongresse geben. Der Bund muß freiwillig sein. Die Vertreter der Staaten müssen von den Regierungen unabhängig sein, sonst gibt es nur diplomatische Intrigen. Die Aufgaben des Unions-Rates sind legislativ und judikativ. Mit einer solchen Union Krieg gegen einen Staat zu führen, wäre nur bei Kooperation der entsprechenden Nation möglich, aggressive Nationen können so nicht eingehegt werden. Russell setzt deshalb auf Zivilisierung durch diese Instanz: „Such machines can never be stronger than the public opinion that works them, and what we need is the transformation of this opinion into something more equitable and lofty...“ Auch wenn die Menschen friedlicher werden, sind Institutionen nötig. Die Union soll keine offensiven Kriege führen,

ihre bloße Existenz wird abschrecken. Der Rat soll nicht um jeden Preis den *status quo* erhalten (Beispiel: die Einigung Italiens). Es gibt keine Garantie, daß der Rat gerecht urteilen wird; aber gewiß nicht ungerechter als andere Repräsentativkörper (*Can War Be Avoided?*, in: *The Fortnightly Review*, N.S. 9 (1871) 614-633, Neudruck in: *The Amberley Papers* / ed. by Bertrand and Patricia Russell. – London 1937, II, 428-448).

3.2.2 James Lorimer

1818-1890, Professor in Edinburgh (ein Lehrstuhl für Public Law and the Law of Nature and Nations). 1873 Gründungsmitglied des Institut de Droit international.

Lorimer ist der klarste Naturrechtler unter den Juristen des 19. Jahrhunderts, aber es ist nicht die Fortsetzung des frühneuzeitlichen Vernunftrechts, sondern Annäherung des Rechts an tatsächliche Situationen. Er steht zwischen Karl Christian Krauses Vernunftrecht (siehe Bd. I, 594-600) und der Hoffnung auf eine Jurisprudenz als Naturwissenschaft (er hatte auch Zoologie und Chemie studiert). Die Natur muß Grundlage des Rechts sein (er zitiert als Motto Krause: „Das eine Gesetzbuch des Rechts ist die göttliche Weltordnung“). Recht und Ethik haben dasselbe Ziel, die Vollkommenheit des Menschen. Dieses Ziel des Menschen ist Freiheit, sowohl als Ordnung wie als Selbstverwirklichung; ohne Kampf ist Freiheit nicht zu haben. Lorimer versucht, durch die Vernunftsfiktionen zur menschlichen Natur vorzustoßen. Alles Recht ist Anerkennung von Fakten und alle Fakten sollen rechtlich anerkannt werden. „De facto“ bedeutet dabei immer auch Hierarchie. Es ist eine Hierarchie des Entwicklungspotentials, dem Regeln für graduelle Anerkennung entsprechen müssen (Lorimers Krausismus ist stark von Karl Röder abhängig, der staatliche Aufgaben in Vormundschaft umgedeutet hatte). Innerstaatlich bedeutet das ein differentielles Wahlrecht, letztlich eine Anerkennung von zu Bildungsunterschieden verkärten Besitzunterschieden (*Political Progress not Necessarily Democratic : or Relative Equality the True Foundation of Liberty*. – London 1857).

Lorimers Völkerrecht ist kein Traktat, der über das bestehende Völkerrecht informieren soll, sondern eine Abhandlung über die Grundlagen des Völkerrechts, um über das bestehende Völkerrecht urteilen zu können. Dieses wissenschaftliche Völkerrecht setzt voraus, daß die Staaten ungleich sind und ihre relative Position im Staatensystem sich dauernd ändert (Gleichheit der Staaten ist das Prinzip, auf das Völkerrechtler sich am raschesten einigen können, das aber die geringsten Aussichten hat, Wirklichkeit zu werden). Lorimer sieht diese relative Anerkennung als seinen Beitrag zur Theorie des Völkerrechts. Die Unterschiede werden ins Recht verlegt, wo andere zwischen Recht (egalitär) und einem rechtsfreien Raum (nicht-egalitär) unterscheiden. Es ist eine Konsequenz aus der Lehre Krauses vom Primat des Weltrechtes und vom nur provisorischen Recht der einzelnen Gruppen. Voll anerkennen will er nur europäische Verfassungsstaaten. Nur bei diesen kann das gesamte Rechtssystem als freiheitlich akzeptiert werden und ein rechtsförmiges internationales Verhalten erwartet werden. Die Unterscheidung von zivilisierten, barbarischen und wilden Völkern streift bei Lorimer an bio-

logischen Rassismus, wird aber zu einer Frage der unterschiedlichen Geschwindigkeiten des Weges zum Weltrecht. Lorimer wünscht sich eine Völker- und Rassenkunde, die der Jurisprudenz zur Wissenschaftlichkeit verhelfen könnte, kann aber noch keine erkennen. Lorimers Eurozentrismus ist komplex. Die Jurisprudenz ist mit der Möglichkeit konfrontiert, daß rassistisch verschiedene Gruppen ihre eigenen politischen und sozialen Ideale haben und danach beurteilt werden müssen, ob sie diesen Idealen nachkommen (nicht unseren). Anerkannt werden nie Völker oder Rassen, sondern Staaten, die daran gemessen werden, wie weit sie universalen ethischen Standards nahekommen (*The Institutes of the Law of Nations* I, 93-102, vgl. ebd. I, 157). Diese Zurückhaltung von einem direkten Rassismus hat auch damit zu tun, daß Lorimers Hauptziel war, europäische *rogue states* zu identifizieren: Nihilismus, Fenianismus, Kommunismus würden auch europäische Staaten von der Anerkennung ausschließen. Zu den „wildem“, staatenlosen Völkern sagt er nicht viel, zu selbstverständlich ist, daß sie sich nicht selber regieren können; die Rechte ihrer Menschen werden anerkannt, ihre politischen Verbände nicht (aber er regt an, diese Völker eher in Ruhe zu lassen). Die „barbarischen“ Völker, das sind die Reiche des Vorderen Orients und Ostasiens, werden als Staaten anerkannt, aber mit Bedenken gegen Teile ihrer Rechtsordnung. Sie sind nicht über theokratische Regime hinausgekommen. Nur das Christentum hat das Naturrecht anerkannt. Europa kann diese alten Kulturen nicht assimilieren (das hat die britische Herrschaft in Indien gezeigt). Man muß auf eine allmähliche eigene Entwicklung orientalischer Formen des Weltrechts warten (eine Art senghaasscher „Zivilisierung wider Willen“?) Erst mit einem solchen Recht, das noch nicht bekannt ist, aber funktional dem europäischen Rechtsstaat entsprechen würde, ist volle Anerkennung dieser Staaten möglich. Lorimer kann sich das für Ostasien bald, für den islamischen Raum kaum vorstellen. Eine (sehr verkürzte) Einschätzung: John E. Noyens, *Christianity and Theories of International Law in Nineteenth Century Britain*, in: *Religion and International Law* / ed. by Mark W. Janis and Carolyn Evans. – The Hague 2004. – S. 235-258 (Lorimer S. 238-247).

Lorimer will der Dichotomie von Normalität des Krieges und bloßem Kriegsverbot entkommen. Wie immer bei ihm geht es um rechtliche Anerkennung eines Faktes; das wäre allemal ein Fortschritt gegenüber bloßer Macht. Krieg kann nur durch Frieden und Freiheit gerechtfertigt werden. Der rechtliche Krieg ist Freiheitskrieg. Freiheit meint hier nicht nur Selbstbestimmungsrecht sondern auch Entfaltung der Kraft eines Volkes. Zivilisierung ist bei Lorimer der Weg zum Konstitutionalismus. Richtige Verfassung und Erfolg eines Staates gehören zusammen: „All progressive states become first moral, then intelligent, then rich; and all retrogressive states become first immoral, then stupid, and then poor“ (*The Institutes of the Law of Nations* I, 187). Der rechtliche Krieg kann bis zur Absorption eines retrogressiven Staates durch einen progressiven Staat führen. Bloße Eroberung ohne Fortschritt kann nicht gerechtfertigt werden, das wäre Sichtweise der Militärs. Lorimer setzt die naturrechtliche Tradition fort, die effektive Nutzung des Territoriums fordert. Die rechtliche Sichtweise soll die militärische beenden, aber dabei kann das Recht die politische Beurteilung der Fakten nicht ersetzen. Der frühe Lorimer hat Aggression von Gott und Darwin her gesehen, sein Thema war damals die Bestimmung der Grenzen in Europa. Der späte Lorimer hat die Frei-

heit stärker auf die konstitutionelle Form bezogen, der Krieg wird jetzt auch als Humanitäre Intervention oder Regimewechsel an der Peripherie gesehen. Der illiberale Apologet der Konstitution traut dem liberalen Frieden nicht, er braucht internationale Organisation, um den Mangel des Fortschritts in den internationalen Beziehungen zu kompensieren (ökonomische Interdependenz zwischen Völkern hat sich als bedeutungslos für die Beziehungen zwischen Staaten herausgestellt). Man kann den einzelnen Staaten nicht vertrauen, selber zu bestimmen, ob eine Intervention angemessen ist. Für diese Entscheidung braucht Lorimer eine internationale Organisation, die eine politische Organisation sein muß. Der ewige Frieden kann in absehbarer Zeit kein Thema sein. Es kann nur um „preponderance of order over anarchy“ gehen (ebd. II, 184). Diese frühe Verwendung von „Anarchie“ für das internationale System, geht von strengen Ansichten über „Ordnung“ aus.

Lorimers Plan für die internationale Organisation gibt es in zwei Versionen. 1867/1871 ist es ein Versuch der Verstetigung eines europäischen Kongresses; als Patrone werden Kant und Napoléon III. genannt (dieser 1871 nicht mehr). Es ist ein Gesandtenkongreß, der absehbare internationale Probleme jährlich neu ordnen soll. 1877/84 schlägt Lorimer ein internationales Parlament vor; die Senatoren und Abgeordneten werden von den nationalen Parlamenten delegiert (und für Staaten ohne Parlamente von den Regierungen ernannt). Das ist ein Übergang von von einer Staatenwelt zu einem Weltstaat. Aber die beiden Pläne unterscheiden sich inhaltlich sonst wenig: Die Prinzipien des politischen Wandels und der differenzierten Vertretung der Staaten nach ihrer Macht haben beide Pläne. Die internationale Legislative soll nötige politische Neuordnungen beschließen; Lorimer ist deshalb Urheber des Prinzips des „peaceful change“, zumindest unter den Völkerrechtlern, genannt worden. Für Streitigkeiten über Verträge gibt es einen Gerichtshof; die Unterscheidung politischer und rechtlicher Fragen setzt Lorimer voraus, diskutiert sie aber nicht (der Gerichtshof bleibt überhaupt eine blasse Institution). Er legt großen Wert darauf, daß die internationale Exekutive durch parlamentarische Delegierung, eigene Steuern und eigene Armee von den nationalen Regierungen unabhängig ist. Die Voraussetzung des Planes ist Abrüstung (die er aus ökonomischen Gründen kommen sieht), der Schwerpunkt der bewaffneten Macht soll bei der Internationalen Organisation liegen, nicht bei den Staaten. Ob diese internationale Organisation weltweit wird, werden die außereuropäischen Staaten entscheiden. Lorimers Plan ist ein Produkt der Krise des europäischen Konzerts. Seine Theorie der Pflicht zur Intervention führt zu höherem Bedarf an internationaler Abstimmung: Er braucht eine Instanz, die Interventionen beurteilt und sie möglich macht. Seine Erfahrung des 19. Jahrhunderts ist, daß ein bloßes Konzert nur „a handful of sand“ ist. Lorimer braucht eine internationale Organisation, weil er nicht an die internationale Gemeinschaft glaubt (er sagt, daß er nicht wisse, was Bulmerincq mit „Rechtsgefühl“ meine). Die Staaten sollen daran gewöhnt werden, für ihre Ansprüche nicht den Krieg zu suchen, sondern Verbündete im internationalen Parlament. Er ist nicht so naiv zu glauben, daß Staaten von alleine auf dieses Modell setzen werden, seine Internationale Institution ist so angelegt, selber den Internationalismus zu schaffen. Lorimer hat Bluntschlis Einwand, daß es keine internationale Nation gibt, vorausgenommen. Er geht vom Gesandtenkongreß zum internationalen Parlament über, weil ein Parlament durch internationale öffentliche Meinung, transnationale

Parteien und eine kosmopolitische Hauptstadt eine internationale Klasse schaffen kann. Die Lehre aus den heftigen britischen Auseinandersetzungen über Orientpolitik 1876/77 war, daß die aktuelle Regierung gar nicht mehr das ganze Land nach außen repräsentieren konnte. Lorimer mußte für das konstitutionelle Zeitalter die Heilige Allianz in einer neuen Form wiederherstellen. Das ist umgeschlagen in ein System, in dem die nationalen Regierungen keine Rolle mehr spielen. Das Gewicht der großen Staaten wird berücksichtigt, ihre Regierungen haben aber kein Gewicht. Bluntschli hat den Plan kritisiert, weil er zu nahe am amerikanischen Modell eines Bundesstaates sei, das für Europa völlig unangemessen ist. Lorimer hat das zurückgewiesen: Die nationalen Regierungen bestimmen weiter die Politik der Staaten und ihrer Kolonien. Das internationale Parlament wird die tüchtigeren Nationen belohnen, aber es kann nur nachträglich Fakten rechtlich anerkennen, es hat selber keine Steuerungskompetenzen. Die internationale Exekutive ist kaum mehr als ein Heeresministerium. Die internationale militärische Gewalt ist von der friedlichen nationalen Politik abgespalten worden. Lorimer hält am Bild des friedliebenden Bürgers fest: nationalistische, bellizistische Parlamente sind nicht vorgesehen. Dem Nationalismus im Zeitalter der Volkskriege wird er so kaum begegnen können. Lorimer ist mit der Idee einer internationalen Organisation durch Anerkennung der Machtunterschiede der Staaten Vorläufer von Völkerbund und UNO. „Peaceful change“, das Woodrow Wilson noch so viel bedeutete, ist nach seiner Kompromittierung als „appeasement“ kein Ziel einer kommenden Weltverfassung geworden. So viel konstitutionelle Legitimation, wie der Nichtdemokrat Lorimer voraussetzt, hat die UNO nie erreicht. Auch Lorimers Abrüstung der Einzelstaaten steht noch aus.

Lorimers Organisationspläne werden in vielen Überblicken über die Geschichte der internationalen Organisation referiert, aber die Analysen sind schwach. Vgl. am ehesten C. Wilfred Jenks, *The Significance Today of Lorimer's Ultimate Problem of International Jurisprudence*, in: Transactions of the Grotius Society 26 (1940) 35-65 (der Völkerrechtler der Internationalen Arbeitsorganisation kann Lorimers Begründungen für internationale Organisation nachvollziehen, vermißt aber die Einsicht, daß Weltloyalität nur mit einem sozialen Inhalt möglich ist, der von der Menschheit geteilt wird). Zum Design der internationalen Verfassung: Hidemi Suganami, *The Domestic Analogy and World Order Proposals*. – Cambridge 1989. – S. 53-62 (Vergleich mit Bluntschli).

Albert de Geouffre de La Pradelle, wohl der Letzte, der Lorimer als einen der Meister des Völkerrechts gewürdigt hat, verstand noch, daß bei Lorimer die Aufgabe des Rechts therapeutisch ist: Krieg kann kein normaler Fakt des internationalen Rechts sein, weil er dem Prinzip der Freiheit widerspricht (*Maitres et doctrines du droit des gens*. – 2e ed. – Paris 1950. – S. 219-229). A. H. Campbell, der sich zu Lorimer wohl nur äußern mußte, weil die Grotius Society in Edinburgh tagte, setzt das Unverständnis der britischen Juristen für Lorimer fort; im de facto Prinzip hört er nicht das Großbritannien oder auch das Preußen des 19. Jahrhunderts, sondern gleich Hitlers Lebensraumpolitik (*James Lorimer : a Natural Lawyer of the Nineteenth Century*, in: Transactions of the Grotius Society 39 (1953) 211-234). Danach ist der „rogue naturalist of the nineteenth century“ (J. R. Vincent) nur noch selten Thema einer Untersuchung geworden (zuletzt gab es aber ein Schwerpunktheft im European Journal of International Law 27 (2016) 409-

492). Aber in summarischen Kritiken des Zivilisationsstandards im Völkerrecht wird er regelmäßig erwähnt. Martti Koskeniemi nennt ihn das Mitglied des Institut de Droit international „who did the most to attempt a theoretical articulation of a new international law“ und deutet an, daß seine Kollegen gewiß ähnliche Theorien über Zivilisationsunterschiede formuliert hätten, wenn sie theoretischen Festlegungen nicht aus dem Weg gegangen wären (*The Gentle Civilizer of Nations : the Rise and Fall of International Law 1870-1960*. – Cambridge 2002. – S. 70).

The Institutes of Law : a Treatise of the Principles of Jurisprudence as Determined by Nature. – Edinburgh : Clark, 1872. – 463 S.

2. Aufl. Edinburgh : Blackwood, 1880. – 572 S.

Neudruck der 2. Aufl. Aalen 1987

II/5 *Of the natural right of aggression*

Aggression ist ein Naturrecht aus der Macht. Nur so gibt es Freiheit. Eine Aufgabe der Jurisprudenz ist Anerkennung der Aggression. Gott ist Quelle des Lebens und das Leben Quelle der Rechte. Leben benötigt ein gewisses Maß Aggression. Alle Macht ist von Gott, nur menschliche Bosheit trennt Macht und Recht. Gerechtfertigt ist nur Aggression, die auch den Opfern Vorteile bringt; bloße Zerstörung wird ausgeschlossen. Es geht um Anerkennung der Niederlage. Beispiel ist die Durchsetzung der angelsächsischen Rasse in Großbritannien und Amerika. International bedeutet es, daß erfolgreiche Staaten wachsen sollen zum Nutzen aller Staaten. Aber auch große Staaten und Rassen sind noch keine „reasonable entities“ und haben noch kein „rational system of international adjustment“ entwickelt. Ein solches System müßte das Naturrecht auf Aggression anerkennen.

The Institutes of the Law of Nations : a Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities. – Edinburgh : Blackwood, 1883-1884. – 2 Bde.

Neudrucke Aalen 1980 und Clark, N.J. 2005

Book II *Of the recognition of state-existence as the fundamental doctrine of the law of nations*

Der wissenschaftliche Jurist muß damit rechnen, daß die Kulturen und ihre sozialen Ideale durch Rasse bedingt sind. Aber noch wissen wir davon nichts Bestimmtes und müssen die Kriterien für unser Urteil aus politisch-juristischen Kriterien entnehmen. Nur Staaten mit Selbstregierung/Konstitutionalismus können voll anerkannt werden. Nur Staaten der europäischen Rechtstradition erfüllen dieses Kriterium. Die volle Anerkennung osteuropäischer Staaten war bereits fragwürdig, die der Türkei ein Fehler (der nicht rückgängig gemacht werden kann), Japan verdient Vertrauen. Wegen dem Fehlen einer internationalen Autorität, müssen moralischen Anforderungen in der Staatengesellschaft viel strenger sein als im Staat an Bürger. Diese Anforderungen erfüllen bisher nur christliche Staaten, weil das Christentum außer der Offenbarung auch das Naturrecht anerkennt. Anderen Religionen fehlt diese Universalisierung noch. Intolerante Monarchien, intolerante Republiken (Französische Revolution), intolerante Anarchien (Pariser Kommune) können nicht anerkannt werden. Ein Staat muß ausreichend die Annahme ermöglichen, daß er fähig und willens ist, die Pflichten zu erfüllen, die mit einer internationalen Existenz verbunden sind. Gegen kriminelle Staaten ist Intervention geboten. Wegen Interventionen muß die Frage der internationalen Organisation von „the dreams of the extreme peace party“ getrennt werden. Es muß internationale

Organisation geben, um die Internationale Haltung zu verdächtigen Staaten in Übereinstimmung zu bringen.

Book III *Of the normal relations of states*

Das Prinzip der Nicht-Intervention muß bei ethischer Betrachtung relativiert werden: zu internationaler Zusammenarbeit gehört auch „warlike co-operation in behalf of freedom.“ Kriegerische Beziehungen zwischen Staaten sind nicht „normal“, wohl aber Kriegsallianzen. Er klagt, wie wenig „combined actions“ es gibt.

Book IV *Of the abnormal jural relations of political entities*

Krieg soll rechtlich anerkannt werden als Mittel zu seiner Beseitigung: „Jurisprudence is a science of therapeutics.“ Staaten müssen dauernd prüfen, wie sie sich zu den Übeln anderer Staaten verhalten. Recht kann sich nicht allein mit moralischem Druck erhalten, es muß Bereitschaft zur Gewaltanwendung geben. Krieg darf kein Selbstzweck sein (so denken Militärs, die jeden Sieger rechtfertigen). Rechtsinstrument wird Krieg nur, wenn das einzige Ziel Freiheit ist. Damit werden Befreiungsbewegungen und Selbstverteidigung gerechtfertigt aber auch Anpassung von Grenzen zugunsten eines progressiveren Staates. Daß ein retrogressiver Staat von einem progressiven Staat übernommen wird entspricht der Natur und Recht muß der Natur folgen. Aber auch ein solcher Krieg soll nicht provoziert werden; der progressive Staat muß zunächst versuchen, die Rückschritte seines Nachbarn zu verhindern. Daß ein Krieg nötig geworden ist, soll im internationalen Konzert entschieden werden: Krieg darf nur geführt werden, um gegen extreme Hindernisse auf dem Weg zu mehr Macht, Tugend, Wissen anzugehen. Ein Recht auf Krieg gibt es nur im äußersten Fall („when the mouth of hell seemed to open“), dann ist er aber Pflicht. Neutralität ist nur gerechtfertigt, wenn Intervention unmöglich ist. Diese Hilflosigkeit gegenüber der notwendigen Intervention soll durch internationale Organisation verhindert werden.

Book V *The ultimate problem of international jurisprudence*

Es müssen internationale Äquivalente zu Legislative, Judikative, Exekutive gefunden werden. Gleichgewichtstheorien, freiwillige Schiedsgerichtsbarkeit, Freihandel, Religion und Erziehung ändern nichts an der internationalen Anarchie. Bisher sind Friedenspläne gescheitert, weil sie die menschliche Natur mißachten „in aiming at finality of relations and equality of states“. Der Plan sieht ein internationales Parlament aus Delegierten nationaler Parlamente vor (wo es solche nicht gibt, ernennt die Staatsmacht Delegierte), die Sitzverteilung soll sicherstellen, daß die Großmächte genügend Gewicht haben. Dieses Parlament wählt die internationale Exekutive, diese den internationalen Gerichtshof. Der internationale Gerichtshof ist für Streit über Verträge zuständig, das internationale Parlament kann Grenzen verändern und Interventionen in Bürgerkriege beschließen. Die internationale Exekutive verfügt über ein Heer; die Einzelstaaten besitzen nur noch geringe Truppen. Dieser Plan geht davon aus, daß Menschen vernunftgeleitet sind und überfordert sie damit vielleicht, aber ganz unfähig zur Vernunft sind sie nicht.

La doctrine de la reconnaissance, fondement du droit international, in: *Revue de droit international et de législation comparée* 16 (1884) 333-359 ist eine gekürzte französische Übersetzung von Buch II.

Die Fassungen des Planes einer internationalen Organisation sind:

On the Application of the Principle of Relative, or Proportional, Equality to International Organisation, in: Transactions of the Royal Society of Edinburgh 24 (1867) 557-571; *Proposition d'un congrès international, basé sur le principe de facto*, in: Revue de droit international et de législation comparée 3 (1871) 1-11 (eine Übersetzung aus Anlaß des Deutsch-Französischen Krieges)

Le problème final du droit international, in: ebd. 9 (1877) 161-206 ist eine Vorabübersetzung von Buch V, 1884 geringfügig bearbeitet.

Lorimer hat auf Bluntschlis Kritik an seinem Aufsatz 1877 geantwortet: *Prolegomena to a Reasoned System of International Law* (1878), in: *Studies National and International*. – Edinburgh 1890. – S. 148-163 (gründlicher in Buch V 1884).

Abrüstung als Voraussetzung des Friedensplanes: *La question de desarmement*, in: Revue de droit international et de législation comparée 19 (1887) 472-478

3.3 Frankreich

Frankreich war lange das Land der Friedenspläne mit überstaatlicher Organisation: Dubois, Crucé, Sully, Saint-Pierre, Saint-Simon (die letzten drei waren dem 19. Jahrhundert gut bekannt). Die Erben dieser Tradition wirken nur noch anachronistisch, z.B. P.-R. Marchand, ein Arzt, der im Alter auf die Orientkrise 1840 reagierte. Es geht um eine Neuverteilung der europäischen Landkarte, Polen und Italien werden wiederhergestellt, Frankreich kriegt natürlich das Rheinland. Es ist wie ein neues 1801: abgehalfterte Dynastien werden anderswo eingesetzt. Auch dieser Plan der Befriedung Europas ist wie so viele ein Kolonialismusprojekt. Er sieht eine Union de l'Europe mit einem Kongreß vor. Dieser Kongreß darf nicht mit dem amerikanischen Kongreß verglichen werden und da zeigt Marchand für einen Moment, daß er etwas von der Rolle der Konstitutionen begriffen hat: Natürlich könnte man ein europäisches Parlament vorsehen, dessen Oberhaus von den Monarchen besetzt wird, aber das würde voraussetzen, daß die europäischen Monarchien bereits alle gemäßigt und konstitutionell wären. Marchands Plan ist für eine Situation geschrieben, in der das nicht vorausgesetzt werden kann und sieht nur einen Gesandtenkongreß vor. Das Vorbild wird so statt Amerika der Deutsche Bund. Die schiere Idee einer englisch-russischen Doppelpräsidentschaft nimmt diesem Projekt jede Aussicht, eine öffentliche Gefolgschaft zu finden (*Nouveau projet de traité de paix perpétuelle*. – Paris 1842).

Saint-Simons Schüler knüpfen an dessen Hinweise auf spirituelle, ökonomische und soziale Fundamente des Friedens an, nicht an seinen Organisationsplan. Das wird den französischen Internationalismus bis ins späte 19. Jahrhundert prägen. Die Republikaner, deren internationale Idee die Solidarität demokratischer Nationen ist, haben wenig Interesse an überstaatlicher Organisation. Die soziologischen und sozialistischen Richtungen sind aber an föderalistischer Auflösung des staatlichen Zentralismus interessiert, kommen auf europäischer oder globaler Ebene auch oft nur zu Solidarität und zu Institutionen entweder gar nicht oder erst in einer späten Zukunft. Pierre Leroux, der so viele Worte lanciert hat, hat auch

„L'Union européenne“ lanciert (1827), es war nur Annäherung zwischen den Nationen. Die „association“ der Saint-Simonisten ist, auf internationale Beziehungen angewandt, eine dem 19. Jahrhundert gemäße Version der (konservativen) internationalen Gesellschaft oder des Konzertes. Comte gibt auf eine Föderation nur einen Ausblick. Aber alles, was in Frankreich doch an internationaler Organisation mit Institutionen gedacht wird, kommt auch von der Linken. Europäische Union war im 19. Jahrhundert v.a. ein Projekt französischer Sozialisten. Pecqueur und Considerant haben dieses Projekt auf dem Niveau ihrer ökonomischen und sozialen Analysen begründet.

Kontinuierlich haben Buchez und seine Schüler auf die europäische Einheit hingewiesen. **Philippe Buchez** (1796-1865) ist über revolutionäre Geheimgesellschaften und Saint-Simonismus zur christlich-sozialen Demokratie gekommen. Seine Zeitschrift der 1830er Jahre hieß *L'Européen*, er forderte ein christliches und sozialistisches Europa, Freihandel und Völkerrecht, aber europäische Institutionen fordert er nicht (*Une Europe chrétienne et socialiste*, in: *L'Européen* No. 5, 1831, Neudruck in: *L'unité politique de l'Europe : histoire d'une idée / présenté par Patrice Rolland*. – Bruxelles 2006. – S. 158-161). Buchez hat in seinem posthumen Hauptwerk diesen Aufsatz von 1831 noch einmal zitiert: Europa ist von Reziprozität geprägt und so bereits „une sorte de fédération“. Deshalb seien eine *simple arbitrage* oder ein *tribunal européenne* bald zu erwarten (*Traité de politique et de science sociale*. – Paris 1866. – §§ 127-133). Sein Schüler **Auguste Ott** (1814-1892) hat die Institutionen nachgeliefert: Es soll einen Bundesrat geben, der von den Völkern gewählt wird und von den nationalen Regierungen unabhängig ist. Aufgabe wird Streitbeilegung innerhalb Europas und diplomatische Vertretung Europas nach außen sein. Der Anlaß war die Orientkrise 1840: die europäischen Völker sind bereits dabei den Globus zu erobern, Ott will ein Zusammengehen statt Rivalität in der europäischen Unterwerfung der Welt (*De la fédération européenne* (1840), Neudruck in: *L'unité politique de l'Europe* a.a.O. S. 180-190). Woher die Dynamik dieser weitreichenden Veränderung in Europa kommen soll, wird nicht besprochen. Für **Henri Feugueray** (1813-1854), einem anderen der christlich-sozialen Buchez-Schüler, wurde das 1848 klar: die Voraussetzungen der europäischen Föderation sind die gemeinsame christliche Geschichte und die gegenwärtigen brüderlichen, demokratischen Revolutionen. Seine Föderation ist eine Mischung aus Europäischem Gerichtshof und sozialdemokratischer Planifikation, klar gegen Rußland und (mehr noch) England gerichtet. Ein kontinentaler Zollverein soll Frieden und soziale Demokratie bringen. Das ist eine Aufgabe Frankreichs (*De la fédération européenne* (1840), in: *La revue nationale* 23 mars 1848, Neudruck in: *L'unité politique de l'Europe* a.a.O. S. 218-222).

In der Revolution 1848 wurde die Europäische Union häufiger erwartet oder gefordert, institutionell bestimmter wird das nicht. Émile de Girardin, der sich damals für einen Sozialisten und Friedenskämpfer hielt, hat am 4. März von einem europäischen Kongreß gesprochen. **Victor Hugo**, der berühmteste lebende französische Dichter, eröffnete den Internationalen Friedenskongreß in Paris im August 1849 mit einem Ausblick auf ein föderatives Europa; das wird lange zitiert werden. Es ist eine simple Analogie, daß sich die Einigung von Provinzen zu *einem* Frankreich in der Einigung von Nationen zu *einem* Europa fortsetzen wird (*Con-*

grès de la Paix, discours d'ouverture 21 août 1849, in: Victor Hugo, *Actes et paroles, I, Avant l'exil 1841-1851*. – Paris 1937. – S. 267-273; engl: *Report of the Proceedings of the Second General Peace Congress*, Neudruck in: *Internationalism in Nineteenth-Century Europe* / ed. by Sandi E. Cooper. – New York 1976. – S. 95-99). Hugos Unterstützung für die Friedensbewegung war Teil seines Wechsels von der monarchischen Rechten zur republikanischen Linken im Sommer 1849. Die realen Chancen einer neuen Außenpolitik durch die Revolution waren längst verfliegen, aber die Idee blieb Programm des anti-bonapartistischen Republikanismus, dessen Ikone Hugo wurde. Er stellte sein Prestige der Internationalen Friedens- und Freiheits-Liga zur Verfügung. Europa oder weltweit, das war in Hugos Wiederholungen seiner Formel nicht so wichtig, es mußte eine große republikanische Föderation sein (und Paris mußte ihre Hauptstadt sein und das Rheinland mußte zu Frankreich gehören, um dem Mutterland der Republiken genug Gewicht zu geben). Hugos tiefste (und letzte) Äußerung zum Frieden („Est-ce donc si difficile, la paix?“) könnte für sein gesamtes pazifistisches Engagement stehen, eine Theorie des Friedens können wir nicht erwarten.

Vgl. für die Windungen von Hugos Engagement in den Konjunkturen des deutsch-französischen Verhältnisses: Walter Faber, *Victor Hugo als Vorkämpfer der Vereinigten Staaten von Europa*, in: *Die Friedens-Warte* 41 (1941) 166-180; Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987. – S.237f., 333, 376, 489, 852; *Victor Hugo et l'Europe de la pensée* / présenté par Françoise Chenet-Faugeras. – Paris 1995. – S. 87-190; André et Danielle Cabanis, *L'Europe de Victor Hugo*. – Toulouse 2002 (nützlich als Zusammenstellung der verschiedenen Äußerungen Hugos); Klaus Peter Walter, *Victor Hugo*, in: *Klassiker des europäischen Denkens : Friedens- und Europavorstellungen aus 700 Jahren europäischer Kulturgeschichte* / hrsg. von Winfried Böttcher. – Baden-Baden 2014. – S. 341-347.

Eine Quelle der französischen Europavorstellungen war die Napoléon-Legende. Napoléon hatte 1815 „un grand système fédératif européen“ versprochen und sein Neffe, der künftige Kaiser Napoléon III., hatte diese Idee unter die *idées napoléoniennes* aufgenommen. Die Ordnungsidee des neuen Bonapartismus an der Macht war ein europäischer Kongreß, der eine neue europäische Landkarte schaffen sollte. Darüber hinaus ist von internationaler Organisation keine Rede. Die hier referierten französischen Friedenspläne wollen aber mehr als einen einmaligen Kongreß, der mit der Neuordnung Europas alle Probleme für lange Zeit beenden soll. Die Begegnung der Franzosen mit den angelsächsischen Friedensbewegungen hatte zu Distanz geführt. Französische Autoren glauben nicht an einen bloßen Rechtspazifismus, sie interessieren sich für politische, ökonomische und religiöse Fundamente der internationalen Zusammenarbeit und sie halten an Notwendigkeit des friedlichen Wandels bei neuen Rechtsansprüchen dynamischer Nationen fest. Die französische Idee der internationalen Organisation ist eine Versteigerung der Kongresse. Proudhons komplexeres aber völlig isoliertes Programm für einen künftigen Kongreß ist dagegen in der Tradition Comtes an einer Auflösung der Staaten interessiert und nicht an der Organisation von Staaten auf europäischer Ebene.

Die post-bonapartistische Erneuerung der französisch geprägten Friedensbewegung hatte zwei Ansätze. Die liberale Friedensbewegung gibt den französischen Widerstand gegen Schiedsgerichtsbarkeit zwischen Staaten verschiedener Verfassung auf und folgt damit dem Vorbild der angelsächsischen Friedensbewegung. Die demokratische Friedensbewegung hält an der Idee einer Europäischen Union zwischen Republiken fest, muß aber einsehen, daß es kein Projekt der Gegenwart sein kann und akzeptiert als Nahziel das Schiedsgericht. Die französischen Sozialisten haben Versionen der demokratischen Idee einer europäischen Union, ein besonderer sozialistischer, soziologischer, ökonomischer Gehalt oder eine gesellschaftliche Dynamik der internationalen Organisation kann man in ihren Friedensplänen nicht mehr erkennen (vgl. die Texte des späten Considerant). So verschwinden die französischen demokratischen und die französischen sozialistischen Traditionen der Friedensorganisation. Die französischen Völkerrechtler haben keinen Beitrag zur internationalen Organisation geleistet.

3.3.1 Jules Barni

1818-1878, Sekretär Victor Cousins, Philosophielehrer, Übersetzer Kants. Im Schweizer Exil Organisator des Kongresses für Frieden und Freiheit, 1869-1871 Vorsitzender der Internationalen Friedens- und Freiheits-Liga. Nach 1871 Abgeordneter der Linken und republikanischer Theoretiker. Vgl.: Auguste Dide, *Jules Barni, sa vie et ses oeuvres*. – Paris 1882; Sudhir Hazareesingh, *Intellectual Founders of the Republic : Five Studies in Nineteenth-century French Republican Political Thought*. – Oxford 2001. – S. 227-280 *Neo-Kantian Moralism and Activism : Jules Barni and the Establishment of the Municipalist Republic*.

Gegen die plebiszitäre Despotie des Empire verteidigt Barni Bildung als politischen Moral; dieses Gemenge von Kant und Rousseau wird die Dritte Republik bis zu ihrem Ende begleiten und verfolgen. Auch Kants *Essai pour la paix perpétuelle* hat er übersetzt. Aber der Republikaner will Nationalitätenprinzip und Befreiungskrieg rechtfertigen. Basis des Friedens ist Demokratie, gesichert ist Frieden erst durch die États-Unis d'Europe, eine freie Verbindung freier Staaten. Wie die Republik eine moralische Verbindung ist, so ist diese *fraternité* der Staaten eine moralische Beziehung: Die Staaten müssen ihre Verbindung frei akzeptieren. Vgl. dazu Hazareesingh a.a.O. S. 246-261 *Barni's International Political Theory and Practice* (er denkt, daß Barni nach 1878 so rasch vergessen wurde, weil seiner zunehmend nationalistischen Partei dieser Internationalismus fremd wurde; ihm selber auch, er hat nach 1871 nicht an diese Vergangenheit erinnert).

Discours prononcé à l'ouverture du Congrès Internationale de la Paix le 9 septembre 1867

Abgedruckt in Jules Barni, *La morale dans la démocratie*, Neudruck Paris 1992. – S. 267-270

Nach Kant ist der bewaffnete Frieden ein Zustand der Barbarei und die Zunahme des Caesarismus eine den Friedensbemühungen gegenläufige Tendenz. Frieden und Freiheit, Krieg und Despotismus gehören zusammen. Die Schweiz ist ein Vorbild für die notwendige internationale Organisation.

La morale dans la démocratie. – Paris 1868

Neue Ausgaben 1885 und 1992

13. Lektion *La morale dans les rapports des États entre eux*

Ein Staat ist eine Assoziation von Menschen und hat „une sorte de personne morale.“ Für Staaten gelten dieselben Gesetze wie für Personen, jedes Volk/jeder Staat muß von anderen geachtet werden. Staaten verwirken diese Achtung, wenn sie eine ständige Gefahr für die Sicherheit ihrer Nachbarn sind. Es gibt kein Recht andere Staaten zu Kolonien zu machen, aber es gibt ein Recht unterdrückter Nationen auf Selbständigkeit. In den internationalen Beziehungen bestimmt das Prinzip der Nichtintervention; Hilfe für bedrückte Nationen ist aber Pflicht.

14. Lektion *La morale dans les rapports des États entre eux (suite) : La guerre et la paix*

Die Idee eines Staaten-Staates ist einfach und doch erst spät: Saint-Pierre, Rousseau, Kant. Die Entwicklung hat Kant recht gegeben: Cäsarismus und Militarismus sind nicht zu trennen. Trotz Apologien des Krieges wie Maistre, Cousin, Proudhon hat sich diese Idee im 19. Jahrhundert fortgesetzt (Cousin am gefährlichsten, weil er für ein liberales Publikum schreibt). Der Kriegszustand muß durch einen Rechtszustand ersetzt werden. Solange dieser Rechtszustand nicht erreicht ist, müssen Kriege zur Verteidigung zugelassen werden. Man muß den Krieg humanisieren (Rotes Kreuz) und moralisieren (Sturz despotischer Regime und Patriotismus). Die internationale Föderation freier Staaten wird oft als Utopie abgetan, muß aber mit Kant als Ideal der Demokratie angenommen werden.

3.3.2 Charles Lemonnier

1806-1891, Philosophielehrer, Anwalt (ein Spezialist für Seerecht), Eisenbahndirektor, Bankdirektor. Saint-Simonist (und Herausgeber der Werke Saint-Simons), Demokrat, Kantianer (und Herausgeber einer französischen Ausgabe von Kants Friedensschrift 1880). 1867 einer der Gründer der Friedens- und Freiheitsliga, seit 1871 ihr Leiter. Vgl. Alessandra Anteghini, *Pace e federalismo : Charles Lemonnier, una vita per l'Europa.* – Torino 2005.

Der ehemalige Saint-Simonist kämpft gegen Napoléon III. und gegen den Saint-Simonismus. Er gab der Friedens- und Freiheitsliga ein republikanisches Programm, das antisozialistisch war, aber doch sozial. Politische und soziale Reformen sind Voraussetzung des Friedens. Ziel war eine Europäische Föderation, deren Mitglieder selber Föderationen sind. Das Nationalitätenprinzip interessierte ihn nicht, er sprach nicht nur wie viele Franzosen von den deutschen Nationen in der Mehrzahl, sondern erhoffte sich auch den Zerfall Italiens und Spaniens in Teilrepubliken. Mit dem Scheitern dieses Föderalismus um 1870 wäre seine Europäische Föderation nur ein Europa der Nationalstaaten geworden; er arbeitete deshalb an aktuelleren Friedensstrategien: Schiedsgericht, Abrüstung, Neutralisierung. Zuletzt blieben statt dem von Kant geforderten Rechtszustand zwischen den Völkern nur bilaterale Schiedsgerichtsverträge zwischen Staaten (*Formule d'un traité d'arbitrage entre nations.* – Genève 1874, dt. 1889 u.d.T.: *Entwurf eines bleibenden Schiedsgerichts-Vertrages zwischen den Völkern*). Mehr als alle anderen kann Lemonnier als Vorläufer der Theorie des Demokratischen Friedens

im 19. Jahrhundert gelten, aber auch als Vorläufer der Idee der Gemeinsamen Sicherheit der Demokratien des Westens im 20. Jahrhundert.

Rapport présenté au Congrès tenu à Lausanne le 14 Septembre 1869 sur cette question: Déterminer les bases d'une organisation fédérale de l'Europe. – Paris : Librairie des Sciences sociales, 1869. – 18 S.

Neudruck in: Internationalism in Nineteenth-century Europe : the Crisis of Ideals and Purpose / ed. by Sandi E. Cooper. – New York 1976 (The Garland Library of War and Peace) S. 169-187

Der Friedenskongreß 1867 hat festgestellt, daß die europäischen Regierungen unfähig zum Frieden sind. Das hat sich bestätigt. Es muß eine „institution juridique internationale“ geben, ein „tribunal européen que la raison conduit directement“. Ein solches Tribunal setzt republikanische und demokratische Staaten voraus, nur die Republik ist „conforme au droit et à la justice... adéquate à la loi morale qui régit toute conscience humaine“. Lemonnier zeigt das an *liberté* und *égalité*, während er die *fraternité* durch Kants Gebot ersetzt, daß kein Mensch als Mittel gebraucht werden darf. Allein eine Föderation kann Zentralisierung verhüten. Die Staaten geben das Recht über Krieg und Frieden ab und behalten ihre Autonomie. In einer solchen Föderation werden auch sozialer Frieden und freie Zirkulation von Ideen kommen. Die Föderation kann mit zwei, drei, vier Staaten beginnen. Das mag noch Utopie sein, aber die Zukunft gehört denen, die sie machen.

Les États-Unis d'Europe. – Paris : Librairie de la Bibliothèque démocratique 1872. – XII, 190 S.

Neuausgabe Paris 2011

Viel umfangreicher als der Report von 1869, weil durch die Geschichte der Friedenspläne aufgeschwemmt (er hat den Abgrund zwischen Saint-Pierre und Kant, zwischen Fürstenbund und republikanischer Föderation erkannt). Die europäische Föderation wird mit demokratischen westeuropäischen Staaten beginnen: Italien, Frankreich, Schweiz, Belgien, England. Die Verfassungen müssen nicht identisch sein, aber ähnlich. Dynastische und klerikale Interessen, mangelnde Volksbildung und Nationalstolz sind Hindernisse. Die Föderation wird auch sozialen Frieden bringen, denn ein größerer Wirtschaftsraum bringt ökonomisches Gleichgewicht. Der definitive Frieden ist auf ökonomische Sicherheit angewiesen. „Enseigner la République, c'est donc enseigner la paix; prêcher la paix, c'est prêcher la République.“

Anteghini, Alessandra

Charles Lemonnier (1806-1891), précurseur de l'eupéisme fédéraliste, in: Les États-Unis d'Europe : un projet pacifiste / eds. Marta Petricoli ... – Bern (u.a.) : Lang, 2004 (L'europe et les Europes : 19^e et 20^e siècles ; 6) S. 175-194

Lemonnier konnte sich nie zwischen der politisch-historischen Argumentation von Saint-Simon und der philosophisch-moralischen von Kant entscheiden. Er strebte eine Fusion seiner Friedens- und Freiheitsliga mit Passys Ligue International et Permanente de la Paix an, aber Passy wollte weder ein soziales noch ein antiimperialistisches Programm. Für Lemonnier sind Frieden und Föderation nicht zu trennen, er folgt Kant, der aber kosmopolitisch denkt. Lemonniers Europäische Union braucht einen Kern von republikanischen Staaten.

Francisque Bouvet (1799-1871), Journalist und Dichter. Philhellene und Veteran der Revolution von 1830. 1848-1851 Abgeordneter der Linken (er brachte im Parlament einen Antrag für einen internationalen Gerichtshof ein, der abgelehnt wurde). Teilnehmer der internationalen Friedenskongresse 1848-1851 (der französische Vize-Präsident des Brüsseler Friedenskongresses 1848). Danach Annäherung an das bonapartistische Regime. Bouvet distanziert sich vom Sozialismus, hat aber eine saint-simonistische Definition der Moderne als Zeitalter der Association und ein saint-simonistisches Bedürfnis nach einer religiösen Politik. Es ist eine Art Weltethos: alle Religionen lehren Liebe und Frieden. Aber er braucht eine Art Konzil/Tribunal/Kongreß als konkrete Organisation dieses Ethos. Auf dem Pariser Friedenskongreß 1849 hat er gegen die künstliche Trennung von Politik und Recht protestiert – gegen einen Friedenskongreß, der über den Frieden genau in den Tagen spricht, in denen in Ungarn, Venedig, Rom die letzten Reste der Revolutionsbewegung abgewürgt wurden. Die hauptsächliche Kriegsursache ist Despotismus. Der Friedenskongreß solle sich an die Völker wenden, ohne Druck der öffentlichen Meinung werden die Regierungen nie einen internationalen Rechtszustand akzeptieren. Der Demokrat Bouvet beruft sich auf Napoléons Rede vom kommenden Krieg zwischen der Zivilisation des Westens und der Barbarei Rußlands. Bouvets internationale Verrechtlichung ist ein Versuch, Kriege innerhalb der Zivilisation des Westens zu verhindern. Auch die monarchischen Regierungen begreifen die Notwendigkeit einer Union, aber ihre Union kann nur imperial sein. Der Frieden muß republikanisch sein: Es sind ökumenische Konzile nötig. Das ist wörtlich gemeint: das Übel von Krieg und Revolution fing mit dem Papsttum an, „as the spirit of life has been separated from the spirit of order“. Die Christenheit benötigt große „deliberative and judicial assemblies“ (*Report of the Proceedings of the Second General Peace Congress*, Neu-druck in: *Internationalism in Nineteenth-Century Europe* / ed. by Sandi E. Cooper. – New York 1976. S.105-108; er war nicht der einzige Franzose, der an die Kosaken dachte, vgl. ebd. S. 148). 1855 wiederholt Bouvet diese saint-simonistische Idee einer internationalen Organisation als Konzil. Der vorgeschlagene Kongreß soll eine rein juristische Institution sein, die Liste seiner Aufgaben ist aber merkwürdig politisch. Das ist nicht weit von der bonapartistischen Kongreßidee entfernt; es ist eine Schrift im Umkreis des Krimkrieges und des Pariser Kongresses, die Verstetigung des Kongresses will. Der Krieg hat keine Aufgabe mehr, seit es den nötigen Haß zwischen den Völkern nicht mehr gibt. Die europäischen Völker haben die gleichen moralischen Ansichten, nichts steht einem *droit public européen* entgegen. Frieden ist kein Prinzip, sondern ein Fakt; er geht aus der Ordnung der Dinge hervor, ist eine Assoziation aus gemeinsamen Interessen. Die Nationen, die aus den modernen Revolutionen hervorgegangen sind, bilden eine *société des nations*. Sie werden einige Rechte auf Unabhängigkeit für die Garantie gemeinsamer Interessen opfern. Frankreich hat eine *mission providentielle* diese internationale Assoziation einzurichten. Ein europäischer Kongreß soll einen Rechtskodex formulieren, Grenzen neu ziehen, Kolonisation organisieren, internationale Eisenbahnen und Kanäle bauen. Als Vorbild nennt Bouvet die universalen Konzile, die angesichts Gottes und im Namen der Völker gesprochen haben. Er betont die Einheit der Religionen unter einem Gott. Wenn Gott der

Schöpfer der Gesellschaft der Individuen ist, dann ist er auch der Schöpfer der *société des nations*. Es gibt ein Bedürfnis nach einem Zentrum in der Religion und in der Politik. Er endet mit heftiger Polemik gegen englisch-amerikanische Friedensgesellschaften: weder religiöse Fanatiker noch Geschäftsleute behagen ihm. Kein Frieden um jeden Preis: Man kann nicht aus christlicher Gesinnung den Russen Konstantinopel überlassen (*La guerre et la civilisation*. – Paris 1855, 2. Aufl. 1856 u.d.T.: *Introduction à l'établissement d'un droit public européen*). Bouvet fehlt unerklärlich im *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders*, wird aber berücksichtigt bei ter Meulen II/1, 342-348 und Wilhelmus van der Linden 1987.

Patrice Larroque (1801-1879, Polemiker gegen das Christentum, das nicht dem Bedürfnis nach einer neuen Moral entspricht. In den 1860/70er Jahren aktiv in der Friedensbewegung. Er hatte bereits in seinem *Cours de philosophie* 1838 ein internationales Tribunal mit eigener Exekutivgewalt gefordert. Für sein erst 1856 veröffentlichtes Buch hat er einen Preis des Friedenskongresses 1852 gewonnen. Er dokumentiert vor allem die Lasten der stehenden Heere in der Neuzeit: ökonomischen Lasten, Demoralisierung (das beschäftigt ihn besonders), Entvölkerung. Seine Lösung ist weiter ein Tribunal mit Exekutivgewalt, denn er mißtraut dem guten Willen der Monarchien, in dieser *confédération* mitzuarbeiten (*De la guerre et des armées permanentes*. – Paris 1856, 2. Aufl. 1864, 3. Aufl. 1870, durch die vielen Statistiken blieb das Buch beliebt). Larroque weiß, daß seine Idee Fortschritte der Zivilisation braucht: Die republikanische Regierungsform bringt strengere Sitte, Respekt vor Autorität, Familienmoral statt Kasernenmoral (*De la création d'un code de droit international et l'institution d'un haut tribunal juge souverain des différends internationaux*. – Paris 1875).

Joseph-Michel de La Codre de Beaubreuil (1798-nach 1882), Notar und dazu ein deistischer Philosoph, der die Ordnung des Himmels gar zu genau kannte (er gab sein Fach als *Astronomie speculatif et religieuse* an). Die Zeiten kriegesischer Völker (der Antike) sind vorbei, niemand will mehr sein Land für Kriege verlassen, Könige führen nicht mehr Krieg um fremdes Erbe, religiöse Toleranz ist in Europa und Asien verbreitet. Aber für internationale Streitfragen muß es ein *tribunal politique* geben. Basis ist eine Union der westeuropäischen Staaten, denen sich die deutschen Staaten, Österreich, Griechen und Türken bald anschließen werden, Rußland nicht so bald. Ein solches Tribunal kann keine Exekutivgewalt haben, Voraussetzung sind deshalb friedliche Staaten, in denen die öffentliche Meinung bestimmen kann (*L'opinion publique et l'extinction de la guerre*. – Paris 1867). Er unterscheidet zwei Möglichkeiten der Ordnung: *force* und *alliance*. Keine menschliche Gesellschaft kann ohne *force* zusammengehalten werden, aber im Laufe der Zivilisationsgeschichte gewinnt *alliance* größere Bedeutung. Der Aristokrat verbeugt sich vor den französischen militärischen Tugenden (*Les dessins de Dieu*. – Paris 1866) und ist sicher, daß die Ehre die Staaten zusammenhält und Europa retten wird (*L'honneur, les rois et les peuples*. – Paris 1872, eine Polemik gegen Preußen und die Internationale, die zugleich gegen Montesquieu zeigen will, daß auch Republiken von Ehre bestimmt sind).

Felix Santallier (1830-1885), Redakteur des *Journal du Havre*. Seine Schrift zur internationalen Krise 1867 kommt aus einem Freimaurer-Kontext und wendet sich an „Brüder der gesamten Menschheit“ Das Projekt liegt zwischen internationaler Organisation und Friedensforschung, zwischen Friedensbewegung und internationaler Vereinigung der Völkerrechtler. Aus moralischen und ökonomischen Gründen ist Krieg immer verdammt worden. Jetzt haben Druck, Eisenbahn, allgemeines Wahlrecht, *l'entrelacement des intérêts commerciaux* den universalen Frieden möglich gemacht. Internationale Konferenzen, bloße Absprachen zwischen Regierungen, werden den Frieden nicht bringen, denn Regierungen haben am wenigsten unter dem Krieg zu leiden. Die Völker müssen die Organisation des Friedens selber in die Hand nehmen. Ein von den Friedensfreunden gewähltes Schiedsgericht aus Völkerrechtlern wird einen Kodex des Völkerrechts verfassen und eine Bestandsaufnahme aller möglichen Konflikte vorlegen. Die öffentliche Meinung ist solider als eine Exekutive. Im Laufe der Zeit werden die Völker ihre Loyalität der Weltsouveränität übertragen (*L'Union de la paix entre tous les peuples civilisés : proposition adressée au monde entier*. – Le Havre 1867; Deutsche Fassung: *Die Friedens-Union zwischen allen civilisirten Völkern*. – Le Havre 1867). Die Union de la Paix kam zustande, überlebte aber den Krieg 1870/71 nicht. Santallier blieb dabei, daß ein Völkerrechtskodex den Krieg verhindert hätte, die öffentliche Meinung sei gegen den Krieg gewesen (*Bulletin de la Société des amis de la paix*, Juillet-Août 1872. – S. 7-14). Vgl. zur Union de la Paix: Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987. – 631-637

José de Strada (1821-1902, eigentlicher Name: Jules Gabriel Delarue), Geschichtstheologe, Dichter und Maler. Das *Dictionnaire de biographie française X* (1965) 717-18 versucht seine Position zu bestimmen: noch kein Atheist, aber schon lange kein Christ mehr. Die Freiheit der Wissenschaft ist Schutz gegen Fideismus/Theokratie und Rationalismus/Individualismus. Strada sieht den preußischen Sieg 1866 als Sieg der Theokratie/Autokratie, jetzt muß die Freiheit der Wissenschaft durch internationale Organisation gerettet werden. Aus den europäischen Widersprüchen zwischen Barbarei (Rußland und Preußen) und Zivilisation (England und Frankreich) und den inneren Widersprüchen in England (Aristokratie mit Pauperismus) und Frankreich (Republik mit theokratischen Zügen) kann nur die europäische Föderation herausführen. Das europäische Parlament soll „tribunal d'honneur de l'Europe“ sein. Er verehrt die USA als das einzige freie Land, aber ein Europäisches Parlament mit politischer oder spiritueller Gewalt wäre im von Dynastien geprägten Europa zu gefährlich. Es soll „un grand corps tout de science, de justice, de publicité“ sein. Diese Institution soll das Problem der Legitimation bei Interventionen lösen. Ausgangspunkt sind die Nationen der Zivilisation, letztlich Westeuropa (und die USA als Berater in Sachen Freiheit). Preußen muß sich zwischen Zivilisation und Barbarei entscheiden (*L'Europe sauvée et La fédération*. – Paris 1868, Neudruck 1902 in: Stradas *Oeuvres* t. 6). Strada kommt der originalen Position Saint-Simons nah: ein Parlament, das Freiheit und Wissenschaft zusammenbringt. Vgl. ein Referat des Planes: Massimo

Lacombe, Paul (1834-1919), Historiker, Archivar, Generalinspekteur der Bibliotheken und Archive. Lacombe ist ein Pionier der Strukturgeschichtsschreibung (das ist Teil seines Kampfes für eine republikanische, post-christliche Moral). Er akzeptiert Herbert Spencers Unterscheidung von militärischer und industrieller Gesellschaft, protestiert aber dagegen, daß Spencer dem Krieg eine Rolle für den Fortschritt zuschreibt. Die Geschichte ist eine Geschichte des Fortschritts nur, soweit es Fortschritt der Solidarität ist; Institutionen der Solidarität können nicht vorausgesetzt werden (*De l'histoire considérée comme science*. – Paris 1894). Er mißtraute den abstrakten Friedensplänen von Saint-Pierre, Kant und Saint-Simon. Die historischen Bücher, die in unseren Zusammenhang gehören, *Le Patriotisme* (1878) und *La guerre et l'homme* (1900), sind freilich unerträglich rhetorisch. Lacombe war einer der Sieger des Wettbewerbs, den die National Association for the Promotion of Social Science im Namen von Arturo de Marcoartú ausrichtete. Marcoartús internationales Parlament interessierte ihn aber nicht. Staatenlenker suchen die Interessen ihres Volkes, ohne nach anderen Völkern zu fragen. Ein Tribunal des Arbitres Européens kann das ändern. Daß der Frieden dem Krieg vorzuziehen ist, wissen Kaufleute bereits. Repräsentativverfassungen werden diese Einsicht durchsetzen, wenn sie in ganz Europa verbreitet sein werden. Ein Rechtskodex wird Selbständigkeit der Staaten, Verbot der Intervention zum Regimewechsel, Verbot gewaltsamer Grenzänderungen und Freihandel festschreiben. Wachstum von Staaten muß im Konzert weiter möglich bleiben. Herrschaft über weniger zivilisierte Völker bleibt zulässig, wenn sie den Beherrschten nutzt. Damit die Völker bewegt werden, ihre Streitigkeiten einem Tribunal vorzulegen, darf es keine Sanktionen geben. Er sieht aber Verträge zum Beistand für angegriffene Staaten vor. Es soll ein „tribunal semi-juridique, semi-politique“ sein (*Mémoire sur l'établissement d'un tribunal international et la rédaction d'un code international*, beigelegt zu: *Internationalism I* by Arturo de Marcoartú. – London 1876. – S. 139-191).

3.4 Belgien

Das belgische Interesse an Friedensorganisation wurde vom Brüsseler Friedenskongreß 1848 und dessen Preisausschreibengeweckt. Das war eine angelsächsische Idee und die Ergebnisse werden den britischen und amerikanischen Stiftern des Preises kaum gefallen haben (die Jury war von der belgischen Akademie der Wissenschaften eingesetzt worden). Gefragt wurde nach den besten Mitteln, den Krieg abzuschaffen. Die Preisträger mißtrauen dem Schiedsgericht. Dafür haben Bara und Morhange Fortschritte in der Analyse des Problems internationaler Organisation gebracht (der verlorene Text, der den zweiten Preis erhielt, wird auch keine Apologie des Schiedsgerichts gewesen sein, er handelte über menschliche Leidenschaften als Kriegsursache). Der belgische Beitrag war Miß-

trauen in die Großmächte als Hüter des Friedens. Die eigene belgische Idee war die Liga der Neutralen (formuliert vor allem von dem Ökonomen Gustave de Molinari, der hier bei ökonomischen Friedenstheorien behandelt wird).

Die Association Démocratique ayant pour but l'union et la fraternité de tous les peuples 1847-1848 dürfte die erste Vereinigung für eine europäische Föderation gewesen sein, aber wir wissen nicht viel über sie (ein Programmvorschlag vom November 1847 mit einem Programmpunkt der europäischen Föderation wurde erst 1870 publiziert (*Association Démocratique ayant pour but l'union et la fraternité de tous les peuples : eine frühe internationale demokratische Vereinigung in Brüssel 1847-1848.* – Trier 2004. – S. 359). Mehr Raum nimmt die Verbrüderung mit polnischen Demokraten und britischen Sozialisten ein (ein Vize-Vorsitzender war übrigens Karl Marx, gewiß kein europäischer Förderalist). Vielleicht war es eine Idee der belgischen Demokraten; der Vorsitzende **Lucien Jottrand** (1804-1877), ein Führer der belgischen Revolution von 1830, hat zu verschiedenen Zeiten – recht verschiedene – Föderationsprogramme vertreten. Ein knapper Überblick über belgische Föderationsvorschläge im 19. Jahrhundert: Arnaud Peters, *Du déséquilibre à la fédération : visions belges de l'avenir européen (1830-1870)*, in: *Généralisations de fédéralistes européens depuis le XIXe siècle I* dir.: Geneviève Duchenne et Michel Dumoulin. – Bruxelles 2012. – S. 63-77.

3.4.1 Louis Bara

1820 oder 1821-1857, Anwalt. Charles Potvins Einführung zum Erstdruck des Friedensbuches 1872 ist die einzige selbständige Arbeit zu Bara geblieben, G. B. Devos, *La science supranationale de Louis Bara.* – Courtrai 1953 referiert nur das Friedensbuch. Vgl. *Biographie nationale (de Belgique)* 43 (1983-84) 33-42.

Louis Bara ist der Sieger des Preisausschreibens des Friedenskongresses von 1848. Er hat den Friedensgesellschaften erklärt, daß Schiedsgerichtsbarkeit und Abrüstung keine ausreichenden Wege zum Frieden sind. Der Frieden benötigt eine echte Rechtsprechung nach einem geschriebenen Recht. Die Aufgabe der Zeit ist eine Wissenschaft vom Frieden zu begründen, die als Wissenschaft vom Völkerrecht gedacht wird, aber das Völkerrecht des 19. Jahrhunderts deutlich verändern würde. Das Völkerrecht muß „au niveau de la civilisation moderne“ gehoben werden, indem zu allen Bereichen des innerstaatlichen Rechts eine internationale Entsprechung gefunden wird. Zu einer klaren Darlegung der confédération générale des peuples, des internationalen Staates des internationalen Rechtes, kommt Bara nie. Der Gesetzgeber des internationalen Gesetzes wird nie vorgestellt. Mehr beschäftigt er sich mit der Neuorganisation des internationalen Systems: das internationale Recht muß durch ein neues Machtgleichgewicht kleinerer Staaten gesichert werden. Die erste Frage in seinem Katalog von Forschungsfragen ist die später von Renan bekannte Frage: Qu'est-ce qu'une nation? Es muß studiert werden, durch welches Unrecht an seinen einst selbständigen Provinzen Frankreich zur *Grande nation* geworden ist, ob der Status von Irland mit dem Glück der Welt vereinbar ist, ob die USA ständig an Macht zunehmen sollen. Baras Völkerrechtswissenschaft sieht nach einer noch nichtexistie-

renden Wissenschaft von den internationalen Beziehungen aus, die mehr als das rein formale Völkerrecht sein soll. Er nennt sich einen Realisten. Ein erheblicher Umbau des internationalen Systems ist nötig, wir erfahren aber nicht, wie das Völkerrecht eine solche Umgestaltung schaffen könnte. 1849 war es eine Pionierleistung, Völkerrecht und Frieden zusammenzubringen. Im Jahr nach der Publikation von Baras Buch 1872 wurde in Gent das Institut de Droit international gegründet, an dem die prominentesten Völkerrechtler über die Fortentwicklung des Völkerrechts diskutierten. Aber es scheint, daß Bara 1849 mehr Sinn für die Macht in den internationalen Beziehungen hatte als das Institut in seiner ganzen Geschichte.

Bara hat ein viele tausend Seiten umfassendes Manuskript über eine zu begründende Wissenschaft der Methode hinterlassen. Aus der gedruckten Einführung in diesen Text wird nicht recht klar, worin der allgemeine Begriff der Methode besteht (man kann es der belgischen Akademie nicht verdenken, daß sie das Gesamtwerk nicht drucken wollte). Er reflektiert die Entstehung neuer Wissenschaften und Techniken in neuerer Zeit und will eine Methode finden, neue notwendige Wissenschaften systematisch zu entdecken und zu entwickeln. Besonders interessiert ihn „Organotechnie“, eine Verallgemeinerung der *organisation du travail*, ein Ersatz für den nicht verwirklichtbaren Sozialismus. Der Ton ist anti-utopisch. Die neuen Wissenschaften und Praktiken sollen weltweit sein, doch von Umständen der einzelnen Länder und Erdteile geprägt. Es wird auf einen langen Zivilisationsprozeß verwiesen. Seine Friedensschrift kann als eine Probe dieser Entwicklung neuer Wissenschaften verstanden werden (eine wissenschaftliche Militärtaktik, die er im Krimkrieg vorlegte, ist offenbar eine weitere Probe). Er wiederholt in der Schrift über die Methode, daß die Einheit der Welt in einem Staat und unter einem Recht nicht nur möglich ist, sondern ein realer Prozeß seit Jahrhunderten. Die „organisation général de l'humanité“ ist das Werk tausender Bemühungen und kann erst nach langer Zeit kommen. Dafür müssen die Staaten der ganzen Welt, die Diplomatie und das Völkerrecht studiert werden. Wir müssen Baras Friedenswissenschaft trotz ihres völkerrechtlichen Ziels als die Wissenschaft von den internationalen Beziehungen verstehen. Vgl. *Introduction à l'étude de la science de la méthode*. – Mons 1853, zum Frieden dort S. 270-274.

La science de la paix : programme ; mémoire couronné a Paris, en 1849 par le Congrès des sociétés anglo-américaines des amis de la paix. – Brüssel : Muquardt, 1872. – XV, 251 S.

Neudruck New York 1972 im Rahmen der Garland Library of Peace and War Baras Manuskript von 1849 hatte den Titel: *Mémoire sur les meilleurs moyens à employer pour parvenir à l'abolition de la guerre* (so lautete die Preisaufgabe); der Titel *La science de la paix* stammt erst von Charles Potvin, der den Text 1872 herausgegeben hat.

I *Principe de la paix entre les nations*

Schiedsgerichte, wie sie die Friedensbewegung bevorzugte, reichen zum Frieden nicht aus. Es ist eine Rechtsprechung nach einem geschriebenen Völkerrecht nötig. Dieses muß von einer Völkerrechtswissenschaft entwickelt werden. Die Friedensgesellschaften sollen diese Völkerrechtswissenschaft fördern.

II *De la nation*

Das erste Thema der völkerrechtlichen Forschung muß die Nation sein. Wie die Menschen sind die Nationen frei geboren, haben einen eigenen Charakter, durch *esprit public* und *volonte public*. So sind die Staaten vom Patriotismus geprägt, aber der Sinn für das universelle Interesse fehlt noch.

III *Du droit international*

Die Konstruktion des Völkerrechtes ist ein Programm, jedem nationalen Rechtsbereich einen internationalen überzuordnen. Das internationale Personenrecht handelt von den Rechten der Nationen. Das Gleichgewicht der Staaten kann nur eine vorläufige Basis sein, die wahren Völker müssen ermittelt werden. Internationale Vormundschaft muß verschwinden (konkret: die Herrschaft Österreichs in Italien). Das internationale Strafrecht wird so segensreich sein, wie es das innerstaatliche Strafrecht ist. Bis zur internationalen Todesstrafe darf es nicht kommen (konkret: Frankreichs Eroberung Algeriens). Das internationale Öffentliche Recht zeigt das Mittel den Krieg abzuschaffen: die *Confédération générale des peuples*. Aber bei Ungleichheit der Völker könnte ein neuer Feudalismus zwischen den Staaten entstehen und deshalb muß erst der allgemeine Fortschritt des Völkerrechts kommen. Es muß internationale Gerichte mit einem internationalen Rechtsbuch geben. Schiedsgerichtsbarkeit kann nie etwas Regelmäßiges, Organisiertes, Permanentes werden.

IV *Moyens d'action*

Aufgabe der Friedensbewegung ist, den Weg zum Völkerrecht einzuleiten. Nötig ist ein Grundbuch, das wie Grotius oder Beccaria einen gewaltigen Eindruck macht. Völkerrecht muß Unterrichtsgegenstand an Universitäten und Militäradakademien werden, Schulen für Diplomaten sollen eingerichtet werden. Der Geschichtsunterricht wird Respekt der Völker vor dem Völkerrecht fördern, Literatur und Kunst werden die Öffentlichkeit bewegen.

Kein Volk oder Monarch hat absolute Souveränität. Universalmonarchie ist eine schlechte Utopie. Die Rechtsgleichheit braucht ein neues Machtgleichgewicht, man muß die großen Staaten auflösen und die kleinen zu Konföderationen zusammenfassen (Frankreich, Großbritannien, die USA sind Fehlentwicklungen, mit dem Frieden nicht verträglich). Allgemeine Abrüstung wäre ein Fehler, solange es kein internationales Gericht gibt. Die Zeit ist gekommen das Werk der Zivilisation zu vollenden. Zunächst muß es in der Welt des Intellekts verwirklicht werden. Das anzustoßen ist die Aufgabe der Friedensbewegung. Es folgt eine Liste der Fragen, welche die werdende Völkerrechtswissenschaft beantworten muß.

3.4.2 Édouard Morhange

1824 -1856, Professor für Ökonomie in Brüssel. Nachruf: Eugène van Bommel, *Notice sur Édouard Morhange*, in: Revue trimestrielle No. 10 (1856) 309-332.

Morhange bekam den dritten Preis im Preisausschreiben von 1849, die Jury lobte seine theoretischen Ausführungen und sah seine praktischen Angaben für die Verwirklichung des Friedens als zu flüchtig an. Es ist nicht ersichtlich, wie die Jury sich eine Praxis zu dieser Theorie vorstellte. Morhange wird uns als ein christlicher Moralist geschildert, die Friedensschrift hat aber nur eine blasse Vor-

sehung, die wie bei Kant einen Geschichtsprozeß rechtfertigen soll, der auf den ersten Blick wenig zu einer solchen Rechtfertigung einlädt. Zu Morhanges wissenschaftlichen Vorhaben gehörte eine *Synthèse philosophique de l'économie politique*, aber nach den fragmentarischen christlichen Betrachtungen, ist es unwahrscheinlich, daß es eine übliche Darstellung der politischen Ökonomie hätte werden können. Die Friedensschrift ist durchaus Apologie der kapitalistischen Politischen Ökonomie, aber das wird nicht direkt zur Friedensstrategie: Frieden kann nicht unmittelbar angezielt werden. Zu seinen Vorhaben gehörte auch die Gründung ökonomischer, literarischer und sozialwissenschaftlicher Vereine. In einem Aufsatz über die Bedeutung solcher Vereine, wir würden das heute „Zivilgesellschaft“ nennen, zitiert er als theoretische Begründung ausführlich seine Friedensschrift; wohl der Einzige, der sie je zitiert hat (*Quelques réflexions a propos des cercles artistiques, scientifiques et littéraires en Belgique*, in: *Revue trimestrielle* No. 6 (1855) 201-226).

Mémoire sur la paix universelle : concours institué par les sociétés anglo-américaines de la paix au Congrès Bruxelles, en septembre 1848. – Bruxelles : Weissenbruch, 1850. – IV, 86 S.

Pt. I *Recherches sur le fondement et sur les effets des deux principes de la paix et de la guerre*

Krieg und Frieden sind Gegensätze, Krieg ist Zerstörung/Barbarei, Frieden ist Aufbau der Zivilisation. Kriege haben immer nur die Leistungen des Friedens genutzt. Auch der Moralsinn tendiert zum Frieden. Aber es gibt viele historische Ursachen des Krieges: Verelendung, Verirrung des Patriotismus, Prestige des militärischen Ruhms, Unkenntnis der wahren Quelle der Reichtümer (ein Lob des Freihandels), Einmischung in innere Angelegenheiten anderer Völker.

Pt. II *Solution du problème de la paix universelle*

Frieden ist ein Entwicklungsprinzip für Einzelne, für Gesellschaften und für das Völkerrecht. Eintracht zwischen den Völkern setzt Eintracht innerhalb der Völker voraus und diese wiederum Eintracht im Innern der Menschen. Fortschritt der sozialen Institutionen ist nur möglich durch allmählichen Fortschritt in immer weiteren Zirkeln (Individuum, Familie, Gemeinde, Provinz, Staat, universellem Frieden); erst auf der höheren Ebenen erweist sich, ob die vorigen Ebenen gut entwickelt waren. Fortschritt der Industrie benötigt Fortschritt von Intelligenz und Moral und Homogenität der Prinzipien. Er prüft diverse Vorschläge, wie der ewige Frieden verwirklicht werden kann: Politische Reform (es müßte Reform der ganzen Gesellschaft sein, nicht einzelner Institutionen), Abrüstung (beginnt an der falschen Seite), Schiedsgerichte (setzen gemeinsame Normen voraus, auf die sich nur Parteien einigen können, die homogen sind).

Pt. III *Moyens de réaliser la paix universelle*

Schiedsgerichte funktionieren nur zwischen Völkern mit Familienähnlichkeit und gemeinsamen Interessen. Sie brauchen eine gemeinsame Streitmacht, die Staaten abschreckt, die den Schiedsspruch bekämpfen wollen. Abrüstung ist nur graduell möglich. Generelle Mittel des universalen Friedens sind Wissenschaft und Verbesserung der Sitten und Institutionen. Kunst macht milder, Wissenschaft gerechter. Tausende Aktivitäten führen zum Frieden, weil Frieden Ergebnis aller sozialen Kräfte ist: „les promoteurs de la paix sont tous les hommes qui donnent à leur activité un développement utile.“ Den für den Frieden nötigen Stand der

Zivilisation hat die Menschheit noch nicht erreicht, bisher garantiert allein die Vor-
sehung, daß der Frieden kein Traum bleibt. Morhange kann die Friedensgesell-
schaften loben, setzt selber aber auf Assoziationen zur Verbesserung gesell-
schaftlicher Verhältnisse. Nur daher kommt der allmähliche Rückgang der *pas-
sions belliqueuses*. Der Frieden wird erreicht, wenn die Nationen selber Frie-
densgesellschaften geworden sind, weil Arbeit und Ordnung ihre einzigen Ziele
sind.

Émile de Laveleye (1822-1892), Jurist, Historiker und Ökonom. Professor in Lüt-
tich, zwischen Liberalismus, katholischer Soziallehre und Kathedersozialismus.
Mitgründer des Institut de Droit international 1873. Vorsitzender der Société Belge
de l'Arbitrage et de la Paix, der wichtigsten belgischen Friedensgesellschaft.
Vgl. *Biographie nationale (de Belgique)* 34 (1967) 527-549. Zu seiner Rolle für die
internationalistische Rechtfertigung der Kolonialisierung des Kongo vgl. Jan Van-
dermissen, *The King's Most Eloquent Campaigner ... : Emile de Laveleye, Leo-
pold II and the Creation of the Congo*, in: *Revue belge d'histoire contemporaine*
41 (2011) 7-57. Laveleyes Arbeiten über die modernen Kriegsursachen wurden
von den Zeitgenossen viel zitiert, sie sind aber zu wenig auf ein zentrales Motiv
zentriert. Daß Kriege Wahnsinn sind und daß sie im Verschwinden sind, daß
Kriege überholt sind und daß sie durch internationale Schiedsgerichtsbarkeit
überholt werden müssen, wird immer wieder vermischt. Letztlich hat er als ein
dynamisches historisches Moment nur die Friedensbewegung selber. Einige
Kriegsursachen sind längst Geschichte geworden, andere durchaus nicht. Letzt-
lich ist nicht viel nötig, um den Frieden zu organisieren. Der Mensch ist im Kern
egoistisch und das wird sich nicht ändern. Aber Ideen und Institutionen ändern
sich. Die Völker müssen ihre wahren Interessen erkennen und es muß einen Me-
chanismus der Streitbeilegung geben. Tatsächlich ist sein Ziel, mehr internationa-
les Bewußtsein zu schaffen durch Freihandel und andere internationale Kontakte:
„Whatever insulates men disposes to war.“ Seine Methoden sind ein Kodex des
Völkerrechts und Institutionen der Schlichtung. Das Schiedsgericht hat keine
Exekutive. Für einen echten internationalen Gerichtshof gibt es noch nicht genü-
gend Zivilisierung und Christentum. Laveleye gibt zu, daß es Streitfragen gibt, die
mit Schlichtung nicht bearbeitet werden können (*On the Causes of War, and the
Means of Reducing their Number*, in: Cobden Club Essays, second series 1871-
2. – London 1872. – S. 1-55, Neudruck New York 1971 im Rahmen der Garland
Library of War and Peace; *Des causes actuelles de guerre en Europe et de
l'arbitrage*. – Bruxelles 1873).

3.5 Deutschsprachiger Raum

Deutschland hatte am Anfang des 19. Jahrhunderts eine lebhafte Debatte über
den ewigen Frieden, aber es gibt keine bleibende Debatte oder gar Vorherrschaft
der Idee des ewigen Friedens. Sartorius beginnt in der Tradition des idealisti-
schen Gebots weltstaatlicher Strukturen. Aber bei den deutschen Liberalen bleibt

eine Spannung von Bellizismus der Gegenwart und Ausblick auf den ewigen Frieden, das kann man bei Rotteck, List und Droysen zeigen. Eher wollen die überwiegend französischen Republikaner des bellizistischen Friedenskongresses von 1866 kantianische Friedenstheoretiker sein.

Unter den deutschen Demokraten gab es Vorläufer der europäischen Einheit. Schon auf dem Hambacher Fest 1832 ließ Johann Georg August Wirth das „conföderirte republikanische Europa“ hochleben (und kündigte zugleich die Befreiung Konstantinopels und die Kolonisierung Afrikas an; später wollte er zwischen Frankreich und Rußland ein Großdeutschland von Holland bis zum Schwarzen Meer). Arnold Ruge nannte in der Paulskirche 1848 die Vereinigten Staaten von Amerika als Vorbild (einer demokratischen Allianz gegen Rußland). Solche demokratischen (Kon-)Föderalistischen Ideen hatten in Deutschland keine Zukunft. Eher wird eine deutsche Hegemonie als Friedensbund gedacht, Positionen, die nicht nur die deutsche Machtpolitik, sondern auch die deutsche Friedensbewegung noch im 20. Jahrhundert begleiten werden. Siehe hier bei Paul Achazius Pfizer, Julius Fröbel, Constantin Frantz und Karl Christian Planck.

Vgl. Heinz Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke : Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*. – München 1951 (weiterhin die beste Darstellung); ders., *Geschichte des weltpolitischen Denkens*. – Bd. 1. – Göttingen 1972; Jean Nardin, *L'idée d'Europe dans la pensée allemande à l'Europe bismarckienne*. – Bern 1980. Zu den außenpolitischen Vorstellungen (und Streitigkeiten) der deutschen Demokraten: Andreas Volkmer, *Kriegsverhütung und Friedenssicherung durch Internationale Organisation : Deutsche Ideen und Pläne 1815-1870*. – Diss. Marburg 2013, <http://d-nb.info/1051934761/34> (Volkmer kann gelegentliche Reden über dauerhafte Organisation Europas, Völkerkongreß und Völkerbund dokumentieren, aber im Ganzen zeigt sich eher, wie marginal das war).

Daß es im deutschsprachigen Raum keine kontinuierliche Diskussion über internationale Organisation gibt, liegt auch am Fehlen einer Friedensbewegung. Eduard Loewenthal beteiligte sich eher an westeuropäischen Debatten, als an deutschen. Er ist (ziemlich) konsequent in der Forderung nach einem Staatenbund mit Legislative und Gericht, Schiedsgerichtsbarkeit reicht nicht. Darin steht er der Friedens- und Freiheitsliga nahe, aber es soll ein Bund der bestehenden Staaten mit ihren bestehenden Verfassungen sein. Damit widerspricht er der Friedens- und Freiheitsliga. Seine Beiträge sind zu flüchtig, als daß sie diese Haltung erklären würden (Loewenthal wird im Abschnitt 6.5 im Anhang zur Bedeutung der Friedensbewegung behandelt).

3.5.1 Johann Baptist Sartorius

1798-1884, in Würzburg geboren, Anfänge im bayrischen Justizdienst; vergebliche Versuche an den Universitäten in Zürich (1834-1841) und Heidelberg (1842-

1849) zu einer akademischen Laufbahn zu kommen. Nach der Revolution Rückkehr nach Bayern als ein höherer Richter.⁷

Sartorius steht am Beginn der neueren Friedenstheorie, eine dieser Stellung angemessene Beachtung hat er jedoch nie gefunden. Nicht einmal um seine Biographie hat man sich bemüht: manchmal gilt er für einen Schweizer, einen Philosophen, einen Konservativen; tatsächlich ist er Deutscher, Jurist und Liberaler oder Demokrat (soweit man das seinen Büchern entnehmen kann). Diese Bücher beschäftigen sich mit Kollegialgericht und Zivilrechtsprozeß (und das letzte und heute bekannteste mit der Mundart der Stadt Würzburg). Er hat Philosophie studiert (siehe Bd. I, 670-671 zu seinem Lehrer Johann Jakob Wagner) und ist mit der Literatur des Idealismus zu Krieg und Frieden vertraut. Er muß deshalb seine Position bestimmen in dem Gegensatz zwischen Kant (bei dem der Frieden ein Wert ist, weil er Moral schafft, der aber gerade deshalb außermoralische Wege zum Frieden suchen muß, weil die Moral erst aus dem Frieden kommen kann) und Schelling (der als Voraussetzung der internationalen Organisation die Übereinstimmung der Willen sieht und deshalb auf Fortschritte der Religion vertrauen muß). Sartorius knüpft an Kants republikanischen Frieden an, verlangt aber den vollen Völkerstaat, den Kant für moralisch geboten, aber praktisch nicht für verwirklicht hielt. Sartorius sieht einen historischen Weg vom Nahziel eines negativen Friedens im Völkerbund zum positiven Frieden im Völkerstaat als Endziel der Menschheit. Basis der Republik ist die sittliche Reife der Bürger. Positiver Frieden beruht auf der vollständigen Organisiertheit vom Privatleben jedes einzelnen bis zum Weltstaat. Für den Aufbau des Friedens kann jeder einen Beitrag leisten in der moralischen Ordnung seines Privat- und Familienlebens. Diese Anknüpfung an den Idealismus gibt es bei den republikanischen Friedenstheoretikern des 19. Jahrhundert nicht länger. Schon bei Sartorius wird Moral konkret nur als republikanische Moral der bürgerlichen Mitverantwortung für den Staat. Die Friedenstheoretiker des 19. Jahrhunderts werden diese Momente weiter hinter den Institutionen der Republik verschwinden lassen, Lemonnier noch stärker als Barni. Das liegt auch daran, daß Lemonnier, ganz anders als Sartorius, real existierende Republiken zum Ausgangspunkt machen kann. Der Positive Frieden bedeutet Reorganisation von Gesellschaft und Wirtschaft. Sartorius nennt (neben den kaum aktuell gemeinten Lykurg, Platon und Morus) die Saint-Simonisten und seinen Lehrer Wagner (der wie die Saint-Simonisten eine organisierte Wirtschaft zwischen Kapitalismus und Sozialismus sucht).

Sartorius hat ein Modell der Annäherung an den vollkommenen Frieden, aber er hat keine dynamische Geschichte, die zu diesem Ende drängen würde. Das Buch verbindet sentenzenhafte Deduktionen mit einer bunten Fülle von Belegen aus allen Zeiten der Weltgeschichte. Er hat die geschichtsphilosophischen Modelle Fichtes vom Ausgang aus dem Stadium der Sündigkeit und Wagners vom Ausgang aus der Kindheit und Jugend der Menschheit, aber seine Dynamik ist nicht

⁷ Ich danke Renate Schindler (Stadtarchiv Würzburg) und Werner Moritz (Universitätsarchiv Heidelberg) für Auskünfte, durch die es möglich wurde, die verstreuten Angaben der bisherigen Literatur über Sartorius zu einer biographischen Notiz zusammenzusetzen.

die Dynamik der menschlichen Vernunft. Die Geschichtszeichen, die Sartorius für die Nähe des Völkerbundes nennt, sind kaum moralische (nur die Liberalisierung des Christentums), eher soziale (die ambivalente Macht des Geldes und der internationale Handel) und politische (Konstitutionen), vor allem aber sind es Entwicklungen im internationalen System selber: Bildung von Nationalstaaten, gemeinsame Kultur der Staaten, ständiger diplomatischer Verkehr. Den Deutschen Bund als umfassendsten Staatenbund der bisherigen Geschichte, stellt er sich als einen möglichen Ausgangspunkt des Völkerbundes vor. Sartorius muß sich auf das schlüpfrige Gebiet der zeitgenössischen Staatenpraxis begeben. Er kann nicht mehr als die Existenz einer internationalen Gesellschaft zeigen (nicht einmal das Konzert bemüht er). Das ist der Zustand des negativen Friedens. So kann er für den Völkerbund die Möglichkeit zeigen, aber für das Fortschreiten zum Völkerstaat kann er nichts anführen. Er hatte zu wenig vom Zivilisationsglauben des späteren 19. Jahrhunderts.

Eine Wirkung von Sartorius im 19. Jahrhundert ist nicht bekannt. Eine Betrachtung über Sartorius muß auch eine Reflexion über diesen Mißerfolg sein. Das Buch wurde für den Preis des Genfer Friedensvereins geschrieben, schon die Rezension des Grafen de Sellon, Gründer des Vereines und Stifters des Preises, zeigt kein Verständnis für das Buch (Sellon war völlig auf die Art internationaler Organisation ausgerichtet, die Sartorius als negativen Frieden allenfalls am Beginn des Friedensprozesses sieht). Rückblickend zeigt das Buch sich als eines der Bücher, die der Friedensbewegung erklären wollen, daß der Weg zum Frieden ein sehr langer Weg sein wird, und die deshalb von der Friedensbewegung nicht verwendet wurden. Die Autoren des 19. Jahrhunderts versprechen entweder Frieden durch republikanische Institutionen oder geben die Idee des vollkommenen Friedens auf. Der positive Frieden hatte zunächst keine Zukunft. Es ist nicht so, daß Sartorius nie erwähnt würde, er wird in den einschlägigen Überblicken sogar ausführlicher referiert als andere Autoren des 19. Jahrhunderts: Veit Valentin, *Geschichte des Völkerbundgedankens in Deutschland : ein geistesgeschichtlicher Versuch*. – Berlin 1920. – 96-105; Jacob ter Meulen, *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung II/1* (1929) 239-252; Maja Brauer, *Weltföderation*. – Frankfurt am Main 1995. – S. 76-87; Andreas Volkmer, *Kriegsverhütung und Friedenssicherung durch Internationale Organisation : Deutsche Ideen und Pläne 1815-1870*. – Diss. Marburg 2013. – S. 216-230, <http://d-nb.info/1051934761/34>. Diese Referate sind aber auf die Institutionen von Völkerbund und Völkerstaat beschränkt, die Grundlegung im Positiven Frieden wird marginalisiert. Nur E.-O. Czempel hat die Bedeutung der Unterscheidung von positiven und negativen Frieden zu einem Ausgangspunkt seiner eigenen Prozeßtheorie des Friedens gemacht (*Friedensstrategien : Systemwandel durch Internationale Organisationen, Demokratisierung und Wirtschaft*. – Paderborn 1986. – S. 26). Bei allen Unterschieden: einen Prozeßbegriff des Friedens haben sie gemeinsam; auch Sartorius' Weg beginnt mit dem negativen Frieden, er will aber noch zu viel mehr positiven Frieden kommen, als sich ein Politikwissenschaftler des 20. Jahrhunderts gestatten konnte.

Organon des vollkommenen Friedens : gekrönte Preisschrift. – Zürich : Höhr, 1837. – 310 S.

Menschen müssen in Konflikten leben, solange ihre Zwecke nicht identifiziert, versöhnt und in geordnete Bahnen gebracht sind. Frieden ist zunächst negativ bestimmt als Abwesenheit des Krieges. Er ist etwas Leeres, Ödes, Apathisches, Langweiliges, eine Leiche, Indifferenz. Deshalb kann Frieden kein Zweck sein (ähnlich der ebenfalls negative Begriff der Freiheit). Die Idee des Friedens muß „organische Harmonie des äußern und innern Völkerlebens“ sein, „wobei alle Kräfte, im tätigen, freien Rapporte stehend, nach einem gemeinsamen Ziele tendieren.“ Vollkommener Frieden ist positiv, weltweit, ewig und garantiert (so daß er nicht rückgängig gemacht werden kann).

1. Buch *Der Krieg als ein Übel und als Wurzel von Übeln*

Der Krieg ist kein absolutes Übel, in der Welt als Schöpfung und Spiegel Gottes kann es kein absolutes Übel geben. Das Leben ist unverletzlich. „Es liegt in der Vernunftidee, daß der Mensch sich auslebe.“ Für die Menschheit als Ganzes gilt ein Vernunftgebot, daß sie ihre Teile sich aneigne als Organe. Der Krieg ist dem Leben fremd und Feind unserer Bestimmung. Er ist barbarisch, das kann die ihn mäßigende Kriegszucht nicht verdecken; er ist so barbarisch, daß auch die Kriegszucht barbarisch sein muß. Krieg kann kein gewöhnliches Mittel sein, allenfalls letztes Mittel; aber der Frieden um jeden Preis kann auch nicht sittlich geboten sein. Der Verteidigungskrieg wäre ein Krieg aus reiner Liebe für den menschlichen Endzweck und nach Erschöpfung aller friedlicher Mittel (Muster ist der Befreiungskrieg). Aber das sind nur Zugeständnisse, durch die der Krieg nicht sittlich wird. Der Endzweck des Menschen ist Kulturentfaltung; der Krieg bildet nicht, sondern zerreißt die Kultur. Wenn die Menschen sich im negativen Frieden einrichten, werden die Früchte des Friedens nicht erkennbar. Der Krieg ist Mittel der Selbsthilfe, aber Selbsthilfe ist eine Ausgeburt der Rechtslosigkeit. Das Recht der Staaten auf Existenz und ungestörte Tätigkeit muß anerkannt werden, der Krieg kann nur als Nationalkrieg gerechtfertigt werden. Kriege, die aus Notwendigkeit kommen, werden Unrecht, wenn das ursprüngliche Ziel überschritten wird. Wie jedes Zwangsrecht ist auch das Recht zum Krieg Recht nur wegen Rechtsgrenzen (sonst würde unendlicher Vernichtungskrieg folgen). Religiös ist der Krieg Gegensatz der Religion, deren Prinzip Einheit ist, während das Prinzip des Krieges Zerfall in feindliche Teile ist. Vom Nutzen her gibt es keine Legitimation des Krieges: einzelne bereichern sich, die Mehrheit leidet (und wegen der Staatsschulden dauerhaft). Die ständige Rüstung verhindert, daß die Vorteile eines positiven Friedens eintreten.

2. Buch *Die Herstellung des vollkommenen Friedens*

Eine Vernunftidee kann nicht absolut unmöglich sein, allenfalls unpraktisch. Geschichtsphilosophisch gehört der Krieg einer Zwischenperiode der Weltgeschichte an (Jean Paul hat ihn zu den Flegeljahren der Menschheit gezählt). Der vollkommene Frieden kann nur durch Organisation der Menschheit erreicht werden. Falsche Theorien des vollkommenen Friedens sind absolute Weltmonarchie (absolute Monarchie kann nur für unreife Völker gelten), Hegemonie (so unwürdig für die führende wie für die geführte Nation), das politische Gleichgewicht (nur Machtgleichgewicht, nicht Rechtsgleichheit), die Weltrepublik (gemeint ist universale direkte Demokratie). So bleibt nur eine Lösung: Der allgemeine republikanische Völkerstaat mit dem Prinzip der Repräsentation. Dieser Bund wird die ganze

Erde umfassen, zunächst aber nur für Rechtsverhältnisse zwischen den Völkern zuständig sein, einen Gerichtshof mit einem Völkergesetzbuch haben und über physische Gewalt zur Durchsetzung der Urteile verfügen. Bloße Rechtsgarantie (wie Saint-Pierre, Kant, Fichte, Schelling meinen) reicht nicht. Selbst nach Jahrhunderten kommt der Staat nicht mit bloßen Urteilen aus. Staatsform des Völkerstaates kann nur die repräsentative Republik sein. Verschiedene Völker können einen gemeinsamen Repräsentanten wählen. Vorausgesetzt wird eine Urwahl dieser Weltvertreter, deshalb werden mündige Bürger vorausgesetzt. Auch der Einzelstaat wird nur vollendet, wenn das Volk alles Gute und Wahre erkenne und begehre, so „dass jeder Bürger mit einem vollkommenen Privatleben dem öffentlichen Leben sich anschließe“. Ohne eine solche Teilnahme/Kultur kann sich eine Republik auch bei den besten Einrichtungen nicht halten. Letztlich ist es eine Vereinigung von Staat und Kirche und er erinnert an die Saint-Simonisten, denkt aber, daß es außer Sozialismus andere Regulierungsmöglichkeiten geben könnte. Der positive Frieden ist erst möglich bei vollständiger Organisiertheit vom Privatleben bis zum Weltstaat. Der Aufbau des Völkerstaates wird ein gradueller Prozeß sein, wie es der Aufbau der Staaten war. Bloße Rechtsgarantie ist der Anfang, erst muß der negative Frieden eines Bundes europäischer Staaten mit einem Tribunal realisiert sein. Aber bei der Gründung dieses Bundes muß schon an die Zukunft als Völkerstaat gedacht werden (auch weil Amerika immer mehr in europäische Angelegenheit gezogen wird). Bisher ist nicht viel für den Völkerstaat getan worden, aber viele Zeichen weisen auf ihn hin: weniger und größere Staaten, allgemeine Sympathie zwischen den Staaten, Kultur als Gemeingut der Völker, Handel als Band der Völker, ähnliche Staatsformen, Geldmacht (nicht gut für die Vollendung der Menschheit, aber gegenwärtig gut für den Frieden), Verfassungen als Opposition gegen Kriege, eine Kriegführung, die so zerstörerisch ist, daß Kriege gemieden werden, ständiger diplomatischer Verkehr, der Deutsche Bund als der umfassendste Staatenbund der bisherigen Geschichte, ein liberales Christentum, Friedensgesellschaften. Der Völkerbund wird Völkerstaat, „sobald Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion, zu einer gewissen Höhe gestiegen, die Menschheit ergreifen.“ Zum Weltfrieden kann jeder beitragen durch Organisation seines Privatlebens. Je tüchtiger die Bürger werden, desto eher akzeptieren die Staaten ihre Grenzen. Stehende Heere werden aufgelöst, sie behindern den Weg zur Republik. Aber so lange noch Kriege zu befürchten sind, muß es Nationalbewaffnung geben.

(„Organon“ bezeichnet den systematisch-methodischen Entwurf einer Wissenschaft; im 19. Jahrhundert kannte man den Begriff noch von Aristoteles und Bacon, Sartorius darüber hinaus durch das *Organon der menschlichen Erkenntnis* seines Lehrers Wagner).

3.5.2 Johann Caspar Bluntschli

1808-1881, Professor für Recht in Zürich, Kodifikation des Zürcher Rechts. Präsident des Großen Rates in Zürich, Mitglied der Zürcher Regierung. Professor in München und Heidelberg. Mitglied der Badischen Ständeversammlung und des Zollparlaments. Mitglied der Badischen Synode, Präsident des Deutschen Protestantenvereins, eine führende Figur des deutschen Freimaurertums. 1873

Gründungsmitglied des Institut de Droit internationale. Von diesem so umtriebigen Juristen und Politiker gibt es keine zulängliche Biographie. Vgl. aber *Denkwürdiges aus meinem Leben*. – München 1884. – 3 Bde. Ein kurzer Abriß bei Carolin Metzner, *Johann Caspar Bluntschli : Leben, Zeitgeschehen und Kirchenpolitik 1808-1881*. – Frankfurt am Main 2009.

Als Zivilrechtler ist Bluntschli für seine juristische Durchdringung eines historischen Rechts immer als einer der großen Juristen seiner Zeit gewürdigt worden. Wie sein Lehrer Savigny gründet er das Recht nicht auf Willen und Vertrag, sondern auf das Rechtsbewußtsein einer Gemeinschaft. Aber es geht nicht mehr darum, Kodifikation aufzuhalten, sondern darum, neues tatsächliches Recht zu fassen. Als Staatsrechtler konnte er, im Gegensatz zu wirklichen Konservativen, Elitentheorie nur als Entwicklungstheorie rechtfertigen. Die *Allgemeine Staatslehre* beherrschte den Markt für Jahrzehnte mit dem Versprechen einer Tatsachenbeschreibung des Staates. Sein Anlauf zu einer politischen Psychologie als System von Analogien zwischen politischen Institutionen und Körperorganen, Geschlechtern und Stadien des Lebenslaufs und die daraus folgende Akzeptanz von Ungleichheit im Recht sind mit seinem Jahrhundert untergegangen (in *Denkwürdiges* skizziert Bluntschli ausführlich dieses System der politischen Psychologie und erläutert, was er sich davon versprach). Neuerdings hat man ihn als Rassisten entdeckt (eher historisch als biologisch, nur Indoeuropäer haben einen balancierten Staat, andere Rassen haben es nur zur Theokratie gebracht und sind deshalb für die weitere Rechtsentwicklung der Welt irrelevant (*Arische Völker, arische Rechte* (1857), in: *Gesammelte kleine Schriften* (1879), I, 63-90).

Vgl. zur Rechts- und Staatslehre: Jacques Vontobel, *Die liberal-konservative organische Rechts- und Staatslehre Johann Caspar Bluntschlis 1808-1881*. – Zürich 1956; Stefan Dieter Schmidt, *Die allgemeine Staatslehre Johann Caspar Bluntschlis*. – München 1966; Marcel Senn, *Rassistische und antisemitische Elemente im Rechtsdenken von Johann Caspar Bluntschli*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte : Germanistische Abteilung* 110 (1993) 372-405; Guido Wölky, *Roscher, Waitz, Bluntschli und Treitschke als Politikwissenschaftler : Spätblüte und Untergang eines klassischen Universitätsfaches in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. – Diss. Bochum 2006. – S. 224-324.

Bluntschli geht von einer internationalen Gemeinschaft mit Rechtsbewußtsein aus, die auf dem Weg zu einer Weltrechtsgemeinschaft ist. Die Einheit der Menschheit kann keine formlose kosmopolitische Weltgesellschaft und kein bloßes Nebeneinander der Staaten sein, sondern muß in einer Organisation „verkörpert“ werden. Organisation ist immer in Entwicklung. Bluntschlis Völkerrecht soll ein „modernes Völkerrecht“ sein. Die Konstruktionen sind teleologisch, die Gegenwart ist Vorform der organisierten Zukunft: Schiedsgerichte sind vorläufige Annäherung an internationale Organisation, der Europäische Staatenverein ist vorläufige Annäherung an die Organisation der Welt. Die Wissenschaft hat die Aufgabe, dieses Rechtsbewußtsein zu formulieren, ein bloßer Ausgang vom Volksbewußtsein würde den Unterschied von Recht und Moral verwischen. Bluntschli macht einen Unterschied zwischen bloßen Verträgen und den rechtli-

chen Schöpfungen internationaler Kongresse; nur diese sind Artikulationen des gemeinsamen Rechtsbewußtseins (in Analogie zu Parlamentsbeschlüssen).

Zum Völkerrecht: Betsy Baker Röben, *The Method Behind Bluntschli's „Modern“ International Law*, in: *Journal of the History of International Law* 4 (2002) 249-292; dies., *Johann Caspar Bluntschli, Francis Lieber und das moderne Völkerrecht 1861-1881*. – Baden-Baden 2003. – S. 92-104; dies., *The „Civilized Nation“ in the Work of Johann Caspar Bluntschli*, in: *Macht und Moral : politisches Denken im 17. und 18. Jahrhundert* / hrsg. von Markus Kremer und Hans-Richard Reuter. – Stuttgart 2007. – S. 342-358. Eine knappe, doch präzise Bestimmung, was es bedeutet, daß ein Mitglied der historischen Schule der Jurisprudenz zur zentralen Figur der Institutionalisierung des Völkerrecht wurde: Martti Koskeniemi, *The Gentle Civilizer of Nations : the Rise and Fall of International Law 1870-1960*. – Cambridge 2001. – S. 42- 47.

Bluntschli war der erste große Völkerrechtler des 19. Jahrhunderts, der Krieg nicht nur als Selbsthilfe gegen Verletzung eines Rechtszustandes rechtfertigt, sondern auch als Schaffung von notwendigem neuem Recht: „Sieg schafft Recht“ gilt für das Recht der Nationen. Bluntschli schreibt ein Völkerrecht zu Bismarcks Annexionen von 1866. Er kann das nur, weil er, wie die italienischen Autoren eines „modernen Völkerrechts“, die Basis des Völkerrechts vom Staat zur Nation verschiebt. Er war auch der erste Völkerrechtler, der die Rede der Militärs von militärischer Notwendigkeit aufnahm. Damit ist Bluntschli zweifach Vorläufer der Desintegration des Völkerrechts des 19. Jahrhunderts. Doch er versichert, daß dies Teil des Weges zur Weltrechtsgemeinschaft sei. Die positivistischen Völkerrechtler, die seit 1870 auch den Kampf für Interessen rechtfertigten und der Notwendigkeit einen immer größeren Raum im Kriegsrecht einräumen, wollen dagegen gerade Bluntschlis Weg zur Weltrechtsgemeinschaft nicht mehr verstehen. Bluntschli hatte große Bedeutung für die Formulierung des Kriegsrechts. Er hat den Kodex weiterentwickelt, den sein Freund Francis Lieber für die amerikanischen Nordstaaten im Bürgerkrieg geschrieben hatte und hat diese Arbeit im Rahmen des Institut de Droit international fortgesetzt. Der Entwurf des Instituts gab Feldmarschall Moltke die Gelegenheit zu seiner klassischen Formulierung des Bellizismus in einem Satz, vgl. auch die ausführlichere Bluntschli-Kritik in diesem Sinne bei General Julius von Hartmann). Wir können heute eher sehen, wie nahe Bluntschli im Kriegsrecht Moltke kommen kann. Schon Zeitgenossen wie Juan Bautista Alberdi wollten darin etwas Deutsches erkennen.

Zum Kriegsrecht: Röben, *Johann Caspar Bluntschli* a.a.O. S. 197-233; Dietrich Schindler, *J. C. Bluntschli's Contribution to the Law of War*, in: *Promoting Justice, Human Rights and Conflict Resolution through International Law : liber amicorum Lucius Caflisch* / ed. by Marcelo G. Kohen. – Leiden 2007. – 437-454.

Bluntschli gehört wie Sartorius (den er in der Juristischen Fakultät in Zürich gekannt haben mußte) zu den Schülern des Idealismus. Während die Friedensbewegung einen gesellschaftlichen Frieden voraussetzt und nur einen negativen Frieden der Abwesenheit des Krieges zwischen den Staaten erreichen will, braucht Bluntschli wie Sartorius einen positiven Frieden. Er nennt das nicht so, aber mit der Forderung nach Organisation ist das gemeint. Wie bei Sartorius ist

die Organisation der Welt ein Prozeß von Jahrhunderten. Aber das Rechtsbewußtseins entwickelt sich offenbar rasant: Seit 1866 sieht er der „zukünftigen Organisation der Menschheit“ entgegen, in seinem Rechtsbuch von 1868 kommt er bis zum Kongreßvorschlag Napoléons III., 1872 denkt er bereits an ein völkerrechtliches Parlament und einen völkerrechtlichen Areopag (eher eine Wissenschaftlerversammlung für Gutachten und Schiedsaufgaben, eine etwas offiziellere Version des Institut de Droit international, an dessen Gründung er gerade prominent beteiligt war). Bluntschlis später Organisationsplan darf nicht mit dem *telos* der Menschheit verwechselt werden, er ist nur ein Notbehelf. Die Notwendigkeit für internationale Organisation wird damit begründet, daß die Nähe zwischen den Mitgliedern der internationalen Gesellschaft im Vergleich zur 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts geschwunden ist, während durch den zunehmenden Verkehr zwischen den Völkern die Aufgaben, die gemeinschaftlich bewältigt werden müssen, gewachsen sind. Bluntschlis Plan ist eine Reaktion auf diese Krise. Er hat begriffen, daß die auf Souveränität und Nationalität fixierten Staaten und Völker nicht überfordert werden dürfen. Bluntschlis Plan sieht freilich reichlich staatlich aus, durch Direktwahl des Bundesparlaments noch weltstaatlicher als Völkerbund oder UNO. Sein Parlament hat aber nur die Aufgabe, real vorhandene völkerrechtliche Normen in völkerrechtliche Gesetze zu bringen und erinnert so an Bluntschlis eigene Kodifizierung eines Landesrechts und an die internationalen Treffen der Völkerrechtler, an denen er so prominent beteiligt war. Auch die internationalen Verwaltungsfragen (das meint die Aufgaben der später „funktional“ genannten internationalen Organisationen) lassen kein großes Konfliktpotential erkennen. Die internationale „Hohe Politik“ ist davon völlig getrennt. Der Bundesrat ist Staatenkongreß und (wenn es um Exekution gegen einen Staat geht) Konzert der Großmächte. Bluntschlis Plan gilt allein unter der Voraussetzung, daß die Großmächte gelernt haben, daß keine von ihnen Hegemon sein kann (den kleinen Staaten und den außereuropäischen Völkern werden weitaus heftigere Lernprozesse abverlangt). Bluntschli hat wie Lorimer festgehalten, daß eine internationale Organisation die aktuellen Verfassungen der Staaten berücksichtigen muß. Bei der republikanischen Friedensbewegung konnte er damit kein Gehör finden; Charles Lemonnier, der Leiter der Internationalen Friedens- und Freiheitsliga, kritisierte, daß Bluntschlis noch hinter Sully und Saint-Pierre zurückgeblieben sei, und empfahl ihm, wieder einmal Kant zu lesen (Sandi E. Cooper, *Patriotic pacifism : waging war on war in Europe 1815-1914*. – New York 1991. – S. 47; Alessandra Anteghini, *Pace e federalismo : Charles Lemonnier, una vita per l'Europa*. – Torino 2005. – S. 302-303). Kant hätte Bluntschli nicht helfen können: Für das Ziel der Menschheit war Kant zu sehr beim bloßen Diplomatenvortrag stehen geblieben, für eine aktuelle Notlösung nicht genügend auf das real existierende Staatensystem eingegangen.

**Allgemeine Staatslehre. – 6. Aufl. – Stuttgart : Cotta, 1886. – 639 S. (Lehre vom Modernen Staat ; 1)
Neudruck Aalen 1965**

Das Buch war seit der 1. Auflage 1852 Teil von *Allgemeines Staatsrecht*, seit der 5. Auflage 1875 ist der 1. Band des *Allgemeinen Staatsrecht* u.d.T. *Allgemeine Staatslehre* der 1. Band der *Lehre vom modernen Staat* geworden

Völker und Staaten haben eine Entwicklung und ein eigentümliches Wachstum. Staaten haben eine Persönlichkeit und deshalb Ruhm und Ehre. Die Menschheit aber ist ein Ganzes. „Die national beschränkten Staaten haben daher nur eine relative Wahrheit und Geltung. Der Denker kann in ihnen noch nicht die Erfüllung der höchsten Staatsidee erkennen. ... Der Weltstaat ist das Ideal der fortschreitenden Menschheit.“ Das gemeinsame Bewußtsein der Menschheit ist freilich noch in einem träumerischen Zustand befangen. Eine wirkliche Organisation (organisches Dasein), ein Weltreich, in dem die einzelnen Staaten Glieder sind und im Frieden miteinander leben, wird die Menschheit erst in Jahrhunderten ausbilden, aber der zunehmende Verkehr bringt die Völker schon heute näher.

Die erste Auflage u.d.T. *Allgemeines Staatsrecht, geschichtlich begründet.* – München 1852 enthält S. 25-28 bereits den Kern dieses Textes, ist aber stärker der idealistisch-teleologischen Sprache verpflichtet: der Begriff des Staates erfüllt sich erst im Weltstaat, das Völkerrecht kann erst in einer Staatsordnung, welche die Menschheit umfaßt, seine Begründung und ein gesichertes Dasein gewinnen. Noch fehlt der Hinweis auf den zunehmenden Verkehr.

Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten als Rechtsbuch dargestellt. – Nördlingen : Beck, 1868. – 520 S.

Die Einleitung ist auch gesondert erschienen: **Die Bedeutung und die Fortschritte des modernen Völkerrechts.** – Berlin : Lüderitz, 1866. – 64 S. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge ; 2)

Der kriegsrechtliche Teil ist auch gesondert erschienen: **Das moderne Kriegsrecht der civilisirten Staaten, als Rechtsbuch dargestellt.** – Nördlingen : Beck, 1866

Bluntschli hält sich an die übliche Anlage eines Völkerrechtsbuches für souveräne Staaten, ist aber wenig am bestehenden Völkerrecht interessiert, sondern an den Möglichkeiten einer künftigen Weltordnung, einer menschlichen Rechtsgenossenschaft. Ein gegenseitiges Achtungsverhältnis gibt es von Natur, aber mit den Weltbeziehungen wachsen das Gemeinbewußtsein der Menschheit und das Völkerrecht. Die zivilisierten Nationen sind berufen und befähigt dieses gemeinsame Rechtsbewußtsein der Menschheit auszubilden, das eine christliche Wurzel hat, aber nicht auf die europäische Völkerfamilie beschränkt ist. Er würdigt die Rolle der Heiligen Allianz für die Anerkennung des Völkerrechts, aber die Heilige Allianz ist nicht mehr das moderne Völkerrecht. Das Völkerrecht legt weder den Umfang der Staaten für immer fest (Wachstum ist natürlich und gut) noch fixiert es ein Gleichgewicht. Eine Allianz gegen einen Hegemonen steht dem Völkerrecht besonders nah. Intervention ist gerechtfertigt, wenn Menschenrecht und Völkerrecht verletzt wurden. Schiedsgerichte sind ad-hoc Instrumente mit Ausblick auf eine künftige Regulierung. Das Völkerrecht hat sich vom monarchischen Legitimitätsprinzip befreit und achtet jetzt das Recht der Völker, ihre Verfassung selber zu bestimmen.

Krieg ist unvollkommene Form des Rechtsschutzes, auch in der gewaltsamen Selbsthilfe steckt Rechtsgefühl der Völker. „Die Regel der heutigen Welt ist nicht mehr der Krieg, sondern der Friede.“ Auch der Krieg, der klar Unrecht ist (dynastischer Ehrgeiz, nationale Eifersucht) soll mit anerkanntem Recht geführt werden. Deshalb „besteht ein großes humanes Interesse, den Krieg möglichst als Rechtshilfe aufzufassen und darzustellen, damit seine Anwendung beschränkter und die

in ihm zu Tage tretende Gewalttat geordneter werde.“ Als rechtliche Kriegsgründe gelten eine ernste Rechtsstörung, die einem Staat widerfahren ist, eine Behinderung notwendiger neuer Rechtsbildung (konkret: die deutsche Einheit), „schwere Verletzung der allgemeinen Weltordnung“. Bloßes Staatsinteresse rechtfertigt den Krieg nicht. Ausrottungskriege sind verboten; das Kriebsrecht soll auch in Kolonialkriegen anerkannt werden, es gibt eine Bildungsaufgabe zwischen Völkern. Das Kriegsziel ist nicht auf Wiederherstellung des Rechts beschränkt. „Der Sieg übt durch seine Betätigung der wirklichen Macht auch eine Recht bildende Kraft aus.“ Der Krieg ist ein Entwicklungsmoment der Völkergeschichte. Der Kriegszustand ist Notstand, das Kriebsrecht Notrecht. Deshalb kann militärisch notwendige Kriegsgewalt nicht rechtlich bekämpft werden. „Nur kennt kein Gebot.“

Die nationale Staatenbildung und der moderne deutsche Staat : ein öffentlicher Vortrag. – Berlin : Lüderitz, 1870. – 47 S. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge ; 105)

Neudruck in: Gesammelte kleine Schriften, Bd. 2. – Aufsätze über Politik und Völkerrecht. – Nördlingen : Beck, 1881. – S. 70-113

Staat und Nation kommen nie zur Deckung. Nationen sind geschichtliche Gebilde, langsam fortschreitend. Der Staat hat ein natürliches Streben, seine Bevölkerung innerlich zu verbinden. Aber die Nation ist ein spröder Stoff. Nicht alle Nationen sind fähig, einen Staat zu erzeugen, und nicht alle, die einen Staat gebildet haben, haben die sittliche Kraft, sich selber zu regieren, und die Charakterstärke, sich als nationale Staaten zu behaupten. Die Schwächeren müssen sich den Stärkeren anschließen. Ordnung gibt es nur, weil es männliche und weibliche Völker gibt und nicht alle Nationen „einen politischen Beruf“ in sich fühlen. Nationalität wirkt am stärksten auf die Politik; Staatsverfassung und Staatsrecht haben dagegen stärkere Beziehung zu allgemeinemenschlichen Prinzipien und Bedürfnissen. Bei der Suche nach einer organischen Verfassung müssen das monarchische und das demokratische Moment berücksichtigt werden. Militärstaat und Beamtentum reichen als deutsche Staatsidee nicht. Persönliche Freiheit, natürliche Rechte der Völker und Individuen müssen fortentwickelt werden, ein neues Verhältnis von Zentralisierung und Dezentralisierung muß gefunden werden. Die Fähigkeit der Deutschen, sich in andere Völker zu denken, muß bewahrt werden!

Politik als Wissenschaft. – Stuttgart : Cotta, 1876. – 664 S. (Lehre vom modernen Staat ; 3)

Neudruck Aalen 1965

II/3 *Civilisation*

Die Idee der Zivilisation ist Gemeingut der Menschheit. Sie ist Veredelung der rohen menschlichen Natur, Herrschaft des Geistes über die tierische Seite der Menschennatur, gemeinsame Erscheinung dieser Eigenschaften in Gesellschaft und Staat (im Gegensatz zur individuellen Kultur- und Geistesentwicklung). Es gibt zivilisierte und unzivilisierte Völker, auf dem Weg zur Zivilisierung sind freilich alle Völker. Die Zivilisierung der Völker hat nationales Gepräge, wir schätzen sie aber nach ihrer Bedeutung für die Vervollkommnung der Menschheit.

II/4 *Nationalität und Humanität (Internationalität)*

Heute herrscht das nationale Prinzip, aber viele Staaten können nationale Minderheiten nicht assimilieren. Umgekehrt sind die kleinen Völker zu schwach, um

zwischen den großen selbständig zu bestehen. Dieses Dilemma kann durch Konföderationen behoben werden, die von den europäischen Großmächten auf den Weg gebracht werden müssen. Die Politik darf nicht ausschließlich von nationalen Gedanken bestimmt sein, sonst stört sie den Frieden mit nationalen Minderheiten und anderen Völkern. Internationale Politik ist Übergang zu humaner Politik. Sie ist sich der menschlichen Gemeinschaft noch nicht bewußt und hat noch die Nationen vor Augen, aber bemüht sich, diese in friedlichem Verkehr und gemeinsamen Einrichtungen zu fördern. Ausbreitung des Völkerrechts, Weltpost, Weltverkehr und Welthandel sind Vorstufe für eine Organisation der Menschheit.

IX *Wirkungen und Aufgaben der zusammengesetzten Staaten*

Staatenbünde sind ständig bedroht von Sonderinteressen ihrer Mitglieder und im Staatensystem organisierter Nationalstaaten hilflos. (Siedler-)Kolonien bleiben nicht dauernd abhängig, das Prinzip der Zeit ist Teilnahme. Herrschaft über unzivilisierte Völker muß es geben: Nicht alle Nationen sind reif und fähig zur Selbstregierung. Fremdherrschaft ist zwar immer ein Übel, kann aber notwendiges Übel sein. Auch gegenüber der rohesten Urbevölkerung darf die herrschende Nation nie die Pflicht vergessen, zur Zivilisation heranzubilden. Aber: „Wenn die Ureinwohner solchem Erziehungsprozesse dauernd widerstehen, so ist ihr Untergang nicht abzuwehren und dann ein verschuldeter.“

Die Organisation des Europäischen Staatenvereines, in: Die Gegenwart 1878. – S. 81-84, 114-116, 131-133

Neudruck in: Gesammelte kleine Schriften, Bd. 2. – Aufsätze über Politik und Völkerrecht. – Nördlingen : Beck, 1881. – S. 279-312 (überarbeitet)

Neudruck der Fassung von 1881: Darmstadt 1962

Trotz nationaler Unterschiede und häufiger Kämpfe haben die europäischen Völker immer Gemeinschaftsgefühl und Bewußtsein einer Rechtsgemeinschaft gehabt. Die Heilige Allianz setzte das fort. Seit 50 Jahren ist der Drang nach Selbständigkeit größer geworden. Das fürstliche Kongreßmodell muß an die Repräsentationsverfassungen angepaßt werden und die bestehenden Grenzen sind nicht unveränderlich (in beidem folgt er Lorimer). „Wenn die Völker leben sollen, so müssen sie sich ändern können, sie sind dem Wachstum und dem Fall wie alles Lebendige und Sterbliche unterworfen. Daher kann es nicht die Aufgabe einer völkerrechtlichen Leitung sein, den *status quo* unter allen Umständen zu schützen, sie muss auch die zeitgemäßen Änderungen, sie muss die Entwicklung der Staaten anerkennen und fördern.“ Lorimer Modell sei Übertragung der amerikanischen Union auf Europa. Da es kein europäisches Volk gibt, kann es aber keinen europäischen Staat geben. Die Lösung kann nur ein Staatenbund sein, der die Selbständigkeit und Freiheit der verbündeten Staaten bewahrt. Die Staaten können „für bestimmte gemeinsame Zwecke mit anderen Staaten zusammenwirken, aber sie werden sich nicht freiwillig einer Verfassungsmacht unterordnen, welche ihnen als eine fremde erscheint.“ Die gemeinsamen Zwecke sind Fortentwicklung des Völkerrechts, Bewahrung des Völkerfriedens, Internationale Verwaltungssachen, Internationale Rechtspflege. Ein gewähltes internationales Parlament wird das Völkerrecht entwickeln; ein Staatenkongreß (Bundesrat) den Völkerfriedens bewahren; internationalen (funktionalen) Organisationen sind internationale Exekutive/Verwaltung anvertraut; Gerichtshöfe wird es für internationale Rechtsprechung geben. Da die Staaten bei Fragen, die ihre Existenz betreffen, Krieg vorziehen, wird der Bundesrat, der friedlichen Wandel erreichen

soll, zur Sicherung der Exekution gegen ein Land einen besonderen Ausschuß der Großmächte haben.

1878 sagte Bluntschli, daß dieses Ziel in der Entwicklung Europas und in der göttlichen Bestimmung der Staatenwelt liegt. 1881 sagt er, daß das Erreichen dieses Zieles mindesten so fruchtbar wie die deutsche Einigung wäre und für die Entwicklung der Menschheit noch wirksamer.

3.5.3 Peter Kaufmann

1804-1872, Ökonomie-Professor in Bonn, ein später Kameralist. Er zählt als seine Verdienste auf, daß er die moderne Kunstwiese in die Eifel brachte und daß er das Preußische Kriegsministerium auf die Bedeutung der Eisenbahnen für die Kriegführung hingewiesen habe (davon ist sonst nichts bekannt). Bekannt ist er nur noch dafür, daß er, soweit wir wissen, als erster an einer Universität Frieden zum Gegenstand seiner Lehre gemacht hat; der 1866 gedruckte Text sieht nach einer Handreichung für Hörer einer Vorlesung aus, oft wird nur angegeben, worüber er spricht, aber nicht, was er sagt. Aber es ist ein Überblick, was Mitte des 19. Jahrhunderts als „Friedensforschung“ gelten konnte. Die Fortschrittsargumentation ist dialektisch: Einerseits sind die christlichen Staaten durch ihr Christentum/Sittlichkeit überlegen, so daß man mit Hoffnung in die Zukunft sehen kann. Andererseits behindert der Krieg diese Verchristlichung/Moralisierung. Wenn die Weltmächte es geschafft haben werden, die Kriege untereinander abzuschaffen, werden sie es schaffen „der ganzen Welt den Frieden als Gesetz aufzuerlegen, in dem sie überall Ruhe und Stillstand der Waffen gebieten.“ Mit dem Ende des Krieges wird der Fortschritt grenzenlos: Abschaffung der Sklaverei, Glaubensfreiheit, Pflege aller Wissenschaften und Gewerbe, Förderung von Verkehr und Produktion und Handelsfreiheit, Förderung gemäßigter Regierungs-Formen, Verbreitung einer allgemeinen Schrift und Sprache. Vgl. Andreas Volkmer, *Kriegsverhütung und Friedenssicherung durch Internationale Organisation : Deutsche Ideen und Pläne 1815-1870*. – Diss. Marburg 2013. – S. 235-239, <http://d-nb.info/1051934761/34>. Eine Wirkung seiner Idee einer Weltakademie ist nicht bekannt. Carl Kaltenborn von Stachau hat sie 1861 als Muster eines abenteuerlichen Vorschlages erwähnt. Um 1900 legte Ludwig von Bar einen ähnlichen Vorschlag vor.

Die Idee und der praktische Nutzen einer Weltakademie des Völker-Rechts, erörtert und zur Vergleichung gestellt mit dem Amphiktyonen-Verein der Griechen sowie mit der christlichen Staaten-Republik Königs Heinrich des Vierten von Frankreich ; ein Beitrag zur sittlichen Organisation der Menschheit. – Bonn : Habicht, 1855. – 49 S.

Den Weltfrieden müssen die Weltmächte bringen. Recht steht über Macht, weil es sich an Prinzipien hält; auch zwischen den Staaten müssen Prinzipien bestimmen. Das Völkerrecht, wie jedes Recht, ist ein geistiges und sittliches Element, das nur durch geistige und sittliche Mittel gefördert werden kann. Die Weltakademie soll Urteile in Streitigkeiten der Völker fällen, einen Völkerrechts-Kodex erstellen und die Völkerrechtslehre voranbringen. Diese Vereinigung der angesehensten Völkerrechtler der angesehensten Staaten soll kein Staaten-Tribunal sein, sondern

ein „Spruch-Collegium“, das erst mit wachsender Macht des sittlichen Selbstbewußtseins der Völker sein Ziel erreichen kann.

Die Wissenschaft des Weltfriedens im Grundrisse : Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Wege und Mittel, durch welche der allgemeine beständige Frieden der Völker und Staaten herbeigeführt und erhalten wird. – 2. Aufl. – Bonn : Habicht, 1866. – 23 S.

(Ter Meulens Bibliographie der Friedensliteratur führt eine 1. Auflage ebenfalls 1866 auf, die aber in keinem der großen Bibliotheksverbünde nachgewiesen ist.) „Die Bestimmung des Menschen, eine intellektuell sittliche, lässt sich heute nur in der friedlichen bürgerlichen Gesellschaft erreichen.“ Früher war der Krieg für die Kultur nötig, heute behindert er sie. Fortschritt wird bestimmt als Repräsentativverfassung, Verbesserung des Unterrichts, wachsender Einfluß der öffentlichen Meinung, Verbreitung der Volkswirtschaft. Entscheidend ist der Willen der Menschen, deshalb muß die Bildung gehoben werden. Als Mittel zum Frieden werden defensive Heere, Friedensgesellschaften, Friedensprofessuren und Kaufmanns Weltakademie des Völkerrechts genannt. Am Ende sieht er ein Schiedsgericht.

Moritz Adler (1831-1907), Schriftsteller in Wien, führt Kriege auf die „Veränderungs- und Fortschrittsbedürftigkeit aller von Menschen geschaffenen Institutionen, also auch der Staatenbildungen“ zurück. Ein Kongreß muß deshalb eine permanente Organisation für friedlichen Wandel sein. Wenn es nicht bald zu einem europäischen Tribunal kommt, werde sich die kriegsrische Großmachtsbildung fortsetzen bis zur Universalmonarchie. Sein Kongreß soll darüber hinaus ein Mandat über Marokko, Abessinien, China, Japan haben (mehr oder weniger alle verbliebenen großen Staaten außerhalb der europäischen Zivilisation). Die ganze Erde wird mit permanenten „Kulturstationen“ überzogen, eine Art Schnelle Eingreiftruppe, die auch politische Entscheidungen ad hoc fällen kann (*Der Krieg, die Congreßidee und die allgemeine Wehrpflicht : im Lichte der Aufklärung und Humanität unserer Zeit ; allen Freunden des Fortschrittes gewidmet* / von einem Freunde der Wahrheit. – Prag 1868). Ein reichlich unsortiertes Buch, aber eine der ersten klaren Stellungnahmen für das Prinzip des „friedlichen Wandels“, wenn man dieses Programm noch friedlich nennen kann. Die Begründung für die multilaterale Überwindung des Krieges ist flüchtig (Angst vor der Fortsetzung des Krieges bis zur Universalmonarchie), man hätte da leichter eine Apologie des Souveränitätsprinzips erwarten können. Adler zeigt die Schwierigkeit im deutschsprachigen Raum und im Zeitalter der Kongressidee die Rolle der Konstitution in der internationalen Organisation zu durchdenken. Vgl. Andreas Volkmer, *Kriegsverhütung und Friedenssicherung durch Internationale Organisation : Deutsche Ideen und Pläne 1815-1870. – Diss. Marburg 2013. – S. 240-246, <http://dnb.info/1051934761/34>. Noch 1892-1899 lieferte Adler die Grundsatzartikel für Berta von Suttners Zeitschrift *Die Waffen nieder!* In diesen späten Artikeln bemerkt er, daß zwischen konstitutionellen Staaten, „die man die Staatenaristokratie der Welt nennen möchte“, der Krieg obsolet geworden ist, weil sie die freie Individualität ihrer Bürger achten (*Das Criterium der Institution und der Krieg in der Gegenwart*, in: *Die Waffen nieder!* 1 (1892) Nr. 4, S. 12-20). Aber wie Suttner will er unkonstitutionelle Potentaten überzeugen, die Initiative zum Schiedsgericht zu ergreifen. Vgl. die Artikelreihe *Die allgemeine Wehrpflicht : Baustein zur Philoso-**

phie der Institutionen, in: *Die Waffen nieder!* 3(1894) 90-96, 132-135, 163-168, 210-212, 237-240, 361-365, 441-447; 4(1895) 41-43; *Die wahren Gründe des Krieges als Institution und ein Ministerium für Frieden und Fortschritt*, in: *Die Waffen nieder!* 8 (1899) 361-374.

3.6 Italien

Die vorherrschende italienische Theorie war, das Recht der Nation zu begründen. Mazzinis demokratischer Nationalismus ist Internationalismus, lebt von der Solidarität der Nationen. Mazzini nennt das Assoziation oder Föderation oder Vereinigte Staaten von Europa, aber er kommt immer ohne eine nähere Bestimmung supranationaler Institutionen aus. Erst am Ende deutet er einen ständigen Kongreß an. Es ist ein Zeichen, daß der archetypische Nationalist des 19. Jahrhunderts isolierte Nationalstaaten nicht für möglich hielt, aber Genaueres nicht wissen mußte.

Schiedsgerichtsbarkeit war mit internationalistischem Nationalismus vereinbar. Pasquale Stanislao Mancini, der das Völkerrecht auf das Nationalitätenprinzip gegründet hat (s.o.), brachte 1873 einen Antrag zur Schiedsgerichtsbarkeit in das italienische Parlament ein. Auch die Idee von Staatenkongressen war mit dem Primat der Nation vereinbar. Terenzio Mamianis Konstitutionalisierung internationaler Kongresse geht am weitesten unter den italienischen Intellektuellen. Die beste Darstellung der italienischen Idee europäischer Einheit ohne nähere Bestimmung supranationaler Institutionen ist noch immer: Dante Visconti, *La concezione unitaria dell'Europa nel risorgimento italiano e nei suoi precedenti storici*. – Milano 1948 (ausführlich zu Vincenzo Gioberti als christlichem Demokraten, Terenzio Mamiani als moderatem Liberalen, Giuseppe Mazzini als revolutionärem Demokraten und Carlo Cattaneo als revolutionärem Liberalen).

3.6.1 Luigi Taparelli, Marchese d'Azeglio

1793-1862, Jesuit. Dozent an Seminaren in Rom, Palermo, Neapel. Führend in der Erneuerung der thomistischen Studien und in der Vorbereitung der neueren katholischen Soziallehre mit ihren Konzepten der sozialen Gerechtigkeit und der Subsidiarität. Vgl. *Miscellanea Taparelli* / a cura della Pontificia Università Gregoriana e della 'Civiltà Cattolica'. – Roma 1964; Giampaolo Dianin, *Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862) : il significato della sua opera, al tempo del rinnovamento neoscolastico, per l'evoluzione della teologia morale*. – Milano 2000; Thomas C. Behr, *Luigi Taparelli d'Azeglio, S. J. (1793-1862) and the Development of Scholastic Natural-Law Thought as a Science of Society and Politics*, in: *Markets and Morality* 6 (2003) 99-115

Taparellis Naturrecht der Fakten ist eine thomistische Absage an das klassische Naturrecht des Vertrages. Wie andere Autoren der Restauration führt er die Fran-

zösische Revolution auf Reformation (= Individualismus) und Absolutismus (= Zentralisierung) zurück. Auch im Völkerrecht müssen Staatenindividualismus und Weltstaat vermieden werden. Für den Katholizismus war Taparelli lange die höchste Autorität im Völkerrecht. Yves de la Brière, SJ nennt ihn „le précurseur le plus clairvoyant de toute l'organisation internationale contemporaine“ (Widmung von *La communauté des puissances : d'une communauté inorganique à une communauté organique*. – Paris 1932). Bei de la Brière ist „organisation internationale contemporaine“ sowohl Organisation wie international. Bei Taparelli ist beides fraglich. Sein Ausgangspunkt ist die internationale Gesellschaft der Staaten, die internationale Organisation/Ethnarchie ist nichts anderes als Christian Wolffs fiktive *civitas maxima*. In Art des 19. Jahrhunderts kann die Vernunftfiktion aber nur noch als Zukunftserwartung formuliert werden. So ist schwer zu sagen, ob Taparelli in dieses Kapitel gehört oder zu den realistischeren Völkerrechtslehrern.

Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto. – Palermo/ Neapel, 1840-1845. – 5 Bde.

Endgültige Ausgabe 1855

Deutsche Übersetzung: Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. – Regensburg : Manz, 1845. – 2 Bde.

4. Abhandlung *Gesetze für das wechselseitige Handeln zwischen gleichen, unabhängigen Gesellschaften. Grundlagen des Internationalrechts* (Bd. II, 172-266)

Die Gesellschaften sind einander Liebe schuldig. In einer Beziehung zwischen Souveränen kann es keine persönliche Liebe sein, sondern nur der Wunsch des Wohls der anderen Gesellschaft, konkret gegenseitiger Schutz der politischen Ordnung, ein klares Bekenntnis zur Intervention (die nur dadurch begrenzt wird, daß nicht der eigene Nutzen gesucht werden darf). Zum Schutz gegen Ansteckung durch Ideen kann auch zur eigenen Sicherheit interveniert werden. Weiter folgt daraus die Verpflichtung zum wechselseitigen Verkehr der Nationen. Der Krieg muß ein gerechter Krieg sein. Jede Gesellschaft setzt eine Autorität voraus. Weil es ein Völkerrecht gibt, muß eine internationale Autorität bestehen (Ethnarchie). Deren rechtliche Autorität liegt in der Übereinstimmung der Genossen. Erste Aufgabe der Ethnarchie ist, jedem der Staaten innere Einheit und Unabhängigkeit zu erhalten, nicht nur durch Gewalt, sondern nach Norm der Gerechtigkeit. In der Ethnarchie verlieren die Staaten ihre Freiheit nicht. Sie würden sie nur verlieren, wenn sie von einer anderen Autorität Gesetze annehmen würden. Solange aber die Ethnarchie nicht gehörig konstituiert ist, können die Nationen Krieg führen, „um zu ihrem Rechte zu gelangen.“ Dieser Kampf um das Recht führt zum Recht. Die andere Aufgabe der Ethnarchie ist Förderung vollkommener Zivilisation der Nationen. Hier ist nur gegenseitiger Rat angebracht, Vollkommenheit kann nicht befohlen werden. Aber es muß einen Schutz geben, damit die Völker dem Rat folgen können (konkret geht es um Bewahrung der richtigen Religion und um Förderung und Ausbreitung der materiellen Kultur). Die Pflichten in der Ethnarchie sind Achtung der Gleichheit, gegenseitige Information, und Beförderung des Völkerrechts (am Ende mit Kodifizierung, Tribunal, Sanktionen). Er will nicht genauer werden, da „die wirkliche Anwendung dieser Theorien in so weiter Ferne liegt.“ Aber sie wird kommen!

3.6.2 Pasquale Fiore

1837-1914, Professor in Urbino, Pisa, Turin, Neapel, Mitglied des Institut de Droit international, katholischer Geistlicher, Senator.

Fiore war der prominenteste italienische Völkerrechtler des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Er ist einer der wenigen Internationalisten unter den Völkerrechtlern des 19. Jahrhunderts. Er hat sein Völkerrechtsbuch 50 Jahre lang, von 1865 bis 1915, in Überarbeitungen und Neufassungen herausgebracht. Die erste Fassung (*Nuovo diritto internazionale pubblico secondo i bisogni della civiltà moderna*. – Milano 1865, französ. Übers.: *Nouveau droit international public suivant les besoins de la civilisation moderne*. – Paris 1868-1869) war eher eine Abhandlung, nämlich über die „necessità di rendere rara e difficile la guerra.“ Die Neubearbeitung als *Trattato di diritto internazionale pubblico* 2. Aufl. 1879-1884, 3. Aufl. 1887-1891, 4. Aufl. 1905-1905, französ. Übers. 1885-1886) hält sich mehr an das übliche Schema eines Völkerrechtsbuches mit den Rechten der Staaten und hat den üblichen Band Kriege recht. Fiore hat aber die Notwendigkeit, dem internationalen Recht Institutionen zu geben, beibehalten. Die dritte Fassung (*Il diritto internazionale codificato* 1890 mit Neubearbeitungen und Übersetzungen bis 1915) versucht daraus wieder ein argumentierendes Werk zu machen, das zum Recht der Zukunft offener sein konnte. Hier formuliert Fiore seine Lehre von der *magna civitas* der Staaten und der Menschen. In seinen Aufsätzen konnte er sich stärker von den Gattungszwängen eines Völkerrechtslehrbuches frei machen: *Settlement of the International Question*, in: *International Journal of Ethics* 7 (1896/97) 20-32; *L'Organisation juridique de la société internationale*, in: *Revue de droit internationale et de législation comparée* 31 (1899) 105-126.209-242. Referiert wird hier die englische Übersetzung des Rechtsbuches mit der spätesten Version von Fiores Völkerrecht, das aber seit 1890 nicht mehr grundsätzlich verändert worden war. Fiore konnte stolz sein, wie viel von den Ergebnissen der Haager Konferenzen bereits in seinem Rechtsbuch vorweggenommen worden waren. Er konnte seine Abschnitte häufig durch den entsprechenden Haager Beschluß ersetzen.

Fiores *work in progress* hat als Thema den Weg von der Staatengemeinschaft zur Weltrechtsgesellschaft. Er hat die übliche Lehre von den Subjekten des Völkerrechts völlig verändert, außer Staaten werden alle Inhaber von Rechten zur *magna civitas* gezählt: Individuen, Stämme, Religionsgemeinschaften, Nationen. Aber das Ausmaß der Rechtssicherheit ist verschieden. Denn eine Sicherung von Rechten ist auf den historischen Fortschritt angewiesen und Fiores Vorschläge einer rechtlichen Organisation der internationalen Gesellschaft gelten nicht der *magna civitas* sondern der *de facto* Gesellschaft der zivilisierten Staaten. Seine *magna civitas* erinnert an Wolffs *maxima civitas* darin, daß sie fiktiv ist, und an Lorimer darin, daß sie eine Liste abgestufter Anerkennungen ist. Fiore geht weit, indem er Menschen als Mitglieder der internationalen Gesellschaft sieht, doch diese universale Gesellschaft wird auf die Existenz von Menschenrechten beschränkt; die internationale *de facto* Gesellschaft ist von den Rechten der zivilisierten Staaten bestimmt. Bloße Existenz gibt den Staaten keine Legitimität. Fiore steht in der italienischen Tradition nationaler Staaten, speziell in der Tradition Terenzio Mamianis; die Nation der Ethnologen und Physiologen geht das Völker-

recht nichts an; Legitimität können nur Staaten haben, dessen Nationen ihre Staatlichkeit frei bestimmen konnten (*Delle aggregazioni legittime secondo il diritto internazionale : esame critico del principio di nazionalità*. – Torino 1879, gleichzeitig als Einleitung des *Trattato di diritto internazionale pubblico*). Entsprechend sieht Fiore in der *magna civitas* neben Staaten auch Nationen vor; die unmittelbare Verwirklichung des rechtlichen Anspruchs auf einen Nationalstaat ist aber auf den politischen Rat geschrumpft, daß so die rechtliche Organisation der internationalen Gesellschaft erleichtert wird (*International Law Codified* §§92-94). Zur Nationaltheorie Fiore vgl. Antonio Droetto, *Pasquale Stanislao Mancini e la scuola italiana de secolo XIX*. – Milano 1954. – 190-198.

Fiore begann als Autor im Gefolge des Pariser Kongresses von 1856, seine Annäherung an eine internationale Organisation war die Verstetigung eines Staatenkongresses. Weil Dampf und Elektrizität eine neue *rapidità di comunicazioni* gebracht haben, wird es zu einer Konföderation kommen. Die späteren Bearbeitungen sind eine Antwort auf Lorimer und Bluntschli, deren internationale Organisationen zu sehr am Vorbild des Staates orientiert seien. Fiore hält ihre Lösungen nicht für durchführbar, aber auch nicht für wünschenswert. Das Ziel der menschlichen Entwicklung ist nicht Konföderation, allein die Universalität des Rechts soll die Staatengesellschaft zusammenhalten. Fiore's Leistung ist die genauere Bestimmung der Unabhängigkeit der Staaten, die keine Intervention eines anderen Staates dulden müssen, aber die kollektive Intervention der Staatengesellschaft. Er kann sich darin nicht wirklich von Lorimer und Bluntschli entfernen. In der Scheidung von Konferenz und Schiedsgericht hat er die Trennung von politischen und rechtlichen Streitigkeiten, die sich durch weitere Geschichte des Internationalismus ziehen wird. In der politischen Konferenz benötigt er wie Lorimer und Bluntschli die Großmächte, weil nur so Realisierung des Rechtes denkbar ist. Sein Kongreß erinnert an die Generalversammlung der Vereinten Nationen (hat aber mehr Partizipation der Völker), seine Konferenz an den Sicherheitsrat (hat aber kein Veto). Der Rechtsinternationalismus kann ohne Momente eines Großmächtekonzert nicht auskommen. Der frühe Fiore war einer der ersten, der ein „modernes Völkerrecht“ vorlegte. Der späte Fiore gestattet sich den Glauben an den Fortschritt durch Dampf so naiv nicht mehr. Aber mit dem Telegraphen wachsen ein weiterer Horizont der öffentlichen Meinung und ein Gefühl der Solidarität unter den zivilisierten Völkern (im Innern der Staaten ist öffentliche Meinung von den Künsten der Politik korrumpiert, die öffentliche Meinung der Welt ist unparteilich). Die internationale Verrechtlichung kann nicht sofort verwirklicht werden, Voraussetzung der Verrechtlichung sind Zunahme des internationalen Verkehrs und Fortschritt der Zivilisation (*L'Organisation juridique de la société internationale* a.a.O. S. 239-242). Und übrigens die Initiative des Papstes. Aber in der Liste der Mitglieder der *magna civitas* fehlen die modernen internationalen Organisationen. Der ewige Frieden ist nicht von dieser Welt. Fiore betont in allen Fassungen seines Buches, daß der Krieg nur als Verteidigung gegen einen Angriff auf Unabhängigkeit und Würde einer Nation ein gerechter Krieg sein kann. Fiore braucht internationale Institutionen wegen der bekannten Neigung der Staaten, ihre eigenen Interessen durchzusetzen. Der Ausblick auf künftige internationale Institutionen und die Gegenwart des Kriegsrechtes stehen völlig unvermittelt gegenüber.

Fiores Rechtsbuch war der einzige zeitgenössische Text, den das Carnegie Endowment for International Peace, das die Klassiker des Völkerrechts übersetzen ließ, auf Englisch vorlegte. Edwin Borchard, der Übersetzer, war ein entschiedener Anhänger einer internationalen Verrechtlichung und ein ebenso entschiedener Gegner internationaler Organisation. Das war Mehrheitshaltung des amerikanischen völkerrechtlichen Establishments in der Zeit von Wilsons Völkerbund. Der Internationalismus ist später eher vom Modell des Völkerbundes bestimmt worden, Fiore hat dann keine Rolle mehr gespielt. Das Potential der *magna civitas* der Staaten und Menschen ist nie geprüft oder gar ausgeschöpft worden.

Il diritto internazionale codificato e la sua sanzione giuridica : ordinamento giuridico della società degli stati ; studii. – Torino (u.a.) : Unione Tipografico-Editrice, 1890. – 638 S.

Weitere Auflagen: 1898, 1900, 1909, 1915

Französ. Übers.: 1890 und 1911

Engl. Übers. der 5. Auflage 1915: International Law Codified and its Legal Sanctions or the Legal Organization of the Society of States / translated by Edwin M. Borchard. – New York : Baker, Voorhis, 1918. – 750 S.

Introduction

Der gegenwärtige Zustand der internationalen Gesellschaft ist deutlich unvollkommen, sie benötigt eine rationalere Organisation. Diese Aufgabe ist nicht neu, aber es gab nach ersten Anfängen auf dem Pariser Kongreß 1856 kaum Fortschritte. Bluntschlis Pläne sind so wenig durchführbar wie Morus' Utopie. Es gibt zwei große Republiken: die Menschengesellschaft (*magna civitas*) und die Staatengesellschaft. Es war ein Fehler des Völkerrechts, die internationale Gesellschaft nur als Union der Staaten zu sehen. Außer den Staaten gehören zur *magna civitas* alle „Personen“ die Rechte haben: Individuen, die katholische Kirche (bisher die einzige international organisierte Religionsgemeinschaft), Häuptlinge von Stämmen. Zur Bewahrung des internationalen Rechtes sollen drei Institutionen dienen: Der internationale Kongreß als Legislative paßt das internationale Recht an. Staaten und Völker sollen vertreten werden (das haben die Haager Konferenzen nicht erreicht, sie waren nur Versammlungen von Staaten, erstmals aber nicht nur von Großmächten). Die internationale Konferenz ist Schiedsinstanz für Streitigkeiten, die nicht juristisch entschieden werden können. Für Streitigkeiten über Recht beauftragt die Konferenz ein Schiedsgericht.

Fundamental principles. International law as a science

Das internationale Recht ist das gemeinsame Recht der Menschheit; wenn es respektiert wird, führt es zur rechtlichen Organisation der internationalen Gesellschaft. Die *magna civitas* und ihr Recht bestehen ohne Unterscheidung der Religionen, Konstitutionen, Rassen und Hautfarben. Allerdings wird die internationale Gewalt zur Bewahrung dieses Rechtes sich nur auf zivilisierte Staaten beziehen.

Book I Persons and moral entities subject to international law

Beschreibung der möglichen Mitglieder der *civitas magna*: Staaten, Menschen, Kirchen, unabhängige Stämme, internationale Organisationen (der damals längst verschwundene Deutsche Bund), Nationen (er hat ein großzügiges Recht der nationalen Selbstbestimmung). Barbarische Völker gelten nicht als Nationen, haben aber eine de facto Anerkennung. Nomadische Gesellschaften sind zu

formlos, als daß sie als Volk anerkannt werden könnten, aber die Rechte auf Unversehrtheit und Eigentum, die Individuen zustehen, stehen ihnen zu. Tatsächlich konzentriert sich Fiore auf Rechte und Pflichten der Staaten. Zu den Rechten gehört Unabhängigkeit, Bindung in der Staatengesellschaft ist nur rechtlich. Zu den Pflichten der Staaten gehört Non-Intervention. Auch moralische Intervention ist verboten, erlaubt ist nur Verteidigung, wenn Revolution und Bürgerkrieg transnational Sicherheit gefährden. Wenn Rechte der Mitglieder der *magna civitas* geschützt werden müssen, gibt es aber eine Pflicht zur kollektiven Intervention. Dazu gehört auch die Intervention bei „conditions of anarchy“, unter denen Handel, Industrie und „general interests“ leiden.

Book IV The enunciation of international law and its enforcement

Die drei internationalen Institutionen Kongreß, Konferenz und Schiedsgericht sind keine Institutionen der *magna civitas* sondern der *de facto* Gesellschaft der zivilisierten Staaten. Die Ausweitung dieser Gesellschaft kann nur allmählich kommen. Der Kongreß tagt, wenn neues Völkerrecht beschlossen werden muß oder wenn ein Staat sich dem Urteil von Konferenz und Schiedsgericht entzieht. Die Konferenz ist eine ständige Institution, die bei jeder Kriegsgefahr tätig wird. Als Exekutive ist sie von Großmächten bestimmt, stimmt aber mit Mehrheit ab. Die Schiedsgerichtsbarkeit muß obligatorisch sein. Sie wird von der Konferenz verordnet, wenn sich die Parteien nicht einigen können.

In den Büchern IV und V werden Zwangsmaßnahmen referiert. Fiore geht ohne einen Hinweis auf seine internationalen Organisationen völlig vom üblichen Völkerrecht der Selbsthilfe aus. Das letzte Mittel der Rechtssicherung ist der Krieg. Der Krieg ist gerechtfertigt, wenn alle friedlichen und andere Zwangsmittel erschöpft sind. Er ist nur als Verteidigungskrieg gerechtfertigt: Verteidigung der eigenen Rechte gegen willkürliche Verletzung durch Waffengewalt. Jeder Staat entscheidet selber über Krieg und man kann nur den Rat geben, auch bei der Bewertung der Gerechtigkeit des Krieges die schlimmen Folgen zu beachten (ein Rat aus Fénelons *Télémaque*). Die Kriegführenden haben kein unbegrenztes Recht auf alle Kriegsmittel. Er beruft sich 1915 nicht mehr, wie in früheren Fassungen, auf rationale Konstruktionen des gerechten Krieges, sondern auf die Haager Konvention 1907.

Carlo Cattaneo (1801-1869) war der erste Italiener, der von den Vereinigten Staaten von Europa sprach: es ist eine Föderation freier Völker in der Art der Vereinigten Staaten von Amerika. Erst wenn es sie gibt, kann es einen wirklichen Frieden geben (*Dell'insurrezione di Milano nel 1848* (französ. Ausgabe im Herbst 1848), in: *Opere scelte* III (1972) S. 283; dazu eine Reprise, in der neben Amerika auch die Schweiz genannt wird (*Considerazioni* (Nachwort zum *Archivio triennale delle cose d'Italia dall'avvenimento di Pio IX all'abbandono di Venezia* Bd. 1, 1850), in: *Opere scelte* III (1972) S. 301. 329-330). Beide Äußerungen haben denselben Kontext: Freiheit kann es nur mit dem Ende der stehenden Heere geben. Das Vorbild Amerikas oder der Schweiz ist die Umrüstung in eine Miliz, die nicht von einem zentralen Machthaber gegen das Volk eingesetzt werden kann (die neuen Möglichkeiten des Telegraphen zur Unterdrückung haben den Modernisierungstheoretiker und Föderalisten gleich beeindruckt). Die Äußerungen kommen aus der Zeit des Exils (Cattaneo war einer der Führer der Revolution

in Mailand, wurde aber von monarchistischen Nationalisten rasch an den Rand gedrängt), als er keine aktuelle Chance für eine Neuordnung Europas sehen konnte. Es ist Cattaneos Schlußfolgerung aus der gescheiterten Revolution, die er beschreibt und dokumentiert. Cattaneos Präferenz für Italien war Föderalismus, aber wir wissen nicht, wie er sich die Vereinigten Staaten von Europa genauer vorstellte. Er hat in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens nicht noch einmal über europäische Einigung geschrieben. Cattaneo als angesehener Intellektueller des Risorgimento sollte nach dem 2. Weltkrieg den Italienern als Prophet der europäischen Einigung dienen. Wenn man sein Werk über Jahrzehnte beobachtet, kann man nicht glauben, daß der Philosoph der Zivilisierung von der internationalen Organisation irgendwelche Lösungen erwartet hat. Aber er wußte, daß der Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft vom Militarismus behindert war. Cattaneo ist kein Pazifist, seine Regel war „militi tutti, soldati nessuno“ (z.B. sollten alle Studenten militärische Ausbildung erhalten; er hat den Krimkrieg gelobt, nicht anders wie die englische Aristokratie, in die er geheiratet hatte). Man kann spekulieren, warum in einem Jahrhundert, in dem der Frieden so häufig als Frucht des Zivilisationsfortschritts gilt, der große Erforscher des Zivilisationsfortschritts sich so zurückgehalten hat. Zu Cattaneos Europa-Denken jenseits von Europäischer Organisation vgl. außer Dante Visconti auch Felici Momigliani, *Carlo Cattaneo e gli stati uniti d'Europa*. – Milano 1919. – S. 41-57 und Carlo Curzio, *Europa : storia di un'idea*. – Firenze 1958. – II, 682-685. 696-702.

3.7 Spanien

Der Internationalismus in Spanien beginnt 1839, früh und doch verspätet wie ein Überhang des 18. Jahrhunderts. **Juan Francisco Siñeriz** (1778-1857) war ein Veteran der Bewegung gegen Napoléon, der auch nach 1830 die Französische Revolution von 1789 nicht akzeptiert (auch wenn er in dem damaligen Bürgerkrieg zur moderateren der beiden konservativen Parteien gehörte). Sein Europa-plan wendet sich an die existierenden Regierungen Europas, Ziel ist die Unterdrückung von Kriegen und Bürgerkriegen. Das ist eine Version der Heiligen Allianz. Aber der Plan hat einige moderne Züge: Er hat die Form einer Konstitution, es geht um einen Gerichtshof, die Richter sollen von Fürsten und Völkern gewählt werden. Er sieht damit Dinge, die in Europa 1839 nicht verbreitet waren, und sieht doch zur Verwirklichung nichts vor als den Willen einer der Regierungen.

Vgl. Celestine del Arenal, *Un proyecto de constitucion europea en el XIX español*, in: Revista de estudios internacionales 2 (1981) 45-79; Nere Basabe, *¿Utopista o precursor? : La „Constitución Europea“ de Juan Francisco Siñeriz*, in: Revista de estudios políticos Nueva epoca N. 130 (Octubre-Diciembre 2005) 151-179; Teresa Pinheiro, *Juan Francisco Siñeriz*, in: *Klassiker des europäischen Denkens* / hrsg. von Winfried Böttcher. – Baden-Baden 2014. – S. 316-323. Exemplare von Siñeriz' Broschüre sind extrem selten, lange Zitate bei ter Meulen, *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*, II/1 (1929). – S. 232-236 und bei Basabe.

Der spätere Internationalismus in Spanien folgt dem europäischen Muster: Föderalismus bei Linken, Schiedsgericht bei Liberalen. Zu föderalistischen Ideen: Guido Levi, *I precursori dell'europeismo in Spagna : reppublicani, federalisti e socialisti utopisti nel XIX secolo*, in: *Storia e percorsi del federalismo : l'eredità di Carlo Cattaneo* / a cura di Daniela Preda e Cinzia Rognoni Vercelli. – Bologna 2005. – Bd. 2, 297-341. Zu den innenpolitischen, iberischen und außenpolitischen Ideen republikanischer Föderalisten: Maria Victoria López-Cordón, *El pensamiento político-internacional del federalismo español (1868-1874)*. – Barcelona 1975.

Arturo de Marcoartú y Morales (1827-1904, Ingenieur und Unternehmer, mit Interessen in Eisenbahnen und Atlantikkabel. 1871-1896 mehrfach Abgeordneter und Senator. Gründungsmitglied der International Law Association 1873 und der Interparlamentarischen Union 1889. Marcoartú ist der einzige Spanier unter den Pionieren des Internationalismus (und sein Engagement gehört eher in einen britischen als einen spanischen Zusammenhang). Er hatte bereits 1869 ein Internationales Parlament zur Kodifizierung des Völkerrechts und ein Schiedsgericht gefordert, von den Regierungen ist nichts zu erwarten, es muß ein Internationales Parlament geschaffen werden (*The Parliament of Nations*, in: *Transactions of the National Association for the Promotion of Social Science* 1869. – S. 188-192). 1873 stellte er Preisgelder zur Verfügung für einen Ideenwettbewerb der britischen National Association for the Promotion of Social Science über diese internationale Versammlung zur Schaffung des Völkerrechts. Marcoartú hat den Essays der Sieger einen eigenen hinzugefügt, wohl weil er den Eindruck hatte, daß beide Sieger zu wenig auf seine Themenstellung, ein Internationales Parlament, eingegangen sind. Marcoartú war der erste Parlamentarier, der die Idee einer Internationalen Parlamentarierversammlung als Bewegung zu einem Internationalen Parlament aufgriff. Er kann auch die Association for the Reform and Codification of the Law of Nations, eine Vereinigung von Völkerrechtlern, als bergang zu einem internationalen Parlament sehen. Er gehört klar nicht zur Internationalen Friedens- und Freiheitsliga, aber sein Weg ist auf eine gewisse Weise „republikanisch“: „Instead of dreaming of republican federations amongst European peoples, it would be better to endeavour to raise the standard of the individual, approximating him more and more to the level of his rulers, making each man a semi-king...“ Die Idee eines Weltstaates oder einer republikanischen Weltföderation lehnt er ab: das Nationalitätenprinzip ist der wichtigste bereits erreichte Fortschritt des Internationalismus. Die bestehenden Staaten müssen zu einem „international code of morality and justice“ gebracht werden. Dieses Rechtsbuch soll von einem internationalen Parlament erstellt werden, in das Regierungen, nationalen Parlamente, oberste Gerichte und Universitäten Vertreter senden. Die Erklärung eines Krieges soll durch Parlamente erfolgen (und im Falle einer beträchtlichen Minderheit gegen den Krieg durch Volksabstimmung). Vor einem Krieg soll ein Schiedsverfahren stattfinden. In der Staatenwelt nach 1870 erwartet er davon kein Ende der Kriege, aber eine neue öffentliche Meinung, die sich gegen die wendet, die sich der Arbitration entziehen. Im 19. Jahrhundert hat sich viel geändert: Sklaverei und Arbeiterelend werden bekämpft, die Regierungen werden liberaler, Dampf und Elektrizität werden genutzt. Diese Fortschritte hatten kurz vorher als unmöglich gegolten. Er setzt auf „time and morality...time and the progress of civiliza-

tion" (*Internationalism*. – London 1876. – S. 5-55). Der Band *Internationalism* enthält außerdem die beiden Essays der Preisträger Abram Pulling Sprague und Paul Lacombe, die oben in den Abschnitten 3.1, bzw. 3.3 referiert sind. Vgl. Alejandro Belaústegui Fernández, *Arturo de Marcoartu, notable político español, luchador incansable por la paz y promovedor del arbitraje internacional en siglo XIX*, in: *Revista de las Cortes Generales* no. 67 (2006) 487-497.

3.8 Rußland

Die westeuropäische Idee der Vereinigten Staaten Europas ist gegen die russische Autokratie entwickelt worden. Rußland war die einzige europäische Großmacht, die im 19. Jahrhundert nicht einmal einen Scheinkonstitutionalismus einrichtete. Eine Rolle Rußlands in einer supranationalen Organisation war deshalb nur entweder revolutionär denkbar (am bekanntesten ist der demokratische Panslavismus Michail Bakunins) oder als Verzicht auf föderale Integration. Es ist kein Zufall, daß das erste detaillierte juristische Buch über internationale Gerichtsbarkeit aus Rußland kommt. **Graf Leonid Aleksejewitsch Kamarowski** (1846-1913), Professor für Völkerrecht an der Universität Moskau, seit 1909 Mitglied des Ständigen Schiedsgerichtshofes in Den Haag, Mitgründer der Moskauer Friedensgesellschaft, nennt unter den Voraussetzungen internationaler Gerichtsbarkeit, daß die Staaten durch Konstitutionalismus und Achtung der Gerichtsentscheidungen zu Rechtsstaaten geworden sind. Das ist eine liberale Definition des Mindeststandards. Das internationale Gericht hat zunächst keine weitreichende Gewalt: Es kann nur ein Rechtsforum für die Staaten schaffen, die in gutem Glauben den Frieden suchen. In seinem Themenbereich soll das Gericht aber weit sein: Es soll nicht nur der Kriegsverhinderung dienen, sondern auch Streitigkeiten im unpolitischen Verkehr zwischen den Gesellschaften behandeln können. Das Buch ist überwiegend theoriegeschichtlich, Kamarowski war ein guter Kenner der Friedenspläne des 19. Jahrhunderts. Es ist auffallend, daß er sich auf die zivilisatorischen Begründungen der internationalen Organisation, die in dieser Literatur eine so große Rolle spielen, nicht einläßt. Seine Leistung ist eine strikt juristische Formulierung. Alle Zukunftserwartung liegt aber darin, daß das einmal eingerichtete internationale Gericht eine eigene Dynamik entwickeln wird, durch die die Bereiche absoluter Souveränität enger werden. Am Ende dieses Weges sieht er eine internationale Exekutive mit eigener militärischer Gewalt (*O meždunarodnom sude*. – Moskva 1881, französ. Übersetzung 1887 u.d.T.: *Le tribunal international*). Kamarowski war auch einer der ersten Juristen, die über internationale Abrüstung nachdachten (*Die Abrüstungsfrage*, in: *Über die Friedensbestrebungen der Völker*. – Moskau 1890. – S. 19-25). Dieser Aufsatz steht am Anfang des russischen Weges zur Haager Konferenz.

3.9 Lateinamerika

Hispanoamerika war im 19. Jahrhundert die Weltregion mit dem stärksten Internationalismus der Kongresse. Der Liberador Simón Bolívar hatte bereits 1815 die Idee einer Konföderation geäußert (nicht als erster und einziger, aber am wirkungsvollsten), 1824 lud er zu einem Kongreß in Panama ein. Das Problem dieses Kongresses war nicht, daß er keine Ergebnisse gehabt hätte, sondern daß er gar zu genaue Ergebnisse hatte, die mit der politischen Situation in Lateinamerika so wenig zu tun hatten, als stünden sie im Plan eines privaten Internationalisten. Bolívar selber fühlte sich an eine Theatervorstellung erinnert (*Obras completas*. – La Habana 1950, II,428). Vgl. Simon Collier, *Nationality, Nationalism, and Supranationalism in the Writings of Simón Bolívar*, in: *Hispanic American Historical Review* 63 (1983) 37-64 (Überblick über Bolívars Äußerungen, meist nach Briefen). Zwar blieb das Abkommen von Panama über kollektive Sicherheit und Zusammenarbeit bis zum Völkerbundsvertrag der fortgeschrittenste Versuch kollektiver Sicherheit (J. M. Yepes, *Bolívar et Wilson : le Traité de Panama de 1826 et le Pacte de la Société des Nations de 1919*, in: *Die Friedens-Warte* 40 (1940) 37-46), aber es wurde nie ratifiziert. Das wiederholte sich bei den Kongressen von Lima 1847/48 und 1864/65.

Es gibt eine Reihe guter Chroniken dieser Kongresse: Francisco Cuevas Cancino, *Del Congreso de Panamá a la Conferencia de Caracas : 1826-1954*. – Caracas 1955. – 2 Bde.; Ulpiano Lopez Maldonado, *Del Congreso de Panamá a la Conferencia de Caracas : 1826-1954*. – Quito 1955; J. M. Yepes, *Del Congreso de Panamá a la Conferencia de Caracas : 1826-1954*. – Caracas 1955. – 2 Bde.; Antonio Gomez Robledo, *Idea y experiencia de America*. – México 1958; ein guter Überblick für Leser*innen, die kein Spanisch lesen: *Documents on Inter-American Cooperation* / ed. by Robert N. Burr and Roland D. Hussey. – Philadelphia 1955. – Bd. I, 1810-1881; ein kurzer Abriss: Niels Brandt, *Das Interamerikanische Friedenssystem : Idee und Wirklichkeit*. – Hamburg 1971. Es gibt aber keine guten Analysen, warum die Staaten immer wieder bereit waren, Verträge abzuschließen, die sie nicht bereit waren anzuwenden. Das müßte eine soziologische Analyse der diplomatischen und juristischen Kultur Lateinamerikas sein (am ehesten Arie M. Kacowicz, *The Impact of Norms in International Society : the Latin American Experience, 1881-2001*. – Notre Dame, N.C. 2005, beginnt schon vor 1881, freilich mit sehr summarischen Urteilen).

Intellektuell am spannendsten ist die Debatte 1844 über den Sinn eines Kongresses zwischen drei der berühmtesten Intellektuellen Hispanoamerikas im 19. Jahrhundert: Bello, Sarmiento, Alberdi.

Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), Soziologe des Caudillos und Ideologe der Erschließung der Pampa, 1868-1874 Präsident von Argentinien, Vernichter der Indianer und Kriegsherr der Kriege um Paraguay. Vgl. Nicolas Shumway, *The Invention of Argentina*. – Berkeley 1991; *Sarmiento and his Argentina* / ed. by Joseph T. Criscenti. – Boulder, Colo 1993. Sarmiento kann weder sehen, wie die europäischen Mächte von einem solchen Kongreß beeindruckt werden

könnten, noch wie Caudillos und konstitutionelle Regierungen zu kollektiver Sicherheit zusammenkommen würden. Ein solcher Kongreß würde nur Mitleid erregen. In Europa hatten die Kongresse realpolitischen Ziele, die von den Anhängern lateinamerikanischer Kongresse nie gebilligt würden (*Obras XXXIX*. – Paris 1900. – S. 5-18; gekürzt in: *Documents on Inter-American Cooperation* a.a.O. I, 79-83, 94-97).

Andrés Bello (1781-1865), venezuelanisch-chilenischer Diplomat, Völkerrechtler, Publizist, Dichter, Philologe. Vgl. Iván Jaksic, *Andrés Bello : Scholarship and Nation-building in Nineteenth-century Latin America*. – Cambridge 2001. Bello verteidigt den Plan eines Kongresses als Intensivierung der diplomatischen Beziehungen. Nur mit strikter Nichtintervention können konstitutionelle Staaten mit autokratischen Regimen zusammenarbeiten. Wegen der explosiven Situation sind internationale Mechanismen nötig. Republikanische Propaganda hat auf dem Kongreß nichts zu suchen; die einzige Form republikanischer Propaganda ist die der USA: ein gutes Vorbild sein (*Obras completas X*. – Santiago 1886. – S. 641-656; englisch in: *Selected Writings*. – New York 1997. – 213-224; gekürzt in: *Documents on Inter-American Cooperation* a.a.O. I, 84-88). Bello hatte 1832 das erste Völkerrechtkompodium veröffentlicht, das die Unabhängigkeit der neuen Staaten Lateinamerikas begründet. Zum Völkerrecht: Frank Griffith Dawson, *The Influence of Andres Bello on Latin-American Perceptions of Non-intervention and State Responsibility*, in: *British Year Book of International Law* 57 (1986) 253-315.

3.9.1 Juan Bautista Alberdi

1810-1884, argentinischer Jurist, Publizist, Diplomat. 1855-1862 als argentinischer Diplomat in Europa, wo er in einem selbstgewählten Exil blieb. Biographie: Jorge M. Mayer, *Alberdi y su tiempo*. – Buenos Aires 1963.

Alberdi als Philosoph ist im 20. Jahrhundert noch viel beachtet worden, weil er ein Gründervater der Forderung nach einer eigenen Philosophie für Amerika sein sollte. Er importiert historistische Konzepte, die einst deutsch und konservativ waren, aber bereits im Frankreich der Julirevolution zu Theorien eines allmählichen Zivilisationsfortschritts geworden waren. Philosophie ist bei Alberdi immer Geschichtsphilosophie und er hat von Pierre Leroux die Menschheit als Rahmen dieser Geschichte übernommen. Auch seine größte historische Leistung, der argentinische Verfassungskompromiß zwischen der zentralistischen Konzeption der Europa zugewandten Handelsstadt Buenos Aires und dem Föderalismus der Provinzen, ist ein Zivilisierungskonzept. Alberdi ist ein Theoretiker der Nationenbildung durch Zivilisation. Alle Gesellschaften beginnen mit Krieg und Feudalismus und streben zu einem zivilen und rechtlichen Zustand. Argentinien braucht Bevölkerungsaustausch durch Immigration aus dem nördlichen Europa, um die Isolation zu beenden, die die spanische Herrschaft gebracht hatte; die Zivilisation der Freiheit kann nicht aus Büchern gelernt werden. Ein Demokrat war er nie, weil das Volk erst geschaffen werden muß.

Zu Alberdi als Philosophen: Héctor Ciapuscio, *El pensamiento filosófico-político de Alberdi*. – Buenos Aires 1986 (Gesamtdarstellung seines Denkens); Olsen A. Ghirardi, *La filosofía en Alberdi*. – Buenos Aires 1993; Oscar Terán, *Las palabras ausentes : para leer los Escritos póstumos de Alberdi*. – México 2004; Alejandro Herrero, *La política en tempo de guerra : la cultura política francesa en el pensamiento de Alberdi (1837-1852)*. – Buenos Aires 2006; Mercedes Betria, *Ouvrier Alberdi, une nouvelle conception du droit por penser la politique*, in: *Corpus : revue de philosophie* No. 60 (2011) 49-74. Zu Alberdis Rolle in den Argentinischen Richtungskämpfen: Nicolas Shumway, *The Invention of Argentina*. – Berkeley, Cal. 1991.

Alberdi war auch kein Pazifist. Im Kampf gegen die Diktatur Juan de Rosas trat er für Interventionen Frankreichs und Brasiliens ein. Sein Kongreßplan von 1844 ist ebenso Rechtfertigung der Intervention wie Forderung nach kommerzieller Entwicklung. Im europäischen Exil hat er gegen die endlosen Annexions-Kriege Argentinien gegen Paraguay geschrieben. In *El Crimen de la guerra* hat er die Zivilisationsgeschichte, die Opposition gegen den unilateralen Krieg und die Rechtfertigung der kollektiven Intervention in einen Zusammenhang gebracht. Es ist die Gegenüberstellung von *guerrero* und *productor*, die dem soziologischen Denken des 19. Jahrhunderts so geläufig ist. Alberdi sieht der kommerziellen Weltgesellschaft entgegen. Er hat aber zugleich eine ganz andere, juristisch konstruierte Weltgesellschaft, die den unilateralen Krieg zwischen Staaten als Verbrechen erkennt, aber den strafenden Krieg eines Staatenkollektivs anerkennt. Ruiz Moreno hat es an Hans Kelsen erinnert (ein besserer Vergleich wäre vielleicht das Weltrecht bei Hugo Krabbe, Kelsen *civitas maxima* war etatistischer). Alberdi ist ein Höhepunkt des Zivilisationsdenkens im Völkerrecht des 19. Jahrhunderts, am wichtigsten ist sein Versuch, Zivilisationsgeschichte und Weltrechtsdenken zu verknüpfen. Kelsen hat der methodischen Strenge die Verbindung zur Soziologie geopfert. Alberdi konnte noch *civitas maxima* und den Segen des Atlantikkabels verbinden. Aber das völkerrechtliche Denken in Begriffen einer virtuell schon immer vorhandenen *civitas maxima* und der Souveränität des Weltrechtes und das soziologische Denken in Begriffen einer allmählichen Annäherung an einen friedensfähigen Zustand kommen nicht mehr zusammen. Das Buch *El Crimen de la guerra* ist wohl auch deshalb nie geschrieben worden. Auch der Literatur über Alberdi ist es nicht gelungen, diese beiden Aspekte in einem Zusammenhang zu denken, ein Zeichen, wie sehr uns das 19. Jahrhundert durch neuere methodische Differenzierungen entglitten ist. Isidoro Ruiz Moreno, *El pensamiento internacional de Alberdi*. – Buenos Aires 1969 hat nur Sinn für völkerrechtliche Aspekte und kann so auch Alberdis Völkerrecht nicht begreifen; Ciapuscio a.a.O. nennt 1860-1880 die soziologische Periode Alberdis, hat aber keinen Sinn für Alberdis juristische Argumentation und kann so auch dessen Weltgesellschaft nicht begreifen. Alberdi hat es ins *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders* 1985 geschafft; er hat diesen Eintrag gewiß verdient, aber dort wird nie klar, wofür.

Alberdis Soziologie ist die übliche pazifistische Soziologie des Weges von der Gewalt zum Recht, Zivilisation ist Unterdrückung der Selbsthilfe. Wie häufig im 19. Jahrhundert sind die Analysen der Verzögerung dieses Weges am span-

nendsten. Er analysiert den hispanoamerikanischen Militarismus als liberalen Militarismus im Gefolge der Unabhängigkeitskriege (dieser Text gehört zum Manuskript *El crimen de la guerra* und wird mit diesem referiert, ursprünglich wurde er getrennt publiziert u. d.T. *La guerra o el cesarismo en el Nuevo Mundo* in: *Escritos póstumos*. – Buenos Aires 1895, Bd. II, 206-231, als kritische Edition 2005, engl. Übersetzung *Warfare or Caesarism in the New World*, in: *The Crime of War*. – London 1913, Kapitel 11). In tagebuchartigen Notizen während des Deutsch-Französischen Krieges analysiert Alberdi den europäischen (d.h. deutschen) Militarismus; es ist v.a. eine Kritik der Militarisierung des Rechtes (er polemisiert gegen Bluntschlis Kriegsrecht, das wie das Nadelgewehr eine Waffe sei, gewiß im Auftrag der preußischen Regierung geschrieben). Die Deutschen verbinden die schlimmsten antiken und modernen Aspekte der Kriegsführung. Deutschland hat ein ausgezeichnetes Lehrsystem, aber das ist noch lange nicht Zivilisation (er haßt die deutsche Verbindung von Wissenschaft und Krieg und redet dauernd von „Dr. Bismarck“). Mit zunehmender Demokratie werden die Kriege zu Kämpfen zwischen Nationen; ihn erschreckt, wie sehr auch die Zivilisten an der Leidenschaft für den Krieg teilnehmen. Er steht nicht bedingungslos auf Seiten der Franzosen: man muß Niederlagen akzeptieren können. Vgl. *Apuntes sobre la guerra*, in: *Escritos póstumos*. – Buenos Aires 1895, Bd. II, 235-322; engl. Übersetzung als *Notes on War*, in: *The Crime of War*. – London 1913, Kapitel 12.

Memoria sobre la conveniencia i objetos de un congreso general americano (1844)

in: **Obras completas II. – Buenos Aires : Tribuna Nacional, 1886. – S. 387-412**

Gekürzte englische Übersetzung in: Documents on Inter-American Cooperation / ed. by Robert N. Burr and Roland D. Hussey. – Bd. I, 1810-1881. – Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Pr., 1955. – S. 88-94

Die amerikanische Idee eines Kongresses ist, nicht alle Übel auf einmal zu lösen, sondern einen ersten großen Schritt zu machen. Es geht um eine Wegbeschreibung (auch Verfassungen können in Lateinamerika nur Wegbeschreibungen sein). Erste Aufgabe ist Neuordnung der Grenzen: Sie wurden zum Nutzen der Kolonialverwaltung gezogen und behindern die Entwicklung der neuen Staaten. Küsten, Häfen, Flüsse müssen für ökonomische Erschließung neu zugeordnet werden. So entstehen natürliche Grenzen, die nicht durch Militär gewahrt werden müssen. Diese Neuordnung soll zu einem kontinentalen Gleichgewicht führen, Balance des kommerziellen Potentials statt Balance der Militärpotentiale. Der Vergleich ist nicht die Heilige Allianz der Mächte, sondern der deutsche Zollverein zur gemeinsamen Entwicklung. Feinde sind nicht die anderen Mächte, sondern straßenlose Wüsten, unerforschte Flüsse, bevölkerungslose Küsten, Anarchie der Zölle. Es werden nur noch Nationalgarden gebraucht. Ein *Corte conciliadora* kann mit moralischen Sanktion Frieden schaffen. Wo es eine Gemeinschaft der Interessen gibt, gibt es ein Recht auf Intervention in Kriege zwischen anderen Staaten. Hispanoamerika wird nie so eng vereint sein wie Nordamerika, aber gewiß enger als Europa. Deshalb hat die europäische Methode der Neutralität hier nichts zu suchen.

El crimen de la guerra (um 1870)

in: Escritos póstumos II. – Buenos Aires : Imprenta Europea, 1895. – S. 1-231

in: Obras selectas XVI. – Buenos Aires : La Facultad, 1920. – S. 15-332

Einzelausgaben 1934, 1939, 1957

Historisch-kritische Edition der Manuskripte: San Martín : Univ. Nacional de General San Martín, 2007 (Archivo Alberdi)

englische Übersetzung: The Crime of War / with notes by Thomas Baty. – London : Dent, 1913

A *Allmähliche Abschaffung des Krieges*

§§30-31 Den Krieg abzuschaffen ist eine Utopie wie die Abschaffung des Verbrechens und der Strafe. Der Krieg als Verbrechen ist mit der Natur des Menschen gegeben, der Krieg als Strafe ist deshalb nötig. Es gibt nur einen Weg den Krieg weniger häufig, weniger andauernd, weniger allgemein, weniger grausam und zerstörerisch zu machen: die Erziehung des Menschengeschlechts. Weder Politik noch Diplomatie können den Krieg abschaffen, nur die Interessen der Völker und ihr Bedarf an Zivilisation. Deshalb ist der Handel der *pacificador del mundo*. §45-46 Der Frieden ist Erziehung wie die Freiheit. Frieden und Freiheit (und alle menschlichen Institutionen) sind in Menschen gegründet, nicht in Texten. Der Frieden wurzelt im Willen der Menschen. Der gute Willen, das Christentum, die Moral müssen die bewaffnete Justiz unterstützen. §48 Grundlage des Völkerrechts sind Handel, Technik, Verkehr. §54 Grundlagen des Friedens sind Christentum und Handel; gemeinsame Interessen führen zu einer gemeinsamen Gerichtsbarkeit. §61 Christentum als Quelle meint nicht die historische, dogmatische Form des Christentums; Muslime und Konfuzianer dürfen sich eingeschlossen fühlen. Handel steht ähnlich für einen Prozeß, der Technik, Weltreisen und auch das Völkerrecht umfaßt. §§91-94. 96 Eine Aufzählung, was die Welteinheit vorgebracht hat; seine Kulturhelden sind die Völkerrechtler von Gentile bis Bluntschli, die Erfinder, die Entdecker und Cobden, der Zerstörer der Zölle. Dazu nennt er die Friedenspläne von Sully bis Bentham, Kant, Fichte. Was einst als utopisch galt, erscheint verwirklicht. §95 Die gegenwärtige Gesellschaft ist eine Mischung aus Krieg oder Heidentum und Frieden oder Christentum. Das Christentum ist das Gesetz des Friedens. Regierung braucht Zwangsinstrumente, aber Militarismus verhält sich zur Regierung, wie Frömmerei zur Religion.

B *Das Weltvolk [el pueblo-mundo] und die Souveränität über die Nationen, aus dem es sich zusammensetzt*

§40 Ein Volk ist durch *self government* definiert, das Menschengeschlecht ist ein *pueblo compuesto de pueblos*. Das ist Ergebnis der interdependenten Weltgesellschaft. §41: Die Atlantikkabel haben die Monroe-Doktrin gegenstandslos gemacht. §49 Kein Land kann gegen ein anderes einen Strafkrieg führen, das kann nur die „gran jury de las naciones“. §51 Selbständigkeit der Nationen ist innerhalb des Weltvolkes möglich. §58 Es gibt eine Bewegung zur Einheit des Menschengeschlechtes. Die Dezentralisierung ist mit dieser Vereinigung durchaus vereinbar. §59 Es wird wohl keine Vereinigten Staaten von Europa geben, geschweige Vereinigte Staaten der Welt nach Vorbild der USA. Dazu sind die europäischen Nationen zu verschieden. Selbst der Aufbau einer unparteiischen Autorität ist schwer. Aber Krieg als Strafrecht ist nur von einer Staatengemeinschaft her denkbar, nicht von den Einzelstaaten. §60 Neutralität ist relativer Fort-

schritt, aber doch ein Egoismus. Sie kann aber die Rolle der unparteiischen Autorität übernehmen. §§69-70 Die Vereinigung der unbeteiligten Staaten wirkt als Richter über die Kriegsparteien und zwingt sie durch eine gemeinsame Intervention zum Frieden. In diesem Zusammenhang spricht er von Tribunalen, mit denen aber diese gemeinsame Aktion der Neutralen gemeint ist, eine Art Schiedsgericht. §64 Schritte zur Union des Menschengeschlechts sind einerseits kontinentale Unionen (in Amerika und Europa), andererseits Kongresse oder Internationale Parlamente. §73 Letztlich ist der Einzelmensch die Grundlage aller Gesellschaft und allen Rechtes. Damit ist der Einzelmensch auch Gegenstand des Völkerrechts. Wenn eine Person in ihren internationalen Rechten verletzt wird, muß sie an die Welt appellieren können (er denkt speziell an Sklaverei). §83 Das positive Recht ist Haupthindernis des Naturrechts geworden, weil Verträge zwischen Regierungen geschlossen werden, nicht zwischen Völkern. Die Zivilisation wird immer mehr die Souveränität der Staaten auflösen und auf das Innere beschränken; die Welt wird zunehmend zu einer großen Assoziation, die die Existenz dieser nationalen Souveränität garantiert. Als solche Assoziationen nennt er Kontinente, Religionen, Rassen, alle möglichen großen geografischen Einteilungen der Menschheit.

C *Der Soldat der Zukunft*

§53 Unterscheidung des modernen, westlichen Soldaten, der für die Freiheit erzogen ist, von dem barbarischen, orientalischen Soldaten.

Das erste Notizbuch enthält §§20-29 eine Analyse von Krieg und Cäsarismus in der Neuen Welt. Obwohl alle Staaten dieselbe republikanische Verfassung, Religion, Sprache, Rasse, Sitten, Gesetze haben, ist es ein Land dauernder Kriege. Der Befreiungskrieg war der einzige Anlaß für Ruhm, große Männer sind Militärs, die Dichtung ist Kriegsdichtung. Solange die ganze Kultur militärisch geprägt ist, kann man nicht klarmachen, daß der Krieg ein Verbrechen ist. Noch fehlt Südamerika der Sinn für die großen Interessen der Zivilisation.

D *Rechtliche Natur des Krieges*

§§33-36 Jeder Krieg ist entweder Verbrechen oder Recht. Er ist das Strafrecht der Völker. §55 Es gibt nur einen Gott, ein Menschengeschlecht, ein Recht für das Menschengeschlecht. § 56 Es bildet sich eine Föderation der Vereinigten Staaten der Menschheit. Die Regierungen, die Weisen, die Ereignisse der Geschichte sind Mittel der Vorsehung zur Schaffung des Weltvolkes. §57 Das Völkerrecht zerfällt in Zivilrecht (Friedensvölkerrecht) und Strafrecht (Kriegsvölkerrecht). §81 Das Unrecht des Krieges ist nicht die Gewalt, sondern die Anwendung von Gewalt für Eigeninteresse. Gewalt darf ausschließlich von der Gemeinschaft der Staaten angewandt werden. Der Krieg nimmt dann den Charakter der Strafe an. §90 Das Völkerrecht ist ein leeres Wort, wenn eine internationale Autorität fehlt, die dieses Recht zu einem Gesetz für die Staaten machen kann. Ohne Autorität wäre auch das Zivilrecht eines Staates nur ein Katechismus einer Moral oder einer Religion, ein Handbuch der Höflichkeit. Eine weltweite Autorität gibt es heute nicht und wird es vielleicht nie geben, entscheidend ist, ob es eine Gesellschaft der Nationen wenigstens in embryonaler Form gibt.

Der Text wurde begonnen als Beitrag zum Preisausschreiben der Ligue Internationale et Permanente de la Paix 1869 zum Thema *Le crime de la guerre dénoncé à l'humanité*. Einige Teile sind ausgeführt, andere nur skizziert. Das obige Referat gibt die Paragraphen des Manuskripts an, folgt aber in der Abfolge Alber-

dis Angaben, zu welchen Teilen die Notizen gehören sollten. Die erste (post-hume) Ausgabe und ihre englische Übersetzung waren ohne Rücksicht auf Alberdis Angaben sachlich sortiert.

4. Gesellschaftliche Voraussetzungen des Friedens

In diesem Kapitel werden ökonomische und soziologische Theorien vorgestellt um zu fragen, ob diese Autoren für ihre Friedenstheorie wirklich stabil auf ökonomische oder soziologische Argumente zurückgreifen können.

Das Zeitalter von 1830 bis 1890 ist kein großes Jahrhundert der ökonomischen Theorie; es gibt wenig Fortschritte in der Professionalisierung der Disziplin. Liberale Apologetik dominiert und Frieden ist Teil dieser Apologetik. Im späten 19. Jahrhundert verliert die Ökonomie den Nimbus, grundlegende Theorie vom Menschen zu sein; dies erlaubt, eine engere Wissenschaft von der Wirtschaft aufzubauen, die nicht als Friedenswissenschaft auftreten wird. **Léon Walras** (1834-1910) brachte sich selbst ins Gespräch für den Friedensnobelpreis. Die Teile seines Werkes, die ihn dazu qualifizieren sollten, waren die, die das geringste Interesse der Nachwelt gefunden haben: Nationalisierung des Bodens (Joseph Schumpeter preist ihn als den einzigen Ökonomen des 19. Jahrhunderts, dessen Leistungen mit denen der theoretischen Physik verglichen werden können, nur habe er sich leider auch mit Gerechtigkeit befaßt). Warum sein Plan einer Nationalisierung des Bodens ein Beitrag zum Frieden sein soll, wird nicht recht klar (den Friedensnobelpreis hat Walras auch nicht bekommen), aber es ist ein Zeugnis der Grundintuition der älteren Ökonomie, daß sie ein Friedensversprechen enthalten muß (*La paix par la justice sociale et le libre échange* (1907), in: Auguste et Léon Walras, *Oeuvres économiques complètes*, t. VII, *Mélanges d'économie politique et sociale*. – Paris 1987. – S. 467-503). Die Betonung des Friedens der Wirtschaftsgesellschaft gegen den Geist der Eroberung konnte die arbeitenden und deshalb friedlichen Klassen von anachronistischen adeligen und kriegerischen Klassen scheiden. Das ist ein Erbe des 18. und des frühen 19. Jahrhunderts (vgl. Bd. I dieser Bibliographie zu Montesquieu, Smith, Kant, Constant, Schleiermacher). Das zentrale Thema der Soziologie des 19. Jahrhunderts ist die Ablösung kriegerischer durch friedliche Organisation. Friedenssoziologie ist eine Lehre vom Progreß der Zivilisation und der Zivilisierung: Sie muß zugleich den Krieg in der Geschichte verständlich und den Frieden in der Zukunft wahrscheinlich machen. Diese Zivilisationstheorie bestimmt auch die meisten Forderungen nach internationaler Organisation. Wäre dieses Kapitel chronologisch gegliedert, würde deutlicher wie sehr es sich von der Ökonomie zur Soziologie bewegt, von Cobden zu Spencer, von Say zu Proudhon, von List zu Schäffle. Am Ende des Jahrhunderts versuchen Pazifisten auch den Krieg in der Geschichte zu verurteilen; die pazifistischen Soziologen des 19. Jahrhunderts geraten in den Verdacht

bellizistische Darwinisten zu sein. Parallel stößt die neue akademische Soziologie die große Erzählung des 19. Jahrhunderts über den weltgeschichtlichen Weg vom Krieg zum Frieden ab. Sozialistische Theorien hatten diese große Erzählung längst in Frage gestellt: die kapitalistische Organisation der Wirtschaft wird zu einer Kriegsursache. Die sozialistischen Theorien des 19. Jahrhunderts sind immer Kritik der kapitalistischen Ökonomie, aber ihr Antrieb ist häufig weniger Kritik der bürgerlichen Politischen Ökonomie als religiös bestimmter Kosmopolitismus.

Der einzige umfassende Überblick über ökonomische Autoren ist weiterhin Edmund Silberner, *The Problem of War in Nineteenth Century Economic Thought*. – Princeton, N.J. 1946, Neudruck New York 1972 in The Garland Library of War and Peace). Das Buch ist weniger in den Referaten gealtert als im Urteil: Silberner ist zu stark der Suche des frühen 20. Jahrhunderts nach der Überwindung der Souveränität durch Internationale Organisation verpflichtet, als daß er seinen ökonomischen Autoren gerecht werden könnte. Soziologische Autoren werden diskutiert in Hans Joas / Knöbl, *Kriegsverdrängung : ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*. – Frankfurt am Main 2008 (vergleicht das Interesse der frühen Sozialtheorie an Theorien des Krieges, mit dem zunehmenden Desinteresse der Soziologie im 20. Jahrhundert, referiert werden John Stuart Mill, Tocqueville, Comte, Spencer und Engels).

Das 19. Jahrhundert ist ein Jahrhundert der Aufrüstung: der bewaffnete Frieden wird häufig als ein mindestens so großes Übel wie der Krieg wahrgenommen. So beginnen spezialisierte Überlegungen zur Militärökonomie. Die Ökonomen sind meist Verteidiger des bewaffneten Friedens, weil Sicherheit ein hohes Gut ist. Allenfalls zur Wehrform haben sie unterschiedliche Ansichten. **Amasa Walker** (1799-1875), der einzige Autor eines führenden Lehrbuches, der über den ökonomischen Fehler militärischer Vorbereitungen schreibt, war ein amerikanischer Pazifist. Auch er gibt zu, daß diese Vorbereitungen gegenwärtig notwendig sind, verlangt aber, daß diese Militärwirtschaft aufhören muß und Instrumente zur Bewahrung des Friedens, die genauso notwendig sind (v.a. ein internationaler Kongreß), geschaffen werden müssen (*The Science of Wealth : a Manual of Political Economy*. – Boston, Mass. 1866. – S. 422-424 *The Finance of War*; S. 425-440 *Economy of the War System*). Was es bereits an Friedensforschung gab, war Ökonomie: Die erste akademische Arbeit zum Frieden war die Dissertation des Georgiers **Niko Nikoladzé** (1843-1928), später ein führender Politiker des unabhängigen Georgiens 1918-1921. Das war nicht die erste Arbeit, die den Leser mit Statistiken über Militärausgaben versorgte, aber die erste, die einen wissenschaftlichen Standpunkt versuchte: Abrüstung würde zunächst eine Wirtschaftskrise bringen und ist auch gesellschaftspolitisch kompliziert: In einem Staat ohne Armee verlangt das Proletariat die Befriedigung seiner Ansprüche – mit Folgen für die Wirtschaft. So bleibt nur die allmähliche Reorganisation des Militärstaates (*Du désarmement et de ses conséquences économiques et sociales*. – Genf 1868). Am häufigsten zitiert wurden Paul Leroy-Beaulieu statistische Berechnungen der Kosten der neueren Kriege.

4.1 Frankreich

Silberner, *The Problem of War* a.a.O. behandelt die Liberalen Bastiat und Molinari (S. 92-129), Saint-Simonisten (S. 222-231) und idealistische Sozialisten (S. 233-249).

4.1.1 Auguste Comte

1798-1857, Mitarbeiter des Grafen Saint-Simon (Bd. I, 454-460), Lehrer für Mathematik, öffentliche Vorlesungen für Gelehrte und für Arbeiter, Hoher Priester der Menschheitsreligion. Biographie: Mary Pickering: *Auguste Comte : an Intellectual Biography*. – Cambridge 1993-2009. Einführungen: Werner Fuchs-Heinitz, *August Comte : Einführung in Leben und Werk*. – Opladen 1998: Juliette Grange, *Le vocabulaire de Comte*. – Paris 2002.

Comte ist der Begründer des Positivismus und der Soziologie. Er war einer der Begründer der modernen, auf Methoden fixierten Wissenschaftstheorie. Sein strategisches Ziel war, Biologie und Soziologie als Wissenschaften vom Menschen zu rechtfertigen. Die Soziologie benötigt wegen der Komplexität ihres Gegenstandes eine historische Methode. Die Geschichte der Menschheit ist Entwicklung des Geistes durch die Phasen der Theologie und der Metaphysik zur positiven Wissenschaft und die Entwicklung der Gesellschaft von militärischen Staaten zu einer industriellen Ordnung. Die Metaphysik hatte nur die religiösen Gestalten durch abstrakte Wesenheiten ersetzt (konkret bekämpft er katholische Restauration und naturrechtlichen Liberalismus), die Soziologie soll eine von den Meinungen des theologischen und des metaphysischen Zeitalters unabhängige Politik begründen.

Versuche, Comte vom langen Schatten des Positivismus und Neo-Positivismus zu befreien: Robert C. Scharff, *Comte after Positivism*. – Cambridge 1995; Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte : science, politique, religion*. – Paris 1996; dies., *Auguste Comte : la politique et la science*. – Paris 2000; Jürgen Brankel, *Theorie und Praxis bei Auguste Comte : zum Zusammenhang zwischen Wissenschaftssystem und Moral*. – Wien 2008; Annie Petit, *Le système d'Auguste Comte : de la science à la religion par la philosophie*. – Paris 2016.

Comte hat die Soziologie als Wissenschaft begründet, er gestattet keine selbständigen Wissenschaften von Wirtschaft, Politik und Recht. Sein Industrialismus ist nicht viel mehr als das abstrakte Gegenteil zur militärisch-etatistischen Organisation. Das 19. Jahrhundert-Pathos der Industrialisierung und der weltwirtschaftlichen Verflechtung kennt er nicht. Er verwirft Nationalökonomie als Wissenschaft, weil er den methodischen Egoismus des *homo economicus* verwirft, aber teilt die Annahme, daß Unternehmer von egoistischen Antrieben bewegt werden. Frauen,

Arbeiter, Gelehrte/Priester, die drei Gruppen, die eine moderne Ökonomie selber nicht führen können, werden ein Gegengewicht gegen das Gewinnstreben bilden: Frauen und Priester erziehen zum Altruismus, Arbeiter bilden eine öffentliche Meinung. Das Volk hat kein Interesse an den Versprechen der metaphysischen Juristen, es interessiert sich nicht für Verfassungen, sondern für soziale Organisation. Comte ist vor allem Kritiker liberaler Illusionen.

Vgl. zur positiven Politik: Angèle Kremer-Marietti, *Entre le signe et l'histoire : l'anthropologie positiviste d'Auguste Comte*. – Paris 1982. – S.143-207; dies., *Auguste Comte et la science politique*. – Paris 2007; Juliette Grange, *Auguste Comte a.a.O.*; Claudio De Boni, *La question du prolétariat dans la pensée d'Auguste Comte*, in: *Auguste Comte : la science, la société / sous la direction de Angèle Kremer-Marietti*. – Paris 2009. – S. 175-187. Über Comtes Weg von der vorläufigen Diktatur des Proletariates zur Diktatur über das Proletariat: Mirella Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa : Auguste Comte e gli inizi della Società Positiviste (1848-1852)*. – Bologna 1999. Zum Fehlen der Ökonomie: Adelaide Weinberg, *The Influence of Auguste Comte on the Economy of John Stuart Mill*. – Diss. London 1949 (gedruckt 1982). – S. 165-182; Pierre Arnaud, *Le 'nouveau dieu' : introduction à la politique positive*. – Paris 1973. – S. 19-78.

Comte ist als Gründer der Soziologie nie vergessen worden, aber er inspiriert keine konkreten Arbeiten in der Soziologie. Die Darstellungen kommen selten über historisch-biographische Einführungen hinaus. Vgl. Raymond Aron, *Hauptströmungen des soziologischen Denkens*. – Köln 1971, Bd. I, 71-130 (französ. Original 1963); Pierre Arbaud, *Sociologie de Comte*. – Paris 1969; Mike Gane, *Auguste Comte*. – Köln 2006. Französische Autoren betonen, daß Comte die Industriegesellschaft richtig analysiert hat: Sie wird von Unternehmern und Ingenieuren bestimmt, nicht von Arbeitern. Anderswo dominierte der Faschismusverdacht, Friedrich von Hayek (*Mißbrauch und Verfall der Vernunft*. – Frankfurt am Main 1959, engl. Original 1952) und die Kritische Theorie (stellvertretend: Oskar Negt, *Die Konstituierung der Soziologie als Ordnungswissenschaft : Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*. – 2. Aufl. – Frankfurt am Main 1974, Neudruck 2016) sind sich darin einig. Comte als Autor der Krise der Industriegesellschaft: Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity : the Post-Theistic Program of French Social Theory*. – Cambridge 2001. Von Comte kann die Soziologie keine Methode mehr lernen, er bleibt aber unverzichtbar für die Reflexion über die unlösbare Beziehung zwischen soziologischer Theorie und Krisengeschichte der Gesellschaft.

Comte hat immer geglaubt, daß die Reorganisation des Kapitalismus eine positive Moral benötigt. Der frühe Comte stellt sich die Förderung der Moral intellektuell vor, der späte Comte betont die Rolle der Emotionen. Weltgeschichte ist Entwicklung des Altruismus. Die Moral beruht biologisch auf der Hirnstruktur, sozial auf der Familie, vor allem aber auf einem Erziehungsprozeß, in dem Emotionalität der Frauen (Comtes Erziehung ist gegen die ökonomische Praxis gerichtet und deshalb vaterlos) und Intelligenz der enzyklopädischen Gelehrten zusammenwirken (Comtes Pläne enden immer in einer Studienordnung, auch seine Enzyklo-

pädie der Wissenschaften ist Erziehungsprogramm zur Läuterung der Affekte). Die exzentrischen Züge des Religionsgründers mögen persönlichen Faktoren geschuldet sein, der Positivismus war aber immer auf die Selbstverehrung der Menschheit als einer Religion ohne Gott hin angelegt. Die Philosophie des *Grand Être* ist eine der Transformationen der Bewußtseinsphilosophie in die universale Kommunikationsgemeinschaft, vom *cogito* zum *cogitamus* (Juliette Grange). Aber gerade an Kommunikation glaubt Comte nicht. Schon sein vorübergehender Schüler John Stuart Mill stellte fest, daß bei Comte immer etwas zu viel Ordnung und Einheit war. Die Abneigung der Kritischen Theorie ist verständlich. Comte hätte nie an bürgerliche Öffentlichkeit oder beliebige *epistemic communities* als Basis für Wahrheit und Ethik glauben können.

Vgl. zur Philosophie, Moral und Menschheitsreligion: Walter Dussauze, *Essais sur la religion d'après Auguste Comte*. – Diss. Paris 1901, Neuausgabe 2007; Jean Delvolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne*. – Paris 1932; Alain, *Idées : introduction à la philosophie ; Platon, Descartes, Hegel, Auguste Comte*. – Paris 1939 (vgl. auch Alains kurze Essays *Wenn ich Homer lese ...* (1928), in: *Die Kunst sich und andere zu erkennen*. – Frankfurt am Main 1991. – S. 107-109; *Allerheiligen*, ebd. S. 143-145); Paul Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie de Auguste Comte*. – Paris 1957; Antimo Negri, *Augusto Comte e l'umanesimo positivistico*. – Roma 1971; Christian Rutten, *Essai sur la morale d'Auguste Comte*. – Paris 1972; Pierre Arnaud, *Le 'nouveau dieu' : introduction à la politique positive*. – Paris 1973; Juliette Grange, *Auguste Comte : la politique et la science*. – Paris 2000. – S. 181-235 *Biologie, écologie et politique industrielle*.

Es fällt heute schwer zu begreifen, welche Bedeutung Comte im 19. und frühen 20. Jahrhundert hatte. Es gibt bis ca. 1930 Comteanische Kirchen, die mehr oder weniger orthodox seiner Menschheitsreligion folgen. Die Grundintentionen der *sociocratie* wurden aber auch außerhalb dieser Kirchen geteilt. Politisch war das ein weiter Raum von gewerkschaftlicher Sozialpartnerschaft bis zur Erziehungspolitik der Republik. Auch der Präfaschismus bei Maurras ist Teil dieser Geschichte. Weltkrieg und Faschismus, der Schock, daß die Weltgeschichte nicht direkt zu den altruistischen Versprechungen der Industriegesellschaft der Weltgeschichte führt, beendeten den Comteanismus. Zur frühen Geschichte: Mirella Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa : Auguste Comte e gli inizi della Società positiviste (1848-1852)*. – Bologna 1999. Zur Geschichte der Comteanischen Kirchen: Jean-Claude Wartelle, *L'héritage d'August Comte : histoire de l'église positiviste 1849-1946*. – Paris 2001. Zur intellektuellen Wirkung: W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century : an Essay in Intellectual History*. – Ithaca, N.Y. 1963; T. R. Wright, *The Religion of Humanity : the Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*. – Cambridge 1986; Mary Pickering, *The Legacy of Auguste Comte*, in: *Love, Order, & Progress : the Science, Philosophy, & Politics of Auguste Comte* / ed. by Michel Bourdeau ... – Pittsburg, Pa. 2018. – S. 250-304. Die größte Wirkung hatte der Comteanismus in Lateinamerika als dritter Weg zwischen Katholizismus und Liberalismus: Lepoldo Zea, *The Latin-American Mind*. – Norman, Okla. 1963, span. Original 1949 u.d.T.: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*; Pablo Guadarrama González, *Positivismo y*

antipositivismo en América Latina. – La Habana 2004. Auch die Jungtürken kommen aus dem Positivismus, schon der Name des Komitee für Einheit und Fortschritt verrät es: Banu Turnaoğlu, *The Formation of Turkish Republicanism*. – Princeton, N.J. 2017. – S. 86-114. In Indien formulierten Positivisten einen eigenen indischen Weg zur Moderne: Geraldine Hancock Forbes, *Positivism in Bengal : a Case Study in the Transmission and Assimilation of an Ideology*. – Calcutta 1975; Giuseppe Flora, *The Evolution of Positivism in Bengal*. – Napoli 1993.

Comtes Friedenstheorie ist eine der Theorien des industriellen Friedens, die seit Montesquieu an Bedeutung gewinnen (vgl. Bd. I, S. 389-422, 448-459). Aber Comte hat kein Vertrauen in die Eigenlogik der Moderne. Er braucht für den Frieden die Biologie der altruistischen Affekte, die Auflösung der Staaten und einen universalen Bildungsprozeß. Niemand erinnert im 19. Jahrhundert so stark an den positiven Frieden des Friedrich Schlegel (den Comte wohl nicht gekannt hat). Die Struktur ist ähnlich: Familie, Korporationen und ein internationales Wesen, das eher spirituell als staatlich ist. Der Ausgangspunkt ist derselbe: Friedensbedingungen sollen nicht imaginiert werden (wie Schlegel Kant vorwirft), sondern verwirklicht sein. Die Lehre von der Ablösung der militärischen Gewalt durch die Industrie gehört zu seinen frühen Überzeugungen. Er feiert das internationalistische Potential von Industrie und Wissenschaft, ausgeführt hat er aber nur die Aufgabe der Wissenschaft. Die geistliche Gewalt spricht „zu jedem Volke im Namen aller Völker“ (*Considérations sur le pouvoir spirituel* (1825), in: *Écrits de jeunesse*. – Paris 1970. – S. 361-399; deutsche Übersetzung in: *Saint-Simonistische Texte* / hrsg. von Rütger Schäfer. – Aalen 1975. – I, 299-378). Im *Cours* wird der Weg zum Frieden als Weg von der Militärgesellschaft zur Industriegesellschaft weltgeschichtlich dargestellt. Comte hat die Gewalt in der Geschichte anerkannt. Das unterscheidet ihn von der bisherigen französischen radikalen Tradition, für die Klerus und Herrschaft Verschwörungen gegen die ursprüngliche Gleichheit gewesen waren, und erinnert an die deutsche Entwicklung von Herder zu Hegel. Erst der Krieg hat größere politische Einheiten geschaffen; die Krieger haben eine Tendenz zu Staatenbildung und Expansion, die „Arbeiter“ eine Tendenz zur Isolation. Aber der Krieg stößt an seine Grenzen, während die Industrie global sein kann (*Système IV*, 322f., dt. *System IV*, 287). Die Industrie ist egoistisch und kann keine Ordnung begründen, aber der industrielle Egoismus kann durch Organisation integriert werden, der kriegerische Egoismus nicht.

Erst die Soziologie des späten 19. Jahrhundert ist Soziologie der Nation. Bei Comte fehlt zwischen Heimat (*patrie*) und Menschheit die Nation, mitten im nationalen Zeitalter hat er eine post-nationale Welt zum Ausgangspunkt genommen. Während Liberale sich eine Transformation des Staates vorstellen können, die diesem den Charakter als Herrschaft nehmen soll, besteht Comte darauf, daß der Nationalstaat so unlösbar mit seiner militaristischen Vergangenheit verbunden ist, daß er nicht in eine industrielle Gesellschaft transformiert werden kann. Der Frieden kommt mit der Auflösung der Nationalstaaten und ihrer Gehorsamsstrukturen. Im post-militärischen Zeitalter gibt es keine Gründe mehr für Nationen. Comtes Irrtum war, seine Zeit für post-militärisch zu halten. Comtes Kosmopolitismus ist als ein Prozeß für Jahrhunderte gedacht, aktuell allein für den Westen Euro-

pas- Auch dort werden zwischen den Heimatstaaten und der weltweit gedachten geistlichen Führung keine föderativen Institutionen erkennbar, es ist sozusagen ein negativer Föderalismus. Eine Weltorganisation hat Comte nur rudimentär. Mit seiner Forderung nach einer gemeinsamen Marine und einer gemeinsamen Währung geht er freilich viel weiter als im 19. Jahrhundert üblich, aber wie diese organisiert werden, bleibt blaß. Er lobt „die bewundernswerte Utopie von Henri IV.⁸, der Quäker und von Leibniz über die Ewigkeit des okzidentalen Friedens“, aber die spätere „spontane Entwicklung der Elitenbevölkerung“ war viel wichtiger (*Système IV*, 304f, dt. *System IV*, 273). Die internationale Organisation kann nicht staatlich sein; sie ist eine Kirche, weil ihr einziger Zweck die Transformation militärischer Staaten in industrielle Gesellschaften ist. Einen bleibenden globalen Regulierungs- und Entscheidungsbedarf scheint es nicht zu geben. Auch die Weltwirtschaft bleibt schattenhaft. Wie für andere Fragen fehlt uns freilich Comtes eigentliches Werk (angekündigt hatte er: *Système d'industrie positive ou Traité de l'action totale de l'Humanité sur la planète*). Comtes internationale Organisation ist ein Rat von soziologisch gebildeten Wissenschaftlern. Als die UNESCO sich noch für zuständig ansah für das gemeinsame Denken der Menschen über die Menschheit, fand Pierre Arnaud bei der UNESCO „plus ou moins“ Comtes *pouvoir spirituel* (*Sociologie de Comte a.a.O.* S. 172). Der Comteanismus lebte von H. G. Wells über Jacques Maritain bis zu zahlreichen kosmopolitischen Technokraten Mitte des 20. Jahrhunderts in der Idee fort, daß Wissenschaftlern eine spezielle Aufgabe in der Weltregierung zukommen müsse.

Die Menschheit besteht nur, soweit sie sich zu einer Einheit bildet. Comte versucht, Bindung von der Familie auf die Gesellschaft aller Menschen, der Toten, der Lebenden und der Kommenden auszuweiten. Eine liebende Menschheit hat eine andere Welt als eine egoistische Menschheit. Allein diese Integration der Menschheit, eine religiöse Aufgabe, gibt dem Frieden eine ausreichende Basis. Comte greift nicht auf eine irgendwie bereits vorhandene Mitmenschlichkeit zurück, weder als natürliche Sympathie noch als natürliches Recht, sondern besteht auf der allmählichen Ausweitung der Bindung von der Familie bis zur Menschheit. In den neueren, an Menschenrechten orientierten Debatten um Kosmopolitismus spielt der einzige entschiedene Kosmopolit des 19. Jahrhunderts keine Rolle. Comtes Positivistische Kirche als expandierende internationaler Organisation ist Sekte geblieben. Aus dem frühen 20. Jahrhundert werden weiter unten orthodoxe positivistische Stellungnahmen referiert, die die Welt nicht mehr wirklich aufhorchen ließen. In Großbritannien war Frederic Harrison Leiter einer Comteanischen Kirche. Im 19. Jahrhundert war Comte einer der wenigen entschiedenen Gegner des Kolonialismus und seine Wirkung auf den Antimperialismus war bedeutend. Vgl. zu den britischen Positivisten: Gregory Claeys, *Imperial Sceptics : British Critics of Empire, 1850-1920*. – Cambridge 2010. Der Pazifismus Comtes hat seine neueren Ausleger wenig interessiert, die Theoriegeschichte der Internationalen Beziehungen hat Comte nur selten wahrgenommen. Raymond Aron (unten referiert) ist die Ausnahme.

⁸ Gemeint ist der Friedensplan des Herzogs von Sully, der im 19. Jahrhundert meist noch als ein Plan des französischen Königs galt.

Cours de philosophie positive. – t. 4-6. – Paris 1839-1842

Deutsche Übersetzung: Soziologie. – Jena 1907-1911, Neuauflage 1923

Die ersten drei Bände des Cours 1830-1838 erhalten die Wissenschaften von der Mathematik bis zur Biologie. Ins Deutsche übersetzt wurden nur die Bände 4 bis 6, die Sozialphilosophie enthalten. (Für die französische Ausgabe wird die Nummer der Lektion, für die deutsche die Nummer des Kapitels in Klammern angegeben; die Überschriften sind stark gekürzt.)

t. IV/46 (I/1) *Politische Vorbetrachtung*

Die Anarchie der kritischen Periode der Metaphysik zeigt sich besonders deutlich in den internationalen Beziehungen, wo der Verzicht auf regelnde Gewalt proklamiert wird. Mit dem Ende der geistlichen Gewalt des Papsttums hat sich die europäische Ordnung aufgelöst. An die Stelle einer Ordnung sind metaphysische Begriffe der nationalen Unabhängigkeit und der gegenseitigen Nichteinmischung getreten. Die Völker sind dazu bestimmt, eine engere Verbindung aufzunehmen, als zur Zeit der theologischen und militärischen Politik. Die metaphysische Politik hat den feudalen Geist bekämpft, aber den militärischen Geist nicht aufgeben wollen (gegen Anhänger der Revolution, die weiter Krieg und Kolonialismus loben).

t. IV/ 51 (I/6) *Grundgesetze der sozialen Dynamik*

Die militärische Lebensform hat in den Revolutionskriegen Auftrieb erhalten, aber sie ist auf dem Rückzug. Wegen fehlender Organisation bleibt Frieden aber prekär. Die militärische Lebensweise kommt aus der Antipathie des primitiven Menschen gegen regelmäßige Arbeit. Ohne den Krieg hätte es keine Staaten gegeben, nur isolierte Familien. Regelmäßige Produktion beginnt mit den Sklaven der Kriegerklasse. Mit der Vereinigung der bekannten Welt unter Rom hat der Krieg seinen Zweck verloren. Ohne die theologische Legitimation hätte der militärische Geist nie eine Rolle in der Evolution der Zivilisation spielen können. Das kriegerische Leben setzt Unterdrückung aller anderen Anlagen voraus, das industrielle Leben fördert Entfaltung aller Anlagen (außer der zum Krieg).

t. V/53 (II/8) bis VI/57 (III/12) verfolgt diese Skizze durch die Zeitalter des Polytheismus, des Monotheismus, der Metaphysik, der Spezialisierung und der Allgemeinheit.

t. VI/60 (III/15) *Ausblick auf die Wirkungen der positiven Philosophie*

Überblick über Familienorganisation, Altruismus, moralische Erziehung, geistliche Gewalt – Politik im engeren Sinne kommt nicht vor, sondern ein Ausblick auf die allmähliche Einigung der Welt. Die positivistische Neuordnung beginnt bei den fünf okzidental Nationen Europas, wird dann die ganze weiße Rasse umfassen und am Ende das ganze Menschengeschlecht. Der Katholizismus hat nicht verhindern können, daß sich der Okzident in unabhängige Nationen aufgelöst hat. Der Positivismus wird die Nationen wieder zusammenführen, die „weltliche Konzentration“ in Staaten wird bedeutungslos und spontan verschwinden.

Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'HUMANITÉ. – . – Paris 1851-1854. – 4 Bde.

Neudruck: Osnabrück 1967

Deutsche Übersetzung: System der positiven Politik oder Abhandlung der Soziologie, die die Religion der Humanität gründet. – Wien : Turia und Kant, 2004-2012

Bd. I *Allgemeine Schlussfolgerung des vorläufigen Diskurses: Religion der Humanität* (in der deutschen Ausgabe Teilband 1)

Das definitive Regime braucht Einheit: Humanität (*Grand Être*) muß an die Stelle Gottes treten. Das *Grand Être*, das auf der gegenseitigen Liebe beruht, muß mehr umfassen als ein Vaterland. Ein permanentes Konzil wird provisorische internationale Regierung (eine 30köpfigen Regierung mit genau geregeltem Anteil einzelner Nationen, einige Frauen repräsentieren das Gefühl, das allein zwischen den männlichen Praktikern und Theoretikern vermitteln kann). Die regionalen Regierungen bleiben für die materielle Ordnung zuständig, „die freien Vorläufer des letztgültigen Regimes“ werden durch eine neue Erziehung das spirituelle Interregnum beenden. Europa bekommt gemeinsame Marine – als Polizei der Meere und zu Erkundungen – und gemeinsame Währung.

Bd. II *Soziale Statik*

Ch. 5 *Positive Theorie des sozialen Organismus*

Die regionale *patrielcité* ist Organ des *Grand Être*. Sie hat nur schwache (und abnehmend) Zwangsorgane. Die Welteinheit wird religiös sein: Die positivistische Kirche vereint die *patries*, wie die *patrie* die Familien vereint. Zunächst geht es nur um westeuropäische Nationen. Da ihr Glauben rational ist, kann sie einst den ganzen Planeten umfassen. Positive Politik beruht auf freiwilligen Verbindungen. Die modernen Staaten verschwinden, weil sie Zwanganstalten sind.

Ch. 6 *Positive Theorie der sozialen Existenz, durch das Priestertum systematisiert*

Die Philosophie bevorzugt das Allgemeine, aber die Affektion für das Allgemeine ist nur in einem langen historischen Prozeß zu realisieren: Familie, *patrie*, *Grand Être*. Das Leben spielt sich v.a. in der *patrie* ab. Überstaatlich ist nur der religiöse Rat, der den Übergang zur industriellen Gesellschaft organisiert.

Bd. III *Soziale Dynamik oder die allgemeine Abhandlung über den menschlichen Fortschritt*

Der Band enthält eine Rekapitulation der Geschichtsphilosophie des *Cours*: den Weg zur Familie, zur Industrie, zum positiven Wissen.

Ch. 1 *Positive Theorie der menschlichen Entwicklung*

Eine besonders klare Formulierung der historischen Notwendigkeit des Krieges: Alle Assoziationen setzen große Gesellschaften voraus, die zunächst nur der Krieg bringen konnte. Die notwendige Abfolge: Eroberung, Verteidigung, Arbeit.

Bd. IV *Synthetisches Tableau der Zukunft der Menschheit*

ch. 4 *Allgemeines Tableau der aktiven Existenz oder finale Systematisierung des positiven Regimes*

Enthält eine Beschreibung der künftigen Ordnung Europas. Die großen Nationalstaaten zerfallen in 70 Regionen (*patries*). Diese *decomposition* führt dazu, daß die Regierungen sich einer gemeinsamen geistlichen Führung unterstellen. Große Staaten führen zu internationaler Anarchie. Abgesehen von der positivistischen Kirche sind keine weltweiten Institutionen der *république universelle* erkennbar, wohl aber weltweite Angleichung der Gesetze (v.a. des Familienrechts, „pour compléter la similitude morale“).

Ch. 5 *Systematische Beurteilung der Gegenwart, gemäß der Kombination der Zukunft mit der Vergangenheit, Allgemeines Tableau des extremen Übergangs*

Der Weg zur Einheit der Welt führt über das Übergewicht des Westens und ist nur unter französischer Führung denkbar. Wenn auch alle fünf okzidentalen Nationen eine Rolle haben, die enge Zusammenarbeit der drei katholischen Nationen ist

am Wichtigsten. Auch in den anderen Religionskreisen, wird es ähnliche Transformationen geben, zunächst in den monotheistischen Staaten Rußland, Türkei, Persien, danach in den polytheistischen Indien, China, Japan. Näheres erfahren wir nicht (außer daß dem Islam eine besondere Vermittlungsrolle bei der schwierigen Transformation des Afrikanischen Fetischismus zukommt).

Gilson, Etienne

Die Metamorphosen des Gottesreiches. – Zürich : Thomas-Verl., 1959. – S. 241-260 Das Reich der Gelehrten

Französ. Original 1952 u.d.T.: Les métamorphoses de la cité de Dieu

Comtes Kosmopolitismus ist die letzte Metamorphose der augustinischen *Civitas Dei*. Comte folgt Augustin in der Liebe als Basis des Gemeinwesens der vernünftigen Wesen. Das Christentum hatte dieses Gemeinwesen nicht schaffen können, der Positivismus soll das jetzt leisten. Die positive Wissenschaft mit ihrer hemmungslosen Dogmatisierung soll die christliche Lehre ersetzen.

Aron, Raymond

War and Industrial Society. – London : Oxford Univ. Pr., 1958. – 63 S. (Auguste Comte Memorial Lecture ; 3)

Neudruck in: War : Studies from Psychology, Sociology, and Anthropology / ed. by Leon Bramson ... – rev. ed. – New York : Basic Books, 1968. – S. 359-402.

Ausgabe von Arons französischen Text: La société industrielle et la guerre. – Paris : Plon, 1959. – S. 1-83

Die industrielle Theorie des Friedens beruht auf einer optimistischen, linearen Geschichtsauffassung. Den Gemeinplatz der Entwicklung vom militärischen zum industriellen Geist hat Comte vorgefunden. Er kann diese Trennung nur machen, weil bei ihm „Industrie“ nicht viel mit Industriebetrieben zu tun hat, sondern freie Arbeit statt Sklaverei meint. Imperiale Kriege (à la Lenin) kennt Comte, denkt aber, die lägen bereits in der Vergangenheit (im 18. Jahrhundert). Die Kriege der Revolution und Napoléons waren die letzte Demonstration des kriegerischen Geistes. Jetzt sind nur noch Kriege denkbar, die zurückgebliebene Völker im Namen der Humanität unter Vormundschaft stellen (was Comte verurteilt, aber nicht ausschließen kann). Die Weltkriege des zwanzigsten Jahrhunderts unterscheiden sich von früheren Kriegen dadurch, daß die Völker sie als absurd ansahen, sie konnten nur aus dem deutschen und japanischen Militarismus erklärt werden. So konnten Veblen und Schumpeter Comtes Modell fortsetzen. Auch der Marxismus knüpft hier an (nur kennt er zwei Formen industrieller Gesellschaft, die kapitalistische ist kriegerisch, die sozialistische friedlich). Falsch war Comtes Identifizierung des Militärgeistes mit der Militärklasse: das Verschwinden der Berufssoldaten hat keinen Pazifismus gebracht. Comte und Marx waren zu optimistisch, sie konnten sich nicht vorstellen, daß Erscheinungen, die ihren Sinn verloren haben, weiterleben. Aber auch Aron ist überzeugt, daß es langfristig wichtig ist, ob etwas vernünftig ist oder absurd.

Derathé, Robert

Pacifisme et industrialisme, in: La guerre et ses théories. – Paris 1970 (Annales de philosophie politique ; 9) S. 59-70

Comte geht davon aus, daß Krieg durch Entwicklung der Wirtschaft allmählich verschwindet. Bei der „élite de humanité“ ist er bereits verschwunden. Eine neue organische Epoche kann nur als Frieden gedacht werden. Zunächst hat die Industrie dem Krieg gedient, dann hat die militärische Macht der industriellen Organisation geholfen, zuletzt überwindet die Industrie den Krieg. Wirtschaftskriege zeigen, daß der Militärg Geist dem Wirtschaftsgeist unterworfen ist. Besoldete Armeen zeigen den Niedergang des Krieges. Comte kennt drei Kriegstypen: Kolonialkriege (die Eroberung ganzer Weltteile im 18. Jahrhundert), Prinzipienkriege (die Revolutionskriege), imperialistische Kriege (in denen unsere Kultur zurückgebliebenen Völkern aufgezwungen wird). Diese Kriege haben keine Zukunft, weil der „instinct de la sociabilité moderne“ sie verurteilt. Comtes Annahme war zu optimistisch: Er hat gegenläufige Tendenzen zu wenig beachtet, mit der Perfektionierung der Waffen und der Intensivierung des Krieges im Zeitalter der Industrie nicht gerechnet. Aber wir haben keinen Grund an seiner Grundintuition zu zweifeln: Der Unterschied von Militärgesellschaften und Wirtschaftsgesellschaften ist plausibel. Aber wir müssen mit Regressionen rechnen.

Larizza, Mirella

La République occidentale dans la pensée d'Auguste Comte, in: Il pensiero politico 27 (1994) 18-34

Im europäischen politischen Denken wird Föderalismus mit Freiheit verbunden, aber Comte ist gegenüber Freiheit gleichgültig. Ihm geht es nicht um lokale Besonderheit, Autonomie oder Demokratie, sondern um gesamteuropäische Modernisierung. Auch um Pazifismus oder Verbrüderung der Völker geht es nicht. Er sieht eine gemeinsame europäische gesellschaftliche Dynamik und ein Bewußtsein dieser Gemeinsamkeit seit der Französischen Revolution. Comte begann mit einer rein spirituellen Gewalt über den Staaten. Seit 1848 versucht er, Nationalstaaten durch regionale Einheiten zu ersetzen, die der übernationalen spirituellen Regierung mehr Einwirkung ermöglichen. *République occidentale* und Regionen sind Teil desselben Programms. Die für Comte wichtigsten Politikfelder (das Eigentumsregime und die Familie) sind der Verfügung der Regionen entzogen.

Wernick, Andrew

Auguste Comte and the Religion of Humanity : the Post-Theistic Program of French Social Theory. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 2001. – S. 156-165 The question of violence

Während Condorcet die Vergangenheit noch von der Gegenwart her moralisch verdammt, weiß Comte, daß Gewalt bei der Entfaltung der Humanität eine Rolle spielte. Im positivistischen Kalender ist der 5. Monat nach Julius Caesar benannt: zur Erinnerung an die Bedeutung, die Militärorganisation für die Menschheit hatte: Der Krieg hat größere Einheiten geschaffen und das kriegerische Leben hat das industrielle Leben vorbereitet. Comte nähert die industrielle Aktivität der militärischen so stark an, daß die industrielle der militärischen ersatzlos folgen kann. In Comtes Liste der Emotionen gibt es keine wirklich bössartigen Impulse. Von Anfang an herrscht Ordnung. „Comte's bad other is not violence, hatred or lust for power, but chaos and disorder.“ Die Moderne behält damit Züge der Gewalt.

De Boni, Claudio

L'idée de 'république occidentale' et le positivisme : de Condorcet à Comte, in: Les Etats-Unis d'Europe : un projet pacifiste / ed. Marta Petricoli

... – Bern (u.a.) : Lang, 2004 (*L'Europe et les Européens : 19e et 20e siècles* ; 6) S. 195-212

Internationalismus ist für den Positivismus mehr eine Frage der Erziehung als der Politik. Was Condorcet, Saint-Simon und Comte verbindet, ist „le thème de la circulation internationale des savants.“ Schon 1822 forderte Comte für die gesellschaftlichen Probleme aller europäischen Staaten eine europäische Lösung. Diese Lösung ist die Europäische Organisation der Gelehrten. Die Industriellen sind am „patriotisme sauvage“ orientiert, der europäische Geist muß von den Gelehrten kommen. Comte hat das in späteren Schriften näher ausgeführt, was aber „der Westen“ genau ist, ist schwer zu fassen: ein wenig Kirche, ein wenig Philosophenversammlung, ein wenig moralische Autorität.

Cherni, Zeineb Ben Saïd

Auguste Comte, postérité épistémologique et ralliement des nations. – Paris : Harmattan, 2005 (*Épistémologie et philosophie des sciences*) S. 135-181 Universalisme et paix chez Comte

Die Krise der Industriegesellschaft ist eine moralische Krise: Fortwirken von Krieg und Sklaverei. Der Kolonialismus ist eine „monstreuse aberration“ (die Eroberung des Elsasses im 17., Korsikas im 18., Algeriens im 19. Jahrhundert). Das „Grand Être“ ist nicht einfach die Union aller Menschen, sondern die Union der drei Rassen: weiß=spekulativ, schwarz=affektiv, gelb=aktiv. Diese Unterschiede werden in der Union bestehen bleiben. Ost und West suchen seit Jahrhunderten die universale Religion, erst der wissenschaftliche Geist kann diese bringen. Auf der Ebene der Theologie würde immer das Gegeneinander von Islam und Christentum bleiben. Dieser Vereinigungsgedanke ist der Antrieb zur Humanitätsreligion. Auch hier sollen die älteren Züge bewahrt werden: Das paulinische Christentum hat die Idee der Gleichheit beigesteuert. Am Islam wird geschätzt, daß er immer auf der gesellschaftlichen Verwirklichung der Moral bestand. Der Islam ist deshalb die Vorbereitung der „sociocratie“. Der Frieden ist keine Frage von Verträgen, sondern der Angleichung der Werte der Völker.

Émile Corra (1848-1934), Vorsitzender der *Société Positiviste Internationale*, die er 1906 von der dahinvegetierenden positivistischen Kirche abgespalten hatte, ist im Weltkrieg begeistert von der spontanen politischen Einheit in allen Ländern. Darin zeigt sich spontane Unterstellung der Politik unter die Moral. Nötig ist aber „l'organisation de la conscience de l'Humanité et d'un système général d'éducation“, was die Positivisten schon länger vorbereiten „sous le nom de religion de l'Humanité“ (*Les enseignements philosophiques de la guerre. – Paris 1915*).

Luis Lagarrigue Alessandri (1864-1949), chilenischer Ingenieur und führender Publizist des Positivismus, kommt auch zur Zeit des Völkerbundes über Familie und Patrie als Organisationen des Altruismus und der *unité* nicht hinaus. Militärische Eroberung ist bereits durch ökonomische Konflikte ersetzt worden. Wenn das Proletariat bestimmen wird, wird auch der Altruismus zwischen den Völkern eine Chance haben. Harmonie der Völker kommt aus der Menschheitsreligion,

der Völkerbund kann das nicht leisten. Das Buch endet mit dem alten Comteanischen Aufruf an Frauen, Priester (Lehrer/Intellektuelle), Proletariat. Lagarrigues Internationalismus beruht auf einer lateinischen Union Frankreichs mit Italien, Spanien, Portugal, Lateinamerika, auch England, die USA, Deutschland, der Rest der Welt können sich anschließen – je nach politischer Reife. Die *République Occidentale* wird zur *République Terrestre* (*Politique internationale*). – Paris 1928).

4.1.2 Saint-Simonismus

Die Saint-Simonisten finden bei Saint-Simon (Bd. I, 454-460) eine Geschichtstheorie der kritischen und organischen Perioden, Identifizierung des anbrechenden Zeitalters als Zeitalter der Industrie, Mißtrauen in die Fähigkeit von *laissez-faire* und Liberalismus, das neue Zeitalter ordnen zu können. Von Saint-Simon erben sie die Kritik an abstrakten Freiheitsversprechen der Liberalen und die Notwendigkeit einer neuen Hierarchie, die nicht am Militär orientiert ist, sondern an Industrie, Wissenschaft und Kunst. Saint-Simon verwies darauf, daß die neue Zeit eine neue Religion benötigt, nach dem Vorbild der urchristlichen Gemeinde und der Kirche. Saint-Simonisten halten den Staat für ein Produkt des Krieges und sehen einem Ende dieser Art Staat entgegen. Auch Annäherung an den internationalen Frieden gehört zur Nachfolge Saint-Simons. Saint-Simonismus ist zunächst der Kreis um den späten Saint-Simon und die ökonomische Zeitschrift *Le Producteur* 1825/26; die frühen Schriften von Barthélemy Prosper Enfantin über kosmopolitische Bankiers sind typisch für diese Phase. In seiner zweiten Phase ist Saint-Simonismus der Kreis der *religion saint-simonien*; der autoritative Text dieser Phase ist die *Doctrin de Saint-Simon*. 1832, in seiner dritten Phase, meint Saint-Simonismus die Anhänger Père Enfantins, die eine Art monastisches Leben führen und für ihre soziale und spirituelle Lehre systematisch werben; für diese Phase typisch sind Michel Chevaliers Schriften über die Verwandlung der Welt durch Eisenbahnbau. Nach der Unterdrückung 1832/33 blieb ein Netzwerk von Freundschaften (und Feindschaften). Saint-Simonisten dieser Spätphase sind stark in Journalismus, Eisenbahngeschäft und Algerienarmee. Die Modernisierungspolitik Napoléons III. hat saint-simonistische Züge (Sainte-Beuve nannte ihn „Saint-Simon zu Pferde“). Ein (unkritischer) Überblick dazu bei Jean Sagnes, *Napoléon III : le parcours d'un Saint-Simonien*. – Sete 2008.

Die Fakten stehen immer noch am besten in den alten historischen Erzählungen: Sébastien Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme : 1825-1864*. – Paris 1896, Neudrucke 1931 und 1964; Georges Weill, *L'école saint-simonienne : son histoire, son influence jusqu'à nos jours*. – Paris 1896, Neudruck 1979; Henry-René d'Allemagne, *Les Saint-Simoniens : 1827-1837*. – Paris 1930 (ein Bilderbuch, das die Fremdartigkeit dieser Bewegung gut zeigt); ders., *Prosper Enfantin et les grands entreprises du XIXe siècle*. – Paris 1935. Neuere Gesamtinterpretationen: Georg G. Iggers, *The Cult of Authority : the Social Philosophy of the Saint-Simoniens ; a Chapter in the Intellectual History of Totalitarianism*. – The Hague 1958 (F. A. Hayek hatte den Grafen von Saint-Simon für „totalitäre Demokratie“ verantwortlich gemacht, Iggers beschuldigt dagegen die Saint-Simonisten; die 2. Auflage 1970 rudert zurück: es sei „benevolent totalitarianism“); Robert B. Carlisle, *The Proffered Crown : Saint-Simonianism*

and the Doctrine of Hope. – Baltimore, Md. 1987 (gegen Hayek und Iggers); Antoine Picon, *Les Saint-Simoniens : raison, imaginaire et utopie.* – Paris 2002. Einführung: Pamela Pilbeam, *Saint-Simoniens in Nineteenth-century France : from Free Love to Algeria.* – Basingstoke 2014. Zur Wirkung: Rouchdi Fakkar, *L'influence internationale de Saint-Simon et de ses disciples : bilan en Europe et portée extraeuropéenne.* – Genève 1967.

Es ist viel spekuliert worden, ob die Saint-Simonisten ihre Religion ernst genommen haben. Die *Doctrine* läßt eher einen Willen nach Religion erkennen und dazu viel Mathematiker-Metaphysik und eine einfache Dialektik von Geist und Fleisch, Zeit und Raum, Einheit und Vielfalt, Vergangenheit und Zukunft, Männlichem und Weiblichem. Am solidesten ist die Geschichtsreligion der Vollendung der Schöpfung durch den Menschen, die intellektuelle Basis ist mit etwas Lessing (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*) und völlig ohne Hegel zu eng. Zur Religion der Saint-Simonisten: *Le livre Nouveau des Saint-Simons* / édition, introduction et notes par Philippe Régner. – Tisson 1991. Vgl. Robert B. Carlisle a.a.O.; Ginevra Conti Odorisio, *Barrault et l'émancipation féminine dans l'école saint-simonienne*, in: *Actualité du Saint-Simonisme* / sous la direction de Pierre Musso. – Paris 2006. – S. 165-182. Auch nach dem Ende des Kults hielt Enfantin am Versuch, eine neue Religion für das 19. Jahrhundert zu schaffen, immer fest. Nach dem Ende der messianischen Dringlichkeit war es wie eine Vorwegnahme der ethischen Gesellschaften des Jahrhundertendes (*La vie éternelle : passée – présente – future* (1861), in: *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* XLVI, 1-197). Der „Sozialismus“ der Saint-Simonisten besteht in Organisation der Ökonomie im Gegensatz zum anarchischen Kapitalismus. Der Einfluß der aristokratischen Müßiggänger auf die Gesellschaft muß beendet werden. Statt an Erben fallen die Vermögen an „Banken“, die das Kapital „Arbeitern“ zur Verfügung stellen. Mehr Sozialismus ist nicht vorgesehen. Aufgeklärte Beamte werden an dieser Transformation mitarbeiten. Echte Arbeiter hat es unter den Saint-Simonisten kaum gegeben, nach 1833 wurde viele der Saint-Simonisten Unternehmer oder Sozialisten. Der Eindruck auf europäische Intellektuelle war beträchtlich (Heinrich Heine, Thomas Carlyle, John Stuart Mill, Alexander Herzen, Karl Marx usw. usw.). Vgl. zur Gesellschaftslehre der Saint-Simonisten außer der *Doctrine* (7. Sitzung) ausführlicher: Prosper Enfantin, *Economie politique et politique saint-simonienne.* – Paris 1832, Teilübersetzung: *Die Nationalökonomie des Saint-Simonismus.* – Leipzig 1905.

Das internationale Programm ist wenig theoretisch. Ausgangspunkt ist, daß Gott nicht länger durch Krieg verehrt werden will (*Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* XXV, 32ff – 17 August 1828). 1830/1831 konnten sie freilich zunächst so interventionistisch klingen wie andere französische Demokraten. Danach geht es wieder um *association universelle* durch Banken und Eisenbahnen. Grundlage ist, wie bei Saint-Simon und Comte, die große Wandlung von einer kriegesischen zu einer ökonomischen Elite. Die kriegesische Elite ist so anachronistisch geworden, daß Krieg und Frieden kein zentrales Thema mehr sind. Enfantin betont den Kosmopolitismus der „Arbeiter“ und folgt Saint-Simon darin, daß dies zu einer europäischen Föderation führen wird. Aber mit formalen Plänen internationaler Organisation sind die Saint-Simonisten nicht befaßt, sondern mit konkre-

ter Zusammenarbeit zwischen den drei westlichen Staaten Frankreich, England, Preußen/Deutschland – gegen das autokratische Rußland (zur Vorgeschichte bei Saint-Simon siehe Bd. I, 457-458, zur Nachgeschichte bei deutschen Linkshegelianern siehe bei Arnold Ruge und Moses Hess). Zum Internationalismus: J.-L. Puech, *La tradition socialiste en France et la Société des Nations*. – Paris 1921. – S. 29-76; Georg G. Iggers, *The Cult of Authority*. – The Hague 1970. – S. 119-134; Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987 (beachtet Enfantin und Chevalier stark und bemerkt die saint-simonistische Züge der französischen Friedensbewegung). In der ersten Monographie zum Saint-Simonismus ging Moritz Veit ausführlich auf den Frieden ein, bezieht sich aber nicht auf die Friedensideen der Saint-Simonisten, sondern auf die deutsche Idee eines ewigen Friedens seit Kant. Der ewige Frieden bleibt ein Traum, wenn man nicht Gesetze entdeckt, die zeigen, daß die Menschheit sich unmerklich diesem Ziel nähert. Diese Gesetze haben die Saint-Simonisten gefunden. Völker wie Einzelmenschen müssen die Schlacken der Individualität abtun. Weltreiche (in Europa ist die Individualität der Völker zu stark ausgebildet), Weltliteratur, Welthandel und die Kolonisierung zeigen, daß die Natur den Frieden vorbereitet, er muß aber auch institutionell gegründet werden. Solange es einen Zwiespalt zwischen Ideen und Interessen gibt, wird der Zwist der Völker durch Krieg entschieden werden (*Saint Simon und der Saintsimonismus : Allgemeiner Völkerbund und ewiger Friede*. – Leipzig, 1834, 3. Abschnitt: *Über die im Saintsimonismus wiederangeregte Idee eines allgemeinen Völkerbundes und eines ewigen Friedens*).

Die Beziehungen der Saint-Simonisten zur französischen Orientpolitik waren eng. Ihr Großprojekt ist die Neuordnung der Mittelmeerwelt als Kern der neuen Weltordnung. Frankreich, seinem Einfluß in Ägypten und seiner Herrschaft in Algerien kommt eine besondere Rolle zu. Der Weg der Saint-Simonisten zur Aufhebung aller Ausbeutung ist vom Weg des französischen Imperialismus/Kolonialismus kaum zu trennen. Man darf sich die Saint-Simonisten nicht pazifistisch vorstellen. Vgl. zu diesem internationalen Paternalismus und Kolonialismus: Marcel Emerit, *Les Saint-Simoniens en Algérie*. – Paris 1941 ; Rouchdi Fakkar, *L'influence internationale de Saint-Simon et de ses disciples : bilan en Europe et portée extraeuropéenne*. – Genève 1967; Philippe Régnier, *Les Saint-Simoniens en Egypte (1833-1851)*. – Kairo 1989; ders., *Le mythe oriental des Saint-Simoniens*, in : *Les Saint-Simoniens et l'Orient : vers la modernité* / sous la direction de Magali Morsy. – Aix-en-Provence 1989; *L'orientalisme des Saint-Simoniens* / sous la direction de Michel Lavallois et Sarga Moussa. – Paris 2006.

Die Idee industrieller Armeen war in Frankreich als Weg zur Entmilitarisierung beliebt. Die Saint-Simonisten haben sie von Fourier übernommen (siehe Bd. I, 460-464), sie paßte zu ihrem symbiotischen Verhältnis zu Bonapartismus und Kolonialismus, ein Versatzstück, auf das man im inneren und im kolonialen Kontext zurückgreifen konnte. Siehe unten bei Michel Chevalier (der als Saint-Simonist diese Idee lancierte und als Ökonom kritisierte) und Ferdinand Durand (ein den Saint-Simonisten nahestehender Offizier). Vgl. Michel Collinet, *Le saint-simonisme et l'armée*, in: *Revue française de sociologie* 2 (1961) no. 2, S. 38-47; Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. –

Amsterdam 1987. – S. 240-245. Die Idee gab es auch bei liberalen Ökonomen: Alphonse Blanqui legte 1838 dem Institut de France einen Plan vor, in dem er sich von der Disziplin Vorteile für die öffentliche Produktion gegenüber der privaten Produktion versprach (Chevaliers Distanzierung von den *armées industrielles* 1844 könnte eine Antwort darauf sein). Diese Idee begegnet übrigens auch noch im deutschen Sozialismus bei Weitling und hat es ins *Kommunistische Manifest* geschafft. Außerhalb des Sozialismus steht noch Ruskins Idee der Festanstellung nach Vorbild des Militärs in dieser Tradition.

La doctrine de Saint-Simon : exposition. – Paris 1830

Neuausgabe in Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin XLI und XLII. – Paris 1877, Neudruck Aalen 1964

Wissenschaftliche Edition: Paris 1924 (von Célestin Bouglé und Élie Halévy)

Deutsche Übersetzung: Die Lehre Saint-Simons. – Neuwied 1962

Sitzung 1 *Von der Notwendigkeit einer neuen Gesellschaftslehre*

In dem Kampf zwischen Anhängern des Mittelalters und der Revolution kann nur eine neue Lehre Frieden bringen, die den Abscheu vor Blutvergießen, Kampf, Antagonismus, Opposition, Konkurrenz predigt. Das Studium der Geschichte zeigt, daß die Zeit für eine neue Idee gekommen ist. Sonst würde die Menschheit im Egoismus untergehen, der sich im Individualleben und zwischen den Völkern durchgesetzt hat. Es wird ein reicheres Gefühl kommen: „l'amour de la famille universelle des hommes“.

Sitzung 2 *Entwicklungsgesetz der Menschheit*

Die kritischen Epochen waren zerstörerisch, veraltete Formen mußten verschwinden. Heute schreckt der Mensch vor Blutdurst zurück, der Nationalhaß erlischt, die Völker streben der Weltgemeinschaft entgegen. Ausbeutung des Menschen durch den Menschen wird ersetzt durch Beherrschung der Natur, Handel wird nicht durch Krieg geführt, sondern allein durch Industrie.

Sitzung 4 *Antagonismus – Allgemeine Vergesellschaftung [Association universelle]. Abnahme des einen – allmählicher Fortschritt der anderen*

Die Gesellschaft entwickelt sich in immer weiteren Kreisen: Familie, Stadt, Nation, Staatenbund mit gemeinsamem Glauben. Diesen Punkt hatte der Katholizismus erreicht, die kritische Periode der Neuzeit hat dieses katholische Bündnis aufgelöst. Die neue organische Periode wird die definitive Epoche der Menschheit sein, denn ihr Rahmen ist universell und die Liebe wird bestimmend sein.

Sitzung 6 *Ständige Wandlung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und das Eigentumsrecht : Herr und Sklave, Patrizier und Plebejer, Lehnsherr und Vasall, Müßiggänger und Arbeiter*

Die Menschheit strebt der Verwirklichung der Weltgemeinschaft zu. Erziehung, Gesetzgebung, Eigentumsverfassung „und alle gesellschaftlichen Beziehungen“ müssen umgebildet werden. Der Antagonismus ist abgeschwächt, aber noch nicht verschwunden. Es gibt keine Zerstörungs- und Eroberungskriege mehr wie in Altertum und frühem Mittelalter. Jetzt wird um Handelsprivilegien gekämpft. Sklaverei ist durch Lohnarbeit ersetzt, aber Klassenzugehörigkeit wird vererbt.

Sitzung 15 „Unser Rationalismus wird mit Bewunderung und Liebe gepaart angesichts jener göttlichen Fähigkeit des Menschen, sich an das in einer Zeit des Chaos mit Haß Zerstörte zu erinnern und es zu einer neuen Ordnung zusammenzuführen und zu verschmelzen... Die Familien, die Städte, die Völker waren

isoliert, aber es wird nur eine einzige Menschenfamilie geben, eine einzige Stadt, ein einziges Vaterland.“

4.1.2.1 Barthélemy Prosper Enfantin

1796-1864, Sohn eines (fallierten) Bankiers, Polytechnicien (ohne Abschluß), Weinvertreter, Bankangestellter, ökonomischer Publizist, „Le père suprême“ der saint-simonistischen Gemeinde, 1832-1833 im Gefängnis, 1833-1836 Ingenieur in Ägypten, 1839-41 in der wissenschaftlichen Algerienkommission. Zuletzt Leiter einer Eisenbahnentwicklungsgesellschaft. Seine Freunde haben eine monumentale Werkausgabe mit über 3000 Seiten Biographie und Briefen eingeleitet. Eine wissenschaftliche Biographie des Propheten und Geschäftsmannes fehlt; vgl. aber Jean-Pierre Alem, *Enfantin : le prophète aux sept visages*. – Paris 1963.

Enfantins früheste Stellungnahmen zum Frieden gelten der Pazifizierung durch kosmopolitischen Bankiers und der Etablierung der industriellen Gesellschaft. Dem *esprit de conquête* setzt er nicht den Handelsgeist oder den Geist der Industrie entgegen, sondern den Geist der *Association*. Enfantin hat aus dem Scheitern der Zeitschrift *Le Producteur* gelernt, daß eine Veränderung der Gesellschaft allein durch Ökonomie nicht möglich ist. Er hat den religiösen Zug der Lehre verstärkt. Er verpflichtet seine Gemeinde auf den Frieden. Michel Chevalier, der es als Redakteur des *Globe* wissen mußte, hat den Umschwung vom republikanischen Bellizismus zur pazifistischen Assoziation auf Enfantin zurückgeführt. Wir können Enfantins Rolle für Chevaliers Mittelmeer-Projekt nicht genauer rekonstruieren (Chevaliers Text von 1832 wurde in Enfantins Werken nachgedruckt mit der Erklärung, daß er „sous l'inspiration du Père suprême Enfantin“ verfaßt wurde; OSSE VI, 55-87). Nach seiner Gefangenschaft ging Enfantin mit zahlreichen Saint-Simonisten nach Ägypten, um das Projekt zu befördern. Er plante den Suez-Kanal (und den Abriß der Pyramiden). Der Kanal war für ihn immer eine Friedensidee. Das Projekt soll zeigen, daß alle Interessen des Westens und alle Interessen des Ostens in der Förderung des Weltverkehrs vereint werden können (*Correspondance politique : 1835-1840*. – Paris 1849. – S. 149-205 *Politique étrangère : question d'Orient*). Mit dieser Aktivität kann sich der Westen auch von der doppelten Geißel der Apathie und der Anarchie befreien, die in der nachnapoleonischen Zeit gerade die „âmes ardentes, aventureuses, glorieuses“ zernagen und verzehren (ebd. S. 166, datiert Kairo 1836). Das ist ein ehrlicher Einblick in die wahre Geschichte des Saint-Simonismus und gehört in die Geschichte der dialektischen Kritik der Kriegsliebhaber von Platon bis William James: Gerade die edelsten jungen Männer werden nicht durch ein pazifistisches Verbot des Kampfes gewonnen, sondern durch die Suche nach einem friedlicheren und sinnvolleren Betätigungsfeld für ihren Mut und Abenteuerbereitschaft. Die Aufgabe seiner Zeit ist für Enfantin die Modernisierung des Orients. Als er diese Texte 1849 drucken ließ, bemerkte er, daß die Orientfrage weiterhin ungelöst ist. Es kommt darauf an, ein solideres System des Umgangs zwischen den europäischen Staaten zu finden und dann ein System für deren Umgang mit den islamischen Nationen (ebd. S. 151). In Briefen an europäische Monarchen bekämpft er die europäische Spaltung in liberale und konservative Mächte. Enfantin vertritt weiter die Idee Saint-Simons, daß die drei großen westlichen Nationen unterschiedliche Ideen verkörpern und deshalb zusammenkommen müssen. In einem

Brief an Heinrich Heine skizziert er einen deutschen Dreibund als Einheit der drei Ideen; Infantin braucht Österreich als Teil seines Europas, Rußland braucht er nicht (10. Oktober 1835, OSSE X, 113). Die Idee eines Konzertes schwankt ungewiß zwischen einem System gemeinsamer Sicherheit und einem Bündnis der Kontinentalmächte Frankreich und Österreich gegen die Flankenmächte England und Rußland (Brief an König Louis Philippe 16. März 1837, OSSE X, 191 – Louis Philippe soll ein neuer Henri IV. werden: sozialer König und Friedensstifter). Infantin hat immer an seinem (oder Michel Chevaliers) Programm von 1832 festgehalten. In seinen *Mémoires d'un industriel de l'an 2240* (1838, erst posthum publiziert in OSSE XVII, S. 141-214) erzählt ein Bankier und Mitglied eines Europäischen Kongresses von einem *statebuilding*-Einsatz in Georgien, den er leitet (falls man *statebuilding* nennen will, was wohl doch eher nur saint-simonistischer Ausbau von Infrastruktur ist): Es gibt hier keinen Hinweis auf einen noch bestehenden georgischen Staat oder auf Widerstand gegen diese Maßnahme Europas. Konflikte in Europa scheinen verschwunden zu sein, aber eine Geschichte ihres Verschwindens erfahren wir nicht. Es ist ein von Frankreich geführtes Europa, weil Frankreich das Land ist, das am meisten für Unternehmen der Zivilisierung geleistet hat. Diese Feldzüge des Friedens werden metaphorisch in der Nachfolge Napoléons gesehen. Von dem imaginierten Georgien kam Infantin in ein reales Algerien und wieder stellte er die französische Zivilisation als selbstlos dar. 1841 versichert er, man hätte Algerien nicht kriegerisch erobern müssen, wenn man es besser studiert hätte. Er übernimmt dafür die Formel „Si vis pacem, para pacem“. Die alte „para bellum“-Maxime stimmt fürs 19. Jahrhundert nicht länger. Wie so häufig ist pazifistisch zugleich kolonialistisch. Infantin war Mitglied der Wissenschaftlichen Kommission zur Erforschung Algeriens und forderte Forschungen über Ethnographie, Geschichte, Sitten und Institutionen des eroberten Landes (die von Militärs geprägte Kommission interessierte sich mehr für Landvermessung). In über 500 Seiten seines Algerien-Buches gibt es nur einen einzigen Satz zur Legitimität der Herrschaft über Algerien und diese sagt nur, daß der Moment, diese Frage zu stellen, vorbei sei. Für Infantin ist das französische Algerien ein weiterer Versuch, Orient und Occident zu vereinen. Er will es durch eine französische „armée aux travaux public“ pazifizieren und zivilisieren. Niemand hat die hierarchische Organisation einer saint-simonistischen Arbeitsarmee so pedantisch skizziert: die Assoziation ist zur Armee geworden. Die Sozialistin Flora Tristan warnte 1842, bei Infantin hätten die Worte „Organisierung der Arbeit“ und „Organisierung einer Armee“ dieselbe Bedeutung: „Arbeiter, Gott schütze euch vor einer solchen Organisierung!“ (Michel Collinet, *Le saint-simonisme et l'armée*, in: *Revue française de sociologie* 2 (1961) no. 2, S. 46; Flora Tristan ist hier deutsch zitiert nach F. T., *Arbeiterunion*. – Frankfurt am Main 1988. – S. 108f.). Das Ingenieursdenken des Polytechniciens ist kein Sozialismus. Zu Algerien: Marcel Emerit, *Les Saint-Simoniens en Algérie*. – Paris 1941; Philippe Régnier, *Le colonialisme est-il un orientalisme? : à propos d'Infantin et de son essai sur la Colonisation de l'Algérie (1843)*, in: *L'orientalisme des Saint-Simoniens* / sous la direction de Michel Levallois et Sarga Moussa. – Paris 2006; Osama W. Abi-Mershed, *Apostles of Modernity : Saint-Simoniens and the Civilizing Mission in Algeria*. – Stanford, Cal. 2010 (auch zu Infantins Kritik an saint-simonistischen Militärs in Algerien).

OSSE = Œuvres de Saint-Simon et d'Infantin. – Paris 1865-1878. – 47 Bde., Nachdruck Aalen 1964

Des banques cosmopolites, in: Le producteur : journal de l'industrie, des sciences et des beaux-arts 2 (1825) 205-211

Arbeit und Frieden sind unlösbar verbunden. Kriege führen nationale Aristokratien gegeneinander, aber das Schicksal der Staaten hängt nicht mehr von ihnen ab. Die unterdrückte Arbeit ist eine Macht geworden. Enfantin kündigt eine europäische Föderation an, die europäische Solidarität ist bereits die beste Friedensgarantie. Wie sich Staatshäupter treffen, um den Frieden zu bewahren, so bilden kosmopolitischen Bankiers eine *association*, ein gemeinsames Interesse, das einer der Samen der europäischen Föderation sein wird.

Considérations sur l'organisation féodale et l'organisation industrielle : comment L'ESPRIT D'ASSOCIATION se substitue graduellement dans les rapports sociaux à L'ESPRIT DE CONQUÊTE, in: Le producteur : journal de l'industrie, des sciences et des beaux-arts 3 (1825) 66-85

Die „philosophie de l'industrie“ zeigt, daß Herrschaft von Menschen über Menschen ein notwendiger Schritt zum Verlassen der Barbarei war. Dadurch ist die Gesellschaft aber gespalten in die *classe maitresse et oisive* und die *classe esclave et productrice*. Die Herrenklasse war für Sicherheit nötig, heute gibt es daran keinen Bedarf mehr, aber die *oisivité* ist nicht verschwunden. Die Durchsetzung des Prinzips der *association* wird klassenlos sein. Ziel der sozialen Tätigkeit ist die Ausbeutung des Globus für die Bedürfnisse des Menschengeschlechts (nicht einzelner Menschen). Die Perfektionierung der *association* entwickelt die *force morale et intellectuelle*. Auch die Leidenschaften werden von der *association* bestimmt sein. Europa hat einen Punkt erreicht, an dem fast niemand mehr auf *esprit de conquête* setzt. Die verbliebenen Despoten müssen sich maskieren.

Correspondence politique : 1835-1846 ; extrait du Journal Le Crédit. – Paris 1849. – S. 198-206 (Text von 1840)

Während die Armeen der Alliierten unter britisch-russischer Führung die Ägypter aus Syrien vertreiben, empfiehlt Enfantin den düpierten Franzosen seine alten Projekte, darunter den Suez-Kanal. Europa muß auf Ägypten als einen Ort der Passage, „une vraie colonie universelle“, vertrauen können. Es geht um eine *petite armée des travailleurs pacifiques*, aber es reicht nicht Ingenieure zu schicken, es muß eine politische Mission sein. Es reicht nicht *communications nationales* zu planen, die *communication universelle* muß ausgebaut werden. In Algerien und Ägypten kann Frankreich „sa grande armée pacifique“ formen. Dafür braucht man nicht Advokaten, Professoren der Philosophie und der Geschichte, Rhetoren aller Genres, sondern Ingenieure ohne die Neigung, Soldaten zu spielen. Das wird der Beginn der Politik der Zukunft für alle Völker sein, der erste Tag eines neuen Zeitalters der Menschheit, das Ende des Eroberungsgeistes, „le premier acte de l'esprit d'association, d'union, de religion universelle.“

Colonisation de l'Algérie. – Paris : Bertrand, 1843. – 542 S.

Die Kolonisierung soll Prinzipien fördern, die Algerien und Frankreich gemeinsam haben, und Prinzipien unterdrücken, die gegen eine Union stehen. Der kommunale Besitz soll gefördert werden, das ist eine französische Idee und entspricht den Verhältnissen im algerischen Stammesland. Enfantins *armée pacifique* ist eine Truppe für öffentliche Arbeiten. Er heroisiert den *ingénieur fondateur* neu erschlossener Siedlungen. Auch in Frankreich könnte der Staat die Arbeiter

organisieren, wie er die undisziplinierten Truppen der Barone zu einem geordneten Soldatenheer organisierte (der gesicherte Status des Soldaten wird Vorbild für die Zukunft des bisher ungesicherten Lohnarbeiters). Kolonisierung und Organisation der Arbeit, die beiden großen Zeitfragen Frankreichs, sind unlösbar miteinander verbunden.

4.1.2.2 Michel Chevalier

1806-1879, Bergbauingenieur, 1830-1832 Redakteur des saint-simonistischen *Globe* und der Zweithöchste in der saint-simonistischen Hierarchie, 1832-1833 im Gefängnis. Politikberater, Staatsrat und Senator, Professor für Ökonomie am Collège de France. Handelte 1860 mit Richard Cobden den britisch-französischen Handelsvertrag aus, der als Beginn der neuen Welt des Freihandelspazifismus gefeiert wurde. 1869 führend in der Ligue Internationale et Permanente de la Paix. Biographie: Jean Walch, *Michel Chevalier : économiste saint-simonien*. – Paris 1975 (S. 95-107 und S. 327-336 Referate von Chevaliers frühen und späten pazifistischen Denken); Fiorenza Taricone, *Il sansimoniano Michel Chevalier : industrialismo e liberalismo*. – Firenze 2006.

Chevalier begann als Redakteur des *Globe* mit der Aufgabe, die saint-simonistische Haltung zur internationalen Politik zu formulieren. Seine bekannteste Idee war der internationale Eisenbahnbau des *Système Méditerranée*. Auch später als der führende Ökonom Frankreichs (was nicht viel heißen mag: Schumpeter nannte ihn „a French economist of some though not very great note“) hat er an den saint-simonistischen Ideen des Transports und der Assoziation festgehalten. Er war ein Führer der Freihandelsbewegung, aber kein Dogmatiker des Freihandels, sondern nur Kämpfer gegen zu starken Protektionismus, der für Pauerismus verantwortlich gemacht wird. Er sieht sich dem Protektionisten List so nah wie dem Freihändler Bastiat. Die nationale Solidarität und die Interdependenz der Nationen, die Solidarität und die Individualität müssen in Harmonie gebracht werden (*Examen du système commercial connu sous le nom de système protecteur*. – Paris 1852).

Zum Ökonomen Chevalier: Dean Russell, *Frédéric Bastiat and the Free Trade Movement in France and England 1840-1850*. – Genève 1959. – S. 122-132; Yves Breton, *Michel Chevalier 1806-1879 : entre le saint-simonisme et le libéralisme*, in: *L'économie politique en France au XIXe siècle* / sous la direction de Yves Breton et Michel Lutfalla. – Paris 1991. – S. 247-275; Anne Chateaufort et Michel Bellet, *La tradition industrialiste chez les économistes français au XIXe siècle : le rôle du „saint-simonisme tardif“*, in: *Les traditions économiques françaises 1848-1939* / sous la direction de Pierre Dockes ... – Paris 2000. – S. 595-606; David Todd, *L'identité économique de la France : libre-échange et protectionisme 1814-1851*. – Paris 2008.

Chevaliers Pazifismus war noch lange so bekannt, daß Hans Morgenthau ihn stellvertretend für die Scheinwissenschaft vom Frieden nennen konnte (*Scientific Man vs. Power Politics*. – Chicago, Ill. 1946). Aber ein solcher *scientific man* war Chevalier nicht. Zwar klingt er oft, als wären Einbahnen und Kanäle für den Frie-

den ausreichend (und als er als einziger prominenter Intellektuelle die Mexiko-Intervention unterstützte, lag es am Zentralamerikakanal). Aber man kann ihn nicht eindimensional auf den Frieden durch Infrastruktur festlegen, die Zusammenführung der Weltteile ist eine religiöse Idee. Die ihm zugeschriebenen Gedichte der Gefängniszeit 1833 lassen ahnen, wie sehr er Kosmopolitismus, Kanalbau, Napoléon und das Versagen der französischen Bourgeoisie religiös fassen wollte (*Le Livre nouveau des Saint-Simoniens* / ed. par Philippe Régnier. – Tusson 1992. – S. 236-263). Wie bei anderen Saint-Simonisten ist auch ein napoleonischer Rest geblieben: Napoléon verkörpert die Tendenz zur Assoziation. Nichtintervention war für Chevalier keine Option. Die Intervention ist nicht nur historische Realität, sie muß auch begrüßt werden, weil die Alternative Isolation wäre. Es kommt darauf an, die wirklichen Kräfte der Gegenwart (Saint-Simons Trinität Industrie, Wissenschaft, Kunst) führend in der Intervention zu machen. Beim späten Ökonom Chevalier bleibt unter der Oberfläche des Liberalismus ein pessimistisches Menschenbild. Er nimmt die europäische Neigung zur Einmischung nicht als ökonomische, sondern als anthropologische Gesetzlichkeit. Er glaubt nicht, daß wirtschaftliche Interdependenz automatisch zum Frieden führt. Als Saint-Simonist belebte er gegen den Interventionismus der Republikaner, den er geteilt hatte, Saint-Simons Idee der europäischen Triarchie Frankreich, England, Deutschland. Später begründet er die Notwendigkeit der Europäischen Föderation nicht mit irgendeiner natürlichen Harmonie, sondern mit dem kämpferischen Wesen der Menschen (und besonders der Europäer).

Pazifismus war in Frankreich im 19. Jahrhundert selten Antimilitarismus. Die Armeen konnten als Instrument der Transformation gesehen. Chevaliers *Globe* hat dieses Thema 1832 reichlich berücksichtigt. Das Militär wird als Assoziation begriffen, die im neuen Zeitalter der Assoziation für die moralische Bildung wichtig ist: die *soldats-travailleurs* werden große öffentliche Aufgaben übernehmen. An dem Tag, an dem die Armee ein *corps industriel* geworden ist, ist der Frieden gesichert. Vgl. die Artikelserie *De l'armée, considérée sous le rapport d'amélioration du sort des peuples*, 4. und 6. und 15. Februar (wohl von Chevalier) und den Artikel *Organisation industrielle de l'armée* vom 8. März 1832 (sicher von Chevalier; diesen Artikel hat er besonders ernst genommen und in Separatdrucken verbreitet); auch in seinem letzten Artikel vor Schließung des *Globe* am 20. April 1832 kommt er, sozusagen als letztes Wort, auf die industriellen Armeen zurück. Vgl. auch L. Delaporte, *Organisation pacifique de l'armée*, *Globe* vom 3., 6. und 9. März 1832 über die Armee als Erziehungsanstalt. Der Ökonom Chevalier distanzierte sich von der Idee einer militärisch organisierten Wirtschaft und wurde einer der Begründer einer realistischen Militärökonomie. Durch den Wandel von einer militärischen zu einer industriellen Zivilisation verschwinden die Armeen nicht. Aber die Armee der Industriegesellschaft muß nach anderen Gesetzen als die Armee der Militärgesellschaft organisiert werden. Er ist nicht weit entfernt von seinen deutschen Kollegen, von denen nie angenommen wurde, daß sie eine Wissenschaft vom Frieden lehren.

Intervention, in: Le Globe 17 Decembre 1830

Neudruck in: Politique européenne : articles extraits du Globe. – Paris 1832 (Religion Saint-Simonienne)

Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte von Interventionen. In früheren Zeiten waren sie gewaltsam. Auch diese waren ein Mittel der Erziehung des Menschengeschlechts. Später wurden sie gewaltloser: die Armeen begleiten nur noch Kaufleute und Missionare. In Europa herrscht heute ein Zustand fast kontinuierlicher Intervention, da die Völker schon fast eine Assoziation bilden. Frankreich muß seine Mission als Führerin der Völker übernehmen.

**Direction nouvelle à donner à la politique générale, in: Le Globe 3 Juin 1831
Neudruck in: Politique européenne : articles extraits du Globe. – Paris 1832
(Religion Saint-Simonniennne)**

Feiert die Rolle der Französischen Revolution und Napoléons für die Kriege, in denen die feudale Vergangenheit in Europa zerstört wurde. Die Zukunft gehört der „association universelle des peuples et des individus“, die durch friedliche, moralische, wissenschaftliche und industrielle Entwicklung verbunden sind. Diese Entwicklung haben die beiden reaktionärsten Mächte, England und Rußland, 1814 abgebrochen, die Revolution hat sie 1830 wieder aufgenommen, aber nicht mehr ausschließlich destruktiv. England hat sich geändert, *association* ist möglich geworden. Es wird eine Allianz sein von Frankreich (Land der Menschheitsmoral), England (Land der Industrie), Deutschland (Land der Wissenschaft). Die drei Völker müssen zusammenarbeiten, weil sie einander ergänzen müssen.

La paix et la guerre, in: Le Globe 19 Juin 1831

**Neudruck in: Politique européenne : articles extraits du Globe. – Paris 1832
(Religion Saint-Simonniennne)**

Die internationale Unsicherheit bedroht auch die innere Entwicklung Frankreichs: Die Freunde des Friedens wollen Metternich und den Zaren, die Freunde des Krieges Eroberungen in der Art Napoléons. In Europa ist der Frieden unbedingt vorzuziehen. Chevalier wiederholt den Gedanken eines Bündnisses von Frankreich, England, Deutschland; sie stehen für die drei Züge der Zivilisation: Moral, Industrie, Wissenschaft, die wiederum den drei menschlichen Fakultäten Liebe, Kraft, Intelligenz entsprechen. Nur durch diese *pacifique préeminence* kann der Krieg in Europa endgültig abgeschafft werden. Dieses Bündnis ist Beginn der *association universelle*. Ein gemeinsames Projekt ist Kolonisation.

La paix est aujourd’hui la condition de l’émancipation des peuples, in: Le Globe 20. Januar, 31. Januar, 5. Februar, 12. Februar 1832

Nachdruck in: Politique industrielle: Système de la Méditerranée. – Paris 1832. – 57 S. (Religion Saint-Simonniennne)

**und in: Politique industrielle et Système de la Méditerranée. – Paris 1832
(Religion Saint-Simonniennne) S. 96-150**

[1] *La paix considérée sous le rapport des intérêts*

Nach der Juli-Revolution herrschten die Erinnerungen an die Französische Revolution und die Idee des Krieges. Nur Entfanten sah, daß es in Europa keinen Krieg mehr geben darf. Fortschritte kommen nur noch von der Industrie. Sie ist pazifistisch, instinktiv lehnt sie den Krieg ab. Krieg ist Rückschritt, statt Freiheit zu bringen, bringt er „réconstruction de la féodalité.“ An dem Tag, an dem die Bankiers eine Heilige Allianz bilden und sich zu einem Kongreß treffen, ist ihre politische Macht begründet. Dann gibt es keine Chance mehr, Krieg zu führen. Schuld am Krieg haben die Schulen mit ihrer falschen Verehrung des Altertums.

[2] *Impossibilité de fonder un équilibre européen par la guerre*

Ziel eines republikanischen Krieges ist die Zerstörung der europäischen Aristokratie. Aber die Natur der Völker wird nicht dadurch geändert, daß man sie besiegt. Bei einem Krieg zwischen Frankreich und England würde ein wesentlicher Teil des Reichtums der Menschheit vernichtet, die Industrie um ein halbes Jahrhundert zurückgeworfen. Die Freiheit der Liberalen ist nicht die Freiheit der Zukunft. Bloße Freiheit ohne Assoziation ist Isolierung.

[3] *La paix définitive doit être fondée par l'association de l'Orient et de l'Occident*

Alle Versuche, den Frieden durch Vernichtung zu schaffen, scheitern. Man muß die Individualität der Völker anerkennen. Die Völker sind Mitglieder der *humanité*, die nur glücklich sein kann, wenn alle ihre Mitglieder frei sind. Nicht nur demokratische Völker, ganz diverse Rassen, Völker, Klassen, Individuen müssen akzeptiert werden. Allein die Kräfte der Industrie, Wissenschaft, Künste werden eine Veränderung bringen. Das gilt speziell für die Beziehungen zwischen Orient und Okzident. Ein Plan der Pazifizierung muß den Orient einbeziehen.

[4] *Système de la Méditerranée*

Der Krieg zwischen Ost und West war der Hauptkrieg der Geschichte, aber gerade die Mittelmeerwelt bietet die Chance zu friedlichem Zusammenkommen vieler Völker. Das kann der erste Schritt zur *Association universelle* werden. Es folgen Pläne der nötigen Eisenbahnen und Kanäle, eines einheitlichen Bankensystems, übernationaler Schulen und Museen. Ein großer zusammenhängender Verkehrsraum muß Europa, Asien und Afrika verbinden. Das Geld, das für Heere ausgegeben wird, soll einige Jahre für diesen Plan ausgegeben werden. In Verbindung mit der saint-simonistischen moralischen Wende kommt so der Frieden.

**L'Europe et la Chine : l'Occident et l'Orient, in: Revue de deux mondes
4.Sér. 23 (1840) 209-255**

Es gibt kein durchgehendes Kulturgefälle zwischen Occident und Orient: In materieller Kultur ist China zurückgeblieben, in Moral ist es Europa voraus. Die Chinesen beherrschen die Welt weniger, sich selbst mehr (der westliche Individualismus hat keine Entsprechung für die Rolle der Familie in China). Der Westen neigt zu Expansion, er muß immer andere beherrschen. Das ist nicht einfach Geist der Eroberung, sondern Geist der Verbesserung. Wenn es nur um materielles Wohlergehen ginge, würden sich die Staaten auf sich selber beschränken. Industrie hat eine moralische Komponente, sie ist Triumph über die physische Welt. Bei Europäern führt das immer gleich zur Herrschaft über Menschen. Alle großen europäischen Unternehmungen hatten dieses unproduktive Moment der Herrschaft: die Kreuzzüge wie die Eroberung Amerikas. Heute macht Europa einen Wandel zum Frieden durch, seine Völker leben wie in einer großen Familie, es gibt allenfalls kurze Kriege. Aber gerade um in Europa Frieden zu bewahren, wird in Übersee gekämpft. *Adoucissement des moeurs* hat den Kampf nicht beendet, nur Liebe zur Plünderung und Geist der Unterdrückung durch Dienst an der Zivilisation ersetzt. Sobald klar wäre, daß in Europa jeder Krieg ausgeschlossen ist (*était proscrite*), gäbe es eine Basis für ein dauerhaftes Einverständnis der Mächte. Alle europäischen Staaten haben außerhalb Europas egoistische Ziele, aber das gemeinsame Interesse, in Europa Krieg zu vermeiden. Eisenbahnen und Dampfschiffe haben Entfernungen zunichte gemacht und eine neue Welle der Expansion gebracht. Ein europäischer Krieg um Asien ist unwahrscheinlich, der

Platz reicht für England und Rußland. Aber Annäherung oder Fusion zweier Zivilisationen ist immer ein großes Drama.

Cours d'économie politique, fait au Collège de France. – Band 2. – Paris : Capelle, 1844. 2. Auflage Paris 1858

Es handelt sich um Vorlesungen 1842-1843

Vorlesung 12 Industrie schafft Interesse am Frieden, Verkehrswege bringen die Völker näher, Bankiers sind dem Krieg feindlich gesonnen. Wissenschaft, Industrie und Kunst wirken für den Frieden. Moderne Erfindungen schaffen den Raum ab und nähern die Völker einander an (die Übernahme der übrigen Welt durch die Europäer hat nichts mit dem alten *esprit de conquête* zu tun). Menschen sind keine Engel. Das Christentum liebt den Frieden, hat den ewigen Frieden aber nicht gebracht. Friedensbemühungen sind so alt wie die Zivilisation, aber der Krieg ist nicht verschwunden. Die alten Gesellschaften waren für den Krieg organisiert, heute würde niemand mehr die Herrschaft einer Kriegerkaste dulden. Die Philosophie kann den Krieg nur noch für die Vergangenheit preisen. Aber der Krieg kann wiederkehren, die Regierungen müssen darauf vorbereitet sein. „Der weltweite und ewige Frieden ist wie das Reich Gottes, es gehört in eine andere Welt der reinen Geister ... Die Zivilisation ist eine Verbindung von Aufklärung und Gewalt ... Der Mensch hat den Kampf nötig.“ Gewalt (force) ist heute diszipliniert und kann nützliche Werke schaffen, den Globus fruchtbar machen, Flüsse und Meere regeln. Aber der Mensch muß weiter Natur, Leidenschaften und seinesgleichen bekämpfen. Deshalb kann das Militär nicht abgeschafft werden, auch wenn friedlichen Gefühle und Interessen zunehmen. Die Armeen können aber statt Instrumenten der Invasion zu Instrumenten der Verteidigung werden.

Vorlesung 17 (nur in Ausgabe 1858) Die zivilisierten Völker müssen heute fähig sein, Armeen aufzustellen, wie diejenigen, welche die Siege Napoléons errungen haben. Aber eine Armee wie in Austerlitz kann man nicht dauernd erhalten. Die Armee eines großen Staates muß aus einem kleinen Berufsheer von Offizieren/Unteroffizieren und einer großen Reservetruppe bestehen. Die großen Heere waren Instrumente der Aggression und der Eroberung. Die großen Staaten brauchen eine Armee, aber ihre Armee muß der Lage in Europa angemessen sein.

Vorlesung 20 Die Industrie kann nicht wie eine Armee organisiert werden, Zentralisation und Assoziation sind verschiedene Wege. Jeder Staat benötigt Institutionen, die auf Organisation beruhen. Die Fortschritte der Industrie beruhen aber auf Individualisierung. Nötig ist „le sentiment de l'association“ zu schaffen.

**La guerre et la crise européenne, in: Revue des deux mondes 1. Juni 1866
Separatdruck: Paris : Garnier, 1866. – 48 S. (mit Aktualisierungen)**

Die Wiederkehr des Krieges und der Kriegsvorbereitungen sind für Friedensfreunde eine Enttäuschung. Der bewaffnete Frieden überfordert die Staaten und ruiniert sie. Im Mittelalter hatte der Papst eine *autorité arbitrale*; der Heiligen Allianz fehlte bereits der nötige Glauben an ihre höhere Stellung. Isolation ist nicht mehr möglich, deshalb muß es Regeln geben. Chevalier schlägt einen permanenten europäischen Kongreß vor. Das mag wie eine Chimäre klingen, aber die Geschichte ist voller Chimären, die verwirklicht wurden. Vorbild kann die amerikanische

Union sein. Dabei teilt er die französische Angst vor der kommenden Macht der USA. Ein geteiltes und uneiniges Europa würde dann zu schwach sein.

Les États-Unis de l'Europe et la paix internationale : conséquences de la liberté politique, de la liberté commerciale et du progrès de l'industrie, in: Journal des économistes 25 (Juli-September 1869) 76-91

Abdruck einer Ansprache vor der Ligue Internationale et Permanente de la Paix. Obwohl man nicht mehr zeigen muß, daß Frieden dem Krieg vorzuziehen ist, hört der Krieg nicht auf. Das liegt an der menschlichen Natur: hin und her geworfen zwischen Kampf und Aufklärung. Das menschliche Leben ist Kampf (gegen Mangel, Elend, Krankheit, gegen Tiere, andere Menschen und zwischen Nationen). Die Gegenkräfte sind Industrie und politische Freiheit, Eisenbahnen und Freihandel. In Europa besteht ein Widerspruch zwischen dem einheitlichen Verkehrsraum und der Existenz vieler Einzelstaaten. Ganz anders in den USA.

Gustave d'Eichthal (1804-1886), Ethnologe und Religionshistoriker, präsentierte in einem Kommentar zur Orientkrise 1840 (als die europäischen Mächte uneinig waren, ob Syrien dem Sultan gehören solle oder dessen Vasall in Ägypten) eine Variante der saint-simonistischen Orientidee: Der europäische Weg in den Orient muß über ein neutralisiertes Syrien führen, das die europäischen Mächte gemeinsam verwalten. Es gibt längst eine Association der europäischen Staaten, sichtbar im Westfälischen Frieden 1648 und im Wiener Kongreß 1815, gestärkt durch die Kongresse und Konferenzen seit Wien. Die Kriege der Heiligen Allianz und der gegenwärtige Streit um Syrien sind schon keine Kriege um Interessen mehr, sondern haben bereits, in Vorwegnahme der europäischen Einheit, „un caractère amphictyonique“ (*De l'unité européenne*. – Paris 1840). Auf dem Pariser Friedenskongreß 1849 wollte d'Eichthal eine Rede zum Lob der Heiligen Allianz halten, er mußte sie abbrechen (Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987. – S. 224). Biographie: Hervé Le Bret, *Les frères d'Eichthal : le saint-simonien et le financier au XIXe siècle*. – Paris 2012. Zu dem Ethnologen in den Diskussionen um Unterschiede und Verschmelzung der Rassen: Martin S. Staum, *Labeling People : French Scholars on Society, Race, and Empire : 1815-1848*. – Montreal 2003.

Ferdinand Durand, Offizier und Militärschriftsteller, Mitarbeiter an *Le Globe*, glaubt an Friedensarmeen. Er feiert die Kriege der Revolution und des Empire als zivilisatorische Mission gegen den europäischen Kriegeradel und die Eroberung Algeriens als pazifistisches Unternehmen gegen Räuber. Der französische Friedensgeist kann die europäischen Nationen um sich sammeln und zur Industrie, Wissenschaft, Moral organisieren (England und Rußland sind zur Organisation unfähig und eine Gefahr für den Frieden). Die Armeen folgen dem allgemeinen Geist ihrer Nation: in der bürgerlichen Gesellschaft wird die Armee zum Fremdkörper, eine Verschwendung des Nationaleinkommens. Dagegen setzt er eine Armee für öffentliche Arbeiten: Kanäle, Forsten, Eisenbahnen, Landwirtschaft. Heute sind die Truppen technisiert und können eine Vorreiterrolle in der Erziehung zur Industrie übernehmen. Für Algerien gibt es nur eine Lösung: Assimilation an die Kultur der Franzosen. Allein das entspricht dem Gesetz des Fortschritts. Er

liest aus Chevaliers Mittelmeer-Plan, daß Algerien der Beginn einer Neuordnung sein kann. Wenn die Völker nicht der friedlichen Regeneration folgen, werden sie durch das Schwert regeneriert. Diese Neuordnung ist nur durch Frankreich möglich, aufgrund seiner geographischen Lage und seines *caractère civilisateur*. Diese Neuordnung ist eine europäische Föderation gegen den Slawischen Block (dessen Kulturmission in Asien liegt). Die Föderation wird den Nahen Osten erschließen, Kriege beenden und erlauben, Armeen zu friedlichen Zwecken umzuorganisieren. Das ist eine napoleonische Idee, die fortgeführt werden muß. Am Ende wird die gesamte Erde erneuert sein (*Des tendances pacifiques de la société européenne et du rôle des armées dans l'avenir*. – Paris 1841, 2. Auflage 1845 mit einer neuen Einleitung; Neudruck New York 1972 in der Reihe Garland Library of War and Peace). Durand hat gewiß von Chevalier 1832 gelernt. Aber genauso kann man sagen, Chevalier schreibe 1844, um vor der Position Durands zu warnen. Durand sagt in der 2. Auflage, man habe ihm in militärischen Kreisen die Tendenz zum Frieden übelgenommen. Den heutigen Leser*innen drängt sich diese Tendenz nicht auf. Die Kontinuität des bonapartistischen Weltbildes wird deutlicher. Ein Beispiel, wie dieselben Ideen mehr pazifistisch und mehr chauvinistisch vorgetragen werden können.

Ismaïl Urbain (1812-1884), Sohn einer Mulattin, Journalist, Konversion zum Islam, Übersetzer bei der Armee in Algerien, im Kriegsministerium für arabische Angelegenheiten zuständig, hat seine Politik bei den Saint-Simonisten gelernt: „Der Traum von Universalreichen und Universalreligionen gehört nicht mehr in unsere Zeit: Assoziationen, das ist die neue Formel, die die Beziehung zwischen Freiheit und Autorität, Individuum und Gemeinschaft regeln wird.“ Keine Nation und keine Religion kann für andere Modell des Fortschritts sein. Die Muslime werden einen eigenen Weg zur *perfection* gehen. Saint-simonistisch ist auch, daß es dabei nicht um Erhalt einer alten Kultur geht, sondern um ihre Entwicklung zur Zivilisation. Er plädiert für langfristige Entwicklung, muß aber einem *clash of civilizations* zuvorkommen. In Algerien sollen die Algerier Bauern sein, die Kolonisten nur Agenten der Verbesserungen. Es sind die von den Saint-Simonisten bekannten Infrastrukturmaßnahmen: Kanäle, Häfen, Banken, Industrie. Diese Verbesserungen (und die Wirkung moderner Schulen) werden langfristig die arabische Landwirtschaft, Sozialverfassung und Besitzstruktur verändern. In gemeinsamer Arbeit in Armee und Werkstatt werden Franzosen und Algerier einander nahekomen. Vgl. *L'Algérie pour les Algériens*. – Paris 1861 (Neuausgabe 2000) und *L'Algérie française : indigènes et immigrants*. – Paris 1862, (Neuausgabe 2002). Urbains Einfluß auf die Politik des Kriegsministeriums und des Kaisers war zeitweise groß, aber der Einfluß des Kaisers, des Kriegsministeriums und Urbains waren im Algerien der Siedler begrenzt.

Biographie: Michel Levallois, *Ismaïl Urbain (1812-1884) : un autre conquête de l'Algérie*. – Paris 2001; ders., *Ismaïl Urbain : royaume arabe ou Algérie franco-musulmane? 1848-1870*. – Paris 2012; *Les écrits autobiographiques d'Ismaïl Urbain. Suivi par „Homme de couleur“, saint-simonien et musulman : une identité française* / Anne Levallois. – Paris 2005. Historische Würdigung im Rahmen der französischen Algerienpolitiken: Osama W. Abi-Mershed, *Apostles of Modernity : Saint-Simoniens and the Civilising Mission in Algeria*.

– Stanford, Cal. 2010 (zeigt auch, wie gespenstig die von Urbain beeinflussten Ziele Napoléons III. an den Realitäten in Algérien vorbeigingen; Urbains Schulen konnten nie die richtigen Lehrer und Schüler finden und ihren Schülern hatten sie weder in der Kolonialverwaltung noch in den Stämmen Positionen zu bieten).

4.1.3 Sozialisten

Sozialismus als Bewegung und als Theorie war zunächst eine französische Erscheinung: Ein Ableger des demokratischen Republikanismus, der Rückfalloption der Sozialisten bleibt. Höhepunkt des Sozialismus war die Revolution 1848, danach kamen Exil und politisches Verstummen. Bei ihrer Rückkehr 1870 sind diese Sozialisten historische Figuren in einer anderen sozialistischen Bewegung. Petra Weber, *Sozialismus als Kulturbewegung : frühsozialistische Arbeiterbewegung und das Entstehen zweier feindlicher Brüder Marxismus und Anarchismus*. – Düsseldorf 1989 (eine interessante Darstellung der Ideenentwicklung des Sozialismus, vorwiegend auf Frankreich konzentriert); Marcel David, *Le printemps de la fraternité : genèse et vicissitudes 1830-1951*. – Paris 1992 (Gesamtdarstellung der Traditionen der französischen Linken).

Aus der Tradition der französischen Linken haben die Sozialisten die Exzeptionalität Frankreichs übernommen. Frankreich wurde als die einzige soziale Gesellschaft gesehen; daß die Regierungen nach 1815 konterrevolutionär waren, zeigt ihre Entstehung aus Fremdherrschaft. Aus dem demokratischen Charakter Frankreichs folgte eine französische Mission, demokratischen Bewegungen in Europa beizustehen. Anglophobie ist ein gemeinsamer Zug der französischen Linken, mit dem sie den Horror vor dem Pauperismus und die Mission Frankreichs verbinden konnte. Die französischen Sozialisten haben durchaus eine Zukunft eines organisierten, „amphictyonischen“ Europas gesehen, aber nie geglaubt, das sei ohne Veränderung der sozialen Grundlagen erreichbar.

Zur internationalen Theorie: J.-L. Puech, *La tradition socialiste en France et la Société des Nations*. – Paris 1921 (eines der Bücher um 1920, die zeigen wollen, daß der Völkerbund im eigenen Land besonders tiefe Wurzeln habe; behandelt Saint-Simonisten, Fourieristen, Pecqueur, Leroux, Proudhon); Armando Saitta, *Dalla res publica christiana agli Stati Uniti di Europa : sviluppo dell'idea pacifista in francia nei secoli XVII-XIX*. – Roma 1948. – S. 163-184; Gerhart Schlott, *Nationales und internationales Denken der deutschen und französischen Sozialisten (besonders in den Jahren 1865-1871)*. – Diss. Frankfurt am Main 1960. – S. 104-143 (über das demokratisch-nationalistische Sendungsbewußtsein französischer Sozialisten); Christine Held-Schrader, *Sozialismus und koloniale Frage : die überseeische Expansion im Urteil früher französischer Sozialisten*. – Göttingen 1985 (die frühen Erklärungen des Imperialismus aus Unterkonsumtion/Eroberung neuer Märkte wurde von französischen Sozialisten entwickelt, die Skizzen der nationalistischen und internationalistischen Theorien dieser Autoren gehen aber weit über diese Fragestellung hinaus; behandelt Considerant, Leroux, Pecqueur, Blanc, Proudhon, Cabet, Blanqui).

Étienne Cabet (1788-1856), einer der prominenten Autoren des französischen Frühsozialismus, fehlt hier, weil bei ihm jakobinischer Nationalismus und utopischer Kommunismus gar zu innig verbunden sind (seine Utopie *Voyage en Icarie* 1840 ist über weite Strecken eine kontrafaktische Geschichte einer sozialistischen Entwicklung Frankreichs seit 1789), ohne ökonomische Analyse und ohne internationalistische Theorie. Internationalistische Ziele (brüderliche Hilfe und am Ende ein europäischer Kongreß) sind demokratische Tradition. Vgl. Held-Schrader a.a.O. S. 178-201. **Auguste Blanqui** (1805-1881) fehlt, weil bei ihm weder Imperialismus noch Internationalismus eine systematische Bedeutung haben; das revolutionäre Frankreich war exceptionell, anderen nationalen Bewegungen mißtraute er zunehmend, weil sie bloß national waren. Er ist ein Begründer des französischen Antimilitarismus, als revolutionärem Äquivalent zu Friedensbewegung und Militärdienstverweigerung. Disziplin des stehenden Heeres schafft Unterwürfigkeit im Staat, an die Stelle des Heeres sollen militärische Erziehung und Miliz treten. Das soll rein defensiv sein, über Krieg entscheidet eine Volksabstimmung (*L'armée esclave et opprimée*. – Paris 1880). Blanqui denkt, diese Lösung sei in einem republikanischen Frankreich möglich und werde dann zum Sozialismus führen. Die Republikaner wollten aber gerade deshalb mit der Miliztradition nichts mehr zu tun haben. Vgl. Maurice Domange, *Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*. – Paris 1957. – S. 319-339; Held-Schrader a.a.O. S. 201-241.

Louis Blanc (1811-1882), Journalist und Historiker. 1848 Sekretär der Provisorischen Regierung und Leiter der Luxembourg-Kommission zur Prüfung der Reorganisation des französischen Wirtschaftssystems. Exil in England 1848-1870. Nach der Rückkehr Abgeordneter der äußersten Linken. Biographie: Leo A. Loubère, *Louis Blanc : his Life and his Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*. – Evanston, Ill. 1961. Überblick über seine politischen und sozialistischen Ansichten: Benoit Charruau, *Louis Blanc : la république au service du socialisme ; droit au travail et perception démocratique de l'état*. – Thèse Univ. Strasbourg 2008 (<http://scd-theses.u-strasbg.fr/315/>). Louis Blanc war der „jakobinischste“ der französischen Sozialisten des 19. Jahrhunderts. Sein historischer Beitrag zum Sozialismus war die Kritik der Konkurrenz und der Gewerbefreiheit, die zum Pauperismus führen. Er besteht auf dem Recht auf Arbeit und der Pflicht des Staates, Arbeitsplätze zu schaffen. Durch Staatskredite soll die Wirtschaft allmählich in staatlichen Besitz kommen, um durch Produktion für einen bekannten Bedarf den Zyklus von Überproduktion und Krise zu beenden. So sehr das ein nationaler Rahmen ist, diese Idee hat einen starken internationalen Kontext: es war Blancs Beitrag zur Orientkrise 1840: Gewerbefreiheit führt notwendig zu Kriegen auf Leben und Tod zwischen Frankreich und England, weil jetzt beide weltweit mit denselben Gütern auf einem begrenzten Markt konkurrieren. Dogmengeschichtlich klingt es wie eine Antwort auf das Say'sche Gesetz als Grundlage für das liberale Lob der Interdependenz: „Stets übertrieb die Produktion die Hilfsquellen, welche bezahlen!“ (*Organisation du travail*. – Paris 1841, dt. Übersetzung 1847). Das Konkurrenzsystem führt auch international nicht zur Koopera-

tion. Nur über Begrenzung der Interdependenz kann der Sozialismus Frieden bringen. Es ist der übliche Nationalismus der französischen Linken: Frankreich ist das erste Land der Zivilisation, seine Aufgabe ist, anderen Nationen zur Staatlichkeit zu helfen (Deutschland, Italien, Polen). Die französischen Kolonien sind wohl­tätig für die Zivilisation (bis zur Bekehrung der Muslime zum Christentum; ein Christ war Blanc gewiß nicht, es ist eine Frage der Zivilisation). Die bourgeoise Julimonarchie hat diese Aufgabe Frankreichs in Europa und Übersee nicht wahrgenommen. England ist erfolgreich durch gnadenlosen Egoismus. Die ständige Konfrontation zwischen England und Frankreich ist unvermeidbar. Auf dem kurzen Höhepunkt seines politischen Einflusses war Blanc bereits antibellizistisch – als Sozialist: Giuseppe Mazzini versuchte ihn im März 1848 von der Notwendigkeit von Interventionen zu überzeugen, weil das republikanische Frankreich sich nur in einem republikanischen Europa erhalten könne. Blanc antwortete, ein solcher Krieg für Europa würde einen neuen Napoléon bringen, Europa erwarte von Frankreich jetzt die Organisation der Arbeit – was Mazzini zu dem Kommentar herausforderte: „als ob die Organisation der Arbeit jemals in einem Land allein verwirklicht werden könnte“ (Mazzini an George Sand 4. 9. 1850, zit. nach Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1985. – S. 384). Der späte Blanc im englischen Exil kann sich ein Europäisches Schiedsgericht vorstellen. Überblicke über seine außenpolitischen Ideen: Leo A. Loubère, *Les idées de Louis Blanc sur le nationalisme, le colonialisme et la guerre*, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 4 (1957) 33-63; Christine Held-Schrader, *Sozialismus und koloniale Frage : die überseeische Expansion im Urteil früher französischer Sozialisten*. – Göttingen 1985. – S. 104-132 (als den ersten systematischen Imperialismustheoretiker, der Krieg aus Überproduktion und Unterkonsumtion konkurrierender kapitalistischer Staaten ableitet). Zu systematisch darf man sich seine Texte nicht vorstellen; Blancs Äußerungen sind verstreut in seinen journalistischen und historischen Texten. Loubère und Held-Schrader können als Führer zu diesen Texten genutzt werden.

Émile de Girardin, auch eine Art Sozialist von 1848, wird im Anhang zur Bedeutung der Friedensbewegung behandelt (Abschnitt 6.4).

4.1.3.1 Pierre Leroux

1797-1871, Drucker, Gründer der Zeitung *Le Globe*, Saint-Simonist, Gründer einer Genossenschaft (Druckerei), 1848-1852 Abgeordneter der Nationalversammlung, 1852-1869 im Exil. Biographie: Jack Bakunin, *Pierre Leroux and the Birth of Democratic Socialism : 1797-1848*. – New York 1976.

Leroux ist neben Comte und den Saint-Simonisten einer der Lehrer der Menschheitsreligion der Zukunft. Alle Wesen im Universum leben durch ihre gegenseitigen Beziehungen. Die Isolation ist das Nichts, der Tod. Aus diesem allgemeinsten Grundsatz seiner Philosophie kommt er rasch zur universalen Kommunikationsgemeinschaft, durch die allein der Mensch in Beziehung zu Gott und dem Universum treten kann. Die Kommunikation zur Verwirklichung des Menschlichen muß kosmopolitisch sein (Leroux zählt die üblichen kosmopolitischen Klassen

auf: Gelehrte, Künstler, Industrie). Traditionell wurden soziale Grenzen nur durch christliche Nächstenliebe überschritten; sie ist Selbstaufgabe, Opfer, also ein falscher Versuch, Gott direkt zu lieben. Seit der Französischen Revolution ist das Christentum historisch überholt (wie später bei Michelet oder Quinet ist die Französische Revolution weltgeschichtlich, weil sie das Christentum aufhebt). Leroux verlangt die Transformation der *charité* in *solidarité*, die den natürlichen Egoismus der Menschen (eine Grundbedingung für Freiheit) bewahren soll. Er verlangt das Zugeständnis, daß jeder Mensch auf Gegenseitigkeit angewiesen ist. Überall, wo Menschen sich zu einer Assoziation zusammenschließen, wird die Spaltung zwischen Egoismus und Altruismus überwunden. Der Staat sollte eine Assoziation von Assoziationen werden. „Humanité“ als universale Kommunikationsgemeinschaft bezieht Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft ein. Nur in der Kontinuität der Geschichte kann die Perfektionierung des Menschengeschlechts erwartet werden (so eng ist dieser Zusammenhang, daß Leroux sogar eine Art Wiedergeburt lehrt). Der Weg zur *humanité* setzt Überwindung aller „Kasten“ voraus: Familie, Vaterland, Eigentum dürfen die Verwirklichung der Menschheit nicht behindern. Die knappste Formulierung dieses Solidarismus: *De l'individualisme et du socialisme*, in: *Œuvres* I, 365-380 (als Zeitschriftenaufsatz 1834). Leroux philosophisches Hauptwerk: *De l'humanité, de son principe, et de son avenir : où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Mosaïsme et du Christianisme*. – Paris 1840, Neudruck Paris 1985. Einen direkten Einfluß auf die Arbeiterbewegung hatte er kaum, wurde aber um 1900 und in den 1980er Jahren als Ahn eines eigenen französischen Sozialismus wiederentdeckt (und rasch wieder vergessen).

Zur Philosophie (oder Theologie): Paul Janet, *La philosophie de Pierre Leroux*, II: *L'idée de l'humanité*, in: *Revue des deux mondes* (15 mars 1899) 379-406; Armelle LeBras-Chopard, *De l'égalité dans la différence : le socialisme de Pierre Leroux*. – Paris 1986. – S. 23-151; Bärbel Kuhn, *Pierre Leroux – Sozialismus zwischen analytischer Gesellschaftskritik und sozialphilosophischer Synthese*. – Frankfurt am Main 1988; Vincent Peillon, *Pierre Leroux et le socialisme républicain : une tradition philosophique*. – Latresne 2003. Zu Solidarismus/Sozialismus als Balance von Freiheit und Gleichheit: Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence : le socialisme de Pierre Leroux*. – Paris 1986; Bruno Viard, *Pierre Leroux penseur de l'humanité*. – Cabris 2009. Leroux hatte einen großen Einfluß auf die romantische Literatur in Frankreich. Vgl. David Owen Evans, *Le socialisme romantique : Pierre Leroux et ses contemporains*. – Paris 1948 (Neudruck Hannover 2006).

Als internationalistisches Programm ist Leroux' „Menschheit“ vage (was er selber erkannt hat: *Œuvres* I, 342). Die Gegner sind klar: der gewöhnliche französische demokratische Chauvinismus und der demokratische Nationalismus Mazzinis. Leroux lehnt die Aufteilung der Welt in Territorien ab. Aber die besondere französische Mission bleibt doch, nur soll sie pazifistisch sein. Er will die Revolution und Napoléon zugleich verstehen und überwinden. Sein Europa ist kein Superstaat und keine Föderation, sondern ein Prozeß der Annäherung. Einer von Leroux' Begriffen, die sich wie „socialisme“ und „solidarité“ durchgesetzt haben, ist „société des nations“, aber seine Gesellschaft der Völker hat keine Institutionen. Kurze Referate zur internationalen Politik bei Leroux vgl. J.-L. Puech *La tradition*

socialiste en France et la Société des Nations. – Paris 1921. – S. 161-180; Le Bras-Chopard a.a.O. S. 323-329; Kuhn a.a.O. S. 128-137.

Wie andere Sozialisten seiner Zeit ist Leroux ein Kritiker der liberalen Theorie der Konsumtion, die nur Reiche als Käufer kennt und auf Exporte verweist, wenn dieser Markt nicht ausreicht. Neuverteilung der Einkommen soll einen breiteren inneren Markt schaffen (*De l'économie politique anglaise*, in: *Œuvres* I, 381-390, ursprünglich 1835). Der industrielle Geist hat den kriegerischen Geist nicht abgelöst: „L'industrie, c'est la guerre“ (*Maltus et les économistes, ou: y aura-t-il toujours des pauvres?* – Boussac 1849. – S. 53, Text von 1846). Leroux hat nur in gelegentlichen Bemerkungen eine Imperialismustheorie und immer mit antijüdischem Ton. Vgl. Christine Held-Schrader, *Sozialismus und koloniale Frage : die überseeische Expansion im Urteil früher französischen Sozialisten.* – Göttingen 1985. – S. 65-78.

Œuvres = *Œuvres de Pierre Leroux.* – Paris 1850-51. – 2 Bde., Neudruck Genf 1978

L' union européenne, in: Le Globe 24 Novembre 1827

in: Oeuvres de Pierre Leroux. – I (1850) S. 291-304

Absolute Monarchie und Adel sind Ursachen des ewigen Krieges. Europa war für den Krieg organisiert, der Krieg erschien als natürlicher Zustand und Notwendigkeit. Aber der Geist des Krieges und der Geist der Eroberung sind nicht länger der Geist des 19. Jahrhunderts. Im Zeitalter der Handelsfreiheit wird es keinen Unterschied großer und kleiner Nationen geben. Die politische Ökonomie bereitet eine Weltmonarchie vor, die dauerhafter sein wird als die von Karl V. oder Napoléon. Die Staaten werden dezentral, jede Provinz und jede Stadt wird die ihr angemessene Aktivität haben. Barrieren, die Nationen voneinander trennen und Freiheit, Wissenschaft, Industrie behindern, verschwinden.

Aux politiques : de la politique sociale et religieuse qui convient à notre époque

Partie IV De la politique extérieure, ou de la mission de la France

in: Oeuvres de Pierre Leroux. – I (1850) S. 254-288

Section 1 *De la solidarité des peuples*

Innen- und Außenpolitik sind zwei Aspekte derselben Sache: Frankreich ist in schlechter Verfassung, weil es keine Rolle in Europa spielt, und spielt keine Rolle, weil es in schlechter Verfassung ist/eine schlechte Verfassung hat.

Section 2 *De l'état de l'Europe*

Kein Wesen im Universum kann isoliert leben. Auch Völker müssen in Beziehungen treten. Selbst der Krieg ist Kommunikation zwischen Völkern, freilich historisch überholt. Eine Nation wie Frankreich, die eine führende Rolle in Europa spielen muß, ist verloren, wenn sie daran gehindert wird.

Section 3 *Du pouvoir spirituel en Europe*

Die bekannte Lehre Saint-Simons, daß die Nationen seit Jahrhunderten den universellen Zustand des Mittelalters zerstören.

Section 4 *Du simulacre de pouvoir spirituel appelé la Sainte-Alliance*

Die Heilige Allianz zeigte, daß die alte *pouvoir spirituel* zerstört ist, aber auch, daß das Menschengeschlecht ohne universellen Zusammenhang nicht leben

kann. Mit Napoléon ist die Möglichkeit eines Reiches untergegangen, die Heilige Allianz ist die Erscheinung dieser Krise.

Section 5 *Du rôle providentiel de la France*

Dieser Abschnitt hat nur ein Kapitel: *La France est une religion*. Er wiederholt, daß für Frankreich die innere und die äußere Krise nicht zu trennen sind. Frankreich ist eine Religion, weil es die neue Trinität Liberté, Égalité, Fraternité verwirklichen muß. Diese Formel ist die Erscheinung Gottes im Menschengeschlecht, wenn Frankreich diese Formel religiös begreift, dann erfüllt es die alten religiösen Verheißungen. Frankreich soll die geistliche Gewalt Europas und der Welt sein.

Die Publikationsgeschichte dieses Textes ist verworren. *Aux politiques* ist Bearbeitung eines Aufsatzes von 1832 und ist (nach der Bibliographie von LeBras-Chopard) 1841 in dem Band *Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain* erschienen und wurde in Leroux' *Revue indépendante* November 1841 bis März 1842 und Juli 1842 nachgedruckt. In der *Revue Indépendante* und in der Nouvelle édition von *Discours* 1847 fehlt aber der außenpolitische Teil. Es ist ein Zeichen des Desinteresses an den außenpolitischen Theorien, daß LeBras-Chopard und andere Kommentatoren das Fehlen nicht kommentiert haben. Die Auseinandersetzung mit Texten von Edgar Quinet datiert diesen Text auf frühestens 1841. Stand der Text in der 1. Auflage von *Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain*, die aber nirgends nachgewiesen ist? Teil 3 von *Aux politiques* enthält bereits eine Polemik gegen die Übernahme der undemokratischen englischen Verfassung: mit einer fremden Verfassung kann Frankreich keine Mission in Europa mehr haben, Staaten können nur noch durch eine eigene Verfassung eine Mission haben. Als Anhang publizierte Leroux 1850 zwei Texte, die 1842 und 1847 noch Teil von *Aux politiques* waren:

Étude sur Napoléon, erstmals in: *Le Globe* 24 juin 1829, zuletzt *Oeuvres* I, 304-323 (feiert Napoléon als Schöpfer einer europäischen Einheit, die mit kriegerischen Methoden freilich scheitern mußte; die französische Tradition der Befreiungsmision muß friedlich fortgesetzt werden; Frankreich hat eine besondere Verantwortung für Südeuropa und das Mittelmeer.

La France sous Louis-Philippe, erstmals im Rahmen von *Aux politiques* in: *Revue indépendante* Mars 1842, zuletzt *Oeuvres* I, 391-427 (Frankreich wurde 1840 außenpolitisch gedemütigt, weil es keine eigene politische Idee hatte und damit seine Mission nicht fortsetzen konnte. Leroux folgt in der innenpolitischen Notwendigkeit einer französischen Mission Quinet, formuliert aber pazifistischer; dieser Anhang macht den konkreten Hintergrund von Leroux' außenpolitischem Denken in der Orient-Rhein-Krise 1840 klarer als die Fassung in *Aux politiques* 1850).

4.1.3.2 Constantin Pecqueur

1801-1887, ökonomischer Publizist. 1848 Mitglied der Luxembourg-Kommission zum Studium der Arbeiterfrage. Bibliothekar der Nationalversammlung.

Pecqueur war religiöser Sozialist: Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit, Solidarität und Assoziation werden aus dem Evangelium abgeleitet. Selbst sein ökonomisches Hauptwerk (*Théorie nouvelle d'économie sociale et politique* 1842) ist eher

theologisch. Die materiellen Fortschritte der Industrie beenden die Leidenschaften nicht, Religion, Moral, Erziehung bleiben Voraussetzungen der neuen Gesellschaft. Pecqueur war Saint-Simonist und Fourierist gewesen, später war er einer der ersten Sozialisten, die den kollektiven Besitz der Produktionsmittel für entscheidend halten. Er hatte im Auftrag des französischen Wirtschaftsministeriums die Eisenbahnen in Belgien studiert und sein erstes großes Werk notiert die Veränderungen durch Dampfkraft. Erst diese neue Dynamik der Produktivität macht Befriedigung der Bedürfnisse möglich. Marx wird ihm darin folgen, aber bei Pecqueur kann Einsicht Klassenkampf vermeiden, wie sie Krieg vermeiden kann. „Améliorations matérielles“ führen zur brüderlichen Gesellschaft nur, wenn ihnen ein moralischer Fortschritt entspricht. Der Weg zum Sozialismus ist ein langer Weg über Sozialpolitik und Gemeinwirtschaft zu einem beamteten Management der Unternehmen.

Die Literatur zu Pecqueur besteht fast ausschließlich aus Überblicken in Dissertationen: G. Marcy, *Constantin Pecqueur : fondateur du collectivisme d'état (1801-1887)*. – Paris 1934; Herbert Raff, *Constantin Pecqueur : ein religiöser Sozialtheoretiker an der Schwelle des modernen Maschinenzeitalters*. – Zürich 1949; Ahmed Zouaoui, *Constantin Pecqueur : aspects de sa doctrine socialiste ; contribution à l'internationalisme*. – Genève 1964; Jean-Pierre Ferrier, *La pensée politique de Constantin Pecqueur*. – Paris 1969.

Pecqueur war Sieger eines der großen Preisaufgaben der Friedensbewegung im 19. Jahrhundert. Die Pecqueur-Überblicke haben meist ein Kapitel zum Internationalismus, das aber immer zu stark ein Referat von *De la Paix* ist (Marcy S. 142-162, Zouaoui S. 183-205, Ferrier S. 152-163). Seine internationale Theorie muß man in der komplexeren Darstellung in *Économie sociale* suchen. Er hat zu viele Motive – Moral, Repräsentationssystem, Industrie, Organisation –, als traue er keinem einzeln, die zudem nur lose verbunden sind. Die Weltgesellschaft bleibt eine Staatenwelt. *Économie sociale* wurde für dasselbe Preisausschreiben geschrieben wie Friedrich Lists *Le système naturel d'économie politique* und der sozialistische Internationalist ähnelt dem liberalen Nationalisten: die neue Verkehrs- und Maschinenwelt, die Voraussetzung einer Gleichrangigkeit der großen Nationen, eine internationale Ordnung des ewigen Friedens in ferner Zukunft (Marcy und Raff haben diese Nähe der beiden Autoren noch gesehen). Pecqueur denkt in historischen Prozessen: internationale Organisation, Umbau der Armeen, Weg zum Freihandel. Er geht rasch von der in Frankreich vorherrschenden Kongressidee zur internationalen Organisation in Analogie des Staates voran. Die kommende Ordnung Europas soll sich an Nordamerika orientieren. Die Weltordnung bleibt ferne Zukunft. Pecqueurs Vorstellung eines gut eingerichteten Staates war bereits 1842 eine sehr stark gebundene Solidargemeinschaft. Wie dieser Sozialismus international gedacht werden kann, ist nicht erkennbar. In seinen Schriften nach 1842 kommt der internationale Zustand nur noch marginal vor.

Vgl. J.-L. Puech, *La tradition socialiste en France et la Société des Nations*. – Paris 1921. – S. 116-159 (hat erkannt, wie sehr Pecqueurs Internationalismus auf Nationen beruht); Christine Held-Schrader, *Sozialismus und koloniale Frage : die überseeische Expansion im Urteil früher französischer Sozialisten*. – Göttingen 1985. – S. 78-103 (als früher Analytiker des Zusammenhangs von Unterkonsumtion und Imperialismus); Wilhelmus van der Linden, *The Interna-*

tional Peace Movement 1815-1874. – Amsterdam 1987. – S. 225-229, 244-245, 283-284 (ein kurzes, ausgezeichnetes Portrait).

Économie sociale : des intérêts du commerce, de l'industrie et de l'agriculture, et de la civilisation en général, sous l'influence des applications de la vapeur ; machines fixes – chemins de fer – bateaux à vapeur etc. ; ouvrage couronné en 1838 par l'Institut de France. – Paris : Capelle, Dessart 1839

Der erste Band gibt einen Überblick über den Einfluß der Maschinen auf Industrie, Arbeitsbeziehungen, politische Assoziationen, Kredit, internationale Wirtschaftsbeziehungen. Die neue Industrie hat zu Hierarchisierung und Egalisierung geführt. Der Geist der Isolation, des Mißtrauens, der unerbittlichen Konkurrenz, der feindlichen Rivalität wird vom Geist der Assoziation, des Vertrauens, des Friedens, der Harmonie und der Solidarität begrenzt. Der zweite Band ist ein Traktat über Eigentum, Reichtum und die internationalen Folgen der Industrie.

Ch. XXI *La puissance des nations*

Ungleichheit der Nationen ist nicht allein eine Frage des Reichtums, sondern beruht auf Moral, Wissenschaft, Produktivität. Moral wird bestimmt als Patriotismus und Freiheit. Zwar ist heute die Macht von Staaten von ihrer Fähigkeit bestimmt, beim Wettrüsten mithalten zu können, aber das kann nicht einfach Imitation materieller Produkte sein. Würde Frankreich England nachahmen, verlöre es seine Position an der Spitze der Zivilisation, die auf moralischem Vorrang beruht. Die Unterschiede Europas zu Asien (oder gar zu Afrika) sind so extrem, daß diese Staaten zunehmend und noch lange den europäischen Industriegesellschaften ökonomisch unterworfen sein werden. Diese ökonomische Dominanz ist nicht mehr der alte *esprit de guerre*: nicht Länder werden angeeignet, sondern Produkte. Auch in diesen immobilen Gesellschaften werden sich Institutionen und Sozialbeziehungen verändern, „brusque, mais inévitables“.

Ch. XXII *De voyages cosmopolites*

Der neue Verkehr ist eine Schule der Gegenseitigkeit, fördert Toleranz und Fortschritt der Zivilisation. Es ist eine Europäisierung des Globus. Es wird Vermischung der Rassen geben, aber in europäischer Kleidung.

Ch. XXIII *La guerre*

Neue Techniken haben den Krieg so effizient, die gegenseitige Zerstörung so sicher gemacht, daß Krieg in Europa bedeutungslos geworden ist. Der mechanisierte Krieg, der Schlachten zwischen Millionen von Teilnehmern möglich macht, macht sich selber unmöglich. Der ewige Frieden ist noch entfernt, aber die Errichtung eines Tribunals ist nahe. Weitere Folgen des Bedeutungsverlustes des Krieges: Freiheit, Arbeit, Repräsentation, christliche Religion. Die Zukunft bringt größere Staaten und weniger Kriege. Reisen, Handelsbeziehungen, Allianzen und Verträge schaffen Solidarität, eine Gemeinschaft der Überzeugungen und der Sitten. Es wird eine europäische Föderation geben und eine europäische Armee. Armeen werden zu Truppen für öffentliche Arbeiten und Milizen. Krieg zwischen fortgeschrittenen und zurückgebliebenen Nationen ist weiter möglich. Die Weltgeschichte von Alexander dem Großen bis zum amerikanischen Kampf gegen Indianer war eine externe Mission der zivilisierten Staaten. Auch hier ist denkbar, daß friedliche Mittel der Zivilisierung wichtiger werden.

Ch. XXIV *Les colonisations*

Kolonialisierung kann als Werk der Vorsehung gesehen werden, weil sie die menschliche Besiedlung der Erde vorantreibt. Heute hat sie die Gewalt und den Eigennutz früherer Jahrhunderte überwunden. Die großen europäischen Nationen werden dem britischen Beispiel folgen, aber auch für Ägypten und das Osmanische Reich sieht er Aufgaben in Afrika, die Anwesenheit der Franzosen an der afrikanischen Küste wird auch bei afrikanischen Staaten Ehrgeiz erwecken.

Ch. XXV *La fusion européenne ou fédération des peuples*

Es wird eine moralische und politische Einheit Europas unter einem *congrès général* geben, eine Analogie zu den Vereinigten Staaten von Amerika. Wie jede Assoziation ist das nicht Gleichmacherei. Der Antrieb kommt von kosmopolitischen Gruppen: Geschäftsleuten, Wissenschaftlern, Künstlern. Führend sind darin die am stärksten industrialisierten und freien Staaten, aber auch die konservativen Nationen können nicht abseits stehen, schon ihre Interessen zwingen sie, ihren Völkern mehr ökonomische und politische Freiheit zu geben. Diese europäische Einheit setzt Gleichheit der Nationen voraus, nur bei Gleichheit der industriellen Entwicklung ist eine Union möglich (die deutschen Staaten können mit Preußen einen Zollverein schließen, mit England nicht). Die gemeinsamen industriellen Interessen werden Kriege verhindern, vor allem wenn die Bevölkerungsmehrheit entscheiden kann. Als Institutionen nennt er Schiedsgerichte. Die werden nötig bleiben, weil die Völker außer Interessen auch Leidenschaften haben.

Ch. XXVI *L'unité de langue, de monnaies, de poids et mesures*

Ch. XXVII *Le sentiment religieux*

Ohne Religion würde diese ganze Entwicklung zu materialistisch und anti-sozial.

De la paix, de son principe et de sa réalisation : ouvrage couronné en 1842 par la Société de la Morale Chrétienne. – Paris : Capelle, 1842. – XV, 456 S.

Krieg widerspricht dem Christentum (er preist Jesus Christus und beschimpft Mohammed) und dem wahren Wohlstand der Völker (dieser sehr lange Teil ist sehr rhetorisch). Er unterscheidet indirekte und direkte Friedensstrategien. Indirekte sind Erziehung, Friedensgesellschaften, wissenschaftliche Kongresse, Volksbibliotheken, Industrie, internationale Wirtschaftsbeziehungen, ein kosmopolitisches Budget, Abrüstung, Umbau der Armeen in Arbeitseinheiten und Milizen (eine vollständige Abrüstung ist eher gefährlich), Eisenbahnen und Kolonisation als internationale Gemeinschaftsunternehmen, Repräsentativverfassung. Direkte Mittel sind Formen internationaler Organisation. Absolute Unabhängigkeit kommt allein Gott zu, Menschen und Nationen sind der Gerechtigkeit unterworfen (im Christentum, das Altertum hatte die Nation überfrachtet). Es muß ein internationales Tribunal geben. Die Nationen bleiben Ordnungsprinzip (in einer Stufenordnung Familie, Stadt, Provinz, Nation). Keine Nation soll eine andere bedrängen. Internationale Verrechtlichung stellt er sich in Phasen vor: erst einen Kongreß, der den Frieden erhält, dann einen ständigen Kongreß, eine Konföderation friedlicher Völker (nach Vorbild des ersten amerikanischen Kongresses), ein Repräsentativsystem aller Völker (nach Vorbild des späteren amerikanischen Kongreß), eine internationale Regierung (nach Vorbild konstitutioneller Regierungen) und zuletzt „die freiwillige Vereinigung der Völker auf Basis vollständiger Gleichheit“.

Des armées dans leur rapports avec l'industrie, la morale et la liberté, ou : Des devoirs civiques des militaires ; ouvrage couronné en 1842 par la Société de la Morale Chrétienne. – Paris : Capelle, 1842. – VIII, 284 S.

Das stehende Heer ist moralisch und politisch gefährlich und ökonomisch unnütz. Der *esprit guerrier* ist unvereinbar mit den friedlichen Zielen der Völker. Die stehenden Heere müssen ersetzt werden durch Einheiten mit einem zivilen Charakter, die statt absolutem Gehorsam einen am Recht orientierten vernünftigen Gehorsam haben. Soldaten und Zivilisten müssen denselben Regeln unterworfen werden. In der Moderne müssen das die Regeln des Zivillebens sein. Er macht Vorschläge für neue Disziplin, stärkeren Anteil von Reservetruppen, Umbau der Heere zu Arbeitseinheiten für öffentliche Arbeiten und zuletzt Milizen. Nur so ist das Militär mit der Zivilisation und dem dauerhaften Frieden vereinbar. Wenn alle Soldaten sind, ist keiner mehr Soldat.

4.1.3.3 Victor Considerant

1808-1893, Offizier, fourieristischer Publizist, Abgeordneter 1848/49, Exil in den USA, 1869 Rückkehr. Biographie: Jonathan Beecher, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*. – Berkeley, Cal. 2001 (überarbeitete französische Übersetzung 2012); Michel Vernus, *Victor Considerant : démocrate fouriériste*. – Paris 2009.

Victor Considerant war der führende Sprecher des Fourierismus nach dem Tode Fouriers. Von Fourier hat er gelernt, daß die endgültige Ordnung eine langfristige Annäherung in welthistorischen Phasen sein wird. Es gibt einen einheitlichen welthistorischen Prozeß in Arbeitswelt und Staatenwelt: am Anfang isolierte Existenz und mangelnde Organisation von Individuen und Völkern, am Ende die harmonische Organisation von Individuen und Völkern. Aufgabe der Gegenwart ist, friedliche Annäherung an Assoziation, Organisation, Institution voranzubringen. Die europäische Einheit, die Ausgangspunkt der Einheit der Welt sein wird, kann weder durch Machtpolitik noch durch einen Plan zum ewigen Frieden kommen, sondern als Organisation der Industriegesellschaft durch Kongresse (sein Ausgangspunkt war die medizinische Zusammenarbeit in Europa). Wenn die Kongresse eine Institution werden, kann die *souveraineté insociale* durch eine *souveraineté générale* abgelöst werden (*La paix ou la guerre*. – Paris 1839). Die Initiative muß Frankreich ergreifen, die Rolle des Befreiers gehört traditionell Frankreich. *Pacifique* setzt er nicht nur mit *organisatrice* gleich, sondern auch mit *génèreuse*, eine Anknüpfung an das Selbstverständnis der französischen Republikaner, daß Frankreich international durch Großzügigkeit ausgezeichnet sei (*Principes du socialisme : manifeste de la démocratie au XIX siècle*. – Paris 1847. – S. 67-68; Text von 1843). In späteren Krisen hat Considerant direkt zur europäischen republikanischen Föderation aufgerufen (es sind immer nur Aufrufe, immer nur wenige Seiten). Das republikanische, zivilisierte, industrielle Europa steht gegen das feudale, barbarische, kriegerische Europa. Grenzen werden bedeutungslos werden, Staaten nur noch Provinzen eines durch wissenschaftliche, industrielle, künstlerische Beziehungen vereinten Europa sein (*Dernière guerre et la paix définitive en Europe*. – Paris 1850, Neudruck in: *Five Views on European Peace*

: *Reorganization of the European Community* in der Garland Library of War and Peace New York 1972). 1870 ist das Vorbild der USA deutlicher. Den Bürgerkrieg gegen Sklavenhalter rechtfertigt er. Gegen die jakobinische Republik feiert er den Föderalisten Anarchasis Cloots (siehe Bd. I, 445-448). Die neue französische Republik wird keinen Außenminister und keinen Religionsminister brauchen (*La France imposant la paix à l'Europe : lettre aux membres du gouvernement provisoire de la République*. – Paris 1870). Mit der absoluten Souveränität fällt der Einheitsstaat: er verteidigt die Pariser Kommune und pazifistische Geschäftsleute gegen die nationalistischen Literaten und Rhetoren der Nationalregierung in Versailles. Sozialismus ist kein Thema mehr, es gibt nur noch vage Hinweise auf *travail, liberté, justice, fraternité* (*La paix en 24 heures dictée par Paris à Versailles : adresse aux Parisiens*. – Paris 1871). Zu Considerant im Deutsch-Französischen Krieg 1870-1871: Beecher a.a.O. S. 396-421.

Christine Held-Schrader, *Sozialismus und koloniale Frage : die überseeische Expansion im Urteil früher französischen Sozialisten*. – Göttingen 1985. – S. 57-64 führt Considerant als den ersten an, der auf den Zwang Englands zur Expansion hingewiesen hat, aber noch nicht durch eine ökonomische Analyse. Der Industriestaat braucht Rohstoffe und Absatzmärkte. Diese Tendenz zur Weltwirtschaft durch Kolonisation begrüßt Considerant durchaus. 1847 leitet er die Expansion aus der Unterkonsumtion der pauperisierten Arbeiter ab.

De la politique sociale considérée comme devant être la politique de la France – application à la question d'Orient, in: La Phalange No. 41, 1 Septembre 1839

Théorie des alliances, in: La Phalange No. 42, 15 Septembre 1839

Des Congrès européens, in: La Phalange No. 43, 1 Octobre 1839

Rôle de la diplomatie dans le mouvement social, in: La Phalange No. 44, 15 Octobre 1839

Buchausgabe: De la politique générale et du rôle de la France in Europe. – Paris : Bureau de La Phalange, 1840. – 160 S.

England („un vampir social“) ist der egoistischste aller Staaten, Rußland tendiert zur internationalen Einheit – aber durch Unterdrückung. Nur Frankreich kann für die Einheit der Nationen wirken, es unterdrückt nicht, es organisiert ihre Assoziation. Der Allianz der kontinentalen Staaten unter französischer Führung können England und Rußland einst beitreten. Die endgültigen Formen der Einheit der Menschheit ist noch nicht zu erkennen. Die europäische Einheit wird die Form eines Kongresses annehmen. Brutale Gewalt wird von industriellen Nationen nicht mehr gewünscht, wir erleben den Übergang von Beute und Krieg zu industrieller und produktiver Aktivität. Bisher konnte man über Pläne für den ewigen Frieden spotten: Vernunft allein kann den Krieg nicht besiegen, Frieden muß aus Interessen der Wirtschaft kommen. Bisher gab es Kongresse nur zufällig, sie müssen Institution werden. Wie alle dauerhafte Autorität erhalten sie ihre Legitimität durch sozialen Nutzen. Er ordnet diesen Übergang in die fourieristische Geschichtsphasen ein: in Europa hat die Menschheit den Zustand der *incohérence* bereits verlassen, aber den Zustand der *unité* oder *harmonie* noch nicht erreicht. Ob der Zustand perfekter Harmonie jemals kommt, ist ungewiß. Aber die Menschen haben mehr Bedarf an Frieden. Daran muß die Politik sich orientieren.

Auf dem Titelblatt der Buchausgabe 1840 erscheint übrigens die Maxime *Si vis pacem, para pacem* erstmals in pazifistischer Absicht.

Ganzin, Michel

La pensée européenne de Victor Considerant : un prophétisme démocratique, in: Europe et état (II) : Actes du Colloque de Nice (17-18-19 septembre 1992). – Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1993. – S. 52-90

Auch in: L'Europe entre deux tempéraments politiques : idéal d'unité et particularisme régionaux / ed.: Michel Ganzin et Antoine Leca. – Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1994. – S. 105-132

Die entscheidenden Kategorien für die europäische Organisation sind die Fortschrittsidee (das gemeinsame Europa als eine Frucht von Wissenschaft und Industrie) und die Rolle Frankreichs als *la nation prédestinée* (gegen das egoistische England und gegen Bellizismus). Wir hören nur wenig über Institutionen. Klar ist nur, daß diese Föderation die Selbständigkeit der Nationen garantieren soll. Der europäischen Einheit, die Considerant sich immer als eine Naherwartung vorstellt, folgt in fernerer Zukunft ein weltweiter ewiger Frieden, dessen Form aber noch undeutlicher bleibt.

Rolland, Patrice

Considerant et le débat sur la fédération européenne, in: Cahiers Charles Fourier no. 19 (2008) S. 135-154

Considerants außenpolitisches Denken kommt nicht aus Fouriers Utopien, sondern aus der traditionellen französischen Annahme, daß Industrie und Handel zum Frieden führen. Wie die republikanischen Nationalisten der 1830er und 1840er Jahre kann er sich Völker nur in Harmonie vorstellen. Aber anders als bei den Liberalen stellt sich das pazifistische Europa nicht von alleine her. Wie die Gesellschaft der Individuen benötigt die Gesellschaft der Nationen die Garantie eines gemeinsamen Rechtes. Dieses Interesse am Recht unterscheidet Considerant von anderen Sozialisten. Seine Vorstellung europäischer Einheit wird immer präziser. Vorbild ist die amerikanische Föderation, an der er den antimilitärischen Zug betont. Die friedliche Föderation ist eine Föderation von Handelsstaaten, die die militärische Vergangenheit überwunden haben.

Arthur de Bonnard (1805-1875), Fourierist, Arzt, Genossenschaftler, hat einen Text zur europäischen Föderation publiziert. Im Kern ist es eine neue Landkarte Europas (die Kolonialansprüche inbegriffen), klar gegen Rußland (und fast so klar gegen Großbritannien). Bonnard wäre einer der Sozialisten, die zu europäischen Föderalisten wurden, wenn wir seinem Titel und der einen Seite über ein Conseil Amphictyonique ou Congrès permanent d'Europe so ernst nehmen wollten (*Confédération européenne : paix universelle. – Paris 1867*). Nach dem Deutsch-Französischen Krieg erschien ihm Jeanne d'Arc und er begründete Wallfahrten für die Befreiung von Elsaß und Lothringen. Vgl. Bernard Desmars im On-line-Lexikon der Fourieristen (http://charlesfourier.fr/article.php3?id_article=548).

Jean-Baptist André Godin (1817-1888), ein Fabrikant, der für seine Arbeiter ein fourieristisches Phalanstère gegründet hatte (das – im Gegensatz zu anderen – lange funktionierte), verknüpft den internationalen Frieden nicht mit dem fourieristischen Modell. Es ist ein Schiedsgericht/Kongreß-Modell. Er hätte gern in ganz Europa Republiken, rechnet aber damit, daß die nicht so bald kommen werden. Das europäische Friedensbündnis wird als Zusammenarbeit republikanischer und konstitutioneller Staaten beginnen. Ein Umbau von Staaten in sozialistische Gesellschaften spielt trotz des Titels seines Buches keine Rolle (*Le gouvernement : ce qu'il a été, ce qu'il doit être et le vrai socialisme en action*. – Paris 1883). Vgl. J.-L. Puech, *La tradition socialiste en France et la Société des Nations*. – Paris 1921. – S. 110-116; *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders*. – Westport, Conn. 1985. – S. 334-336.

4.1.4 Pierre-Joseph Proudhon

1809-1865, Sohn eines Arbeiters. Linguistische, philosophische und juristische Studien. Drucker, leitender Angestellter einer Spedition. Philosophischer, ökonomischer und politischer Schriftsteller. 1848/49 Abgeordneter der Nationalversammlung, 1849-1862 Gefängnis und Exil. Biographie: Pierre Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon : sa vie et sa pensée*. – Paris 1982-1988. Zur Einführung taugen die biographisch angelegten Monographien: Célestin Bouglé, *La sociologie de Proudhon*. – Paris 1911; Robert L. Hoffman, *Revolutionary Justice : the Social and Political Theory of P.-J. Proudhon*. – Urbana, Ill. 1972; K. Steven Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*. – New York 1984. Einführung in Proudhons Begriffe: *Dictionnaire Proudhon / sous la direction de Chantal Gaillard et Georges Navet*. – Bruxelles 2011.

Schon seine Zeitgenossen hatten Schwierigkeiten, Proudhons Denken zu klassifizieren, das 20. Jahrhundert, das stärker auf Disziplinen und ihre Methoden setzte, noch mehr. Er hat philosophische Werke geschrieben, die Fachphilosophie hat sich kaum dafür interessiert. Er könnte ein Ökonom sein, wurde aber sofort aus der Wissenschaft gewiesen und im 20. Jahrhundert kaum noch beachtet, denn seine ökonomischen Bücher handeln von den Grundlagen des Rechts und der Herrschaft. Im 20. Jahrhundert wurde Proudhon häufig als Soziologe verstanden, aber die Soziologie zählt ihn nicht zu ihren Klassikern. Sein letztes philosophische Werk, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* 1858, geht von Erkenntnistheorie und Metaphysik über Geschichtsphilosophie, Wissenssoziologie, Anthropologie, Psychologie, Politische Ökonomie zur Soziologie des Staates und der Familie. Man hat ihn zum Autodidakten erklärt, aber dieses Urteil übersieht den essentiell antiphilosophischen Charakter aller originellen Philosophie im nach-hegelianischen 19. Jahrhundert. Am besten ist Proudhon als ein früher Praktiker kritischer Theorie und Ideologiekritik zu verstehen. Proudhons Programm einer *philosophie populaire* ist gegen *philosophie pour la philosophie* gerichtet. Das Volk hat alle Voraussetzungen zu philosophieren und die Zeit dazu ist gekommen. Von Kant hat Proudhon den Primat der praktischen Philosophie und die Antinomienlehre, die er auf die gesamte Philosophie ausweitet, übernommen. Der Bereich des Absoluten ist Menschen nicht zugänglich. Der Abso-

lutheitsanspruch der Theorie, die immer ein Versuch ist, Macht zu fundieren, muß bekämpft werden. Proudhon braucht Gott, das Transzendente, das Absolute als Gegenpart des Menschen. Allein die Idee Gottes kann uns zu Gerechtigkeit helfen, aber wir können die Gerechtigkeit nur im Kampf gegen Gott, das Absolute und die Kirche verwirklichen. Menschliche Ideen stehen immer antinomisch zu einander. Widersprüche zwischen Lehrmeinungen sind nicht Irrtum, sondern das Wesen der Wahrheit. Ursprung der Ideen ist die Arbeit; Arbeiter generieren neue Ideen, nicht Philosophen. Der kritische Philosoph kann nur Widersprüche analysieren. Damit verweist diese kritische Theorie auf einen historischen Prozeß: Generierung und Durchsetzung von Ideen ist ein Kampf der Gruppen mit eigenem Bewußtsein. Also Klassenkampf. Proudhon ist ein Philosoph der Menschenwürde, die kein Postulat sein darf, sondern aus dem Recht der Arbeit (nicht „Recht auf Arbeit“, das wäre nur die Barmherzigkeit, wie sie die Kirche verspricht) und dem Kampf kommt. Weil es ein Kampf ist, kommt es auf *force* an. Dieser Grundbegriff Proudhons hat keine volle deutsche Entsprechung; es ist Stärke, Macht, Gewalt. Das Recht braucht *force*, *force* braucht Recht. *Justice* (Gerechtigkeit/Recht) ist zugleich transzendentes Prinzip, kosmologische Kraft, angeborene Charaktereigenschaft, historische Realität, die wir erst allmählich wahrnehmen, Zukunftsaufgabe, deren Inhalt erst noch (in einem wohl endlosen Deliberationsprozeß) bestimmt werden muß. Proudhon sieht als seine Leistung an, die Theorie des Rechts/der Gerechtigkeit zu einer „*théorie réaliste*“ gemacht zu haben. *Justice* ist nicht nur das Ziel der menschlichen Geschichte, sie ist auch ihre Voraussetzung. *Justice* ist die Idee, die Philosophie und Sozialprozeß erst möglich macht. *Justice* ist eine Eigenschaft von Institutionen, die den Prozeß der Deliberation ermöglichen. *Justice* ist anthropologisch fundiert, aktuell aber erst seit der Französischen Revolution und vollendet wird sie erst, wenn die Arbeiter diese Idee ergriffen haben und mit Klassenbewußtsein für sie kämpfen werden. Die Öffentlichkeit als Frucht der Revolution prüft die Ideen, wissenssoziologisch beruht die *raison publique* auf der *groupe travailler*. Das angeborene Gewissen sagt, daß die Geschichte der Triumph der *justice* über den Egoismus ist, im Einzelnen ist das Ende offen. Proudhons Geschichtstheorie ist Konflikttheorie. Konflikte können nur als Fortführung der Geschichte bearbeitet werden. Proudhon ist in einem historischen Zeitalter einer der historischsten Denker. Dennoch gibt es eine lange Kette von Urteilen (Karl Marx, Ludwig Gumplowicz, Martin Buber), die Proudhon historisches Denken absprechen; sie suchten beim ihm nach einer materialistischen Dynamik der Geschichte und haben den historischen Kampf der Ideen im Prozeß der *raison publique* nicht erkannt. Proudhons letzte Darstellung seiner Philosophie ist *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Studien 6, 7 und 9; das Werk heißt in der 2. Auflage 1860 *Essais d'une philosophie populaire* und beginnt mit einem Programm *Philosophie populaire*. Die großen Philosophiehistoriker am Ende des 19. Jahrhunderts wie Marin Ferraz und Friedrich Jodl haben noch versucht, Proudhons Platz in der Philosophiegeschichte zu bestimmen. Danach ist er aus der Fachphilosophie verschwunden. Einer Philosophie, die vorsokratische und postkantianische Momente hat, wird nicht länger getraut.

Vgl. Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*. – 3. Aufl. – Stuttgart 1923. – S. 294-307; Georges Gurvitch, *L'idée du social*. – Paris 1932. – S. 327-406 *La synthèse proudhonienne* (Neudruck Aalen 1972);

ders., *Proudhon : sa vie, son œuvre ; avec un exposé de sa philosophie*. – Paris 1965; Henri de Lubac SJ, *Proudhon et le christianisme*. – Paris 1945. – S. 210-245 (engl. Übersetzung 1948 u.d.T.: *The Un-marxian Socialist : a Study of Proudhon*); Peter Heintz, *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon : Versuch einer immanenten Kritik*. – Köln 1956, Édouard Jourdain, *Proudhon, Dieu et la guerre : une philosophie du combat*. – Paris 2006.

Zu Proudhons negativer Theologie: Henri de Lubac SJ, *The Un-marxist Socialist : a Study of Proudhon*. – New York 1948, französ. Original 1945 u.d.T.: *Proudhon et le christianisme*; Pierre Haubtmann, *P.-J. Proudhon : genèse d'un antitheiste*. – Paris 1969 (die Frage nach Proudhons Religion ist darüber hinaus in allen biographischen und exegetischen Werken zu Proudhon von Mgr Pierre Haubtmann präsent); Bernard Voyenne, *Proudhon et Dieu : le combat d'un anarchiste*. – Paris 2004; Édouard Jourdain, *Proudhon, Dieu et la guerre* a.a.O.; Frédéric Krier, *Sozialismus für Kleinbürger : Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*. – Köln 2009. – S. 178-282 *Antitheismus, Judentum und Christentum*.

Ein „Programm“ seiner Geschichtstheorie hat Proudhon in *Philosophie du progrès* 1853 gegeben, eine Ausführung ist *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* 1858 letztlich in allen 12 Studien, v.a. Studie 9, *Progrès et décadence*. Vgl. zur Geschichtsphilosophie Peter Heintz a.a.O. S. 15-80; Aaron Noland, *History and Humanity : the Proudhon Version*, in: *The Uses of History : Essays in Intellectual and Social History Presented to William J. Bossenbrook* / ed. by Hayden V. White. – Detroit 1968. – S. 59-105; William H. Harbold, *Progressive Humanity in the Philosophy of P.-J. Proudhon*, in: *Review of Politics* 21 (1969) 28-47; Pierre Haubtmann, *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*. – Grenoble 1980. – S. 131-146 *La philosophie du progrès*.

Proudhons Ökonomie ist ein früher Versuch einer Kritik der Politischen Ökonomie, er folgt dem historischen Gang der Theorien als einer Kette von Versuchen der Ökonomen, die Verhältnisse zu rechtfertigen, und der Sozialisten, sie summarisch abzulehnen. Er begriff, daß innerhalb der Ökonomie keine Lösung möglich war, weil die Politische Ökonomie die Sphäre der Gerechtigkeit nicht mehr fassen konnte. Seine positive Darstellung der gerechten Ökonomie hat er nicht vollendet und nach seinem Ansatz konnte das auch nicht geleistet werden: die neue Ökonomie muß aus den Ideen und dem Klassenbewußtsein einer realen Arbeiterbewegung kommen (die Volksbank war Proudhons eigene Idee). Fragmente seiner positiven Sozialphilosophie haben Proudhon die Bezeichnung „Vater des Anarchismus“ eingebracht. Klar ist aber nur sein Kampf gegen etatistischen Sozialismus. Umstritten ist, ob seine Vorschläge „Anarchismus“ (um 1850), „Föderalismus“ (wenn er von politischen Institutionen spricht), „Mutualismus“ (wenn er von ökonomischer Ordnung spricht) eine Einheit bilden. Die Idee des Föderalismus ist gegen den aktuellen Zentralismus gerichtet, der Mutualismus ist ein Ziel, das ins Auge gefaßt werden kann, wenn die Herrschaft des Rechts der übliche Zustand geworden ist. Man muß diesen historischen Charakter bei Proudhon immer bedenken. Es geht nicht um die Einrichtung einer ausgedachten neuen Ordnung, sondern um die Transformation bestehender Verhältnisse. Er hat Anarchismus als theoretisch wahr akzeptiert, die historische Aktualität hat er bezweifelt. Die Freiheit bei Proudhon sieht nie nach einem kosmopolitischen Auf-

bruch aus. Als Antifeminist war er selbst in seinem nicht gerade feministischen Jahrhundert berüchtigt (später ist auch noch seine Homophobie bemerkt worden). Das muß als ein Grundmerkmal seines Systems begriffen werden: Gerade weil Gerechtigkeit auf Konflikt und Aushandeln beruht, hat er den Bereich der Familie völlig vom Bereich der Macht und der Gerechtigkeit getrennt. Das weibliche Prinzip soll in der Familie wirken, aber nur in der Familie. Auch Proudhons Antisemitismus ist Teil des Systems, sein Bild des Juden ist das Gegenbild zum Arbeiter: Juden sind heimatlos und produzieren nicht.

Zur Politischen Theorie: K. Steven Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*. – New York 1984 (biographisch); Alan Ritter, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*. – Princeton 1969 (theoretische Analyse); Édouard Jourdain, *Proudhon, un socialisme libertaire*. – Paris 2009; ders., *Proudhon contemporain*. – Paris 2018. Zur Souveränität des Rechtes: Anne-Sophie Chambost, *Proudhon et la norme : pensée juridique d'un anarchiste*. – Rennes 2004. Zum Mutualismus: Jean Baucal, *Proudhon : pluralisme et autogestion*. – Paris 1970; Marion Schweiker, *Der Mutualismus Pierre-Joseph Proudhons als Grundlage einer föderativ-demokratischen Neuordnung Europas*. – Göttingen 1996. – S. 103-339; *Corpus : revue de philosophie* No. 47 (2004) Themenheft Proudhon. Zum Föderalismus: Célestin Bouglé, *Proudhon fédéraliste*, in: *Proudhon et notre temps / Amis de Proudhon*. – Paris 1920. – S. 239-255; J.-J. Chevallier, *Le fédéralisme de Proudhon et de ses disciples*, in: *Le fédéralisme / par Gaston Berger ...* – Paris 1956. – S. 87-127; Bernhard Voyenne, *Le fédéralisme de P.-J. Proudhon*. – Paris 1973, dt. Übersetzung Frankfurt am Main 1982; Karl Hahn, *Föderalismus : die demokratische Alternative ; eine Untersuchung zu P.-J. Proudhons sozial-republikanisch-föderativem Freiheitsbegriff*. – München 1975; Patrice Rolland, *Le fédéralisme, un concept social global chez Proudhon*, in: *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* 109 (1993) 1521-1546; Fawzia Tobgui, *Le fédéralisme de Proudhon : mort de l'État?*, in: *Quel au delà pour la nation : mondialisme, internationalisme, fédéralisme ...?* – Paris 1999 (Cahiers de la Société P.-J. Proudhon) S. 61-77. Vgl. zu Proudhons Familienvorstellungen: Petra Weber, *Sozialismus als Kulturbewegung*. – Düsseldorf 1989. – S. 196-210. Vgl. zu Proudhons Antisemitismus: Frédéric Krier, *Sozialismus für Kleinbürger* a.a.O. S. 178-282; Werner Portman, *Proudhon und das Judentum, ein kompliziertes Verhältnis*, in: „Antisemit, das geht nicht unter Menschen“ : *anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel* / hrsg. von Jürgen Mümken und Siegbert Wolf. – Bd. 1, *Von Proudhon bis zur Staatsgründung*. – Lich 2013. – S. 39-79.

Proudhon hatte eine beträchtliche intellektuelle Wirkung in peripheren Ländern wie Portugal oder Rußland, in Ländern mit einem moderneren arbeitsteiligen Wissenschaftsbetrieb gab es keine nachhaltige Wirkung. Proudhons Themen hatten eine starke Bedeutung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, aber Pragmatismus, Ideologiekritik, Wissenschaftssoziologie, Sozialkonstruktivismus haben nie systematisch an ihn angeknüpft. Faßbar ist seine Wirkung auf politische Theorien der Anarchisten, Sozialisten, Föderalisten und Faschisten. Marx' Kritik der politischen Ökonomie knüpft an ihn an, aber er wurde ein besonders beherrlicher Anti-Proudhonist. Bakunin blieb sein Schüler. Proudhon hatte eine

starke Wirkung in der französischen Arbeiterbewegung: in der Lösung von den bürgerlichen Republikanern, in der Pariser Kommune, noch im frühen 20. Jahrhundert im (gewerkschaftlichen) Syndikalismus als Reaktion auf den revisionistischen Sozialismus. Georges Sorel hat bei Proudhon den Kampfcharakter der Arbeiterbewegung gelernt, aber aus „Ideen“ ist „Mythos“, aus „force“ ist „violence“ geworden. Célestine Bouglés Solidarismus und Léon Duguits (juristischer) Syndikalismus sind von Proudhon angeregt worden. Proudhon wird zum unmarxistischen und französischen Sozialisten par excellence. Der Cercle Proudhon 1911 bis 1914 war ein (gescheiterter) Versuch, die syndikalistische Arbeiterbewegung zur monarchistischen Action française zu locken. Aus Sorels Heroisierung des Arbeiters wird Proudhon als Held, eine „version contemporaine du Cato des Romains, paysan-soldat, âpre à la guerre comme dans le travail“ (Géraud Poumarède). Die Vichy-Parole „Travail, Famille, Patrie“ sollte auch nach Proudhon klingen. Vichy ist offenkundig eine Parodie auf Proudhon, aber auch die föderalistischen, personalistischen, korporatistischen Proudhonisten der 1930er und 1940er Jahre sind fast alle als *ni droite, ni gauche* klassifiziert worden. So bekannt Proudhon als „Vater des Anarchismus“ ist, in gegenwärtigen anarchistischen oder post-anarchistischen Theorien haben post-nietzscheanische kritische Philosophen seinen Platz eingenommen.

Zur Rezeption links und rechts: *Proudhon, l'éternel retour*, in: Mil neuf cent : revue d'histoire intellectuelle No. 10 (1992). Zu links oder rechts: Patrice Rolland, *La référence proudhonienne chez Georges Sorel*, in: Cahiers Georges Sorel No. 7 (1989) 127-161. Zu rechts: Georges Navet, *Le Cercle Proudhon (1911-1914) : entre le syndicalisme révolutionnaire et l'Action française*, ebd. S. 46-63; Géraud Poumarède, *Le Cercle Proudhon ou l'impossible synthèse*, in: Mil neuf cent 12 (1994) 51-86; Frédéric Krier, *Sozialismus für Kleinbürger : Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*. – Köln 2009 (das Ergebnis ist magerer als der Titel ohne Fragezeichen suggeriert, auch wegen der Beschränkung auf die magere deutsche Rezeption). Zu Bouglé, Duguît und der Suche nach demokratischen Alternativen zur 3. Republik: Anne-Sophie Chambost, *Proudhon et les juristes : actualité de la pensée proudhonienne au tournant du XIXe siècle*, in: *Droit, politique et littérature : mélanges en l'honneur du Professor Yves Guchet* / études coordonnés par Pascal Morvan. – Bruxelles 2008. – S. 15-34. Beispiel eines Post-Anarchismus der stark auf Proudhon zurückgreift: Daniel Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme : de Proudhon à Deleuze*. – Paris 2001).

Proudhons Interesse an internationaler Politik ist spät. 1848 hat er noch „girondistische Träume von natürlichen Grenzen und unterdrückten Völkern“ (Madeleine Amoudruz). Begeisterung für brüderliche Interventionen fehlte bereits. Zum Friedenskongreß in Paris 1849, meinte er nur, den allgemeinen Frieden werde es erst geben, wenn das Volk nicht länger unterdrückt ist. Gerade deshalb erwartete er rasch neue internationale Beziehungen: Hätten wir mehr Vertrauen in die Revolution, würden wir nicht mehr von Außenpolitik reden; der Revolution in einem Land werden die anderen Länder folgen. Dann wird es keine Zentralisation und keine politischen Nationen mehr geben. So wird das Problem des Weltstaates gelöst und die Träume Napoléons und des Abbé Saint-Pierre werden wahr. Die neue Ökonomie wird weltweit gelten: „Die Harmonie regiert, ohne Diplomatie

und ohne Konzil, bei den Nationen; nichts kann sie mehr stören“ (*Idée générale de la révolution au XIXe siècle* 1851, Rivière-Ausgabe 1923. – S. 331-337). In diesem Text ist Proudhon zugleich dem Anarchismus und einer kosmopolitischen Weltgesellschaft am nächsten gekommen. Immer, wenn nach der Internationalen Theorie des Anarchismus gesucht wurde, mußte man sich an diese Stelle halten. Hans Morgenthau hat sie in seinem Feldzug gegen das Verschwinden der Politik in einer „science of peace“ aufgespießt; Proudhon rückt da nahe an den von ihm dauernd verspotteten Cobden (*Scientific Man vs. Power Politics*. – Chicago 1946. – S. 78 und 90). Seit 1859 schreibt Proudhon an seinem Werk über Krieg und Frieden. Er versucht zu zeigen, wie stark die Legitimität des Krieges im allgemeinen Bewußtsein der Menschheit verankert ist; wie die Sicherheit aller Rechtsbereiche auf dem ursprünglichen Recht der Gewalt beruht; wie aus der Legitimität dieses Rechts des Krieges eine Begrenzung der Kriege folgt; daß die realen Kriege nicht legitim sind, weil ihre Ursache nicht politisch ist, sondern das fehlende ökonomische Gleichgewicht; daß der Krieg in sozialen Kampf transformiert werden muß. Es geht bei Proudhon nie um die bekannte Juristenfrage eines Krieges ums Recht, sondern um das ursprüngliche Recht der Gewalt und des Krieges und warum es in der Moderne des Pauperismus seine Legitimität verliert. Proudhon hat als erster eine Theorie des Krieges geschrieben, einen umfassenden Versuch, den Krieg sozialwissenschaftlich und normentheoretisch zu begreifen (Theorien der Kriegführung sind dagegen traditionell). Auch nach Proudhon gab es nur wenige solche Versuche. Die Schwächen des Buches sind deutlich: der vieldeutige Begriff der *force*; die Trennung des Krieges in der Idee und in der Realität; die Kontinuität von Krieg und gesellschaftlicher Auseinandersetzung (Robert Hoffman schiebt das auf den Mangel einer Sprache der dynamischen Soziologie); die summarische Ableitung aller Rechte aus dem Recht der Stärke; die extreme Reduzierung der gegenwärtigen Kriegsursachen auf den Pauperismus. *La guerre et la paix* hat eine komplexe historische Struktur. Der Krieg scheint der Vorzeit anzugehören, aber wir akzeptieren das Urteil der Schlachten noch immer; der Krieg ist eine ursprüngliche Idee der Menschheit, hat aber seinen politischen Nutzen überlebt. Von J.-L. Puech 1910 bis Alex Pritchard 2013 ist die historische Struktur des Arguments betont worden. Proudhon gehört in die Reihe der Kriegssoziologen des 19. Jahrhunderts, die eine Transformation des Krieges beschreiben und vorhersagen: Comte, Spencer, Novicow. Er hat eine klassische Beschreibung des Militarismus: seit die Militärs nicht mehr fremde Nationen plündern, plündern sie durch *gouvernementalisme* die eigene Gesellschaft. Zu seinem Urteil über den Militarismus muß man auch seine Aufzeichnungen über die politische Bedeutungslosigkeit Napoléons heranziehen, eine Kritik des Heroismus in seinem letzten Stadium (*Napoléon I : manuscrits inédits*. – Paris 1898). Die einzige große Kriegstheorie des 19. Jahrhunderts ist wie alle großen Theorien des Jahrhunderts historisch angelegt, aber nicht das einfache Zukunftsversprechen einer „science of peace“. Proudhon war immer ein Gegner der freiwilligen Unterwerfung. *Force* ist ein Teil der Menschenwürde. Wenn wir von Proudhon aus zurückschauen, wird die Kontinuität des französischen „Bellizismus“ seit Cousin (mit dem er nichts zu tun haben will) deutlich: Es ist ein Versuch die Verträge von 1815, die auf Sieg/Niederlage zurück gingen, als Ausgangspunkt der aktuellen internationalen Beziehungen zu akzeptieren. Wenn wir nach vorne schauen, fallen die Ähnlichkeiten zu Nietzsche auf: Alles Recht

kommt aus dem *droit de la force*, das wir als Manifestation der ursprünglichen Schöpfungskraft mit Nietzsches Willen zur Macht identifizieren können. Auch Nietzsche versucht damit die Gültigkeit von Verträgen zu begründen (Proudhon hat er wohl nicht gelesen, aber auch außerhalb der Kriegstheorie gibt es viele strukturelle Übereinstimmungen). Der Unterschied zu Nietzsche ist, daß Proudhon zwei „göttliche“ Prinzipien hat: Krieg *und* Frieden gehen auf die ursprüngliche Schöpfungskraft zurück.

La guerre et la paix war ein Buchhandelserfolg, aber die Zeitgenossen haben dann wenig damit anfangen können. Sie haben es für eine Apologie des Krieges gehalten und sind nur selten bis zur Kritik des Pauperismus gekommen. Später hat man sich für den Pauperismus interessiert, aber selten an die Transformation des Krieges geglaubt. Ein Beispiel für die Schwierigkeiten, das Buch als Ganzes zu lesen, zeigt Panaite Juganaru, *L'apologie de la guerre dans la philosophie contemporaine*. – Paris 1933: Proudhon steht dort im Kapitel *Les apologies mystico-sentimentales* im Anschluß an de Maistre und neben deutschen Bellizisten und im Kapitel *Les théories positivo-évolutionistes* neben Comte und Spencer (der Soldat Juganaru urteilt übrigens, daß bei Proudhon Gewalt zu spirituell sei, eigentlich nur *la justice concrétisée*; Brutalität und Willkür, die zur militärischen Gewalt gehören, würden einfach abgespalten). Das Völkerrecht spielt in den Kommentaren keine Rolle; Nicolas Bourgeois bringt es fertig, es in dem Buch, in dessen Titel es steht, wegzulassen (*Les théories du droit international chez Proudhon : le fédéralisme et la paix*. – Paris 1927). Wilhelm Grewe (unten referiert) war der erste, der Proudhon als Völkerrechtstheoretiker erst nahm, anscheinend auch der letzte (über Proudhons Kritik des Pauperismus wundert er sich nur). Seit 1970 wird das Buch neu gelesen als Warnung vor dem ewigen Frieden ohne Spannungen, das Interesse am Krieg wurde zu einem allgemeineren Interesse an Kampf und Konflikt; das ist fast ausschließlich eine französische Lektüre. Einige Referate, die Proudhons Dialektik nicht zu stark vereinfachen: J.-L. Puech, *Proudhon et la guerre*, in: *Proudhon et notre temps* / Amis de Proudhon. – Paris 1910. – S. 203-238, v.a. 204-222; Aaron Noland, *Proudhon's Sociology of War*, in: *American Journal of Economics and Sociology* 29 (1970) 289-304; Alexis Philonenko, *Proudhon ou le silence des dieux*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 77 (1972) 56-99, 166-182, Neudruck in: ders., *Essais sur la philosophie de la guerre*. – Paris 1976. – S. 99-158.

Während *La guerre et la paix* von den Grundlagen des Völkerrechts handelt, hat sich Proudhon in den folgenden Jahren mit dem Völkerrecht beschäftigt. Er hat Angst vor Weltkriegen zwischen Großstaaten, die keine internationalen Bindungen mehr anerkennen (vgl. den Brief vom 3. Mai 1860, deutsch zitiert bei Lutz Roemheld, *Integraler Föderalismus*, Bd. 1. – München 1977. – S. 68). Gegner sind die nationalistischen Demokraten und der Kaiser, die nichts mehr vom Friedensvertrag von 1815 wissen wollen. Der späte Proudhon besteht auf zwei Prinzipien: föderalistisch verfaßte Staaten sind friedensfähiger als zentralistische Nationalstaaten und allein die Kontinuität der einmal erreichten internationalen Verrechtlichung kann Ausgangspunkt weiterer Verrechtlichung sein. Der Föderalismus ist häufig kommentiert worden, die Kontinuität der Verträge nur selten. Proudhons Leistung war, die von Burke oder Adam Müller kommende konter-

revolutionäre Idee der internationalen Gesellschaft in eine post-revolutionäre zu transformieren. Er hat zwei verschiedene Transformationsmodelle. Er kommt in *La Guerre et la paix* ohne Föderalismus aus und in den Schriften zum Föderalismus ohne Mutualismus. Seine Ökonomie ist utopischer als seine Politik. Aber allein die gerechte ökonomische Ordnung kann eine dauerhafte Basis eines friedensfähigen Völkerrechts sein. Proudhon verteidigt den prekären Normenfortschritt gegen vermeintlich sichere wissenschaftliche Lösungen (ewige Nationen und natürliche Grenzen). Das Geschichtsbild des Völkerrechtlers Proudhon ist das übliche Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts mit der Erinnerung an den Triumph der Nationen über das Römische Reich. Aber die Nationen sind keine Einheit von Natur her, sondern Produkte des Kampfes. Nationen, die in diesem Kampf nicht untergegangen sind, sind heute nicht mehr gefährdet. Aber weder muß das unabhängige Italien ein Einheitsstaat werden (*La fédération et l'unité en Italie*. – Paris 1862), noch muß die polnische Nation einen eigenen Nationalstaat erhalten (Polen wurde nicht von der Natur, sondern von den Verträgen von 1815 geschaffen). Proudhon besteht darauf, daß die großen Nationalstaaten die eigentlichen Nationalitäten Europas zerstören, indem sie die lokalen Heimatländer (*pays*) auflösen und über die Grenzen der Völkergrenzen hinweg expandieren. Er ist konsequent: auch Franzosen gibt es nicht; die ursprünglichen Nationalitäten sollen auch dort wiederhergestellt und zu einer Föderation vereint werden (*France et Rhin*. – Paris 1867, Notizen zu natürlichen Grenzen und zur Neugliederung Frankreichs als Föderation, jetzt in der Rivière-Ausgabe von *Du principe fédératif* 1959. – S. 553-604). Vgl. Madeleine Amoudruz, *Proudhon et l'Europe : les idées de Proudhon en politique étrangère*. – Paris 1945 (der vollständigste Überblick); Samuel Hayat, *Nationalités*, in: *Dictionnaire Proudhon* a.a.O. S. 357-366.

Die unmittelbaren Schüler Proudhons hatten wenig Interesse an seinen außenpolitischen Theorien, aber es gibt Proudhonisten in der Internationalen Arbeiter-Assoziation und Michail Bakunin hat Anarchismus und Föderalismus auch als internationale Ordnungen gesehen, aber viel dogmatischer als Proudhon. Wie viel Tolstoi von Proudhon gelernt hat, ist umstritten. Obwohl Proudhon nur negative Bedingungen des internationalen Föderalismus genannt hat, hieß eine der französischen Vereinigungen zur Gründung eines Völkerbundes im Ersten Weltkrieg Société Proudhon (nicht glaubwürdiger als der Cercle Proudhon und auch nur vorübergehend). Die Europabewegung in Frankreich und Italien war stark von der proudhonistischen Idee geprägt, daß eine internationale Föderation eine Basis in der föderalistischen Organisation der Staaten und Gesellschaften haben muß; Alexandre Marc, Denis de Rougemont, Mario Albertini sind nur von Proudhons Föderalismus her zu verstehen. Für die Theorie der Internationalen Beziehungen hatte Proudhon allein in Frankreich eine gewisse Bedeutung. Für Raymond Aron war er wichtig, weil er ganz anders als Treitschke doch dasselbe sagt: die Machtpolitik kann nicht verurteilt werden, weil sonst der ganze Verlauf der politischen Geschichte verurteilt werden müßte. Arons Proudhon klingt nach Adam Müller oder Carl Schmitt, nach dem Idol des rein politischen Krieges in gegenseitiger Anerkennung; Pauperismus, Transformation des Krieges und Annäherung an internationales Recht sind verschwunden (*Frieden und Krieg : eine Theorie der Staatenwelt*. – Frankfurt am Main 1963. – S. 692-703 *Proudhon und das*

Recht der Kraft). Zurückgekehrt ist Proudhon in die Internationalen Beziehungen erst 50 Jahre später bei Alex Pritchard, der versucht, gegen die konventionelle Rede von dem anarchischem Staatensystem oder der anarchischen Staatengesellschaft einen substantielleren Begriff von Anarchie einzuführen; Pritchard hat damit den radikalen Föderalismus zurückgebracht, nicht aber die Geschichtlichkeit der internationalen Politik und der internationalen Normen. Der tatsächliche Proudhon hat viel mehr von Hedley Bulls *anarchical society*. Proudhon muß als Theoretiker der Internationalen Beziehungen erst noch entdeckt werden. Vgl. zu Proudhons (Nicht-)Wirkung in den Internationalen Beziehungen: Madeleine Amoudruz, *Proudhon et l'Europe* a.a.O. S. 117-147; Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste, III. – Les lignées proudhoniennes.* – Paris 1981; Carol Bergami, *Des lignées proudhoniennes? : Sur les racines et sur la portée d'un européisme pluraliste „à la française“*, in: *The Road to a United Europe : Interpretations of the Process of European Integration* / ed. by Morten Rasmussen and Ann-Christina L. Knutsen. – Brüssel 2009. – S. 23-38.

La guerre et la paix : recherches sur le principe et la constitution du droit des gens. – Bruxelles : Hetzel, 1861 (Essais d'une philosophie pratique ; 13) 2 Bde.

Parallel auch in Paris und Leipzig erschienen

Neuausgabe in *Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon.* – Paris : Lacroix, 1869. – Bd. 13-14

Neuausgabe in *Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon.* – nouv. édition. – introduction et notes de Henri Moysset. – Paris : Rivière, 1927 (Standardedition)

Neuausgabe in *Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon.* – nouv. édition. – Antony : Editions Tops, 1998 (enthält außer den Anmerkungen von Henri Moysset neue Anmerkungen von Hervé Trinquier; dazu in t. II, 191-291 Briefe Proudhons zu *La guerre et la paix 1859-1861*)

I *Phénoménologie de la guerre*

Krieg ist ein rechtliches Phänomen, aber die Juristen halten ein Recht des Krieges für Selbstwiderspruch. Wie Religion und Recht ist Krieg innerlich, moralisch, nicht äußerlich, physisch. Krieg ist mehr als Schlachten, Strategie und Taktik, Diplomatie und Schikane. Der Krieg ist göttlich, ursprünglich, für das Leben notwendig (göttlich wird definiert als natürliche Schöpferkraft, beim Menschen als Spontaneität des Geistes). Frieden ohne Krieg wäre ein Nichts. Das Urteil der Schlachten ist allgemein anerkannt (wie das Urteil der Revolutionen). Das gilt noch für die Gegenwart. Recht kommt aus dem Kampf und bleibt ein (unblutiger) Kampf. Die Nähe von Recht und Krieg zeigt sich in der Wirtschaft. Auch die Philosophie bezeugt, daß der Krieg für die Menschheit nötig ist: "Force, bravour, vertu, héroisme, sacrifice de biens, de la liberté, de la vie" sind so nötig wie Liebe, Familie, Ruhe. Wir schätzen Krieger höher als zivile Politiker. „Le véritable Christ, pour les masses, c'est Alexandre, César, Charlemagne, Napoléon." Auch Frieden ist göttlich, mystisch, verehrungswürdig, ursprünglich wie der Krieg. Die Friedensgesellschaften und der Wiener Kongreß sind Zeichen der Idee des Friedens. Aber weiter nehmen wir Friedenspolitik um jeden Preis übel. Der Krieg ist eine der Kräfte der menschlichen Seele, er hat seine Wurzeln in der Dialektik selber.

II *De la nature de la guerre et du droit de la force*

Die ganze Welt kennt ein Recht der Gewalt – nur die Juristen nicht! Damit bleibt der Krieg bloßer Raub. Der Krieg verfolgt ein menschliches Interesse nicht anders als Arbeit, Staat, Familie, Regierung, Religion. Weil die Juristen kein Recht der *patrie* anerkennen, können alle Eroberer, „ces destructeurs de patrie“, sich Wohltäter der Menschheit nennen. Die Frage nach dem Recht der Gewalt ist die Frage nach den Grenzen ihres Rechtes. Gerechtigkeit ist Anerkennung von Freiheit und Würde, sie tritt auf als Recht der Arbeit, der Intelligenz, der Liebe, des Alters. Gewalt hat in diesen Bereichen nichts zu suchen. Aber sie hat ihren eigenen Rechtsbereich, denn sie trägt zur Würde bei. Das Recht der Gewalt zu leugnen, wäre, die Menschenrechte zu leugnen. In jedem Rechtsbereich kämpfen Kräfte um eine Balance, sie erkennen einander an und kontrollieren einander. Im Völkerrecht ist das Recht der Gewalt das älteste Recht und Quelle aller anderen. Die Fusion von politischen Einheiten, die Wiederherstellung von Nationen, das internationale Gleichgewicht kommen aus dem Recht der Gewalt. Die Aufgabe des Rechts ist Erhaltung: Menschen dürfen andere Menschen nicht unterdrücken, die Majorität nicht die Minorität. Aber Staaten/Nationen können einander aufsaugen. Das bedeutet Zerstörung von Kulturen, Abschlachten von Völkern oder ihrer Aristokratien, Unterdrückung von Sprachen. Im Staatsrecht gibt es keine Entsprechung zur Eroberung. Aber es gibt Mißbrauch von Privilegien und Revolution. Eine Nation, die sich politisch nicht organisieren kann, wird Opfer ihrer Nachbarn. Proudhon sieht eine Abfolge von *droit de la force*, *droit de la guerre*, *droit de gens*, *droit politique*, *droit civile*, *droit économique*, *droit philosophique* (Meinungsfreiheit) und zuletzt *droit de la liberté, ou l'humanité*. Die reine Freiheit ist „l'expression la plus élevée de la force.“

III *La guerre dans les formes*

Staaten haben eine Würde, sie verlangen Unabhängigkeit und protestieren gegen Absorption. Der bedingungslose Patriotismus der frühen Staaten ist zurückgetreten. Das Recht der Gewalt ist nur noch gültig, wenn der Krieg einen Sinn hat. Bloße Gewalt reicht nicht mehr. Wenn das eroberte Volk nicht assimiliert werden kann, ist der Krieg ein Mißbrauch und das Urteil der Gewalt falsch. Die endlosen Kriege der europäischen Könige haben wenig, die der Revolution und Napoléons nichts gebracht. Die Völker wurden nationaler. Der Prozeß der Staatenbildung stößt uns ab, aber wir erkennen Überlegenheit an. Die Formen des Krieges müssen diesem Ziel dienen. In einem Krieg gegen Piraten ist alles erlaubt, nicht aber in einem Krieg gegen ein friedliches Volk. Damit kann der Krieg juristisch gefaßt werden (während Grotius und die Juristen nur auf Milde des Feldherrn hoffen). Er besteht auf dem Duellcharakter des Krieges mit Waffen auf Gegenseitigkeit.

IV *De la cause première de la guerre*

Über den Widerspruch zwischen Idee und Realität des Krieges. Letzte Ursache der realen Kriege ist der Pauperismus, die Zerstörung des ökonomischen Gleichgewichts. Der Krieg ist aus Plünderung entstanden, Eroberung ist Transformation der Plünderung. Nur für politische Ziele bleibt der Krieg legitim. Die Streitigkeiten der Regierungen gehen die Völker nichts an. Im bewaffneten Frieden werden nicht mehr fremde Nationen ausgeplündert, sondern die eigene. Jede Nation muß wählen: untergehen oder sich durch die Kosten der Verteidigung zerstören.

V *Transformation de la guerre*

Der rein politische Krieg wäre reformierbar, weil er Recht ist. Ökonomische Konflikte kann er nicht lösen. Die Völker erwarten vom Krieg, was nur Wissenschaft, Arbeit, Freiheit geben können. Krieg hat das politische Gleichgewicht geschaffen, aber Ökonomie und Künste des Friedens müssen es vollenden. Ein Krieg, der nichts Neues schafft, ist nicht gerechtfertigt. Da niemand die Universalmonarchie will, hat der Krieg keine Aufgabe mehr. Der Kampf um den Fortschritt findet in der Ökonomie statt. Das Schwert bringt nur Waffenstillstand, *meetings* (das meint die Friedensbewegung) bringen nur heuchlerischen Frieden. Frieden muß Manifestation des *conscience universelle* sein. Nur die Arbeiter können den Krieg beenden, wenn sie das ökonomische Gleichgewicht schaffen.

Conclusion générale

Unser Recht beruht noch auf den Kriegen. Die Demokraten wollen den Rechtsfortschritt der großen Friedensverträge aufheben. Aber längst tritt Gerechtigkeit an die Stelle von Krieg und Christentum: „L'HUMANITÉ NE VEUT PLUS LA GUERRE.“

Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution. – Paris : Dentu, 1863. – 324 S.

Neuausgabe in Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon. – Paris : Lacroix, 1869. – Bd. 8

Neuausgabe in: Du principe fédératif et oeuvres diverses sur les problèmes politiques européens. – Paris : Rivière, 1959 (Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon. – nouvelle édition) S. 253-551 (Standardedition)

Deutsche Übersetzungen:

Über das Prinzip der Föderation und die Notwendigkeit, die Partei der Revolution wiederherzustellen, in: P.-J. Proudhon, Ausgewählte Texte / hrsg. von Thilo Ramm. – Stuttgart : Koehler, 1963. – S. 193-264 (nur den ersten, theoretischen Teil)

Über das Föderative Prinzip und die Notwendigkeit, die Partei der Revolution wieder aufzubauen / übersetzt von Lutz Roemheld. – 3 Teile. – Frankfurt am Main (u.a.) : Lang, 1989-1999

1 Der Föderalismus vereint Gerechtigkeit, Ordnung und Freiheit. Autorität kommt von der Natur, Freiheit von der menschlichen Vernunft. In der Realität befinden sich Autorität und Freiheit in kontinuierlichem Kampf. Mit zunehmender Entwicklung wird die Autorität unerträglicher (in Großstaaten unerträglicher als in patriarchalischen Gruppen), die Freiheit kann sich mehr entfalten. Die Idee der Föderation, Ordnung aufgrund von Verträgen, kann sich erst mit fortschreitender Zivilisation entfalten. Staaten sind von Natur expansionistisch, Föderationen nicht; Universalföderation ist ein Widerspruch. Schon Europa ist zu groß für eine Föderation. Aber die Nationalstaaten können Föderationen werden. Dann ist das europäische Gleichgewicht erreichbar, das zwischen Staaten unerreichbar ist. Föderalisierung der großen Staaten setzt allgemeine Abrüstung voraus. Staaten vernichten den Heimatsinn. In einem föderativen System kann es keine Demagogie geben, es rettet das Volk vor der Regierung und vor eigener Torheit. Dieses neue Staatsrecht braucht eine neue Wirtschaftsordnung. Mit den Klassenkämpfen werden die starken Regierungen verschwinden.

2 Kritik des Unitarismus und Bellizismus der französischen Demokratie. Nationalität benötigt keinen Nationalstaat. Das haben die Demokraten nicht begriffen, weil sie das Ziel des Staates, Freiheit, nicht begriffen haben.

Si les traités de 1815 ont cessé d'exister : actes du futur congrès. – Paris : Dentu, 1863. – 108 S.

Neuausgabe in Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon. – Paris : Lacroix, 1869. – Bd. 8 zusammen mit *Du principe fédératif*

Neuausgabe in Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon. – nouvelle edition. – introduction de Georges Duveau. – Paris : Rivière, 1952 zusammen mit *Contradictions politiques*, dort S. 327-428 (Standardausgabe)

(Der Titel bezieht sich auf den Ausspruch Napoléons III., daß die Verträge von 1815 nicht mehr gültig seien.)

II *Théorie générale des traités de paix*

Verträge sind Akte, die den Sieg einer Macht beurteilen. 1648 und 1815 wollten die Mächte nicht nur einen Machtzustand anerkennen, sondern einen haltbaren Zustand einrichten. Der kann nur auf Recht und Interesse beruhen. 1648 war die Idee des Gleichgewichts neu. Das Recht des Siegers ist immer noch der erste Artikel des Völkerrechts, aber das Recht der Pluralität ist der zweite. Das ist eine föderalistische Idee, die den Gang der Zivilisation verändert und damit auch die Staaten im Innern. 1815 war die wechselseitige Garantie der Mächte neu. Das Völkerrecht manifestiert sich sukzessiv, nie in abstrakter Weise, es antwortet immer auf eine Notwendigkeit. 1815 mußte Europa neu geordnet werden, auch die Völker warteten auf eine Neuordnung. Der Wiener Kongreß konnte nur der erste einer Reihe von Kongressen sein. Die Verträge sind unzerstörbar, müssen aber verbessert werden, weil sich die *intelligence* weiterentwickelt.

IV *Des modifications faites aux traités de 1815 et de leurs confirmations*

Die Heilige Allianz war im Interesse der Fürsten, hat aber *l'ère des principes* begonnen. Nationalität und natürlichen Grenzen haben eine gewisse Bedeutung, sind aber überschätzt. Autochthone Nationen gibt es nicht mehr, der Krieg hat sie längst zu größeren Einheiten vermischt. Das Staatensystem ist der vorerst letzte Stand in diesem Prozeß. Der von Napoléon III. vorgeschlagene Kongreß sollte nicht die Verträge für gegenstandslos erklären, sondern auf ihrer Grundlage weiterarbeiten und ihre Prinzipien stärker hervortreten lassen. Auf Grund der Entwicklung der letzten 25 Jahre muß zu den Prinzipien von 1648 und 1815 ein drittes Prinzip kommen: Verzicht auf Eroberungen und allgemeine Abrüstung.

Puech, Jules-L.

La tradition socialiste en France et la Société des Nations. – Paris : Garnier, 1921 (Bibliothèque d'information sociale) S. 181-201 Proudhon et la fédération des peuples

Krieg ist *une manifestation de la conscience universelle* und kann deshalb nur durch *une manifestation de la conscience universelle* beendet werden. Etablierte Lösungen muß Proudhon ablehnen, eine Föderation von Staaten wäre so unhaltbar wie ein Erobererstaat. Das föderalistische Prinzip ist nur anwendbar auf kleine Staaten. So bleibt nur Frieden als Gleichgewicht. Wir müssen deshalb an die Tradition der klassischen europäischen Friedensverträge von 1648 und 1815 anschließen und das Vertrauen, das sie geschaffen haben. Statt auf internationale Institutionen setzt Proudhon auf Verträge. Zwischen großen Einheitsstaaten ist

eine internationale Verrechtlichung aber schwierig zu erreichen. Das Problem eines ewigen Friedens wäre gelöst, wenn die von Proudhon verlangte Ersetzung politischer durch ökonomische Organisation vorangetrieben würde. Von Proudhon können wir lernen, daß internationale Organisation auf den Prinzipien der Gerechtigkeit und der Arbeit aufbauen muß. Es ist ein idealistisches Konzept.

Duprat, Jeanne

La conception proudhonienne des facteurs économiques de la guerre et de la paix, in: Revue internationale de sociologie 37 (1929) 143-172

Krieg ist eine Verletzung ökonomischer Gesetzmäßigkeiten, seine Ursache ist die Störung des ökonomischen Gleichgewichts. Pauperismus soll auch scheinbar politische Kriege und Religionskriege erklären. Aber gerade Proudhon hat Sinn für andere Ursachen der Kriege, so erkennt er den Unterschied zwischen nationalen und politischen Kriegen. Proudhons Ziel ist die gerechte Verteilung nationaler und internationaler Reichtümer. Duprat fragt, ob der Wirtschaftskrieg (in ihrer Zeit Rohstoffkonflikte) Vorstufe oder Ablösung der Kriege ist. Wirtschaftskriege sind nicht Proudhons Thema, aber seit 1860 ist der ökonomische Faktor, den Proudhon erkannt hat, stärker und sein Schluß noch aktueller geworden: nur die Organisation der Arbeit kann den Krieg beenden.

Grewe, Wilhelm C.

Krieg und Frieden : Proudhons Theorie des Völkerrechts, in: Zeitschrift für Politik 30 (1940) 233-245

Seit 1919 ist unklar, was Krieg und was Frieden ist (dauernd werden Kriege geführt mit der Fiktion, sie seien keine Kriege im Sinne des Völkerrechts). Proudhon kann bei der Reflexion helfen, weil er nicht an der Begriffsentleerung des positivistischen Völkerrechts beteiligt ist. Er spricht vom Recht des Krieges mit gesundem Menschenverstand gegen die Juristen, so wie man vom Recht der Arbeit, des Geistes, der Liebe spricht. Der Krieg ist ein Urteilsspruch im Namen der Macht, das Kriebsrecht ist das Prozessrecht dieses Kampfes, das Völkerrecht regelt die Ergebnisse. Grewe lobt den Übergang von formaler Legalität zu substantiellen Rechtsbegriffen. Proudhon beschäftigt sich mit dem Widerspruch zwischen dieser Idee des Rechtes der Macht und der Wirklichkeit, die vom wirtschaftlichen Mangel bestimmt ist. Er will den bewaffneten Frieden beenden, als größte Last der Völker. Solange wirtschaftliche statt politischer Probleme dominieren, ist der Krieg nicht reformierbar und muß aufgegeben werden. Die von den Kriegen der Vergangenheit geschaffenen Gegebenheiten, behalten aber ihre Gültigkeit. Proudhon wird der von Kriegen bestimmten Geschichte gerecht.

Vernes, Paule-Monique

La guerre selon Proudhon, in: La guerre et ses théories – Paris : PUF, 1970 (Annales de philosophie politique ; 9) S. 71-94

Die Frage nach dem Krieg ist bei Proudhon die politische Frage, wie es zum Staatensystem kommt. Krieg entscheidet die Konkurrenz zwischen Staaten. In diesen Zusammenstößen bilden sich im Laufe der Geschichte Normen heraus. Ohne diesen Prozeß wäre die Gerechtigkeit nicht zu verstehen. Daß Proudhon auf dem göttlichen Ursprung besteht, bedeutet in Proudhons üblicher „kantianischer“ Terminologie nur, daß eine ursprüngliche Tatsache akzeptiert werden muß. Die ursprüngliche Tatsache ist *la force*. Krieg ist die früheste Manifestation der *force*. Durch die Ursprünglichkeit kommt der *force* und damit dem Krieg ein

Recht zu, gegen das nicht geklagt werden kann. Das ist Folge der „ungeselligen Geselligkeit“ des Menschen. „La guerre exclut Dieu et prend sa place.“ Das Recht der *force* geht dem Recht des Krieges voraus. Recht ist Anerkennung von Würde, *force* ist Voraussetzung der Würde und damit Voraussetzung allen Rechtes. Menschen und Nationen müssen ihren Platz in einer Konkurrenz selber bestimmen, der Krieg vollzieht notwendige Änderungen in den Beziehungen, Kriegerrecht und Völkerrecht regeln diese Machtverhältnisse. Der Krieg hat mit dem Staat ein Substitut geschaffen, das die Konkurrenz der Individuen regelt, damit ist er Ursprung aller weiteren Rechte. Aus diesem Begriff des Krieges folgt, daß es keinen ungerechten Feind geben kann und Frieden Kampf um Macht bleibt. Proudhon verurteilt die Kriege der Wirklichkeit, weil sie von dieser Legitimation des Krieges abweichen. Ökonomische Interessen als Kriegsgrund können nicht gerechtfertigt werden. Das ist ein anderer Antagonismus als der Streit um die Bildung neuer politischer Gemeinschaften. Um endlosem Krieg zu entkommen, muß die Besonderheit des Politischen anerkannt werden. Proudhon hat begriffen, daß eine bloße Wirtschaftsordnung ohne staatliche Strukturen die Separation von Politik und Ökonomie nicht leisten kann. In Proudhons Föderalismus geht es um die Bedingungen für eine Konkurrenz, die nicht gewalttätig wird.

Hoffman, Robert L.

Revolutionary Justice : the Social and Political Theory of P.-J. Proudhon. – Urbana, Ill. : Univ. of Illinois Pr., 1972. – S. 261-275

Proudhon nennt jeden Konflikt „guerre“, so wird „Krieg“ Basis aller menschlichen Dynamik. Er glorifiziert den Krieg, um die Transformation des Antagonismus zu zeigen. Antagonismus der Kräfte verschwindet auch in der bürgerlichen Gesellschaft nicht: Frieden muß dynamisch sein, auf ökonomische Balance und Gerechtigkeit gegründet. Wenn *force* Recht schafft, hat jeder Mensch sein Recht, weil er *force* hat. Menschen dürfen einander nicht zerstören und können einander nur durch gegenseitige Hilfe entwickeln. Antagonismen, in denen *forces* einander zerstören statt in ein Gleichgewicht zu bringen, sind nicht länger Krieg. Konstruktiver Antagonismus ist der zentrale Begriff von *La guerre et la paix*. Proudhon hat keine Terminologie für eine dynamische Gesellschaft, so werden *la guerre, la force, le droit, l'esprit guerrier* überstrapaziert. In *De la justice* ist das Gleichgewicht zu statisch, *La guerre et la paix* soll das korrigieren. Proudhon teilt nicht die üblichen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts, daß Fortschritt hauptsächlich technisch, ökonomisch und kulturell ist. Fortschritt ist Weg zur Freiheit; Gerechtigkeit und Freiheit gibt es nur als historische Bewegung.

Roemheld, Lutz

Zu Proudhons Friedens- und Konflikttheorie, in: Von der freien Gemeinde zum föderalistischen Europa : Festschrift für Adolf Gasser zum 80. Geburtstag / hrsg. von Fried Esterbauer ... – Berlin : Duncker & Humblot, 1983. – S. 93-119

Proudhon nennt Konflikte in einer Gesellschaft und zwischen Gesellschaften „Krieg“. Frieden ist nicht das Ende des Antagonismus, sondern Transformation von gewaltsamer zu vertraglicher Konfliktaustragung. Frieden muß ständig neu geschaffen werden, er kann nur aus seinem Gegensatz verstanden werden (wie der Krieg auch). Nötig ist der Ausbau des Rechtes, zwischen den Staaten und als *droit économique*. Das kann gelingen, wenn der Pauperismus als Hauptursache

des Krieges beendet wird. Gerechtigkeit ist eine Kraft, die Ausgleich schafft. Nur föderalistisch verfaßte Gesellschaften sind zu internationalem Frieden fähig, weil nur sie auf zunehmende Verrechtlichung hin angelegt sind. Die Organisation friedlicher Beziehungen zwischen Gesellschaften bleibt vage, aber Proudhon hat erkannt haben, daß zwischen der Struktur einer Gesellschaft und den Beziehungen zwischen Gesellschaften eine Wechselwirkung besteht.

Roemheld präsentiert Proudhon als Beispiel dafür, daß Friedensforschung in Beziehung zur Philosophie bleiben muß.

Held-Schrader, Christine

Sozialismus und koloniale Frage. – Göttingen : Muster-Schmidt, 1985. – S. 133-174 Proudhon : ökonomische Deutung und moralische Verurteilung des Expansionszwanges der «Eigentümergeellschaft»

Proudhon ist Imperialismustheoretiker, weil er Kolonialinteressen aus Widersprüchen ungleicher Verteilung erklärt, letztlich erklärt er Expansion aus Unterkonsumtion. Damit deutet er 1840 die Orientkrise und noch die Analyse des Pauperismus in *La guerre et la paix* sind von dieser Theorie geprägt. Internationale Investitionen führen zu Abhängigkeit. Der Krieg zwischen den Mächten wird jetzt noch durch Kapitalexport/Absatzmärkte hinausgeschoben. Seine Argumente sind utilitaristisch (nicht nachhaltig) und moralisch (gegen Engländer, gegen Juden, gegen „molochisme judaico-britannique“). Proudhon lehnt ökonomische Expansion ab und preist zivilisatorische Expansion, eine Mischung aus Geschichtsfortschritt und Rassismus. Auch hier erwartet er mit der Zeit einen Gleichgewichtszustand. Denn letztlich muß er Kolonialherrschaft wie jede Herrschaft ablehnen.

Amodio, Luciano

Guerra e pace in Proudhon, in: Il politico 53 (1988) 643-678

Proudhons *guerre dans les formes* kann mit Vattels reguliertem Krieg zwischen Kollektiven identifiziert werden. *Force* sozialisiert und daraus entsteht alles Recht und aller Fortschritt. *Droit de la force* ist wie jedes Recht pazifistisch, es impliziert nicht unbedingt den Krieg. Wegen „dem Schweigen der Götter“ sind wir aber auf Entscheidungen durch Krieg angewiesen. *Guerre dans les formes* ist legitim, verliert aber seine Legitimität, wenn Beherrschung der Unterworfenen nicht möglich ist. Damit ist *guerre dans les formes* nach der Französischen Revolution und in der Zeit des Nationalismus nicht mehr vorstellbar. Der Weg zum Frieden hat bei Proudhon zwei Etappen: eine negative, politische und eine positive, soziale. Politisch sieht Proudhon seit 2500 Jahren einen Weg zum Gleichgewicht, mehr als Gleichgewicht ist auf diesem Weg nicht möglich.

Jourdain, Édouard

Proudhon, dieu et la guerre : une philosophie du combat. – Paris : Harmattan, 2006. – 248 S. (Ouverture philosophique)

Proudhon steht zwischen dem Idealisten Kant (nach dem eine Verfassung die Leidenschaften einhegen kann) und dem Materialisten Marx (nach dem erst das Ende des Kapitalismus Ende aller Antagonismen sein wird). Proudhon will *une paix belliciste*, der absolute Frieden ist die Hölle. Krieg ist das Bewegende der Weltgeschichte. Proudhon war immer Gegner der freiwilligen Unterwerfung, diesen Kampf führt er in *La guerre et la paix* fort. *Droit de force* kommt als Begriff bei Proudhon schon 1840 vor, jetzt wird er näher bestimmt: Anerkennung der Souveränität jeder gesellschaftlichen Einheit (auch die Familie kann sich nur durch ein

eigenes Recht behaupten). Frieden ist Ende des Massakers, nicht Ende der Antagonismen. Krieg und Frieden sind Formen des Antagonismus. Kampf ist *création*, innerer Kampf, sozialer Kampf, Kampf mit der Natur. Da klingt Proudhon schon nach Nietzsche: „se distinguer, se définir, c'est être; de même que se confrondre, et s'absorber, c'est se perdre.“ Diese Philosophie des Kampfes ist gegen Hierarchien gerichtet. Die Kirche kann den Frieden nicht bringen, weil sie göttliche Wahrheiten von außen bringen will. Seit der Französischen Revolution bestimmt die Freiheit. *Justice* ist Anerkennung. Das Friedensprojekt des Staates unterdrückt die „Freiheiten“, ohne Sicherheit zu schaffen. Der Staat kann den Krieg nicht transformieren, das kann nur eine neue soziale und ökonomische Ordnung. Kampf bringt eine kontinuierliche Regeneration der Gesellschaft durch die sozialen Gruppen. Nur Kampf kann Frieden bringen.

Pritchard, Alex

Justice, Order and Anarchy : the International Political Theory of Pierre-Joseph Proudhon. – London (u.a.) : Routledge, 2013. – 223 S. (The New International Relations)

ch. 6 *The historical sociology of war : order and justice in Proudhon's La Guerre et la Paix*

Proudhons Untersuchung folgt den drei Stadien Comtes. In theistischen Gesellschaften dominieren militärische und religiöse Führer, Zeiten kriegerischer Reiche waren Zeiten der Fortentwicklung des Rechtes. Die atheistische Gesellschaft der metaphysischen Periode kann den Krieg nicht legitimieren. Erst die Wissenschaft erkennt das Recht der Stärke. Wir müssen die moralischen Aspekte des Krieges begreifen, um zu verstehen, warum Menschen bereit sind zu töten und zu sterben. Alle Rechte beruhen auf Anerkennung menschlicher Würde. Würde zeigt sich in der Bereitschaft diese Rechte zu behaupten. Alle Rechte beruhen auf dem Krieg und dem Kriegerrecht, die allein Stabilität für die Völker bringen. Proudhon ist mit Kant einig: innere Ordnung setzt äußere Ordnung voraus. Das Recht ist nicht einfach das Recht des Siegers. Ohne *droit de la force* wären alle Institutionen/Macht nur Tyrannei. Die Demokraten wollen Institutionen völlig neu aufbauen, sie begreifen nicht, daß dazu ein *droit de la force* gebraucht wird. Die realen Kriege des Pauperismus können nicht legitimiert werden. Die Ökonomen setzen die Identifizierung von Krieg und Plünderung in die Frühzeit, Proudhon sieht in der Gegenwart strukturell gewordene Plünderung. Bei Comte wurde der Krieg transformiert, als Krieger durch Industrielle ersetzt wurden; bei Proudhon werden Industrielle durch Arbeiter ersetzt, um den Frieden zu schaffen.

ch. 7 *Anarchy, mutualism and the federative principle*

Proudhons Ordnungsidee war immer Föderalismus: weder Anarchie noch Herrschaft. Das europäische Gleichgewicht kann so verstanden werden, *La guerre et la paix* endet optimistisch. Die spätere Formel, daß das 20. Jahrhundert föderalistisch sein wird oder Beginn eines tausendjährigen Fegefeuers, zeigt wachsenden Pessimismus. Wir müssen Proudhons Prophezeiung anerkennen: wenige Jahre später war das europäische Gleichgewicht zerstört.

Pierre Malardier (1818-1894), Lehrer, 1849-50 Abgeordneter, Exil, Teilnehmer der Internationalen Friedens- und Freiheitsliga, wegen Teilnahme an der Pariser Kommune verbannt, war einer der wenigen aus Proudhons Umkreis, die zu inter-

nationalen Fragen schrieben. Er kritisiert Schiedsgericht und Kongreß und verlangt eine wirkliche Föderation von Republiken (für das europäische Gleichgewicht würde eine Monarchie in Frankreich reichen, aber Europa braucht mehr als Gleichgewicht). Tatsächlich geht es um eine neue Karte Europas: Gleichgewicht durch Föderationen (Österreich und Preußen werden in die Länder zerlegt, aus denen sie bestehen, Rußland auf seinen nationalen Kern reduziert). Zweifel an der Friedensfähigkeit des bourgeois Rechtsstaats gibt es nicht. Malardier hält sich an die real existierende Schweiz und an Kants Friedensschrift (er ist wohl der erste, der in direkter politischer Absicht wieder auf Kant zurückgreift). Den Bezug zu Proudhon würde man nicht merken, wenn dieser nicht so häufig als Autorität zitiert würde. In der Einschätzung der Verträge von 1815 als Ausgangspunkt weiterer Verrechtlichung will er ihm nicht einmal folgen (*Solution de la question européenne : confédération européenne ; réalisation du droit international*. – Bruxelles 1861).

Nicolas Villiaumé (1818-1877), Anwalt, Historiker und Ökonom auf der Seite der radikalen (Sozial-)Demokratie, beendete sein Lehrbuch der Ökonomie mit einer Aufforderung an Frankreich, erneut das Universum zu beherrschen, diesmal nicht in der brutalen Weise des Altertums, sondern durch „la vertu et l'abondance“ (*Nouveau traité d'économie politique* 1857, II, 316). Sein Buch über den Krieg wenige Jahre später versichert, daß der Krieg von Ökonomie und Moral verurteilt wird, aber sein Recht selbst von den Besiegten akzeptiert wird. Es ist ein unkonzentriertes Sammelsurium von Kriegerrecht, Militärpolitik, Strategie, Taktik, Bürgerkrieg, alles immer sehr historisch und wenig ökonomisch. Am ehesten könnte das Ziel sein, den notwendigen Krieg zu rechtfertigen – für nationale Unabhängigkeit und zur Rettung von durch Tyrannen unterdrückten Völkern. Man kann das Buch lesen als ein Zeichen, wie unsicher die französische Linke war, wie sie mit dem Krieg umgehen sollte. Er klingt im Jahr von Proudhons *La guerre et la paix* fast wie eine Parodie auf Proudhons Phänomenologie des Krieges und ohne Proudhons Dialektik des Friedens (*L'esprit de la guerre*. – Paris 1861).

4.1.5 Liberale Ökonomen

Die Unterscheidung zwischen Geist der Eroberung und Geist der Industrie ist eine Tradition seit Montesquieu, Constant und Say (siehe Bd. I, 391-396, 448-454). Das bleiben Grundtexte für das 19. Jahrhundert. Die französischen Ökonomen des 19. Jahrhunderts mißtrauen dem Staat (das ist in England im 19. Jahrhundert nie so prononciert). Dunoyer, Bastiat, Molinari, Leroy-Beaulieu haben den Staat denunziert. Bastiat hat den Gegensatz von Produktion und Plünderung zu einem universalen Analyseinstrument machen wollen. Die französischen *économistes* sind eine Kampfgemeinschaft für Freihandel und Frieden. Als Analysen, warum die Freihandelsallianz der Ökonomen und Weinexporteure gegen protektionistische Allianz der Fabrikanten und Bauern (und zunehmend auch Sozialisten) chancenlos blieb: Alex Tyrrell, *„La Ligue Française“ : the Anti-Corn Law League and the Campaign for economic Liberalism in France During the Last Days of the July Monarchy*, in: *Rethinking Nineteenth-Century Liberalism* : Richard Cob-

den *Bicentenary Essays* / ed. by Anthony Howe and Simon Morgan. – Aldershot 2006; David Todd, *L'identité économique de la France*. – Paris 2008. Die französische Friedensbewegung wurde, stärker als in anderen Ländern, von Ökonomen geführt, weil sie aus der Freihandelsbewegung kam. Charles Dunoyer, Joseph Garnier, Horace Say, Gustave de Molinari und Paul Leroy-Beaulieu haben eine Rolle auf Friedenskongressen und in Friedensgesellschaften gespielt, v.a. aber der ehemalige Saint-Simonist und spätere liberale Ökonom Michel Chevalier und der Führer der französischen Friedensbewegung Frédéric Passy.

4.1.5.1 Frédéric Bastiat

1801-1850, Kaufmann und Grundbesitzer, Publizist für Interessen des Weinhandels. Seit 1846 Organisator der französischen Freihandelsbewegung. 1848-1850 Abgeordneter in Konstituante und Legislative.

In Frankreich hatte die Freihandelsbewegung keinen Erfolg, Bastiat führte das auf die Schwäche der französischen Demokratie zurück. Er schreibt gegen die bellizistische Republik. Bastiat war einer der führenden liberalen Publizisten des 19. Jahrhunderts. Pareto hat ihn als Moralisten klassifiziert, nicht als Ökonomen. Die Wiener Schule des Liberalismus, die mit Bastiat eine subjektive Werttheorie gemeinsam hat, hat ihn verdrängt (Menger nannte ihn einen „Advocaten“, Schumpeter einen „bather who enjoys himself in the shallows and then goes beyond his depth and drowns“). Im Zuge des Neoliberalismus (dem es an Klassikern fehlt) gab es eine Bastiat-Renaissance mit Internet-Fan-Seiten, einer (gescheiterten) Gesamtausgabe und einer (vielleicht noch nicht gescheiterten) englischen Werkausgabe.

Über Bastiat wird viel geschrieben, aber fast immer sind es Einführungen, die einander ähneln. Vgl. aber: Dean Russell, *Frédéric Bastiat and the Free Trade Movement in France and England 1840-1850*. – Genève 1959 (die Buchhandelsausgabe 1965 ist gekürzt); Philippe Solal/Abdallah Zouache, *Ordre naturel, raison et catallactique : l'approche de F. Bastiat*, in: *Les traditions économiques françaises 1848-1939* / sous la direction de Pierre Dockes... – Paris 2000. – S. 565-577; Robert Leroux, *Political Economy and Liberalism in France : the Contributions of Frédéric Bastiat*. – London 2011 (französ. Original 2008).

Bastiats libertäre Apologie der Harmonien des Selbstinteresses ist auch für Verhältnisse des 19. Jahrhunderts flach. Aber das Kriegskapitel ist spannend, weil es die Grenzen der auf natürliche Harmonien gegründeten Theorie zeigt. Es ist eine Variante von Bastiats berühmter Polemik gegen die Staatsgewalt (*L'état*, in: *Journal des débats* Sept. 25, 1848, in: *Oeuvres complètes* IV (1870) S. 327-341). Ökonomische Harmonie liegt nicht in der Natur des Menschen, sondern muß durch Organisation des Friedens erlangt werden. Der Krieg ist die Erklärung, warum die Welt doch (noch) nicht ökonomisch/harmonisch eingerichtet ist. Bastiat hat aus der Abfolge von Geist der Eroberung und Geist der Industrie einen historisch offenen Gegensatz gemacht: Die harmonische Welt der Ökonomie wird es nur geben, wenn die Menschheit sich von dem Wunsch, unverdient zu Reich-

tum zu kommen, frei gemacht hat. Er kann keinen ökonomischen Mechanismus nennen, der einen Weg vom Kriegssystem zum Friedenssystem erzwingt. Grundlage der Ökonomie ist die Moral (so wie ihr Ziel das Lob Gottes ist). Der libertäre Ökonom greift auf das Evangelium als Quelle der Sozialwissenschaft zurück, der katholische Pazifist Gratry kann sich als sein Schüler sehen. Wegen des Krieges muß der Dogmatiker der ökonomischen Harmonien den Weg zur Soziologie von Krieg und Frieden beginnen. Auch politisch ist der Ökonom nicht wirklich naiv: der Pazifist Bastiat ist so patriotisch wie Franzosen aller *couleur*. Nachdem im Juni 1848 die Armee gegen revolutionäre Arbeiter gebraucht wurde, vertagt er die Abrüstung (Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987. – S. 277-285. 398-403).

Paix et liberté ou le budget républicain. – Paris : Gratiot, 1849. – 88 S.

Neuausgabe in: Oeuvres complètes t. V (1863) 407-467.

Neudruck New York 1971 (in der Reihe Garland Library of War and Peace)

Engl. Übersetzung in: "The Law", "The State", and Other Political Writings 1843-1850. – Indianapolis 2012 (The Collected Works of Frédéric Bastiat)

Ausgangspunkt von Bastiats Friedensschrift ist nicht der Frieden, sondern die Stabilisierung der Republik durch einen ausgeglichenen Etat. Durch Abrüstung können Steuern gesenkt werden. Gegen eine Republik, die sich in der Tradition des griechischen und römischen Republikanismus sieht und einen falschen Freiheitsbegriff mitschleppt. Für französischen Einfluß bringt „la force brutal“ nichts, ist eher hinderlich. Einfluß kommt aus Ideen, aus Institutionen, aus „le spectacle de leur succès“: Die großen internationalen Ereignisse waren italienische Renaissance, englische Revolution 1688, amerikanische Unabhängigkeitserklärung, französische Revolution 1789. Bastiat geht nicht davon aus, daß Großbritannien oder die USA per se friedlich seien, die Kriege der letzten Jahre haben überall gezeigt, daß der Geist der Regierenden der Krieg ist, der Geist der Regierten der Frieden. Deshalb muß Solidarität der Völker organisiert werden. Die Franzosen haben die Aufgabe, dazu die Initiative zu ergreifen. Das Prinzip der neuen Außenpolitik lautet: „so wenig Kontakte zwischen den Regierungen wie möglich; so viele Kontakte zwischen den Völkern wie möglich“ (ein Cobden-Zitat). An einen Überfall auf Frankreich glaubt er nicht. Auch die Könige, die den Herd der Revolution unterdrücken möchten, haben mehr von einem friedlichen, ungerüsteten und sozial befriedeten Frankreich. Wichtig ist der freie Handel. Dann werden wir eine europäische Balance haben, die *balance du commerce*.

Harmonies économiques. – 2me ed., augmentée des manuscrits laissés par l'auteur. – Paris : Guillaumin, 1851. – S. 498-509 Guerre

(aus dem Nachlaß, die Aufl. 1850 erhält dieses Kapitel noch nicht)

Neuausgabe in Oeuvres complètes 1854-1855 als t. VI.

Englische Übersetzung: Economic Harmonies. – Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1964.

Menschen kennen zwei Wege, um zu Reichtum zu kommen: arbeiten und stehen. Das industrielle System ist auf *domination de la nature* gerichtet, das kriegesrische System auf *domination des hommes*. Die Neigung, andere auszuplündern, gehört zur Natur des Menschen. Deshalb ist Idolatrie des Selbstinteresses unangebracht. Altertum und Feudalismus haben nicht auf Handel, Industrie, Arbeit gesetzt. Ein ökonomischer Mechanismus, der zum Frieden führen kann, ist die

höhere Produktivität der Arbeit. Der Produzent schafft Güter, der Räuber verschiebt sie nur. Wenn der Produzent sich verteidigen muß, schafft er weniger Güter. Gott hat angeordnet, daß der Mensch vom friedlichen Kampf mit der Natur lebt, aber überall herrscht permanenter Raub. Alle Länder sind vom Krieg betroffen: Sklaverei und Aristokratie sind die Folgen. Den Eroberern gehören Wohlstand, Künste, Eleganz, militärischer Pomp, sie bestimmen die öffentliche Meinung. Raub und Produktion sind beide in der menschlichen Natur verwurzelt, es wird ein langer Prozeß sein, bis das Raubwesen aus der sozialen Welt verschwunden sein wird.

Das Buch ist eine Mischung aus ökonomischer Anthropologie und anti-sozialistischer Polemik; die Interessen der Menschen sind in Harmonie (das rechtfertigt Politik der Freiheit) und nicht antagonistisch (das würde Politik des Zwanges rechtfertigen). Die erste Ausgabe 1850 ähnelt noch einer traditionellen ökonomischen Analyse (im Ton freilich kaum noch). Unter den Zutaten 1851, die das nicht vollendete Hauptwerk schaffen sollten, dominieren die „ökonomischen“ Begründungen für radikale Reduktion des Staates und der Appell zum Frieden.

4.1.5.2 Gustave de Molinari

1819-1912, kurz Professor in Brüssel und Antwerpen, lange ökonomischer Publizist in Frankreich und Belgien. Herausgeber des *Économiste belge* 1855 - 1867, des *Journal des Débats* 1870-1876 und des *Journal des Économistes* 1881-1909. Aktiv in Bastiats Freihandels-Association; Teilnehmer des Friedenskongresses in Paris 1849, belgischer Vizepräsident des Genfer Friedenskongresses 1867. Zur Biographie: David M. Hart, *Gustave de Molinari and the Anti-Statist Liberal Tradition, Pt. I*, in: *Journal of Libertarian Studies* 5 (1981) 263-290.

Molinari ist Erbe der libertären französischen Ökonomie von Say bis Bastiat, Apologet der freien Unternehmen, Feind des Sozialismus. Er ist der libertärste Autor dieser Schule, selbst in der Sicherheitspolitik setzt er auf konkurrierende Sicherheitsunternehmen. Diese Vision war aber Fluchtpunkt einer weltgeschichtlichen Entwicklung, die in der Annäherung an natürliche ökonomische Gesetze besteht, vgl. *Cours d'économie politique* (1855) und *Les lois naturelles de l'économie politique* (1887). Das Thema seiner Bücher ist meist die Frage, warum dieser Zustand erst am Ende der Geschichte erreichbar ist. Molinari ist, wie andere Autoren des 19. Jahrhunderts, vor allem ein Autor der Krise des Jahrhunderts. Die Weltgeschichte ist der Weg vom Krieg zum Frieden und vom Monopol zur Konkurrenz. Die Staatsmonopole des Zeitalters des Ackerbaus und des Handwerks waren legitim als Sicherung gegen barbarische Völker. Im Zeitalter der Großindustrie, des internationalen Handels und des weltweiten Arbeitsmarktes (den Molinari seit 1846 propagiert (den Molinari seit 1846 propagiert mit der Idee einer internationalen Arbeitsvermittlung) sind die barbarischen Völker bedeutungslos geworden und der Krieg hat seinen Sinn verloren. Aber Militarismus, Etatismus, Protektionismus und Kolonialismus sind nicht verschwunden (Ausbreitung der Zivilisation und Erschließung weltweiter Ressourcen für die Zivilisation akzeptiert Molinari, aber das sollen private Unternehmen und ihre privaten Sicherheitsdienste leisten). Molinari, der in seinem frühen Aufsatz über Sicherheitsunternehmer erklärt hatte,

es gäbe keine Sozialwissenschaft, sondern nur Wirtschaftswissenschaft, ist gezwungen eine Klassenanalyse vorzulegen, um zu erklären, warum der Krieg überlebt hat: Die produzierenden Klassen haben immer noch nicht genügend Einfluß im Staat, der weiter den expansionistischen Interessen der militärischen und administrativen Klassen dient. Diese Themen bestimmen alle späten Bücher Molinaris von *L'évolution économique du dix-neuvième siècle* (1880) über *L'évolution politique et la révolution* (1884), *Les lois naturelles de l'économie politique* (1887), *Notions fondamentales d'économie politique et programme économique* (1891) und von *Comment se résoudra la question sociale* (1896) bis zu *Les problèmes du XXe siècle* (1901) und *Économie de l'histoire : théorie de l'évolution* (1908); diese Bücher unterscheiden sich wenig, nur die stärker auf das Thema Krieg konzentrierten von 1898 und 1899 werden unten referiert. Molinaris Bedeutung liegt in der Weitergabe der Lehre vom Frieden durch Industrie und Freihandel von einer Generation Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer Generation um 1900. Um 1880 ist das in einer Zeit des Protektionismus und Imperialismus kaum von analytischem Wert. Spannender sind seine Zweifel an seinem Argument. Damit die Rolle des Staates für die innere Sicherheit absterben könnte, braucht die Gesellschaft mehr Moral und Religion. Die Rolle des Staates für die äußere Sicherheit könnte durch dauerhaften Frieden absterben. Eine direkte Beziehung zwischen Moral und Frieden stellt er nicht her, zu sehr ist er damit beschäftigt, sich vom Moralismus der Friedensbewegung zu distanzieren. Aber er benötigt einen Umschwung der öffentlichen Meinung, die endlich begreift, daß der Krieg sinnlos geworden ist. Molinari ist weltgeschichtlich ein Optimist, aber er teilt Kants Befürchtung, daß die Natur durch neue Kriege zum Frieden schleifen muß.

Molinaris eigener Beitrag zur Friedensbewegung war die Idee einer Liga der neutralen Staaten: Im Zeitalter der Interdependenz werden auch neutrale Staaten von den Kriegen ihrer Nachbarn geschädigt und haben damit ein Recht, den Frieden zu erzwingen. Die Idee der Liga der Neutralen selber ist nicht ganz neu (es hatte solche Ligen im Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und in den britisch-französischen Kriegen um 1800 gegeben mit dem begrenzten Ziel, Durchsuchung neutraler Schiffe durch die britische Flotte zu beenden), neu ist aber die Begründung bei Molinari: Die neuen kommerziellen Interessen haben ein neues Völkerrecht geschaffen. Diese Idee hat er 1849 angedeutet unter dem Namen einer Heiligen Allianz der Geschädigten. Entwickelt hat er sie im Krimkrieg, als er die Westmächte wie eine Liga der Neutralen behandelt (die der Türkei selbstlos gegen den Russischen Angreifer beistehen). Seit 1887 empfiehlt er die Liga in der sich abzeichnenden Konfrontation zwischen zwei Bündnissen in Europa. Die Idee beruht immer auf der Teilnahme der Großmacht Großbritannien. Molinari hat die Propaganda der Friedensbewegung gegen den Krieg begrüßt, aber an eine „force morale de l'opinion“ hat er nie geglaubt. Seine Liga ist ein militärisches Bündnis, das durchsetzen soll, daß Eroberungskriege unter zivilisierten Staaten unmöglich werden. Justiz benötigt Gewalt, einer *force matérielle* muß mit einer *force matérielle* begegnet werden. Die Öffentlichkeit weiß das, deshalb hat die Friedensbewegung so wenig Anhang. Molinari weiß aber, daß seine Politik Rückhalt in der öffentlichen Meinung braucht und regt deshalb 1887 eine Association pour l'établissement d'une Ligue des neutres an. Molinaris Texte zur Ligue des

neutres von 1855 bis 1896 sind im Anhang seines Buches *Grandeur et décadence de la guerre* (1898) S. 258-304 gesammelt; der zweite Teil dieses Buches ist die systematischste Darstellung der Liga. Silberner, der sich als einziger mit Molinaris Theorien zu Krieg und Frieden beschäftigt hat, erkannte, wie wenig der Ökonom Molinari auf die Spontaneität der Ökonomie vertraut.

Molinari wurde von der internationalen Friedensbewegung geehrt. Die Liga der Neutralen spielt in Vorschlägen der Interparlamentarischen Union in den 1890er Jahren und in der Friedensbewegung im Ersten Weltkrieg und in den Diskussionen um Neutralität in der Zwischenkriegszeit eine Rolle (mit den USA anstelle Großbritanniens). Aber der Freihandelspazifismus war am Ende des 19. Jahrhunderts bereits von einer Sache französischer und englischer Libertärer zu einer Sache englischer Sozialliberaler geworden. Norman Angell zitiert Molinari als einen Einfluß auf seine Lehre, daß der Krieg im Zeitalter der ökonomischen Interdependenz nutzlos geworden sei. Aber auch Angells Themen der nationalistischen öffentlichen Meinung und der kollektiven Verteidigungsallianzen, die wie Institutionen kollektiver Sicherheit genommen werden, sind bei Molinari vorgeprägt. Vilfredo Pareto war sein Schüler, zunächst im libertären und pazifistischen Widerspruch gegen den Staat, später im Übergang von der Ökonomie zur Soziologie. Pareto lobt ihn, wo er Bastiat tadelt: Molinari habe gewußt, daß die ökonomische Wissenschaft nicht reicht, um eine gegebene soziale Organisation zu beurteilen; zunehmend habe er deshalb soziologische und moralische Argumente integriert. Pareto hat von Molinari die Frage nach der Verzögerung der ökonomischen Weltordnung übernommen, aber nicht den Glauben an eine baldige Überwindung dieser Krise. Vgl. Vilfredo Pareto, *Les systèmes socialistes* (1902-03), in: *Oeuvres complètes* V (1965) II, 69f.; Fiorenzo Mornati, *Gustave de Molinari e Yves Guyot nella formazione del pensiero paretino fino al Cours d'économie politique*, in: *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto* / a cura di Corrado Malandrino e Roberto Marchionetti. – Firenze 2006. – S. 247-271. Das libertäre Interesse an Molinari seit Murray Rothbard, der nur Molinaris frühe dogmatische Schrift über die Produktion der Sicherheit würdigt, ist ein Rückschritt hinter diese Historisierung. Heute gibt es zwei nach Molinari benannte Institute: eines in Belgien, das seinen Namen allein der nationalen Traditionspflege verdankt, und eines in den USA zur Propagierung des „market anarchism“.

De la production de la sécurité, in: Journal des économistes 22 (1849) 277-290

Neudruck in: Gustave de Molinari, Questions d'économie politique et droit public. – Paris : Guillaumin, 1861, t. II, 245-270

Deutsche Übersetzung: Über die Produktion von Sicherheit, in: Aufklärung und Kritik, Sonderheft 2 (1998) 117-130

Menschen leben gesellschaftlich zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Ein wichtiges Bedürfnis ist Sicherheit; Menschen sind bereit, einen beträchtlichen Teil ihres Arbeitsertrages dafür auszugeben. Auch die Produktion von Sicherheit sollte freier Konkurrenz unterliegen. Ein freier Sicherheitsunternehmer, der mit seinen Kunden einen Vertrag schließt, kann seine Macht nicht mißbrauchen, wenn die Kunden sich an einen anderen Sicherheitsunternehmer wenden können. Willkür gibt es erst durch Monopol, Justiz wird dann teuer und taugt nicht viel. Krieg ist

Kampf zwischen mit Sicherheitsmonopol ausgestatteten Staaten um Ausdehnung ihres Marktes. „Krieg ist die notwendige, unausweichliche Folge der Einrichtung des Sicherheitsmonopols.“ Unter freien Sicherheitsproduzenten kann es keinen Krieg geben, potentielle Kunden können nicht erobert werden. Wenn ein Sicherheitsunternehmer versucht, ein Monopol zu errichten, würden sich die anderen zusammenschließen. „Ebenso wie der Krieg die natürliche Folge des Monopols ist, ist der Friede die natürliche Folge der Freiheit.“

Eine Parallelversion gibt es in Molinaris Dialogen *Les soirées de la rue Saint-Lazare : entretiens sur les lois économiques et défense de la propriété*. – Paris 1849. Der 11. Dialog (S. 303-337), der die Diskussion über Sicherheit enthält, ist englisch übersetzt in: David M. Hart, *Gustave de Molinari and the Anti-Statist Liberal Tradition Pt. III, Appendix*, in: *Journal of Libertarian Studies* 6 (1982) 88-102. Hier hat Molinari bereits seine Ablehnung des Nationalstaates formuliert.

Paix-Guerre, in: Dictionnaire de l'économie politique / sous la direction de Ch. Coquelin et G. Guillaumin. – Paris : Guillaumin t. II (1853) 307-314

In den frühesten Zeiten der Menschheit war Krieg unvermeidbar. Die Menschen hatten immer Vorstellungen des Gerechten und Guten, zugleich haben sie aber niedrige Triebe und können sich nur schwer an Produktion gewöhnen. Die frühen, von Barbaren umgebenen Staaten mußten kriegerisch sein. Die römische *Maxime Si vis pacem, para bellum* war der Situation antiker Völker angemessen. Die Situation hat sich geändert. Hohe Militärbudgets und die Ausrichtung der Regierungen auf Krieg sind Überreste aus einer Zeit, als Kriege noch Sinn hatten. Der ewige Frieden kann nicht Frucht einer künstlichen Organisation sein, sondern kommt natürlich aus der allmählichen Abschwächung des Kriegsrisikos. Dazu müssen nicht alle Beuteinstinkte verschwunden sein, es reicht, daß das Interesse an Freiheit das Interesse an Monopolen übertrifft. Unglücklicherweise haben die *classes industrielles*, die am Frieden Interesse haben, zu geringen Einfluß auf die Regierung, es dominieren bürokratische und militärische Interessen. Deshalb wird die Kriegsgefahr betont. Der Despotismus, der administrative und militärische Interessen vertritt, und der Sozialismus, der Administration der freien Produktion vorzieht, sind Feinde des Friedens. Durch Ausweitung der freien Produktion kann der Frieden die Rolle erhalten, die im Altertum der Krieg hatte.

Dictionnaire II, 314-315 über Friedensgesellschaften und Friedenskongresse lobt Molinari das Bemühen, die öffentliche Meinung zu ändern, kritisiert aber das übertriebene Vertrauen in Völkerkongreß und Schiedsgericht.

La paix perpétuelle est-elle une utopie?, in: Journal des économistes 2 ser., 11 (1856) 33-56

Auch als Einleitung von Molinaris Biographie des Abbé de Saint-Pierre 1857

Krieg ist ein schlechtes Verfahren der Entscheidung von Konflikten zwischen Staaten. Als noch um die Existenz der Staaten gekämpft wurde, war ein besseres Verfahren nicht möglich. Zurecht verwarf Ancillon alle Alternativen (Universalmonarchie, Völkergerichtshof, Verfassungen, Fortschritte der Vernunft und der Moral), aber er kannte das neue Element des 19. Jahrhunderts noch nicht: zunehmender Verkehr zwischen den Nationen und daraus entstehende gemeinsame Interessen. Aus Kriegen, die nur die direkt betroffenen Staaten angingen, ist eine Last für alle zivilisierten Völker geworden. Aus den neuen Interessen wächst ein neues Völkerrecht. Die gemeinsame Diktatur der fünf Großmächte muß ein *con-*

cert universelle werden. Dieser rechtliche Zustand wird durch Freihandel und Friedenspropaganda vorbereitet. Auch Friedenspropaganda ist Popularisierung der Prinzipien der politischen Ökonomie. Der Frieden kann nicht improvisiert werden, die Ursachen müssen bearbeitet werden: „der ewige Frieden ist eine späte, aber schmackhafte und großartige Frucht am Baum der Zivilisation.“

Le Congrès européen. – Bruxelles (u.a.) : Lacroix, Verbroeckhoven, 1864. – 52 S.

Nach einem Überblick über Friedenspläne und Föderationen der Frühen Neuzeit betont Molinari die Rolle der Heiligen Allianz und des folgenden europäischen Konzerts. Hegels Einwände gegen diese Interventionspolitik sind veraltet: Krieg ist zunehmend schädlich. Staaten haben ein Recht Verträge zu schließen, durch welche sie ihr Recht, Krieg zu führen, aufgeben. Krieg ist ein Urteil und Exekution dieses Urteils, aber er ist unvollkommen und barbarisch. Es ist unbezweifel, daß Gerichte der Selbstjustiz überlegen sind und daß Nationen über ihre eigenen Angelegenheiten nicht gut urteilen. Die Machtunterschiede zwischen den Nationen können zwar durch Allianzen ausgeglichen werden, perfekt wäre aber nur eine *force publique*. Zu dieser überlegenen Ordnung wird es nicht kommen, internationale Ordnung müßte den mächtigen Staaten aufgezwungen werden. Legitimationsbasis für ein europäisches Konzert ist das Interesse der Neutralen. Das Konzert von 1815 hatte die kleineren Staaten kontrolliert, das neue Konzert soll die Großmächte bändigen. Ein ständiger Gerichtshof braucht eine Gewalt, der keine Armee einzelner Großmächte gewachsen wäre.

Grandeur et décadence de la guerre. – Paris: Guillaumin, 1898. – 314 S.

Teil I *Grandeur de la guerre*

Überblick über die Weltgeschichte des Krieges: Der Krieg schafft und festigt Staaten. Seit der Fortschritt der Rüstung eine Invasion von Barbaren unmöglich gemacht hat, verliert der Krieg seinen Zweck und kann die Idee des ewigen Friedens aufkommen. Der bewaffnete Frieden bringt keinen Fortschritt an Sicherheit.

Teil II *Décadence de la guerre*

Daß der Krieg so lange fort dauert, liegt an der politischen Schwäche der Industrie. Der Staat hat sein Monopol für innere und äußere Sicherheit bewahrt, die Großunternehmer haben sich mit den alten militärischen Führungsklassen verbunden. Die herrschende Klasse sieht den Staat als ein Unternehmen und hat ein Interesse, Umfang und Bedeutung des Unternehmens zu vermehren. Das nachrevolutionäre Regime hat so wenig Interesse am Frieden wie das vorrevolutionäre. In der Industriegesellschaft hat die Mehrheit Interesse am Frieden, aber zu wenig Macht, um den Frieden durchzusetzen. Die Kosten des bewaffneten Friedens sind untragbar, aber wenn eine Macht rüstet, müssen alle Mächte folgen.

Esquisse de l'organisation politique et économique de la société future. – Paris : Guillaumin, 1899. – XXVII, 242 S.

Englische Übersetzung: The Society of Tomorrow : a Forecast of its Political and Economic Organisation. – London : Fisher Unwin, 1904

Neudruck New York 1971 in der Reihe Garland Library of War and Peace

Teil I *State of war*

Von kämpfenden Horden über militarisierte Staaten bis zur Sinnlosigkeit des Krieges: er nutzt nur noch militärischen und bürokratischen Klassen und schadet den produzierenden Klassen.

Teil II *State of peace*

Frieden als permanenter Zustand zwischen zivilisierten Staaten ist nur durch kollektive Garantie der Staaten erreichbar. Den Lasten des bewaffneten Friedens muß, erzwungen oder freiwillig, europäische Einigung folgen. Durch allgemeine Abrüstung werde freie Verfassungen (bisher werden Staaten durch Gewalt zusammengehalten und können kein Recht auf Sezession anerkennen), Menschenrechte (Rechte der Staaten über Leben, Freiheit und Besitz der Bürger sind durch den Kriegszustand begründet), Ende der Steuern (sie sind Kriegsressourcen) möglich. An die Stelle des Staatsmonopols treten konkurrierende Sicherheitsunternehmen. Die Regierungen werden aber versuchen, weiter die Macht der nicht-industriellen Klasse zu vermehren, er hofft auf demokratische Institutionen und öffentliche Meinung. Am Ende steht ein Traktat über Ökonomie ohne Grenzen für Kapital, Güter und Arbeit. Die Ausbreitung der Zivilisation wird weitergehen, nicht mehr als staatliche Kolonialbildung, sondern als kommerzielle Unternehmungen konkurrierender Unternehmen.

Silberner, Edmund

The Problem of War in Nineteenth Century Economic Thought. – Princeton, N.J. : Princeton Univ. Pr., 1946, Neudruck New York 1972 (The Garland Library of War and Peace) S. 114-129

Molinaris Friedenstheorie beruht völlig auf historischer Entwicklung: der Krieg war einst zum Überleben nötig, zivilisierte Nationen sind aber nicht länger gefährdet, jetzt kostet der Krieg mehr als er einbringt. Das war zu Molinaris Zeit nicht mehr originell und ist nicht überzeugend. Aber während Say den Frieden aus den Interessen der industriellen Klassen hervorgehen ließ, begreift Molinari die Notwendigkeit internationaler Organisation. Die Vorschläge – Liga der neutralen Staaten und Internationales Gericht mit Exekutivgewalt – erklärt Silberner für nutzlos, weil Molinari sie mit der Fortdauer der Souveränität der Staaten vereinbar hält.

Augustin Cournot (1801-1877), Mathematiker, hoher Funktionär in der Wissenschaftsverwaltung. Er war von Herkunft kein Ökonom, doch das 20. Jahrhundert kennt ihn fast nur noch als Pionier mathematischer Modelle in der ökonomischen Analyse. Cournot interessierte sich für die Prognoseleistungen von Wissenschaften, v.a. für die Belastbarkeit von allgemeinen Harmonie-/Gleichgewichtsannahmen. Es ging um Bestimmung der Grenzen von Bastiats universellen Harmonien, die dem Leibnizianer Cournot an sich nicht fremd waren: Die Kräfte im Innern der Staaten können durch die ökonomische Wissenschaft kalkuliert werden, in internationalen Beziehungen kann man dagegen nur Macht kalkulieren. Das Mächtigegleichgewicht ist nicht das abstrakte Gleichgewicht der Mathematiker. Stabilität war immer nur vorübergehend erreichbar, die europäische Geschichte ist mehr von Kriegen, Zerstörungen und gebrochenen Allianzen geprägt als von stabilem Gleichgewicht. Der bewaffnete Frieden mit seinem Wettrüsten führt zum Ruin der Staaten. Ändern könnten das nur die Vereinigte Staaten von Europa oder ein internationaler Gerichtshof. Recht läßt sich aber nicht voll auf Nationen anwenden. Man kann hoffen, daß eine Veränderung der innerstaatlichen Verhältnisse eine Veränderung der internationalen Beziehungen bringt, aber wissenschaftlich können wir davon nichts wissen. So bleibt allein die Mächtebalance (*Considéra-*

tions sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes (1872) II/6 *De l'avènement de la politique moderne et de l'idée de l'équilibre politique*). Cournot ist von Soziologen als ein Vorläufer von Max Webers Analyse der Ablösung von Vitalität und Politik durch Rationalität und Bürokratisierung beachtet worden. Aber auch diese Prognose wendet er nicht auf internationale Beziehungen an. Vgl. zu Cournot: R. Ruyer, *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*. – Paris 1930; Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie* II (1968) 155-159; François Vatin, *Économie politique et économie naturelle chez Antoine-Augustin Cournot*. – Paris 1998.

Paul Leroy-Beaulieu (1843-1916), 1872 Professor an der École Libre des Sciences Politiques, 1880 am Collège de France Nachfolger seines Schwiegervater Michel Chevalier. Biographie: Dan Warshaw, *Paul Leroy-Beaulieu and Established Liberalism in France*. – De Kalb, Ill. 1991. Leroy-Beaulieu war der führende französische liberale Ideologe des späten 19. Jahrhundert: Anhänger anti-etatistischer Ökonomie, Moralist der individuellen Initiative als Grundlage der Zivilisation, Schumpeters Vorläufer in der Verklärung des Unternehmers als Innovator, Gegner des Sozialstaates (auch die *frivolité* der Verträge zur internationalen Regelung von Arbeitsbeziehungen hat er bekämpft, *L'état moderne et ses fonctions*. – Paris 1890. – S. 350). Vgl. Dan Warshaw a.a.O. (Deutung als Apologet der *grande bourgeoisie*); Leiko Kurita, *Paul Leroy-Beaulieu and his 'Cheap Government'*, in: *European Economists of the Early 20th Century, Vol. 1, Studies of Neglected Thinkers of Belgium, France, the Netherlands and Scandinavia*. – Cheltenham 1998. – S. 190-207. Seine Statistiken zeitgenössischer Kriege waren die bekanntesten Texte der Friedensforschung der Zeit, von der Ligue Internationale et Permanente de la Paix und ihrer englischen Schwesterorganisation gefördert. Verluste der Gesamtwirtschaft durch Krieg waren traditionell ein Argument der Friedensbewegung, so umfassend war es nie belegt worden (diese Arbeiten sind ein Beispiel für seine Methode: faktennah, mit der Versicherung, diese Fakten sprächen für sich selbst). Vgl. *Les guerres contemporaines (1853-1866) : recherches statistiques sur les pertes d'hommes et de capitaux*. – Paris 1868, engl. u.d.T.: *Contemporary Wars (1853-1866) : Statistical Researches Respecting the Loss of Men and Money Involved in Them*. – London 1869, Neudruck in: *Internationalism in Nineteenth-century Europe : the Crisis of Ideas and Purpose* / ed. by Sandi E. Cooper. – New York 1976. – S. 387-436 (The Garland Library of War and Peace); ders., *Recherches économiques, historiques et statistiques sur les guerres contemporaines (1853-1866)*. – Paris 1869. In seinen ökonomischen Lehrbüchern hat Leroy-Beaulieu zu Frieden und Krieg nur wenig gesagt, das aber klar: Erste Aufgabe des Staates ist, Sicherheit zu bieten. Staaten, die nicht rüsten, müssen das Schicksal Chinas fürchten (das damals gerade von Japan angegriffen worden war). Er polemisiert gegen „les économistes purement sentimentaux“, die voreiligen Vorhersagen des ewigen Friedens glauben und auf Schiedsgerichte und „d'autres belles idées“ vertrauen. Er polemisiert auch gegen die Idee, daß dem *État militaire et féodal* ein *État industriel* folgen werde (*Traité théorique et pratique d'économie politique* – Paris 1896. – IV, 678-680). Damit verwirft Leroy-Beaulieu, der zu den ersten Mitgliedern der Ligue Internationale et Permanente de la Paix gehört hatte, am Ende des 19. Jahrhundert die Friedens-

theorie der Ökonomen dieses Jahrhunderts. Leroy-Beaulieu war einer der eifrigsten Kolonialautoren der frühen Dritten Republik. Er argumentiert nationalistisch, daß das kleine Frankreich zwischen den Mächten eine nordafrikanische Extension braucht (er begann als Autor im *Empire libéral* im Gefolge Prevost-Paradol, des bekanntesten Vertreters dieser Idee), und ökonomisch, daß in Asien und Afrika der Fortschritt des wachsenden Wohlstandes spontan nicht erreichbar sei. Ungleiche Entwicklung begründet das Recht auf und die Pflicht zur Intervention europäischer Staaten. Es ist unnatürlich und ungerecht, daß die Zivilisation sich auf einen kleinen Teil der Welt beschränken soll. Dieses Argument ist aus dem Völkerrecht seit Jahrhunderten bekannt, Leroy-Beaulieu rechnet es um in Begriffe der Verzinsung von Investitionen: Es gibt ein Recht auf Kolonisierung, weil die Verzinsung in Übersee höher ist als in Europa. Kolonisierung ist nur als Erziehungsmission oder als Vormundschaft gerechtfertigt, Kolonialisten und Eingeborene müssen einander tolerieren. Auch ein diszipliniertes, harmonisches Erziehungsunternehmen kann, selbst für Indien, Jahrhunderte Vormundschaft bedeuten. Vgl. *De la colonisation chez les peuples modernes*. – Paris 1874, weitere Auflagen 1882, 1886, 1891, 1902, 1908; *L'Algérie et la Tunisie*. – Paris 1887, weitere Auflagen 1897, 1913. Literatur: Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism 1871-1881*. – Washington 1948 (Neudrucke 1968 und 1977). – S. 103-175; Dan Warshaw a.a.O. S. 78-105, 135-138; Philippe Hugon, *Le pensée libérale française et la colonisation : l'oeuvre de Leroy-Beaulieu*, in: *Les traditions économiques françaises 1848-1939 / sous la direction de Pierre Dockes...* – Paris 2000. – S. 565-577; Osama W. Abi-Mershed, *Apostles of Modernity : Saint-Simonians and the Civilizing Mission in Algeria*. – Stanford, Cal. 2010. – S. 203-210 (über Leroy-Beaulieus wachsenden Widerspruch gegen die französische Assimilierungspolitik).

4.2 Großbritannien

England ist das klassische Land des (Frei-)Handels pazifismus, aber wir sind in der Verlegenheit, einen klassischen Text zu nennen, in dem Freihandel und Frieden in eine theoretisch anspruchsvolle Beziehung gebracht werden. Die Behandlung des Krieges und des Friedens bei britischen Ökonomen ist stereotyp, es ist eine Fortsetzung der Kritik der ökonomischen und kolonialistischen Monopole bei Adam Smith und Jeremy Bentham. Auf allen Seiten der handelspolitischen Debatten standen Smith-Schüler. Es ging um Politik (den Schutz der Großgrundbesitzer, die den britischen politischen Prozeß beherrschten, und die labilen Koalitionen vor den Parteienbildungen der 1860er Jahren), da sind keine großen Theorien zu erwarten. Die Theoretiker bevorzugten alle Freihandel, betonten aber den Unterschied zwischen Theorie und Politik. Daß Freihandel für die internationalen Beziehungen vorteilhafter sei als Isolation durch Schutzzölle, weil Handel wechselseitige Abhängigkeit bringt, wurde von den Ökonomen geteilt, aber nicht als ein Gegenstand angesehen, der in den Bereich der Ökonomie fällt (Nassau Senior, *Three Lectures on the Transmission of Precious Metals from Country to Country and the Mercantile Theory of Wealth*. – London 1828. – S. 49-51; J. R. McCul-

loch, *The Principles of Political Economy with Some Inquiries Respecting their Application*. – 4th ed., 1843. – S. 153-160, ähnlich John Stuart Mill). Die Kritik eines falschen Verlangens nach nationaler Unabhängigkeit ist alles, was die Ökonomen zu Richard Cobdens Freihandelsbewegung beisteuern. Zur Fremdheit zwischen ökonomischer Wissenschaft und Freihandelsbewegung: Mark Blaug, *Ricardian Economics : a Historical Study*. – New Haven 1958. – S. 202-212; William D. Grampp, *The Manchester School of Economics*. – Stanford, Cal. 1960. Auch nach dem Sieg des Freihandels warnen Ökonomen davor, allein auf ökonomische Mechanismen zu setzen. J. E. Cairnes erklärte, *laissez-faire* sei kein Satz der Wissenschaft, „as if there were no such things in the world as passion, prejudice, custom, esprit de corps, class interest, to draw people aside from the pursuit of their interests in the largest and highest sense!“ (*Political Economy and laissez-faire*, in: *Essays in Political Economy*. – London 1873. – S. 232-264). Auch in Großbritannien fordert die akademische Ökonomie Ergänzung durch Psychologie und Soziologie.

Nassau Senior (1790-1864), Anwalt, Ökonomieprofessor, Regierungsberater. Er schrieb über Außenpolitik, aber das sind keine ökonomischen Schriften. An einer Nation interessiert ihn „her pride, her vanity, her ambition“. Die Nationen haben zu viel Stolz und sind immer in Gefahr sich zu überschätzen. Sie haben keine Freunde, die sie konsultieren, und kein Tribunal, vor dem sie etwas klären könnten. So gibt es nur ein Verfahren: abschätzen, welchen Eindruck der eigene Standpunkt auf andere macht (*France, America, and Britain*, in: *Edinburgh Review*, April 1842, Neudruck in: *Historical and Philosophical Essays*. – London 1865, vol. I, 1-90). Senior setzt auf Balance gegen einen Angreifer, an weitere Regeln glaubt er nicht: „the attempt to bind nations by mere moral sanctions, is to fatter giants with cobwebs.“ Staaten wissen, daß sie *force* und *boldness* zeigen müssen, und sind deshalb ängstlich bemüht, nicht als ängstlich zu gelten. Sie halten sich aber durchaus an *the public opinion of nations*, die im Völkerrecht ausgedrückt ist. Es gibt keine stabile internationale Rechtsprechung, aber auch kaum Hinweise, daß Staaten das mißachten, was sie für das Recht halten. Wenn die Regeln vollständiger und klarer würden, wäre „dispute rare and brief“ (*The Law of Nations*, in: *Edinburgh Review*, April 1843, in: *Historical and Philosophical Essays* I, 138-254). Senior stimmt mit Mill darin überein, daß internationalen Beziehungen nicht durch Ökonomie erklärt werden können.

Die Comteanische Bewegung, die in Großbritannien durchaus Anhang hatte, argumentierte zwischen europäischer Politik und ethisch-religiösen Wandlungen; soziologische Argumente sind selten. **Henry Dix Hutton** (1824-1907), Anwalt, Bibliothekar am Trinity College Dublin, Comte-Übersetzer, folgt Comte darin, daß wir uns erst in der Übergangsperiode von der militärischen zur industriellen Gesellschaft befinden. *Industry (agriculture, manufacture, commerce, banking)* ist noch nicht so die Grundlage der modernen Gesellschaft, wie Krieg die Grundlage der alten gewesen war. Noch muß bewaffnete Intervention als internationaler Schutz verteidigt werden – eine Apologie des Krimkriegs (*Modern Warfare: its Positive Theory, and True Policy*. – London 1855). Wie bei dem anderen britischen Comteaner Frederic Harrison (s.o.) kann man den Eindruck haben, es gehe nur um ein dauerhaftes britisch-französisches Bündnis: Wie bei Harrison soll die-

ses Bündnis Ausgangspunkt einer *Western Confederation* sein, ein Modell kollektiver Sicherheit, das vom Ersten Weltkrieg bis zur NATO-Gründung den Internationalismus von Norman Angell und Alfred Zimmern dominieren wird. 1870 war Hut-ton Mitglied im Anglo-French Intervention Committee und verlangte ein britisches Eingreifen in den Deutsch-Französischen Krieg zur Bewahrung des "general peace of confederated Europe." Mit einem Schiedsgericht können solche Konflikte nicht gelöst werden, man benötigt "a League of international Defence" (*Europe's Need and England's Duty*. – London 1870). Zu Frederic Harrison's politischer Publizistik oben Abschnitt 2.3.1.3.

Die Bewegungen, die in Großbritannien als sozialistisch bezeichnet wurden, vor allem die Chartisten der 1840er Jahre, stehen in einer britischen radikalen Tradition, in der es um Parlamentsreform, Ausdehnung des Wahlrechts und Bändigung aristokratischer Korruption ging; Veränderungen der Besitzstruktur blieben Minderheitsforderungen. Diese Bewegungen sind wichtig für die Vorgeschichte der Internationalen Arbeiterassoziation, aber im Land der Weltwirtschaft schweigen die Sozialisten zur Weltwirtschaft. **Robert Owen** (1771-1858), der philanthropische Unternehmer, der am Anfang der britischen sozialistischen Tradition steht, scheint eine Ausnahme zu sein. Sein ursprünglicher Antrieb war nicht der Krieg, sondern Pauperismus. Ihn trieb die Angst um, daß die britische Industrialisierung zu weit gegangen ist und daß mit der aufholenden Industrialisierung anderer Länder ein deindustrialisiertes, pauperisiertes Großbritannien bleibt. Am Anfang seines öffentlichen Wirkens hatte er die auf dem Aachener Kongreß 1818 versammelten Mächte aufgefordert, seine Einrichtungen zu studieren; mit seinem System würden die Regierungen in Friedenszeiten weniger Verbrecher haben und im Krieg bessere Soldaten. Gar zu rasch verspricht er dann die noch nie dagewesene Möglichkeit „to establish a permanent system of peace, conservation, and charity ... to supersede the system of war, destruction, and almost every evil, arising from uncharitable notions among men ...“ (*Selected Works of Robert Owen*. – London 1993. – I, 267). Die Vernunftwidrigkeit des Krieges bleibt auf seiner Liste der Vernunftwidrigkeiten des gegenwärtigen Systems und das Versprechen des Friedens auf seiner Liste der Versprechen der Vernunft. Aber er wird nie klar, warum veränderte Lebensbedingungen der Arbeiter den Frieden bringen. Owen ist ein klarer Vertreter der Deutungen, die Hans Morgenthau „Science of Peace“ genannt hat: „the science of the inference of circumstances over mankind will speedily enable all nations to discover, not only the evils of war, but the folly of it“ (Report to the County of Lanarck (1820), ebd. I, 327). Aber statt ökonomischer Wissenschaft – Owen kam sowohl als Unternehmer wie als Sozialist mit wenig ökonomischen Denken aus –, sind es Erziehung zur Vernunft (beim späten Owen wird der Chiliasmus der Rationalität immer schriller) und harmonische Gemeinschaften. In den sozialistischen Organisationsentwürfen kommen „internationale Beziehungen“ nur als Besuche zwischen den harmonischen Gemeinschaften vor. Er hat zu einer Föderation zwischen den USA und Großbritannien und auch der ganzen Welt aufgerufen. Wie die Staaten und die harmonischen Gemeinschaften zusammenpassen, bleibt unklar. Albert Thomas, Gründungsdirektor der Internationalen Arbeitsorganisation, hätte seine Organisation gerne in der Tradition des Owen von 1818 gesehen, konnte aber nicht verschweigen, wie wenig konkret Owens Ende der Kriege durch Arbeitsorganisation

war (*Quelques notes sur Robert Owen et la législation internationale du travail*, in: *Mélanges offerts à M. Charles Andler*. – Strasbourg 1924. – S. 323-333).

Vgl. J. F. C. Harrison, *Robert Owen and the Owenians in Britain and America : the Quest for the New Moral World*. – London 1969; Gregory Claeys, *Reciprocal Dependence, Virtue and Progress : Some Sources of Early Socialist Cosmopolitanism and Internationalism in Britain, 1750-1850*, in: *Internationalism in the Labour Movement 1830-1940* / ed. by Frits von Holthoon and Marcel van der Linden. – Leiden 1988, vol. I, 235-258; ders., *Citizens and Saints : Politics and Anti-Politics in Early British Socialism*. – Cambridge 1989 (wichtig für Owens Weltbild zwischen rationalistischem Millenarismus, Erziehungsbewegung, Gemeinschaftsbildung).

Zu Owens (ungehörten) Aufrufen zur Föderalisierung der ganzen Welt: Thomas Richard Davies, *Educational Internationalism, Universal Human Rights, and International Organisation : International Relations in the Thought and Practice of Robert Owen*, in: *Review of International Studies* 40 (2014) 729-751.

Silberner 1946 behandelt McCulloch (S. 52-58), Cobden (S. 60-62), John Stuart Mill (S. 62-67) und dessen Anhänger Cairnes und Fawcett (S. 67-68).

4.2.1 Richard Cobden

1804-1865, Textilhändler in Manchester, außenpolitischer Publizist, Sprecher der Anti-Corn Law League 1838-1846, Mitglied des Parlaments 1841-1857 und 1859-1865. Er handelte 1860 den britisch-französischen Handelsvertrag aus, der als Beginn einer neuen Welt des Freihandels pazifismus gefeiert wurde. Zur Biographie: John Morley, *The Life of Richard Cobden*. – London 1881 (ein Grundwerk des britischen Internationalismus und des Cobden-Kultes); Nicholas C. Edsall, *Richard Cobden – Independent Radical*. – Cambridge, Mass. 1986. Eine gute Aufsatzsammlung zu diversen Aspekten von Cobdens Politik und Ruhm: *Rethinking Nineteenth-Century Liberalism : Richard Cobden Bicentenary Essays* / ed. by Anthony Howe and Simon Morgan. – Aldershot 2006. Als Einführung: A. J. P. Taylor, *The Trouble Makers : Dissent over Foreign Policy 1792-1939*. – London 1957. – S. 50-66; Peter Cain, *Capitalism, War and Internationalism in the Thought of Richard Cobden*, in: *British Journal of International Studies* 5 (1979) 229-247 (= Einleitung des Nachdrucks von Cobdens *Political Writings* 1995).

Cobden war die führende Person der Anti-Corn Law League, einer außerparlamentarischen Bewegung, die ein Parlament von Landbesitzern zum Aufgeben der Getreide-Schutzzölle zwang. Er war der angesehenste Sprecher der britischen und europäischen Friedensbewegung in der Mitte des Jahrhunderts: ohne selber Mitglied einer Friedensgesellschaft zu sein, identifizierte er die Themen, die in der britischen und europäischen Öffentlichkeit über den Kreis der religiösen Pazifisten hinaus konsensfähig waren. Er führte den Kampf gegen die Außenpolitik Palmerstons, die fast jedes Jahr eine Intervention oder Androhung einer Intervention brachte. Langfristig hat er damit den Ton für die neue Liberale Partei angegeben. Zur Freihandelsbewegung: Norman McCord, *The Anti-Corn Law*

League : 1838-1846. – London 1958; Paul A. Pickering / Alex Tyrell, *The People's Bread : a History of the Anti-Corn Law League.* – London 2000. Zum Starkult um Cobden: Simon Morgan, *From Warehouse Clerk to Corn Law Celebrity : the Making of a National Hero*, in: *Rethinking Nineteenth-Century Liberalism* a.a.O. S. 39-55. Zu Cobdens Bedeutung für die Friedensbewegung: Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874.* – Amsterdam 1987; David Nicholls, *Richard Cobden and the International Peace Congress Movement, 1848-1853*, in: *Journal of British Studies* 30 (1991) 351-376; Martin Ceadel, *Cobden and Peace*, in: *Rethinking Nineteenth-century Liberalism* a.a.O. S. 189-207 (Ceadels Aufsatz ist eine Verdichtung seiner Darstellungen in *The Origins of War Prevention : the British Peace Movement and International Relations, 1730-1854.* – Oxford 1996 und *Semi-Detached Idealists : the British Peace Movement and International Relations, 1854-1945.* – Oxford 2000). Zu Cobdens parlamentarischem Kampf gegen Interventionen und Kriege: Miles Taylor, *The Decline of British Radicalism, 1847-1860.* – Oxford 1995.

Ein Theoretiker war er nicht. Er schätzte Bastiats ökonomische Harmonien, hat aber nie versucht, wie dieser seiner Politik eine Theorie zu geben. Ein Ökonom mußte er nicht sein, weil sein Glauben an ökonomische Harmonien noch zu unangefochten war. Sein Ziel war der Abbau aristokratischer Privilegien. Die britische radikale Tradition kann ihm noch die Soziologie ersetzen (eine soziologische Theorie wurde erst nach Cobdens Tod nötig, als von den Liberalen mehr als der Abbau alter Privilegien verlangt wurde und die liberale Partei zum ersten Mal zerbrach). Zu Cobdens physikotheologischem Weltbild: Boyd Hilton, *The Age of Atonement : The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought 1785-1865.* – Oxford 1988. – S. 189-202, 246-248 (über die christliche laissez-faire-Tradition, in deren Licht Cobden auch Adam Smith liest); David Stack, *Phrenological Friends : Cobden and His 'Father Confessor' George Combe*, in: *Rethinking Nineteenth-Century Liberalism* (s.o.) S. 23-38. Cobden war berühmt für griffige Maximen: "Commerce is the grand panacea, which, like a beneficent medical discovery, will serve to inoculate with the healthy and saving taste for civilisation all the nations of the world". Oder: "As little intercourse as possible betwixt the governments, as much connection as possible between the nations of the world." Oder: „Free trade is the international law of the Almighty“ (das soll ein „favourite sentiment“ gewesen sein, aber in seinen Schriften und Reden wurde es so nicht gefunden). Es ist nicht möglich, aus solchen Maximen ein System zu konstruieren. Cobdens einziger Bezug auf Theorie ist Kritik. Er protestiert gegen aristokratische Politik und außenpolitischen Aktivismus ohne *necessità*. Er erkennt Interesse und Ehre als Kriegsgründe an, kann aber bei den Kriegen seiner Zeit nur Korruption und Inkompetenz erkennen. Auch sein Prinzip der Nichtintervention wird nicht dogmatisch präsentiert, sondern ganz von England aus gesehen und anti-aristokratisch formuliert. Seine Kritik der Mächtebalance ist resolut historisch und auf England bezogen. Sein Maßstab ist immer das Nationalinteresse, gesehen als Interesse des Volkes im Gegensatz zum Interesse der Aristokraten. Die Welt Cobdens ist eine nationale Welt. Für das mächtige England zählen letztlich nur Frankreich als ebenso mächtiger Nachbar und die USA als Vorbild eines mächtigen Staates ohne aristokratische Sicherheitspolitik. Cobden kennt kein einheitliches internationales System. Auf dem Kontinent können andere Zustände

herrschen, aber das ist dann eine andere Welt mit einem anderen Entwicklungsstand. Die Welt als Ganzes ist noch nicht am Ende ihres Weges zum Frieden. Man darf Cobden nicht auf Maximen mit einem unbestimmten Zeithorizont und mit unbestimmten Machtressourcen reduzieren. Hans Morgenthau nennt unter den Vertretern der Scheinwissenschaft vom Frieden vor allem Cobden (nur Woodrow Wilson wird etwas häufiger genannt), er tadelt Cobdens Idee einer „foreign politics without politics“ und lobt dessen Widerspruch gegen den liberalen Interventionismus (*Scientific man vs. power politics*. – Chicago 1946). Tatsächlich ist Cobdens Lehre ein Realismus für England und fürs 19. Jahrhundert. Die Situation einer zur Isolation fähigen größten Macht war nur damals gegeben. Der deutsche Sieg 1870 wird auch in England für das Nachdenken über den Krieg eine Zäsur sein. Um solche historischen Grenzen seiner Lehre zu antizipieren, fehlen Cobden die theoretischen Voraussetzungen. Martin Ceadel hat bei Cobden eine Entwicklung von einem frühen Utopismus zu einem späten Realismus erkennen wollen. Das Material gibt für eine so starke These nicht genug her. Cobden war immer anti-utopisch, aber er gestattete sich Ausblicke auf Werte und Möglichkeiten, die nicht ausformuliert werden. In einer seiner letzten großen Reden vor der Aufhebung der Getreidezölle schließt er mit einem Ausblick auf den ewigen Frieden: Freihandel ist die Analogie zur Gravitation, durch ihn werden Menschen über alle Antagonismen der Rasse, des Glaubens und der Sprache zusammengebracht und in den „bonds of eternal peace“ verbunden. Da deutet er einen historischen Rahmen an: So könnte in 1000 Jahren das Bedürfnis zu machtvollen Reichen mit gigantischen Armeen und Flotten absterben und die Menschen eine Familie werden, in der die Früchte der Arbeit frei ausgetauscht werden. Dann wird die Erde regiert werden, wie heute innerhalb der Staaten regiert wird (*Speeches on Questions of Public Policy*. – London 1870, I, 362-363, Manchester 15. Januar 1846). Solche Visionen mögen Cobden motiviert haben, aber in seinen Reden geht es darum selten und in seinen Schriften nie. Er hält Freihandelsbewegung und Friedensbewegung weitgehend auseinander. Er stellt die Freihandelsbewegung nicht als Friedensbewegung dar, auch wenn er der Friedensbewegung zu erklären versucht, warum sie sich für Freihandel engagieren sollte (vgl. seinen Brief an Henry Ashworth am 12. April 1842 in: *The Letters of Richard Cobden I* (Oxford 2007) S. 267-268 und seinen Vortrag vor der Peace Society am 14. Mai 1842, referiert im *Herald of Peace*, July 1842; zitiert bei Ceadel, *The Origins of War Prevention* a.a.O. S. 122, ebd. S. 311 über den Kontext – übrigens ist das seine bei weitem emotionalste und am stärksten religiöse Formulierung des Friedens als von der Vorsehung bestimmtem „free and unfettered intercourse“). Auch in den späteren Jahren, in denen er die englische und internationale Friedensbewegung beriet oder für sie sprach, stellt er die Friedensbewegung nicht als Freihandelsbewegung dar. Es gibt keinen Zweifel, daß Cobden den Freihandel für eine Basis des Friedens hielt, aber er glaubte gewiß nicht, das sei ein rascher Weg. Der Freihandelsvertrag mit Frankreich 1860 war als Vertrauensbildung gedacht, um mit Abrüstung beginnen zu können (A. A. Iliascu, *The Cobden-Chevalier Commercial Treaty of 1860*, in: *Historical Journal* 1971, 67-98).

Cobden nimmt England als aristokratische Nation wahr. Er wird zum ersten Jingoismus-Kritiker (damals fehlte dieses Wort für den britischen Chauvinismus

als *fighting spirit* noch). Die "Paniken", die zu Aufrüstung genutzt werden, bekämpft Cobden als Verschwörungen, die Unterstützung für aristokratische Interessen organisieren sollen. Sein Engagement für Schiedsgerichtsbarkeit (Kriege brechen selten wegen den großen Interessengegensätzen aus) und für balancierte Abrüstung (Rüstungen sind – um mit einer modernen Analyse zu sprechen – autistisch verursacht) hängen mit diesem Mißtrauen in die Verlässlichkeit der nationalen öffentlichen Meinung in einer aristokratisch geführten Gesellschaft zusammen. Die Friedensbewegung sah er als Aufklärung der öffentlichen Meinung. Zunehmend konzentrierte er seine Kritik auf die Presse. Die „pugnacious propensity“ wird von Cobden nie theoretisch erklärt, weder soziologisch noch psychologisch; die Deutung der Engländer als aristokratische Nation macht das überflüssig. John A. Hobson und Norman Angell haben von ihm sowohl die Vorstellung des ökonomischen Friedens wie die Jingoismuskritik gelernt, auch bei ihnen wird das nicht theoretisch verbunden. Vgl. David Brown, *Cobden and the Press*, in: *Rethinking Nineteenth-Century Liberalism* a.a.O. S. 39-55.

Cobden war einer der wenigen strikt anticolonialen Politiker und Publizisten des 19. Jahrhunderts. Seine Zivilisationstheorie ist schwächer ausgebildet als im 19. Jahrhundert üblich und er fordert außerhalb Europas dieselbe Nichtintervention wie in Europa. Andererseits verhehlt er nie, daß er das Osmanische Reich für eine Art *failed state* hält, der allein von England vor dem verdienten Untergang geschützt wird, nicht nur gegen Rußland, auch gegen die eigenen Untertanen (sowohl die christliche Mehrheit wie die muslimische Minderheit). Darunter sind „orientalistische“ und islamophobe Kommentare. So hat John M. Hobson ihn als Vertreter einer "liberal-imperial civilizing mission in the East" identifiziert. Das ist zu hastig, eine gründlichere Bearbeitung wäre nötig (*The Eurocentric Conceptions of World Politics*. – Cambridge 2012. – S. 35-40).

Die Erinnerung an Cobdens Friedenspolitik wurde noch lange verkörpert von John Bright, seinem engsten politischen Mitstreiter, Architekt der Wahlrechtsreform von 1867 und neben Gladstone und Cobden einer der Objekte des Heldenkults der Liberalen Partei. Gladstone sah sich als Schüler Cobdens (vgl. Anthony Howe, *Gladstone and Cobden*, in: *Gladstone Centenary Essays* / ed. by David Bebbington and Roger Swift. – Liverpool 2000. – S. 113-132). Gladstones Politik war nicht Cobdens strikte Nichtintervention. Aber diese Unterschiede wurden vergessen. Cobden blieb v.a. als Freihandelspolitiker in Erinnerung, aber der Cobden Club, einer der frühesten Think Tanks, hütete auch Cobdens friedenspolitische Tradition und förderte die frühen Anläufe zu einem empirischen Studium des Krieges. Vgl. zur Geschichte des Cobden-Kults und der Cobden-Tradition: Anthony Howe, *Free Trade and Liberal England 1846-1946*. – Oxford 1997. Außerhalb Englands hatte Cobden nur für linksliberale und sozialdemokratische Kreise Bedeutung; der "Cobdenismus" des Sozialdemokraten Eduard Bernsteins ist übrigens, wie der britische „Cobdenismus“ von Bernsteins Zeitgenossen, eher „Gladstonian Imperialism“ (R. A. Fletcher, *Cobden as Educator : the Free-Trade Internationalism of Eduard Bernstein, 1899-1914*, in: *American Historical Review* 88 (1983) 561-578; ders., *Revisionism and Empire : Socialist Imperialism in Germany 1897-1914*. – London 1984). Nach dem Ersten Weltkrieg wurde wieder daran erinnert, daß Cobden nicht nur Handelspolitiker war. John A. Hobson preist

ihn als "the clearest-eyed and firmest-principled interpret of the visible tendencies of his time", stellt aber klar, daß in einer völlig neuen Situation der Globalisierung des Kapitals jede Anknüpfung an Cobden eine Historisierung voraussetzt (*Richard Cobden* a.a.O. S. 387-409 *Cobden and Modern Internationalism*). Woodrow Wilson, dessen erstes politische Vorbild Cobden gewesen war und dessen Bild einer Welt demokratischer Nationalstaaten an Cobden erinnert, hat sich in seinem internationalen Programm nie auf Cobden berufen. Auch Cordell Hull nicht, der das Friedensversprechen des Freihandels wieder in die Politik einführte. Auch nicht die amerikanischen Radikalen von Charles Beard bis Noam Chomsky, die die interventionistische Außenpolitik des eigenen Landes denunzieren. Amerika mußte seinen eigenen „Cobdenismus“ erfinden. Zum Schicksal des Cobdenismus im 20. Jahrhundert: Frank Trentmann, *The Resurrection and Decomposition of Cobden in Britain and the West : an Essay in the Politics of Reputation*, in: *Rethinking Nineteenth-Century Liberalism* a.a.O. S. 264-288. Für den Realismus hat die Absage an eine Cobdensche Harmonieerwartung eine große Rolle gespielt, sowohl in Hans Morgenthau *Scientific Man vs. Power Politics* (1946) wie in Kenneth Waltz' *Man, the State and War* (1959). Aber der Cobdenismus wurde post-realistisch wieder ins Gespräch gebracht: Michael Howards *The Invention of Peace : Reflections on War and International Order* (2000) ist eine lange Frage, ob das Ende des Ost-West-Konfliktes nicht doch Cobden bestätigt hat („But it took time“).

England, Ireland, and America. – London : Ridgway, 1835. – 160 S.

In: The Political Writings of Richard Cobden. – London 1867, I, 5-153 (Neudruck 1995 in: The Political and Economic Works of Richard Cobden)

The Political Writings of Richard Cobden. – 4th ed. – London 1903, I, 3-119 (Neudruck 1973 in: The Garland Library of War and Peace)

England

Kritik des Glaubens an Mächtebalance, an der Selbstüberschätzung der britischen Rolle im internationalen System, an den Chimären der Bedrohungsanalysen. Man darf das eigene Volk nur zum Schutz der eigenen Ehre oder des eigenen Interesses in einen Krieg verwickeln, es gibt keine Aufgabe als Weltgendarm und Friedensbringer. Durch Interventionen kann man der Wirtschaft nicht helfen: Der Handel braucht den Krieg nicht, der Krieg schadet dem Handel. Eine richtige Handelspolitik (das Osmanische Reich ist freihändlerisch) reicht nicht, wenn das ganze Land durch Despotismus kommerziell heruntergekommen ist. Eine russische Eroberung der osmanisch beherrschten Länder wäre für diese ein Gewinn und für England und Europa kein Problem (zumal Rußland dadurch langfristig gebunden wäre). Damit England auf Intervention verzichtet, mußte die öffentliche Meinung sich völlig ändern. Sie mußte von Englands Interessen geleitet werden, nicht von denen der aristokratischen Klasse. „The middle and industrious classes of England can have no interest apart from the preservation of peace.“ Das künftige Programm dieser Klassen wird sein: „no foreign politics.“

America

Unter Einfluß der aristokratischen Klassen beachtet die britische öffentliche Meinung unbedeutende Länder und übersieht den wichtigsten Handelspartner. In der kommenden ökonomischen Konkurrenz ist England behindert durch unnütze Ausgaben für Sicherheit. Die USA intervenieren nie. England kann die republika-

nische Regierungsform der USA nicht kopieren, jedes Volk braucht eine passende Verfassung und die Engländer sind ein aristokratisches Volk. Aber man kann einiges nachahmen: öffentliche Sparsamkeit, Nichteinmischung, allgemeine Bildung. Nur so könnte England die Konkurrenz zu einer Republik bestehen. Nichteinmischung und Abrüstung bringen solide Finanzen.

Russia. – Edinburgh : Tait, 1836. – 52 S.

In: The Political Writings of Richard Cobden. – London 1867, I, 155-354 (Nachdruck 1995 in: The Political and Economic Works of Richard Cobden)

The Political Writings of Richard Cobden. – 4th ed. – London 1903, I, 121-272 (Nachdruck 1973 in: The Garland Library of War and Peace)

Deutsche Übersetzung in: Richard Cobden und das Manchestertum / hrsg. von Karl Brinkmann. – Berlin 1924 (Klassiker der Politik ; 10) S. 23-131

1-2 Das Osmanische Reich und Polen sind gescheiterte Staaten, die nicht von England erhalten werden sollen. Unterschwellig sieht er eine russische Zivilisierungsmission, Hauptkriterium ist aber Interesse. Russischen Eroberungen müssen England nicht stören, heute führt der Weg zur Größe über *labour* und *improvement*. Rußland ist nur wegen der Schwäche seiner Nachbarn groß und wird durch Eroberungen schwächer.

3 *The balance of power*

England will keine Veränderungen auf dem Kontinent dulden, zu denen es nicht gefragt wird. Die *balance of power* ist aber nicht nur falsche Politik, sie ist völlig unklar, eine Chimäre, ein Nichts. Die Balance als Zustand des Systems und die Politik der Balancierung wurden durcheinandergeworfen. Es hat nie ein Gleichgewichtssystem gegeben. Balance als Politik kommt aus der Angst vor Macht durch Eroberungen. Tatsächlich beruht die Macht eines Staates auf *labour* und *improvement*, wie England und Amerika zeigen. Unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts ist aber auch Balance der ökonomischen Macht Unsinn. Das Osmanische Reich war nie Teil des europäischen Gleichgewichts. Nord- und Südamerika haben sich, trotz der engen ökonomischen und kulturellen Beziehung zu Europa, geweigert, Teil dieser Balance zu werden (das ist übrigens der Kontext der berühmten Maxime: „as little intercourse as possible between the governments, as much connection as possible between the nations of the world“). Dafür muß England nicht Republik werden, es muß nur das Interesse des Volkes beachten.

4 *Protection of Commerce*

Die veränderten Bedingungen des 19. Jahrhunderts erfordern Freihandel. Die meisten englischen Kriege der letzten 150 Jahre waren Handelskriege. Sie haben der Wirtschaft nicht genutzt. Ein wohlgerüstetes und robustes Volk muß keine Angriffe fürchten. Prinzip einer neuen Außenpolitik ist: „to nationalise public feeling“. Eine Außenpolitik, hinter der Interessen aller Klassen stehen, folgt dem „bona fide principle of non-intervention in the political affairs of other nations.“ Der Weg zu einem glücklichen Polen, einer zivilisierten Türkei, einem freien Rußland ist nicht Krieg, sondern Handel. Wenn Rußland die Türkei erobert, braucht es nach zehn Jahren Kampf einen neuen Kurs. Dann ist das britische Beispiel wichtig.

House of Commons, June 12, 1849

In: Speeches on Questions of Public Policy / ed. by John Bright and James E. Thorold Rogers. – London : Macmillan, 1870, II, 159-177 (Neudruck 1995 in: The Political and Economic Works of Richard Cobden)

Rede zu einem Antrag, mit anderen Staaten vertraglich auszumachen, bei Streitigkeiten ein Schiedsgericht zu benennen. Für die Lösung von Konflikten muß eine bessere Methode als Krieg gefunden werden. Normalerweise werden internationale Verträge eingehalten, das wird auch bei Schiedsgerichts-Verträgen so sein. Kriege kommen nicht aus großen Interessen, sondern aus lachhaften Vorwänden. Abrüstung ist erst möglich mit einer Institution, die Vertrauen schaffen kann. Ohne Vertrauen gibt es nur eine einzige Grenze immer höherer Rüstung: „the limit of taxation.“ Es geht nicht darum, die ganze Welt unter ein gemeinsames Gericht zu stellen. Es soll auch keine militärische Erzwingung der Einhaltung der Verträge geben. Die öffentliche Meinung der Staatengemeinschaft reicht dafür: ein Land, das sich nicht an die Verträge hält, gerät „in a worse position before the world.“ Ein Vertrag mit den Piraten von Borneo mag ausgeschlossen sein, aber es geht um Verträge mit Großmächten wie den USA und Frankreich oder mit den schwächeren Staaten Westeuropas. Der Charakter der Menschheit wird sich nicht plötzlich ändern und die Leidenschaften, die zum Krieg geneigt machen, werden bleiben. Aber das jetzige Kriegssystem kann überwunden werden. (Der Antrag wurde mit 176 zu 79 Stimmen abgelehnt.)

House of Commons, June 17, 1851

In: Speeches II, 515-527

Rede zu einem Antrag für gegenseitige und balancierte Flottenreduzierung. Frankreich und England rüsten nur, um die Balance zu sichern. Diese könnte durch einen Vertrag auf niedrigerem Niveau stabilisiert werden. Ohne ein solches Abkommen erhöht das Rüstungsniveaus sich ständig und automatisch. Flottenreduzierung ist kein Mittel für einen schwachen gegen einen starken Staat. Frankreich und England sind aber starke Staaten, die einander nicht dauerhaft überwältigen können. Es kann nicht um *ambition* gehen, nur um *self-defence*.

(Über den Antrag wurde nicht abgestimmt, weil die Regierung versicherte, sie habe mit einem solchen Plan keine Probleme.)

What Next – and Next? – London : Ridgway 1856. – 50 S.

In: The Political Writings of Richard Cobden. – London 1868 (Neudruck 1995 in The Political and Economic Works of Richard Cobden) II, 107-212

The Political Writings of Richard Cobden. – 4th ed. – London 1903 (Neudruck 1973 in The Garland Library of War and Peace) II, 459-536

Britisch-russischer Handel hätte durch Wechselseitigkeit Frieden sichern können. Die Idee, daß Rußland über den Westen herfällt, ist kindisch, es kann einen offensiven Krieg gar nicht finanzieren. Aber auch die Westmächte können einen offensiven Krieg, der Rußland wirklich unter Druck setzt, finanziell nicht durchhalten. Der Krieg schädigt die *working classes*, brutalisiert die Massen und macht die Reichen reicher und die Armen ärmer. Das war schon in den Kriegen gegen Napoléon so, endgültig aber nach dem das Ende des alten Armenrechtes und der Wuchergesetze. Cobden entwirft ein Friedensprogramm, das Rußland keine Versprechen für die Zukunft abverlangt und Österreich und Preußen Hilfe bei der Abwehr Rußlands zusichert. Statt der Mächtebalance will er eine Friedensliga, deren Charakter zwischen Bündnis und Völkerbund nicht klar erkennbar ist. Statt

Reduzierung der russischen Flotte fordert er eine europäische Flottenreduzierung (orientiert an der Handelsflotte der einzelnen Staaten).

The Three Panics : an Historical Episode. – London : Ward, 1862. – 152 S.
in: The Political Writings of Richard Cobden. – London 1868 (Neudruck 1995
in The Political and Economic Works of Richard Cobden) II, 215-435

The Political Writings of Richard Cobden. – 4th ed. – London 1903 (Neudruck 1973 in The Garland Library of War and Peace) II, 537-704

Mehrfach dienten angebliche französische Rüstungen zur Rechtfertigung der Erhöhung des britischen Militäretats. Cobden versucht zu zeigen, daß die französische Flotte langfristig immer etwa 2/3 der britischen Flottenstärke umfaßt hat. Die britischen Paniken sind selbstgemacht. Militärausgaben folgen tendenziell der Prosperität des Landes. In Wirtschaftskrisen schrumpfen die Ängste auf „the usual letter from Admiral Napier, in the *Times*, on the state of the Navy“; mit erneuerter Prosperität kommen sofort wieder Bedrohungsphantasien: das ist die Weise, wie die aristokratischen Klassen ihren Anteil am Wachstum haben wollen. Einen Militärisch-Industriellen-Komplex sieht Cobden nicht: die Paniken sind absurd, weil die Sprecher der Streitkräfte keine wachsende Bedrohung erkennen. Mit der tatsächlichen Außenpolitik hat die Bedrohungspropaganda nichts zu tun: die *alarmists* werden ohne Verzug wieder Anhänger des britisch-französischen Bündnisses. Cobdens Interesse gilt der letzten Panik: Dem Krimkrieg folgte keine Abrüstung, die neue Panik kam aus „elevated and official circles“, nämlich von den aristokratischen Freunden des Habsburgerreiches. Schuld hat immer die Regierung, die diese Bewegungen beachtet und ihnen eine falsche Autorität gibt. Einzige Lösung sind bilaterale Verhandlungen über wechselseitige Reduktion der Flotte. Dann würde Frankreich auch mehr Vertrauen in die neue kommerzielle Politik des Cobden-Chevalier-Vertrages haben.

Gollwitzer, Heinz

Geschichte des weltpolitischen Denkens. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht. – Bd. I (1972) S. 500-510 Agitation und Ideologie: Richard Cobden

Cobden bekämpft die britische russophobe Fixierung auf das Orientproblem mit ökonomischem Realismus: der Aufstieg der Vereinigten Staaten ist eine größere Gefahr für die britische Weltstellung. Die Auflösung der Weltpolitik in Weltökonomie bringt aber nicht das Ende internationaler Konflikte. Er hat erkannt, daß die Ablösung des aristokratisch-kriegerischen Zeitalters durch ein bürgerlich-kommerzielles Zeitalter noch unvollendet ist. Deshalb fordert er Reduzierung der Staatstätigkeit und des Krieges. Die Nationalökonomien bleiben abgegrenzte Einheiten mit Spannungen untereinander. Die britischen Radikalen haben die Nation hochgeschätzt und Cobden spricht immer aus einer Position, in der Großbritannien die mächtigste Nation ist. Eine solche Nation braucht keine Eroberungen, Interventionen und Kolonien, die eher schwächen als stärken. Die USA begreifen diese Politik eines mächtigen Staates besser. Er hütet sich, dieses Prinzip zu einem immobilen Extremismus werden zu lassen. Bei Cobden sind internationale Beziehungen nie von der Maximierung der ökonomischen Beziehungen bestimmt, sondern vom moralischen Verhalten der Kaufleute und Regierungen. Er protestiert gegen die Vermischung von Handel und Gewalt: Eroberungen, Kolonialismus, Sklavenhandel haben sich gerächt und sind eine schwere Hypothek für die Zukunft einer Nation. Eine Besserung ist erst zu erwarten, wenn sich weltweit die Staaten

gegenseitig anerkennen. Cobdens Forderung, asiatische Staaten gleichberechtigt in die Welt(handels)politik einzubeziehen, ist einer seiner wichtigsten Beiträge zur progressiven Umgestaltung der internationalen Beziehungen.

Vincent, R. J.

Nonintervention and International order. – Princeton, N.J. : Princeton Univ. Pr., 1974. – S. 45-63 Richard Cobden's Theory of Nonintervention

Cobden argumentiert nicht abstrakt mit Souveränität, sondern konkret mit Nationalinteresse, das Interesse der *industrial classes* ist. Gegen das Prinzip der Balance spricht dessen Unklarheit, aber auch realistische Einschätzung der Interessen. Statt zu intervenieren, sollen „schemes of universal benevolence“ Gott überlassen werden. Großbritannien kann nicht alle Länder der Erde reformieren. Er glaubt stattdessen an *power of example*. England, Amerika, Frankreich dominieren das internationale System ausreichend, um Rußland zur Anpassung zu bringen. John Stuart Mill verwendet wie Cobden ein Argument, daß Revolutionen sich selber erhalten müssen. Aber Cobden sieht nie die Notwendigkeit von Counter-Interventionen zur Abwehr von Interventionen dritter Staaten.

Hammarlund, Per A.

Liberal Internationalism and the Decline of the State : the Thought of Richard Cobden, David Mitrany and Kenichi Ohmae. – Basingstoke (u.a.) : Palgrave Macmillan, 2005. – 226 S. (passim)

Cobden erkennt, daß in der neuen Welt von Nationalismus und Industrialisierung die alte Bedeutung des Krieges verschwindet. In einem internationalen System, das von ökonomischer Konkurrenz bestimmt wird, ist die Staatsmaschinerie Belastung. Der militärische Apparat kann leicht geopfert werden. Cobden geht durchaus nicht von einem machtlosen Staat aus, sondern von einem Spielraum, Macht abzugeben. Das alte auf Balance und Kolonien beruhende internationale System hat wenig mit dem neuen zu tun, das auf Handelsmacht beruht. Cobden kennt das Wort „Interdependenz“ noch nicht, aber die Sache. Das alte System war eine Chimäre, das neue ist nicht nur neu, sondern auch real. Cobdens Problem ist, daß dieser Wandel nicht bemerkt wird. Cobden akzeptiert Nationalismus als einen machtvollen Instinkt. Auch die neue Ordnung ist eine nationalstaatliche Ordnung, geregelt durch Verträge über Rüstungsbeschränkungen, Handelsöffnungen und Schiedsgerichte. *Congress of nations, code of laws, a supreme court of appeal* (gar mit einer militärischen Exekution der Urteile) würden nur zu mehr Kriegen führen. Internationale Institutionen werden nur angedeutet. Meist reichen Freihandel und internationale Arbeitsteilung für weltweites friedliches Zusammenleben der Staaten.

James Edwin Thorold Rogers (1823-1890), Professor der Politischen Ökonomie war einer der wenigen akademischen Cobdeniten; er war mit Cobden verschwägert, gab dessen Reden heraus, und setzte als Politiker Cobdens radikale Politik fort. Edmund Silberner, *The Problem of War* a.a.O. S. 197-198 hat seine Äußerungen zu Krieg und Frieden zusammengestellt: Ein langer bewaffneter Frieden ist zerstörerischer für Wohlstand als ein kurzer Krieg; der Wohlstand eines Landes ist untrennbar mit dem Wohlstand anderer Länder verbunden, deshalb wird Krieg immer mehr zu Narrheit und Verbrechen; Krieg kann durch Arbi-

tration ersetzt werden, der politische Ansatzpunkt dafür wird eine Zusammenarbeit der englischsprachigen Völker sein. Mehr steht bei Rogers tatsächlich nicht, Argumente dafür fehlen. Rogers ist ein Kritiker deduktiver Ökonomie (seine wissenschaftliche Leistung war eine Geschichte der Löhne), er betont den Unterschied zwischen *laissez-faire*-Dogmatik und sozialen, wirtschaftspolitischen Realitäten (*laissez-faire* kann keine Politik sein, nur Maßstab für Politik). Daß er im internationalen Handel diese Warnung nicht beachtet (und seinen Meister John Stuart Mill für Schutzzollargumente tadelt), liegt daran, daß er noch an eine natürliche Basis des internationalen Tausches glaubt: Freihandel führt nicht zu internationalen Monopolen, die den Frieden gefährden würden, weil jedes Land eigene natürliche Anlagen hat, die sich spontan entfalten müssen. Vgl. *A Manual of Political Economy for Schools and Colleges*. – Oxford 1868. – ch. 18 *Foreign Trade*; *The Economic Interpretation of History*. – New York 1889. – ch. 5 *Diplomacy and Trade*; ch. 16 *Laissez-faire*; ch. 17 *The History of the Protectionist Movement in England* (mit einem Abschnitt über Protektion und Militarismus). Vgl. auch sein *Cobden and Modern Political Opinion : Essays on Certain Political Topics*. – London 1873.

4.2.2 Herbert Spencer

1820-1903, Eisenbahningenieur, Redakteur am *Economist*, philosophischer und politischer Autor. Biographisch: Herbert Spencer, *An Autobiography*. – London 1904; David Duncan, *The Life and Letters of Herbert Spencer*. – London 1908; J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer : the Evolution of a Sociologist*. – London 1971; Mark Francis, *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*. – Stocksfield 2007.

Spencer war zu Lebzeiten wohl der bekannteste lebende Philosoph der Welt, aber schon die Nachrufe haben ihn als Größe einer vergangenen Zeit gesehen. Er bietet eine naturalistische Theorie an, die Metaphysik, Biologie, Psychologie, Soziologie und Ethik umfaßt. Er stellt einen einheitlichen Weltprozeß dar, der ohne göttliche Eingriffe auskommen kann. Evolution ist bei Spencer Differenzierung, der Weg vom Homogenen zum Heterogenen, vom Unbestimmten zum Bestimmten, Zunahme von Struktur und Stabilität; das gilt gleichermaßen für Sterne, Tiere und Zivilisationen. Seine allgemeine Evolutionstheorie hat Parallelen zu allgemeinen Systemtheorien des 20. Jahrhunderts, die sich aber ihres bloß methodischen Charakters deutlicher bewußt sind.

Vgl. Josiah Royce, *Herbert Spencer : an Estimate and Review*. – New York 1904 (Spencers Gesetze sind zu allgemein, als daß einen analytischen Nutzen haben könnten); Gerhard Lehmann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. IX (1953) 135-143 (Spencer als eine der typischen Wissenschaftssynthesen des 19. Jahrhunderts); Michael W. Taylor, *The Philosophy of Herbert Spencer*. – London 2007; Mark Francis a.a.O. S. 109-186 *The Lost World of Spencers Metaphysics*. Zur Biologie: Robert J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. – Chicago, Ill. 1987. – S. 243-330; Michael W. Taylor, *Men versus the State : Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*. – Oxford 1992. – S. 74-99; Mark Francis, *Herbert Spencer a.a.O.* S. 187-243 *Spencers Biological Writings and*

his Philosophy of Science. Zur Psychologie: Robert M. Young, *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century : Cerebral Localization and its Biological Context from Gall to Ferrier*. – Oxford 1970. – S. 150-196; Mark Francis, *The Problem with Star Dust : Spencer's Psychology and William James*, in: *Herbert Spencer : Legacies* / ed. by Mark Francis and Michael W. Taylor. – London 2015. – S. 154-183.

Geblichen ist er als Klassiker der Soziologie, wo die Begriffe seiner Evolutionstheorie noch immer verständlich sind: Differenzierung und Integration als Weg zur Stabilisierung; Organismus als Gegenmodell zum Modell des Herstellens; Gesellschaftstypen, um das Zusammenspiel von Institutionen und Sozialpsychologie zu fassen. Seine Methode, reine Typen zu bilden, hat sich in den Idealtypen der Soziologie gehalten. Die Soziologen, die am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts dominierten, haben mit Spencer begonnen (nur Max Weber fehlt sehr auffällig). Aber fast alle wollten die Soziologie gegen Spencer anders begründen. Wegen ihrer mangelnden Verselbständigung gegenüber Ethik und Biologie ist Spencers Soziologie mit der späteren Soziologie schwer vereinbar. Man kann Spencer nicht retten durch Reduzierung auf einen soziologischen Kern (die Empfehlung von Jonathan Turner), relevant ist er für die Reflexion über die Stellung der Soziologie unter den Humanwissenschaften (die Empfehlung von John Offer).

Zu Spencers Soziologie: Paul Kellermann, *Kritik einer Soziologie der Ordnung : Organismus und System bei Comte, Spencer und Parsons*. – Freiburg 1967. – S. 57-98; Jonathan H. Turner, *Herbert Spencer : a Renewed Appreciation*. – Beverly Hills 1985; Tim S. Gray, *The Political Philosophy of Spencer : Individualism and Organicism*. – Aldershot 1996; Mark Francis, *Herbert Spencer* a.a.O.; John Offer, *Herbert Spencer and Social Theory*. – Basingstoke 2010.

Spencer begann als ein politischer Radikaler mit einer naturrechtlichen Argumentation. Bereits Sir Ernest Barker hat erkannt, daß Spencers System ein Versuch war, den frühen Radikalismus in einem veränderten politischen und intellektuellen Umfeld zu retten (*Political Thought in England : from Herbert Spencer to To-day*. – London 1915). Fluchtpunkt des Systems ist eine Utopie, die durch eine Evolutionslehre als Zukunft des Menschengeschlechts plausibel werden soll: eine Menschheit ohne Übervölkerung, ohne dysfunktionale Unterschichten, ohne Krieg, ohne Überarbeitung. Die Individuen werden selbständiger und solidarischer; Personen, die einander achten, werden einander helfen. Spencers Politik ist von Staatsfeindschaft bestimmt, er möchte staatliche Zwangsregelungen auf ein Mindestmaß reduzieren und gerichtliche Entscheidung und Bürgergesellschaft stärken. Die Ziele ändern sich von 1843 bis 1902 nicht wesentlich, aber die antiaristokratischen Töne werden verhaltener, die Ablehnung staatlicher Armenfürsorge und das Mißtrauen gegen Gewerkschaften schriller. Mehr Demokratie wagen will er erst, wenn es weniger Staat gibt. Die neue Politik setzt die biologische Verbesserung des Menschengeschlechts voraus: aus ungeselligen werden soziale Wesen. An die Stelle des ursprünglichen Vertrages tritt die lange Geschichte der lamarckianischen Vererbung von Verhaltensmustern. Spencer hat Angst vor einer Umkehrung dieses Prozesses, der seit Jahrtausenden in den Friedensräumen der Staaten abläuft, den die Staaten mit ihren Machtapparaten aber auch

gefährden. Er war kein Ökonom, es geht um *laissez-faire* zum Abbau des Staates, nicht Apologie des Konkurrenzkapitalismus. Ziel ist eine Gesellschaft von Genossenschaften. Er konnte der einzige große „Theoretiker des Hochliberalismus“ (Adorno/Horkheimer) nur sein, weil er die Analyse des Industriekapitalismus vermeidet. Soziologie ist die Antwort auf die Nutzlosigkeit der Ökonomie für die Freiheit. Diese lamarckianische Soziologie kann brutaler als die Ökonomie sein, utopischer muß sie sein. Ähnlichkeiten zwischen Spencers Politik und den ökonomischen Libertären sind oberflächlich.

Zu Spencers politischen Theorien: Mark Francis, *Herbert Spencer* S. 245-326; Michael W. Taylor, *Men Versus the State : Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*. – Oxford 1992 (der späte Spencer war politisch isoliert, als die Liberalen zu etatistischer Reformpolitik übergangen). Zu Spencers globaler Wirkung gehörten ein progressiver und ein konservativer Spencerianismus: *Global Spencerism : the Communication and Appropriation of a British Evolutionist* / ed. by Bernard Lightman. – Leiden 2016 (die Mischung ist je nach Land verschieden; es ist ein ominöses Zeichen, daß es in Deutschland keinen Spencerianismus der Konservativen gab).

Am Anfang und am Ende von Spencers Werk stehen Schriften zur Ethik (die späten *Principles of Ethics* sind eine Neubearbeitung der frühen *Social Statics*). Kern der Ethik ist die gegenseitige Einräumung gleicher Freiheitsspielräume (eine Version der Goldenen Regel) und unverminderte Verantwortlichkeit des Urhebers einer Handlung für die Folgen. Deshalb muß der Staat alle Momente der Fürsorge verlieren und sich allein auf Gerechtigkeit beschränken. An die Stelle tritt private Wohltätigkeit (die dem verurteilten Paternalismus reichlich ähnlichsehen kann). Diese Prinzipien wurden im Laufe der sozialen Entwicklung entdeckt und sind seitdem so verbindlich, als wären sie apriorisch, können aber dem gegenwärtigen Handeln doch nicht zugrunde gelegt werden, weil die soziale Entwicklung nicht genügend vorangeschritten ist. Der Weg vom Egoismus zum Altruismus kann nicht vom Individuum geleistet werden. Ethik und Soziologie sind aufeinander angewiesen: erst mit dem Verschwinden der Machtstaaten ist eine moralische Gesellschaft möglich, erst in einer moralischen Gesellschaft ist der Machtstaat verzichtbar. Auch bei Spencer ist Soziologie Lehre von der Verzögerung des ethischen Endzustandes. Spencer ist einer der ersten, die zwischen absoluter und relativer Ethik unterschieden haben. Uns ist das durch Max Weber als Gesinnungsethik und Verantwortungsethik vertraut, bei den Zeitgenossen war es umstritten (für Henry Sidgwick ist Spencers relative Ethik gar keine Ethik und die absolute Ethik der Zukunft irrelevant). Spencer geht es nicht um zwei Arten der Sollensethik, sondern um deren Überwindung durch die Utopie einer neuen Menschheit in neuen Formen des menschlichen Zusammenlebens. Auch diese Utopie selber, vor allem ihr Pazifismus, war bei Zeitgenossen umstritten. Dafür muß man nicht gleich Nietzsche zitieren, der von Spencers Idee der „Einverleibung“ eines neuen Ziels der Menschheit durchaus fasziniert war und auch der Anweisung folgt, Steigerung des Lebens zu suchen, Altruismus aber als falsches Ziel der Menschheit bekämpft; auch William James fand diese Welt ohne Gegensätze wie „the white-robed harp-playing heaven of our sabbath-schools, and the ladylike tea-table elysium“ (*The Dilemma of Determinism* 1896).

Zu Spencers Ethik: Pjotr A. Kropotkin, *Ethik*. – Berlin 1923. – S. 218-242; Robert J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. – Chicago 1987. – S. 243-294 *Spencer's Conception of Evolution as a Moral Force* (zugleich ein bedeutender Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und ein früher Versuch zur Erneuerung der evolutionären Ethik); Michael W. Taylor, *Men Versus the State : Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*. – Oxford 1992; Eve-Marie Engels, *Herbert Spencers Moralwissenschaft – Ethik oder Sozialtechnologie? Zur Frage des naturalistischen Fehlschlusses bei Herbert Spencer*, in: *Evolution und Ethik I* hrsg. von Kurt Bayertz. – Stuttgart 1993. – S. 243-287; David Weinstein, *Equal Freedom and Utility : Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism*. – Cambridge 1998; Maria Cristina Fornari, *Die Entwicklung der Herdenmoral : Nietzsche liest Spencer und Mill*. – Wiesbaden 2009 (ital. Original 2006); Thomas Dixon, *The Invention of Altruism : Making Moral Meaning in Victorian Britain*. – Oxford 2008. – S., 181-221 *Herbert Spencer, the Radical*.

Die historische Gestalt von Spencers Theorie ist um 1900 mit der Abkehr der Biologen von der lamarckianischen Vererbung erworbener Eigenschaften zusammengebrochen. Lamarckianismus war eine Theorie von Radikalen, um das Potential von Erziehung zu betonen. Spencer klingt häufig so, als habe er längst Akkulturation durch Sprache und Brauch an die Stelle der anthropologischen Evolution gesetzt. Aber er zögert, Vererbungstheorie wirklich in Zivilisationstheorie zu transformieren. In der Biologie skizziert er eine Menschheit der Zukunft mit höherer Intelligenz und Selbstkontrolle, die durch das Leben in komplexen Gesellschaften über Generationen hinweg erworben und vererbt werden. Damit kennt er gescheiterte Rassen (beginnend mit den Iren). Daß er in der Soziologie biologische Überreste weitgehend vermeidet, ändert nichts am Verschwinden der schwächeren Rassen. Der Prozeß der Entwicklung von Horden über Stämme bis zu Nationen ist ein Prozeß der Vernichtung der nicht konkurrenzfähigen Intelligenzen, der für die Menschheit ein Vorteil ist. Aber wenn das Stadium höherer Gesellschaften mit Individuen erreicht ist, die zu Kooperation fähig sind, muß die aktive Vernichtung aufhören, weil sie mit dem höheren moralischen Standard unvereinbar ist. Dann ist nur noch „industrial war“ akzeptabel, die ökonomische Konkurrenz der Gesellschaften, die aber auch allmähliches Verschwinden der gescheiterten Individuen und Rassen bedeutet (*The Study of Sociology*, Works XII, 189-195). Spencers bedeutende soziologische Einsicht, daß nur unvollständig organisierte Gesellschaften entwicklungsfähig sind, die deshalb aber nicht stabil sein können, opfert zugleich die Selbständigkeit der Soziologie. Spencers Argumente sind immer historisch, aber er hat keine ausreichende Theorie einer sozialen Dynamik (die Geschichtsphilosophie der *Principles of Sociology* wurde nicht geschrieben) und muß auf konventionelle Rassentheorien über Vermischung ähnlicher und nicht-ähnlicher Rassen zurückgreifen. Der japanischen Regierung rät er zur Bewahrung der Selbständigkeit gegen imperialistische Mächte nicht nur, den Weg zur Parlamentarisierung über 200 Jahre hinzuziehen, sondern auch Mischehen zu verbieten; das Argument dafür ist nicht einmal lamarckianisch, er beruft sich auf Degenerationserfahrungen mit Pferden, Rindern und Schafen (Brief an Kaneko Kentarō 1892 bei Duncan a.a.O. S. 319-323). Wenn Sozialdarwinismus die biologische Deutung sozialer Konflikte meint, dann ist Herbert Spencer der Klassiker

des Sozialdarwinismus (und es ist mehrfach vorgeschlagen worden, den Sozialdarwinismus, aus Fairness gegenüber Darwin, „Spencerianismus“ zu nennen). Wenn Sozialdarwinismus die Apologie dieses Kampfes meint, dann ist auch Spencer nur bedingt Sozialdarwinist.

Vgl. zu Spencers Lamarckianismus: Robert C. Bannister, *Social Darwinism : Science and Myth in Anglo-American Social Thought*. – Philadelphia, Pa. 1979. – S. 34-56 *Hushing Up Death*; Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945 : Nature as Model and Nature as Threat*. – Cambridge 1997. – 82-103 *Herbert Spencer and Cosmic Evolution*; Peter J. Bowler, *Herbert Spencer and Lamarckism*, in: *Herbert Spencer : Legacies* / ed. by Mark Francis and Michael W. Taylor. – London 2015. – S. 203-221. Der damit verbundene Rassismus hat die Spencer-Forschung bisher nur wenig und gewiß noch nicht abschließend beschäftigt. Vgl. Thomas Gondermann, *Evolution und Rasse : theoretischer und institutioneller Wandel in der viktorianischen Anthropologie*. – Bielefeld 2007. – S. 231-263; Wulf D. Hund, *Racism in White Sociology : from Adam Smith to Max Weber*, in: *Racism and Sociology* / ed. by Wulf D. Hund and Alana Lentin. – Zürich 2014. – S. 40-45.

Im 19. Jahrhundert ist Spencers Lehre der gewaltigste Versuch einer Friedenswissenschaft, bedeutet damit aber auch das gewaltigste Scheitern. Seine Äußerungen zu Krieg und Frieden hat Spencer mit einer Verurteilung des Krieges begonnen, der in englischer Art als Intervention gesehen wird; die Argumentation ist völlig naturrechtlich (*The Proper Sphere of Government* (1843) letter 5; letter 6 enthält eine Verurteilung des Kolonialismus). 1851 vertritt Spencer Positionen, die Mehrheitsmeinung der damaligen Friedenskongresse waren: für den Verteidigungskrieg, gegen absoluten Pazifismus. Für eine internationale Föderation ist die soziale Evolution noch nicht ausreichend fortgeschritten. Die Friedensbewegung ist aber ein Zeichen der sozialen Evolution. In Spencers System sind die Ziele geblieben, aber in weite Ferne gerückt. Die gesamte Anlage seiner Synthetischen Philosophie ist vom Ausblick auf den Frieden bestimmt. Die Biologie endet mit der Möglichkeit einer friedensfähigen Menschheit: weniger, intelligentere, moralischere Menschen (*The Principles of Biology* § 373). Die Psychologie endet mit der Möglichkeit des Anwachsens altruistischer Gefühle ebenfalls im Frieden (*The Principles of Psychology*, Corollaries ch. V, *Sociality and Sympathy* § 511, ch. VIII, *Altruistic Sentiments*, §§ 524-532, ch. IX, *Aesthetic Sentiments* § 540). Soziologie und Ethik sind völlig von der Frage nach Krieg und Frieden bestimmt. Erst im Zeitalter des Friedens können die absolute Ethik der gleichen Freiheitsspielräume und die ökonomische Gesellschaft verwirklicht werden. Kein Autor des 19. Jahrhunderts hat so systematisch die Kosten des Krieges und die Versprechen des Friedens protokolliert wie Spencer. Die Unterscheidung des militanten und des ökonomischen Gesellschaftstyps ist eine Reaktion auf die Militarisierung seit 1866/71. Spencer kämpft gegen chronische *militancy* an, aber er meint v.a. Bürokratisierung und Etatisierung, die schon die Zeitgenossen nicht mit Militarismus identifiziert haben. Da Spencer nur zwei Idealtypen entwickelt, muß jede Abweichung vom Modell des ökonomischen Gesellschaftstyps als Rückkehr zum militanten Typ erklärt werden. Zu verstehen ist diese Typenbildung nur durch seinen sehr weiten Aggressionsbegriff: jede erzwungene Kooperation ist Aggression. Das gehört in die noch ungeschriebene Genealogie des Begriffs

der strukturellen Gewalt. Der ökonomische Gesellschaftstyp wird immer nur als Negation des militanten Gesellschaftstyps entwickelt. Es gibt keine Fakten für den ökonomischen Gesellschaftstyp, weil er allenfalls aus Annäherungen bei den am höchsten entwickelten Gesellschaften erkennbar ist. Er wird davon bestimmt, daß der Kampf zu einem Faktum der Vergangenheit wird. Spencer wird zum Propheten des anachronistischen Überlebens von Elementen der Militärgesellschaft (das 20. Jahrhundert kannte dieses Erbe vor allem aus Joseph Schumpeters Deutung des Imperialismus). Seine Lehre kommt aus der Unzulänglichkeit des ökonomischen Ansatzes. Er hat wie Comte und Proudhon begriffen, daß eine Lehre vom Frieden zugleich dem Krieg den Platz einräumen muß, den er historisch hatte, und doch eine Zukunft des Friedens eröffnen muß. Aber für den Weg vom Krieg zum Frieden hätte Spencer eine viel stärkere Geschichtsphilosophie benötigt als seine Evolutionstheorie bieten kann. Er kennt als Ethiker den gebotenen Endzustand, aber er hat keine soziale Dynamik, die dahin führen muß. Er muß alle Hindernisse auf dem Weg zum guten Leben auf den Krieg schieben. Bei Spencer bleibt immer der Bezug zu einem letztlich unilinearen historischen Prozeß: der ökonomische Gesellschaftstyp soll die Zukunft sein und wenn er es nicht wird, ist das ein Versagen der Menschheit. Die Soziologie geht wieder in Ethik über.

Gute Überblicke über die Gesellschaftstypen: Tim S. Gray, *The Political Philosophy of Spencer : Individualism and Organicism*. – Aldershot 1996. – 112-125; Hans Joas / Wolfgang Knöbl, *Kriegsverdrängung : ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*. – Frankfurt am Main 2008. – S. 127-136 (die Autoren sind sich der Ambivalenz von Extremtypen und Entwicklungsstufen bei Spencer bewußt); John Offer, *Herbert Spencer and Social Theory*. – Basingstoke 2010. – S. 223-252 *Militant and Industrial Social Types* (der vollständigste Überblick über das Vorkommen der beiden Typen in den verschiedenen Schriften Spencers und Kritik diverser anderer Darstellungen).

Spencer beachtet mehr als die meisten englischsprachischen Theoretiker des 19. Jahrhunderts das internationale System. Aber er hat keine Theorie der internationalen Beziehungen, ihn interessieren nur die Folgen des internationalen Systems für die Einzelgesellschaften. Er ist ein Begründer der Analyse der Beziehungen zwischen dem Ausmaß des außenpolitischen Drucks und des Freiheitsspielraums der Verfassung, wie sie von John Seeley und in dessen Gefolge von Otto Hintze bekannt ist. Er ist ein Theoretiker des Nationalstaats, aber er analysiert zu wenig, warum die Staaten nicht kleiner bleiben konnten (was von Föderalisten im 19. Jahrhundert nicht selten gefordert wurde) oder nicht größer werden können (wie in den letzten Lebensjahren Spencers bereits viele Theoretiker der Weltreichskonkurrenz meinen). Er weiß, daß der Kontinent militärischer ist als das insulare Großbritannien, aber die „Re-Barbarisierung“ des imperialen Großbritanniens beschäftigt ihn viel mehr. Er denkt, wie andere englische Radikale, letztlich isolationistisch. Ihm fehlt nicht nur die Industrie, sondern auch die Weltwirtschaft; damit kann er die Dynamik der kolonialen Zerstörung bedauern, aber nicht fassen. Der Pazifismus der soziologischen Analyse muß sentimental bleiben, Mitleid mit den verschwindenden Aborigines. Weltgesellschaft hätte er durchaus als *global civil society* denken können; aber davon keine Spur. Über die Weltföderation spricht er nicht als Soziologe.

Vgl. das (immer viel zu kurze) Portrait Spencers im Rahmen der Gruppenportraits britischer liberaler Theoretiker: Georgios Varouxakis, 'Patriotism', 'Cosmopolitanism' and 'Humanity' in *Victorian Thought*, in: *European Journal of Political Theory* 5 (2006) 100-118; Duncan Bell and Casper Sylvest, *International Society in Victorian Political Thought : T. H. Green, Herbert Spencer, and Henry Sidgwick*, in: *Modern Intellectual History* 3 (2006) 207-238, Neudruck in Duncan Bell, *Reordering the World*. – Princeton, NJ 2016. – 237-264; Caspar Sylvest, *British Liberal Internationalism, 1880-1930 : Making Progress?* – Manchester 2009. – 106-121.

Zu Spencers eigenem frustrierenden Engagement als Mitgründer der Anti-Aggression League 1881-1882 vgl. Martin Ceadel, *Semi-detached Idealists : the British Peace Movement and International Relations, 1854-1945*. – Oxford 2000. – S. 115-120. Aktuelle Stellungnahmen gegen den Krieg aus Spencers späten Jahren in: *Various Fragments*. – London 1907 (*Works* XVIII, Neudruck Oldenburg 1966) und *Facts and Comments*. – London 1902 (*Works* XIX, Neudruck Oldenburg 1966). Vgl. Mark Francis a.a.O. S. 277-292 (zum Anti-imperialismus); John M. Hobson, *The Eurocentric Conception of World Politics : Western International Theory 1760-2010*. – Cambridge 2012. – S. 88-99 (sieht auch Spencers Anti-Imperialismus nur rassistisch).

Um 1900 versuchte die pazifistische Soziologie, sich von Spencer zu distanzieren und die Rolle der Gewalt auch aus der Geschichte zu vertreiben. Damit mußte der Frieden noch stärker als bei Spencer auf Anthropologie gegründet werden, eine ahistorische Naturanlage soll jetzt Kooperation und Frieden garantieren. Vgl. Jacques Novicow, *La critique du Darwinisme social*. – Paris 1910 (übrigens hatte Novicow 1893 mit einer sehr „spencerianischen“ historischen Apologie des Kampfes begonnen). Umgekehrt wurden früh Zweifel am quasi-natürlichen Zurücktreten des militanten Gesellschaftstyps geäußert: Otto Hintze hält an Spencers Typen fest, identifiziert aber den militanten Typ mit den kontinentalen Mächten, den ökonomischen Typ mit den Seemächten England und Amerika; er erwartet eine zunehmende Anpassung der Seemächte an die (notwendig) weniger freien Landmächte. Die englisch-amerikanische Kritik ist ein Spiegelbild dieser Analyse: Spencers Theorie wurde an westlichen Staaten gewonnen und die autokratischen kontinentalen Mächte werden das Gleichgewicht, das Spencer erwartete, noch für lange unerreichbar machen. Franklin Giddings hat das bereits 1904 formuliert, im Ersten Weltkrieg findet er Nachfolger in Texten über Spencer als „frustrated prophet of peace“ (so Joseph Jastrow in: *The Dial* 30. August 1917). Vgl. auch Alfred W. Tillelt, *Militancy Versus Civilization : an Introduction to, and Epitome of, Herbert Spencer Concerning Permanent Peace as the First Condition of Progress*. – London 1915 (Tillelt gibt den Hinweis, daß alle Teile der Synthetischen Philosophie mit der Frage nach der Möglichkeit des Friedens enden, aber aus aktuellen Gründen interessiert er sich mehr für den Unterschied Englands und Deutschlands). Die theoretisch wichtigere Wende war Thorstein Veblens Hinweis, daß Deutschland und Japan eine Verbindung von Industrialismus und Militarismus zeigen, die von Spencer nicht vorgesehen war; mehr als die zeitgenössischen Imperialismustheorien mußte das das Ende der beiden Typen Spencers werden. Vgl. auch Joseph Dorfman, *The 'Satire' of Thorstein Veblen's Theory of the Leisure Class*, in: *Political Science Quarterly* 47 (1932) 363-409 über Veblens

frühe Abkehr von Spencer, indem er versucht, Züge des militanten Gesellschaftstyps bei den nicht produzierenden Besitzern von Reichtümern nachzuweisen; Veblen holt damit die von Spencer versäumte Analyse der real existierenden Industriegesellschaft nach. Der letzte große Versuch einer spencerianischen Analyse im Zeitalter von Faschismus und Bolschewismus war Harold Lasswells *garrison state*. Wie bei Spencer werden dichotomische Typen gebildet (der Gegentyp zum *garrison state* wechselt bei Lasswell mehrfach den Namen von *civilian state* bis *world order of dignity*, was, wie schon bei Spencer, die Schwierigkeiten zeigt, den liberalen, zivilen Typus selbständig zu fassen). In der Nachfolge Spencers steht Lasswell mit der umfassenden Durchführung des Gesellschaftstyps in politischen Institutionen, Charaktertyp und Wertesystem. Wie bei Spencer soll dieses Konzept politische Soziologie und Lehre von den internationalen Beziehungen zusammenhalten. Wie bei Spencer beruht es auf einer normativen Vorentscheidung (Lasswells einschlägige Aufsätze 1937-1950 sind gesammelt in: *Essays on the Garrison State*. – New Brunswick, N.J., 1997; dort nicht enthalten ist Lasswells späteste und umfassendste Bearbeitung in: Harold D. Lasswell/Myres S. McDougal, *Jurisprudence for a Free Society*. – New Haven, Conn. 1992. – Bd. II, 986-1031). Die Resonanz der Typen schrumpfte jedoch bald zu einer militärsoziologischen Spezialdebatte über Berufsoffiziere, Lasswell umfassende politische Absicht wurde aufgegeben und die Beziehung zu Spencers Makrosoziologie vergessen (Samuel P. Huntington, *The Soldier and the State : the Theory and Politics of Civil-Military Relations*. – Cambridge, Mass. 1957. – S. 222-227. 346-350). Auch die Identifizierung des militanten Gesellschaftstyps mit „Militarismus“ (Volker R. Berghahn, *Militarismus : die Geschichte einer internationalen Debatte*. – Hamburg 1986. – S. 15-19, engl. Original 1981) trifft nur einen Aspekt bei Spencer. Er war zweifellos der systematischste Theoretiker des „Militarismus“ im 19. Jahrhundert, aber unser Wort „Militarismus“ faßt nur die späte Geschichte des militanten Gesellschaftstyps, das was Spencer „Re-Barbarisierung“ nennt, nicht aber die Jahrtausende alte Geschichte der Staaten. Eine der heutigen Soziologie noch mögliche Deutung ist die Darstellung als spezialisierte Soziologie der Organisation für den Krieg (Volker Kruse, *Krieg und Gesellschaft in der frühen soziologischen Theorie*, in: *Forschungsthema: Militär ; militärische Organisation im Spannungsfeld von Krieg, Gesellschaft und soldatischen Subjekten* / hrsg. von Maja Apelt. – Wiesbaden 2010. – S. 36-39).

Social Statics : The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed. – London : Chapman, 1851

Die Neuausgabe des Buches 1892, die auch als Bd. 11 in die *Works of Herbert Spencer* ausgenommen wurde, ist stark gekürzt und verändert
ch. XXI *The Duty of the State*, sect. 8-9

Angriffskriege können moralisch nicht gerechtfertigt werden; auch Verteidigungskriege sind nicht moralisch, müssen aber akzeptiert werden, um Moral zu ermöglichen. Wer einer Invasion mit *non-resistance* begegnen wollte, mußte sich auch widerstandslos betrügen und berauben lassen. Es gibt eine Pflicht zum Widerstand. Internationale Gerichtsbarkeit wird kommen, wie freie Verfassung und Rechtsstaat gekommen sind. Er erwartet eine *federation of peoples – a universal society*. Voraussetzung ist die Entwicklung der sozialen Moral. Friedensbewegung, Vorschläge für gegenseitige Abrüstung, internationale Besuche und Adres-

sen sind Zeichen dieser Entwicklung. Auch die Forderung nach *non-resistance* ist ein gutes Zeichen, aber die extremste Forderung ist nicht die wichtigste. Die Stabilität eines so komplexen Gebildes, wie es eine all-umfassende Föderation wäre, beruht nicht auf der „fitness of one nation but upon the fitness of many.“

(1892 hat Spencer den Hinweis auf die Friedensbewegung gestrichen).

ch. XXX *General Considerations*, sect. 2-5

Der frühe Mensch brauchte eine wilde Natur, um sich gegen noch wildere Tierarten durchzusetzen. Deshalb ist der Weg zur Zivilisation ein langer Weg. Die „predatory disposition“ führt auch zum Krieg zwischen Menschen. Zwar gab es in den Staaten Anpassung des Charakters durch Disziplin, aber Krieg zwischen Staaten verhindert weitere Anpassung. Der Kampf gegen *inferior races of men* hat die Zivilisation vorangebracht (durch den Friedensraum größerer politischer Einheiten), zugleich aber die Zivilisation aufgehalten. Der Krieg kann erst überwunden werden, wenn der soziale Zustand herrschend geworden ist. Dann wird sich durchsetzen, daß Ausrottung und Unterwerfung der *inferior races* Unrecht ist.

Principles of Sociology. – 3 Bde. – London 1876-1897 (A System of Synthetic Philosophy Bde. VI-VIII)

Einzelne Teile sind separat erschienen, so die *Political Institutions* nach Vorabdrucken in Zeitschriften erstmals in Buchform 1882.

Neudruck in *The Works of Herbert Spencer* 1904, Bde. VI-VIII nach den Ausgaben 1897-1904, Neudruck Osnabrück 1966

Zahlreiche separate Neudrucke der *Principles of Sociology* bis heute

Deutsche Übersetzung: Prinzipien der Soziologie in 4 Bänden Stuttgart 1877-1897

vol. I, Part II, *Inductions of Sociology*

ch. X, *Social Types and Constitutions*

Der Weg zu komplexen Staaten geht über Krieg und Entwicklung militärischer und politischer Institutionen. Nur durch Krieg werden Stämme zu Nationen. Im militanten Gesellschaftstyp sind Volk und Armee im Ganzen identisch, politische Institutionen müssen Armee und Staat angemessen sein. Zentralisierung hat im Krieg Vorteile, prägt den Staat dann aber auch im Frieden. Die dazu gehörende Ethik ist eine *religion of enmity*. Die politische Struktur beruht auf dem Glauben, daß die Mitglieder dem Ganzen dienen, nicht das Ganze den Mitgliedern. Für den ökonomischen Gesellschaftstyp gibt es nur wenig Daten, da es diesen Typ in komplexen Gesellschaften nur in unvollkommener Annäherung bei einigen stärker ökonomisch geprägten Staaten gibt. Zentralisierung und Gehorsam spielen dort keine wichtige Rolle. Das Wohl der Individuen wird wichtiger als das Wohl des Ganzen. Gesellschaften können sich nur fortentwickeln, wenn nicht alle ihre Züge rigide einem Ziel unterstellt sind. Der militante Gesellschaftstyp neigt zu dieser *completeness* und ist deshalb gehindert sich fortzuentwickeln. Spencer diskutiert das als Rassentheorie: Gesellschaften, in denen Eroberer-Rassen mit strenger Kontrolle regieren, werden kaum eine ökonomisch bestimmte Gesellschaft entwickeln. Mischung stark verschiedener Rassen führt zu einer Gesellschaft mit ständigen Konflikten. Mischungen von Rassen mit geringen Unterschieden sind dagegen die beste Ausgangsbasis für die Entwicklung der Gesellschaft. Die Zukunftsgesellschaft wird ein neuer Gesellschaftstyp sein, der die Früchte der Arbeit weder für staatliche Organisation noch für materiellen Überfluß verwendet.

ch. XI, *Social Metamorphoses*

Ein langer Frieden (wie 1815-1850) begünstigt die Wandlung zum ökonomischen Gesellschaftstyp, kriegsreiche Zeiten (wie seit 1850) die Rückkehr zum militanten Gesellschaftstyp. Bedrohung zwingt zu Rüstungen und Zentralisierung (Spencer nutzt die Gelegenheit über alle anderen Ausweitungen der Staatstätigkeit zu klagen). Eisenbahnen und Telegraphen haben große Wandlungen gebracht, gleichermaßen für Gesellschaften des militanten wie des ökonomischen Typs.

Ch. XII, *Qualifications and Summary*

Jede Gesellschaft beginnt mit der Differenzierung von Außenbeziehungen und Produktion. Außenbeziehungen sind abhängig von der Umwelt: In einer Situation dauernder Konflikte und Kriege verschwinden friedliche Gesellschaften. In großen Staaten entwickelt sich ein friedlicheres politisches System. Wo der militante Typ nicht zu rigide organisiert ist, können ökonomische Gesellschaften entstehen. Wenn ökonomische Gesellschaften wieder aggressive oder defensive Kriege führen, kommt es zum Rückfall in den militanten Typ.

vol. II, Part V, *Political Institutions*

ch. XII, *Military Systems*

Über die Differenzierung der militärischen Institutionen von der Bevölkerung und die Differenzierung innerhalb militärischer Institutionen. Die Gesellschaft wird zunehmend von Vertrag und *voluntary cooperation* bestimmt, die Armee bleibt bei Status und *compulsory cooperation*.

ch. XVII, *The Militant Type of Society*

In einer Situation dauernder Kriege haben Gesellschaften, die ihre Mitglieder militärisch organisieren können, einen komparativen Vorteil. Wenn Erhaltung der Gesellschaft das Hauptziel ist, ist das Individuum „owned by the state“: Zentralisierung, *compulsive cooperation*, Fixierung der Positionen *in rank, in occupation, in locality*. Nichtstaatliche Organisationen werden nur zugelassen, wenn sie sich einfügen. Die Wirtschaft tendiert zu Autarkie. Spencers Beispiele enden beim Deutschen Reich und der britischen Rückkehr zu militärischer Aktivität.

Ch. XVIII, *The Industrial Type of Society*

Nur Gesellschaften, deren Existenz nicht gefährdet ist, können die Institutionen des militanten Typs aufgeben und zu Vertrag und Dezentralisierung übergehen. Nur im industriellen Gesellschaftstyp kann das ethische Prinzip, daß jeder die Folgen seines Verhaltens voll auf sich nehmen muß, durchgesetzt werden (in diesem Zusammenhang am klarsten formuliert, was bei Spencer „Sozialdarwinismus“ heißen könnte). Bei dauerhaftem Frieden können auch die großen Staaten sich auf den gegenseitig vorteilhaften Austausch einlassen und ihre Bürger werden eine Beschränkung ihrer Individualität durch Handelsbeschränkungen nicht mehr dulden. Der Fortschritt des Industrialismus wird die Schranken zwischen den Nationen beseitigen und eine gemeinsame Organisation ermöglichen, wenn nicht unter einer einzigen Regierung, dann doch unter einer Föderation von Regierungen.

Ch. XIX, *Political Retrospect and Prospect*

Es ist unklar, wie stark die Zukunft von Kriegen bestimmt sein wird. Der industrielle Gesellschaftstyp wird sich nicht überall durchsetzen, schon das Klima verhindert, daß überall komplexe Gesellschaften entstehen. Aber die Menschheit hat vom Krieg alles bekommen, was er geben konnte. Die Erde ist von den „more powerful and intelligent races“ bevölkert. Die Bildung großer Staaten ist abge-

schlossen, noch größere benötigen Zwangsgewalt. Jenseits des Nationalstaates können wir nur noch friedliche Föderationen erwarten.

vol. III, Part VIII, *Industrial Institutions*

Ch. XXIV, *Conclusion*

Bei einem Überblick über die gesamte Evolution kann man annehmen, daß über alle rhythmischen Schwankungen hinweg die Anpassung der menschlichen Natur an den sozialen Zustand weiter gehen wird. Der Weg von kleineren zu größeren politischen Einheiten wird sich fortsetzen als *federation of the highest nations*, die Kriege unter ihren Mitgliedern verbieten wird und damit Re-Barbarisierung beendet. Dann können auch große Gesellschaften die sozialen Charakterzüge zeigen, die es bisher nur bei isolierten, friedlichen Stämmen gibt.

Principles of Ethics. – 2 Bde. – London 1892-1893 (A System of Synthetic Philosophy Bde. IX-X)

Einzelne Teile sind separat erschienen, der Anfang als *The Data of Ethics* bereits 1879

Neuausgabe in *The Works of Herbert Spencer* 1904, Bde. IX-X nach den Ausgaben 1892-1893, Nachdruck Osnabrück 1966

Zahlreiche separate Neudrucke der *Principles of Ethics* bis heute

Deutsche Übersetzung: *Prinzipien der Ethik* in 2 Bänden in 3 Teilen Stuttgart 1891-1893. (Der Anfang der Ethik wurde bereits 1879 übersetzt als: *Tatsachen der Ethik.*)

vol. I, Part I, *The Data of Ethics*

§ 49: Solange es feindliche Beziehungen zwischen Staaten gibt, hängt die Existenz des Individuums an der Existenz der Gesellschaft. Erst im Friedenszustand kann der Gegensatz von individuellen und gesellschaftlichen Zielen wegfallen. Die Zivilisation hat sich dem Gesellschaftsideal angenähert, erreicht werden kann es erst, wenn die Kriege aufhören. § 91: Notwendig ist eine Verbindung von Egoismus und Altruismus. In den internationalen Beziehungen lassen sich gegenläufige Züge zeigen: Es gibt Krieg, Eroberung, Teilung, Versklavung. Aber nationale Individualität wird mehr geachtet als früher, es gibt Katastrophenhilfe über Grenzen hinweg und Schiedsgerichtsbarkeit. In den Beziehungen der Zivilisation zu den Unzivilisierten läßt sich von diesen Fortschritten wenig erkennen. § 109: Solange es Krieg und Ungerechtigkeit zwischen Gesellschaften gibt, kann es keine Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaften geben. Militante Organisation ist mit reiner Gerechtigkeit so unvereinbar, wie es militante Aktionen sind.

vol. I, Part II, *The Inductions of Ethics*

§ 115: In jeder Gesellschaft entwickelt sich die *ethics of enmity* als Reaktion auf äußere Bedingungen, die *ethics of amity* als Reaktion auf innere Bedingungen. Deshalb gibt es täglich Widersprüche. § 118: Sowohl rohe Stämme wie zivilisierte Gesellschaften benötigen zugleich Regeln für *external self-defense* und *internal cooperation*, für *external antagonism* und *internal friendship*. In Gesellschaften mit indigenen Religionen gibt es keinen offenen Widerspruch zwischen den beiden Codes. Im Christentum ist der Widerspruch zwischen der genuin christlichen Ebene der *amity* und der Ebene der unterdrückten heidnischen Religionen der *enmity* dagegen nie gelöst worden. Ch. III-XIII dokumentieren einzelne Pflichten und Tugenden, immer mit der Frage, ob sie durch kriegerische oder friedliche Gesellschaftsstruktur gefördert werden.

vol. II, Part IV, *The Ethics of Social Life: Justice*

§ 260: Spencer läßt die Rechtfertigung des Angriffskriegs als Verbesserung der Qualität der Menschengattung durch Sieg der Stärkeren allenfalls für die Frühzeit der Menschheit gelten. Sobald ethische Reflexion beginnt, ist ein Stadium der Menschheitsentwicklung erreicht, in dem der Angriffskrieg nicht mehr gerechtfertigt werden kann. Der Verteidigungskrieg behält eine *quasi-ethical justification*. Erst wenn auch er verschwindet, ist der Übergang von der relativen Ethik zur absoluten Ethik möglich. Ch. IX-XVIII prüft Spencer die einzelnen natürlichen Rechte des Menschen unter Anwendung des Prinzips der gegenseitigen Einräumung gleicher Freiheitsspielräume. Die Freiheitsrechte dürfen allein für die Verteidigung der Gesellschaft eingeschränkt werden. Solange Verteidigung noch nötig ist, kann das Prinzip der gleichen Freiheit nicht absolut gelten. Es gilt vor der Staatenbildung und wenn der Frieden wieder Normalform geworden ist. § 364: Die Lehre, daß sich Staaten innerhalb einer begrenzten Sphäre der Staatstätigkeit halten sollen, gilt nur für Staaten des vollendeten friedlichen und ökonomischen Gesellschaftstyps. Unter den bestehenden Bedingungen ist die *religion of enmity* mit ihrem Glauben an unbegrenzte Autorität des Staates nötig.

vol. II, Part VI, *The Ethics of Social Life: Positive Beneficence*

§ 473-475: Eine Welt, in der Aggressionen und Eroberungen herrschen, wird nicht leicht einen Platz für eine soziale Ordnung finden, für die *fraternal regard* am wichtigsten ist. Viele glauben an eine unveränderliche menschliche Natur, andere glauben an sehr schnelle Änderungen. Tatsächlich ist ein Übergang von der *fitness* für ein militantes Leben zur *fitness* für ein ökonomisches Leben nur im Laufe von mehreren Generationen unter der Disziplin eines sozialen Lebens möglich. Wenn die Gesellschaften aufgehört haben, einander zu zerstören, könnte dieser Fortschritt der *beneficence* rascher verlaufen. Wenn wir volle Sympathie empfinden könnten, würden wir weder das Elend zuhause noch in der Ferne aushalten. Zunahme an Sympathie ist nur möglich bei Abnahme von Leid. Wenn der Bevölkerungsdruck nachläßt und die Kriege Geschichte geworden sind, ist gewiß mit mehr Sympathie zu rechnen. Altruismus ist dann nicht nur Hilfe in der Not, sondern wechselseitige Förderung des Glücks. (Dies ist der Schlußpunkt nicht nur der *Ethik*, sondern des gesamten *Systems der Synthetischen Philosophie*.)

Turner, Jonathan H.

Herbert Spencer : a Renewed Appreciation. – Beverly Hills, Cal. (u.a.) : Sage Publ., 1985

Spencers Gesellschaftstypen sind Varianten der Zentralisation/Dezentralisation. Als Philosoph bevorzugt er dezentrale Systeme, als Soziologe akzeptiert er die Zentralisierung als Fakt komplexer Gesellschaften. Zwischen beiden Typen besteht eine dialektische Beziehung: Dezentralisierung fordert Zentralisierung heraus, Zentralisierung Dezentralisierung. Deshalb besteht eher ein rhythmischer Wechsel als eine evolutionäre Abfolge. Kleine Gesellschaften können sich ohne Krieg erhalten, große entstehen erst im Krieg und haben durch die militärische Organisationsform größere Überlebenschancen. Das ergibt einen *spiraling process* von politischer Organisation, Krieg, Eroberung, politischer Reorganisation. Wenn der vergrößerte Staat nur durch Gewalt zusammengehalten wird, droht ihm Zerfall. Ebenso, wenn er keine starke Verteidigung benötigt. Klassenunterschiede

gehen auf den Krieg zurück, erhalten sich aber, so lange politische Zentralisierung sich erhält. In der Wirtschaftsgesellschaft gibt es keine Klassen, die Reichen haben nur geringe politische Legitimität.

Battistelli, Fabrizio

Zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Natur : das britische soziologische Denken von der Schottischen Schule zu Herbert Spencer, in: Machtpolitischer Realismus und politische Utopie : Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften / hrsg. von Hans Joas und Helmut Steiner. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 792) S. 18-48 (Spencer S. 28-46)

engl. Übersetzung u.d.T.: War and Militarism in the Thought of Herbert Spencer, in: International Journal of Comparative Sociology 34 (1993) 192-209 (ergänzt um einen Brief Spencers gegen den Burenkrieg).

Bei der Analyse der militärischen Gesellschaft greift Spencer auf frühgeschichtliche und ethnographische Daten zurück, historische und zeitgenössische Erfahrungen fehlen fast ganz. Er will die Ablösung militärischer durch industrielle Institutionen zeigen. Dieser Evolutionismus scheint optimistisch und apologetisch, ist aber nicht unilinear. Spencer berücksichtigt Verzögerung, Stillstand und Tendenzwenden. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts, verstärkt seit den 1870er Jahren sieht er eine Wende zum Militarismus. Als Theoretiker kann er nicht zeigen, warum der Krieg einen Sinn gehabt hatte, aber nicht länger hat. Nach seiner Theorie müsste der neue Militarismus aus Bedrohung kommen. Für Großbritannien ist das sicher falsch. Als politischer Autor ahnte Spencer am Ende seines Lebens, daß der neue Militarismus etwas mit der industriellen Gesellschaft zu tun hat. Er hütete sich aber, das Scheitern seiner Theorie einzugestehen.

4.2.3 Militärökonomien

Als Militärökonom reicht dem 19. Jahrhundert, zumal in Großbritannien, meist Adam Smith. Seine Regel, daß Sicherheit wichtiger ist als *opulence*, wird allgemein akzeptiert. So sagt J. R. McCulloch, *The Principles of Political Economy with Some Inquiries Respecting their Application*. – 5th ed., 1864. – S. 105-111: Normalerweise gibt es keinen Widerspruch zwischen Handel und Sicherheit; falls doch einmal Reichtum auf Kosten der Sicherheit wächst, sollte der Gesetzgeber „interfere to redress the balance“. Vor dem ersten Weltkrieg haben sich britische Ökonomen nur in Ausnahmefällen für Militärökonomie interessiert. Eine solche Ausnahme waren die Jahre der Aufrüstung in der sich androhenden Konfrontation auf dem Kontinent nach 1866. Leslie und Cairnes kommen aus dem Umkreis von John Stuart Mill, sie sehen ihre Äußerungen zur Sicherheitspolitik nicht als Teil der theoretischen Ökonomie. Mit einer naiven „Science of Peace“ hat das gewiß nichts zu tun. Ein kurzer (sehr kurzer) Überblick über britische Militärökonomie bei John K. Whitacker, *The Economics of Defense in British Political Economy, 1848-1914*, in: *Economics and National Security : a History of their Interaction* / ed. by Craufurd D. Goodwin. – Durham 1991 (*History of Political Economy, Annual Supplement to Volume 23*) 37-60.

Thomas Edward Cliffe Leslie (1826-1882), Professor für Recht und für Ökonomie in Belfast, Begründer der historischen Schule der Ökonomie in Großbritannien, ist ein Beispiel für die britischen Schwierigkeiten mit Cobdens Friedensbewegung. An sich hofft er auf einen Frieden durch freie politische Institutionen, internationales Tribunal und Wehrpflichtarmeen. Er will ein internationales Recht, das wirklich Recht und wirklich international ist, bloße *opinion* reicht nicht. Die Hoffnung beruht darauf, daß konstitutionelle Regierungen eher als Fürsten sich einer rechtlichen Kontrolle unterstellen und daß Souveränität teilbar ist und deshalb ein internationales Recht ohne Weltstaat denkbar ist (*Nations and International Law*, in: *Fortnightly Review*, July 1868, Neudruck in: *Essays in Political and Moral Philosophy*. – Dublin 1879. – S. 111-127). Aber er bezweifelt, daß das bonapartistische Frankreich die Schwelle zum Handelsstaat unwiderruflich überschritten hat (*The Question of the Age – Is It Peace?* in: *Macmillan's Magazine* 2 (1860) 72-88, Neudruck in: *Essays* S. 62-93). Er bezweifelt, daß ein Europa der Nationalstaaten der Endzustand sein wird; das kommende Völkerrecht wird durch Gewalt entschieden, nicht von „natural justice in men“ (*The Future of Europe Foretold in History*, in: *Macmillan's Magazine*, 2 (1860) 329-338, Neudruck in: *Essays*. – S. 94-110). Leslie bezweifelt, daß die Zukunft der Miliz gehört; da folgt er Tocquevilles Argument, daß wegen der Abneigung der kommerziellen Klassen gegen den Krieg stehende Heere zunehmen werden. Deshalb bevorzugt er die allgemeine Militärflicht Preußens; sie sei weniger zu mißbrauchen als eine reine Berufarmee, aber beim britischen Pauperismus wäre eine solche Armee eher eine Gefahr als ein Schutz. Es reicht nicht die preußischen Militärreformen zu kopieren, man muß auch die Bauernbefreiung kopieren, d.h. die Lebensbedingungen der Bevölkerung verbessern, um zu einer Wehrbereitschaft zu kommen (*The Military Systems of Europe in 1867*, in: *North British Review*, December 1867, Neudruck in *Essays*. – S. 128-147). Zu Leslie als Ökonom: R. D. Collison Black, *The Political Economy of Thomas Edward Cliffe Leslie (1826-82) : a re-assessment*, in: *The European Journal of the History of Economic Thought* 9 (2002) 17-41, darin S. 19-23 zur Militärökonomie.

John Eliot Cairnes (1823-1875), Professor für Ökonomie (und Recht) in Dublin, Galway und London. Der bedeutendste Ökonom im Gefolge von John Stuart Mill, ist so wenig wie dieser ein Pazifist (der Krieg ist noch nicht verzichtbar), aber wie dieser ein demokratischer Internationalist. Die internationale öffentliche Meinung, auf der das Völkerrecht beruht, ist noch schwach, aber mit Entwicklung gemeinsamer Ziele und gemeinsamer Ideen kann auch international eine Gesellschaft entstehen. Sie ist eine Frucht von Volksbildung, Pressefreiheit, guten Straßen, besserer Post. Abrüstung ist erst möglich, wenn die Staaten auf das Urteil der internationalen Öffentlichkeit vertrauen können. Die Friedensbewegung soll an dieser internationalen Öffentlichkeit arbeiten (Cairnes Vorstellung internationaler öffentlicher Meinung ist ein nicht institutionalisiertes Schiedsurteil der „most eminent statesmen and jurists“ aller Staaten). Eine solche internationale öffentliche Meinung soll aber nicht nur stark sein, sie muß auch zu einer Übereinstimmung kommen können. Dafür ist „a simplification of international questions“ nötig. Diese erwartet der Ökonom-Jurist von Freihandel und „the recent progress of ethical and juridical philosophy“ (*International Law*, in: *Fortnightly Review*, November

1865, Neudruck in: *Political Essays*. – London 1873. – S. 109-126). Auf die veränderte militärische Situation in Europa nach dem Deutsch-Französischen Krieg reagierte Cairnes mit Polemiken gegen *peace-at-any-price principles* und *doctrine of non-intervention*. Die erhabene Distanz Englands vom Kontinent, die Basis des Cobdenismus war, ist jetzt Vergangenheit. Großbritannien muß eine ausreichende Armee besitzen, wenn es seiner Außenpolitik Gewicht geben will, und es muß damit rechnen, in einen Konflikt mit kontinentalen Mächten verwickelt zu werden. Überlegungen des Zivilisationsfortschritts sollen jetzt keine Rolle mehr spielen: „It may be that warfare carried on by entire populations is ‚essentially retrograde‘; but retrograde or not, this is the danger against which we have to provide.“ Die nötige moralische und intellektuelle Kraft kann nur aus einer Armee kommen, die auf die ganze Gesellschaft zurückgreift. Er will seine Leser überzeugen, daß gerade dieses „preußische“ System den Frieden fördert: Bei industriellen Nationen ist es besser, wenn ein großer Teil der Bevölkerung in den Krieg involviert ist und deshalb die Gründe für den Krieg sorgfältig abgewogen werden. Die Volksarmee ist auf Verteidigung angelegt und wenn alle Nationen diese Organisation annehmen, „aggressive wars would be unsuccessful wars“ (*Our Defences : a National or a Standing Army*, in: *Fortnightly review*, February 1871, Neudruck in: *Political Essays*. – London 1873. – S. 199-255). Georgios Varouxakis geht davon aus, daß diese Stellungnahme mit John Stuart Mill abgesprochen wurde: beide schließen eine Freiwilligenarmee aus, denn im Zeitalter der Volkskriege müssen die Bürger die Folgen des Krieges selber erfahren, damit sie nicht bellizistische Politik unterstützen (*Liberty Abroad : J. S. Mill on International Relations*. – Cambridge 2013. – S. 168).

4.3 Deutschsprachiger Raum

Karl Heinrich Rau, der führende Handbuchautor der deutschen Nationalökonomie, war der deutsche Vizepräsident des Friedenskongresses in London 1851, aber als Theoretiker des Friedens ist er eher nicht bekannt (Rau begründet wie die klassische Ökonomie den Außenhandel mit komparativem Vorteil; er fügt nur einen Klugheitsgrund an: Außenhandel befestigt friedliche Beziehungen zwischen Staaten (*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, 3. Aufl. (1837) §417). Der Ökonom Peter Kaufmann, der ein Theoretiker des Friedens sein wollte, hat ökonomische Argumente für den Frieden nur nebenbei beachtet. Die deutschen Freihändler haben den Frieden betont, aber mit so vielen Einschränkungen, daß sie wie Apologeten des Borussentum auftreten konnten. Die deutschen akademischen Ökonomen der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts sind am ehesten als Militärökonomien relevant.

Silberner, *The Problem of War* a.a.O. behandelt Friedrich List (S. 134-171), Wilhelm Roscher (S. 173-178), Karl Knies (S. 178-180), Lorenz von Stein (S. 180-182) und Albert Schäffle (S. 182-189).

4.3.1 Friedrich List

1789-1846, Professor für Staatsverwaltungspraxis in Tübingen, Konsulent des Deutschen Handels- und Gewerbevereins, Abgeordneter im württembergischen Landtag. Politische Verfolgung und Exil in den USA. Rückkehr nach Europa als amerikanischer Konsul. Ökonomischer Publizist und Eisenbahnprojekteur. Biographie: Friedrich Lenz, *Friedrich List : der Mann und das Werk*. – München 1936, Neudruck Aalen 1970; William O. Henderson, *Friedrich List : Economist and Visionary, 1789-1846*. – London 1983 (dt. 1984).

List ist der Klassiker des ökonomischen Nationalismus. Von den amerikanischen *Outlines of American Political Economy* (1827) über das französische *Le système naturel d'économie politique* (1837) bis zum deutschen *Das nationale System* (1841) hat er seine Lehre immer ausführlicher formuliert. Er polemisiert gegen die individualistisch-kosmopolitischen Ökonomie, die – zu kosmopolitisch – nicht sieht, daß es den ewigen Frieden noch nicht gibt, und – zu individualistisch – nicht sieht, daß nur der gesamte gesellschaftliche Zusammenhang einer Nation die Bedingungen der Wirtschaft bildet: geistige Bildung, moralisch Grundlage, Sicherheit. Jede Entwicklung ist nationale Entwicklung. Kosmopolitische Wirtschaft wird durch Aufbau von Nationalökonomien erreicht. Im Zeitalter der Maschinenproduktion würde allgemeiner Freihandel die fortgeschrittenste Industrienation zum Weltmonopolisten machen. Auch die Vorstellung, Schutzzölle könnten in jedem Territorium eine selbständige Industrie schaffen, lehnt List als abstrus ab. Kleinere Territorien müssen Anschluß an die Wirtschaft von Nachbarn suchen. Entwickeln können sich nur die Länder des Nordens; die Länder des Südens können nur Lebensmittel und Rohstoffe liefern (das Argument war zunächst klimatisch, wird aber zunehmend um stagnierende Kultur ergänzt).

Zu List als Nationalökonom vgl. Artur Sommer, *Friedrich Lists System der politischen Ökonomie*. – Jena 1927 (der große List-Philologe hat als Letzter die Spannungen in Lists Werk beachtet); Werner Strösslin, *Friedrich Lists Lehre von der wirtschaftlichen Entwicklung : zur Geschichte von Entwicklungstheorie und -politik*. – Basel 1968; Monique Anson-Meyer, *Un économiste de développement au XIXe siècle : Friedrich List*. – Grenoble 1982 (die letzte Gesamtdarstellung); Josua Werner / Gerhard Mauch, *Friedrich List und die Lehre von den produktiven Kräften*, in: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 206 (1989) 533-545; Birger P. Priddat, *Produktive Kraft, sittliche Ordnung und geistige Macht : Denkstile der deutschen Nationalökonomie im 18. und 19. Jahrhundert*. – Marburg 1998. – S. 233-259 (Einordnung in die deutsche nationalökonomische Tradition).

List begriff, daß über die Wirtschaftspolitik hinaus ein grundsätzlicher Kampf gegen „die Schule“ geführt werden mußte. Auch seine systematischen Schriften sind Programmschriften für diesen Kampf. *Das nationale System* ist in der vorliegenden Form ein Fragment. Es sollte neun Bände umfassen von der Acker- und Gewerbeverfassung bis zur Staats- und Parlamentsverfassung, auch ein Band *Internationale Verhältnisse und auswärtige Politik* war vorgesehen. Noch am Ende seines Lebens wollte er sein Werk fortsetzen mit einem Band *Über die Wirkung der politischen Institutionen auf die Reichtümer und die Macht der Nationen*.

Eine Probe ist seine Forderung nach einem bürgerlichen Mittelstand, weniger aus ökonomischen Gründen, als um dem liberalen Staat eine soziale Basis zu geben. Gegenüber der industriellen Dynamik kann List nur hoffen, daß Raum für mittlere Unternehmen bleibt (*Die Ackerverfassung, die Zwergwirtschaft und die Auswanderung* (1842, jetzt in: *Schriften/Reden/Briefe* V, 1928, 418-547). Vgl. Noboru Kobayashi, *Friedrich Lists System der Sozialwissenschaft*, in: *Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie X* / hrsg. von Bertram Schefold. – Berlin 1990. – S. 63-77.

Eine andere Fortsetzung sollte *Die Politik der Zukunft* heißen und einen Ausblick auf die kommende Weltpolitik geben. Schon in seinen frühen föderalistischen Schriften erwähnte er die politische Einigung der Menschheit in einer Weltföderation, aber das war damals nur Polemik gegen einen Weltstaat. In *Outlines* macht er sich über Saint-Pierre lustig: der Weltstaat ist Vernunftgebot, nicht Gegenwart. Eine echte Weltwirtschaft könnte es nur in einem Weltstaat geben. Diese Position hat List in seinen systematischen Werken durchgehalten. 1837 und 1841 war das Motto „Et la patrie, et l'humanité“. List steht in der kantischen Tradition der Souveränitätskritik, die eine internationale Zusammenarbeit über Grenzen hinweg nicht als ausreichend anerkennen kann, wenn das rechtliche Band fehlt. Das kantische Gebot eines Rechtszustandes war für List verbindlich. *Das nationale System* war aber bereits von Ausblicken auf weltweite Kolonien und Protektorate geprägt. Nach 1841 gibt es keine Hinweise mehr auf das kosmopolitische Endziel, aber die Dynamik der Weltpolitik wird zur Geschichte der Bildung von zwei Riesenimperien – den USA und England – bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts, ihres drohenden Weltkrieges und der Versuche von drei, vier unsicheren Mächten – Frankreich, Deutschland, Rußland, vielleicht noch Spanien – einen Platz in dieser imperialen Welt zu finden. Von weiteren Nationen kann man nicht reden. Keiner der asiatischen Staaten hat hier eine Aussicht unbelästigt seine Kultur fortzusetzen, alle müssen zivilisiert werden, weil sie mehr für den Weltmarkt hergeben müssen. Wie immer im 19. Jahrhundert ist das Osmanische Reich das erste Opfer, sein Niedergang ist Ursache dieser weltpolitischen Dynamik (*Politik der Zukunft* (1846, jetzt in: *Schriften/Reden/Briefe* VII, 1931, 482-502). Dieses *manifest destiny* steht *avant la lettre* bereits im Artikel *Asien* im *Staats-Lexikon* Bd. I (1834) 696-722 (wo er die USA bis zum Kap Horn und dann nach China ausgreifen läßt). Neu ist 1846 nur der einheitliche dynamische Weltprozeß: Im Zeitalter der Fabriken, Eisenbahnen und Dampfschiffe ist es möglich geworden, eine Wissenschaft von der Zukunft zu geben. Das war sein letzter Versuch als Theoretiker. Danach blieb nur der verzweifelte Versuch, dem Hegemon England zu erklären, warum Schutzzölle (und deutsche Dominanz über die europäische Türkei) auch für den Hegemon (der Afrika und Asien bekommen soll) gut sind. Wir sind ganz in einer Welt der Machtpolitik und der Balance (*Über den Wert und die Bedingungen einer Allianz zwischen Großbritannien und Deutschland*. – 1846, in: *Schriften/Reden/Briefe* VII, 267-296). Weippert feiert den späten List im Namen des Realismus, Silberner verdammt ihn im Namen des Internationalismus, beides verrät ihre Zeit und Herkunft. Abstrakte Souveränitätskritik fällt hinter List zurück. Die Wissenschaft von der Zukunft hat er nicht begründet (es ist keine Methode erkennbar), aber er hat bereits viel von der Entwicklung des 20. Jahrhunderts gesehen. Befürchtungen und Projekte zeigen die Brüchigkeit seines ökonomi-

schen Nationalismus. List hat seinen modernen Gefolgsleuten voraus, daß er diese Brüchigkeit begriffen hat. Es geht nicht um Entwicklungsprozesse, die alle Länder nach bekanntem Muster nachholen könnten, sondern um eine einzige weltgeschichtliche Krise. Die von List angemaßte Synthese ist nichts, was irgendeine Ökonomie adoptieren könnte. List kann allein eine Rolle spielen in der Diskussion über die Grenzen der Ökonomie.

Lists Weltpolitik und die Widersprüche zwischen kosmopolitischen Fernzielen und kriegsträchtigen Naherwartungen sind viel diskutiert worden: Ludwig Sevin, *Die Entwicklung von Friedrich Lists Kolonial- und weltpolitischen Ideen bis zum Plane einer englischen Allianz 1846*, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 33 (1909) 1673-1715 und 34 (1910) 173-222; Artur Sommer a.a.O. (als Widerspruch zwischen Theorie und Praxis; unten referiert); Georg Weippert, *Der späte List : ein Beitrag zur Grundlegung der Wissenschaft von der Politik und zur politischen Ökonomie als Gestaltungslehre der Wirtschaft*. – Erlangen 1956 (als Widerspruch zwischen mitgeschleppter kosmopolitischer Ideologie und Befreiung zu realistischer Betrachtung); Heinz Gollwitzer, *Geschichte des weltpolitischen Denkens*. – Bd. I. – Göttingen 1972. – S. 510-528; Mechthild Coustillac, *La pensée de Friedrich List (1789-1846) et son rapport à la France*. – Diss. Toulouse 1992 (mit kaum glaubhafter Naivität kann List nie zugeben, daß seine zivilisatorischen Projekte Gewalt erfordern); Klaus Thörner, *Der ganze Südosten ist unser Hinterland : deutsche Südosteuropapolitik von 1840 bis 1945*. – Diss. Osnabrück 2000. – S. 1-17 (übermäßig auf Kontinuität deutscher Mitteleuropavorstellungen fixiert); Rüdiger Gerlach, *Imperialistisches und kolonialistisches Denken in der politischen Ökonomie Friedrich Lists*. – Hamburg 2009 (übermäßig auf einverständliche „Revitalisierung“ der außer-europäischen Welt fixiert).

Lists Kritik der „Schule“ ist nie völlig vergessen worden, er hatte einen wunden Punkt berührt. Aber die spätere Nationalökonomie hat nie wirklich an List anknüpfen können. In der Entwicklungsökonomie ist er merkwürdig präsent und nicht präsent. Zur Rezeption: „*Die Vereinigung des europäischen Kontinents*“ : Friedrich List – *gesamteuropäische Wirkungsgeschichte seines ökonomischen Denkens* / hrsg. von Eugen Wendler. – Stuttgart 1996 (zeigt eine sehr diverse Rezeption). Spannender wäre eine Rezeptionsgeschichte für außereuropäische Länder, knappe Hinweise zu Indien und Japan bei: Eugen Wendler, *Friedrich List : politische Wirkungsgeschichte des Vordenkers der Europäischen Integration*. – München 1989. Neuere Hinweise auf List in der Internationalen Politischen Ökonomie haben ein abstraktes List-Bild: Davis Levi-Faur, *Friedrich List and the Political Economy of the Nation-State*, in: *Review of International Political Economy* 4 (1997) 154-178; Christine Margerum Harlen, *A Reappraisal of Classical Economic Nationalism and Economic Liberalism*, in: *International Studies Quarterly* 43 (1999) 733-744; Eric Helleiner, *Economic Nationalism as a Challenge to Economic Liberalism? : Lessons from the 19th Century?*, in: ebd. 46 (2002) 307-329. Die Dependenztheorie hätte ein List-Programm sein können, bevorzugte aber eine Ableitung aus den ökonomischen Kategorien bei Marx (Bernard Semmel, *The Liberal Idea and the Demons of Empire ; Theories of Imperialism from Adam Smith to*

Lenin. – Baltimore, Md. 1993. – S. 188-189, vgl. auch das Urteil von Arghiri Emmanuel: List hat nicht einmal eine Theorie des Protektionismus; letztlich bleibt er in der Freihandelsökonomie und John Stuart Mill kann genau dasselbe über Schutzzölle sagen, *Unequal Exchange : a Study of the Imperialism of Trade*. – New York 1972. – S. XVIII, französ. Original 1969). Dieter Senghaas, kein Ökonom doch Theoretiker der Autozentrierten Entwicklung, hat kontinuierlich an List erinnert: *Friedrich List und die Neue internationale ökonomische Ordnung*, in: *Leviathan* 3 (1975) 292-300 (auch in D. S., *Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik : Plädoyer für Dissoziation*. – Frankfurt am Main 1977); *Friedrich List und die moderne Entwicklungsproblematik*, in: *Leviathan* 17 (1989) 561-573; *Wege aus der Armut : was uns Friedrich List und die Entwicklungsgeschichte lehren*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2008, Heft 12, 79-95. Eine historische Darstellung von Lists Wirkung (oder Wirkungslosigkeit) in der Dritten Welt nach 1960, die über das Anekdotische hinausgeht, ist ein Desiderat.

Arbeit, in: Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaft / hrsg. von Carl von Rotteck und Carl Welcker. – Bd. I (1834) 644-649

(In dem Teilabdruck in *Schriften/Reden/Briefe* Bd. V, 40-45 fehlt gerade der hier interessierende Abschnitt.)

Völker, deren Wohlstand auf Arbeit beruht, entwickeln ihre körperlichen und geistigen Kräfte, v.a. die Völker des gemäßigten Klimas: der Winter ist der Erzeuger der Arbeit und der Kultur. Im Naturzustand erscheint Arbeit als ein Übel, das man auf Frauen, Kinder und Sklaven abwälzen will. Auch die Kriege sind ein Versuch, Arbeit abzuwälzen. Krieg war in der Geschichte (fast) immer ein Versuch, Heerführer zu bereichern und ihre Macht auszudehnen. Der Krieg hat die Arbeit abgewertet, indem er ihre Ehre nahm und die Sicherheit des Eigentums zerrüttete. Jetzt haben aber ganze Staatenvereine das Rechtsgesetz anerkannt. Es kommt ein Staatensystem, das aus Arbeit hervorgegangen ist und keinen anderen Krieg kennt, als Verteidigung gegen ungerechte Angriffe, und nur eine Eifersucht, „sich in den Institutionen der Zivilisation den Rang abzulaufen.“ Dann ist es nicht mehr Chimäre der Hoffnung, daß das Prinzip Arbeit „die ganze Erde besiegen und beherrschen werde.“ Alle anstrengende Tätigkeit wird durch Maschinen ausgeübt werden, durch Verbesserung der politischen Institutionen müssen die Früchte der Arbeit weniger mit Müßiggang und roher Gewalt geteilt werden.

Das nationale System der politischen Ökonomie, Bd. 1. – Der internationale Handel, die Handelspolitik und der deutsche Zollverein. – Stuttgart (u.a.) : Cotta, 1841. – LXVIII, 589 S.

Neudruck in: Schriften/Reden/Briefe, Bd. VI. – Berlin : Hobbing, 1930

11. Kap.

Die politische und die kosmopolitische Ökonomie

Smith und Say wollen eine politische Ökonomie oder Nationalökonomie geben, zwischen den Ebenen der Individualökonomie und der Weltökonomie fehlt aber die Ebene der Nation. Die klassische Ökonomie setzt den Zustand des ewigen Friedens oder einer Universalrepublik voraus, der in der Wirklichkeit nicht gegeben ist. Ihre Verwirklichung ist ein Gebot von Vernunft und Religion und die Geschichte lehrt, daß kriegerische Gesellschaften auf einem niedrigen Niveau des Wohlstandes stehen. Wenn die Natur den Weg von Familienverbänden zu Nationen mit vielen Millionen Bewohnern geschafft hat, können wir ihr auch zutrauen

en, daß sie eine Einigung aller Nationen bewirken kann. Die neuere Entwicklung des Weltgeistes deutet darauf hin: Wissenschaften, Erfindungen, Industrie, gesellschaftliche Organisation, materieller und geistiger Verkehr. „Je höher aber die Industrie steigt, je gleichmäßiger sie sich über die Länder der Erde verbreitet, umso weniger wird der Krieg möglich sein.“ Zwei industriell voll entwickelte Staaten fügen einander in einer Woche mehr Schaden zu, als sie in einem Menschenalter reparieren könnten. In den Kongressen der Großmächte besitzt Europa auch bereits den Embryo eines künftigen Nationenkongresses. Die politische Union ist immer der Handelsfreiheit vorausgegangen. Sonst würde Handelsfreiheit „nicht die Universalrepublik, sondern nur die Universaluntertänigkeit der minder vorgerückten Nationen unter die Suprematie der herrschenden Manufaktur-, Handels- und Seemacht“ bringen. Die Universalrepublik, wie sie Heinrich IV.⁹ und der Abbé St. Pierre gedacht haben, kann nur realisiert werden mit Nationen auf möglichst gleicher Stufe der Industrie und Zivilisation, der politischen Bildung und Macht. Mit der allmählichen Bildung einer solchen Union wird Handelsfreiheit möglich. Nur das Schutzzollsystem kann solche gleich entwickelte Nationen schaffen und ist damit der Weg zur politischen Union und zur Handelsfreiheit.

15. Kap.

Die Nationalität und die Ökonomie der Nation

Nicht jede Nation kann durch Schutzzölle Gleichrangigkeit erlangen, eine „normmäßige Nation“ braucht ein großes, wohlarrondiertes Territorium, eine große Bevölkerung, eine gleichmäßige Ausbildung von Ackerbau, Industrie und Handel, ein hohes Niveau der allgemeinen Bildung, Wissenschaft, Verfassung und Institutionen, eine Werteausrichtung auf Freiheit, Gesetzlichkeit, Sittlichkeit und Wohlstand. Große Nationen benötigen natürliche Grenzen und einen eigenen Zugang zu Meer. Kleine Nationen müssen die Angliederung an größere Nachbarn suchen. Traditionell wurden Nationen durch Erbe, Kauf und Eroberung gebildet. Er empfiehlt ein neues Mittel: „die Vereinigung der Interessen verschiedener Staaten durch freien Vertrag“. Lists Beispiele sind der eventuelle Beitritt der Niederlande und Dänemarks zum Zollverein und zum Deutschen Bund (historisch und kulturell seien diese Staaten eher deutsch), den Anschluß Belgiens an einen größeren Wirtschaftsraum (Frankreich oder Deutschland) und Vereinigung der USA und Kanadas. So lange es die Universalkonföderation nicht gibt, handeln Staaten irrational, die sich verhalten, als gäbe es den ewigen Frieden bereits. Wenn Kriege drohen sind eigene Manufakturen unverzichtbar, Kriege haben immer zu ökonomischer Selbständigkeit und Schutzzollpolitik geführt. Ein Krieg kann ein Segen für neue Industrien sein, aber ein Friedensschluß eine Katastrophe. „Die Wissenschaft darf nicht die Natur der Nationalverhältnisse in Abrede stellen oder ignorieren oder verfälschen, um kosmopolitische Zwecke zu befördern. Diese Zwecke können nur erreicht werden, indem man der Natur folgt und ihr gemäß, die einzelnen Nationen einem höheren Ziel entgegen zu führen sucht.“ Es ist ausgeschlossen, daß nicht konkurrenzfähige Staaten („Spanien, Portugal, Neapel, Türkei, Ägypten, und alle barbarischen, halbzivilisierten Länder der heißen Zone“) eigene Wirtschaftsnationen werden. Sie müssen Anlehnung suchen, wofür eigentlich nur England in Frage kommt, das dort aber nicht als ein protektionistisches Imperium auftreten soll, sondern seinen Einfluß nutzen soll, diesen Staaten zu

⁹ Gemeint ist der Friedensplan des Herzogs von Sully, der im 19. Jahrhundert meist noch als ein Plan des französischen Königs galt.

besseren Institutionen und freiem Zugang durch andere Industrienationen zu helfen (England muß den Zugang zu weiteren Gegenden der heißen Zone nicht monopolisieren, es kann seinen Bedarf an Kolonialprodukten allein in Indien schon decken).

Die Nord-Süd-Handelsbeziehungen werden in Kap. 35-36 genauer besprochen, ein Potpourri von freien Handelsverträgen mit Lateinamerika und kommender Notwendigkeit, ganz Asien „in Zucht und Pflege“ zu nehmen, Zusammenarbeit der kontinentaleuropäischen Mächte gegen englische Suprematie und Notwendigkeit, daß sich England um ein Bündnis mit den Kontinentalmächten bemühen muß, um den aufsteigenden Vereinigten Staaten gewachsen zu sein.

Das natürliche System der politischen Ökonomie war Lists dritte Bearbeitung seiner ökonomischen Grundauffassungen nach *Outlines of American Political Economy* (1827; in: *Schriften/Reden/Briefe* II, 1931) und *Le système naturel d'économie politique* (1837, in: *Schriften/Reden/Briefe* IV, 1927). Es gibt erhebliche Unterschiede in Zweck und Ton dieser Schriften, aber die Grundsätze sind dieselben. Das Buch von 1841 ist eine Ausarbeitung des Manuskripts von 1837, zunächst noch in französischer Sprache begonnen. Sein deutsches Buch plante List als eine staatswissenschaftliche Arbeit in neun Bänden. Sein Verleger verlangte das Dringendste in einem Band. List klagte, daß man ihn so bloß für einen Außenhandelstheoretiker ansehen werde; so kam es auch. Zu den widersprüchlichen Plänen über die Fortsetzung des Buches vgl. die Zusammenstellung in *Schriften/Reden/Briefe* VI (1930) 633-657.

Sommer, Artur

Friedrich Lists System der politischen Ökonomie. – Jena : Fischer, 1927. – 242 S.

Lists Nationalismus hat drei Wurzeln: persönlicher Patriotismus (v.a. in seinen journalistischen Arbeiten), Nationenbegriff (mit wenig Interesse an Sprache, Abstammung, Geschichte), rationalistischer Begriff der „Normalnation“. Die Nationen des Nordens konkurrieren um die Position als Normalnationen, nur wenige können sie erreichen. Die Nationen des Südens können sie nie erreichen. Deren Beschränkung auf Ackerbau und Rohstofflieferung ist eine Grundlage der Lehre. Vereinigung der Völker ist ideale Position der Vernunft, Absonderung der einzelnen Normalnationen Forderung der Realpolitik. Die Realpolitik wird durch das Idealziel gerechtfertigt: nationale Absonderung als Weg zum vernunftgemäßen Endzustand. Die Weltunion bleibt blaß. Sie ist allenfalls Föderation von Staaten und wird für Jahrhunderte nicht kommen. List billigt die englische Suprematie, so lange ein eigener Raum für Deutschland bleibt. In den späten Schriften kommt der zukünftige Freihandel nicht mehr vor und die Normalnationen sind Imperien geworden, zwischen denen es kaum noch Handelsbeziehungen gibt.

Silberner, Edmund

The Problem of War in 19th Century Economic Thought. – Princeton, N.J. : Princeton Univ. Pr., 1946. – S. 134-171

List bricht mit dem kosmopolitischen Friedensversprechen der klassischen Ökonomie. Solange es noch Staaten gibt, die auf Eroberungen aus sind, ist nationale Macht eine Notwendigkeit. Er hält am kosmopolitischen Endziel fest: Er verteidigt Protektionismus im Namen des Freihandels und fordert militärische Stärke im

Namen des Pazifismus. Seit 1820 redet er immer wieder von künftiger internationaler Verrechtlichung und Welthandelskongreß. Er hat keinen Respekt für Selbständigkeit kleiner Staaten, er will reichlich viele Randstaaten in ein vergrößertes Deutschland einbeziehen, er macht sich zuletzt keine Illusionen, daß das Krieg bedeuten muß. Für das 20. Jahrhundert kündigt er interkontinentale Kriege an. Er hat an seine pazifistischen Erklärungen entweder nie geglaubt oder den Glauben verloren. Nie beschreibt er die pazifistische Orientierung genauer, es bleibt völlig unklar, wie diese Welt nationaler Machtstaaten zum Frieden kommen soll.

Nägler, Frank

Von der Idee des Friedens zur Apologie des Krieges : eine Untersuchung geistiger Strömungen im Umkreis des Rotteck-Welckerschen Staatslexikons. – Baden-Baden : Nomos Verl.-Ges., 1990. – 577 S. (passim)

Das Prinzip Arbeit wird das Prinzip Krieg ablösen, Frieden kann erst auf Industrialisierung folgen. Krieg zwischen industriellen Nationen ist unwahrscheinlich wegen dem Schaden für Individuen und auch für die siegreiche Nation. Der ewige Frieden wird von der Ökonomie erwartet, kann aber nicht einfach durch Handel kommen. Die Universalmonarchie wird im Kreis des *Staatslexikons* allgemein verworfen, List verwirft außerdem die ökonomische Abhängigkeit. Frieden wird bei List mit Emanzipation gleichgesetzt, aber tatsächlich hat er nur Emanzipation der Industriellen. Rottecks kleinbürgerlich-kleinbäuerliche Utopie ist bei List nur noch Nationalschwäche. Die von ihm vertretene kapitalistische Klasse hat Interesse am garantierten Frieden, kann sich als Nation aber nur in internationaler Konkurrenz vorstellen. Die Nord-Süd-Teilung der Welt ist ewig. List klingt eher naiv als imperialistisch, aber die Logik seines Systems führt zu Imperien. Zur Schaffung der „normalmäßigen Nationen“ muß Krieg akzeptiert werden. Der Zustand gleicher Nationen bleibt eine Chimäre. Am Ende setzt er auf kriegerische Allianzen von Großmächten. Näglers Buch stellt den Wandel von Kants kosmopolitischer Friedenstheorie zum nationalistischen Bellizismus des 19. Jahrhunderts als ein Unternehmen der Liberalen dar. List gehört dabei zu den pazifistischeren Mitarbeitern des Staatslexikons. (Vgl. oben das Referat dieses Buches bei deutschen Liberalen in Abschnitt 2.5.1 und bei Carl von Rotteck in Abschnitt 2.5.1.1.)

4.3.2 Freihändler

Die Transformation des europäischen Staatensystems war bei deutschen Freihändlern kein Thema. Trotz der Anknüpfung an Cobden und Bastiat – das Friedensthema ist marginal. Wenn man aber den späteren Michel Chevalier stellvertretend für französische Freihändler nimmt, ist der Unterschied nicht so groß: Die Tatsachen des Krieges und der Rüstung müssen hingenommen werden. Vgl. zu den deutschen Freihändlern: Volker Hentschel, *Die deutschen Freihändler und der volkswirtschaftliche Kongreß 1858 bis 1885*. – Stuttgart 1975 (Krieg und Frieden sind bei Hentschel kein Thema). Zu H. B. Oppenheim, einem der prominentesten deutschen Freihändler, siehe oben Abschnitt 2.5.4.3 bei Völkerrecht.

4.3.2.1 John Prince-Smith

1809-1874, gebürtiger Engländer. Journalist und Gymnasiallehrer, führender Autor der deutschen Freihändler. Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhaus (Fortschritt) und des Reichstags (Nationalliberal).

Prince-Smith hätte der deutsche Cobden oder Bastiat werden können (er hat Bastiats *Ökonomische Harmonien* übersetzt), aber in Deutschland ist seine Stellung marginaler. Hätte er eine eigene Theorie fertigbekommen, sie wäre wohl noch elementarer ausgefallen als bei Bastiat). Es gibt gelegentlich biographische Skizzen, die sich ausschließlich für den Freihändler und Gegner aller Staatseingriffe interessieren. Am nützlichsten immer noch: Julius Becker, *Das Deutsche Manchestertum : eine Studie zur Geschichte des wirtschaftspolitischen Individualismus*. – Karlsruhe 1907. Vgl. auch Volker Hentschel, *Die deutschen Freihändler* a.a.O. S. 58-60, 110-117 und passim; Ralph Raico, *Die Partei der Freiheit : Studien zur Geschichte des deutschen Liberalismus*. – Stuttgart 1999. – S. 49-86 (stellvertretend für das libertäre Interesse). Eine ernsthafte Beschäftigung mit seiner politischen Theorie gab es nicht. Die Ökonomie des 19. Jahrhunderts war gezwungen, zu einer Soziologie der Verzögerung des Überganges von der Politik zur Ökonomie voranzuschreiten. Prince-Smith entfernt sich am Weitesten von seinen Anfängen. Molinari oder Spencer, die Herrschaft historisch würdigen, hätten nie die Politik als getrennte Lebenssphäre würdigen können. Das ist das Deutsche an dem deutschen Freihändler.

Prince-Smith will den Frieden über mehr Verkehr herstellen, aber die Sicherheit ökonomischer Harmonien hat er nie. Schon in seiner ersten Schrift sieht er den Kampf ums Dasein: Völker, die die Befreiung der Produktionskräfte verweigern, werden beiseitegeschoben. Er klingt wie sein Gegner Friedrich List. Die ökonomische Entwicklung wirkt nicht auf die Einbildungskraft, weil sie nicht die raschen Erfolge der Politik hat. Er muß Frieden als Ziel der Freihändler festlegen, weil nur Ideen den Gemeinsinn begeistern können. Er muß eine post-materialistische Utopie versprechen. Beim späten Prince-Smith führen diese Motive zu einer Jingoismus-Analyse als Analyse des „Staatssinns“ (auch da ist er Vorläufer ohne direkte Wirkung). Prince-Smith kann diesen „Staatssinn“ aber nur fassen, weil er ihn akzeptiert. Die liberale ökonomische Theorie, die ihm seit 1839 nicht gelingen wollte, wurde 1873 zu einer bellizistischen politischen Soziologie.

Über Handelsfeindseligkeit. – Königsberg : Theile, 1843. – 87 S.

Neudruck in: Gesammelte Schriften, Bd. II. – Berlin 1879. – S. 79-149

Macht, die kein Bedürfnis mehr erfüllt, verschwindet. Fürsten waren für Sicherheit nötig, ihre Kriege haben das Volk nicht stark beschädigt. Heute ist internationaler Verkehr wichtiger und Besitz eines durch Eroberungen erschöpften Landes bedeutungslos geworden. Leidenschaftliche Kriege zwischen zivilisierten Völkern werden mit weiterer internationaler Verflechtung abnehmen, „wenn ein gleiches Erwerbsinteresse die Nationen verbunden und das Rechtsprinzip im Verkehr die Gewalt ganz überwunden haben wird.“ Die Fürsten haben den Unterschied schon begriffen, sie intervenieren noch, scheuen aber vor Kriegen zurück. Die Staatsmacht müßte verschwinden, hat aber eine neue Aufgabe gefunden:

Handelskriege gegen andere Wirtschaftsstaaten. Das beruht auf falschen Vorstellungen über die Interessen der Völker. Freihandel bringt Völkerfrieden, Völkerfrieden bringt Freiheit. Die Völker müssen an Mut, Kraft und Intelligenz zunehmen, um nicht beiseitegeschoben zu werden. Eine demokratische Verfassung wäre am besten, wird aber auf dem Kontinent durch außenpolitische Konflikte verhindert.

Über den politischen Fortschritt Preussens. – Zürich (u.a.) : Verl. des Literarischen Comptoirs, 1844. – XXIV, 96 S.

Neudruck in: Gesammelte Schriften, Bd. II. – Berlin 1879. – S. 1-76

Politischen Formen sind durch soziale Zustände bedingt. Absolutismus gehörte zu einer Stufe, in der Konflikte zwischen Ständen und zwischen Nationen dominierten. Industrie und internationaler Verkehr haben Gegenseitigkeit der Interessen gebracht, der allgemeine Konflikt ist aufgehoben. Der Staat kann sich nur noch erhalten, wenn er den diplomatisch-polizeilichen durch den sozial-bildenden Charakter ersetzt. Gerade Preußen kann den staatlichen Zwang lockern, weil seine Bürger Weltbürgertum und innere sittliche Haltung besitzen. Der moderne Krieg ist durch seine Vernichtungskraft unmöglich geworden. Eroberung ist kein Ziel mehr, weil Boden keine Hauptquelle des Reichtums mehr ist. Damit kann der Völkerantagonismus ersetzt werden durch vereinigende Gemeinschaft der Verkehrsinteressen und (im Innern) die polizeiliche Brechung aller selbständigen Kräfte durch volle Geltung der Individualität. Aufgabe der neuen Zeit ist Ordnung durch Freiheit, die alten Mächte haben das nicht begriffen. Durch Entwicklung der Produktivkräfte können materielle Bedürfnisse leichter befriedigt und „das Geistige um seiner selbst willen“ gepflegt werden. Das Ziel der Kulturentwicklung ist von Schönheit bestimmte Zivilisation, eine Menschheit ohne Knechtschaft.

Über die weltpolitische Bedeutung der Handelsfreiheit : Vortrag auf dem Volkswirtschaftlichen Kongreß, Köln 1860. – Leipzig : Hübner, 1860. – 12 S.

Neudruck in: Gesammelte Schriften, Bd. III. – Berlin 1880. – S. 121-134

Gemeininteressen brauchen die Gewalt einer Idee. Freiheit und Frieden als Voraussetzung höherer Kultur sind solche Ideen. Staatsmächte schaffen durch falsche Handelspolitik Antagonismen und müssen dann zur Abwehr aufrüsten. Handelsfreiheit und internationale Verflechtung der Interessen sind das wirksamste Mittel, Kriege zu verhüten. Frieden als Ziel des Freihandels ist wichtiger als Versorgung mit billigen Gütern. Allein die Vision einer volkswirtschaftlichen Weltgemeinschaft über Staatsgrenzen hinweg, kann nationale Antipathien überreffen.

Der Staat und der Volkshaushalt : eine Skizze. – Berlin : Springer, 1873. – 68 S.

Neudruck in: Gesammelte Schriften, Bd I. – Berlin 1877. – S. 131-200

Die menschliche Gesellschaft beginnt mit Kampf und deshalb mit Befehlshabern. Zusammenschluß durch Arbeitsteilung und Tausch ist spät. „Der Staat ist älter als der Volkshaushalt.“ Die Weltordnung ist wohlthätig, weil sie Entwicklung vorsieht. Entwicklung ist „Kampf ums Dasein“. Das wußten die Volkswirte schon vor Darwin. Ohne Kampf hätte sich eine egalitäre, aber arme Gesellschaft entwickelt, Vorherrschaft der Stärkeren wurde ein Glück für das Menschengeschlecht. Im Kampf um beschränkte Nahrungsvorräte bildeten sich Staaten, die Staatsmacht bringt inneren Frieden und Recht. Völkerrecht kann es nicht geben, weil es keine

internationale Exekutivgewalt gibt; Verabredungen müssen durch Gewalt der Staaten erzwungen werden. Die Friedensbewegung glaubt, Völker seien brüderlich, nur Regierungen zettelten Kriege an. Tatsächlich verhetzen die Völker einander und die Regierungen dämpfen die Erregung. Diesen Antrieb der Völker nennt er Staatssinn: „Durch diesen Staatssinn nun fühlt sich der schwache Einzelmensch eins mit einer starken Gemeinschaft, einem Staatswesen, welches eine gebieterische Macht entfaltet und sich vor der Welt Achtung erzwingt. Er rettet sich dadurch vor dem erdrückenden Gefühl seiner Ohnmacht in der Vereinzelung.“ Der Staatssinn läßt uns Entbehrungen ertragen – aber keine einzige Demütigung. Prince-Smith akzeptiert den Staatssinn im Kampf der Staaten: „Ein Staat kann und darf nicht brüderlich fühlen. Er existiert als ‚Macht‘, und das Wesen der Macht ist es überhaupt, unter ihrem Willen den Willen Anderer zu beugen ...“ Freilich soll der Staat nicht den dauerhaften dem nächstliegenden Nutzen opfern. Dazu gehört Zuverlässigkeit bei eingegangenen Verpflichtungen. Die gefährlichste Lage für einen Staat ist Isolierung. Der Erwerbssinn ist so wichtig wie der Staatssinn, der Volkshaushalt ist eine Vereinigung, der wir noch enger angehören als dem Staat. Aber Mitwirken an der Volkswirtschaft bringt weniger Befriedigung als Zugehörigkeit zur Staatsgemeinschaft. Existenzfragen sind staatliche Fragen, in der Wirtschaft werden nur Vorteile geopfert, die sich wieder einbringen lassen. Für wirtschaftliche Aktivitäten können wir uns nicht begeistern, sie beruhen zwar auf Zusammenwirken, stellen aber keine Gemeinschaft her. Nur im Staat ist es möglich über Einzelinteressen hinaus für die Gemeinschaft zu wirken und Opfer zu bringen. Krieg soll vermieden werden, wird aber nicht dauerhaft verschwinden. Er hat ein ökonomisches Fundament und ist auch für die Ökonomie eine Probe, ob sie gesund ist. Er zeigt den Staaten ihre Fehlentwicklungen. Ein Schiedsgericht kann keine Konflikte zwischen Völkern lösen. Was Diplomaten ersticken, macht ein Gericht zum Flächenbrand. Souveräne dürfen sich einem Richterspruch nicht beugen und können nicht Richter in fremden Angelegenheiten sein, weil sie parteiisch sein müssen. Es kann keine internationalen Normen geben. Anwendung bürgerlicher Gesetze in Staatenkonflikten wäre die Stockung allen staatlichen Lebens. Kultur läßt sich nicht auf beliebigen Grundlagen errichten, wir müssen die im Geschichtskampf entstandene Kultur fortsetzen. Volkssouveränität ist nur in den USA möglich, wo der Staat von keinem Nachbarn bedroht ist.

Julius Faucher (1820-1878), Junghegelianer und demokratischer Journalist, im englischen Exil Redakteur am pazifistisch-freihändlerischen *Morning Star*, nach der Rückkehr Herausgeber der theoretischen Zeitschrift der deutschen Freihändler; versuchte im preußischen Verfassungskonflikt die Haltung der Wirtschaftsliberalen zum Heer zu klären. Am Nutzen des Heeres zweifelt er nicht, denn internationale Krisen stellt er sich als ungebremst gewalttätig vor: „Greife zu, damit Du nicht selbst zum Gegenstand der Griffe anderer werdest“. In Krisen muß alle wirtschaftliche Rücksicht aufhören, Eroberung wird nötig. Aber im Frieden darf das Heer kein Bleigewicht der volkswirtschaftlichen Entwicklung werden. Faucher verlangt Orientierung an der Entwicklung anderer Staaten. Preußen hat eine extrem hohe Militarisierungsquote und verzichtet damit auf Wachstum, obwohl es unwahrscheinlich ist, daß es in jeder Generation in einen großen Krieg hineinge-

zogen wird. Trotz dem extrem realistischen Urteil über Krisen, kommt er klar aus der Zeit vor 1866-1871 (*Zur Frage der besten Heeresverfassung*, in: *Vierteljahresschrift für Volkswirtschaft und Kulturgeschichte* 5 (1864) 111-169). Vgl. Volker Hentschel, *Die deutschen Freihändler* a.a.O. S. 67-70 und passim; Harald Biermann, *Ideologie und Realpolitik : Kleindeutsche und auswärtige Politik vor der Reichsgründung*. – Düsseldorf 2006. – S. 156-165 *Freihandel als Außenpolitik-Ersatz?*

August Lammers (1831-1892), ein nationalliberaler Journalist und Politiker, Gründer einer erstaunlichen Zahl gemeinnütziger Vereine gegen den zunehmenden Etatismus; er war einer der wenigen prominenten Publizisten, die gegen die militärische Einigung und die Annexion von Nordschleswig, Elsaß und Lothringen protestierten: Das Prinzip der Berufsarmee, der Eroberung und der Ruhmsucht sind am Ende. Die Völker Europas werden „in wohlgezogenen Grenzen nebeneinander wohnen, jedes in friedliche Erwerbs- und Bildungs-Arbeit vertieft, sich gegenseitig täglich näher rückend durch materiellen, geistigen und persönlichen Verkehr.“ Kriege mit „herzlicher und allgemeiner Zustimmung des Volkes“ billigt er, aber im zivilisierten Europa gibt es solche Kriege kaum. Mit dem Kulturfortschritt wachsen durch Krieg Störungen im Volksleben. Der ewige Frieden mag unerreichbar sein, aber starke und ununterbrochene Annäherung ist geboten. Der Krieg wird humaner, kürzer und seltener. Lammers akzeptiert Treitschkes Diktum, daß der Staat Macht ist und alles für seine Selbsterhaltung tun darf (das ist gegen Bastiat gesagt, der für den Frieden Kosaken in Paris dulden wollte). Sicherheit ist der einzige Kriegsgrund. Mit einem Wehrpflichtheer wird es keinen Angriffskrieg mehr geben (*Deutschland nach dem Kriege : Ideen zu einem Programm nationaler Politik*. – Leipzig 1871). Lammers skizziert die übliche historische Entwicklung vom Krieg zum Frieden. Ewigen Frieden und Schiedsgerichte kann es nur im europäischen Kulturraum geben, mit den verteidigungsfähigen Einheitsstaaten ist jeder Kriegsgrund weggefallen: Kreuzzüge gibt es nicht mehr, kriegerische Gelüste von Adel und Monarchen sind machtlos, die Diplomatie steht im Dienst des Weltfriedens. Kriegstaten sind romantisch, aber wir bleiben nicht Knaben. „Den niedrigsten Grad von Kriegslust mit dem höchsten Grade von Kriegsfähigkeit zu verbinden, das ist in praktischer Hinsicht die hier zu lösende Aufgabe.“ Als Freihändler spricht er gegen List: Zollschränken bedeuten Fähigkeit zur Kriegsführung. Der Krieg muß am Rande der Zivilisation bleiben (*Staat und Krieg*, in: *Vierteljahresschrift für Volkswirtschaft und Kulturgeschichte* 39 (1873) 1-25). Nationale Selbstbeschränkung und Freihandel hindern Lammers nicht an Bellizismus: Daß die Liberalen 1859 den Krieg abgelehnt haben, sieht er 1870 als „einen Augenblick von freihändlerischer Ausschließlichkeit“; „Konkordanz der legitimen Freihandel- und Friedensidee mit einem gerechten und vernünftigen Kriege“ ist möglich. Vgl. Arwed Emminghaus, *August Lammers : Lebensbild eines deutschen Publizisten und Pioniers der Gemeinnützigkeit aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts*. – Dresden 1908; Volker Hentschel, *Die deutschen Freihändler* a.a.O. S. 135-140 und passim.

Karl Arnd (1788-1867)¹⁰, Straßen- und Wasserbauingenieur, ökonomischer und historischer Schriftsteller, steht unter den deutschen Freihändlern als Pazifist allein. Er übernahm die Deduktionen der klassischen Ökonomie ohne Abstriche. Das natürliche System kommt ohne Staat aus, Ziel ist ein kosmopolitischer Zustand, darauf verweisen Sittengesetz und Naturgesetz. Herrschaft der physischen Kräfte wird durch Herrschaft des Rechts ersetzt. Auch die Völker Amerikas, Asien und Afrikas können im freien Welthandel als Konkurrenten der Europäer bestehen. Seine Autobiographie zeigt, was ihn bewegt: gegen Priesterherrschaft, Willkür der Fürsten und allgemeines Wahlrecht (da posieren nämlich Vertreter der Staatsgewalt als Volksvertreter); gerade deshalb ist er für den Kleinstaat. Die Argumente für Freihandel und Kleinstaat sind dasselbe: „Konkurrenz der menschlichen Kräfte“. Den Nationalstaat braucht er nicht. Er lobt die Kriege 1854, 1859 und 1866 als Freiheitskriege, danach gibt es keinen weiteren Grund zum Krieg. Deutsche Nationalliberale pflegten das erst nach 1870 so zu sehen. Er hat das übliche Geschichtsbild der Friedensökonomie des 19. Jahrhunderts: In der Geschichte war Verteidigung der friedlichen, bäuerlichen Gesellschaften nötig, aber der Krieg hat sich verselbständigt, v.a. in Kontinentaleuropa mit seinen Berufsheeren. Die Ökonomen müssen an die Forderungen der Vernunft und des Christentums, an die Last des bewaffneten Friedens und an den Nutzen der Abrüstung erinnern: „Ist das Bestreben aller Staatsverwaltungen einmal ausschließlich auf die Steigerung der materiellen Wohlfahrt und geistigen Bildung der Einwohner gerichtet, so hat kein Staat das Eroberungsgelüste eines seiner Nachbarn oder von Seiten eines fremden Staates zu fürchten.“ Dann wird kein stehendes Heer gebraucht und kein Volk von einer fremden Nation beherrscht. Der freie Handel wird auch die weniger gebildeten Völker von den Vorteilen dieser Staatseinrichtung überzeugen – jetzt Japan, bald Indien und China. Als Anhang ein Überblick über die jüngsten Friedenskundgebungen: Studenten, Logen, Arbeitervereine (*Die Friedenswünsche, ihre sittliche und wirthschaftliche Berechtigung*. – Frankfurt am Main 1867). Vgl. *Die naturgemäße Volkswirtschaft*. – Hanau 1845, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1851; *Der Freihandel, List und das Memorandum*. – Frankfurt am Main 1849; *Die Volkswirtschaft begründet auf unwandelbare Naturgesetze*. – Frankfurt am Main 1863, 2. Aufl. 1868. Autobiographie: *Karl Arnd's Leben : von ihm selbst beschrieben*. – Frankfurt am Main 1869. Vgl. Max Adler, *Carl Arnd und seine Stellung in der Geschichte der Nationalökonomie*. – Karlsruhe 1906.

4.3.3 Militärökonomien

Militärökonomie ist eine neue Wissenschaft für den neuen bewaffneten Frieden. Während die Gegner Preußens den bewaffneten Frieden auch ökonomisch angreifen, begründen Deutschlands führende Ökonomen, warum ständige Militärausgaben ökonomisch gerechtfertigt seien. Sicherheit ist ein Gut, das ökonomisch analysiert werden kann. Damit sind sie nicht alleine. Diese Art Analysen gibt es auch bei Michel Chevalier. Die deutsche Historische Schule verweigert aber alle

¹⁰ Ich danke Monika Rademacher (Stadtarchiv Hanau) für die Bestätigung des Sterbedatums, in der Literatur erscheinen verschiedene Daten.

Spekulationen über den kommenden Frieden des Industriezeitalters. Der Krieg ist zur natürlichen Umwelteigenschaft der Nationalökonomie geworden.

Karl Knies (1821-1898), einer der Begründer der Historischen Schule der Nationalökonomie, sieht in der Volkswirtschaft „die ökonomische Seite des einen Volkslebens“. Der internationale Verkehr (der zur gegenseitigen Ergänzung der Volkskulturen moralisch geboten ist) gehört zu dieser Realität wie die internationalen Konflikte, in denen sich Knies in die Tradition Adam Smiths stellt: die politische Selbständigkeit steht „höher als der ökonomische Vorteil des billigsten Einkaufes“. Es ist eine Illusion der Friedensbewegung, daß es keinen Krieg mehr in Europa geben könne. Das Militärwesen ist produktiv, weil es dem Bedürfnis nach Sicherheit dient. Unproduktiv ist nur, dafür zu viel Aufwand zu treiben. Kein Volk kann durch eigenen Beschluß den Krieg von sich fernhalten und aus ökonomischem Bedürfnis zur Miliz übergehen. Das Militär muß für die Gesellschaft ökonomisch tragbar sein. Die Heeresgröße ist abhängig von der Stärke des Nachbarn, in jedem Krieg kann es um Existenz gehen. In großen Staaten ist deshalb das Milizsystem nicht mehr möglich (und kleine Staaten leben vom Schutz der großen Staaten). Die Staaten geben aber mehr aus, als nötig wäre, nachdem sie gesehen haben, wie viel Preußen durch den hohen Stand seines Heeres gewinnen konnte. Alle finanziellen Einwände werden nichts nutzen, solange die Regierungen denken, daß ein starkes Kriegsheer durch ein starkes Heer im Frieden erreicht wird. Alles drängt auf kurze Kriege, aber kurz werden nur die Kriege sein, in welchen sich die Gesamtkräfte der Gegner miteinander messen. Wettlauf um neue Waffen ist nicht zu vermeiden, wenn der Krieg nicht zu vermeiden ist. Aber die Grausamkeit des Krieges kann durch Verträge verhindert werden (*Das moderne Kriegswesen : ein Vortrag*. – Berlin 1867, Neudruck in: Dieter Fritz-Assmus. Zur Rolle der Eisenbahn für die Kriegführung: *Die Eisenbahnen und ihre Wirkungen*. – Braunschweig 1853. Zur Wehrgerechtigkeit: *Die Dienstleistung des Soldaten und die Mängel der Conscriptiopraxis : eine volkswirtschaftlich-finanzielle Erörterung*. – Freiburg 1860, Neudruck in: Fritz-Assmus a.a.O. Zur Ökonomie: Jürgen Löwe, *Kontextuale Theorie der Volkswirtschaft : der Ansatz von Karl Knies als Grundlage zukünftiger Wirtschaftspolitik*. – Amsterdam 1998; Birger P. Priorat, *Produktive Kraft, sittliche Ordnung und geistige Macht : Denkstile der deutschen Nationalökonomie im 18. und 19. Jahrhundert*. – Marburg 1998. – S. 343-356 *Karl Knies' politische Ökonomie als komparative Kulturtheorie*. Zur Militärökonomie: Dieter Fritz-Assmus, *Karl Knies – ein früherer Militärökonom : vergessene Schriften eines führenden Vertreters der Alten Historischen Schule zu militärökonomischen Problemen unserer Zeit*. – Bern 1995.

Wilhelm Roscher (1817-1894), einer der Begründer der Historischen Schule der Nationalökonomie und der international erfolgreichste Lehrbuchautor der Ökonomie seiner Zeit, hat den für das 19. Jahrhundert konstitutiven Unterschied von Antike und Moderne nie akzeptiert und will aus der antiken Geschichte Muster für den Verlauf der neueren entnehmen: Auf die Demokratie wird Militärdiktatur folgen. Die allgemeine Wehrpflicht hat einen demokratischen Charakter, weshalb Monarchen versuchen, das Heer durch militärisches Ständebewußtsein vom

Volk zu trennen. Diese Analyse klingt bei Roscher wie eine Politikempfehlung. Die Demokratie hat eine größere Neigung zu Kriegen – aus Eitelkeit (eine Art Jingoismusanalyse, belegt mit Athen und Karthago und der aktuellen antibritische Bewegung in den USA). In der proletarisierten Gesellschaft führt Demokratie zur Militärdiktatur, weil allein das Militär noch Ansehen besitzt. Roscher empfiehlt gegen Proletarisierung Genossenschaften, Sparkassen usw. (*Politik : geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie*. – Stuttgart 1892). An Verteidigung zu sparen ist falsche Sparsamkeit. Erst im Krieg zu rüsten, ist heute zu spät. Nach jedem großen Krieg hat man irrtümlich an den ewigen Frieden gedacht. Ökonomisch ist der Krieg immer Zerstörung, die dem Besiegten mehr schadet, als sie dem Sieger nutzt. Aber ein Krieg kann schlechte Verhältnisse im Innern (er befreit unterdrückte Nationen, Religionen und Klassen) und Äußern beenden und dadurch produktiv werden. Kriegen sind oft ökonomische Blütezeiten gefolgt. Dauernde Kriege haben freilich auch die Sieger ruiniert. Er folgt Adam Smith im Primat der Sicherheit vor der Opulenz (*System der Finanzwissenschaft*. – 4. Aufl. – Stuttgart 1894 §§ 119-120). Vgl. Gottfried Eisermann, *Die Grundlagen von Wilhelm Roschers wissenschaftlichem Werk*. – Düsseldorf 1992; Guido Wölky, *Roscher, Waitz, Bluntschli und Treitschke als Politikwissenschaftler : Spätblüte und Untergang eines klassischen Universitätsfaches in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. – Diss. Bochum 2006. – S. 68-150.

4.3.4 Sozialisten

Beiträge von Sozialisten aus dem deutschsprachigen Raum zu internationalen Fragen summieren sich kaum zu einer Tradition. Einige Beiträge sind klar sozialistisch, wurden aber vom Marxismus um eine Wirkung gebracht (so Wilhelm Weitling). Andere gehören eher in die Tradition des demokratischen Nationalismus: Lassalle ist aus der Erinnerung der Partei, die er gegründet hat, nie verschwunden, aber an seine außenpolitischen Auffassungen konnte eine internationalistische Sozialdemokratie kaum anknüpfen. Wilhelm Liebknecht und August Bebel, die die deutsche Sozialdemokratie zum Marxismus geführt haben, kamen aus der demokratischen Bewegung und das hat sie gerade in Fragen der internationalen Ordnung weiter geprägt. So bleiben nur Marx und Engels, die hier wegen ihrem permanenten Exilstatus bei sozialistischem Internationalismus behandelt werden, aber natürlich muß man bei deutschen Sozialisten auch an sie denken (zumal ihre sozialistischen Gegner sie gerne als *pangémanistes* gesehen haben).

Die politische Organisation der deutschen Arbeiterbewegung hat 1863 mit zwei getrennten Vereinen begonnen, was an Differenzen der Nationalpolitik lag. Der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein (ADAV) war pro-preußisch und anti-bürgerlich (stand aber dem Marxismus fern), der Vereinstag Deutscher Arbeitervereine (VDAV), später Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP), war anti-preußisch und stand in der Kontinuität der bürgerlichen Demokratie (ging aber schneller zum Marxismus über). 1870 waren beide Parteien für einen deutschen Verteidigungskrieg, aber nach dem Sturz des französischen Kaiserreiches waren sie gegen die Fortsetzung des Krieges und gegen die Annexion von Elsaß und Lothringen. Die SPD hat nie vergessen, wie unpopulär diese nicht blind nationa-

listischen Haltung war. Im Gothaer Programm der SPD wurde versucht, „Befreiung im Rahmen des heutigen nationalen Staates“ und „internationale Völkerverbrüderung“ als Ergebnis des parallelen Strebens der Arbeiterbewegung in allen Kulturländern zu verbinden. Karl Marx hat das verdammt; „internationale Völkerverbrüderung“ hat er denunziert als „eine dem bürgerlichen Freiheits- und Friedensbund entlehnte Phrase, die als Äquivalent passieren soll für die internationale Verbrüderung der Arbeiterklassen im gemeinschaftlichen Kampf gegen die herrschenden Klassen und ihre Regierungen“ (*Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* (1875, veröff. 1891), in: Marx-Engels-Werke 19, 23-24=MEGA I/25, 17; vgl. Friedrich Engels an August Bebel, 18.-28. März 1875, ebd. 34, 126-127. Auch die „Marxisten“ in SDAP und dann SPD haben sich immer einer Einmischung der Internationalen entzogen; der Internationalismus der SPD war ein Vorläufer des Modells der 2. Internationalen: ein Gesprächsforum zwischen nationalen Arbeiterbewegungen. **Wilhelm Liebknecht** (1826-1900), der wichtigste außenpolitische Sprecher von ADAV/SDAP und dann SPD, war ein Teilnehmer der Revolution von 1848/49 gewesen, stand seit dem Londoner Exil Karl Marx nahe, blieb aber stark innerhalb der demokratischen Tradition. Aus der Erfahrung der Gegenrevolution und aus dem Londoner Exil hat er Russophobie mitgebracht. Er wollte das Habsburger Reich und das Osmanische Reich gegen die russische Gefahr gestärkt sehen (*Zur orientalischen Frage*. – Leipzig 1878). Langfristig entschied sich seine Partei für das demokratische Modell freier südslawischen Staaten. Die Begründung sind deutsche ökonomische und politische Interessen, man wollte Bismarck zu mehr (antirussischem) Engagement auf dem Balkan zwingen (August Bebel, *Deutschland, Rußland und die orientalische Frage*, in: Neue Zeit 4 (1886) 502-515). Immer wieder wurde die Bereitschaft Deutschland zu verteidigen erklärt. Die Unklarheiten des Begriffs der „Verteidigung“ in einer nicht von Sozialisten bestimmten Außenpolitik wurden bis zum August 1914, als es zu spät war, nie geklärt. Eine Besonderheit der Sozialisten war ihr beharrlicher Kampf gegen den preußischen Militarismus. Auch das war kein speziell sozialistisches Programm; in der bekannten Formulierung Reinhard Höhns haben die Sozialisten die bürgerliche Forderung nach einer demokratischen Miliz aufgenommen, die das Bürgertum aufgegeben hatte. Erst nach 1900 wird es mit der Diskussion über Imperialismus zu einem eigenen sozialistischen Theoriefundus kommen.

Zur National-, Außen- und Sicherheitspolitik der sozialdemokratischen Partei(en): Friedrich Hertneck, *Die deutsche Sozialdemokratie und die orientalische Frage im Zeitalter Bismarcks*, in: Archiv für Politik und Geschichte 7 (1926) S. 644-676; Sinclair W. Armstrong, *The Social Democrats and the Unification of Germany 1863-1871*, in: The Journal of Modern History 12 (1940) 485-509; Reinhard Höhn, *Sozialismus und Heer*. – Bad Homburg, Bd. I, *Heer und Krieg im Bild des Sozialismus*. – 1959; Bd. II, *Die Auseinandersetzung der Sozialdemokratie mit dem Moltkeschen Heer*. – 1959; Gerhard Schlott, *Nationales und internationales Denken der deutschen und französischen Sozialisten (besonders in den Jahren 1865-1871)*. – Diss. Frankfurt am Main 1960. – S. 81-143; Günter Ebersold, *Die Stellung Wilhelm Liebknechts und August Bebels zur deutschen Frage 1863 bis 1870*. – Diss. Heidelberg 1963 (beste Dokumentation von Liebknechts Journalistik); Roger Morgan, *The German Social Democrats and the First International 1864-1872*. – Cambridge 1964;

Hans-Josef Steinberg, *Sozialismus, Internationalismus und Reichsgründung*, in: *Reichsgründung 1870/71 : Tatsachen, Kontroversen, Interpretationen* / hrsg. von Theodor Schieder und Ernst Deuerlein. – Stuttgart 1970. – S. 319-344; Horst Bartel/Gustav Seeber, *Reichsgründung, Pariser Kommune und revolutionäre Arbeiterbewegung*, in: *Arbeiterbewegung und Reichsgründung* / hrsg. von Horst Bartel. – Berlin 1971. – S. 77-126; Hans-Ulrich Wehler, *Sozialdemokratie und Nationalstaat : Nationalitätenfragen in Deutschland 1840-1914*. – 2. Aufl. – Göttingen 1971 (zu nationalen Minderheiten nach 1864 und 1870); Dieter Groh/Peter Brandt, *„Vaterlandslose Gesellen“ : Sozialdemokratie und Nation 1860-1990*. – München 1992. – S. 13-53.

4.3.4.1 Wilhelm Weitling

1808-1871, Schneider und Berufsrevolutionär, Verfasser der programmatischen Texte des Bundes der Gerechten. Auswanderung in die USA. Biographie: Waltraud Seidel-Höppner, *Wilhelm Weitling (1808-1871) : eine politische Biographie*. – Frankfurt am Main 2014.

Weitling hatte großen Erfolg bei der Werbung von Arbeitern für den Sozialismus, seine Bücher können gelesen werden wie eine schriftliche Fixierung dieser Werbung. Sie leben von den erfahrbaren Paradoxien der sozialen Ungerechtigkeit. Dazu gehört auch die Genealogie der Ungleichheit seit den Anfängen der Menschheit, eine Art historischer Materialismus *avant la lettre* (nach französischen Quellen). Er hatte einen universalwissenschaftlichen Ehrgeiz, doch ein deutscher Proudhon ist er nicht geworden. In seinem ersten Buch *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (1838, letzte Neuauflage Reinbek 1971) nannte er als Ziel: „Allgemeine Vereinigung der ganzen Menschheit zu einem großen Familienbunde“; aber ihn interessierte die Beseitigung des Trennenden mehr als die Institutionen der Vereinigung. Von Weitling blieb seine Feststellung, daß das Proletariat kein Vaterland hat. Marx und Engels gaben diesem Handwerkersozialismus keine Chance, aber das *Kommunistischen Manifest*, ihre neue Programmschrift für den von Weitling gegründeten Verein, zeigt in den internationalen Teilen starke Kontinuität.

Vgl. zu Weitling: Lothar Knatz, *Utopie und Wissenschaft im frühen deutschen Sozialismus : Theoriebildung und Wissenschaftsbegriff bei Wilhelm Weitling*. – Frankfurt am Main 1984; Wolf Schäfer, *Die unvertraute Moderne : historische Umriss einer anderen Natur- und Sozialgeschichte*. – Frankfurt am Main 1985; Fabio Bazzani, *Weitling e Stirner : filosofia e storia (1838-1845)*. – Milano 1985; Klaus Mader, *Wilhelm Weitlings politische Theorie : Entwicklung und Vergleich zum rezipierten politisch-literarischen Umfeld*. – Diss. München 1989; Seidel-Höppner a.a.O. S. 297-517.

Garantien der Harmonie und Freiheit. – Vivis 1842. – XII, 264 Letzte Neuauflage Stuttgart 1974

I. Abschnitt *Die Entstehung der gesellschaftlichen Übel*

Enthält den Weg der Entstehung des Eigentums, der Erbschaft, des Krieges, der Sklaverei, des Handels.

Ein frühes Dokument sozialistischer antimilitaristischer Agitation.

Das Vaterland ist aus Grundbesitz entstanden. Die Bewohner dieser frühen Staaten hatten Vaterlandsliebe, weil sie in einem Krieg alles zu verlieren hatten. Das moderne Proletariat hat schon alles verloren und hat deshalb kein Vaterland (vgl. auch Weitlings Rhetorik der allgemeinen Fremdheit, die daraus folgt). Nationale Eigenheiten sind Überrest von Rückständigkeit (auch die Vielfalt der Sprachen zeigt nur die frühgeschichtliche Isolierung). Die künftige sozialistische Gemeinschaft wird rasch zu einer einzigen Zivilisation führen.

Weitling zeichnet ein Bild der Arbeitsorganisation der künftigen Gesellschaft und skizziert Verwaltungseinheiten mit bis zu 1 Million Einwohnern. Wir erfahren nichts über die „Außenbeziehungen“ dieser Einheiten. Zumindest in der Übergangszeit gibt es noch Armeen, in die „Begierdekranken“ gesteckt werden, die den Aufbau des Sozialismus stören würden.

Friedrich Grünhagen, „Mitglied des suspendierten Königsberger Arbeitervereins“, mit einer unglücklichen aber hartnäckigen Beziehung zur Friedensbewegung. Er versuchte dem Königsberger Friedens-Verein zu erklären, daß der Frieden nicht direkt durch Miliz und Abrüstung erreicht werden kann. Die Friedensvereine müssen für das Recht auf Arbeit und für die Abschaffung von Privilegien kämpfen. Sein „Frühsozialismus“ war Kampf gegen Behinderung selbständiger Handelsgehilfen und Kampf für ein neues System direkter Steuern (dafür ist er bereits 1848 mit einer Petition nachweisbar) und für Kredite als Entschädigung der Benachteiligten. Am Ende soll es keinen Staat mehr geben, nur noch Produzenten. Er beruft sich auf Proudhon und Girardin. Mal erwähnt er, daß Soldaten die Besitzenden verteidigen, mal, daß ein pauperisierter Staat kein guter Nachbar sei, aber die Beziehung des gesellschaftlichen zum internationalen Frieden ist immer flüchtig. Grünhagen gehört zu den deutschen Autoren, die die internationale Friedensbewegung als Appellinstanz verstehen: Nachdem kein deutscher Friedensverein mit ihm diskutieren wollte, wendet er sich an den Friedenskongreß als „Gesamtvereinstätigkeit der zivilisierten Gesellschaft“. Die Freunde des allgemeinen Völkerfriedens nennt er umstandslos „friends of social peace.“ Vgl. *Ein Wort an und für die Friedensvereine*. – Königsberg 1850; *Ein Wort an und für die Friedensvereine : Folge*. – Königsberg 1850; *Vorlage zum diesjährigen Congreß der Freunde des allgemeinen Völkerfriedens ausgeschrieben nach London zum 22. Juli u. folg. Tage*. – Königsberg 1851 (die Vorlage selber hat einen Titel, dessen Versprechen nicht eingelöst wird: *Über die Ursachen des Krieges und die Bedingungen zum Frieden*). Veit Valentin erwähnt ihn, obwohl er nichts mit dem Völkerbundgedanken zu tun hat (*Geschichte des Völkerbundgedankens in Deutschland*. – Berlin 1920. – S. 81); Karl Holl würdigt ihn als einen Kritiker der Friedensbewegung (*Pazifismus in Deutschland*. – Frankfurt am Main 1988. – S. 30-31).

4.3.4.2 Moses Hess

1812-1875, Sohn eines jüdischen Fabrikanten, philosophischer und sozialistischer Publizist, seit 1845 meist im Exil, vor allem in Paris. Seit 1863/64 für Lassalles Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein tätig, später Annäherung an die Internationale. Biographie: Edmund Silberner, *Moses Hess : Geschichte seines Lebens*. – Leiden 1966; Shlomo Na'aman, *Emanzipation und Messianismus : Leben und Werk des Moses Heß*. – Frankfurt am Main 1982.

Hess' Beitrag zur junghegelianischen Diskussion einer Philosophie der Tat wird noch beachtet, weil er damit in eine bekannte Diskussion paßt. Sonst paßt Hess nie. *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas* (1837; jetzt in: *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850 : eine Auswahl*. – 2. Aufl. – Berlin 1980. – S. 1-74) ist eine pseudo-spinozische Theosophie, einer der frühesten deutschen sozialistischen Texte, noch ohne irgendeine Beziehung zu einer realen sozialistischen Bewegung. Mit seinen messianischen Zügen und dem Ernstnehmen der Liebe hätte er ein deutscher Saint-Simonist werden können. Er ist wie Marx zu ökonomischer Argumentation weitergegangen, doch Georg Lukacs hat wohl Recht: „Als Theoretiker ist er aber an der Berührung mit der materialistischen Dialektik zugrunde gegangen“ (*Moses Hess und die Probleme in der idealistischen Dialektik* 1926). Auf seinen geschichtstheologischen „Spinozismus“ ist Hess wieder zurückgekommen, er versuchte jahrzehntelang, seiner Heiligen Geschichte ein Fundament in einem metaphysisch bis physikalischen Naturalismus zu geben. Shlomo Na'aman hat Hess beschrieben als Typus der Unstabilität eines Juden der ersten Generation der Emanzipation in Deutschland. Aber es ist genauso die Unstabilität eines Demokraten und Sozialisten der ersten Generation in Deutschland. Unstabil war auch sein Publikum: *Die Heilige Geschichte* 1837 ist für Juden geschrieben, die erkennen müssen, daß der traditionelle Messianismus keine Zukunft hat; *Die europäische Triarchie* 1841 ist für Deutsche geschrieben, die vor der patriotischen Illusion eines nationalen Einzelgangs gewarnt werden; *Jugement dernier du vieux monde social* 1851 erinnert die Franzosen, an ihre historische Pflicht, den sozialen und nationalen Bewegungen Europas beizustehen; *Rom und Jerusalem* 1862 warnt deutsche Juden angesichts des deutschen Rassismus vor den Illusionen, daß das Ziel des Judentums nur in Nationalität oder nur in Humanität liegt. Vgl. zu Moses Hess neben Silberner und Na'aman: G. Battista Vaccaro, *Socialismo e umanesimo nel pensiero di Moses Hess : (1837 – 1847)*. – Napoli 1981; Shlomo Avineri, *Moses Hess : Prophet of Communism and Zionism*. – New York 1985; Gérard Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845)*. – Paris 1985.

So wie Hess immer (irgendwie) sozialistisch war, so war er immer (irgendwie) internationalistisch. *Die Heilige Geschichte*, die mit der Entstehung der göttlichen Einheit aus der Verschiedenheit beginnt, endet mit einem Ausblick auf eine deutsch-französischen Union, der Kern des Neuen Jerusalems ist ein Völkerbund. Hess weiß nicht recht, ob es im heiligen Reich noch verschiedene Staaten und Nationen geben wird, aber er weiß, daß deren Patriotismus dem Bewußtsein der Einheit aller Staaten untergeordnet sein wird. *Die europäische Triarchie* ist saint-simonistisch, aber in deutscher post-hegelianischer Manier wird die politi-

sche Konkretisierung durch die Fixierung auf die künftige Religion des Geistes verdeutlicht. Hess will den Nationalegoismus beenden und die Nationen bewahren. Weil in Gesellschaft und Moral Institutionen entscheidend sind, werden die Völker die Subjekte der Geschichte bleiben. *Die europäische Triarchie* ist post-saint-simonistisch, weil Hess das Scheitern der neuen Religion bereits bedenkt. Der Weg zur Einheit muß mehr als subjektiver Wunsch sein, nämlich eine Tendenz der europäischen Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche, von Reichtum und Armut. Kern seiner Theosophie ist die Offenbarung Gottes in der Geschichte und damit in den Nationen (für diesen in der deutschen Tradition so gut bekannten Gedanken zitiert er übrigens Tocqueville). Na'aman hat darauf aufmerksam gemacht, wie hilflos die Formulierung des Beitrags Englands zur Triarchie ist: als wolle Hess vermeiden, die Rolle der Industrie anzuerkennen. Eine klar sozialistische Stellungnahme zum Frieden gibt es nur einmal, in der verkürzten Form eines Katechismus (geschrieben im Auftrag einer der Faktionen des Bundes der Kommunisten): Die permanente Revolution ist Kampf bis zum Sieg der arbeitenden Klasse in allen zivilisierten Ländern. Der Sozialismus in einem Lande ist nicht möglich, weil er immer bedroht ist, solange es noch nicht-sozialistische Staaten gibt. Die in einem Land siegreichen Arbeiter müssen ihren Brüdern in anderen Ländern zu Hilfe eilen. Nach dem Sieg der Arbeiter in allen zivilisierten Ländern wird es keine Eroberungskriege oder Handelskriege mehr geben, nur noch Einsätze der Arbeiterarmeen zur Kultivierung der unkultivierten Länder, es ist nicht ausgeschlossen, daß es dabei zu Kriegen kommt (*Roter Katechismus für das deutsche Volk* (1850), in: *Philosophische und sozialistische Schriften* a.a.O. S. 448, 453, 456). Kurz darauf, in *Jugement dernier du vieux monde social* (1851), läßt Hess das Schema der Triarchie nur noch negativ erkennen: die germanische Rasse (Deutsche und Engländer) ist unfähig zum Sozialismus, ohne Frankreich wäre Europas Zukunft die Sklaverei. Damals erwartet er noch ein sozialistisches, demokratisches oder wenigstens republikanisches Frankreich. An diesem Bild Frankreichs hält er aber auch in bonapartistischer Zeit fest. Hess' Zionismus geht aus dem Baufehler der europäischen Triarchie hervor: Was er in *Die Heilige Geschichte der Menschheit* mühsam England zuschreiben wollte, findet er bei den Juden leicht: einen nationalen Kult. Ein jüdisches Gemeinwesen soll die Richtung der sozialistischen Zukunft angeben. Hauptthema ist das Versagen des zur Geselligkeit unfähigen Deutschland (vgl. auch seinen Beitrag zu der bonapartistischen Zeitschrift *L'Espérance* 18.12.1859, zitiert bei Silberner, *Moses Hess* a.a.O. S. 380). Ein normaler Staat kann das nicht sein, Silberner spricht von einem Orden oder einem Aktionszentrum. Zum bonapartistischen Hess (unter dem Pseudonym Améro): *Du rôle de l'Allemagne dans le mouvement des nationalités en Europe*, in: *Revue contemporaine* Sept. 1863. – S. 142-164; *L'Allemagne et le mouvement des nationalités en Europe*, ebd. Mars 1864. – S. 124-137. Er hoffte auf einen europäischen Kongreß, der Frankreich erlaubt, ein demokratisches Deutschland einzurichten, und zuletzt auf einen französischen Sieg über Preußen.

Bei Silberner, Na'aman, Avieri werden alle Hauptschriften von Hess ausführlich behandelt. Vgl. als Ergänzungen: Stephen P. Halbrook, *Left Hegelianism, Arab Nationalism, and Labor Zionism*, in: *The Journal of Libertarian Studies* 6 (Spring 1982) 181-199; Michel Espagne, *Typologie nationale et philosophie sociale : La Triarchie européenne de Moses Hess*, in: *Le cheminements de*

l'idée européenne dans les idéologies de la paix et de la guerre / éd. par Mari-ta Gilli. – Paris 1991. – 293-202; Hans-Joachim Becker, *Fichtes Idee der Nation und das Judentum*. – Amsterdam 2000. – S. 287-293

Die europäische Triarchie. – Leipzig : Wigand, 1841. – 185 S.

in: Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850 : eine Auswahl. – 2. Aufl. – Berlin : Akademie Verl., 1980. – 75-166

I *Das römisch-germanische Europa in seiner Ganzheit*

Über den Weg von der Herrschaft des Staates (römisch) zur Herrschaft des Geistes (germanisch) und über die deutsche Reformation und die Französische Revolution als die großen Schritte auf diesem Weg. Ein europäischer Krieg würde zu einem allgemeinen europäischen Bund führen. „Das Reich Gottes ist vor Allem das Reich des Friedens. Wo aber der Friede ein ewiger sein soll, da muß er durch langen Kampf, durch viele Schmerzen errungen werden... Noch Ein großer, welt-historischer Kampf, und der ewige Friede wird kein schöner Traum, kein frommer Wunsch mehr, sondern realisiert sein.“ Nach dem Sieg über Napoléon gibt es keinen Grund mehr für Feindschaft gegen Frankreich, nach der Sklavenbefreiung keinen Grund mehr für Feindschaft gegen England. Die bloß äußere Einheit Ruß-lands (die nur Konservative beeindruckt) ist etwas anderes als die innerlichen Einheit Europas, die durch Harmonie der verschiedenen Hauptvölker Deutsch-land, Frankreich, England geschaffen wird. Durch diese Einheit wird der Frieden aller garantiert. 1815 wurden nur bewaffneter Frieden und Balance geschaffen. Frieden ohne Vertrauen wird leicht gebrochen.

II *Europa in seiner Zerfallenheit*

deutsche Geistesfreiheit, französische wirkliche Freiheit, englisches historisches Recht.

V *Deutschland, Frankreich und England: unsere Zukunft oder die sozial-politische Freiheit*

Apologie der Liebe, die in Familien, Stämmen, Nationen, Rassen wirkt. Ziel der Geschichte ist die Überwindung des Egoismus in und zwischen diesen Gruppen. Diese allgemeine Liebe soll keine Vernichtung früherer Organisationen der Liebe sein. Aber er schreibt vor allem gegen den (deutschen) nationalen Patriotis-mus. Die europäische Triarchie wird die europäische Einheit schaffen, wenn England die deutsche und die französische Tendenz vereinigt und der neuen europäischen Religion eine öffentliche Gestalt gibt. Das Ende der russisch-englische Allianz wird mehr sein als ein gewöhnlicher Wechsel von Bündnissen.

Anhang *Die russische Politik*

Das Prinzip, auf dem ein Staat beruht, ist so sehr Grundlage seiner Macht wie sein sogenanntes Interesse, seine materielle Basis. Unnatürliche Allianzen führen nicht weit. Es soll nicht länger möglich sein, daß Rußland mit einzelnen der drei europäischen Nationen Bündnisse schließt, nur ein Bündnis mit allen gemeinsam soll noch möglich sein.

Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage : Briefe und Noten. – Leipzig : Mengler, 1862. – XVI, 239 S.

Neuausgaben Leipzig 1899; Wien 1919 und 1935; Tel Aviv 1935 und 1939 (gekürzt); Saarbrücken 2007.

Mit der Befreiung Roms (von der Herrschaft des Papstes) wird auch das totglaubte jüdische Volk am Völkerfrühling teilnehmen. Das Judentum hat die erhabenste Religion geschaffen: nicht egoistisch auf das Seelenheil des isolierten Individuums fixiert, sondern auf das Individuum in der Familie, die Familie in der Nation, die Nation in der Menschheit, die Menschheit in der Schöpfung, die Einheit von Schöpfung und Schöpfer. Deshalb hat Judentum das Recht einer großen Kulturnation. Der Judenhaß ist eine deutsche Rasseneigenschaft. Die deutschen Demokraten haben die europäische Nationalitätenbewegung verhöhnt. Ein letzter Rassenkampf ist notwendig, weil die Deutschen nicht begreifen, daß das Zeitalter der Rassen vorbei ist. Auch das kleinste Volk, das als ein kulturhistorisches Volk gelten kann, kann mit den Sympathien der mächtigsten westlichen Kulturvölker rechnen. Die Deutschen haben nicht begriffen, daß sie ihr nationales Ziel nur durch Freundschaft mit den fortgeschrittensten und mächtigsten Völkern der Erde erlangen können. (Hess wirbt für eine jüdische Kolonie in Nahost, zu der Frankreich so helfen soll, wie es auch sonst anderen Völkern hilft.)

4.3.4.3 Ferdinand Lassalle

1825-1864, Sohn eines jüdischen Kaufmanns, Studium der Philosophie, 1846-1854 Rechtsbeistand im Scheidungsprozeß der Gräfin Hatzfeld. 1863 Abspaltung einer Arbeiterorganisation von der demokratischen Bewegung. Biographien: Hermann Oncken, *Lassalle, eine politische Biographie*. – 4. Aufl. – Stuttgart 1923; Shlomo Na'aman, *Lassalle*. – Hannover 1970. Einführung: Hans Mommsen, *Die geschichtliche Bedeutung Ferdinand Lassalles*, in: ders., *Arbeiterbewegung und Nationale Frage* (1969). – Göttingen 1979. – S. 260-295

Lassalles historische Bedeutung als Gründer der ersten Arbeiterpartei steht außer Frage. Das Problem ist, für eine Bedeutung als Theoretiker einschlägige Texte zu finden: sein Werk besteht aus Büchern über den Philosophen Heraklit (den Metaphysiker des Konflikts) und über die Rechtsgeschichte des Eigentums, einem Historiendrama, zwei Präsentationen der politischen Philosophie Fichtes als Theorie der Demokratie in Deutschland, Stellen aus den Briefen an Marx und Rodbertus; selbst die Jugendbriefe (eher spannend für eine Geschichte der Spätpubertät im bürgerlichen Deutschland des 19. Jahrhunderts) mußten strapaziert werden. Es bleiben seine Agitationstexte 1862 bis 1864 über kapitalistische Ausbeutung, liberale Genossenschaften und staatlich geförderte sozialistische Genossenschaften. Es ging um Delegitimierung der herrschenden Verhältnisse und ihrer liberalen Apologetik, nicht um Analyse der deutschen Realität. Die Erinnerung an Lassalle war auf die SPD angewiesen, die sich in ihrer marxistischen Zeit schwertat, ihn als Theoretiker ernst zu nehmen. Bürgerliche Historiker befaßten sich mit Lassalle, um die internationalistische SPD an die Lehren dieses Etablisten und Nationalisten zu erinnern. Mit der Regierungsbeteiligung der SPD 1919 sah es nach einer Lassalle-Rezeption aus (Karl Renner, Hans Kelsen, Hermann Heller – merkwürdigerweise alles Österreicher). Aber bald gab es nur noch Festreden und dann Historisierung.

Vgl. Fritz Nova, *Lassalle als sozialistischer Theoretiker*. – Köln 1980. Zur Rechtstheorie: Albert Lévy-See, *La force et le droit d'après Ferdinand Lassalle*.

le, in: *Mélanges offerts M. Charles Andler*. – Strasbourg 1924. – S. 217-229; Thilo Ramm, *Ferdinand Lassalle als Rechts- und Sozialphilosoph*. – Meisenheim 1956 (Neuauflage in: Thilo Ramm, *Ferdinand Lassalle : der Revolutionär und das Recht*. – Baden-Baden 2004); *Ferdinand Lassalle und das Staatsverständnis der Sozialdemokratie* / hrsg. von Peter Brandt und Dettlef Lehnert. – Baden-Baden 2014. Zur Wirkung: Wolf-Ulrich Jorke, *Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Lassalles politischer Theorie in der deutschen Arbeiterbewegung : von der Aufhebung des Sozialistengesetzes bis zum Ausgang der Weimarer Republik*. – Diss. Bochum 1973; *Ferdinand Lassalle und das Staatsverständnis der Sozialdemokratie* a.a.O.

Lassalle Ansichten über das Recht der Nationen und das Recht, für ihr Recht Krieg zu führen, sind deutlich zu fassen. Sein Ziel ist ein deutscher Nationalstaat, der auf eine demokratisch-sozialistischen Revolution angewiesen ist (vgl. *Fichtes politisches Vermächtnis und die neueste Gegenwart* (1860), in: *Gesammelte Reden und Schriften* VI (1919) 61-102). Die Historiker Bernfeld und Na'aman haben deutlicher als die Kommentatoren von Lassalles Politischer Theorie gesehen, daß sein politisch-soziales Engagement auf Beziehungen zum italienischen Risorgimento zurückgeht. Eine sozialistische Theorie internationaler Beziehungen ist es gewiß nicht. Aber auch der Unterschied zu Marx und Engels ist ein politischer. Diese sahen Rußland und das bonapartistische Frankreich als Hauptgefahren für Demokratie und Sozialismus, Lassalle erlaubte sich, an den Erfolg internationaler demokratischer Verschwörungen zu glauben. Seine Idee, Garibaldi mit einer Armee aus Demokraten Wien erobern zu lassen, brachte den endgültigen Bruch zwischen Marx und Lassalle (Marx an Engels 30.07.1862, MEW 30, 257-259=MEGA III/12, 171-173). Seine Karte Europas ist eine Version der demokratischen Idee der großen historischen Nationen. Aber mit einem sehr starken Gewicht Deutschlands: die preußisch okkupierten Teile Polens sollen deutsch bleiben (*Resolution zur Polenfrage*, in: *Reden und Schriften* IV (1919) S. 304-306); der Balkan soll durch deutsche Truppen geordnet werden (Lassalle an Karl von Rodbertus 8. Mai 1863, *Briefe* VI, 338). Kautsky, Ramm und Wette haben das als Imperialismus verurteilt. Lassalles Kriterium für den Rang als historische Nation ist die Fähigkeit, Angehörige anderer Völker zu assimilieren. Historische Ergebnisse müssen anerkannt werden (seine Beispiele sind für Europa nur historische, für Übersee gegenwärtige). Der Beitrag zur Kultur kann als Beitrag zu Demokratie und Freiheit gemessen werden: Frankreich hat das Elsaß durch die Revolution gewonnen. Aber für Preußens Recht auf Posen spart er sich einen Beweis aus einem revolutionären Fortschritt. In einer Debatte in der hegelianischen Philosophischen Gesellschaft zu Berlin 1861 wiederholt Lassalle die Stellungnahmen von 1859 und 1860: Nationen kommen zwar von Natur, aber ein Recht erhalten sie erst, wenn sie die Menschheit voranbringen. Nationen, die bloß natürlich bleiben, sind „nur Dünger für andere Nationen“. Im Altertum hatten alle Nationen ihre eigene Art, seit dem Christentum ist Freiheit die Idee aller zivilisierten Nationen, die ursprüngliche Nationalität ist überwunden, Nationen sind nur noch Verwirklichung der Idee der Freiheit. Die „Germanen“ sind allein diese Idee, ein nationalitätsloses Volk, das Freiheit rein verwirklichen kann (*Über den Begriff der Nationalität in der Rechtsphilosophie : Discussionen von 23. Februar und 30. März 1861*, in: *Der Gedanke : philosophische Zeitschrift* 2 (1861) 249-252).

Ramm hat das als Weltherrschaft der Deutschen gelesen. Eine deutsche Aufgabe, die Freiheit (Sozialismus) in der Welt voranzubringen, hat Lassalle gewiß gesehen. Aber man muß disparate Texte mischen, um bei ihm eine Aufgabe zu finden, Völker, die bereits auf diesem Weg der Freiheit sind, auch in Zukunft zu beherrschen. Für die preußischen Polen, die Tschechen und die außereuropäische Welt freilich kein Trost.

Vgl. zu Lassalles deutschland- und außenpolitischen Äußerungen die Biographien von Oncken und Na'aman. Am vollständigsten ist Leon Bernfeld, *Ferdinand Lassalles Stellung zur innerdeutschen und auswärtigen Politik*. – Diss. Wien 1922. Ein ernsthafter Versuch diese Äußerungen als Theorie zu fassen: Thilo Ramm a.a.O. 1956 S. 88-106 *Vom Nationalstaat zum Weltstaat* (= 2004 S. 81-99). Überblicke, die kaum über Ramm hinausgehen aber dessen extremere Schlüsse scheuen: Hans-Ulrich Wehler, *Sozialdemokratie und Nationalstaat*. – 2. Aufl. – Göttingen 1971. – S. 34-48; Wolfram Wette, *Kriegstheorien deutscher Sozialisten*. – Stuttgart 1971. – 102-144. Außerdem: Reinhard Höhn, *Sozialismus und Heer*, Bd. I. – *Heer und Krieg im Bild des Sozialismus*. – Bad Homburg 1959. – S. 149-177 (Lassalle sieht wie der Liberalismus seiner Zeit, daß demokratische Völker keine Kriege gegeneinander führen sollen und daß das Heer demokratisch verfaßt sein soll; im bismarckschen Staat hat nur die Sozialdemokratie diese Ideen weitergeführt).

Der italienische Krieg und die Aufgabe Preussens. – Berlin : Duncker, 1859. – 73 S.

in: Gesammelte Reden und Schriften. – Berlin : Cassirer, I (1919) 113-112

Gegen die deutsche, pro-österreichische öffentliche Meinung verteidigt Lassalle den italienischen Krieg als „den gerechtesten und heiligsten Krieg, den je eine Nation kämpfen kann, es kämpft für seine nationale Unabhängigkeit und Existenz.“ Der Staatsbegriff des Zwangsstaates Österreich ist kulturfeindlich. Demokratie ist nicht von nationaler Selbstbestimmung lösbar, Autonomie im Innern setzt Autonomie nach außen voraus. Lassalle verurteilt Lamartines Nichtintervention 1848, die das Ende der Revolution auch in Frankreich brachte. Das Nationalitätenprinzip darf keine Ausnahme erleiden. Nationalstaaten können nur die historischen Völker werden, denn das Nationalitätenprinzip wurzelt im Recht des Volksgeistes auf eigene geschichtliche Entwicklung und Selbstverwirklichung. Das Recht der Weltgeschichte ist größer als das Recht einzelner Gruppen auf einen eigenen Staat. Mit dem Recht der Weltgeschichte hat die angelsächsische Rasse Amerika, Frankreich Algerien, England Indien, deutsche Völker slawische Völker (gemeint ist die mittelalterliche Expansion nach Altpreußen, Schlesien und die Gebiete östlich der Elbe) und Frankreich Elsaß und Lothringen zur Assimilation gezwungen. Der österreichische Anspruch Italien zu zivilisieren, ist absurd. Österreichs *status quo* ist kein Prinzip. Es muß seine nicht-deutschen Gebiete aufgeben und eine deutsche Provinz werden (wobei Böhmen Teil dieses Deutschlands sein soll). In einem Krieg Preussens gegen Österreich und Dänemark kann Deutschland auf Seiten des Prinzips freier Nationalitäten kämpfen. Bei einer preußischen Verteidigung gegen Frankreich würde die Demokratie auf der Seite Preussens stehen.

Bernhard Becker (1826-1882), Journalist in der demokratischen und sozialistischen Bewegung, Lassalles Nachfolger als Vorsitzender des ADAV, von Zeitgenossen und Nachwelt einhellig als dafür unfähig abqualifiziert. Deutlich fehlte ihm der enthusiastische Glaube, die von ihm vorübergehend geführte Bewegung sei längst dabei, Europa zu verwandeln. Das Nationalitätenprinzip, das die demokratische Bewegung für die Neuordnung Europas hält, wird längst von den Regierungen mißbraucht. Das Recht aller Völkerschaften, die in ihrer Naivität glauben, Staaten werden zu können, kann nicht akzeptiert werden, es wäre Rückfall in mittelalterliche Sonderheiten und würde nicht den Frieden bringen. Das Recht einiger großer Staaten zu akzeptieren, verwandte Völker zu assimilieren, würde nur Streit bringen. Auch ein internationaler Gerichtshof kann nicht helfen (er beruft sich summarisch auf Hegel). So bleibt nur eine Lösung: „durch einen Rechtsbau auf sozialem Grunde Europa in einen einzigen Staat umzuwandeln.“ Aber dazu ist ein sittlicher Durchbruch nötig, der völlig in der Zukunft liegt (*Der Mißbrauch der Nationalitäten-Lehre*. – Wien 1867, weitere Auflagen 1868 und 1873).

Franz Wiede, 1877 bis 1880 Redakteur der *Neuen Gesellschaft* in Zürich (einer Zeitschrift, die als Theorieorgan des Sozialismus gedacht war, der Marx und Engels aber mißtrauten), versuchte eine eigene Deutung der Zukunft des Krieges. Kriege können nicht aus dem Kampf ums Dasein erklärt werden, der zwingt umgekehrt zur Vereinigung im Krieg gegen die Natur. Die ökonomische Entwicklung einigt die Menschheit durch internationale Arbeitsteilung, Verkehr, Auslandskapital. Auch die geistige Entwicklung führt zur Einheit: eine Sprache wird Weltkultursprache werden, der Nationalismus verschwindet, weil der Verstand das Gemüt zurückdrängt. Die Sozialisten sollen sich an die Demokratie halten, die unausweichlich zum Sozialismus führt. Demokratische Parlamente werden das Militär beschränken; unilateral ist das nicht möglich, aber über parlamentarische Initiativen zu einer internationalen Abmachung. Er erwartet Schiedsgerichte und Umrüstung auf Berufsmilitär oder Miliz. Die Friedensdividente soll dem Unterrietsbudget zukommen (*Der Militarismus : social-philosophische Untersuchungen in gemeinverständlicher Form*. – Zürich 1877, Neudruck in: *Militarism, Politics, and Working Class Attitudes in Late Nineteenth-century Europe*. – New York 1971 in der Reihe Garland Library of War and Peace).

4.3.5 Soziologen

4.3.5.1 Albrecht Schäffle

1831-1903, Journalist, Professor der Volkswirtschaft in Tübingen, Mitglied des württembergischen Landtages und des deutschen Zollparlaments. Professor in Wien, 1871 österreichischer Handelsminister. Vgl. Albrecht Schäffle, *Aus meinem Leben*. – Berlin 1905. Zu Schäffles historischer Bedeutung: Willy Real, *Der Deutsche Reformverein : großdeutsche Stimmen und Kräfte zwischen Villafranca und Königgrätz*. – Lübeck 1966; Elisabeth-Charlotte Büchsel, *Die Fundamentalar-*

tikel des Ministeriums Hohenwart-Schäffle von 1871 : ein Beitrag zum Problem des Trialismus im Habsburgerreich. – Diss. Breslau 1941, Neudruck Aalen 1982; Imai-Alexandra Röhreke, *Albert Schäffles Wandlungsprozeß vom liberalen Zentralisten zum freiheitlichen Konservativen in Österreich.* – Wien 1971.

Schäffle war politisch wichtig als Publizist und Politiker in den Jahren vor der nationalstaatlichen Einigung Deutschlands. Zu seinem mitteleuropäischen Bund (weil ein deutscher Nationalstaat von „Romanismus“ (Frankreich) und „Slawismus“ (Rußland) beherrscht würde) vgl. *Realpolitische Gedanken aus der deutschen Gegenwart*, in: Deutsche Vierteljahresschrift 22 (1859) # 3, 261-319 und als Kommentar Robert J. Gentry, *Organic Social Thought and Mitteleuropa : Albert Schäffle's Response to Modernization in Central Europe*, in: Austrian History Yearbook 17 (1981) 57-79. Als österreichischer Minister versuchte er einen Ausgleich zwischen Tschechen und Deutschen. Als Publizist wirkte er für Sozialgesetzgebung und gegen Sozialdemokratie. Als Ökonom ist er ein *missing link* zwischen spätidealistischen normativen Ansätzen und den Ordnungslehren der Wiener Schule der Nationalökonomie, der er die Notwendigkeit eines Mittelweges zwischen Ökonomie und Soziologie hinterlassen hat. Weil der Mensch der wichtigste Produktionsfaktor ist, kann die Ökonomie nicht wie eine Naturwissenschaft betrieben werden, sondern muß in einer Theorie menschlichen Handelns fundiert werden. Schäffle begriff die Schwierigkeiten, Ökonomie als Moralswissenschaft zu entwickeln. So wurde er einer der Begründer der Soziologie. Er mißbilligt Comtes Dichotomie von moralfreiem Gesellschaftsprozeß und hypermoralischer positiver Politik. Statt auf biologische Psychologie greift er auf eine philosophische Anthropologie zurück, die die Naturanlage zu Geselligkeit und zivilisatorischem Fortschritt betont. Wie alle soziologischen Theoretiker des 19. Jahrhunderts (und die neueren Soziobiologen) handelt er vom weltgeschichtlichen Prozeß von der Tierheit zur Menschheit. An die Stelle des tierischen Kampfes um die Existenz tritt (durchaus im Einklang mit Darwins eigener Ansicht) die Zivilisation als Entfaltung aller ethischen Antriebe des Menschen. Ein Vernichtungskrieg aller gegen alle ist dann nicht mehr denkbar. In Schäffles Soziologie geht es um Differenzierung durch Kommunikationsprozesse, das ist eine Verallgemeinerung des ökonomischen Güterverkehrs zu „Verkehren“. Gerade wegen der wachsenden Freisetzung der Subjekte durch die arbeitsteilige Gesellschaft werden Gemeinschaftlichkeit und Sittlichkeit als Rahmen der „Verkehre“ gebraucht. Schon bei Zeitgenossen war er berüchtigt für die organozistischen Analogien des sozialen Körpers und Stoffwechsels. Während Durkheim und Cooley noch erkannten, daß Schäffles Redeweise heuristisch zu nehmen ist und daß sich dahinter die erste interaktionistische Soziologie verbirgt, haben die Späteren keinen Nutzen mehr gesehen, hinter Schäffles Metaphern zu schauen und seinen Pedantismus zu ertragen. Am wirkungsvollsten waren seine Auseinandersetzungen mit dem Sozialismus (*Die Quintessenz des Sozialismus* 1875; *Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie* 1885). Gumpłowicz hat auf Grund dieser polemischen Schriften geurteilt, Schäffle sei auf einen Altruismusschub angewiesen. Der Sinn von Schäffles Soziologie ist aber, ohne diese ungewisse Moralisierung auskommen zu können. Für Émile Durkheim war Schäffle ein Helfer in der Unabhängigkeitserklärung der Soziologie (sein Aufsatz über Schäffle 1885, seine erste soziologische Publika-

tion, steht in deutscher Übersetzung in E. D., *Über Deutschland*. – Konstanz 1995. – S. 189-216).

In Listen der soziologischen Klassiker fehlt Schäffle schon seit langem und es gibt keine zureichende Spezialliteratur. Vgl. Arnold Ith, *Die menschliche Gesellschaft als sozialer Organismus : die Grundlinien der Gesellschaftslehre Albert Schäffles*. – Zürich 1927 (kann durch unangebrachte Vergleiche mit Rudolf Steiner nerven); Fritz Karl Mann, *Albert Schäffle als Wirtschafts- und Finanzsoziologie*, in: *Gründer der Soziologie*. – Jena 1932. – S. 11-78 (weiter als der Titel vermuten läßt, aber behindert von einem lockeren Begriff von Sozialismus). Eine Schäffle-Monographie ist ein Desiderat für das Verständnis der frühen Geschichte der Soziologie. Historiker der Ökonomie erinnern sich eher an ihn: Knut Borchardt, *Albert Schäffle als Wirtschaftstheoretiker*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 117 (1961) 610-634; *Albert Schäffle : the Legacy of an Underestimated Economist* / ed. by Jürgen Backhaus. – Frankfurt am Main 2010; Geoffrey M. Hobson, *Albert Schäffle's Critique of Socialism*, in: *Economic Theory and Economic Thought : Essays in Honour of Ian Steedman* / ed. by John Vint ... – London 2010. – S. 296-315.

Schäffle kann als der erste Konfliktsoziologe gelesen werden. Die Absage an die Privilegierung des Egoismus bei der Beschreibung menschlichen Handelns und des Altruismus bei der normativen Bewertung, ermöglicht ihm den Streit zu legitimieren: Auch Selbstbehauptung ist sittlich: es gibt eine Pflicht zum Sieg. „Streit“ ist bei Schäffle eine Verallgemeinerung der Konkurrenz. Die Zivilisation ist das Produkt der Daseins- und Interessenkämpfe. Der Kampf ums Leben führt zum sozialen Ausgleich durch Höherentwicklung. Zivilisation ist die „durch Recht und Sitte gesetzte Streitorganisation.“ Es ist eine Lehre der wachsenden Annäherung an den geselligen Zustand, an Verfriedlichung der Verkehre – im Volk und zwischen den Völkern. Dieser Frieden kann weder absolute Ruhe noch allgemeine Liebe sein. Der Weg zu Simmel einerseits, dessen Konfliktsoziologie eleganter ist, aber im Desinteresse am Streit großer Gruppen anämischer, und zu Gumpowicz andererseits, der zu sehr auf Konflikte zwischen großen Gruppen fixiert ist, ist deutlich. Am ehesten ist Gustav Ratzenhofer mit seiner Lehre der durch Konflikte fortschreitenden Zivilisation Fortsetzer und pedantischeres Replikat Schäffles. Als Konfliktsoziologe ist Schäffle wenig beachtet worden, Hinweise bei Ith a.a.O. S. 272ff.; Borchardt a.a.O.; Jens Loenhoff, *Albert Schäffle über Symbol, Verkehr und Wechselwirkung : ein vergessenes Kapitel Soziologie*, in: *Soziologia internationalis* 31 (1993) 197-219.

Schäffles Sicht der internationalen Beziehungen ist von seiner Konfliktsoziologie bestimmt. Es ist eine Art Rankeanismus: jeder Staat entwickelt durch den Selektionsdruck im System seine Individualität. Der Weltfrieden wird keine apolitische Harmonie sein, sondern Verlängerung der Interessenpolitik, wie sie auch innerhalb des Staates ohne Krieg bestehen kann. Schäffle beschreibt den Prozeß der Bildung großer Staaten aus kleinen Völkerschaften, ein kriegerischer Anpassungsprozeß, der noch nicht zu einem natürlichen Ende gekommen ist. Ferdinand Tönnies hat kritisiert, daß Schäffle sich nie recht entscheiden kann, ob er seiner Analyse die nationale Gesellschaft oder die Weltgesellschaft zugrunde legen soll. Diese Kritik gilt mehr für die frühe Fassung in *Bau und Leben* als für

die späte im *Abriß*, wo die besondere Stellung des Volkes betont wird und die Weltgesellschaft nicht kosmopolitischer Verkehrsraum, sondern Gesellschaft der Völker (oder Staaten) ist. Aber Schäffle besteht immer auf der Anlage des Menschen zum grenzenlosen Verkehr der Weltgesellschaft. Indem er die Entscheidung zwischen Volk und Welt verweigert, ist er ein typischer Soziologe des 19. Jahrhunderts – nationaler Internationalist oder internationalistischer Nationalist. Die Fortschritte der Kommunikation lassen weiteres Wachstum der Verkehrsräume erwarten. Das ist kein per se friedlicher Prozeß. Schäffle ist Funktionalist *avant la lettre*: für die Zusammenarbeit für bestimmte Ziele werden Institutionen aufgebaut, die zur Bildung von Unionen von Staaten führen, die anders jeden Verlust der Souveränität verweigert hätten.

Schäffle bekennt sich zur Maxime *Si vis pacem, para pacem*, hat detailliert aber nur über *para bellum* geschrieben. Er führt einen langen Kampf gegen Abrüstung. Wie die deutschen Philosophen seiner Zeit (und einige der Realisten des 20. Jahrhunderts) würdigt er transnationale Prozesse, die aber nicht mit Überwindung der realen Welt der bewaffneten Staaten verwechselt werden dürfen. Der Verkehr der Völker setzt Bewaffnung der Staaten voraus, eine bewaffnete Weltregierung kommt erst spät (oder gar nicht). Abrüstung führt nicht zum Frieden, sondern zum Chaos. Seine Arbeiten gegen Abrüstung sind Auseinandersetzungen mit ökonomischen Argumenten der Pazifisten, sie unterscheiden sich wenig von anderen Militärökonomen: Sicherheit ist notwendig, was immer sie kostet. Was eine Nation glaubt einsparen zu können, muß sie bei Kriegsausbruch teuer bezahlen. Vgl. *Der nächste Krieg in Zahlen*, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 43 (1887) 505-533; *Die Friedenskonferenz im Haag*, ebd. 55 (1899) 705-748; *Zur sozialwissenschaftlichen Theorie des Krieges*, ebd. 56 (1900) 218-278 (unten referiert ohne die pedantische Widerlegung aller denkbaren Argumente für Abrüstung). Der Schäffle-Abschnitt bei Edmund Silberner, *The Problem of War* a.a.O. S. 182-189 ist Kommentar zu Schäffles Kritik der Abrüstung.

Bau und Leben des sozialen Körpers. – Tübingen : Laupp, 1875-1878. – 4 Bde.

Die Neuauflage 1881 ist wenig verändert, die 2. Auflage 1896 ist übersichtlicher, aber durch die Kürzung gehen Zusammenhänge verloren.

Bd. II, *Allgemeiner Teil*, 2. Hälfte *Das Gesetz der sozialen Entwicklung*

Daseinskampf oder soziale Selektion darf man sich nicht immer als Krieg vorstellen. Kultivierte Nationen vernichten einander nicht mehr physisch. Das Gesetz der sozialen Entwicklung ist Nachahmung im System. Recht und Sitte heben den Streit nicht auf, sie regeln und ordnen ihn; Gewalt und Bedrückung werden unterdrückt, aber nicht der Austrag sozialer Interessenkämpfe selber. Trotz Recht wird um Einkommen, Besitz, Herrschaft, Macht, Ehre gerungen. Recht und Sitte selber kommen nur im Kampf für Recht und Sitte zur Geltung.

5. Abteilung *Der gesellschaftliche Daseins- und Interessenkampf*

Polemik gegen die Überschätzung von Ruhe und Frieden. „Nicht ein streitloser, sondern ein unkriegerischer, d.h. eigenmachtsfreier Zustand ist der Frieden.“ Auch eine friedliche Zivilisation benötigt den Kampf der Interessen für Vervollkommnung und Abstoßen von Verkommenen und Fremdartigen. Macht ist eine

Form der Streitentscheidung. Der Vernichtungskampf durch gewalttätige Eigenmacht muß verhindert werden. Das ist die Tendenz der Rechtsentwicklung.

6. Abteilung *Die einzelnen Arten sozialer Streitentscheidungen und Streiterfolge*

Eine Liste von Antrieben, um alles kann Krieg geführt werden. Vernichtungskriege sind selten, statt ganzer Völker werden einzelne Stände vernichtet. „Die Unterwerfung des Schwächeren zum dauernden Objekt der Ausbeutung wirkt sozial integrierend.“ Daß Krieg nie einen günstigen Einfluß auf die menschliche Entwicklung hatte, ist falsch. Aber die Erfahrung zeigt, „daß der Krieg mehr und mehr sich selbst vernichtet.“ Höhere Organisation und Arbeitsteilung sind anfälliger für Krieg; allgemeine Wehrorganisation, freiheitliche Staatsverfassung und friedliche Richtung des Volksgeistes sichern eine defensive Sicherheitspolitik; Kulturen haben gegenseitiges Interesse, die Vernichtung einer großen Kultur verarmt auch den Sieger. Kriege innerhalb eines Völkerkreises sind wie Bürgerkriege. Ein Recht im strengen Sinne ist der Krieg nie. Gerech kann ein Krieg genannt werden, der die zur Erhaltung der streitenden Parteien notwendige Anpassung mit einem Minimum an Vernichtung erzwingen kann und so eine für die Erhaltung der Völkerfamilie schädliche internationale Wechselwirkung dauerhaft beseitigt.

Band IV, Spezieller Teil, 2. Hälfte *Die geistigen Erscheinungen der Gesellschaft, die sociale Ausbildung der Vernunft und der Sprache, das Staatsleben, die heutigen Civilisationskreise*

7. Abteilung *Die zusammengesetzten Staatswesen oder ‚Reiche‘*

Weil jeder Staat zu anderen in einem Selektionsverhältnis steht, ist er eine politische Individualität. „Seine eigentümliche Machtsubstanz bedingt auch eine eigentümliche Staatsform. ... Jeder Verfassungspolitiker, welcher diese Machtsubstanz in eine fremdartige Form pressen will, muß scheitern.“

8. Abteilung *Die internationale Staatstätigkeit und das politische Völkerleben*
Staaten sind Mitglieder von Staatenfamilien, am Ende wird eine Staatengemeinschaft der Menschheit stehen. Rechtlich ist davon erst wenig zu sehen, politisch sind die Beziehungen zwischen den Staaten bereits eng: Koalitionen gegen „Schädiger der Menschheit und der Völker“ und Gemeinschaftsleistungen (wie Telegraph), dagegen hat niemand mit einem Hinweis auf Souveränitätslehren protestiert. Internationale Macht wird durch Allianzen der Interessen geschaffen. Je mehr sich die Staaten differenzieren, desto mehr werden sie voneinander abhängig. Gleichgewicht und Intervention bewahren diesen Differenzierungsprozeß. Souveränität ist ein historischer Begriff, der „die jeweilige Grenze im Fortschritt zur höheren Einheit der Vertretung gemeinschaftlicher Interessen mit vereinter Kraft“ bezeichnet. Internationale Regelung darf nicht zu früh kommen (gegen Pläne des ewigen Friedens).

Über Recht und Sitte vom Standpunkt der soziologischen Zuchtwahl-Theorie, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie 2 (1878) 38-67

Recht und Sitte müssen als gesellschaftliche Ordnungen der Variations- (=Neuerungs-), Anpassungs- (=Organisations-), Vererbungs- und Streitvorgänge verstanden werden. „Der Satz, welcher Recht und Sitte u.a. auch als soziale Streitordnungen annimmt, ist nur auf den ersten Schein paradox.“ Gemeinschaft und Streit sind vereinbar, Kämpfe verlangen starke Kollektivkräfte. Dieser Streit ist nicht bestialisch, sondern ein Weg von Vernichtung, Zerstreuung, Verdrängung

zu Vervollkommenng, Gliederung, Vereinigung, Ökonomisierung der Arbeitskräfte. Der Kampf der Gegensätze kann in Verträgen enden, zwischen den widerstrebenden Interessen wird durch ausweichende oder wechselseitig nützliche Anpassung Frieden gestiftet. Es ist unwahrscheinlich, daß dieser Prozeß der Verfriedlichung je abgeschlossen sein wird. Einen Frieden ohne Streit kennt die Geschichte nicht. Systeme des Rechts und der Sitte sind deshalb nicht heilig und ewig. Recht und Sitte sollen den Egoismus der Starken beherrschen. Ohne ein Gefühl der Solidarität kommt es zu Demoralisierungs- und Korruptionsprozessen. (Dieser Aufsatz enthält die Essenz von *Bau und Leben des sozialen Körpers*.)

Deutsche Kern- und Zeitfragen. – Berlin: Hofmann, 1894. – S. 80-111 Kern- und Zeitfragen der Verfassungspolitik überhaupt

Neue Transport- und Kommunikationstechniken haben immer größere Staaten möglich gemacht und damit jeden Staat zu bisher ungeahnter Ausdehnung durch Eroberung, Kolonisation oder Herstellung einer internationalen Verkehrsgemeinschaft gezwungen. Die plötzliche Entstehung eines Weltstaates ist nicht denkbar, eine allmähliche Entwicklung durchaus. Die Zusammenarbeit von Staaten zu „besonderen Zwecken“ kann über den Aufbau von Institutionen zu einer Union führen. Der Widerstand der Staaten ist groß, doch das Ergebnis ist unausweichlich. Es wird ein Prozeß von mehreren Generationen sein. Ob es jemals eine zentrale Gewalt geben wird, ist unklar (auch bei der Entwicklung der Staaten hat sie oft gefehlt), aber irgendwelche Formen öffentlichen Rechts muß auch diese Zusammenarbeit zu „besonderen Zwecken“ entwickeln.

Zur sozialwissenschaftlichen Theorie des Krieges, erster Artikel : Auseinandersetzung mit den Abrüstungsfreunden, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 56 (1900) 218-278

Anläßlich der Haager Konferenz präzisiert Schöffle seine Kriegstheorie: Frieden ist von Streit geprägt, der Streit verschwindet zunehmend, international eher als im Innern, wo die eigentliche Aufgabe wartet: „Die Kriegsverhütung ist nur ein einzelnes Stück der Sozialreform, als deren Aufgabe die allgemeine Beseitigung vernichtenden Daseinskampfes unter Menschen anzusehen ist.“ Die allgemeine Wehrpflicht ist ein Damm gegen willkürliche Kriege. Allgemeine Abrüstung ist mit dem Gesetz der sozialen Entwicklung nicht verträglich: eine Macht muß zu ihrer nationalen Entfaltung Krieg führen können. Aufgabe des Krieges ist Bildung immer größerer Staaten, Erzwingung des materiellen und geistigen Völkerverkehrs, Nötigung der Völker zur Gemeinschaft, Anpassung des Machtgleichgewichts an veränderte nationale Wachstumsverhältnisse. Bereitschaft zum Krieg verhütet unnötige Kriege, es bleiben für die Entwicklung der Völker förderliche und unvermeidliche Kriege. In der Zukunft ist ein Weltfriedenzustand möglich, in dem jeder Krieg ein Weltbürgerkrieg wäre; aber auch dieser Frieden kann nicht ohne Rüstung auskommen. Waffen sind nötig, um eine gewaltsame Errichtung einer Welt-Suprematie zu verhindern. Diese Polemik gegen Abrüstungsfreunde soll nicht gegen Friedensfreunde gerichtet sein. Frieden als gewaltlose Streitführung zwischen den Völkern, sozialen Gruppen und Einzelnen nimmt zu. Kampf ums Dasein ist sozialwissenschaftlich Unsinn. Grundprinzip ist: Wechselwirkung nicht Kampf. Die Weltbewegung ist eine Tendenz zur Harmonie, aber die eintrachtige Bewegung im Volk und in der Völkerwelt kann nie absolut werden. Wir müssen auf eine Konzentration der notwendigen Gewalt in Hand des Staates hoffen.

Abriß der Soziologie. – Tübingen : Laupp, 1906. – 252 S.

Zur soziologischen Grundlegung

Menschen treten in Völkern auf. Völker gehen zugrunde, wenn sie sich nicht entfalten. Diese Anlage zur Entwicklung bedeutet auch, daß Völker zu einander Beziehungen haben können. Ziel der Entwicklung ist Zivilisation, Einbürgerung der Personen in immer weitere und immer friedlichere Gemeinschaften. Zivilisation bedeutet statt Abstoßung von Gruppen Anziehung zwischen Gruppen.

I *Die Weltstellung der menschlichen Gesellschaft*

Einem Volk sind zunächst alle anderen Völker fremd. Der reale Verkehrsraum der Individuen bleibt weitgehend identisch mit dem Volk. Aber das Volk lebt in der gesitteten Völkerwelt der durch Verkehr verbundenen Völker. Die Verkehre finden nicht schrankenlos zwischen Individuen statt, sondern im Rahmen von Klassen und Völkern.

II *Das Gesellschaftsbewußsein*

Das Gesellschaftsbewußsein als Ergebnis aller stattgefundenen und fortdauernden Wechselwirkungen individueller Geister ist nie in allen Individuen gleich, sondern „beharrliche Abgleichung besonderer Bestrebungen, Gefühle und Vorstellungen, welche nie aufhören, auch auseinander zu laufen.“ Dieser Prozeß ist ein Kontinuum von lokaler bis zur weltweiten Öffentlichkeit. Die Bildung größerer Völker/Öffentlichkeiten sind „langsame und streitvolle“ Prozesse.

IV *Der Volkskörper oder die nationale Gesellschaft*

Das Volk ist der Verkehrsraum/Kommunikationsraum, deshalb ist Gesittung national. Verkehr ist in der Regel friedlich. Aber auch Krieg ist eine Form des Verkehrs. Als Folge des Verkehrs tritt Frieden an die Stelle von Krieg, „immer mehr Gemeinschaft an Stelle der Entfremdung.“ Das Volk ist eine Streitgemeinschaft, die durch staatliche Zusammenfassung sämtlicher Volkskräfte erzwungen wird. Im Laufe der Geschichte entsteht mehr Lebensgemeinschaft und der Streit wird zunehmend unblutig, an die Stelle von Ausbeutung tritt Solidarität.

V *Die Völker- und Länderwelt oder die internationale Gesellschaft*

In *Bau und Leben* wurde die internationale Gesellschaft nicht mit dem „Unterbau der nationalen Gesellschaft“ verbunden. Die internationale Gesellschaft ist in der menschlichen Natur angelegt: von der gemeinsamen Erde her, von der Bevölkerung her (der Mensch ist eine der beweglichsten Arten), von der Ökonomie her (Autarkie ist nirgends möglich). Immaterielle Werte beruhen noch mehr auf Ergänzung. Es gibt keine internationale Gewalt, die Gesellschaft von Souveränen ist kriegsanfällig. So bekennt Schöffle sich zur Maxime *Si vis pacem, para bellum*. Die Zukunftsaussichten des internationalen Verkehrs sind ungewiß: der geistige Verkehr läßt sich kaum unterbinden, aber der materielle Güterverkehr befindet sich nach einer freihändlerischen wieder in einer protektionistischen Phase.

Schöffles hinterlassener Text wurde von Karl Bücher auf Grund von Schöffles Notizen vollendet (Teile IV-VII). In seiner Autobiographie erwähnt Schöffle drei unveröffentlichte Aufsätze über Frieden, Macht, Gewalt. Bücher bemerkt, daß im *Abriß* Macht und Gewalt stark berücksichtigt seien (*Abriß* S. X-XI). Die letzte Fassung der Friedenstheorie besitzen wir offenbar nicht.

4.3.5.2 Ludwig Gumplowicz

1838-1909, aus der jüdischen Bourgeoisie von Krakau, Anwalt, Journalist, Sympathisant der polnischen Nationalbewegung. Professor für Verwaltungslehre in Graz. Zur Biographie: Bernhard Żebrowski, *Ludwig Gumplowicz : eine Biobibliographie*. – Berlin 1926. Für den polnischen Hintergrund: Janusz Praglowski, *Ludwik Gumplowicz und seine Krakauer Zeit*, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 15 (1990) Heft 1, S. 71-83.

Daß Gumplowicz in einem Kapitel mit Soziologen behandelt wird, ist seinem Nachruhm geschuldet. Eigentlich war er Staatsrechtler, aber die Staatsrechtler seiner Zeit haben sich für seine Staatswissenschaft nicht interessiert. Seine naturalistische Lehre vom Staat ließ zu wenig Platz für eine Rechtslehre vom Staat. Aber seine Soziologie ist Soziologie eines Juristen. Gumplowicz hat drei Lehren, die in verschiedenen Büchern von 1877 bis 1885 ihren Schwerpunkt haben, aber doch zusammenhängen: 1., die Lehre von der Entstehung von Staat, Eigentum und Recht durch den Krieg zwischen urzeitlichen Horden, gerichtet gegen den Idealismus der Juristen, die das Recht aus einer Rechtsidee herleiten. Dogmenkritisch ist dieses Thema bearbeitet in *Rechtsstaat und Sozialismus* (1881), historisch in *Der Rassenkampf* (1883). 2., die Lehre vom modernen Kulturstaat, die kaum verschieden ist von dem, was die von Gumplowicz kritisierten Staatsrechtslehrer sagen: eine Apologie des Staates als einzigem Garanten des Rechts, der Freiheit, des inneren Friedens. Er ist ein liberaler Konstitutioneller (für den deutschsprachigen Raum sehr liberal). Das ist das Thema von *Philosophisches Staatsrecht* (1877), in endgültiger Form von *Allgemeines Staatsrecht* (1897). 3., die Gruppensoziologie. Der Staat kann bei Gumplowicz keinen gemeinsamen Willen haben, er kommt immer nur als eine Vielzahl von Gruppen vor. Diese Gruppen stehen in einem Konflikt zueinander. Es ist ein Kampf ums Recht; das Recht ist immer nur ein Zwischenstand im Kampf der Gruppen. Dieser Prozeß der Konfrontation führt zu Vereinheitlichung, zu „Amalgamierung“ der Nation, darf aber nicht bis zur Auflösung der Herrschaft führen, denn Aufgabe des Staates ist es, diesen Kampf zu regulieren. Auflösung der Herrschaft würde Barbarei bedeuten. Das ist das Thema von *Grundriß der Soziologie* (1885).

Der Staat entsteht im Krieg, aber im Staat der Gegenwart sind Gruppenkämpfe nicht länger gewaltsame Unterdrückung, sondern zeigen sich in Institutionenbildungen wie Parlamenten und Berufsorganisationen. Das Recht ist ein Kompromiß zwischen Gruppen, „eine Etappe in einem ewigen Kampfe.“ Daß „Rassen“ Gumplowicz nur als Klassen interessieren, war zu seiner Zeit kein Geheimnis. Er bleibt als Begründer der Konfliktsoziologie in Erinnerung. Aber er trägt nicht viel zur Analyse der Klassen bei, was über ältere Analysen von Interessenkonflikten hinausginge. Seine Begriffe von Gruppe, Antagonismus, Anpassung, Suggestion sind unterbestimmt. Das Studium der modernen Gruppenkonflikte weist er nämlich einer künftigen Soziologie zu. Gumplowicz beschränkt Soziologie auf Beziehungen zwischen Gruppen und blendet alle Beziehungen innerhalb der Gruppen methodisch aus. Auch die Dialektik von Konflikt und Konsens kann Gumplowicz nicht als Soziologe angehen. Der Staat ist bei Gumplowicz Zivilisierung, aber als Soziologe kann er den Prozeß der Zivilisierung nicht fassen. Der extremste Natu-

ralist unter den Staatsrechtslehrern des 19. Jahrhundert wäre kein Mann seines Jahrhunderts, wenn er nicht doch einen ethischen Fortschritt vorsehen würde. Das kann bei ihm nur die Ethik der Staatlichkeit sein. Der Staat hat zwei Aufgaben: das Recht zu entwickeln und die Bürger in höherer Moral zu unterweisen. Die Kämpfe im Staat dienen der Menschheit: „je mehr in einem Staate gekämpft wird, desto intensiver ist sein geschichtliches Leben, desto größere Dienste leistet er der Sache der Menschheit. Denn endlich und schließlich bringt jede neu-erklommene Stufe der sozialen Entwicklung eine höhere Form des sozialen Daseins zur Reife“ (*Die soziologische Staatsidee* 1893, 2. Aufl. Innsbruck 1901. – S. 142f.). Die Kämpfe, die der Soziologe überall findet, dienen einem universalen Fortschritt, der außerhalb der Soziologie gefunden werden muß. Es geht um die Fortschritte der Volkswirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst, des Rechts und der Sitte, die nur in den Staaten erzielt werden können, aber die Existenz der einzelnen Staaten überschreiten. Es gibt bei Gumpłowicz immer eine Spannung zwischen seiner eigenen Präferenz für Kultur, Fortschritt zum Allgemeinen, Staatenbildung einerseits und der wissenschaftlichen Distanzierungen von Hoffnungen andererseits.

Die wichtigste Arbeit zu Gumpłowicz als Soziologe: Peter Boßdorf, *Ludwig Gumpłowicz als materialistischer Staatssoziologe : eine Untersuchung zur Ideengeschichte der Soziologie*. – Diss. Bonn 2003. Kurze Überblicke: Jürgen Hohmeier, *Zur Soziologie Ludwig Gumpłowicz' (1838-1909)*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 22 (1970) 24-38; Gerald Mozetić, *Ein unzeitgemäßer Soziologe : Ludwig Gumpłowicz*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37 (1985) 621-647; ders., *Ludwig Gumpłowicz – ein Grazer Pionier der Soziologie*, in: *Rechts-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften in Graz* / hrsg. von Karl Acham. – Wien 2011. – 433-448; Karl Acham, *Ludwig Gumpłowicz und der Beginn der soziologischen Konflikttheorie im Österreich der Jahrhundertwende*, in: *Kulturwissenschaften im Vielvölkerstaat* / hrsg. von Britta Rupp-Eisenreich und Justin Stagl. – Wien 1993. – S. 170-207; Timm Genett, *Der Fremde im Kriege : zur politischen Theorie und Biographie von Robert Michels 1876-1936*. – Berlin 2008. – S. 486-498 *Exkurs: „eadem et non aliter“ – Ludwig Gumpłowicz' Soziologie und die antiteleologische Wende des Positivismus*.

Gewirkt hat Gumpłowicz in der Staatslehre gar nicht; ein Beitrag, der ihn wenigstens als Kritiker des Staatsrechts würdigen wollte, ist isoliert: Julius Kraft, *Die Kritik der staatsrechtlichen Dogmatik bei Ludwig Gumpłowicz*, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* 4 (1925) 445-457 (Kraft war selber ein Grenzgänger zwischen Jurisprudenz und Soziologie). Gewirkt hat für eine kurze Zeit seine Lehre von der Entstehung des Staates aus der Eroberung, aber Gustav Ratzenhofer und Franz Oppenheimer, die häufig mit ihm zu einer Schule der „soziologischen Staatslehre“ zusammengestellt werden, und Lester Ward, der das Interesse der amerikanischen Soziologie an Gumpłowicz begründete, hatten eine optimistischere Sicht eines gerichteten Zivilisationsprozesses. Arthur Bentley nannte ihn bei der Begründung der Analyse der Interessengruppen gemeinsam mit Georg Simmel als Begründer der Konfliktsoziologie. Die spätere Konfliktsoziologie kennt nur noch Simmel. Simmel hatte eine generelle Konflikttheorie, weit entfernt von Gumpłowicz' konkretem „Gruppismus“, aber auch weit entfernt von den konkreten makro-

soziologischen Konflikten seiner Zeit (Gumplowicz hatte die ersten Anfänge von Simmels Soziologie noch gewürdigt, *Soziologie und Politik* (1891), Neudruck in *Ausgewählte Werke* IV, 1928. – S. 328-333). Gegen den soziologischen Funktionalismus machte Irving Louis Horowitz wieder auf Gumplowicz aufmerksam (1963 in seiner Ausgabe von Gumplowicz' *Outlines of Sociology*). Im neuen Interesse an gescheiterten Staaten und ethnischen Konflikten, Gumplowicz' ureigenstem Bereich, spielt er dagegen keine Rolle. Zu groß ist die Angst vor einer „Naturalisierung“ des Gruppenhasses, zu gering das Wissen um Gumplowicz' Dialektik von Natur und Staat.

Sozialdarwinist ist der Autor des *Rassenkampf* (das Wort war im Habsburgerreich für die drohenden Auseinandersetzungen zwischen den Nationalitäten bereits gebräuchlich) gewiß nicht, wenn man darunter Kampf zwischen Rassen versteht. Gumplowicz betont die biologischen Unterschiede zwischen den Horden der Urzeit, im späteren Europa macht die Rede von biologischen Rassenunterschieden keinen Sinn. Seine Theorie der Staatsentstehung unterscheidet sich nicht von anderen Liberalen wie Bagehot oder Spencer oder Molinari. Zur Unterscheidung zwischen Gumplowicz und Rassismus oder Sozialdarwinismus vgl. außer Boßdorf a.a.O. S. 346-388 auch Wolfgang Holzinger, *Gumplowicz' „Der Rassenkampf“ (1883/1928) : Ist der Rassismus-Vorwurf berechtigt?*, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 16 (1991) Heft 4, S. 31-53. Gumplowicz ist ein Nationalist des 19. Jahrhunderts mit einer Präferenz für die großen historischen Nationen. Aber er ist einer der wenigen Gegner geschlossener Nationalstaaten. In der Moderne sind Nationalitäten gefestigte Einheiten. Im modernen Staat ist die Unterdrückung von Nationalitäten moralisch untragbar, politisch aussichtslos und außenpolitisch ein Fehler. Bei Gumplowicz ist viel davon ein Plädoyer für Polen. Zur Apologie des multikulturellen Vielvölkerstaates in Gumplowicz' Schriften zum österreichischen Verwaltungsrecht: Boßdorf a.a.O. S. 389-400. Über Polen beim späten Gumplowicz: Franco Savorgan, *Lodovico Gumplowicz e la risurrezione della Polonia*, in: ders., *Studi critici di sociologia* [1]. – Modena 1925. – S. 31-35.

Durch den Staat ist der Dualismus von innen und außen gegeben; im Staat wird der Kampf der Horden zivilisiert, außerhalb des Staates dauert er als Krieg fort. Gumplowicz verbietet sich, eine Entwicklung zum universalen Frieden als Soziologe zu fassen, wie es vor ihm Comte und Spencer sich zugetraut hatten. Stattdessen erklärt er die Staatenwelt realistisch. Er beruft sich auf Ranke, daß die Weltgeschichte nicht nur Kulturentwicklung, sondern Antagonismus der Nationen im Kampf um Boden und Vorrang untereinander ist (*Rassenkampf* 1883. – S. 176 = Neuausgabe 1928. – S. 179). Die das Verhalten der Staaten bestimmenden Mechanismen der internationalen Beziehungen der neueren Geschichte und seiner Zeit (wie Nationalinteresse, Balance, natürliche Grenzen, Nationalitätenprinzip) berücksichtigt er nicht. Damit wird aus dem Rankeanismus ein Triebmodell, mit dem er den Realismus des 19. Jahrhunderts in einem Maße verläßt, wie es Treitschke und Lasson nicht tun. Er kennt aber die Bildung einer europäischen Kultureinheit als Fortsetzung der Nationenbildung. Kriege innerhalb Europas sind unwahrscheinlich geworden. Gumplowicz' einziger Versuch einer Politikberatung durch eine Art Internationale Politische Soziologie war eine Deutung der diplomatischen Konstellation um 1890 als Ost-West-Konflikt zwischen westlichem Konsti-

tionalismus und russischem Despotismus und sieht der von ihm bekämpften pazifistischen Soziologie des 19. Jahrhunderts sehr ähnlich (persönlich hat ihn wohl gereizt, in dieser Konstellation die Wiederherstellung Polens empfehlen zu können). Diese Art Politikberatung hat er nicht wiederholt und sagt am Schluß seines letzten Buches, daß die Soziologie, die zur inneren Politik etwas sagen kann, in der äußeren Politik nur Zuschauerin bleibt. Wenn Jacques Novicow Herbert Spencer oder Gustave de Molinari wegen der Staatsentstehung aus dem Krieg als Sozialdarwinisten denunziert, trifft er Leute, die sich als Pazifisten verstanden haben und verstanden wurden. Bei Gumpłowicz trifft er einen erklärten Nichtpazifisten (vgl. Gumpłowicz' Brief an Bertha von Suttner 1896, abgedruckt in deren *Memoiren*. – Stuttgart 1909. – S. 337-338). Michael Mann folgt der denunziatorischen Methode Novicows, wenn er Gumpłowicz' historische Theorien aus dem deutschen Militarismus ableitet (u.a. *States, War and Capitalism*. – Oxford 1988. – S. 148). Dieser Konstruktion einer Tradition hat Hans Joas widersprochen, freilich ebenso summarisch (*Kriege und Werte*. – Weilerswist 2000. – 213-216). Peter Boßdorf (a.a.O. S. 375, 381f.) schließt aus Gumpłowicz' Äußerungen zu Kriegen des 19. Jahrhunderts (freilich auf zu schmaler Textbasis): ein ganz normaler Realist seiner Zeit. So sah es Gumpłowicz selber, wenn er seine Haltung zum prekären Staatenrecht in Übereinstimmung mit Bismarck sieht (*Grundriß der Soziologie*, 2. Aufl. 1905, *Ausgewählte Werke* II, S. 160-162). Aber dieser Realismus zeigt sich auch daran, daß Gumpłowicz das Verhalten im internationalen System als einen naturhistorischen Prozeß ansieht, den die Wissenschaft (seine Soziologie nimmt die Rolle der noch nicht bestehenden Wissenschaft von den internationalen Beziehungen ein) beobachten, aber nicht steuern kann.

Philosophisches Staatsrecht : systematische Darstellung für Studierende und Gebildete. – Wien : Manz, 1877. – 195 S.

§ 30 *Völkerrecht*

Das Völkerrecht ist so wenig Recht wie das Staatsrecht, weil die höhere Gewalt fehlt. Aber während es innerstaatlich doch eine starke sittliche Bindung des Staates gibt (Öffentlichkeit), fehlt diese international. Er lobt Adolf Lasson dafür, daß er Völkerrecht durch Völkersitte ersetzt, tadelt ihn aber dafür, daß auch für die Zukunft kein „Völkerrecht“ für möglich hält. Realismus ist eine Methode für Vergangenheit und Gegenwart, ihn dogmatisch in die Zukunft fortzuschreiben, ist unwissenschaftlich und damit unrealistisch.

Der Rassenkampf : sociologische Untersuchungen. – Innsbruck : Wagner, 1883. – 376 S.

2., durchgesehene Auflage 1909

Neudruck in: Ausgewählte Werke Bd. III. – Innsbruck : Wagner, 1928 (Neudruck Aalen 1973)

Herrschaft ist aus Zusammenstoß der Stämme entstanden, das war Verschmelzung oder Ausrottung (wenn der besiegte Stamm sich nicht beherrschen ließ). Immer wieder sind aus ursprünglich heterogenen Gruppen („Rassen“) Gemeinschaften entstanden, die sich wieder im Gegensatz zu anderen befinden. „Rasse“ kann nicht mehr als anthropologischer Begriff verwendet werden, sondern als ein Produkt von historischen Prozessen. Zwischen diesen historischen Rassen sind Kriege nicht seltener geworden, aber der Gegensatz dieser Rassen ist geringer.

§ 35 *Herrschafts-Gewinnung, -Ordnung und -Erhaltung*

Staaten sind aus Eroberung entstanden und werden durch Herrschaft erhalten. Die Amalgamierung schafft eine neue Rasse, die wieder mit anderen Rassen zusammenstoßen wird. Daß die Rassen auf dem von ihnen besetzten Territorium stagnieren, will die Natur nicht. Die Rassen sind immer in Bewegung, nicht lebensfähige Rassen werden verdrängt. Nur die Formen dieses Kampfes waren im Laufe der Geschichte verschieden: Von Wanderungen der Horden über Kriegszüge zur Landnahme zu Kolonialkriegen. Die Logik dieser wachsenden Räume mußte zur Einheit der Menschheit führen. Aber dieser ewige Frieden ist so weit entfernt, daß er jetzt nur der Traum der Idealisten ist.

Grundriss der Sociologie. – Wien : Manz, 1885. – 246 S.

2., durchges. und verm. Aufl. 1905

Neudruck in: Ausgewählte Werke Bd. II. – Innsbruck : Wagner, 1926 (Neudruck Aalen 1978)

XIII *Wachstum der Staaten*

Die natürliche Tendenz jedes Staates ist stetige Vermehrung seiner Macht und seines Gebietes. Das ist ein Erbstück der Horde. Es ist ein Trieb, der erst mit dem Erlahmen der Kraft aus innerem und äußerem Widerstand aufhört. Die Aktionsfähigkeit des Staates nach außen ist an den Prozeß der Vereinheitlichung im Innern gebunden. Eroberung bringt ein heterogenes Element, das integriert werden muß. Deshalb sind stabile historische Nationalitäten ein Hindernis der Eroberung. Eroberungen sind kein Verbrechen, aber der Versuch gewaltsamer Unterdrückung und Vernichtung der eroberten Nationalität ist unsittlich und inhuman.

Sociologie und Politik. – Leipzig : Duncker & Humblot, 1892. – 162 S.

Neudruck in: Ausgewählte Werke Bd. IV. – Innsbruck : Wagner, 1928. – S. 115-334 (Neudruck Aalen 1972)

§ 35 *Krieg und Völkerrecht*

Kommentar zu Hugo Preuß, der das kommende Völkerrecht auf Weltwirtschaft und -gesellschaft gründet: Falls das kommt, kommt es bestimmt nicht friedlich.

§ 39-43

Diese Paragraphen, die zu einem Teil *Die Politik als angewandte Soziologie* gehören, sind Gumpłowicz' geschlossenster Kommentar zur internationalen Politik. Statt von Rassenkampf spricht er vom Kampf zwischen heterogenen Kulturwelten. Europa hat in dreitausend Jahren eine Einheit in Staatensystem und Kultur entwickelt. Dieser Einheit schreibt er, wie allen Gruppen, einen Selbsterhaltungstrieb zu. Früher war der Islam die Gefahr, jetzt ist es Rußland. Es ist ein Konflikt zwischen asiatischem Despotismus und westlichem Parlamentarismus. Eine deutsch-französische Konfrontation kann er sich nicht mehr vorstellen: „da im allgemeinen die Lust am Kriege mit der zunehmenden Kultur abnimmt, so ist an und für sich zwischen zwei hochkultivierten Nationen ein Krieg minder wahrscheinlich, als zwischen unkultivierten oder zwischen einem in der Kultur hochstehenden und einem unkultivierten“. Die natürliche Tendenz Rußlands benötigt immer neue Expansionen. Aus dieser Analyse folgt die Wiederherstellung Polens und Förderung der anderen slawischen Völker im Habsburger Reich. Gegen Panslawisten hilft nur Entwicklung der Nationalität der slawischen Völker. Die bedeutenderen europäischen Nationalitäten müssen um ihre Existenz nicht besorgt sein. Veränderungen kann es nur in ethnisch gemischten Gebieten geben.

Allgemeines Staatsrecht. – Innsbruck : Wagner, 1897. – 522 S.

2. Auflage des *Philosophischen Staatsrecht* von 1877, aber mit vielen Entlehnungen aus *Der Rassenkampf*, vor allem Ideengeschichte und Nachweis des Rassenkampfes in der europäischen Geschichte sind vermehrt worden. Die völkerrechtlichen Abschnitte (§ 215-217) sind kaum verändert worden

5. Kapitel *Nation und Nationalität*

§ 76 *Territoriale und nationale Integration*

Österreich-Ungarn zeigt, daß territoriale Integration viel weiter gehen kann als nationale. Zur staatlichen Integration reichen Gewalt oder Interessen, Entwicklung einer Nationalität ist ein langer Prozeß, die entwickelte Nationalität ist dann aber viel stärker eingewurzelt. Es kann Nationalität über Grenzen hinweg geben oder verschiedenen Nationalitäten innerhalb einer Grenze. Aber der Ansatzpunkt für Nationenbildung sind meist Territorien, in denen sich Nationen bilden, durch Kampf und Krieg, selten durch Verträge.

§ 77 *Internationalismus*

Nationalismus ist eine Tatsache, Internationalismus (als kosmopolitische Auflösung der Grenzen) eine Schwärmerei. Weltweite Sympathie ist nicht möglich. Die Aufhebung des Nationalismus wäre das Ende der Geschichte. Wenn Grenzen eingehalten werden, dann am besten die Grenzen historischer Nationalitäten in geographischen Räumen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Integration die bestehenden Grenzen in Europa überschreiten wird (gewiß nicht ohne Widerstand der bestehenden Nationalitäten). Mit Internationalismus darf diese Fortsetzung des Prozesses der Bildung von Nationalitäten nicht verwechselt werden.

§ 78 *Territoriale Gestaltung der europäischen Staaten*

Während im Westen und Norden Europas die Nationalitäten feste Gestalt angenommen haben, stehen im Südosten noch große Umbildungsprozesse bevor, um Nation und Territorium zur Übereinstimmung zu bringen. Auch die polnische Zerstückelung kann keine Zukunft haben, weil die auf dem ursprünglichen polnischen Territorium gebildete Nation fortlebt.

§ 79 *Nationalität und Internationalismus*

Kirchen, Sozialismus und Anarchismus bestreiten die Berechtigung des Nationalismus. In der Entwicklung der Menschheit lassen sich aber die Stufen des Nationalismus (eine Stufe unbewußter Gemeinsamkeiten) und der Nationalität (eine höhere, bewußtere Kulturstufe) nicht überspringen. Die Entwicklung der Menschheit war nie einheitlich und wird es in absehbarer Zeit nicht werden. Als Nationalität noch nicht als moralisches Gut erkannt wurde, sind unzählige Nationalitäten verschwunden. Heute sind Versuche, Nationalitäten für die Einheitlichkeit des Staates zu unterdrücken, vergeblich.

14. Kapitel *Internationale Verhältnisse*

§ 218 *Der Krieg*

Der Staat ist im Krieg entstanden, mit zunehmender Kultur entfernt er sich vom Krieg. Die Gegenwart ist von einem Widerspruch geprägt: „Lauter ‚Friedenskaiser‘ gibt's heute in Europa und doch erliegen die Völker unter der Last der Steuern zur Erhaltung von Millionen-Armeen.“ Vielleicht wird der Krieg nie verschwinden, aber es ist möglich, daß ganze Staatensysteme und Kulturgemeinschaften in absehbarer Zeit befriedet werden. Allein Malthus hat gesehen, daß der Krieg als eine Naturerscheinung gesehen werden muß. Es kann kein Recht zum Krieg geben, Krieg liegt jenseits des Rechtes.

§ 221 *Allgemeine Friedensbestrebungen*

Auch wenn der Krieg Naturgeschehen ist, haben Friedensbestrebungen einen Sinn als Bestrebungen, eine Kulturgemeinschaft zu befrieden, auch wenn sie sich Weltfriedenspläne nennen. Wenn eine Kulturgemeinschaft ein Bedürfnis nach Frieden entwickelt hat, wird der Frieden kommen. Dazu braucht man keine Deklamationen und Kongresse, sondern den wissenschaftlichen Nachweis, daß Kriege kein Bedürfnis mehr erfüllen und Cäsarismus dysfunktional ist.

Sozialphilosophie im Umriß. – Innsbruck : Wagner, 1910. – 162 S. Nachdruck Aalen 1969

XII *Soziologie und Politik*

Die Entwicklung der Menschheit ist ein Naturprozeß, man kann ihn erkennen, aber nicht ändern. Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte der Eroberung von der Horde bis zum Großstaat. Die Soziologie kann in der internationalen Politik nur beobachten und vor Illusionen warnen. Sie kann das Naturgesetz erkennen, dem die gegenwärtigen Staaten so folgen wie die erobernden Horden. Das ist nicht nur ein Zug monarchischer und absolutistischer Staaten (wie die Versuche der USA, ganz Amerika in ihr Reich einzugliedern, zeigen). Der einzige Unterschied: statt Raubzügen Kriege mit Millionenheeren. Diesen Charakter der internationalen Politik können die Staaten nicht mehr offen aussprechen, weil sie Rücksicht nehmen müssen auf gute Sitte, Moral, göttliche und menschliche Gesetze, Religion, Völkerrecht, Staatsrecht. Daraus ergibt sich eine neue Diplomatie der Verlogenheit, aber am Gang der Entwicklung kann die Diplomatie nichts ändern. In der inneren Politik kann die Soziologie durch Beratung Konflikte vermeiden, in der äußeren Politik fehlen die Bedingungen für die Anwendbarkeit ihrer Lehre. Pazifismus und Hoffnung auf ewigen Frieden sind Illusion. Man beruft sich auf Fortschritte in Technik und Kultur, aber Kämpfe und Kriege kommen weniger aus dem Intellekt, mehr aus Gefühlen und Leidenschaften. Neue Techniken haben immer den alten Leidenschaften gedient. Die Regierungskunst wird vervollkommen, aber an den Konflikten kann das nichts ändern. Entscheidend ist weiter der ungleiche Anteil an den Gütern der Welt.

4.3.5.3 Eugen Dühring

1833-1921, Privatdozent an der Universität Berlin, nach Streit mit der Fakultät Privatgelehrter. Philosophische und nationalökonomische Schriften.

Dührings Wirklichkeitsphilosophie ist einer der vielen Versuche des 19. Jahrhunderts zwischen Spätidealismus und Vulgärmaterialismus einen Weg zu finden. Dührings Ökonomie teilt die im 19. Jahrhundert weitverbreitete Frage, warum sich die von der klassischen Ökonomie versprochenen Harmonien nicht einstellen. Er war als Philosoph und Ökonom mehr als ein Dilettant, aber die Kluft zwischen gewaltigen Versprechen und belanglosen Einlösungen wurde bei ihm immer größer. Seine Philosophie läuft auf eine Ethik hinaus, die eine herrschaftsfreie soziale Moral verspricht, aber deshalb den Kampf gegen „Raubmenschen“ zur obersten Pflicht macht (das ist die Basis von Dührings Antisemitismus). Seine Ökonomie folgt libertären Richtungen, die außerökonomische Machtstrukturen für die fehlende soziale Gerechtigkeit verantwortlich machen. Der Sündenfall der Geschichte

ist die Entstehung von Grundbesitz und Sklaverei, das Lohnverhältnis ist von dieser Gewaltgeschichte geprägt. Dühring kann Marx' ursprüngliche Appropriation durch Gewalt und Krieg durchaus anerkennen, dessen Lob der Großindustrie muß er verwerfen. Dührings Theorie ist eine kontrafaktische Historie, wie die Geschichte ohne Raub hätte verlaufen können. Der frühe Dühring war eine Art Sozialist. Dem späten Dühring bescheinigt niemand neue Einsichten, die Streitsucht ist heftiger geworden, er wird zum exterministischen Antisemiten.

Zur Philosophie: Peggy Cosmann, *Physiodicee und Weltmimesis : Eugen Dührings physiomoralische Begründung des Moral- und Charakterantisemitismus*. – Göttingen 2007. Zur Ökonomie: Gerhard Albrecht, *Eugen Dühring : ein Beitrag zur Geschichte der Sozialwissenschaften*. – Jena 1927; Hanni Binder, *Das sozialitäre System Eugen Dührings*. – Jena 1933; Alfred Kruse, *Eugen Dührings wissenschaftliche Isolierung, in: Festgabe für Friedrich Bülow zum 70. Geburtstag* / hrsg. von Otto Stammer und Karl C. Thalheim. – Berlin 1960. – S. 209-221.

Der Sozialist Dühring hatte in den 1870er Jahren eine beträchtliche Wirkung. Das hat Friedrich Engels zu dem Werk herausgefordert, mit dem der Übergang der Sozialdemokratie zum Marxismus begann. Engels' exegetische Leistung ist gering, die polemische beträchtlich, er dominierte die weiteren Diskussionen über Dühring (Herrn Eugen Dührings *Umwälzung der Wissenschaft* 1877/78, in: Marx-Engels-Werke 20). Vgl. Dieter Dowe/Klaus Tenfelde, *Zur Rezeption Eugen Dührings in der deutschen Arbeiterbewegung in den 1870er Jahren*, in: *Wissenschaftlicher Sozialismus und Arbeiterbewegung : Begriffsgeschichte und Dühring-Rezeption*. – Trier 1980. – S. 25-58. Auch im Anarchismus wurde der „Antikrat“ lange erst genommen. Franz Oppenheimer sah sich als den einzigen Dühring-Schüler, der Dühring fortentwickelt habe (er bemerkt übrigens, daß auch die anderen sozialistische Schüler des Judenfeindes Juden waren). Auf Nietzsche hat Dühring etwa zur selben Zeit wie auf die Sozialdemokratie gewirkt, und wie immer bei Nietzsche ist es ein ambivalentes Verhalten aus Nachfolge und Bekämpfung: Dühring hilft ihm, den schopenhauerschen Pessimismus zu überwinden, ohne zu einem Sozialisten zu werden (man hat bezweifelt, daß Nietzsche einen anderen Sozialismus kannte als Dührings „Sozialismus“). Er verdankt Dühring den Begriff des Wertes des Lebens und viel von dem, was bei Nietzsche Umwertung der Werte heißt, ist eine Umwertung Dührings. Der späte Dühring wirkte nur noch in einem sektiererischen Kreis. Nicht einmal der Nationalsozialismus zeigte größeres Interesse. Vgl. Gerd-Klaus Kaltenbrunner, *Vom Konkurrenten des Karl Marx zum Vorläufer Hitlers : Eugen Dühring*, in: *Propheten des Nationalismus* / hrsg. von Karl Schwedhelm. – München 1969. – S. 36-55.

Dühring als deutsche Parodie Comtes oder Proudhons hat den Weg vom Krieg zum Frieden bewahrt. Die alte Klasse, die gewaltsam Eigentum begründet hat, muß verschwinden. Dühring empfiehlt Miliz, Dezentralisierung, Aufbau eines gerechten Wirtschaftssystems. Die Unterscheidungen der Nationen haben den Dynastien die Möglichkeit gegeben, Völker gegeneinander aufzurüsten, obwohl Verkehr und kosmopolitische Arbeitsteilung ein Bindemittel geben, das den Krieg verhindern kann. Voraussetzung des Friedens ist internationale Gegenseitigkeit. Ohne internationale Gesinnung kommt es zur Kirchhofsrue eines Universalrei-

ches. Seine Idee der „Individualsouveränität“ erlaubt ihm, Kriege als Streit der Machthaber zu sehen, an dem die Völker nur gezwungen teilnehmen. Die Einzelnen können über Grenzen hinweg eine eigene Bewegung für den Frieden beginnen. Letztlich geht es um Aufklärung über die Interessen hinter den Kriegen, gegen die falsche Glorie des Krieges. Jetzt ist die Zeit gekommen, in der die Einzelnen und ihr Willen eine Rolle spielen (*Cursus der National- und Socialökonomie*. – 2. Aufl. – Leipzig 1879. – 347-353, Dührings konzentrierteste Stellungnahme zu Krieg und Frieden). Seine Politische Theorie mischt eine Art Hobbesianismus mit Klagen, daß diese Staatsbildung zu ungerechter Gewalt in den Staaten, zwischen den Staaten und in der Ökonomie geführt habe. Das ganze bismarcksche Zeitalter ist ein Zeitalter der Verrohung, Militärdienst verroht die Massen (*Wirklichkeitsphilosophie : phantasmafreie Naturbegründung und gerechte freiheitliche Lebensordnung*. – Leipzig 1895. – ebd. S. 364-545 *Waffenführung und Politik*). 1906 schreibt er sein erstes Buch *Capital und Arbeit* (1863) völlig neu als *Waffen, Capital, Arbeit*: Gerechtigkeit kann nicht zurückerobert werden, durch Eroberung kann nur Unrecht entstehen. Auf alte Besitzfragen müssen neue Personal-Antworten gegeben werden. Die alte aus Kriegen entstandene Sklaverei ist verschwunden, aber die Militärdienstbarkeit ist geblieben. Das ganze System des Volkslebens und des Völkerlebens muß geändert werden, wenn Freiheit und Wohlstand gesichert werden sollen. Dühring hat alle Versatzstücke einer sozialen Theorie des Friedens, mehr als bei deutschen Wissenschaftlern seiner Zeit üblich ist: Individualisierung und Moralisierung (und Antisemitismus) sollen Wege zum Frieden sein. Wenig schreibt er zu internationalen Beziehungen (wir erfahren, daß man nicht einfach abrüsten kann, solange es noch Raubstaaten gibt) und zu staatlichen und ökonomischen Institutionen. Er geht zur Religionskritik über (vgl. die Kapitel II, *Radikaler Antiegoismus das allein Zureichende* und VIII, *Rationeller Antimilitarismus*). Dühring hat die Ökonomie verlassen, kommt aber in der Soziologie nicht an. Seine Reform hat faschistische Positionen lange vor dem Faschismus (am massivsten in einer späten Schrift: *Soziale Rettung durch wirkliches Recht statt Raubpolitik und Knechtsjuristerei* (1906) Kapitel XIV mit einem „Rechtsprotector“ genanntem Führer, Volksgemeinschaft und Genozid an den Juden). Er ist ein pazifistischer Faschist und damit auch eine Probe darauf, was das Friedensversprechen der Soziologie des 19. Jahrhunderts taugt. Die Friedensbewegung hat sich zum Glück nicht auch noch auf ihn berufen. Die deutsche Friedensbewegung hat er nicht zur Kenntnis genommen, beim französischen Antimilitarismus kam ihm sofort der Verdacht, der könne eine jüdische Verschwörung sein.

4.4 Sozialistischer Internationalismus

Der sozialistische Internationalismus beginnt in den 1830er Jahren mit Grußadressen und Treffen der nationalen Arbeiterbewegungen. In England war das ein Interesse an Vorgängen auf dem Kontinent. Für die Geschichte des Internationalismus sind diese Bewegungen bedeutend, für die Geschichte der Analyse der internationalen Beziehungen bedeutungslos (die Verlautbarungen der Fraternal

Democrats nannte Weisser zu Recht „a liturgy of a simple internationalism“). Diese Bewegungen waren noch lange offen auch für Demokraten mit nur minimalen solidaristischen Angeboten. Vgl. für owenistisches und chartistisches Interesse an internationaler Solidarität: Henry Weisser, *British Working-Class Movements and Europe : 1815-48*. – Manchester 1975; Christine Lattek, *The Beginnings of Socialist Internationalism in the 1840's : 'the Democratic Friends of All Nations' in London*, in: *Internationalism in the Labour Movement 1830-1940* / ed. by Frits van Holthoon and Marcel van der Linden. – Leiden 1988, vol. I, 259-282. Für die folgenden Jahre: Margot C. Finn, *After Chartism : Class and Nation in English Radical Politics, 1848-1874*. – Cambridge 1993. Als ein früher französischer Anlauf zu einer internationalen Arbeiterorganisation gilt Flora Tristans Arbeiterfonds, der aber so national gedacht ist, daß ihr Hinweis auf Zusammenarbeit mit Arbeitern anderer Länder nur irritieren kann (*Arbeiterunion*. – Frankfurt am Main 1988. – S. 135, Original 1843). Eine große Rolle haben in den 1840er Jahren deutsche Handwerker, die ihre Wanderungen nach Westeuropa geführt hatten, und deutsche politische Emigranten gespielt. Eine erste internationale Organisation (aber mit starkem Gewicht dieser deutschen Emigrantengruppen) war der *Bund der Kommunisten*, für den Engels und Marx das *Kommunistische Manifest* verfaßten, ein Geheimbund, der in der Revolution 1848 nutzlos war und sie nicht lange überlebte. Die Internationale Arbeiter-Assoziation (nachträglich gezählt als 1. Internationale) war ein Neubeginn. Sie ist aus Kontakten britischer und französischer Gewerkschafter hervorgegangen. Karl Marx, der eingeladen worden war, die Organisation zu unterstützen, hatte dort mit Mazzinisten, Proudhonisten und Bakunisten zu tun und warb eher vergeblich um englische Gewerkschafter; Marxisten gab es wenige. Die englischen Gewerkschaften blieben zunehmend fern und der Kampf mit den Bakunisten spaltete die Internationale 1872/73 (die marxistischen Sozialisten beendeten ihre Organisation 1876, die auch untereinander zerstrittenen Antiautoritären ihre 1877).

Vgl. Julius Braunthal, *Geschichte der Internationale*, Bd. I (1961); Henry Collins / Chimen Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement : Years of the First International*. – London 1965; Henryk Katz, *The Emancipation of Labor : a History of the First International*. – New York 1992. Die beste Deutung der realen Geschichte der IAA gibt Marcel van der Linden, *The Rise and Fall of the First International : an Interpretation*, in: *Internationalism in the Labour Movement 1830-1940* / ed. by Frits van Holthoon and Marcel van der Linden. – Leiden 1988. – vol I, 323-335 (die englischen Arbeiter hatten Anfang der 1860er Jahre Interesse an internationalen Regelungen von Arbeitsbedingungen, verloren dieses Interesse aber mit der Verbesserung der nationalen Rechtssituation für Gewerkschaften; die Entwicklung nationaler Gewerkschaftsorganisationen nach 1870 hat für zwei Jahrzehnte die internationale Arbeiterbewegung behindert). Die Dokumente sind gesammelt in: *La première internationale* / sous la direction de Jacques Freymond. – Genf 1962-1971. – 4 Bde. (enthält Texte 1864 bis 1877).

Zu den Aufgaben der IAA sollten Stellungnahmen zu internationalen Konflikten gehören, aber sie war darüber meist zerstritten. Es ist Marx nicht gelungen, „die moskovitische Gefahr für Europa und die Wiederherstellung eines unabhängigen und einheitlichen Polens“ zu einer gemeinsamen Ausgangsbasis zu machen.

Auch die Haltung zur Friedensbewegung der Demokraten war umstritten. Der 2. Kongreß der IAA 1867 in Lausanne beschloß eine Unterstützungsadresse an den Genfer Friedenskongreß, in der erklärt wurde, daß die Kriege und der bewaffnete Frieden vor allem die Arbeiter treffen. Gefordert wurden die Vereinigten Staaten von Europa (da war man sich mit den bürgerlichen Demokraten einig) und das Ende der kapitalistischen Ausbeutung (da waren die bürgerlichen Demokraten sich mit der IAA überhaupt nicht einig). Vgl. *La première internationale* a.a.O I, 123-125 und 235 und *Annales du Congrès de la Paix du Genève (9-12 septembre 1867) Préliminaires. Les quatre séances. Appendice.* – Genève 1868. – S. 124-125, elektronisch: <https://archive.org/details/annalesducongrs00conggoog>. Der ausführlichste Beitrag zum Friedenskongreß aus der IAA stammt von dem belgischen Proudhonisten César de Paepe: Auch die bürgerlichen Demokraten wissen, daß Republiken friedensfähiger sind als Monarchien und föderale Republiken friedensfähiger als zentralistische Republiken, aber den ökonomischen Antagonismus als Kriegsursache begreifen die bürgerlichen Demokraten nicht. Im Pauperismus sind Republiken nur nominell und Föderationen illusorisch. Der Frieden braucht den Mutualismus als Basis. Die frühen Kriege waren Kriege um Ressourcen, aber auch die Kriege der Gegenwart sind letztlich alle Wirtschaftskriege (ebd. S. 286-295). Marx, der am Friedenskongreß nicht teilnahm, meinte, die IAA sei die eigentliche Friedensbewegung und, wenn die Veranstalter des Friedenskongresses irgendetwas begriffen hätten, würden sie sich der IAA anschließen. Der 3. Kongreß der IAA 1868 in Brüssel beschloß, daß in einem Konflikt zwischen den europäischen Großmächten die Arbeiter streiken werden. In der 1889 gegründeten II. Internationalen blieb der Generalstreik immer eine Minderheitenmeinung (*La première internationale* a.a.O I, 260-264 und 402-404).

Zu Krieg und Frieden: J. Jemnitz, *The First International and the War 1864-1866*, in: *Acta Historica : Zeitschrift der ungarischen Akademie der Wissenschaften* 11 (1965) 57-94; ders., *The First International and the War 1868-1870*, in: ebd. 15 (1969) 51-102. Zur Haltung gegenüber der Friedens- und Freiheitsliga: Günter Wisotzki, *Die Abgrenzung der Internationalen Arbeiterassoziation von der kleinbürgerlich-pazifistischen Friedens- und Freiheitsliga 1867 bis 1868*, in: *Die großpreußisch-militaristische Reichsgründung 1871* / hrsg. von Horst Bartel und Ernst Engelberg. – Berlin 1971, Bd. I, 467-500 (er kämpft noch einmal die Kämpfe von Marx).

Der Schiffszimmermann und Gewerkschaftler **William Randal Cremer** (1828-1908), der Marx in die IAA gebracht hatte und ihr erster Generalsekretär wurde, ist bald auf einem englischeren Weg: Gründung einer Workmen's Peace Association, Parlamentsmitglied als Assoziierter der Liberalen, Interparlamentarische Union, Nobelpreis. Der Friedenskongreß in Paris 1875 war auch ein Versuch, die Nachfolge der Internationale zu beanspruchen. Cremers Gesprächspartner blieb aber immer nur die bürgerliche Friedensbewegung des Kontinents. Vgl. Howard Evans, *Sir Randal Cremer : his Life and Work.* – London 1909.

4.4.1 Karl Marx / Friedrich Engels

Karl Marx (1818-1883), Sohn eines Rechtsanwaltes, Doktor der Philosophie, Journalist, ökonomischer Schriftsteller. 1843-1848 und 1849 bis zu seinem Tod Exil in Paris, Brüssel, London. Organisator kommunistischer Vereinigungen, 1864-1872 Mitglied des Generalrates der Internationalen Arbeiter-Assoziation als Sekretär für Deutschland und Rußland. Biographie: Gareth Stedman Jones, *Karl Marx : Greatness and Illusion*. – London 2016, dt. Übers. 2017. Einführungen: Walter Euchner: *Karl Marx*. – München 1983; *Marxism in Marx's Day* / ed. by Eric J. Hobsbawm. – Brighton 1985 (ital. Original 1978). Gute Überblicke über die Reichweite Marx'scher und marxistischer Themen: *The Cambridge Companion to Marx* / ed. by Terrell Carver. – Cambridge 1991; *Marx-Handbuch : Leben – Werk – Wirkung* / hrsg. von Michael Quante. – Stuttgart 2015.

Friedrich Engels (1820-1895), Sohn eines Textilfabrikanten. Journalist, Organisator kommunistischer Vereinigungen, Mitglied der Revolutionsarmee 1849. Exil in England, Leitender Angestellter eines Textilunternehmens. 1870-1872 Mitglied des Generalrates der Internationalen Arbeiter-Assoziation als Sekretär für Spanien und Italien. Mentor der erstarkenden sozialistischen Parteien in Europa. Autor politischer, historischer, militärischer und philosophischer Werke. Biographie: Gustav Mayer, *Friedrich Engels : eine Biographie*. – Berlin 1920/1933 (Neudruck 1971 und 1975); W. O. Henderson, *The Life of Friedrich Engels*. – London 1976.

Es gibt drei Schwierigkeiten Marx und Engels zu lesen: 1., die starken Unterschiede verschiedener Lebensperioden (die Texte liegen bei Marx bis zu 40 Jahren, bei Engels bis zu 50 Jahren auseinander), 2., die verschiedenen literarischen Gattungen (von Literaturexzerpten und Briefen über Zeitungsartikel und politische Manifeste bis zu historischen und theoretischen Arbeiten, von denen viele erst posthum bekannt wurden), und 3., die sehr verschiedenen Rezeptionszusammenhänge. Solche Unterschiede kommen auch bei anderen Autoren vor, kumulativ waren sie für die Marxlektüren besonders folgenreich. Gegen die Kaleidoskope der Zitate hilft nur mehr philologisches Bewußtsein.

1. Marxismus

Karl Marx begann als Philosoph, der linkshegelianisch die Verwirklichung der Philosophie forderte, die wirkliche Gleichheit der Demokratie gegen die formale Gleichheit des Rechtes. Die ausgeschlossene „allgemeine Klasse“ wird von Marx bald mit dem Proletariat, die zu verwirklichende Demokratie mit dem Sozialismus identifiziert. Er geht von Philosophie zur Ökonomie, von Kritik der Entfremdung menschlichen Beziehungen zur Kritik der kapitalistischen politischen Ökonomie. Und sofort weiter zur Kritik der Sozialisten, die moralisch argumentieren und Umverteilung verlangen. Marx setzt auf Entwicklung der Produktivkräfte, Kapitalismus wird zugleich gewürdigt für eine bisher ungekannte Entfaltung der Produktivkräfte und kritisiert als Hindernis ihrer weiteren Entfaltung. Die größte Leistung des Kapitalismus ist die Produktion des Proletariats, das eine neue Produktionsweise durchsetzen wird. Erst *Das Kapital* (Band I 1867) ist ein Versuch, die Entfremdung im Kapitalismus zu verstehen, ohne auf eine historistische oder moralische Theorie zurückzugreifen. *Das Kapital* beginnt abstrakter als jede bisherige

Ökonomie mit dem Versprechen, die Kategorien der bisherigen Ökonomie durchschauen zu können. Es ist ein Werk der Krise der ausgebliebenen Revolution, die Kritik der Politischen Ökonomie sollte der wichtigste Schritt zur Erneuerung der revolutionären Bewegung sein. Die Bände zur Dynamik des Kapitalismus sind von Marx als Fragmente hinterlassen worden und es ist unklar, wie weit er diesen Texten (meist früher geschrieben als der publizierte Band I) noch traute. Diese posthumen Bände haben die professionellen Ökonomen interessiert, aber heute sind sich Marx-Philologen und die Schule der Neuen Marx-Lektüren einig, in *Das Kapital* eine Kritik der Kategorien der Politischen Ökonomie zu suchen, nicht eine ökonomische Abhandlung über den unausweichlichen Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus. Ökonomen hören nur selten noch zu.

Vgl. zu Marx als Philosoph (oder Antiphiosoph): Georges Gurvitch, *Dialektik und Soziologie*. – Neuwied 1965. – S. 145-189 (französisch. Original 1962); Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. – Frankfurt am Main 1962; Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie : eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*. – Berlin 1970 (keine Einführung, aber der beste Startpunkt eines ernsthaften Marxstudiums); Bertell Ollman, *Alienation : Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. – Cambridge 1971; Michel Henry, *Marx : a Philosophy of Human Reality*. – Bloomington, Ind. 1982 (franz. Original 1976); Carol C. Gould, *Marx's Social Ontology : Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. – Cambridge, Mass 1978; Allen W. Wood, *Karl Marx*. – London 1981, erweiterte Auflage 2004; Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution : Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. – Princeton 1986. – S. 251-309; Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*. – Cambridge, Mass. 1998; Allan Megill, *Karl Marx : the Burden of Reason (Why Marx Rejected Politics and the Market)*. – Lanham, Md. 2002; Michael Quantz, *Das gegenständliche Gattungswesen : Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz*, in: *Nach Marx : Philosophie, Kritik, Praxis* / hrsg. von Rahel Jaeggi und Daniel Loick. – Berlin 2013. – S. 69-86; Urs Lindner, *Marx und die Philosophie : wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*. – Stuttgart 2013 (als Einführung); Kurt Bayertz, *Interpretieren um zu verändern : Karl Marx und seine Philosophie*. – München 2018.

Zu Marx als Ökonomen: Karl Kühne, *Ökonomie und Marxismus*. – Neuwied 1972/1974; M. C. Howard / J. E. King, *The Political Economy of Marx*. – Harlow 1975; Simon Clarke, *Marx's Theory of Crisis*. – Basingstoke 1994 (Marx hat keine); Samuel Hollander, *The Economics of Karl Marx : Analysis and Application*. – Cambridge 2008; *The Elgar Companion to Marxist Economics* / ed. by Ben Fine and Alfredo Saad-Filho. – Cheltenham 2012. Beste Darstellung der Rezeption: M. C. Howard / J. E. King, *A History of Marxian Economics*. – Basingstoke; vol. 1. – 1883-1929. – 1989, vol. 2. – 1929-1990. – 1992.

Marx' Texte sind immer Kritik: Kritik der Philosophie, Kritik der (idealistischen) Geschichtsschreibung, zuletzt konzentriert Kritik der Politischen Ökonomie. Marx verlangt Kritik der Wirklichkeit, aber die Wirklichkeit ist in Theorien gegeben. Marx nimmt die Theorien, die den historischen Weg zu Kapitalismus und bürgerlicher Gesellschaft begleitet und begriffen haben, ernst; sie sind selber Teil der Ver-

blendung über die historischen und moralischen Grenzen dieser Entwicklung geworden. Das Ziel ist, Kategorien zu finden, die diesen Zusammenhang offen werden lassen. Zum Begriff der Kritik bei Marx ist erstaunlich wenig zusammenhängend geschrieben worden: Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie* a.a.O. (Analyse des ambivalenten Verhältnisses von Kritik und Theorie bei Marx); Kurt Röttgers, *Kritik und Praxis : zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. – Berlin 1975. – S. 253-277 *Kritik der Theorie und Kritik der Wirklichkeit bei Marx*; Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*. – Paris 1995. Marx war einer der historistischsten Autoren in einem historistischen Zeitalter. Er verstieß wie andere Junghegelianer gegen Hegels Verbot eines Ausblicks in die Zukunft. Die Geschichte der Produktionsweisen sollte einen solideren Aussichtspunkt ermöglichen als die Spekulation der Junghegelianer. Die neueren Marx-Exegesen spielen das Interesse an der vorkapitalistischen Vergangenheit und an der sozialistischen Zukunft herab. Fraglich ist, ob es eine positive Lehre, den „historischen Materialismus“ als Weiterentwicklung von Ideen wie sie im *Kommunistischen Manifest* artikuliert wurden, geben kann. In der letzten großen Debatte um den historischen Materialismus um 1980 verteidigten der analytische Marxist Gerald Cohen und sein Schüler William Shaw noch eine deterministische Version einer Geschichte der Produktivkräfte, der Sozialismus wurde dabei eine Sache der Moral und des Willens. Die neuere Literatur ist damit beschäftigt, jeden Anflug von Determinismus zu leugnen und marginalisiert damit Aussichten auf die Zukunft. Marx, der von Karl Popper als abschreckendes Exempel der historizistischen Überhebung vorgeführt wurde, wird zu einem eher zaghaften Geschichtsdenker. Der Historische Materialismus bei Marx ist kaum zu trennen von seinen polemischen Absichten: immer geht es gegen die beiden Hauptgegner, die Apologeten der harmonischen Fortentwicklung des Kapitalismus und die Anhänger eines moralischen Sozialismus. Um jeden Ausblick auf die post-kapitalistische Zukunft gebracht, macht der Marxismus keinen Sinn mehr. Wie alle große Theorie im 19. Jahrhundert ist der Marxismus ein Kommentar zu dem gewaltigen Sprung nach vorne, den die Welt seit 1789 gemacht hat und kein Kommentar zur Vielheit der Welt. Aber wie jede große Theorie im 19. Jahrhundert war er doch ein Kommentar zur Vielheit innerhalb dieser einen Entwicklung seit der Revolution. Die zeithistorischen Schriften von Marx und Engels machen keine Versuche deterministisch zu konstruieren. Aber auch sie sind von der Erwartung des Umschlagens zur Revolution geprägt.

Vgl. Helmut Fleischer, *Marxismus und Geschichte*. – Frankfurt am Main 1969; Alfred Schmidt, *Geschichte und Struktur : Fragen einer marxistischen Historik*. – München 1971; G. A. Cohen, *Marx's Theory of History : a Defence*. – Oxford 1978, 2. Aufl. 2000. (Zur Diskussion über Cohen: *Marx's Theory of History : the Contemporary Debate* / ed. by Paul Wetherly. – Aldershot 1992); William H. Shaw, *Marx' Theory of History*. – London 1978; Gerhard Kluchert, *Geschichtsschreibung und Revolution : die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852*. – Stuttgart 1985; Thomas Lutz Schweier, *Geschichtliche Reflexion bei Marx : Thesen zu seinem Geschichtsverständnis*, in: *Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. – Berlin 1996. – S. 35-52; Michael Heinrich, *Geschichtsphilosophie bei Marx*, in: ebd. – S. 62-72; Allan Megill a.a.O.; Helmut Reichelt, *Neue Marx-Lektüre : zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. – 2. Aufl. – Freiburg 2013. – 339-358;

Denis Mäder, *Fortschritt bei Marx*. – Berlin 2010; Kurt Bayertz, *Interpretieren um zu verändern* a.a.O. S. 183-244.

Trotz der engen Zusammenarbeit von Marx und Engels von 1844 bis 1883 (und darüber hinaus in Engels' Edition von *Das Kapital* II/III) gibt es immer wieder Versuche, was am orthodoxen Marxismus sozialistischer und kommunistischer Parteien abgelehnt wird, auf Engels zu schieben, der den Marxismus unter dem Namen „historischer Materialismus“ auf falsche Bahnen positivistischen Wissenschaftsverständnisses und deterministischer Geschichtserwartungen geschickt habe. Engels ging gewiß mit historischen Prozessen robuster um; was bei Marx zu dialektischen Analysen von Begriffen tendiert, tendiert bei Engels zu historischen Abfolgen. Das ist auch ein Unterschied der Gattungen: Engels entwickelte die gemeinsamen Ideen der 1840/50er Jahre fort und bot sie einem breiteren Publikum an, während Marx sich zunehmend beschränken konnte, die gemeinsam konzipierte Kritik der Politischen Ökonomie weiter zu entwickeln. Es gibt keine Hinweise, daß Engels das Unternehmen von Marx nicht verstanden oder Marx das Unternehmen von Engels nicht gebilligt hätte. Der Marxismus hat von dieser Spannung gelebt.

Einführung: Gareth Stedman Jones, *Engels and the History of Marxism*, in: *Marxism in Marx's Day* / ed. by Eric J. Hobsbawm. – Bloomington 1982. – S. 290-326 (ital. Original 1978); vgl. auch Stedman Jones lange Einführung in das *Kommunistische Manifest* München 2012 (engl. 2002). Bilanzen: J. D. Hunley, *The Life and Thought of Friedrich Engels : a Reinterpretation*. – New Haven 1991; S. H. Rigby, *Engels and the Formation of Marxism : History, Dialectics and Revolution*. – Manchester 1992; Christopher J. Arthur, *Engels as Interpreter of Marx's Economics*, in: *Engels Today : a Centenary Appreciation* / ed. by Christopher J. Arthur. – Basingtoke 1996. – S. 173-209; Samuel Hollander, *Friedrich Engels and Marxian Political Economy*. – Cambridge 2011.

Marx und Engels sind so sehr mit dem Marxismus von über hundert Jahren verbunden, daß jede Marx-Lektüre sich zu den Sedimenten der Rezeptionsgeschichte verhalten muß: zu der prekären Balance der marxistischen Sprecher der sozialdemokratischen Massenparteien der II. Internationalen zwischen ökonomischem Evolutionismus des „Historischen Materialismus“, sozialdemokratischer Politik und Arbeiterbildungsbewegung, einer Epoche aus der Imperialismustheorien und (noch eklektizistischer) Nationalitätentheorien lange weitergewirkt haben; zu dem Semi-Blanquismus der leninistischen Parteien, die an der Peripherie des Kapitalismus den Marxismus in einer grotesk anderen Situation wiederholen wollten und nach dem politischen Sieg auf Verwandlung des Marxismus in eine umfassende Parteiweltanschauung angewiesen waren, einer Epoche, die irgendwann um 1968 auch den letzten intellektuellen Respekt verloren hat; zu der Erneuerung marxistischer Philosophie in den verschiedenen Ausprägungen des „westlichen Marxismus“, zunächst im Kampf gegen die Reste des ökonomischen Evolutionismus, dann als Faschismus- und Stalinismusanalysen. Der westliche Marxismus konnte in der Reflexion des Scheiterns des Marxismus auf Marx zurückgreifen, aber am ehesten gewirkt hat die marginaler marxistische Kritische Theorie. Der Höhepunkt der Rezeption des Marxismus in Einzelwissenschaften liegt zwischen 1950 bis 1980; es gab Schulen marxistischer Historiker, Anthropologen,

Ästhetiker, Theologen, Kulturtheoretiker, Literaturtheoretiker, Staatstheoretiker, sogar marxistische Ökonomen gab es. Das war nur möglich in der Emanzipation von Parteilinien; aber mit dem Verlassen der Erinnerungen an Parteilinien und der breiten Öffnung der Universitäten für sozialgeschichtliche Fragestellungen verlor auch diese Marxismen den Schulzusammenhalt, die ihre Namen rechtfertigte. Im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert ist Marx durchaus nicht aus der akademischen Diskussion verschwunden. Der in englischsprachigen Ländern einflussreiche Analytische Marxismus versuchte, um Marx den Philosophen zu empfehlen, einen Kern zu retten, ließ sich den Rahmen aber von nichtmarxistischen methodischen Ansätzen vorgeben (viel Rational Choice). Die in Deutschland und Großbritannien verbreiteten „Neuen Marx-Lektüren“ schrumpften auf den spätesten Marx oder gar auf die ersten drei oder fünf Kapitel von *Das Kapital* Bd. I. Marx war von der Philosophie zur Ökonomie gegangen, der Marxismus ist von den Ökonomen zu den Philosophen zurückgekehrt. Poststrukturalismus und Postmoderne sind post-marxistisch. Ohne das Vorbild der marxischen Kritik ist ihr Unternehmen kaum denkbar, aber ihre Transformation von Klassenanalysen und Ideologiekritik ist auch gegen Marx und Marxismen gerichtet. Die Neuen Sozialen Bewegungen und die anti-globalistischen Bewegungen haben einen hohen Bedarf an Antikapitalismus gezeigt, aber greifen auch nur noch marginal auf Marx zurück. Marx ist auch heute noch der Sozialtheoretiker des 19. Jahrhunderts, der am häufigsten gelesen wird (nicht nur in Lektürekursen der Rosa-Luxemburg-Stiftung). Aber mit dem historischen Materialismus ist auch die Stabilität der Exegese vergangen.

Zur Geschichte des Marxismus: *Der Marxismus : seine Geschichte in Dokumenten* / hrsg. von Iring Fetscher. – München 1963-1965. – 3 Bde.; Predrag Vranicki, *Geschichte des Marxismus*. – Frankfurt am Main 1972. – 2 Bde. (serbokroat. Original 1961/71); Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus : Entstehung, Entwicklung, Zerfall*. – München 1977-1979. – 3 Bde.; *Storia del marxismo* / progetto di Eric J. Hobsbawm ... – Torino 1978-1982. – 4 Bde. in 5 Teilen (von dem umfassendsten Überblick ist nur der 1. Band übersetzt worden: *Marxism in Marx's Day* / ed. by Eric J. Hobsbawm. – Brighton 1985). Ein Überblick über die Ansätze, die sich heute marxistisch nennen, kann nur noch ein Lexikon sein: *Critical Companion to Contemporary Marxism* / ed. by Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis. – Leiden 2008. Zum Analytischen Marxismus: Tom Mayer, *Analytical Marxism*. – Thousand Oaks, Cal. 1994 (eher freundlich); Marcus Roberts, *Analytical Marxism : a Critique*. – London 1996 (eher feindlich). Der Analytical Marxism ist eine anglophone Generationenerscheinung; vgl. aber einen selbständigen deutschen Beitrag: Marco Iorio, *Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik : Ein- und Weiterführung*. – Berlin 2003. Überblicke über die zeitgenössische Beschäftigung mit *Das Kapital*: Ingo Elbe, *Marx im Westen : die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. – Berlin 2008 (sehr ausführliche Diskussion einer beschränkenden Lektüre); Jan Hoff, *Marx global : zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*. – Berlin 2009 (geographisch breiter, thematisch aber auf Entsprechungen der deutschen „Neuen Marx-Lektüren“ beschränkt). Stilbildende Beispiele dieser „Neuen Marx-Lektüren“: Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform : Untersuchungen zur Marxschen*

2. Politische Theorie

Marx hat seine politische Theorie nicht geschrieben. 1845 wollte er eine *Kritik der Politik und Nationalökonomie* schreiben, auch zum ursprünglichen Plan von *Das Kapital* gehörte 1858 noch eine Abhandlung über den Staat. Wir müssen zufrieden sein mit Marx' frühen Fragmenten einer philosophischen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Marx' und Engels' politischen Analysen von zeitgenössischen Revolutionen und Gegenrevolutionen, Engels' späten historischen Spekulationen über den Ursprung des Staates. Erst im späten 20. Jahrhundert gab es eine marxistische staats-theoretische Debatte, die die bleibende relative Selbstständigkeit der Staatsgewalt gegenüber den Klassen erklären mußte, eine Parallele zum angelsächsischen liberalen Pluralismus oder vielleicht nur eine von dessen Varianten.

Eine Zusammenstellung der Texte, die Ausgang für eine marxistische Staatstheorie sein können: *Staatstheorie : Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie* / hrsg. von Eike Hennig ... – Frankfurt am Main 1974. Hauptsächlich als Materialsammlung interessant sind auch: Richard N. Hunt, *The Political ideas of Marx and Engels*. – Pittsburg, Pa. 1974/1984. – 2 Bde.; Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*. – New York 1977-2005. – 5 Bände in 6 Teilen (führt Marx' Polemiken fort und vermehrt sie um eigene, aber die beste Stellensammlung, häufig auch der beste Kommentar). Zu Staat und Politik bei Marx und Engels vgl. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*. – Cambridge 1968; Michael Löwy, *The Theory of Revolution in the Young Marx*. – Leiden 2003 (französ. Original 1970); ders., *The Politics of Combined and Uneven Development : the Theory of Permanent Revolution*. – London 1981. – S. 1-29 (dt. Übers. 1987 u.d.T.: *Revolution ohne Grenzen*); Gerhard Kluchert, *Geschichtsschreibung und Revolution*. – Stuttgart 1985; Robert Meister, *Political Identity : Thinking Through Marx*. – Oxford 1990 (von der post-marxistischen Identitätspolitik zurück zu Marx); *Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft : zum Staatsverständnis von Karl Marx* / hrsg. von Joachim Hirsch ... – Baden-Baden 2008; 2. Aufl. 2015; „... ins Museum der Altertümer : Staatstheorie und Staatskritik bei Friedrich Engels“ / hrsg. von Samuel Salzborn. – Baden-Baden 2012. Zur englischen und französischen Diskussion seit Nicos Poulantzas und Ralph Milliband: Jeffrey C. Isaac, *Power and Marxist Theory : a Realist View*. – Ithaca, N.Y. 1987; C. W. Barrow, *Critical Theories of the State : Marxist, Neo-Marxist and Post-Marxist*. – Madison, Wisc. 1993; Philip G. Cerny, *Rethinking World Politics*. – Oxford 2010. – S. 270-288. Zur deutschen Diskussion: Ingo Elbe, *Marx im Westen : die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. – Berlin 2008. – S. 319-443; Andreas Anter/Wilhelm Bleek, *Staatskonzepte: die Theorien der bundesdeutschen Politikwissenschaft*. – Frankfurt am Main 2013. – S. 43-62.

Frieden ist kein Thema bei Marx (von Polemiken gegen die Friedensbewegung abgesehen). In einem seltenen Ausflug in die Metaphysik hat er das Wesen der Welt – wie Heraklit – als Kampf bestimmt (1880, MEGA I/25, 443). Gerald Cohen

hat Marx als einen anthropologischen Pessimisten identifiziert (post-marxistisch: „needlessly pessimistic“), der sich konfliktfreies Zusammenleben erst in einem Zustand von unbegrenztem Reichtum vorstellen kann (*Self-ownership, Freedom and Equality*. – Cambridge 1995. – S. 132; eine wichtige Ergänzung in: *Rescuing Justice and Equality*. – Cambridge, Mass. 2008. – S. 176 n. 62). Aber wir erfahren nicht einmal, warum die Fülle Harmonie bringen soll (das ist der Kern von Allan Buchanans Marx-Kritik, *Marx and Justice : the Radical Critique of Liberalism*. – Totowa, N.J. 1982). Marx teilt mit anderen Sozialtheoretikern des 19. Jahrhunderts den weltgeschichtlichen Weg zur Harmonie. Zum Programm großer Theorie gehörte aber im 19. Jahrhundert die Gründung der Soziologie auf ein Fundament von Biologie und/oder Psychologie. Marx hält sich von einer psychologischen Weltgeschichte fern (und erspart uns einiges von dem, was Comte und Spencer für fundamental halten). Damit vergibt er Möglichkeiten einer konsistenten Theoriebildung im Sinne seiner Zeit. Das Marx'sche Proletariat behält immer Züge der „allgemeinen Klasse“ seiner frühen Texte, deren absolute Ausschließung zum Umschlagen in die freie Gesellschaft führen muß. Der Marxismus ist an die Erfahrung des Leidens gebunden und wartet auf den welthistorischen Moment einer Überwindung des Leidens (Engels MEW 20, 250=MEGA I/27, 436). Der „moderne soziale Konflikt“ ist dagegen ein Streit zwischen Konfliktpartnern und braucht kein Ende. Diese Konfliktsoziologie gibt es erst, als der Marx'sche welthistorische Kampf seine Plausibilität verloren hat. Als der philosophische und ökonomische Kern des Marxismus geopfert wurde, war die Entdeckung von Marx als modernem Soziologen möglich.

Zur Redefinition des Marx'schen Klassenkampfes als sozialer Konflikt: Lewis Coser (unten referiert); Ralf Dahrendorf, *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*. – Stuttgart 1957; ders., *Der moderne soziale Konflikt*. – Stuttgart 1992 (Dahrendorf ist kritischer als Coser, aber auch seine Konfliktsoziologie braucht die Anknüpfung an Marx). Für eine späte Version dieser Transformation von Klassen in Interessengruppen: Marco Iorio, *Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik*. – Berlin 2003. – S. 201-263.

Marx will sich von jedem Anschein moralischer Forderungen fernhalten. Moral und Gerechtigkeit hat er im Verdacht, zeitlose Geltung zu beanspruchen. Das geht gegen bürgerliche Ethik (immer wieder Bentham) und gegen moralische Forderungen nach Sozialismus (immer wieder Proudhon). Es kann nur so viel Recht geben, wie der Stand der Produktion erlaubt, Abschaffung von Zuständen statt Verwirklichung von Idealen. Mehr Recht kann es erst im Kommunismus geben, der Recht am wenigsten braucht. Das Universalisierungsgebot der Ethik kann nur in Erwartung der Revolution gewahrt werden. Seine akademischen Kommentatoren können von der Plausibilität dieser Revolution nicht mehr ausgehen, Marx wird domestiziert zur Erinnerung an soziale Bedingungen der Moral. Viele dieser Arbeiten zu Marx sind Arbeiten zur Ergänzungsbedürftigkeit von Rawls. Die von Marx angestrebte Verlagerung der Diskussion in die Ökonomie wird nicht nachvollzogen.

Die Beiträge der Debatte um Allen Woods a-moralischen Marx sind gesammelt in: *Marx, Justice and History* / ed. by Marshall Cohen. – Princeton, N.J. 1980. Vgl. auch Kapitel 9 in Woods Marx-Monographie 1981 und seinen Beitrag in: *Ethik und Marx : Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen*

Theorie / hrsg. von Emil Angehrn und Georg Lohmann. – Königstein 1986. Vgl. Allen E. Buchanan, *Marx and Justice : the Radical Critique of Liberalism*. – Totowa, N. J. 1982; George G. Benkert, *Marx's Ethics of Freedom*. – London 1983; Steven Lukes, *Marxism and Morality*. – Oxford 1985; R. G. Pfeffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*. – Princeton, N.J. 1990; Andrea Maihofer, *Das Recht bei Marx : zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*. – Baden-Baden 1992. Eine gutes Beispiel für den normativen Marx als Sparing-Partner zeitgenössischer Ansprüche von Moraltheorien: *Nach Marx : Philosophie, Kritik, Praxis* / hrsg. von Rahel Jaeggi und Daniel Loick. – Berlin 2013.

3. Internationale Beziehungen

Karl Marx und Friedrich Engels sind wahrscheinlich die Theoretiker des 19. Jahrhunderts, die am meisten über internationale Beziehungen geschrieben haben, gewiß aber haben sie darüber am vielfältigsten geschrieben. Bis 1848 haben Marx und Engels keinen Zweifel an einem einheitlichen Revolutionsprozeß im westlichen Europa, der die Rivalitäten zwischen Nationen beendet wird. Die Dynamik des Weltmarktes war die stärkste Erfahrung, aber die koloniale Welt kommt wenig vor. Reflexionen über den Krieg sind selten und wenig ausgearbeitet. Die Revolution 1848/49 war ein tiefer Bruch, eine Belehrung in ungleicher und kombinierter Entwicklung: Marx und Engels mußten die Außenpolitik entdecken. Für Jahre starren sie auf Rußland, ein Land, das von der westlichen ökonomischen Entwicklung fast unberührt war und doch einen bestimmenden Einfluß auf das westliche Europa hatte. In allen aktuellen Krisen und Kriegen warten Marx und Engels auf eine revolutionäre Erschütterung, die die Volksmobilisierung von 1792 wiederholen könnte. In dieser Zeit dauernder Kommentare zu Kriegen gibt es nur wenige theoretische Reflexion über den Krieg. Die Kritik der politischen Ökonomie kann in eine Verbindung zum britischen Imperialismus in Indien und gegenüber China gebracht werden, aber sie kann in keiner Beziehung zu den Analysen der europäischen Außenpolitik stehen, weil Rußland nicht den Bewegungsgesetzen des Kapitalismus folgen muß. Eine dritte Periode ist nicht so klar abgrenzbar. Die Hoffnung auf Kriege als Helfer der Revolution gibt es noch lange, aber die Gewichte sind neu: Seit der Gründung der Internationalen Arbeiter-Assoziation (1864) und der nationalen Arbeiterparteien hat das geduldige Warten auf das Wachstum der Arbeiterbewegung Präferenz; der späte Engels schreibt gegen den drohenden Weltkrieg, der die sozialistische Revolution um Jahrzehnte zurückwerfen würde. In dieser Zeit gibt es mit *Anti-Dühring* und *Ursprung der Familie* Schriften, die als Vorbemerkungen zu einer Theorie des Krieges (oder des Friedens) gelesen werden können, aber es gibt keine Theorie des Krieges (oder des Friedens) zwischen kapitalistischen Staaten. Der Kolonialdiskurs ist auf aktuelle Bemerkungen geschrumpft, aber die Kritik der politischen Ökonomie ist auch eine Theorie der kapitalistischen Weltwirtschaft. Die Rezeption ist stark von diesen verschiedenen Strängen strukturiert. In den Anfangszeiten der Friedens- und Konfliktforschung war der Bedarf nach großer Theorie deutlich, man suchte einen in historischem Materialismus verankerten allgemeinen Begriff des Konfliktes oder der Gewalt. Der Krieg wurde eine Form des Klassenkampfes. Die unten referierten Arbeiten von Wette und Freudenstein (bei dem Marx ein Vorläufer der

Theorie struktureller Gewalt wird) sind Beispiele. Auch Berki verankerte damals den internationalen Konflikt in der Entfremdung. In den 1970er und 1980er Jahren dominierten historische Arbeiten, die Marx' und Engels' Kommentare zur internationalen Politik in eine chronologische Ordnung bringen wollten. Es blieb eine große Unsicherheit, ob diese Kommentare als Beiträge zur Theorie genommen werden können. Seit 1990 dominiert Marx als Prophet der Globalisierung. Die Beschäftigung mit den außenpolitischen Kommentaren ist weitgehend verschwunden. *Das Kapital*, gelesen als Analyse der Weltwirtschaft, ist zum maßgeblichen Text geworden (der unten referierte Text von Pradella 2013 ist nur das jüngste und gründlichste Beispiel). Dazu kommen die Gelegenheitskommentare zu Indien; die häufigste Frage scheint zu sein, was für eine Sorte Eurozentrist Marx ist. Rückgriffe auf die Deutungen aus früheren Jahrzehnten sind selten.

Die internationalen Beziehungen in Europa sind bei Marx und Engels von zwei Zeithorizonten bestimmt, dem langen Prozeß der Herausbildung der europäischen Nationen seit dem Mittelalter einerseits und dem europäischen West-Ost-Gegensatz von Revolution und Reaktion seit 1789 andererseits. Die Theorie der ungleichen Entwicklung in Europa ist eine Theorie über die Neuzeit und vor allem über das 19. Jahrhundert. Die Texte bis 1848 artikulieren eine Normalentwicklung der verbürgerlichten Nationalstaaten ohne Berücksichtigung internationaler Politik. Die Texte seit 1848 analysieren, wie Rußland den Westen von seiner „normalen Entwicklung“ abhält. Seit der Französischen Revolution „gab es tatsächlich bloß zwei Mächte auf dem europäischen Kontinent: Rußland mit seinem Absolutismus auf der einen Seite, die Revolution mit der Demokratie auf der anderen“ (Engels 12 April 1853, MEW 9, 17=MEGA I/12, 80). Seit 1789 ist Europa von einem Anspruch des Bürgertums bestimmt, der bereits seit 1815, als die französische Hegemonie durch die russische Hegemonie gebrochen wurde, prekär ist. Die russische Intervention 1848/49 hat endgültig die Brüchigkeit des bürgerlichen Anspruchs gezeigt. Eine generelle marxistische Theorie der internationalen Beziehungen kann es nicht geben, nur eine Krisenwissenschaft von der Unterdrückung der europäischen Normalentwicklung durch den russischen außerökonomischen Einfluß. Alle Studien zur internationalen Politik in Europa sind Studien über diese Konterrevolution. Daß dieses Studium ein separates Gebiet ist und für Marx und Engels etwas völlig Neues, haben sie gewußt (Marx an Engels 2. November 1853, MEW 28, 306=MEGA III/7, 44; vgl. auch Engels an Marx 31. Mai 1869, MEW 30, 59). Die neue Sicht ist vor allem in Kommentaren zum Krimkrieg und danach in drei Schriften von Marx zur Diplomatie weiterentwickelt worden: *Das Leben Lord Palmerstons* (1853), MEW 9, 353-418=MEGA I/12, 393-442 (der als russophob bekannte englische Außenminister wird hier als russischer Agent dargestellt); *Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts* (1856), es gab eine deutsche Ausgabe Berlin 1977, vorgesehen für MEGA I/15; *Herr Vogt*. – London 1860, dort Kapitel 8 *DâDâ Vogt und seine Studien*, MEW 14, 490-540=MEGA I/18, 157-201 (gegen die Instrumentalisierung des Nationenprinzips durch die Großmächte). In diesen Texten geht es um eine Welt der Täuschungen, der Verschwörungen und des Verrats. Marx folgt in den 1850er Jahren den Verschwörungstheorien des russophoben Diplomaten David Urquhart, aber diese Art Erklärung wird es bei Marx und Engels bis zuletzt geben. Als Marx 1864 in der Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation

erklärt, daß der Kampf für Emanzipation der Arbeiterklasse auch Kampf für eine neue Außenpolitik sei und die Pflicht umfasse, „in die Geheimnisse der internationalen Politik einzudringen“, denkt er weiter an die „ohne Widerstand erlaubten Übergriffe dieser barbarischen Macht, deren Kopf zu St. Petersburg und deren Hand in jedem Kabinett von Europa“ zu finden sei (MEW 16, 13=MEGA I/20, 11-12). Engels, *Die auswärtige Politik des russischen Zarenthums* (1890), MEW 22, 11-48=MEGA I/31, 179-209 klingt wie eine Summe: geheime Einflüsse, anormale Entwicklung, unnatürliche Allianzen – aber mit der Hoffnung, daß durch eine revolutionäre Bewegung in Rußland dieser ganze Spuk zu Ende kommen werde. Internationale Politik kommt bei Marx und Engels immer nur vor, wenn sie etwas Illegitimes hat, es sollte herausgefunden werden, warum die europäische Geschichte nicht ihren vorgesehen Verlauf zum Sieg des Bürgertums und darüber hinaus zum Sozialismus nimmt. Wir können diese außenpolitischen Schriften allenfalls begreifen als Versuch einer kritischen Theorie der Diplomatie: Die außenpolitische Pamphletistik ist so täuschend wie die Vulgärökonomie; wie die Kritik der politischen Ökonomie lebt die Kritik der Diplomatie von den ausgeplauderten Geheimnissen ihrer eigenen Apologeten. Marx sucht deutlich nach einer Kritik der Außenpolitik, findet aber keine Theorie der Außenpolitik vor, an der er kritisch arbeiten kann. Diese Kritik kommt bei Marx und Engels deshalb kaum über den Modus der Verschwörungstheorien hinaus, den zu überwinden eine der unstrittigen Leistungen des machtpolitischen Realismus war. Kommentare zu diesen Texten sind selten (und alle etwas wirr): N. Rjasanoff, *Karl Marx über den Ursprung der Vorherrschaft Rußlands in Europa*, Ergänzungshefte zur Neuen Zeit 5, 1909 (das durchgehende Thema dieser Texte ist Erklärung der Konterrevolution); William Frederick Drischler, *Marxist State Theory without Russenhasse? : A Review of Marx's Theory of the State and History in the Revelations*, Herr Vogt, and Lord Palmerston – *Tendential Inconsequentiality of Industrial Capitalism*, in: *Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. – Berlin 1996 (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung : NF ; 1996) 180-208. Die deutschen Rankeaner des frühen 20. Jahrhunderts konnten Marx und Engels loben für die Analysen der Politik zwischen Nationen, für den Sinn für „die individuellen Triebkräfte der führenden Mächte“, für den „unbeirraren Realismus“ (Hermann Oncken, *Marx und Engels in der Epoche des Krimkrieges : mit Randbemerkungen zur Politik im Weltkrieg*, in: *Preußische Jahrbücher* 173 (1918) 364-385; vgl. Hans Rothfels, *Marxismus und auswärtige Politik*, in: *Deutscher Staat und deutsche Parteien : Beiträge zur deutschen Partei- und Ideengeschichte ; Friedrich Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht* / hrsg. von Paul Wentzcke. – München 1922. – S. 308-341). Der grundsätzliche Unterschied wird dadurch verwischt. Was bei den deutschen Historikern zu einer (Proto-)Theorie des Realismus als Normalfall internationaler Beziehungen wurde, kann bei Marx nicht Theorie werden, weil es Kritik abnormaler Verhältnisse ist.

Die Studien zu den Kriegen in Europa unterscheiden sich in einzelnen Urteilen, geben aber im Ganzen ein ähnliches Bild des Bellizismus im Namen der Revolution. Vgl.: Miklós Molnár, *Marx, Engels et la politique internationale*. – Paris 1975 (über Nationalitätenfrage, russische Gefahr und asiatische Produktionsweise); Pekka Suvanto, *Marx und Engels zum Problem des gewaltsamen Konfliktes*. – Helsinki 1985 (Überblick über die Kriege, die Marx und Engels publizistisch

begleitet haben, keine tiefe Exegese, aber gute Einführung); S. F. Kissin, *War and the Marxists : Socialist Theory and Practice in Capitalist War*, vol. 1. – 1848-1918. – London 1988 (noch mehr Kriege, noch weniger tiefe Exegese); Ernest Haberkern, *War and Revolution*. – New York 2005 (betont stärker die Distanz von Marx und Engels zu den kriegführenden Regierungen). Am stärksten nach dem Muster der Revolutionskriege wurde der Krimkrieg gesehen. Marx und Engels denunzieren diesen begrenzten Krieg als eine konterrevolutionäre Verschwörung, die Politik bürgerlicher Politiker als impotent und konterrevolutionär. Die sechste Großmacht, die Revolution, wird den Weltkrieg gegen Rußland führen, den die bürgerlichen Politiker nicht fertigkriegen. Vgl. die polemischen Artikel zum Krimkrieg: Engels, *Worum es in der Türkei in Wirklichkeit geht*, in: NYDT 12. April 1853, MEW 9, 13-17=MEGA I/12, 84-88; Engels, *Was soll aus der europäischen Türkei werden?*, in: NYDT 21. April 1853, MEW 9, 31-35=MEGA I/12, 92-96; Engels, *Der europäische Krieg*, in: NYDT 2. Februar 1854, in MEW 10, 3-8=MEGA I/13, 3-7; Marx/Engels, *Der langweilige Krieg*, in: NYDT 17. August 1854, in: MEW 10, 375-380=MEGA I/13, 370-374; Engels, *Deutschland und der Panslawismus*, in: Neue Oder-Zeitung 21. April 1855, in: MEW 11, 193-199=MEGA I/14, 286-292; Marx, *Eine sonderbare Politik*, in: NYDT 10. Juli 1855, in: MEW 11, 305-308=MEGA I/14, 425-428.

Ein Versuch, aus solchen Texten Anleitungen für aktuelle Diskussionen in marxistischer Internationalen Beziehungen zu gewinnen: Cemal Burak Tansel, *Geopolitics, Social Forces, and the International : Revisiting the 'Eastern Question'*, in: Review of International Studies 42 (2016) 492-512. Zur Anti-Nation Rußland: Helmut Krause, *Marx und Engels und das zeitgenössische Rußland*. – Gießen 1958. Später schätzte Marx die weltgeschichtliche Rolle Rußlands (und des Kapitalismus) neu ein, nicht aber die russischen Beziehungen zu Europa: *Late Marx and the Russian Road : Marx and „the Peripheries of Capitalism“ / a case presented by Teodor Shanin*. – London 1983.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Marx und Engels sich die sozialistische Gesellschaft ursprünglich (und vielleicht auch später) kosmopolitisch vorgestellt haben. Sie haben sich darüber nicht deutlich geäußert. Spätestens seit 1848 ist ihr Europabild von den wenigen historischen Nationen geprägt: „Seit dem Ausgang des Mittelalters arbeitet die Geschichte auf die Konstituierung Europas auf große Nationalstaaten hin. Solche Staaten allein sind die normale politische Verfassung des europäischen herrschenden Bürgertums und sind ebenso unerläßliche Vorbedingungen zur Herstellung des harmonischen internationalen Zusammenwirkens der Völker, ohne welches die Herrschaft des Proletariats nicht bestehen kann“ (Engels, *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte* 1887/88, MEW 21, 407=MEGA I/31, 66). Darin unterscheiden Marx und Engels sich nicht wesentlich von Liberalen und Demokraten, aber das Drama der Revolution ist intensiver geworden. Eine systematische Beziehung von Nation und Fortschritt/Revolution hat Engels am ehesten in seiner Kritik an der Rede des Demokraten Arnold Ruge in der Polendeckelung des Frankfurter Parlaments Juli 1848 formuliert: Es gehe nicht um die schiere Existenz einer Nation, Nationen verlieren durch reaktionäre Haltung ihr Lebensrecht und gewinnen es durch die Bereitschaft zur Revolution (MEW 5, 353-363=MEGA I/7). Spätere Bemerkungen von Engels zu Polen oder Ungarn zeigen, wie hart sich solche prekären Nationen ihr Lebensrecht immer

wieder verdienen müssen, während es Deutschland trotz seiner zweifelhaften Leistungen für Demokratie, Revolution oder auch nur Kapitalismus immer leichter zu haben scheint. Jeder Wahrnehmung einer konterrevolutionären Haltung, gelegentlich bei Dänen und kontinuierlich bei Südslawen, folgt prompt die kulturelle Verdammung der Ansprüche als Nation. Engels Polemik gegen das „Nationalitätenprinzip“ als Selbstbestimmungsrecht für „Völkertrümmer“ und als Instrument konterrevolutionärer Einmischung in den historischen Gang zu demokratischen Nationen ist zugleich eine Verteidigung der „historischen Nationen“ gegen die Proudhonisten, die gegen Napoleon III. Einmischungen protestieren, indem sie gleich die Nationen opfern wollen (*Was hat die Arbeiterklasse mit Polen zu tun?* (1866), MEW 16, 156-159=MEGA I/20, 194-200). Eine generelle Theorie nationaler Unabhängigkeit oder ein generelles Selbstbestimmungsrecht der Völker kann es bei Marx und Engels nicht geben: allein in einem welthistorischen Prozeß erhalten Nationen ihre jeweilige Bedeutung. Marx hat freilich einen Bedarf an einer Theorie der Nation gesehen, Engels mußte ihm ausreden, einer geologischen Erklärung zu folgen (7. August bis 5. Oktober 1866, MEW 31, 248f., 256, 257ff.=<https://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00149>;<https://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00180>;<https://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00181>; <https://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00182>). Diese geologische Erklärung, die in der Tat „zum Kranklachen“ ist, zeigt, wie wenig Marx die Nationen in eine Beziehung zur Kapitalanalyse bringen konnte. Die klarste Formulierung ist Engels historische Formulierung in einem Brief an Kautsky, 7. Februar 1882, MEW 35, 269-273. Erst Kautsky bemüht sich um eine „marxistische“ Nationentheorie (seine Theorie, daß die kapitalistische Ökonomie auf einen nationalen Staat angewiesen ist, ist wohl die einflußreichste unter den gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Nationentheorien, auch wenn dafür nur selten Kautsky zitiert wird). Die Literatur ist dadurch behindert, daß immer wieder das Selbstbestimmungsrecht für alle Nationalitäten gesucht wurde, während Marx und Engels sich nur für die großen historischen Nationen interessiert haben. Die meisten Überblicke gehen deshalb rasch nach kurzen Hinweisen auf Marx und Engels zu den Debatten im Zeitalter der II. Internationalen weiter.

Zu Nation und Nationalismus sind unten eine frühe (Bloom 1941) und eine späte (Benner 1994) Arbeit referiert. Einige dieser Überblicke (es gibt seit 1990 einige mehr, aber mit geringem Ertragszuwachs): Georges Haupt/Michael Löwy/Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*. – Paris 1974 (eine Sammlung von Originaltexten; die Theoriegeschichte von Michael Löwy ist übersetzt in: ders., *Internationalismus und Nationalismus : kritische Essays zu Marxismus und ‚nationaler Frage‘*. – Köln 1999. – S.45-86); René Galliot, *Nazione e nazionalità nei dibattiti del movimento operaio*, in: *Storia del marxismo II, Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*. – Turin 1979. – S. 787-864 (zu knapp, aber in der historischen Gewichtung solide); Michael Löwy, *Marx und Engels – Kosmopoliten : die Zukunft der Nationen im Kommunismus (1845-1848)*, in: ders., *Internationalismus und Nationalismus* a.a.O. S. 13-24 (französisches Original 1981); John Schwarzmantel, *Socialism and the Idea of the Nation*. – New York 1991; Ephraim Nimni, *Marxism and Nationalism : Theoretical Origins of a Political Crisis*. – 2nd. ed. – London 1994.

Zu zahlreichen Nationen gibt es Spezialliteratur, hier sei nur auf die spannerden Fälle Polen und sonstige Slawen hingewiesen. Marx und Engels hatten von 1847 bis 1880 häufig Gelegenheit zu polnischen Gedenktagen zu sprechen; die wichtigsten Beiträge sind Engels' Kommentare zur Polen-Debatte der Deutschen Nationalversammlung in der NRZ vom 9. August bis 7. September 1848, MEW 5, 319-363= MEGA I/7, 517-561) und die späte Stellungnahme im Streit in der Internationalen über die Solidarität mit Polen *Was hat die Arbeiterklasse mit Polen zu tun?* (1866), MEW 16, 153-163=MEGA I/20, 193-203. Vgl. Celina Bobińska, *Marx und Engels über polnische Probleme*. – Berlin 1958; Helmut Krause, *Marx und Engels und das zeitgenössische Rußland*. – Gießen 1958. – S. 18-33; Werner Conze, Einleitung zu Karl Marx, *Manuskripte über die polnische Frage (1863-1864)*. – s'Gravenhage 1961. – S. 7-41. Die berüchtigten Texte, in denen das Nationalinteresse eines allenfalls potentiell demokratischen deutschen Großstaates gegen geschichtslose Völker verteidigt wird: Engels, *Der demokratische Panslawismus*, NRZ 15. und 16. Februar 1849, MEW 6, 270-286 (vorgesehen MEGA I/8); Varianten von Engels 1852, MEW 8, 49-56=MEGA I/11, 40-53 und 1855, MEW 11, 193-199=MEGA I/14, 286-292 und Marx, *Herr Vogt* (1860) MEW 14, 501-510=MEGA I/18, 167-175. Vgl. Roman Rosdolsky, *Friedrich Engels und das Problem der „geschichtslosen“ Völker: Die Nationalitätenfrage in der Revolution 1848/49 im Lichte der ‚Neuen Rheinischen Zeitung‘*, in: Archiv für Sozialgeschichte 4 (1964) 87-282; Neudruck in R. R., *Zur nationalen Frage*. – Berlin 1979. – S. 17-181 (eine marxistische Kritik: Marx/Engels haben sich für Politik zwischen Mächten interessiert und waren unfähig, eine soziale Analyse der slawischen Revolutionen im Habsburgerreich zu leisten, d.h. die Bauernfrage zu begreifen). Engels Polemik gegen die „geschichtslosen Völker“ hat vom amerikanischen *manifest destiny* gelernt; in dem Zeitungsartikel *Der demokratische Panslawismus* lobt er *en passant*, daß das großartige Kalifornien von den faulen Mexikanern zu den tatkräftigen Yankees übergegangen sei (MEW 6, 273-274, vorgesehen für MEGA I/8).

Die Geschichte des Internationalismus bei Marx und Engels ist die Geschichte zweier Internationalismen: die Kritik des bürgerlich-demokratischen Internationalismus durch den proletarischen Internationalismus. Engels frühester Kommentar 1845 zum Internationalismus der Kommunisten ist bereits Polemik gegen Hirngespinnste des ewigen Friedens (d.h. der Vereinigten Staaten von Europa) und gegen die Phrasen der Vereinigung der Völker durch Handelsfreiheit (*Das Fest der Nationen in London*, MEW 2, 611-624, vorgesehen MEGA I/4). Noch in der Internationalen Arbeiter-Assoziation bezieht sich Marx ironisch auf die bürgerliche Friedensbewegung: über den verderblichen Einfluß der stehenden Heere auf die Produktion „ist auf bürgerlichen Kongressen aller Arten, auf Friedenskongressen, ökonomischen Kongressen, statistischen Kongressen, philanthropischen Kongressen und soziologischen Kongressen“ genug gesagt worden; interessant ist stattdessen ein sozialistisches Militärprogramm (MEW 16, 199=MEGA I/20, 235, August 1866). Gegenüber dem Kongreß der Friedens- und Freiheitsliga wird dieselbe Doppelstrategie versucht. Mitglieder der IAA können auf dem Forum der demokratischen Friedensbewegung auftreten, die IAA muß aber ihre Selbständigkeit bewahren: „Der Kongreß der Internationalen Arbeiterassoziation sei an

sich schon ein Friedenskongreß, da die Vereinigung der Arbeiterklasse der verschiedenen Länder internationale Kriege schließlich unmöglich machen müsse. Hätten die Initiatoren des Genfer Friedenskongresses den Kern dieser Frage wirklich verstanden, dann wären sie der Internationalen Assoziation beigetreten.“ Wieder geht es um die Naivität des bürgerlichen Internationalismus: Solange es das bewaffnete Rußland gibt, könne es nicht im Interesse von Demokraten oder Sozialisten sein, die Armeen abzuschaffen (MEW 16, 529-530=MEGA I/20, 585-586, August 1867, es gibt nur eine Protokollnotiz). In seiner letzten größeren Schrift wirft Marx der deutschen Arbeiterpartei vor, in einem Moment, wo jeder Kaufmann weiß, daß deutscher Handel internationaler Handel ist und Bismarck internationale Politik betreibt, nichts als die Phrasen der bürgerlichen Freiheits- und Friedensliga von der „internationalen Völkerverbrüderung“ zu haben. Es komme auf „die internationale Verbrüderung der Arbeiterklasse im gemeinschaftlichen Kampf gegen die herrschenden Klassen und ihre Regierungen“ an. Das Gothaer Programm stehe damit tief unter dem Internationalismus der Freihandelspartei, deren Rede von Völkerverbrüderung durch Handel nicht weiter ernst genommen werden muß, die aber den Internationalismus tatsächlich durch Handel vorantreibt (*Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* 1875, MEW 19, 24=MEGA I/25, 17-18). Engels fügte hinzu, daß bei der deutschen Sozialdemokratie keine Aussicht auf ein Zusammenwirken der europäischen Arbeiter mehr erkennbar ist, sondern nur die blassen Vereinigten Staaten von Europa der Bourgeoisie der Friedensliga (Engels an Bebel 18./28. März 1875, MEW 34, 126-127). Der proletarische Internationalismus folgt dem bürgerlichen, wie die proletarische Demokratie der bürgerlichen: Die Arbeiterbewegung folgt den bürgerlichen Reden und Taten, hat aber die kritische Funktion die bürgerlichen Reden zu korrigieren und durch eigene revolutionäre Taten zu vollenden und überbieten.

Bis 1848 sind die Äußerungen von Marx und Engels zu internationalen Beziehungen nie auf auswärtige Politik, immer auf den Weltmarkt bezogen. Die Äußerungen sind knapp, aber die Botschaft ist klar: der Kapitalismus hat die Nationen bereits zur Interdependenz gebracht, die nationalen Bourgeoisien haben noch nationale ökonomische Interessen, das Proletariat hat schon jetzt nur ein gemeinsames internationales Interesse. Wir hören von der Aufhebung der Dependenz im Sozialismus, aber wenig über diese Dependenz selber. Die Texte über Freihandel und Schutzzölle sind immer Kritik an falschen Versprechen, die bürgerliche Apologeten dem Proletariat machen. Engels spricht sich für Schutzzölle aus, an denen die deutsche Bourgeoisie ein Interesse hat und die Arbeiter das Interesse haben müssen, der deutschen Bourgeoisie zur Herrschaft zu verhelfen. Marx spricht sich letztlich für Freihandel aus, weil Freihandel die bisherige Nationalität zersetzen und den Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie auf die Spitze treiben wird. Wie so oft in diesen Jahren ist Engels zu konkret deutsch, Marx zu unkonkret Weltmarkt-bezogen. Die nationalen Gegensätze im Weltmarkt werden angesprochen, aber nie ausgeführt. Vgl. Engels, *Schutzzoll und Freihandels-System* (Juni 1847), MEW 4, 58-61, vorgesehen MEGA I/6; Engels, *Der Freihandelskongreß in Brüssel* (Oktober 1847), MEW 4, 299-308, vorgesehen MEGA I/6 (Engels referiert hauptsächlich Marx' nicht gehaltene Rede); Marx, *Rede über die Frage des Freihandels* (Januar 1848), MEW 4, 444-458. vorgesehen MEGA I/6;

Engels, *Die „Kölnische Zeitung“ über englische Verhältnisse*, in: NRZ 1. August 1848, MEW 5, 284-288=vorgesehen MEGA I/7, 448-452. Engels gibt seiner Schutzzollposition eine politische Wende in seiner Polemik gegen Arnold Ruges Idee einer (west)europäischen Gemeinschaft zur Befreiung Polens: Daß in allen drei zivilisierten Nationen des westlichen Europas die Bourgeoisie herrscht, macht sie noch lange nicht zu Alliierten, denn für England ist Handelsfreiheit gegenüber Deutschland und Frankreich unerlässlich, für Deutschland und Frankreich dagegen Schutzzölle gegen England; die vorgeschlagene Tripellallianz könne in der Praxis nur die industrielle Unterjochung Frankreichs und Deutschlands sein (NRZ 7. September 1848, MEW 5, 359-360=MEGA I/7, 551-561). Der außenpolitische Schock von 1848 ist zunächst ein doppelter Schock. Als Marx im April 1849 die Notwendigkeit erkennt, über den Gegensatz von Lohnarbeit und Kapital zu publizieren, begründet er es mit der drohenden „englisch-russischen Sklaverei“. Das ist die einzige Stelle, an der Marx die russische politisch-militärische und die britische ökonomische Hegemonie zusammenstellt. Der angekündigte Artikel über „die kommerzielle Unterjochung und Ausbeutung der Bourgeoisieklassen der verschiedenen europäischen Nationen durch den Despoten des Weltmarktes – England“ (MEW 6, 397-398, vorgesehen MEGA I/9) ist nie erschienen. Es gibt später noch Spitzen gegen den englischen Freihandels-Pazifismus als einer modernen Form der Kriegführung (August 1852, MEW 8, 343=MEGA I/11, 324; Februar 1853, MEW 8, 509=MEGA I/12, 27). Aber über die nationalen Gegensätze im bourgeoisen Europa hat Marx nie etwas Systematisches geschrieben.

Marx ökonomisches Hauptwerk sollte in den frühen Planungen auch Bücher über den Staat enthalten; der „Staat nach außen“ hat aber nichts mit internationaler Politik zu tun, die Themen sollten Kolonien, auswärtiger Handel, Wechselkurs und „Endlich der Weltmarkt“ sein (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“* (1857/58), MEGA II/1.1, 187). Auch diese Themen sind in *Das Kapital* nur noch marginal enthalten, am ehesten in den von Marx aufgegeben Bänden. Vgl. Klaus-Dieter Block, *Karl Marx zur Weltmarktbewegung des Kapitals : zur Genesis der Marxschen Theorie der internationalen Wirtschaftsbeziehungen, ihrer Einordnung in sein ökonomisches Gesamtwerk und Überlegungen zu Marx's geplanten Büchern über den auswärtigen Handel und den Weltmarkt*. – Diss. Halle 1987 (das von Marx 1858/59 geplante sechsbändige Werk kann nicht rekonstruiert werden, Block stellt aber alle Äußerungen dazu von den 1840er bis 1860er Jahren zusammen); Christian Girschner, *Politische Ökonomie und Weltmarkt : all-gemeine Weltmarktdynamik in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie*. – Köln 1999; Lucia Pradella 2013 (unten referiert). Der späte Engels kommt auf die Debatte über Freihandel vs. Schutzzoll zurück: *Schutzzoll und Freihandel* (1888), MEW 21, 360-375=MEGA I/31, 124-138, für ein amerikanisches Publikum; Vorwort zur englischen Ausgabe der *Lage der arbeitenden Klasse in England* (1892), MEW 22, 265-278=MEGA I/32, 74-87). Die Forschung hat alle Ansatzpunkte für Imperialismustheorien bei Marx und Engels ausgiebig dokumentiert, hat aber keine Vorwegnahme der Theorien um 1900 zeigen können. Marx' Beitrag ist die Darstellung der maßlosen Expansion des Kapitals. Beim späten Engels erscheinen alle Züge der ursprünglichen Akkumulation wie lange vergangen. Konflikte der kapitalistischen Staaten über die Ausbeutung der asiatischen und afrikanischen Länder sind noch kein Thema.

Vgl. zur Rolle von Marx und Engels für die Imperialismustheorien späterer Generationen: Hans Werner Kettenbach, *Lenin's Theorie des Imperialismus. – Bd. 1, Grundlagen und Voraussetzungen.* – Köln 1965. – S. 101-137; Hans-Christoph Schröder, *Sozialismus und Imperialismus : die Auseinandersetzung der deutschen Sozialdemokratie mit dem Imperialismusproblem und der ‚Weltpolitik‘ vor 1914*, Teil 1. – Hannover 1968. – S. 31-103 (in seinem Überblick *Sozialistische Imperialismusdeutung* 1973 hat Schröder auf dem Weg von Sismondi und Robertus zu den Marxisten nach 1900 Marx und Engels völlig ausgelassen); Hans-Holger Paul, *Marx, Engels und die Imperialismustheorie der II. Internationale.* – Hamburg 1978. – S. 59-87 und 231-258 *Theoretische Grundlegung der klassischen Imperialismustheorien durch Engels.*

Marx und Engels haben sich zu diversen außereuropäischen Ländern geäußert: Algerien, China, Indien, Mexiko, Osmanisches Reich. Es gibt zu diesen Ländern Spezialliteratur mit Vorschlägen, wie diese journalistischen und privaten Texte zu lesen seien, mit der üblichen Spannweite der Lesarten von negativ (rassistisch, orientalistisch, eurozentrisch, besonders häufig für frühe Texte) bis positiv (anti-imperialistisch oder anti-eurozentrisch, besonders häufig für späte Texte). Die umfangreichste Anthologie ist *Karl Marx on Colonialism and Modernization : His Dispatches and other Writings on China, India, Mexico, the Middle East and North Africa* / ed. with an introduction by Shlomo Avineri. – Garden City, N.Y. 1969. Nur für Indien liegen mehrere ausgearbeitete Texte vor. Es sind Zeitungsaufsätze 1853, die die zerstörende und die gestaltende Kraft der britischen Herrschaft in Indien feiern (unten referiert), und 1857, die nur noch die Zerstörung sehen und sie nicht feiern, aber keine Alternative zur historischen Notwendigkeit der britischen Herrschaft erkennen lassen. Die indischen Autoren sind sich ziemlich einig, daß Marx vom vorkapitalistischen Indien zu wenig wußte und die Notwendigkeit der britischen Herrschaft und deren Leistung für ein kapitalistisches Indien überschätzt habe. Gelobt wird, daß Marx ein halbes Jahrhundert vor der indischen Bourgeoisie Notwendigkeit und Möglichkeit, die Unabhängigkeit für Indien zu erkämpfen, denken konnte. Im Zentrum der Eurozentrismuskussion stand die „Asiatische Produktionsweise“ mit ihrer Unterstellung, daß asiatische Gesellschaften ohne Eingreifen europäisch kapitalistischer Staaten zu jeder Entwicklung unfähig seien. Vgl. Shlomo Avineri, *Marx and Modernization*, in: *Review of Politics* 31 (1969) 172-188 (außer Industrialisierung und Kapitalismus werden soziale Voraussetzungen für die Modernisierung genannt, die in der asiatischen Welt nicht vorausgesetzt werden können); Gianni Sofri, *Die asiatische Produktionsweise : zur Geschichte einer strittigen Kategorie der Politischen Ökonomie.* – Frankfurt am Main 1972 (ital. Original 1969); Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production : Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx.* – Assen 1975 (Standardwerk); *The Asiatic Mode of Production : Science and Politics* / ed. by Anne M. Bailey and Josep R. Llobera. – London 1981 (zur Geschichte des Konzepts im Marxismus); Brendan O'Leary, a.a.O. Neuerdings gibt es eine Neigung, gegen einen frühen eurozentrischen einen späten multilateralen Marx auszuspielen. Falls Marx sich wirklich einen anderen Weg zum Sozialismus vorstellen konnte (er hat es für Rußland angedeutet), dann wissen wir doch nicht, wie er sich eine solche Entwicklung in China und Indien gedacht haben würde. Kolonialismus war in der IAA kein Thema und in den frühen sozialistischen Par-

teien selten. Marx hat in China und Indien keine demokratische Nationalbewegung erkennen können und als Engels mit der Nationalbewegung in Ägypten konfrontiert wurde, hat er – nicht anders als die britischen Liberalen, freilich anders begründet – geleugnet, daß es eine sein könne: „Von Irland bis Rußland, von Kleinasien bis Ägypten ist der Bauer eines Bauernlands dazu da, exploitiert zu werden“ (Engels an Bernstein 9. August 1882, MEW 35, 348-350).

Vgl. Gareth Stedman Jones, *Radicalism and the Extra-European World : the Case of Karl Marx*, in: *Victorian Visions of Global Order* / ed. by Duncan Bell. – Cambridge 2007. – S. 186-214; Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins : on Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. – Chicago, Ill. 2010; Kolja Lindner, *Eurozentrismus bei Marx : Marx-Debatte und Postcolonial Studies im Dialog*, in: *Kapital & Kritik : nach der „neuen“ Marx-Lektüre* / hrsg. von Werner Bonefeld und Michael Heinrich. – Hamburg 2011. – S.93-129; Harry Harootunian, *Who Needs Postcoloniality? : A Reply to Lindner*, in: *Radical Philosophy* No. 164 (November-December 2010) 38-44; John M. Hobson, *The Eurocentric Conception of Worldm Politics : Western International Theory, 1760-2010*. – Cambridge 2012. – S. 52-58 *Karl Marx : Paternalist Eurocentrism and the ‚Political Necessity‘ of the Western Civilizing Mission*.

Zu Marx über Indien: Vgl. V. G. Kiernan, *Marx and India* (1969), in: ders., *Marxism and Imperialism*. – London 1974. – S. 165-202; Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production* a.a.O.; Bipan Chandra, *Karl Marx, his Theories of Asian Societies and Colonial Rule*, in: *Sociological Theories : Race and Colonialism*. – Paris 1980. – 383-451; Brendan O’Leary, *The Asiatic Mode of Production : Oriental Despotism, Historical Materialism and Indian History*. – London 1989; Aijaz Ahmad, *Marx on India : a Clarification*, in: ders., *In Theory : Nations, Classes, Literatures*. – London 1992. – S. 221-242 (eine Verteidigung gegen Orientalismusschablonen); Pranav Jani, *Karl Marx, Eurocentrism, and the 1857 Revolt in British India*, in: *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies* / ed. by Crystal Bartolovich and Neil Lazarus. – Cambridge 2002. – S. 81-97. Der vollständige Überblick über die Texte: *Karl Marx on India : from the New York Daily Tribune (including Articles by Frederick Engels) and Extracts from Marx-Engels Correspondence 1853-1862* / ed. by Iqbal Husain. – New Delhi 2006 (mit einer Einleitung von Irfan Habib, einem marxistischen Historiker, der die indische Sicht der Marx’schen Sicht von Indien schon länger stark prägte).

Eine einheitliche Kriegstheorie von Marx und Engels kann es bei ihrem Historismus nicht geben. Die Arbeiten, in denen am ehesten eine „marxistische Theorie“ des Krieges gefunden wurde, sind auf die Frühgeschichte begrenzt. Danach verschwindet der Krieg aus der Geschichte, so sehr er in der Gegenwart wahrgenommen wird. Dem entspricht ein Wandel der Analyse von politischer institutioneller Entwicklung zur Ökonomie. Der Krieg beginnt durch die schiere Existenz verschiedener Gesellschaften schon bevor sich in den Gesellschaften eine differenzierte Wirtschaft mit Eigentum entwickelt hatte. Dieses Muster gibt es bereits in der *Deutschen Ideologie*, wo eine vom Krieg bestimmte Historie abgefertigt wird, aber für Barbaren diese Art Krieg weiter als Gegenwart gesehen wird. In Marx’ *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-58) beginnt die Geschichte des Krieges in der Frühgeschichte, der Krieg verschwindet dann aus

der weiteren Darstellung, was nicht kommentiert wird. Das wiederholt sich in Engels' späten Schriften. Engels' *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884, unten referiert) klingt wie ein Versuch die Motive aus *Grundrisse*, die nicht in *Das Kapital* eingegangen sind, mit Hilfe neuerer ethnologischer Forschungen in eine lesbare Form zu bringen. Marx und Engels teilen die bürgerliche Theorie, daß mit der Entwicklung des Kapitalismus der Krieg zurücktritt. Freilich mit der Vorstellung, daß die Konkurrenz innerhalb der kapitalistischen Produktion um nichts besser ist. Das steht schon in Engels' *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* 1844 (die Kommentatoren um 1970, die strukturelle Gewalt suchten, hätten sie am ehesten hier finden können) und in Marx' und Engels' *Deutsche Ideologie* 1845-46 (beide Texte unten referiert). Die Trennung von Ökonomie und Krieg ist auch in *Das Kapital* grundlegend (unten referiert): Die gewalttätige ursprüngliche Akkumulation ist historische Vorbedingung des Kapitals, darf aber keinen Einfluß auf die Deutung des entwickelten Kapitals haben. Der Krieg verschwindet aus der Analyse. Das ist die Theorie, die Engels gegen Dühring verteidigt (unten referiert). Das Kapitel über die sogenannte ursprüngliche Akkumulation ist gewiß eines der hastigsten in *Das Kapital*. Seit Rosa Luxemburg wurden solche Stellen vermehrt, stärker in die Gegenwart verlegt und als marxistisch angesehen. Aber es gibt bei Marx keine Analysen, warum Kapitalismus außer für die ökonomische Verdrängung vorkapitalistischen Verhältnisse auch den Krieg benötigt. Die Kriege des 19. Jahrhunderts werden nie ökonomisch erklärt, sondern der Frieden: Die Freihandelslehre gilt als (britischer) Trick, durch Frieden zu erlangen, was Krieg nicht (mehr) bringen konnte. Man kann die Analysen des Krimkrieges lesen als ökonomische Theorie der Kriegsvermeidung durch Konterrevolutionäre und – Cobden. Wenn Engels von Ökonomie des Krieges spricht, spricht er von Hinterladen und gezogenem Rohr und von der neuen Taktik.

Es gibt eine Stelle, die eine Theorie des Friedens andeutet. In der ersten Adresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation zum Deutsch-Französischen Krieg im Juli 1870 heißt es, daß eine neue Gesellschaft entsteht, „deren internationales Prinzip der Friede sein wird, weil bei jeder Nation dasselbe Prinzip herrscht – die Arbeit!“ Das klingt nach einem Angebot an die Proudhonisten; wenn es ernstgemeint ist, wäre es ein Zeichen, daß sich Marx und Proudhon im Letzten und für die Zukunft wenigstens einig waren. Unverkennbar Marx aber ist der darauffolgende Hinweis auf „die unheimliche Gestalt Rußlands“ im Hintergrund des westeuropäischen selbstmörderischen Krieges und der Hinweis auf die Internationale als Weg zu dieser neuen Gesellschaft und zum Frieden (MEW 17, 6-7=MEGA I/21, 248-249). Nur in dieser Dreieit von europäischer ungleicher Entwicklung, Sozialistischer Revolution und internationaler Zusammenarbeit der Arbeiter kann Marx etwas für die Theorie von Krieg und Frieden beitragen. Es wäre falsch, die Theorie aus der frühen Anthropologie der Entfremdung zu konstruieren (die Universalität der Gattung ergibt keine Theorie Internationaler Beziehungen), aus der expansiven Natur des Kapitals abzuleiten (ein Modell das internationale Beziehungen ausschließen muß), aus den Kommentaren zur Außenpolitik einzelner Staaten im 18. und 19. Jahrhundert zu konstruieren. Wir müssen ihre Theorien als Theorien zur Geschichte erst nehmen. Auch eine positivistische Theorie des sozialen Wandels, wie andere im 19. Jahrhundert, ist ausgeschlossen. Voraus-

setzung bleiben die demokratischen und sozialistischen Revolutionen. Eine marxistische Theorie muß eine Theorie über ungleiche (und kombinierte) Entwicklung und über noch eintretende Ereignisse sein. Die theoretische Fundierung des Krieges in der Entfremdung und Verdinglichung, die Kommentatoren eingefordert haben, haben Marx und Engels nicht formuliert. Die strikte Trennung von Ökonomie und Krieg hat sie gehindert, Veränderungen des Kapitalismus in Ländern mit vorkapitalistischen Herrschaftssystemen zu erkennen. Das haben Bakunin, Renan, Veblen begriffen, die in ihrer Deutschlandkritik diese Trennung aufheben.

Engels' Schriften sind überwiegend militärische Texte: Zeitungskommentare zu laufenden Kriegen, militärische Beiträge zu einem amerikanischen Konversationslexikon, strategische Beurteilungen der Grenzen Deutschlands, Italiens und Frankreichs, Diskussionen taktischer Folgen militärtechnischer Innovationen, Vorschläge zur Wehrform. Die Forschung war immer erneut erstaunt, daß es diese Texte überhaupt gibt und daß sie so schlecht zum „historischen Materialismus“ passen. Diese Fremdheit war nicht von vornherein klar. Marx bat Engels mehrfach um Beiträge zu seinem ökonomischen Hauptwerk; ihn faszinierte, daß „durch den Krieg und in den Armeen etc. gewisse ökonomische Verhältnisse, wie Lohnarbeit, Maschinerie etc. früher entwickelt als im Innern der bürgerlichen Gesellschaft“ (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857/58), MEGA II/1.1, 43; vgl. die Briefe an Engels 25. September 1857, MEW 29, 192-193=MEGA III/8, 175-176 und 7. Juli 1866, MEW 31, 234=<http://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00133>). In *Das Kapital* gibt es solche Beiträge nicht und es ist nicht klar, wo sie einen Platz hätten finden können. Engels Ausführungen über die ökonomischen Voraussetzungen der Militärgeschichte im *Anti-Dühring* können als eine Art Ersatz verstanden werden. Es gibt keinen Hinweis, daß Engels Clausewitz besser verstanden hätte als seine Zeitgenossen; er ist ein solider Jomini-Schüler (und neigt in seinen militärischen Analysen zu den üblichen Fehlern der Jomini-Schule). Vgl. Azar Gat, *Clausewitz and the Marxists: Yet another Look*, in: *Journal of Contemporary History* 27 (1992) 363-382, bzw. Azar Gat, *The Development of Military Thought: the Nineteenth Century*. – Oxford 1992. – S. 227-235. Gat sieht aber Parallelen: Der Marxismus steht in der gleichen deutschen historistischen Tradition wie Clausewitz. Engels ist ein Prophet des Massenheers. Er hat 1870 zu den (vielen) Autoren gehört, denen klar war, daß die neue Effizienz des preußisch-deutschen Heeres zu Nachrüstungen bei den übrigen Großmächten führen wird. Er hat zu den (wenigen) Autoren gehört, die einen Weltkrieg ahnten, der nicht mehr als Fortsetzung von Politik verstanden werden kann: „Die Verwüstungen des Dreißigjährigen Krieges zusammengedrängt in drei bis vier Jahre und über den ganzen Kontinent verbreitet“ (Dezember 1887, MEW 21, 350-351=MEGA I/31, 53-54). Noch im *Anti-Dühring* 1878 hatte Engels versichert, daß der Militarismus an der Dialektik seiner eigenen Entwicklung untergehen werde, weil er langfristig nicht bezahlbar sei und durch den Zwang zum Volksheer seinen Charakter verliere. Aber er traut diesem Automatismus nicht und schlägt multilaterale Ab- und Umrüstungsverträge vor. Die an Theorie interessierten Autoren haben hier den historischen Materialismus vermißt (Airas, Kondylis, Münkler), die an Geschichte interessierten Autoren haben eine taktische Stellungnahme in parteiinternen Auseinandersetzungen der SPD zur Heeresvorlage 1892/93 gewittert (Suvanto, Haberkern –

dieser spricht von „a model Social Democratic bill for military reform“). Taktisch ist dieser Plan nach Engels eigenen Angaben darin, daß er nur vorschlägt, was „schon jetzt möglich ist, auch für die heutigen Regierungen und unter der heutigen politischen Lage.“ Es ist ein kritisch-propagandistisches Vorhaben zu zeigen, daß die Fortdauer der stehenden Heere „nicht aus militärischen, sondern aus politischen Gründen geschieht, daß also mit einem Wort die Armeen schützen sollen nicht so sehr gegen den äußeren wie gegen den inneren Feind“ (MEW 22, 371=MEGA I/32, 209). Eine Umkehr zur bürgerlichen moralistischen und legalistischen Friedensbewegung ist es nicht. Engels Argument ist die Macht der Reputation in der europäischen Großmächtekonstellation. Er hatte 1848/49 begriffen, daß das Zeitalter der Miliz vorüber ist und moderne Heere reguläre Armeen mit einem professionellen Offizierskorps sein müssen. Er hoffte auf einen neuen großen Fortschritt der Taktik durch die Arbeiterbewegung, konnte sich den aber nie vorstellen. Er leistet sich zugleich, das preußisch-deutsche Militär für etwas wie eine Miliz zu halten, in der die Gesinnung der Rekruten einen Unterschied macht. Erst Kautsky hat 1914 begriffen, daß Volksheer auch Einfluß des Militarismus auf die Sozialdemokratie bedeutet. Engels' wichtigste Texte zum Volksheer: *Bedingungen und Aussichten eines Krieges der Heiligen Allianz gegen ein revolutionäres Frankreich im Jahre 1852*, Manuskript 1851, MEW 7, 468-493=MEGA I/10, 511-534; *Die preußische Militärfrage und die deutsche Arbeiterpartei*. – Hamburg 1865, MEW 16,37-78=MEGA I/20, 71-109; *Wie die Preußen zu schlagen sind*, in: The Pall Mall Gazette 17. September 1870, deutsch MEW 17, 105-108=MEGA I/21, 337-342; *Kann Europa abrüsten?* (unten referiert).

Vgl. dazu Reinhard Höhn, *Sozialismus und Heer*, Bd. 1, *Heer und Krieg im Bild des Sozialismus*. – Bad Homburg 1959 (die grundlegende Abhandlung für die Zeit bis 1875, Hinweise auf den späten Engels in Bd. 3, 1969 sind unkonzentriert); Martin Berger, *Engels, Armies, and Revolution: the Revolutionary Tactics of Classical Marxism*. – Hamden, Conn. 1977. Textsammlung: Engels, *Ausgewählte militärische Schriften*. – Berlin 1958-1964. – 2 Bde. & Registerbd. Referate: Jehuda L. Wallach, *Die Kriegslehre von Friedrich Engels*. – Frankfurt am Main 1968 (zum Guerillakampf; spätere Kommentatoren haben gesehen, daß dies kein Schwerpunkt ist); A. I. Babin, *Die Herausbildung und Entwicklung der militärtheoretischen Ansichten von Friedrich Engels*. – Berlin 1978 (russ. Original 1975) (zur elementaren Taktik, womit er Engels nicht verfälscht); Panajotis Kondylis, *Theorie des Krieges: Clausewitz – Marx – Engels – Lenin*. – Stuttgart 1988. – S. 146-234; Herfried Münkler 2001 (unten referiert).

4. Marxistische Traditionen der Internationalen Beziehungen

Im 19. Jahrhundert war das Interesse an marxistischen Theorien internationaler Beziehungen gering. Im 20. Jahrhunderts dagegen gehörten marxistische Beiträge zur Internationalen Politischen Ökonomie zu den beständigsten Traditionen. Diese Theorien werden im folgenden Band dieser Bibliographie im Kontext ihrer Zeit behandelt, hier soll nur ein kurzer Überblick über Kontinuität und Brüche in dieser Tradition gegeben werden.

Die marxistischen Imperialismustheorien des frühen 20. Jahrhunderts wurden der wichtigste Beitrag des Marxismus zur Theorie der Internationalen Beziehungen und einer der kontinuierlichsten Traditionsstränge in der Geschichte der Internationalen Beziehungen. Den Ausgangspunkt, daß Expansion, Konzentration, Zentralisierung zum Wesen des Kapitals gehören, und daß mit dem Höhepunkt dieser Tendenzen der Umschlag in den Sozialismus bevorsteht, teilen alle marxistischen Imperialismustheoretiker. Rosa Luxemburg wagte eine Neukonzeption der Marx'schen Theorie der Akkumulation des Kapitals als eines großen historischen Trauerspiels der gewaltsamen Auflösung der vorkapitalistischen Produktionsweisen mit Hybris der kolonialistischen Globalisierung und Nemesis des Sozialismus. Eine Theorie der Staatenwelt fehlt ihr. Karl Kautsky versucht den Determinismus der Imperialismusanalysen (er war ihr erster Anreger unter den Marxisten) zu beschränken. Ökonomisch spielte er die Angewiesenheit des Kapitalismus auf Ausbeutung peripherer Ökonomien herab, politisch sieht er die Möglichkeit zur Zusammenarbeit der kapitalistischen Staaten als Alternative zum Krieg. Lenin muß Kautsky zugestehen, daß "rein ökonomisch" die Tendenz zum „Welttrust“ gegeben ist, aber vor der Welteinheit werden wir die Kriege der imperialistischen Mächte gegeneinander um die Verfügungsmacht über Kolonien und Halb-Kolonien erleben. Die Geschlossenheit von Lenins Imperialismustheorie ist geborgt von konventionellen realistischen Annahmen über Nationalinteresse; das paßte zur Kriegszielhektik der ersten Monate des Weltkrieges, klingt aber doch peinlich nach den trivialen realistischen Haves/Have-nots Analysen, die in den 1920er und 1930er Jahren für Internationale Politik und Internationale Politische Ökonomie galten. Lenins Imperialismustheorie ist mit dem sozialistischen *Tiers-Mondisme* untergegangen, in der marxistischen Globalisierungsdiskussion wurden verschämte Neo-Kautskyaner ausgemacht (von Alexis Callinicos 2009). Die marxistische Imperialismustheorie kann nur als Streit unter Marxisten studiert werden.

Vgl. Hans-Christoph Schröder, *Sozialistische Imperialismusdeutung*. – Göttingen 1973; Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism : a Critical Survey*. – 2nd. ed. – London 1990; M. C. Howard / J. E. King, *A History of Marxian Economics, vol. I, 1883-1929*. – Basingstoke 1989. – S. 90-125, 222-266, 277-283. Zu der zentralen Debatte zwischen Kautsky und Lenin: Giovanni Arrighi, *The Geometry of Imperialism : the Limits of Hobson's Paradigm*. – London 1983 (italienisch 1978).

Die Marxistisch-Leninistische Theorie der Internationalen Beziehungen hatte die Aufgabe, die Zukunftsaussichten des Sozialismus in einem Land (oder wenigen Ländern) zu deuten. Die Lehre von der Wechselwirkung der Kräfte ist eine Spielart des Realismus (westliche Kommentatoren waren immer erneut erstaunt, wie realistisch die sowjetische Lehre der Internationalen Beziehungen ist), soll aber mehr Kräfte berücksichtigen als Politik zwischen Staaten. Dies ist zweifellos ein Erbe von Marx und Engels.

Vgl. William Zimmerman, *Soviet Perspectives on International Relations, 1956-1967*. – New York 1969; Vendulka Kubáľková/Albert A. Cruickshank, *Marxism-Leninism and Theory of International Relations*. – London 1980; Julian Lider, *Correlation of Forces : an Analysis of Marxist-Leninist Concepts*. – Aldershot 1986; Allen Lynch, *The Soviet Study of International Relations*. –

Cambridge 1987; Margot Light, *The Soviet Theory of International Relations*. – Brighton 1988. Der Marxismus-Leninismus hatte ein Bedürfnis nach einer allgemeinen Militärtheorie, Engels bot zu wenige Anknüpfungspunkte. Zu Brüchen und gelegentlichen Kontinuitäten der marxistischen militärtheoretischen Tradition vgl. Einleitung und Texte in *Marxism and the Science of War* / ed. by Bernard Semmel. – Oxford 1981.

Die marxistische Imperialismustheorie des frühen 20. Jahrhundert war kaum an den abhängigen Ländern selber interessiert, erst nach 1917 wurde um nationale Befreiungsbewegungen geworben. Die Dependenz- und Weltsystemtheorien nach dem 2. Weltkrieg sind ein Neueinsatz, denn ihr Thema ist die ausbleibende Entwicklung der abhängigen Länder. Lenin ist die Hauptautorität, aber deutlicher sind die Beziehungen zu Kautsky (die fast niemand bemerken will) und zu Luxemburg (die mehr gelobt wird als bei ihren Zeitgenossen). Deutlich ist aber auch das Echo von Friedrich List hörbar. Marxisten haben dagegen die Verlagerung der Analyse von Produktion zu Distribution und von globaler Klassenanalyse zu peripheren Staaten als einer Einheit kritisiert. Dependenztheorien sind nicht stabiler als die klassische Imperialismustheorien, einer konsistenten marxistischen Theorie haben Andre Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Samir Amin nicht vertraut.

Zur kritischen Darstellung der Dependenztheorien im Rahmen der marxistischen Tradition vgl. Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism : a Critical Survey*. – 2. Aufl. – London 1990. – S. 136-259 und die Abschnitte zu Baran, Frank, Wallerstein, Emmanuel bei M. C. Howard/J. E. King, *A History of Marxian Economics, vol. II, 1919-1990*. – Basingstoke 1992 (vgl. auch die Selbstkritik in Howard/King, *Whatever Happened to Imperialism?* in: *The Political Economy of Imperialism* / ed. by Ronald H. Chilcote. – Lanham, Md. 2000. – S. 19-40). Daß das nicht Marxismus sei: *Dependency and Marxism : Toward a Resolution of the Debate* / ed. by Ronald H. Chilcote. – Boulder, Colo. 1982; Ernesto Laclau, *Politik und Ideologie im Marxismus*. – Berlin 1981 (engl. Original 1977). – S. 16-45 (zu Frank und Wallerstein); Robert Brenner, *The Origins of Capitalist Development : a Critique of Neo-Smithian Marxism*, in: *New Left Review* No. 104 (1977) 25-92 (zu Wallerstein); Sheila Smith, *Class Analysis versus World Systems : Critique of Samir Amin's Typology of Underdevelopment*, in: *Journal of Contemporary Asia* 12 (1982) 7-18 (zu Amin). Andre Gunder Frank hat geantwortet, er beanspruche gar nicht als Marxist zu gelten und erwarte von Marxisten, die weltwirtschaftliche Realität wahrzunehmen: *An Answer to Critics* (1977) und *Real Marxism is Marxist Realism* (1983), in: A. G. Frank, *Critique and Anti-Critique*. – London 1984. – S. 245-278, bzw. S. 279-289. Während Wallerstein und Amin zu Theorien kultureller Differenzierungen abwanderten, wandte sich Frank der Rekonstruktion der Geschichte der Weltwirtschaft zu, die aus dem europäisch-kapitalistischen Primat eine vorübergehende Erscheinung machen; Begriffe wie Entwicklung, Modernisierung, Kapitalismus, Abhängigkeit verlieren an Bedeutung. Post-colonial Studies sind post-marxistisch, sie begannen mit Marx, die Beziehungen wurden aber rasch gespannt: *Marxism and the Interpretation of Culture* / ed. by Cary Nelson and Lawrence Grossberg. – Urbana, Ill. 1988; *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* / ed. by Crystal Bartolovich and Neil Laza-

rus. – Cambridge 2002. Über die Kosten der postkolonialistischen Abwendung von Marx: Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. – London 2013.

Die erste Untersuchung zu Marx in der Theorietradition der Internationalen Beziehungen hat ihn völlig aus der Theorie verwiesen. Für Kenneth Waltz sind Marx und die Marxisten die logischste Entwicklung der Theorie, daß Krieg und Frieden an den sozialen/politischen Verhältnissen liegen. Es bleibe aber unklar, ob die Zerstörung des Kapitalismus oder der Staaten oder beider zum Frieden führt. Das Versagen der sozialistischen Parteien 1914 zeige auch das Versagen der Theorie (*Man, the State and War : a Theoretical Analysis*. – New York 1959. S. 124-158). Damit hat Waltz das Thema definiert, das die Diskussion weiter bestimmen wird: Kann der Marxismus etwas zur Deutung des Staatensystems beitragen? Waltz hat auch die Neigung begründet, den Beitrag des Marxismus auf eine Theorie der Beziehungen zwischen künftigen sozialistischen Gesellschaften zu beschränken und die Analysen realer Außenpolitik bei Marx und Engels auszuschließen. Berki 1971 knüpft an Waltz an, überzeugt „that the very existence of international relations poses a serious, and perhaps intractable, problem for Marxism“ (unten referiert). Noch Andrew Linklater interessiert sich für den Marxismus, weil er von der *Deutschen Ideologie* und den *Grundrissen* Aufschlüsse über eine kosmopolitische Begrenzung der staatlichen Gemeinschaften des Realismus erwartet (*Men and Citizens in the Theory of International Relations*. – London 1982. – S. 150-160). Einen ersten Versuch, Marxismus und Internationale Beziehungen zusammen zu bringen, machte Silviu Brucan, ein rumänischer Diplomat und Ideologe, dessen speziell rumänisches Ziel im Zeitalter der Brezhnev-Doktrin gar zu offensichtlich war: neben Klassenanalysen sollte die Analyse der Eigendynamik von Nationalstaaten gerechtfertigt werden. Die beiden Logiken des Staates und der transnationalen Beziehungen sind nicht zusammengekommen, Dialektik ist hier nur ein anderes Wort für Eklektizismus (*The Dissolution of Power : a Sociology of International Relations and Politics*. – New York 1971, dt. 1973 u.d.T.: *Die Auflösung der Macht*; ders., *The Dialectic of World Politics*. – New York 1978). Westliche Autoren hatten umgekehrt das Problem, in der staatenzentrierten Wissenschaft von den internationalen Beziehungen die Analyse von transnationalen Klassenbeziehungen rechtfertigen zu müssen. Vgl. Ekkehart Krippendorff, *Einführung in die internationalen Beziehungen*. – Frankfurt am Main 1975/77, Neuauflage 1986 u.d.T.: *Internationale Politik : Geschichte und Theorie*; Ralph Pettman, *State and Class : a Sociology of International Affairs*. – London 1979; Andrew Linklater, *Beyond Realism and Marxism : Critical Theory and International Relations*. – Basingstoke 1990. – S. 34-54 *Marx and the Logic of Universal Emancipation*; Fred Halliday, *Rethinking International Relations*. – Basingstoke 1994. – S. 47-73 *A Necessary Encounter : Historical Materialism and International Relations*. Halliday kann zeitweise Marxist genannt werden und mit dem Hinweis auf Revolution als Gegenstand der Internationalen Beziehungen hat er ein genuin marxistisches Thema wieder aufgenommen, aber in seinen Beiträgen zu Theorie ist er bei derselben hilflosen Bitte geblieben, Marxismus und Internationale Beziehungen anzunähern. Krippendorff ist zu Anarchismus fortgeschritten, Halliday zu Internationaler Politischer Soziologie, Linklater zu Zivilisierungstheorie und Pettman ist über Zivilisationstheorie zum Programm einer Kulturan-

thropologie weitergegangen, die Stimme derer werden soll, die auch von der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen überhört werden. Die führenden Autoren der Internationalen Politischen Ökonomie haben die Berechtigung einer marxistischen Perspektive eingeräumt, aber für eine Theorie der internationalen Beziehungen davon nicht viel erwartet. Vgl. Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations*. – Princeton, N.J. 1987. – S. 34-41 *The Marxist Perspective*; Robert Keohane, *International Liberalism Reconsidered*, in: *The Economic Limits to Modern Politics* / ed. by John Dunn. – Cambridge 1990. – S. 168-173 *Marxism and Realism*. Tatsächlich kam es zu immer strengerer Trennung: 1980 war fast die Hälfte der Artikel im Bereich Internationaler Politischer Ökonomie in amerikanischen IB-Zeitschriften „marxistisch“ (freilich eher Wallerstein als Marx), nach 2000 gab es keine mehr (Daniel Maliniak/Michel J. Tierney, *The American School of IPE*, in: *International Political Economy : Debating the Past, Present and Future* / ed. by Nicola Phillips and Catherine E. Weaver. – London 2011). Aus der Lehre Internationaler Beziehungen in den USA ist Marxismus verschwunden (Sebastián Sclofsky/Kevin Funk, *The Specter that Haunts Political Science: the Neglect and Misreading of Marx in International Relations and Comparative Politics*, in: *International Studies Perspectives* 19 (2018) 44-66).

Die ökonomische Globalisierung gab dem Marxismus eine neue Chance in Internationalen Beziehungen, Globalisierung wurde als Spezialität von Marx anerkannt. Aber die Formulierung einer einheitlichen marxistischen Theorie gelang wieder nicht. Robert W. Cox hatte mit dem Studium transnationaler Produktionsbeziehungen ein genuin marxistisches Thema aufgegriffen (*Production, Power, and World Order : Social Forces in the Making of History*. – New York 1987) und zugleich Impulse für eine kritische Theorie der Internationalen Beziehungen gegeben. Beide Teile des Programms sind nie zueinandergekommen. Auch in Cox' Abwanderung zur Zivilisationsanalyse zeigt sich die Instabilität des Marxismus in den Internationalen Beziehungen; *Approaches to World Order*. – Cambridge 1996; *The Political Economy of a Plural World : Critical reflections on Power, Morals and Civilization*. – London 2002. Vgl. den repräsentativen neogramscianischen Sammelband: *Gramsci, Historical Materialism and International Relations* / ed. by Stephen Gill. – Cambridge 1993. Eine parallele Erscheinung sind die Geschichten transnationaler Klassen. Kees van der Pijl begann mit Analysen des transnationalen Kapitalismus (*The Making of an Atlantic Ruling Class*. – London 1984; *Transnational Classes and International Relations*. – London 1998) und endet mit einem Versuch „Weisen der Außenbeziehungen“ in Analogie zu marxistischen Produktionsweisen zu identifizieren (*Modes of Foreign Relations and Political Economy*. – London 2007-2014). Marx wird dabei zum Paten eines recht unbestimmten Historismus. Die marxistische Globalisierungsforschung ist keine einheitliche Schule geworden. Die einen sehen den von Marx angekündigten globalen Kapitalismus gekommen (William I. Robinson, *A Theory of Global Capitalism : Production, Class, and State in a Transnational World*. – Baltimore, Md. 2004), andere einen US-zentrierten Neoimperialismus (Ellen Meiksins Wood, *Empire of Capital*. – London 2003; Hannes Lacher, *Beyond Globalization : Capitalism, Territoriality and the International Relations of Modernity*. – London 2006). Ein repräsentativer Sammelband dieser Debatten: *Historical Materialism and Globalization* / ed. by Mark Rupert and Hazel Smith. – London 2002. Die marxisti-

sche Spezialität innerhalb dieser auch von Nicht-Marxisten geteilten Ratlosigkeit ist die besondere Ratlosigkeit, daß Staaten im globalen Kapitalismus hätten vergehen müssen. Ein Versuch eine Theorie der Globalisierung im Felde „neuer Marx-Lektüren“ zu konstruieren: Tony Smith, *Globalisation : a Systematic Marxist Account*. – Leiden 2006, Neuausgabe Chicago, Ill. 2009 (Marx'sche Kategorien können nicht erklären, warum der Weltkapitalismus sich geändert haben soll, gerade der Prophet der Globalisierung kann für marxistische Debatten über Globalisierung keine Autorität mehr sein).

Die jüngste Welle marxistischer Internationaler Beziehungen hat Anleihen bei Gramsci durch Anleihen bei Trotzki ersetzt. Trotzki's Erklärung, daß die Entwicklung in einem Land von seiner Umwelt abhängig ist (übrigens eine gut bekannte Idee von Kautsky) wird zur Formel U&CD (Uneven and Combined Development) verdichtet. Eine stabile Verwendung der Formel ist wieder nicht geglückt. Justin Rosenberg, ein Kritiker der Globalisierungstheorien, versucht Marxismus in die britische Suche nach dem Wesen „des Internationalen“ einzubringen; territoriale Differenz wird Grundlage jeder Sozialwissenschaft, entsprechend wird jede Art historischer Soziologie für die Internationalen Beziehungen brauchbar. Dagegen besteht Alex Callinicos darauf, daß allein der Kapitalismus die Vielzahl im Staatensystems erklären kann, auch wenn der Realismus das zu seinem Spezialthema erklären möchte; hinter U&CD steht bei Callinicos Lenin: die relative Stärke der Staaten ändert sich dauernd, weil der Kapitalismus dynamisch ist. Gemeinsam haben beide Ansätze: Die Frage der Unvereinbarkeit der beiden Logiken von Staatenwelt und Gesellschaftswelt zeigt das fortdauernde Dilemma des Verhältnisses von Marxismus und Internationale Beziehungen.

Vgl. Justin Rosenberg, *Why is There No International Historical Sociology?*, in: *European Journal of International Relations* 12 (2006) 307-340; *Marxism and World Politics : Contesting Global Capitalism* / ed. by Alexander Anievas. – London 2010 (repräsentativer Sammelband dieser Debatte); Axel Callinicos, *Imperialism and Global Political Economy*. – Cambridge 2009; Justin Rosenberg, *Basic Problems in the Theory of Uneven and Combined Development, Pt. II: Unevenness and Political Multiplicity*, in: *Cambridge Review of International Affairs* 23 (2010) 165-189; Andrew Davenport, *Marxism in IB : Condemned to a Realist Fate?*, in: *European Journal of International Relations* 19 (2011) 27-48 (Überblick und Urteil, daß das Problem des Marxismus mit dem Realismus nicht gelöst wurde). Vielleicht sollten wir John M. Hobson vertrauen, der den Marxisten rät, wie andere Theorieansätze auch, unverschrämter reduktionistisch zu sein; nur als Historischer Materialismus könne der Marxismus den Internationalen Beziehungen nützen (*To Be or Not to Be a Non-Reductionist Marxist : Is this the Question?*, in: *Marxism and World Politics* a.a.O. S. 110-124).

Die Instabilität der marxistischen Tradition zeigt sich auch daran, daß der Inhalt von Monographien zur Gesamtgeschichte marxistischer Internationaler Beziehungen und der Marxismus-Kapitel in Überblicken über Theorien der Internationalen Beziehungen kaum vorhersehbar ist. Vgl. Tony Thorndike, *The Revolutionary Approach : the Marxist Perspective*, in: *Approaches and Theory in International Relations* / ed. by Trevor Taylor. – London 1978. – S. 54-

99 (Imperialismus, Dependenz, Weltsystem und ein Appell, Marxismus als Analyse transnationaler Klassenbeziehungen zu beginnen); Vendulka Kubáľková/Albert A. Cruickshank, *Marxism and International Relations*. – Oxford 1985, 2. Aufl. 1989 (Marx/Engels, Imperialismus/Nation, Gramsci, Wallerstein und einige Professoren, die gewiß keine Marxisten sind); Andrew Linklater, *Beyond Realism and Marxism : Critical Theory and International Relations*. – Basingstoke 1990 (Marx, Nationalismus, Imperialismus, Ungleiche Entwicklung, Weltsystem, Staatstheorien); Chris Brown, *Marxism and International Ethics*, in: *Traditions of International Ethics* / ed. by Terry Nardin and David R. Mapel. – Cambridge 1992. – S. 225-249 (kann nicht recht zeigen, warum es seinen Beitrag gibt); Hazel Smith, *Marxism and International Relations Theory*, in: *Contemporary International Relations : a Guide to Theory* / ed. by A. J. R. Groom and Margot Light. – London 1994. – 142-155 (Marx und eine gute Literaturliste der 1970er bis 1990er Jahre mit „isolated contributions in the various sub-fields of IR from scholars who have been influenced, favourably or other way, by Marxist theory“); Andrew Linklater, *Marxism*, in: Scott Burchill/Andrew Linklater, *Theories of International Relations*. – Basingstoke 1996. – S. 119-144 (Grundkurs Marxismus, dazu Lenin, Cox, Habermas und – Linklater); Benno Teschke, *Marxism*, in: *Oxford Handbook of International Relations* / ed. by Christian Reus-Smit and Duncan Snidal. – Oxford 2008. – 163-187 (etwas Marx und Engels, dazu Imperialismus, Wallerstein, Cox, Globalisierung und – Teschke); Nicholas Rengger, *The Ethics of Marxism*, in: ebd. S. 188-200 (auch er kann nicht recht zeigen, warum es seinen Beitrag gibt); Mark Rupert, *Marxism and Critical Theory*, in: *International Relations Theories* / ed. by Tim Dunne ... – 2. Aufl. – Oxford 2010. – S. 157-176 (Grundkurs Historischer Materialismus, dazu Wallerstein und Cox); Stephen Hobden/Richard Wyn Jones, *Marxist Theories of International Relations*, in: *The Globalization of World Politics* / ed. by John Baylis and Steve Smith. 6. Aufl. – Oxford 2013. – 141-154 (Grundkurs Produktionsverhältnisse, dazu Lenin, Wallerstein, Cox, Habermas, Rosenberg; 1997 hatte es übrigens nur einen Beitrag über Wallerstein gegeben, aus dem sich dieser Beitrag allmählich entwickelt hat); Andrew Davenport, *The Marxist Critique of International Political Theory*, in: *The Oxford Handbook of International Political Theory* / ed. by Chris Brown and Robyn Eckersly. – Oxford 2018. – S. 652-663 (Marx, Imperialismus, Weltsystem, Neo-Gramscianismus). *Theorien der internationalen Beziehungen* / hrsg. von Siegfried Schieder und Manuela Schindler. – 3. Aufl. – Opladen 2010 hat ehrlicher kein Kapitel „Marxismus“, sondern Beiträge zu Imperialismustheorie, Weltsystemtheorie, Neo-Gramscianismus. Inzwischen haben es marxistische Internationale Beziehungen auch in ein Marxismus-Handbuch geschafft: Frédéric Guillaume Dufour, *Historical Materialism and International Relations*, in: *Critical Companion to Contemporary Marxism* / ed. by Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis. – Brill 2008. – S. 453-470 (Cox und neuere Dozenten in Sussex). In *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Hamburg 1994-) gibt es bisher die einschlägigen Artikel *Frieden, Geopolitik, Imperialismus, Internationale Beziehungen, Kosmopolitismus, Krieg, Krieg und Frieden, Menschheit, Militarismus*.

MEW = Marx Engels Werke 1956-1968, 39 Bände mit Ergänzungsbänden, teilweise mit späteren Neubearbeitungen (alle Beiträge in deutscher Sprache)

MEGA = Marx-Engels-Gesamtausgabe seit 1975, geplant 114 Bände in noch mehr Teilbänden, bisher sind 68 Bände erschienen (alle Beiträge in Originalsprache). Nicht zu verwechseln mit der ersten MEGA (*Historisch-kritische Gesamtausgabe*) 1927-1935, deren Fortführung an Hitler wie Stalin scheiterte.

Engels

Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, in: Deutsch-Französische Jahrbücher. – Paris 1844

MEW 1, 499-524; MEGA I/3, 464-494

Die Nationalökonomie ist aus Neid und Habgier der Kaufleute entstanden, Handelseifersucht brachte auch die Kriege der Neuzeit. Die Nationalökonomie des 18. Jahrhunderts erklärte, dem fortgeschrittenen Bewußtsein entsprechend, „den Handel für ein Band der Freundschaft und Einigung zwischen Nationen wie zwischen Individuen.“ Aber mit dem Zurücktreten der kleinlichen Lokal- und Nationalrücksichten konnte „der Kampf unserer Zeit ein allgemeiner, menschlicher werden.“ Theoretisch ist Handelsfreiheit keine Lösung. Die Theorie muß entweder mit Friedrich List zur Restauration des Merkantilsystems zurückschreiten (Engels Angriffe auf die Nationalökonomie als bloße Privatökonomie sind ein List-Plagiat) oder mit den Sozialisten zur Aufhebung des Privateigentums voranschreiten. Die liberale Ökonomie hat die Völker verbrüdet und die Kriege vermindert. Der Preis war hoch: statt der kleinen Monopole konnte das große Monopol, das Eigentum, frei und schrankenlos wirken. Die Enden der Erde wurden zivilisiert, nur um neues Terrain für die Entfaltung der Habsucht zu finden; die Kriege wurden vermindert um „den ehrlosen Krieg der Konkurrenz auf die höchste Spitze zu treiben!“ (Konkurrenz ist „das raffinierte Recht des Stärkeren“.) Mit Auflösung aller Sonderinteressen wurde der Weg gebahnt zu dem großen, kommenden Umschwung, „der Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst.“ Die kommunistische Ökonomie wird zu Gemeindeentscheidungen über Produktion führen. Die Ökonomie der Konkurrenz führt zu organisierter Vernichtung überzähliger Menschen, schlimmer als alle Kriege und Schrecken des Merkantilismus.

Marx/Engels

Die deutsche Ideologie, I. Feuerbach, Manuskript 1845-1846, erstmals veröffentlicht 1932.

MEW 3, 17-77=MEGA I/5, 4-139

Die universelle Entwicklung der Produktivkräfte ist mit Entwicklung eines universellen Verkehrs der Menschen verbunden. Der Kommunismus kann nur gemeinsame Tat der herrschenden Völker („auf einmal“ und gleichzeitig) sein (MEGA 37-39=MEW 34-35).

Der Weltmarkt befreit die Individuen ihren von lokalen und nationalen Schranken, schafft aber ihre Abhängigkeit und verwandelt die Produktivkräfte in Destruktionskräfte. Nur die internationale Revolution kann die Auflösung aller Klassen und Nationalitäten bringen. Die Mißachtung der materialistischen Geschichtsdeutung isoliert die Deutschen von der französischen und englischen Entwicklung. National können die Folgen des Weltverkehrs nicht bewältigt werden (MEGA 41-54=MEW 37-41).

Solange das Lokale vorherrscht, bestimmen Zufälle die Weltgeschichte (z.B. Barbareneinfällen). Weltverkehr und Industrie sichern die Produktivkräfte. Die merkantilistische Konkurrenz der Nationen und Handelskampf werden vom Weltmarkt der universalisierten Konkurrenz abgelöst. Erst die große Industrie erzeugt die Weltgeschichte, indem sie jede zivilisierte Nation und jedes Individuum von der ganzen Welt abhängig macht. Sie vernichtet naturwüchsige Ausschließlichkeit einzelner Nationen und (durch gleiche Klassensysteme) Besonderheit der einzelnen Nationalitäten. Die Bourgeoisie behält noch besondere nationale Interessen, das Proletariat hat bereits in allen Nationen dasselbe Interesse, die Nationalität ist bei ihm bereits vernichtet (MEGA 81-89=MEW 56-60).

Alle Kollisionen (Klassenkämpfe) kommen aus dem Widerspruch von Produktionskräften und Verkehrsform. Es ist aber nicht nötig, daß der Widerspruch, der zu Kollisionen in einem Land führt, in diesem Land voll entwickelt sein muß. Auch die internationale Konkurrenz zwischen Ländern mit mehr oder weniger entwickelter Industrie kann einen solchen Widerspruch erzeugen: deutsche Handwerker werden durch die englische Konkurrenz zu Proletariern (MEGA 90=MEW 73).

Die Entwicklung in einzelnen Lokalitäten, Stämmen, Nationen beginnt unabhängig von den anderen, die verschiedenen Stufen und Interessen werden nie vollständig überwunden und schleppen sich neben dem siegreichen Interesse fort (MEGA 104-106=MEW 72-73).

Die deutsche Kritik hat den Standpunkt der Philosophie nie verlassen und nie begriffen, daß der Verkehr zwischen Individuen von der Produktion bestimmt ist. So werden Gewalt, Krieg, Plünderungen, Raub für den Antrieb der Geschichte gehalten. Für die erobernden Barbaren der Völkerwanderung war Krieg noch eine regelmäßige Verkehrsform (MEGA 106-107=MEW 23).

Die europäische Entwicklung von Grundadel und Städten hatte ein Bedürfnis zur Zusammenfassung in größeren Staaten zur Folge (MEGA 129-134=MEW 21-25).

NB: *Deutsche Ideologie* ist ein gescheitertes Publikationsvorhaben, dem die Endredaktion fehlt; gerade *I. Feuerbach* ist nur eine Ansammlung von Textstücken verschiedener Herkunft. Thema der geplanten Publikation war Kritik der idealistischen Reste im Linkshegelianismus, nicht internationale Beziehungen. Die wenigen Textpassagen, die in der Diskussion über marxistische internationale Beziehungen eine so große Rolle gespielt haben, sind über den ganzen Text verteilt. Die Fassung in MEW war ein Versuch, den Text wie ein Druckmanuskript aussehen zu lassen, die Fassung in MEGA versucht die Manuskriptsituation wiederzugeben. Die Texte sind dieselben, ihre Reihenfolge in MEW und MEGA ist verschieden.

Marx/Engels

Manifest der Kommunistischen Partei. – London 1848

MEW 4, 459-493, vorgesehen für MEGA I/6

1 *Bourgeois und Proletarier*

Die unveränderte Beibehaltung der Produktionsweise war Existenzbedingung früherer industrieller Klassen, die der Bourgeoisie ist ständige Umwälzung der Produktion. „Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen.“ Der Weltmarkt hat Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet, nationale Industrien und Bedürfnisse verschwinden. „An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Ver-

kehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander.“ Das gilt auch für geistige Erzeugnisse, nationale Einseitigkeit und Beschränktheit werden unmöglich. Die Bourgeoisie reißt auch die barbarischen Nationen in die Zivilisation. Wie das Land von der Stadt abhängig wurde, werden Bauernvölker von Bourgeoisvölkern, der Orient vom Okzident abhängig. Das Proletariat muß in jedem Land „zuerst mit seiner eigenen Bourgeoisie fertig werden.“ Dieser Kampf ist damit der Form nach ein nationaler, nicht aber dem Inhalt nach (es ist überall derselbe Kampf).

2 Proletarier und Kommunisten

Ironische Abfertigung der Vorwürfe gegen die Kommunisten: nicht sie schaffen Eigentum, Familie, Religion ab, die bürgerliche Gesellschaft hat sie bereits für die meisten abgeschafft. Auch das Vaterland schaffen nicht die Kommunisten ab, Arbeiter haben kein Vaterland. Sie müssen sich erst die politische Herrschaft erobern, zur nationalen Klasse werden, sich als Nation konstituieren. Die nationalen Absonderungen und Gegensätze verschwinden bereits durch Entwicklung der Bourgeoisie, Weltmarkt, Gleichförmigkeit der Produktion, endgültig durch die Herrschaft des Proletariats. „Vereinigte Aktion, wenigstens der zivilisierten Länder, ist eine der ersten Bedingungen seiner Befreiung.“ Mit dem Klassengegensatz innerhalb der Nationen fällt die Feindschaft zwischen den Nationen.

NB: Das *Manifest der Kommunistischen Partei* wurde im Auftrag des Bundes der Kommunisten Oktober bis Dezember 1847 geschrieben. Der Entwurf von Engels (*Grundsätze des Kommunismus*, MEW 4, 361-380, vorgesehen für MEGA I/6) ist konkreter: Die globale Bourgeoisie ist die englische; die halb-barbarischen Länder, die revolutioniert werden oder sich selbst revolutionieren müssen, sind Indien und China. Die gemeinsame kommunistische Revolution der zivilisiertesten Staaten wird verschieden nach den einzelnen Ländern verlaufen: in England am raschesten und leichtesten, in Deutschland am langsamsten und schwierigsten. Sie wird auf die übrigen Länder wirken und deren Entwicklung beschleunigen.

Marx

**Die britische Herrschaft in Indien, in: New York Daily Tribune 25. Juni 1853
MEW 9, 127-133; MEGA I/12, 166-173**

Die indische Geschichte ist eine Geschichte von Fremdherrschaften. Das von den Briten gebrachte Elend ist aber andersartig und unendlich qualvoller. Die Briten haben das Gebäude der indischen Gesellschaft niedergerissen, ohne daß ein Neuaufbau erkennbar wird. Die indische Dorfgemeinde konnte der kombinierten Wirkung von Dampf und Freihandel nicht widerstehen. Dieses Elend ansehen zu müssen, widerstrebt menschlichen Empfinden, aber es ist auch Befreiung von Despotismus, Aberglauben und Isolation. Die englischen Motive sind eigennützig, die Methoden dumm. Aber entscheidend ist, „ob die Menschheit ihre Bestimmung erfüllen kann ohne radikale Revolutionierung der sozialen Verhältnisse in Asien.“ Diese Zerstörungen sind das unbewußte Werkzeug der Geschichte.

Zur Beurteilung muß man den Brief von Marx an Engels 14. Juni 1853 (MEW 28, 266-267=MEGA III/6, 198) heranziehen: Dieser Artikel sollte die Leser der NYDT schockieren, die nichts davon wissen wollen, daß Zentralisation und Industrialisierung in der Dialektik der kapitalistischen Entwicklung notwendig sind.

Marx

Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien, in: New York Daily Tribune 8. August 1853

MEW 9, 220-226; MEGA I/12, 248-253

England hat in Indien eine doppelte Mission: Zerstörung der asiatischen Gesellschaftsordnung und Schaffung einer westlichen Gesellschaftsordnung. Armee, Presse, Agrarpacht, eine europäische erzogene Beamtenschicht, Eisenbahnen und Dampfschiffe sind Instrumente dieser Modernisierung. Eine moderne Industrie wird folgen. Das wird dem Großteil der indischen Bevölkerung weder Freiheit bringen noch seine soziale Lage verbessern. Nötig ist eine Revolution des englischen Proletariats oder der Inder. Marx erwartet diese Revolution „in mehr oder weniger naher Zukunft“. Das Kapital zerstört die traditionelle Wirtschaft, aber es schafft durch Weltverkehr und Entwicklung der Produktivkräfte eine neue Welt. Erst wenn die Revolution die Ergebnisse der bürgerlichen Epoche gemeistert und „der gemeinsamen Kontrolle der am weitesten fortgeschrittenen Völker unterworfen hat“, wird der Fortschritt „nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte.“

Marx

Das Kapital. – Hamburg : Meissner, 1867-1894. – 3 Bde.

Band 1. – Der Produktionsprozess des Kapitals

MEW 23; MEGA II/5

Kap. 24 *Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation*

„Ursprüngliche Akkumulation“ (eine Übersetzung von Adam Smith' „previous accumulation“) ist Akkumulation, die nicht Resultat der kapitalistischen Produktion ist, sondern ihr Ausgangspunkt. Bei Smith kommt das ursprüngliche Kapital aus Fleiß, das Proletariat aus Faulheit. Tatsächlich kommt der Kapitalismus aus Blut und Feuer, aus dem Vordringen gegen selbständige Handwerker und gegen Feudalherren. Der Kolonialismus von der Eroberung Amerikas bis zu den Opiumkriegen gegen China wird knapp erwähnt. „Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz.“ Das Protektionssystem ist ein Kunstmittel, um Fabrikanten zu produzieren und unabhängige Handwerker zu enteignen. Das geht gegen das eigene Volk und gegen abhängige Nebenländer. Kinderarbeit und Sklavenhandel sind Höhepunkt dieses Systems. Aber die Phase des Kleinereigentums kann nicht künstlich erhalten werden. Verglichen mit der Expropriation des zersplitterten Privateigentums wird die Expropriation der Expropriateure ein kurzer Prozeß sein.

Band 3. – Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion

MEW 25; MEGA II/15

Kap. 20 *Geschichtliches über das Kaufmannskapital*

Das erste Kapital war Kaufmannskapital, Händler und Handelsnationen waren Fremdkörper in einer noch anders organisierten Produktionsweise. Dieses Kapital begann als Plünderung: Seeraub, Sklavenraub, Unterjochung in Kolonien. Aber Handel führt zur Produktion für den Tausch und „vermannigfalt und kosmopolisiert“ diese Produktion. Der Handel löst ältere Produktionsweisen auf. In der Moderne bedeutet das: Weltmarkt und Produktion für den Weltmarkt. Es folgt eine Fortschreibung der Aufsätze der 1850er Jahre: Das englische Kapital gestaltet Indien und China um. In China fehlt die politische Einwirkungsmöglichkeit, in Indien führte die politische Macht nur zu absurden Experimenten, um die ländliche Eigentumsordnung zur Imitation der englischen zu machen.

Engels

Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: Vorwärts 3. Januar 1877 bis 7. Juni 1878

Buchausgabe: Leipzig : Genossenschafts-Buchdruckerei, 1878

MEW 20, 1-303; MEGA I/27

2. Abschnitt: *Politische Ökonomie, II-IV Gewaltstheorie*

II Mit „Gewaltstheorie“ ist Dührings Primat des Politischen über das Ökonomische gemeint. Damit Gewalt ökonomisch genutzt werden kann, muß ein gewisser ökonomischer Stand erreicht sein (die Sklaverei in den Vereinigten Staaten beruht weniger auf Gewalt als auf der englischen Baumwollindustrie). Raub, Gewalt, Staat „oder irgendwelche politische Einmischungen“ erklären kapitalistische Verhältnisse nicht. Was der Feudalismus noch versuchen konnte, widerspricht den Gesetzen des Kapitalismus. Die bürgerliche Revolution verbannt die Politik aus der Wirtschaft. Bei Engels wird Kapitalismus zum Hochkapitalismus ohne Staatsintervention, das Proletariat ist rein ökonomisch geschaffen. Aber die Bürger glauben wie Dühring, daß der Kapitalismus mit Gewalt zu retten ist.

III Gewalt kann nicht am Beginn der Geschichte stehen, weil die Waffen erst geschaffen werden müssen. „Nichts ist abhängiger von ökonomischen Vorbedingungen als gerade Armee und Flotte.“ Seit der Französische Revolution hat sich die Kampfweise völlig verändert, mit dem Deutsch-Französischen Krieg ist ein Höhepunkt der Kampfkraft erreicht, der nicht überschritten werden kann. Alle Staaten sehen sich gezwungen auf das Niveau Preußens nachzurüsten. „Der Militarismus beherrscht und verschlingt Europa.“ Aber dieser Militarismus wird an seiner eigenen Entfaltung untergehen. Die Staaten können die finanzielle Belastung nicht dauerhaft tragen. Das aus Arbeitern gebildete Heer wird Volksheer, sobald das Volk einen politischen Willen entwickelt. Diese Verwandlung wird der Sozialismus schaffen. Die Kampfweise ist von der materiellen Lage abhängig. Nur die Französische Revolution konnte das Massenheer schaffen. Mehr beachtet Engels technische Entwicklungen: Industrie, Hinterlader, stärkere Schiffe und Artillerie. Auf den Kriegsschiffen ist der Mann der Wirtschaft, der Ingenieur, wichtiger geworden als der Mann der „unmittelbaren Gewalt“, der Kapitän.

IV Auch bei Engels ist Gewalt früh („Der Krieg ist so alt, wie die gleichzeitige Existenz mehrerer Gemeinschaftsgruppen nebeneinander“), darf aber nie Ökonomie erklären. Versklavung von Kriegsgefangenen, muß aus der Ökonomie, nicht aus dem Krieg erklärt werden. Alle Gewalt hatte ursprünglich eine ökonomische, gesellschaftliche Funktion. Wenn Gewalt die ökonomische Entwicklung behindert, unterliegt die Gewalt. Für Dühring ist Gewalt Erbsünde der Geschichte, für Marx Geburtshelferin neuer Gesellschaftsformen. Dührings Kritik der Gewalt kann revolutionäre Gewalt nicht begreifen.

Engels plante 1887/88, die *Gewaltstheorie* um einen Text *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte* zu vermehren (das Fragment posthum u.d.T. *Gewalt und Ökonomie bei der Herstellung des neuen Deutschen Reichs*, in: *Neue Zeit* 14/1 (1895-96), MEW 21, 405-465=MEGA I/31, 66-116). Er will zeigen, „weshalb die Politik von Blut und Eisen zeitweilig Erfolg haben mußte und weshalb sie schließlich zugrunde gehen muß.“ Eine Apologie der großen Nationalstaaten als Vorbedingung des Kapitalismus und „des harmonischen internationalen Zusammenwir-

kens der Völker, ohne welches die Herrschaft des Proletariats nicht bestehen kann.“

Engels

Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates : im Anschluß an Lewis H. Morgan's Forschungen. – Hottingen-Zürich : Verl. der Schweizerischen Volksbuchhandlung, 1884

MEW 21, 25-173; MEGA I/29

Engels preist die ursprüngliche Stammesverfassung für ihre Kindlichkeit und Einfachheit: Ohne Soldaten, Polizisten, Adel, Könige, Richter, Gefängnisse. Sie mußte untergehen, weil sie auf den Stamm beschränkt war. Außerhalb des Stammes herrschte Krieg „mit der Grausamkeit, die den Menschen vor den übrigen Tieren auszeichnet und die erst später gemildert wurde durch das Interesse.“ Die ursprünglichen sittlichen Zustände des inneren Friedens wurden zerstört durch niedrige Interessen: Habgier, Genußsucht, Geiz, Raub am Gemeinbesitz. Das prägt die Klassengesellschaft für Jahrtausende. Die römische Entwicklung bedeutet Zerstörung von Nationalunterschieden. Die germanische Zerstörung des Römischen Reiches ist ein Neubeginn, weil er zu Nationen führte. Privatbesitz und Besitzunterschiede sprengten die Stammesordnung. Heerführer wurden zu Königen, weil Reichtum Habgier bringt und Habgier Krieg. Der Krieg, der als Rache und nötige Ausdehnung begonnen hatte, wurde Raub. Der Staat folgt bei Engels aber nicht aus dem Krieg, sondern aus der Beherrschung von Klassengegensätzen (er wird mit den Klassen verschwinden). In einem dritten, noch mehr kondensierten Überblick über diese Entwicklung kommt der Krieg gar nicht mehr vor, nur die schmutzige Habsucht.

Engels

Kann Europa abrüsten? in: Vorwärts 1.-10. März 1893

MEW 22, 369-399; MEGA I/32, 209-233

Seit 25 Jahren überfordert die wechselseitige Aufrüstung die Staaten. Die volle Ausschöpfung des Wehrpotentials ist von chauvinistischer Phantasie zur Wirklichkeit geworden. Die allgemeine Wehrpflicht muß bleiben, aber die Länge des Militärdienstes (und damit die Offensivkraft der Heere) kann durch internationale Festsetzung zwischen den Großmächten des Kontinents geregelt werden. Deutschland könnte durch eine Initiative Ansehen erlangen, Frankreich durch ihre Ablehnung verlieren. Den nächsten Krieg entscheidet die Fähigkeit der englischen Flotte, Lebensmittelblockaden zu verhängen. Das wichtigste wird sein, von England nicht als bellizistische Macht angesehen zu werden.

Bloom, Solomon F.

The World of Nations : a Study of the National Implications in the Work of Karl Marx. – New York : Columbia Univ. Pr., 1941. – 225 S.

Marx geht von der Homogenität der Menschheit aus, die immer neue Differenzen produziert. Eine systematische Theorie der „subdivisions of mankind“ hat er nicht, aber Material dafür. Nation ist ein Staat, dessen Gesellschaft als ein arbeitsteiliges Ganzes bildet. Kleinere ethnische Gruppen können nur in größeren Gesellschaften funktionieren. In der Gegenwart werden die einst gegeneinander abgeschotteten Gesellschaften durchlässig. Dazu gehört auch die übernationale Zusammenarbeit des Proletariats. Marx und Engels wenden sich gegen die Idee

Proudhons, daß Nationen ein veraltetes Vorurteil seien (sie wittern im Antinationalismus französische Hegemonieansprüche). Selbstbestimmungsrecht spielt keine Rolle. Um Staaten zu werden sind einige Nationen zu klein, andere zu wenig entwickelt. Es gibt kein grundsätzliches Recht für oder gegen Eroberung. Wenn ein Land sich nicht selber entwickeln kann, wird es besser von einem anderen entwickelt (später zweifelt Marx freilich an den Leistungen des britischen Imperialismus). Ein einheitliches Nationalinteresse kann es wegen Klassengegensätzen nicht geben. Aber die Produktionsverhältnisse bestimmen jeweils eine führende Klasse, die unterstützt werden muß. Auch nach dem Sieg des Proletariats kann Bloom keine staatenlose Zukunft erkennen. Chauvinismus ist eine bourgeoise Eigenschaft, Patriotismus aber eine mehr oder weniger natürliche Eigenschaft. Der späte Marx sah den Nationalismus der Arbeiter, aber kann ihn theoretisch nicht fassen. Marx war Internationalist: Es gibt verschiedene Wege zum Sozialismus, aber keinen Sozialismus in einem Land. Europa kann früher sozialistisch werden als nicht-europäische Staaten. Marx war kein Kosmopolit: Neben zu kleinen Staaten verwarf er eine vage und amorphe Weltgesellschaft.

Silberner, Edmund

The Problem of War in Nineteenth Century Economic Thought. – Princeton, N.J. : Princeton Univ. Pr., 1946. – S. 250-279 Marx and Engels

Silberner referiert die ökonomische Basis der Entwicklung des Militärs, Freihandel, Polemiken gegen Pazifismus, Sozialismus als Voraussetzung eines dauerhaften Friedens, Engels spätem Abrüstungsvorschlag. Marx und Engels sind mit liberalen Ansätzen einig, daß die ökonomischen Gesetze den Frieden fördern und internationale Organisation unnötig ist. Der Marxismus hat nicht zeigen können, daß alle Kriege ökonomische Ursachen haben oder daß mit Abschaffung des Privateigentums alle Kriege aufhören würden. Silberner kann sich Kriege sozialistischer Staaten leicht vorstellen (die Staatsklasse hat eigene Interessen, eine sozialistische Gesellschaft könnte eine weniger entwickelte sozialistische Gesellschaft ausbeuten). Die sozialistische Antwort, daß der Sozialismus weder Nationen noch Staaten kennen wird, ist wertlos. Das wäre eine sehr ferne Zukunft über die keine ernsthaften Aussagen gemacht werden können. Damit ist die Frage nach der Notwendigkeit internationaler Organisationen offen.

Coser, Lewis A.

Karl Marx and Contemporary Sociology, in: Lewis A. Coser, Continuities in the Study of Social Conflict. – New York : The Free Pr., 1967. – S. 137-151

„Karl Marx is the classical theorist of social conflict.“ Er beachtet die Folgen der ungleichen Verteilung von Macht und knappen Ressourcen. Der Funktionalismus hat Schwierigkeiten, den sozialen Wandel zu erklären; marxistische Soziologie hat Schwierigkeiten, die relative Stabilität zu erklären. Eine reife soziologische Theorie muß versuchen, beide Ansätze zu integrieren. Marx verwarf utilitaristische Theorien der Maximierung des Selbstinteresses; er kann eher erklären, warum Menschen im Kampf kurzzeitige eigene Vorteile opfern für langzeitige kollektive Lebenschancen. Klassenkampf entwickelt gemeinsame Interessen über privates Selbstinteresse hinaus, er ist eine Form der gesellschaftlichen Steuerung. Marx sieht Selbstinteresse als Zerstörung des Klasseninteresses und damit als Selbstzerstörung des Kapitalismus. Seine Annahmen über die Zukunft des Kapitalismus können nicht mehr geteilt werden, aber wir müssen erforschen, wie

das soziale System durch Mobilisierung der Ausgebeuteten transformiert werden kann (die Aktualität will Coser am amerikanischen Rassenkampf zeigen).

Wette, Wolfram

Kriegstheorien deutscher Sozialisten : Marx, Engels, Lassalle, Bernstein, Kautsky, Luxemburg ; ein Beitrag zur Friedensforschung. – Stuttgart (u.a.) : Kohlhammer, 1971. – S. 22-101 Die Kriegstheorie von Karl Marx und Friedrich Engels

Die marxistische Kriegsursachentheorie ist gültig geblieben. Seit der *Deutschen Ideologie* sind alle Konflikte als Klassenkämpfe erkannt worden. Krieg ist die gewaltsame Auseinandersetzung zwischen Klassen im nationalen und internationalen Raum oder die Fortsetzung der Klassenpolitik mit bewaffneter Gewalt. Der Kern der marxischen Dialektik ist die Identifikation der Geschichte mit Kampf. Das muß nicht Gewalt und Krieg sein, aber schon Marx tendiert zur Identifikation mit bewaffnetem Kampf. In Engels' *Ursprung der Familie* gibt es Kämpfe zwischen klassenlosen Gesellschaften (was der Marxismus-Leninismus durch Umbenennung zu „bewaffneten Zusammenstößen“ ausschließen will). Er unterstellt eine Grausamkeit, die erst durch ökonomische Interessen gemildert wird. Statt der dafür nötigen Anthropologie hat er Zivilisationstheorie. Auch im *Anti-Dühring* sieht Wette ein „anthropologisches Defizit“. Bedingung des Friedens ist eine neue Gesellschaft, die in jeder Nation von Arbeit bestimmt ist. Es gibt nur wenige Hinweise auf die Institutionen der Zukunft und zur Friedenssicherung (etwa internationale Organisation oder Weltstaat). Marx und Engels haben die Friedensbewegung immer abgelehnt. Der Frieden kann allein mit dem Sozialismus kommen, die Internationale ist die einzige Friedensbewegung.

Berki, R. N.

On Marxist Thought and the Problem of International Relations, in: World Politics 24 (1971-72) 80-105

Für den Marxismus ist die Existenz von Internationalen Beziehungen ein unlösbares Problem, denn er ist an die absolute Einheit der Menschheit gebunden. Er hat ein moralisches Argument gegen Unterschiede zwischen Gruppen. Berki fundiert die marxistischen Internationale Beziehungen in der Analyse der Entfremdung (*Philosophisch-ökonomischen Manuskripte* 1844 und *Die Heilige Familie* 1845). Marx' Begriff des Gattungswesens ist so radikal, daß er Vorstellungen von internationalistisch und kosmopolitisch übersteigt. Alle Identitäten – Staat, Nation, Stamm, Familie, Klasse – sind als Separation von der Gattung verdächtig. Engels versucht Urgesellschaft und Zukunftsgesellschaft zu identifizieren, in der modernen Welt leben aber nicht getrennte *gentes*, sondern Gesellschaften in ökonomischer Interdependenz. Während es Sinn macht, von Individuen Angleichung zu fordern, können Nationen als unbewegliche, erdgebundene Wesen nicht ähnlichen Forderungen unterworfen werden. Darin unterscheiden sich kapitalistische und sozialistische Staaten nicht. „As long as separate national identities exist, unity inevitably means hegemony.“ Das sozialistische Ideal ist entweder Hegemonie (nicht mehr kapitalistisch, aber gewiß nicht „realization of a higher human freedom“) oder eine Gemeinschaft unabhängiger Staaten (die den Kapitalismus überwunden haben, aber weiterhin „the birthmarks of capitalism“ tragen).

Freudenberg, Günter

Zur Theorie der Gewalt und des Gewaltwerdens der Theorie als Bedingung positiven Friedens im Werk von Karl Marx und Friedrich Engels, in: Frieden, Gewalt, Sozialismus : Studien zur Geschichte der sozialistischen Arbeiterbewegung / hrsg. von Wolfgang Huber und Johannes Schwerdtfeger. – Stuttgart : Klett, 1976 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft ; 32) S. 11-87

Ziel des historischen Materialismus ist Emanzipation von Zwang und Gewalt. Gewalt ist Mittel zu reaktionärer Verhinderung und zu revolutionärem Vorantreiben der Geschichte. Theorie ist immer am Ziel der gewaltlosen Gesellschaft orientierte Gewalttheorie. Gewalt ist alltäglich, ökonomisch, nicht bloß politisch. Es gibt für Marx keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Kriegen im engeren Sinne und anderen Formen gesellschaftlicher Antagonismen. Frieden ist Überwindung des Konkurrenzprinzips. Gewalt kann nur außerhalb der Naturwüchsigkeit legitimiert werden – als proletarische Revolution. Die Theorie des liberalen Rechtsstaates täuscht über die strukturelle Gewalt des Kapitalismus hinweg, die proletarische Revolution ist Voraussetzung des positiven Friedens.

Gallie, W. B.

Philosophers of Peace and War : Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1978. – S. 66-99 Marx and Engels on Revolution and War

Marx und Engels wissen, daß Krieg in verschiedenen Epochen Verschiedenes bedeutet hat. Der Marxismus kann Krieg nicht generell als böse oder irrational verwerfen, aber er kann in ihm keinen positiven Wert erkennen. Diese marxistische Position haben Marx und Engels in aktuellen Kriegen nicht vertreten. Gallie findet in *Anti-Dühring*, *Ursprung der Familie* und in Fragmenten über griechische Geschichte in *Grundrisse* nur Lippenbekenntnisse zur ökonomischen Determiniertheit, tatsächlich aber eine selbständige Dynamik des Krieges. Lange haben Marx und Engels Revolutionen und Kriege kaum unterschieden. Engels spätere Schriften sind klarer. Er war der Legende der französischen Revolution von Volksheer und Volksaufstand gefolgt, hat dann aber gelernt, daß die Waffen des Volksaufstandes psychologische Waffen sind. Ihre wahre Macht üben Sozialdemokraten nicht als Wähler, sondern als Soldaten aus. Engels kann aber nicht erklären, wie Rekruten ein politischer Faktor sein können. Die Sozialisten haben Engels' Argument nie getraut. Marx und Engels beurteilten jeden Krieg danach, was er für die Revolution tut. 1914 hielt Lenin daran fest, während die Führer der deutschen und französischen Sozialdemokratie dem späten Engels folgten, daß Kriege kein Sprungbrett zur Revolution sind. Die Hoffnung, traditionelle Nationalgefühle für nicht-aggressive Milizen zu nutzen, scheiterte an der Angst vor der russischen Militärmacht. Lenin hält an der Vorstellung fest, daß Revolutionen und Kriege im Westen die Revolution in Rußland fördern (was Marx und Engels nie glaubten). Der Marxismus scheiterte daran, die verschiedenen Rollen des Krieges in der Geschichte zu erfassen. Engels hat davon etwas gespürt; Lenin nicht.

Pelczynski, Z. A.

Nation, Civil Society, State : Hegelian Sources of the Marxian Non-Theory of Nationality, in: The State and Civil Society : Studies in Hegel's Political Phi-

osophy / ed. by Z. A. Pelczynski. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1984. – S. 262-278

Marx konnte die historische Bedeutung des Nationalismus nie erklären. Wie Hegel kennt er nur Staaten, die keine Gemeinschaften sind. Indem er der Ökonomie eine fundamentalere Bedeutung gibt, wird Hegels bürgerliche Gesellschaft wichtiger als Hegels Staat. Hegel verwarf den romantischen kulturellen Nationalismus, versuchte aber im Staat einen institutionalistischen Ersatz zu bieten. Indem Marx diesen hegelschen Staat verwarf, hat er keinerlei Basis mehr für einen Nationen-Begriff. Es bleibt nur ein kosmopolitischer Begriff vom Menschen und ein Staat zur Regulierung ohne sittliche Fundierung. Als Gemeinschaft bleibt das Klassenbewußtsein des Proletariats. Marx und Engels übersehen das Nationalgefühl nicht. Es gibt Gründe, warum Polen und Iren zu unabhängigen Staaten werden sollen. Aber der Nationalismus bestehender Nationalstaaten wie Großbritannien und Frankreich wird abgetan. Dort soll sich das Proletariat zum Volk erklären.

Benner, Erica

Really Existing Nationalism : a Post-Communist View from Marx and Engels. – Oxford : Clarendon Pr., 1995. – 266 S.

Marx und Engels haben Nationalismus als Form der Politik behandelt: Nationen sind progressive Nationen. Proletarier haben kein Vaterland, weil sie keine progressive Politik machen können. Für Hegel ist die Welt zu groß und das individuelle Bewußtsein zu eng, Gruppenidentität wird Voraussetzung der Individualidentität. Marx hat dieses hegelianische Konzept nie aufgegeben, hat aber keinen Grund, warum der Nationalstaat die Ebene der Gruppenidentität sein sollte. Selbstbestimmung ist an Kampf für den Fortschritt geknüpft, in Europa wie in den Kolonien. Es gibt keine Rechtsansprüche auf nationale Unabhängigkeit, weil zählt, auf welche Weise der Nationalstaat konstituiert wird. Es gibt kein generelles Urteil über Nationalbewegungen, sondern Urteile, mit welchen Nationalbewegungen sich Demokraten verbünden können. In seiner Arbeit in der Internationale hat Marx begriffen, wie nationalistisch Arbeiter sein können und daß es keinen spontanen Internationalismus gibt; aber er hat keine Analysen der nationalen Solidarität der Arbeiter. Bei Marx ist nie klar, ob er die nationalen Rivalitäten oder die antirevolutionäre Zusammenarbeit der Bourgeoisien als größere Gefahr sah. Engels sieht eine gewisse Eigenbewegung des Militarismus.

Münkler, Herfried

Der gesellschaftliche Fortschritt und die Rolle der Gewalt : Friedrich Engels als Theoretiker des Krieges, in: Marxismus : Versuch einer Bilanz / hrsg. von Volker Gerhard. – Magdeburg : Scriptorum-Verl., 2001. – S. 165-191

Neudruck in: H. M., Über den Krieg : Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion. – Weilerwist : Velbrück Verl., 2001. – S. 149-172

Neudruck in: "... ins Museum der Altertümer" : Staatstheorie und Staatskritik bei Friedrich Engels / hrsg. von Samuel Salzborn. – Baden-Baden : Nomos Verl.-Ges., 2012. – S. 81-105 (Statsverständnisse ; 47)

Engels ist es nicht gelungen, die Geschichte des Krieges in Analogie zur Geschichte der Entfaltung der Produktivkräfte systematisch darzustellen. Marx schwebte die Abhängigkeit der Militärorganisation von der Waffentechnik vor, Engels kommt aber die Abhängigkeit von der politischen Verfaßtheit der Staaten dazwi-

schen. Engels Blick für Details hinderte ihn einen *Anti-Dühring* oder *Ursprung der Familie* für Militärwissenschaften zu schreiben. Haupthindernis war, daß Marx und Engels Kapitalanalysen als Fundament für revolutionäre Erwartungen für ausreichend halten. Für Engels ist Technik entscheidend, der Kampfgeist primitiver Völker bedeutet nichts mehr. Er ist auf die Entscheidungsschlacht fixiert. Die sowjetische Militärdoktrin ist ihm gefolgt. Wie es zu einer friedlichen Ordnung kommen kann, wenn die Produktivkraftentfaltung immer mehr Vernichtungskapazität bringt, hat Engels nicht gezeigt. Im Gegensatz zu Comte, Spencer, Schumpeter erwartet er keinen kapitalistischen Frieden. Ihm bleibt nur der Übergang zum Sozialismus. Laut *Anti-Dühring* bricht der Militarismus unter seiner eigenen Last zusammen. Das hat Engels nicht durchgehalten. Seine späte Hoffnung auf Abrüstung hat nichts mit Theorie zu tun; ihm bleibt nur der Appell an die politische Vernunft der Herrschenden (von denen er hofft, daß es bald Sozialdemokraten sein würden). Bei Engels gibt es Kriege vor der Klassengesellschaft. Davon will der Marxismus-Leninismus nichts wissen, weil sonst die Möglichkeit bliebe, daß es auch nach der Klassengesellschaft Kriege geben könnte. Zu einem umfassenden Kriegsbegriff ist Engels nicht gekommen.

Pradella, Lucia

Imperialism and Capitalist Development in Marx's *Capital*, in: *Historical Materialism* 21 # 2 (2013) 117-147

In *Das Kapital* analysiert Marx weder eine nationale Wirtschaft noch ein abstraktes Modell des Kapitalismus, sondern ein globalisierendes System in ständiger Expansion. Er studiert den englischen Kapitalismus als ein koloniales System, die britische Industrie, Irland und die Südstaaten der USA sind ein einziges ökonomisches System. Die Vorstellung einer Nationalökonomie ist kaum noch angemessen. Expansion gehört zum Wesen des Kapitals, aber es wird nicht von rein ökonomischer Akkumulation ausgegangen, Staatsinterventionen sind ein wesentlicher Teil der Akkumulation. Damit wird das Staatensystem Teil der Kapitalanalyse. Den Dualismus der modernen Staatstheorie von friedlichen internen und kriegerischen externen Aspekten teilt Marx nicht. Der Einheit der Akkumulation des Kapitals entspricht die Einheit der Arbeiterklasse in den verschiedenen Nationen. Das Mißverständnis des „Marxismus“ geht auf die Interpreten der 2. Internationale zurück, die in Kategorien von Nationalökonomien dachten, jedenfalls Industriestaaten und koloniale Welt völlig trennten. Wegen diesem Mißverständnis kritisierte Rosa Luxemburg Marx' mangelndes Verständnis für die weltweite Akkumulation des Kapitals. Marx steht Luxemburg näher, als diese glaubte.

Lucia Pradella, *Globalisation and the Critique of Political Economy : New Insights from Marx's Writings*. – Abingdon 2016 versucht die Vorgeschichte dieser Analyse in *Das Kapital* seit den 1840er Jahren zu rekonstruieren.

4.4.2 Michail Bakunin

1814-1876, Sohn eines russischen Adeligen, Offizier, seit 1840 in Deutschland und Frankreich zu philosophischen Studien. 1848/49 Versuche, die slawischen Volksbewegungen und die deutsche Revolution zu radikalisieren. 1849-1861 Gefangenschaft und Exil in Sibirien. Seit 1861 in Westeuropa. Biographie : E. H.

Carr, Michael *Bakunin*. – London 1937 (eine der wenigen Bakunin-Biographien, die keine Hagiographie sind).

Bakunin hat den Anarchismus von einer intellektuellen Position zu einer internationalen Bewegung gemacht. Er hat das revolutionäre Potential marginaler Regionen entdeckt, in Rußland und im Mezzogiorno. Ernst genommen wird von seinen Schriften am ehesten noch eine frühe Polemik gegen die Politik des Juste Milieu, die sich auf Schellings positive Philosophie beruft (*Die Reaktion in Deutschland* (1842), in: *Frühschriften*. – Köln 1973). In der sozialistisch-anarchistischen Publizistik 1866 bis 1873 sind das Pathos der Freiheit und der Willen zur Philosophie geblieben. Gegen die fortdauernde Legitimation des Staates durch Theologie versucht er (mit Anleihen bei Comte und Darwin) ein materialistisches Weltbild zu setzen: eine Anthropologie der Freiheit, des Weges von der Tierheit zur Menschheit; eine Geschichtsphilosophie, des Weges von der Religion zur Wissenschaft; eine Erziehungslehre, die Selbsterziehung durch Willenskraft betont. Glaube an Gott setzt den Menschen herab, Staat ist Negierung der Humanität, die Gesellschaft muß föderalistisch organisiert werden, politische Freiheit braucht ökonomische Gerechtigkeit. Den Bedarf des Anarchismus an einer Weltanschauung hat er richtig eingeschätzt. *Gott und der Staat* (1882 veröffentlicht) war sein beliebtester Text, *Philosophische Betrachtungen über das Gottesphantom, über die wirkliche Welt und über den Menschen* (Übersetzung in GW I, eine neue Übersetzung 2010) ist der geschlossenste. Bakunin hatte gelegentlich Schüler (Kropotkins Beitrag zu einem anarchistisch-kooperativen Darwinismus ist deutlich bakunistisch), Post-Anarchisten trauen aber gerade seiner Gründung des Anarchismus auf Wissenschaft nicht. Der frühe Bakunin kann in der Vorgeschichte der negativen Dialektik beachtet werden. der späte Bakunin ist zu dogmatisch, als daß sich Philosophen für ihn interessiert hätten; es gibt wenige professionelle Kommentare.

Zum Anarchismus: Eugene Pyziur, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*. – Milwaukee 1955; Henri Arvon, *Bakounine : absolu et révolution*. – Paris 1972; Richard B. Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*. – Westport, Conn. 1983; Paul McLaughlin, *Mikhail Bakunin : the Philosophical Basis of His Anarchism*. – New York 2002 (in seinem eigenen Kampf gegen die linguistisch-kulturelle Wende in der Philosophie bürdet er Bakunin zu viel auf); Rob Knowles, *Political Economy from Below : Economic Thought in Communitarian Anarchism, 1840-1914*. – New York 2004. – S. 175-195.

Bakunin begreift 1848 die Revolution als Völkerfrühling. Während die westeuropäischen Demokraten nur die Wiederherstellung der historischen Völker zum Ziel haben, entwickelt Bakunin die Idee einer panslawischen Föderation, die friedensverträglich sein soll, weil sie wegen ihrer schwachen Staatlichkeit zum Angriff unfähig sei und wegen ihres gewaltigen Ausmaßes doch nicht angegriffen würde. Sie soll kollektive Sicherheit im Innern und kollektiver Verteidigung nach außen bringen (*Statuten der neuen slavischen Politik* (1848), dt. in: *Sozialpolitischer Briefwechsel mit Alexander Iw. Herzen und Orgajow*. – Neudruck Berlin 1977. – S. 285-289; französisch in CD-ROM unter Juin 1848). Bakunin ruft die (habsburgischen) Slawen im Dezember 1848 auf, sich auf die Seite der revolutionären Völker stellen. Ziel ist „die allgemeine Föderation der europäischen Republiken“;

wie bei anderen Demokraten von 1848 bleibt diese europäische Föderation unbestimmt (*Aufruf an die Slawen : von einem russischen Patrioten*. – Köthen (tatsächlich Leipzig) 1848, Neudruck in: Bakunin, *Zwei Schriften aus den 40er Jahren des XIX. Jahrhunderts*. – Prag 1936. – S. 23-43; französische Vorarbeiten in CD-ROM unter Octobre-Novembre 1848; eine deutsche Übersetzung des Entwurfs in: Josef Pfitzner, *Bakuninstudien*. – Berlin 1977, ursprünglich Prag 1932, damals mit dem französischen Text. Die Zustimmung von Proudhon in *Le Peuple* 7. Januar 1849 ist bei Pfitzner S. 48-50 in deutscher Übersetzung abgedruckt, die Ablehnung von Engels in *Neue Kölner Zeitung* 15. und 16. Februar 1849 (*Der demokratische Panslawismus*) in Marx-Engels Werke (MEW 6, 270-286, vorgesehen für MEGA I/8; siehe oben Abschnitt 4.4.1 zum Kontext dieses Artikels). Bakunin hat in seiner Gefangenschaft 1851 diesen demokratischen Panslawismus wiederholt, aber dem Zaren die Führung dieser Föderation angeboten (der Text ist deutsch unter dem Titel *Beichte* bekannt). Den negativen Teil der Analyse, daß ein despotisches Rußland die Führung der Slawen nicht erlangen kann, hat Bakunin auch sonst vertreten. 1861 nahm er den Kampf für die panslawische Föderation wieder auf, stritt sich aber mit den Polen über die Gebiete, in denen nur der Adel polnisch war. Bakunin war einer der wenigen Verteidiger der Rechte aller Nationen, weil er den Kampf um nationale Freiheit und den Kampf um Bauernbefreiung als Einheit sah. Es ist Bakunins erste öffentliche Artikulation eines anarchistischen Ordnungsmodells. Wie die anarchistische Föderation in einem realpolitischen Europa gedacht werden könnte, wird nicht zum Thema gemacht (*An die russischen, polnischen und alle slavischen Freunde*, russisch in: Alexander Herzens *Kolokol* 1862, deutsch in: *Sozialpolitischer Briefwechsel* a.a.O. S. 295-302). Seine föderalistischen Vorstellungen für den slawischen Raum haben sich nicht geändert (Rede auf dem Kongreß der Friedens- und Freiheitsliga 25. September 1868, französisch in CD-ROM, deutsch in: *Sozialpolitischer Briefwechsel* a.a.O. S. 316-322).

Die Literatur hat sich viel mit den Zeitumständen befaßt, wenig aber mit dem Föderalismus: Benoît-P. Hepner, *Bakounine et le Panslavisme révolutionnaire*. – Paris 1950. – S. 199-307; Renè Berthier, *Bakounine politique : révolution et contre-révolution en Europe centrale*. – Paris 1991; Dettlef Jena, *Michail Bakunin und der Slawenkongreß 1848 in Prag*, in: *The Prague Slav Congress 1848 : Slavic Identities* / ed. by Horst Haselsteiner. – Boulder 2000. – S. 81-100; Jean-Christoph Angault, *La liberté des peuples : Bakounine et les révolutions de 1848*. – Lyon 2009.

Bakunin hat sich an drei internationalistischen Foren beteiligt: Geheimorganisationen, Friedens- und Freiheitsliga, Internationale Arbeiter-Assoziation. Zum Programm seiner Geheimorganisation gehörte Föderalismus. Es ist eine Verallgemeinerung der Pläne, die er für die Slawen seit 1848 vorgetragen hatte: Ansprüche aller Nationen sollen geachtet werden, historische Rechte auf Gebiete werden bedeutungslos, neue Eroberungen werden Unrecht. Wie andere staatliche Institutionen sollen stehende Heere verschwinden. An ihre Stelle tritt eine Miliz: Föderalismus in einem Land ist ausgeschlossen und die föderierten revolutionären Staaten müssen zunächst in einer feindlichen Staatenwelt bestehen können (*Revolutionärer Katechismus* (1866), französ. Original CD-ROM unter mars 1866, dt. Übersetzung in: GW III (1924) 16-18). In den Versionen vom Herbst 1868

werden die internationalistischen Passagen noch flüchtiger, das Gewicht wird auf die spontane Revolution der Kommunen gelegt. Die Heilige Allianz der Staaten, die der Anlaß für den Internationalismus der Revolution gewesen war, kommt nicht mehr vor (CD-ROM unter automne 1868, deutsch: GW II (1923) 181; GW III (1924) 82-83, 89). Auf dem Genfer Friedenskongreß 1867 kehrte Bakunin in die politische Öffentlichkeit zurück, er war (als Vertreter der wenigen anwesenden Russen) einer der Vizepräsidenten des Kongresses und Mitglied des Exekutiv-ausschusses der Friedens- und Freiheitsliga. Er versuchte ein Jahr lang den europäischen Demokraten zu erklären, daß der Frieden nicht nur föderalistisch, sondern auch sozialistisch sein muß. Das hat uns Bakunins ausführlichsten Text zur Organisation des Friedens eingebracht. Unter dem Vorwand, die Prinzipien der Friedens- und Freiheitsliga klarer zu formulieren, versucht Bakunin ihr ein sozialistisches, anarchistisches Programm zu schreiben, aus der europäischen Föderation der Nationalstaaten sollte die Föderation der Kommunen werden. Aber auch diesmal hat ihn der Antitheologismus am meisten beschäftigt. Vgl. auch die Programmrede 1867 (tatsächlich eine nachträgliche Rekonstruktion), französisches Original in: *Annales du Congrès de la Paix du Genève (9-12 septembre 1867) Préliminaires. Les quatre séances. Appendice.* – Genève 1868. – S. 187-191 und in CD-ROM unter 10 Septembre 1867, deutsche Übersetzung in: *Bakunin, die revolutionäre Frage : Föderalismus – Sozialismus – Antitheologismus.* – Münster 2000. – S. 17-21; alle Beiträge zu Kongressen der Friedens- und Freiheitsliga französisch in CD-ROM septembre 1867 und septembre 1868, in deutscher Übersetzung abgedruckt oder zusammengefaßt in: *Sozialpolitischer Briefwechsel* a.a.O. S. 310-322. Seit 1868 hat Bakunin versucht, dieses Programm in der Internationalen Arbeiter-Assoziation fortzuführen; die historischen Darstellungen der IAA sind weitgehend Darstellungen der epischen Kämpfe zwischen ihm und Marx.

Föderalismus ist Bakunins Programm vom panslawischen Engagement bis zum Internationalismus. Zunehmend wird die sozialistische Natur dieser Föderation betont. Am Recht der Nationen auf Selbständigkeit wird festgehalten, aber die nationale Ebene bleibt zwischen lokalen Assoziationen und Internationalität undeutlich. Er begründet nie genauer, warum der Frieden Sozialismus zur Voraussetzung hat. Internationale Politische Ökonomie spielt keine Rolle, es gibt keine Hinweise auf neue Prozesse des Kapitals und der Industrie (nur einmal sagt er, daß Asien nur durch asiatische Arbeiter zivilisiert werden kann). Er beschränkt sich völlig auf die Delegitimierung des Staates und die daraus folgende Dezentralisierung. Deutlicher als die sozialistische Tradition ist so die Tradition der Selbstbestimmung des demokratischen Nationalismus. Bakunin hat diese Tradition mit der Selbstbestimmung aller Nationen konfrontiert. In dieser Dezentralisierung gehen die Unterschiede der Nationen verloren.

Seit 1870 werden Unterschiede der Nationen Bakunins Hauptthema. Im Kampf gegen die neue französische bürgerliche Republik beginnt er eine Schrift unter dem Titel *La Révolution sociale ou la dictature militaire* mit Kritik an französischer Disziplin, Unterwürfigkeit und Zentralismus. Als die deutschen Sieger der Hauptfeind wurden, wird die Unterwürfigkeit allein den Deutschen zugeschrieben und der Titel zu *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale* verändert. Die

langen historischen Abhandlungen über preußischen Absolutismus, Kläglichkeit des deutschen Liberalismus und gelegentlich bereits den mangelnden Internationalismus der deutschen Arbeiterparteien enden in einer weiteren Fassung von Bakunins Polemik gegen Gott und Staat (vollständig veröffentlicht erst 1981 in AB VII = OC VIII, aber die diffusen Texte in GW I (1921) sind bereits Übersetzungen dieser Fragmente). Bakunins letztes Buch *Gosudarstvennost' i anarchija* 1873 ist eine Stellungnahme zur russischen außenpolitischen Orientierung nach dem Niedergang Frankreichs und dem Aufstieg Deutschlands. Deutschland ist der einzige noch wirklich selbständige Staat Europas, das einzige Gegengewicht könnte eine panslawische Revolution sein. Er erzählt die Geschichte der mangelnden Begabung der Deutschen zur Revolution, von den Liberalen bis zu den Sozialisten. Ein Sieg Napoléons III. hätte zwar eine französische Hegemonie gebracht, aber die Franzosen hätten diese selber vernichtet, weil sie zu ihrem Temperament nicht paßt. Die deutsche Hegemonie ist so gefährlich, weil sie so gut zum Temperament der Deutschen paßt. Die deutsche Macht beruht auch auf Waffen und Geld, aber die Stütze des Reiches ist der Gehorsam der Arbeiter und Bauern. Auch *Gosudarstvennost' i anarchija* ist ein Fragment, der 2. Band mit der Analyse der etatistischen Illusionen des deutschen Sozialismus ist nicht geschrieben worden (der russische Text und die französische Übersetzung u.d.T. *Étatisme et anarchie* ebenfalls von 1873 in AB 3 = OC 4; dt. Übersetzung u.d.T. *Staatlichkeit und Anarchie* erstmals 1973, zuletzt Berlin 2007 als Ausgewählte Schriften Bd. 4). Die außenpolitischen Maximen, die der Anarchist zugrunde legt, sind Maximen des Realismus: gleichstarke Staaten können nicht nebeneinander bestehen, sie müssen um Hegemonie kämpfen; Eroberung ist nicht nur der Ursprung der Staaten, es ist auch ihr bleibendes Ziel; Staaten müssen sich ausdehnen, auch die röteste Republik kann nicht auf Expansion verzichten (das soll eine Analogie sein zu Marx' Zwang des Kapitals zu expandieren; wir erfahren nicht, was die Basis dieser Analogie ist). Bakunin hat Verständnis dafür, daß Staaten in der Staatenwelt ihre Position behaupten müssen. Er teilt die moralischen Erwartungen der Liberalen und Demokraten an die Politik nicht. Er müsse gegen den Staat sein, gerade weil er die Staatsräson verstehe (damit meint er: Bismarck offenbart „das ganze Geheimnis der Staatsraison“). Bakunin läßt sich nicht darauf ein, den Staat mit den aristokratischen und bürokratischen Klassen zu identifizieren, er bezieht das Bürgertum und als erster auch die Arbeiterbewegung in die Kritik ein. Alle Sozialisten haben eine Vision vom Frieden im Sozialismus, das ist bei Bakunin der Föderalismus. Die meisten Sozialisten haben eine politische Beschreibung Europas gegeben; meist geht es um die Sonderrolle der revolutionären französischen Nation. Bakunin bewahrt diese Tradition des 19. Jahrhunderts, über einzelne Staaten zu schreiben, schreibt aber nicht länger über die Europäische Triarchie. Über den Frieden zu schreiben bedeutet jetzt, über Deutschland zu schreiben. Bakunins letzte Bücher gehören in die Lage nach 1870/71, die auch andere Kommentatoren verstört hat; es sind die bekannten Erzählungen von der deutschen Verbindung von Kultur und Barbarei, von Wissen und Sklaverei. Als diese Erzählungen im Ersten Weltkrieg wieder aktuell wurden, erinnerte man sich nur selten an Bakunin, seine Frage nach Deutschland ist aber Thema der Internationalen Beziehungen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts geblieben. Selbst die Anfälligkeit der (deutschen) Arbeiter für den Etatismus ist wieder Thema geworden. In der Tradition der Internationalen Beziehungen ist Bakunin

nie beachtet worden. Sein Biograph E. H. Carr kommt ohne die Schriften Bakunins aus, zu Bakunins realistischen Kommentaren zu internationalen Beziehungen hat der Mitbegründer der realistischen Tradition nichts geschrieben. Auch sonst wurde das Thema nur selten gestreift: Miklós Molnár/Marianne Enckel, *Bakounine et la politique internationale*, in: *Bakounine : combats et débats*. - Paris 1979. - S. 175-181; René Berthier, *Bakounine politique : révolution et contre-révolution en Europe centrale*. - Paris 1991.

Alle westlichen Bakunin-Ausgaben beginnen erst mit den späten 1860er Jahren: *Œuvres*. - Paris 1895-1913. - 5 Bde. (= *Œuvres*); *Gesammelte Werke*. - Berlin 1921-1924. - 3 Bde. (= GW); *Archives Bakounine*. - Leiden 1961-1981. - 7 Bde. in 8 Teilen (= AB); *Œuvres complètes*. - Paris 1973-1982. - 8 Bde. (ein Nachdruck von AB mit abweichender Bandzählung = OC). Vollständig sind nur die neuen *Œuvres complètes*, 2000 vom Internationalen Institut für Sozialgeschichte als CD-ROM veröffentlicht (alle Texte 1837-1876 in Originalsprache und französischer Übersetzung = CD-ROM).

Fédéralisme – Socialisme – Antithéologisme (Manuskript 1867-1868)

in: *Œuvres I (1895) 1-205*

in: *CD-ROM 2000 unter „1867-1868“*

Neuübersetzung: Die Revolutionäre Frage : Föderalismus, Sozialismus, Antithéologismus. – Münster : Unrast-Verl., 2000

1 Föderalismus

Der Genfer Friedenskongreß hat einstimmig Föderalismus gefordert. Aber heutige Staaten können keine Föderation eingehen: zentralisierte Staaten basieren auf Eroberung. Die Mitglieder der Liga müssen sich bemühen, ihr jeweiliges Vaterland neu zu organisieren. „Die Liga führt einen unerbittlichen Krieg gegen alles, was sich Ruhm, Größe und Macht der Staaten nennt.“ Nationalität ist eine Tatsache und hat ein Recht auf Existenz und freie Entfaltung. Das Recht der Nationalität kommt „aus dem höchsten Prinzip der Freiheit“. Ziel ist eine freie Föderation der Gemeinden in der Region, der Regionen in der Nation, der Nationen in den Vereinigten Staaten von Europa. Die Menschheit strebt der Einheit entgegen. Aber eine Einheit, die durch Gewalt oder theologische, metaphysische, politische „oder sogar ökonomische“ Ideen kommt, ist zerstörerisch für Geist, Würde und Wohlfahrt der Individuen und der Völker.

2 Sozialismus

Der Sozialismus verachtet Macht und militärischen Ruhm der Staaten. Die ökonomische und soziale Revolution muß sich über Grenzen der Staaten hinwegsetzen. Der größte Teil der Nationen, die heute die zivilisierte Welt bilden, muß solidarisch zusammenarbeiten. Die Grundlage der neuen Welt wird die Gerechtigkeit sein, die allgemeingültig ist, sich aber bisher weder in Politik noch in Justiz noch in Ökonomie hat durchsetzen können.

3 Antithéologismus

Der bei weitem längste (und unvollendete) Teil geht über die Umwälzung der philosophischen und religiösen Ideen, die politische und soziale Umwälzungen begleiten muß. Der Staat verhindert die Solidarität aller Menschen, indem er einen Teil der Menschheit zusammenschließt, um einen anderen Teil der Menschheit zu erobern. Menschenrechte und Zivilisation werden nur innerhalb

der Grenzen eines Staates anerkannt. So gibt es kein Völkerrecht. Patriotismus wird zur höchsten Pflicht. In der Welt der Staaten hatte Machiavelli Recht. Die Staaten beanspruchen eine eigene Moral, ihre ganze Geschichte ist von Raub geprägt. Dieser Staatsräson entkommen auch die sogenannten freien Staaten nicht.

Aux compagnons de l'Association Internationale des Travailleurs au Locle et à La Chaux-de-Fonds, in: Le Progrès, April bis September 1869

in: Œuvres I (1895) 254-292

in: CD-ROM 2000 unter 28 avril, 25 mai, 12 juin, 10 juillet, 21 août, septembre 1869

dt. Übersetzung: GW II (1923) 15-32

Patriotismus war die Tugend der antiken Republiken, der Utilitarismus hat diese Religion des Staates zerstört. Der Staat braucht eine Klasse, die Opfer verlangt: erst Geistlichkeit, dann Adel, dann Bourgeoisie, jetzt Bürokratie. Er unterscheidet vier Elemente des Patriotismus: den physiologischen, den wirtschaftlichen, den politischen und den fanatischen Patriotismus. Behandelt wird nur der physiologische oder natürliche Patriotismus. Patriotismus ist eine solidarische Leidenschaft, dieser tierischen Natur können wir uns nicht entgegenstellen. Vom Gesichtspunkt des modernen Gewissens, des Menschentums und der Gerechtigkeit ist Patriotismus nicht mehr zu ertragen. Weil Staat und Kapitalismus weiter auf Kosten anderer leben und reich werden wollen, kann der Kampf ums Dasein nicht enden. Nur der Sozialismus kann die Kriege beenden. Bürgerliche Kongresse für Frieden und Freiheit werden nicht verhindern, daß sich Menschen wie wilde Tiere zerreißen.

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 Friedens-theorien 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 Universitäts-lehrstühlen, im 19. Jahrhundert kam es auch in Frankreich und England zu einer Professionalisierung der Philosophie nach deutschem Vorbild (und dabei zu einer

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 –

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. Beispielfhaft 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

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 I* 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

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 Mênilmontant 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.

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-

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 and 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 Moralphsychologie 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

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 Persönlichkeit 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 Gottebenbildlichkeit 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 Gottebenbildlichkeit 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.

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*. – Syracuse, 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, beeindruckend 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

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 abzuschieben, 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-

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.

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 Moralphsychologie, 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 Essay-sammlungen 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

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-

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

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 Address Delivered in the Court-House in Concord, Massachusetts, on 1st August, 1844, on the Anniversary 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

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*

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*,

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 Gedenkrede 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.

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.

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 vernünftigen 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 fällt 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* :

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 behief 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 Non-resistants) 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*

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

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-*

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 umfassendste 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 Gandhi 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

eine solche Regierung sich um die Meinung des Volkes kümmert. Thoreau will die Regierung nicht abschaffen, aber das Gewissen muß den Mehrheitsentscheidungen entgegenreten 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), baptistischer 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

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, Neuauflage: 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 Bowdoin 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

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 anerkannt, 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 Intimate 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 Tradition of Ethical Reflection*, in: *Encounter : a Journal of Theological Scholarship* 59 (1998) 23-40.

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 Moralkissenschaft, 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 Moralkwissenschaft 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

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-

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 Religiosität 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;

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 Antebellum United States*. – Oxford 2002; W. Caleb McDaniel, *The Problem of Democracy in the Age of Slavery : Garrisonian Abolitionist 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-

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 Unterdrückten 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-

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:

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-resistant Adin Ballou in seiner Kommune Hopedale verurteilte diese Haltung sofort und spätestens in seiner Antwort an Ballou vollzieht Garrison den endgültigen Bruch: Gerade der Anhänger 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 philanthropy and justice.“ Mit dem Ende des prophetischen Vokabulars kehrt die Erinnerung an den Freiheitskrieg wieder: Kosciuszko, 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*

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 Bibeltexes leugnete, hat er darauf bestanden, daß er ihn besser verstehe 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.

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-

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 Freeman*. – 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*

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).

Wright's 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

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 Nineteenth-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. Überblick: 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

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 (Dezember 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*

Principles of Moral and Political Philosophy 1785. Zwar wurde seine Moralphilosophie bald als unchristlich kritisiert (und später verurteilt 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 übereinstimmen). 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 Moralphilosophie 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 beeindruckt (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

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 Abschlüßung 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

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 supranational authority“ geleistet werden soll, sondern durch „a universal international 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 Friedendstheorien 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.

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-

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.

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 Arbeiterbildungsbe-
 wegung. Alle drei Bewegungen gehören durchaus zusammen. „Broad Church“ war der Versuch, die Anglikanische Kirche durch Opferung bestimmter 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.

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 niedrigere 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 *Aretaiics* 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

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 Streitleistung 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

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

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 Generation 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 Religiosität: 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 religiösen 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.

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.

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 Giotto, 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 Anschlag). 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*. – Princeton, 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

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-Französischen 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

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-

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 fourieristisch-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

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 thinkers, 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

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 derEinstimmung 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

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.

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 universalen 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.

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 1865-1876*, 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.

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.*

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 négligable* 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-

nationalen 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), andererseits 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. Dezember 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-

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* (Lauf-titel: 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-

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-

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 abzuspochen. 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 Appearance 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

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 Entwicklungspsychologie, aber zu sehr bereit, Hinweise auf eine neue metaphysische Moral zu sehen); Jean-Paul Rosaye, *F. H. Bradley et l'idéalisme britannique : les années 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“

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 unveröffentlichten 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 I* 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

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 *family, 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.

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

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. Mabile distanziert sich von Kriegen, die allein ein Abschlachten sind. Sein Buch von 1884 enthält eine Kurzform eines Kriegechtsbuches 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. Mabile 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, Mabile 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 Mabile 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

seiner Argumente auf das hegelianisch-völkerrechtliche Motiv des fehlenden Prätors über den Völkern. Auch Mabile ist kein Sozialdarwinist (das war man in Frankreich weder 1884 noch 1902), aber er klingt 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 Mabile 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.

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 Supérieure, 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*

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 kampfflos 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 sinnvolle 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

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-

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.

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,

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.

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

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. Gerech 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-

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 dürrig (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.

5.3.2.1 Alphonse Gratry

1805-1872, Ausbildung zum Artillerieoffizier, Geistlicher der Ecole Normale Supérieure, einer der Erneuerer der Oratorien, Professor für Moralphilosophie an der Sorbonne, Mitglied der Académie 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

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 autres 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 chrétienne, 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 himmlische 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-

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 *spoliation*, 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 Enthaltensamkeit, 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 religieuses*. – 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

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 *égoïsme 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 bedeutete, 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-

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 juristischen 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).

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 Hyacinthe 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 Maîtres). 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 le christianisme : compte rendu des conférences de Notre-Dame prêchées avant 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. Wilhelm 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-

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

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 di 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 Renouvierts); Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier : une philosophie française*. – Strasbourg 2003 (eine Sammlung von Inhaltsangaben von Büchern und Aufsätzen Renouvierts, hilfreich, weil Renouvier selber eher unelegant schreibt). Zu Renouvierts 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 Renouvierts Philosophie zu einer Geschichtsphilosophie werden. In der *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* (1864, Neuauflage 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-*

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 *racés 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 *racés libres* (zu denen eigentlich nur die europäischen Völker zählen; obwohl seine Geschichtsphilosophie auch gegen den vermeintlichen Fatalismus der Hegelschen Philosophie des Fortschritts 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

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 science, 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 lumineuse 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

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 dominants* 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. Renouvier 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-

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 raisonnables* liegt jenseits der Geschichte und des historischen Rechts. Man kann annehmen, daß ihm bereits 1869 die Konstellation 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.).

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 : Ladrangé, 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-

„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 légitimes*. Es mag sein, daß in einem *état systématique* 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

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 raisonnables* 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 (Turbot a.a.O. S. 147-168 *L'Allemagne, la France et l'Europe vues par Renouvier en 1872* gibt Inhaltsangaben der einschlägigen 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 Privatlehrer.

Fouillée ist einer der vielen Kämpfer des 19. Jahrhunderts gegen Kants Dualismus von reinen Vernunftthandlungen (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

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. Fouilléés 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 Fouilléés 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 Beauoudrey, *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 Fouillée*, 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.

Fouilléés Sozialethik ist, wie bei anderen französischen Philosophen, gegen die transzendente 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 politischen 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 Fouilléés 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.

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 Fouilléés 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*

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 Fouilléés 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 Fouilléés 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-

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 Fouilléés 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 Moralistischen (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. Fouilléés Verhältnis zum Darwinismus ist tatsächlich seine übliche gepriesene und gescholtene Strategie der Versöhnung: Wie bei Theo-

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 *Éléments 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 Nationaleideen 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.

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 kriegsrische 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 humanitäre 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.

Fouilléès 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

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 Fouilléés 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 Fouilléés 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 anémique 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.

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 responsabilité 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 fécondité, 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 Selbstachtung und Liebe zu allen Menschen treten, ohne Rücksicht auf deren intellektuellen, sittlichen und physischen Wert. Guyaus Philosophie der Strafe erinnert an Renouviere *droit de défense*, aber Guyau will mehr als Sicherheit: erst die Liebe könnte einen Zustand ohne Sanktionen sichern (die moralischen Äqui-

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: *incredible!*, 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 Ethnozentismus 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.

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 Alleinvertragsanspruch 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

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 Psychologen). 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

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 Beschreibung 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, Hermann). – 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 geunnt, 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 Neudealismus 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

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

Warnung) und am Ende bei seinem Bruder Otto Pfeleiderer (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-Füsiliere-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-*

Philosophie 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 post-hegelianisch 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

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

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 werden. 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 juristischen 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 Liguori 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

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 Fehlschritt 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 angeschlossen. 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.

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, 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

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

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: **Sämtliche 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 Völkerrecht immer unvollständig, sie muß deshalb ergänzt werden von einer Wissenschaft von der Völkermoral, 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.

§ 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

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 gesamten 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 Selbstständigkeit 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

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 Religiosität 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

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 Entwicklung, 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 Spekultativen Theismus stammt von einem der Schulhäupter; sie hat die Motive dieser Schule am stärksten integriert und auf internationale

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 Persönlichkeitskerns 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 Pantheismus, 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 späidealismischer 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

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 selbstüchtiger 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

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 Vervollkommenung 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

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

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,

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' Mitsstreiter Heymann Steinthal die ganze *Völkerpsychologie* zurückgeführt; das wurde häufig wiederholt, aber nie bemerkt, um wie viel deutlicher es ein *völkerrechtlicher* 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

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 Völkerpsychologie 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 Gesamtheit* (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

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 Gesamtheit* 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 Völkerpsychologie 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.

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

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: *Monatschrift 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-

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

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 Monatschrift für Wissenschaft und Literatur* (1852) 907-927 (Kurzversion der Monographie); *Der bürokratische 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-

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 Erbkaizer 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 Erbkaizers 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 Erbkaizer 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-

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 Erbkaizer, 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 historischen 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*,

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 überbevölkerten 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

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 politischen 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 Generation. 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

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 erfüllt 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 vorher sagte). 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-

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 Moralthologie 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.

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-

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 Marheineke „Staatenystem“ 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 Staatenystem 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. Marheinekens 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

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 Gottesebenenbildlichkeit, 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

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, *Transzendente 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-

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

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.

§§ 1106-1177 *Die Staatspflichten*

§ 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 faktischer 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-

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 Moralthologe 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

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 Verfall 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,

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.

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 Friedensprophetie bei Isaia, 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.

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. Jahrhundert 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 Gewißeheiten der Schulen des 20. Jahrhunderts hat das Interesse an Lotze wieder zugenommen. Man interessiert sich für einen Begründer des vermeintlichen Spezialfaches der philosophischen Anthropologie.

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 Mikrokosmos*, 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

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 *Mikrokosmos* und die Vorlesungen zur praktischen Philosophie. *Mikrokosmos* 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 *Mikrokosmos* 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 *Mikrokosmos* 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 (*Mikrokosmos* 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

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 Anlagen 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 (*Mikrokosmos* VI/2, *Das menschliche Naturell* und VII/4, *Die äußeren Bedingungen der Entwicklung*).

Mikrokosmos : 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.

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-

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 Pfeiderer

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

Pfeiderer 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 Pfeiderers Haltung zu Kosmopolitismus, Nation und Krieg auf Gelegenheitschriften angewiesen sind. Er begann im Umkreis der Nationalliberalen Partei mit einer Streitschrift gegen Kosmopolitismus, den er in der Geschichte als „Weltbürgertröst“ 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. Pfeiderer 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

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 unsicher 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/Wohlfühlen sollen alle ein Recht haben (ganz wörtlich: von einer Verfassung

verlangt er, einen Platz für alle drei Wege zu sichern), aber Liebe/Wohllollen 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 Vademecum, 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 befreunden Albrecht Ritschl, der Militär als eine Art Sport gerechtfertigt hatte). Immerhin verdanken wir dieser pädagogischen Anlage einen frühen Hinweis auf die Notwendigkeit der Friedenserziehung: Wohllollen 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 Pfeleiderer, entfernt: die transnationalen Beziehungen sind ein Zeichen der Hoffnung, aber den ewigen Frieden bringen sie nicht. Über Baumann ist wenig geschrieben wor-

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 allgemeine menschliche 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 werden. 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

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 Stimers, 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

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-

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).

Steinthal's 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 vervollkommen sich die Gesamtheit und die gesamte Menschheit sittlich und unterliegen deshalb einer ethischen Beurteilung. Steinthal's 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 Steinthal's Ethik von 1885 prägen. Es muß eine ideale Ethik sein, weil es gar keine andere Ethik geben kann, aber eine transzendente 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

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 Kriege und Anfänge friedli-

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

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 *Völkerpsychologie* 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)

S. 384-397 *Individualwille und Gesamtwille; 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 nicht-transzendente 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 werden. 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-

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 Moralkwissenschaft 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

(*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).

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 Morgenthau 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-

(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.

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

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 Bürgerschaft gegen kriegerrische 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 (anti-spekulativ) und politisch (altkonservativ). Bekannt war er als Prediger und Publi-

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 anderer 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, Schlawfrheit, Genußsucht und Weltsinn – da kann der Krieg zur Wohltat werden. „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

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 Gotesebenbildlichkeit 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*

Kulturprotestantismus. – Gütersloh 1967. – 27-88 *Das teleologische System des Reiches Gottes* : Albrecht Ritschl; Rolf Schäfer, *Ritschl : Grundlinien eines fast verschwollenen 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; *Gottes 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.

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-*

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 Erobererstaat, 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, Verteidiger

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

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 Moralthologie 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 Moralthologie 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

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 verweigerter 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 Lasten 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

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

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 Studierende 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

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 Fahnen- eid: „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 Bekanntheit, 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.

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 Leichtsinns“ 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

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 Briesse, *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, Neu-druck 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,

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 wohlthätige 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 Glaube* 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-

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 Nationalitäten-princip 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 Γνώθι 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-

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 Linkliberalismus und Sozialdemokratie und Katholizismus, aber genauso gegen

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

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 heftiger 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 schauerhaft 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

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-

land, die am stärksten bedrohte Großmacht, ist auf „eminente 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* in 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

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 Sättigungsstandpunkt ausgingen).

5.4.5.3 Paul de Lagarde

1827-1891 (geboren Paul Böttcher). 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.

Lagarde 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 reorganisieren. 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

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

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 Verhältniß 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

Raum, in dem die dort lebenden Slawen und Magyaren keine Gleichberechtigung als Nationen bekommen sollen, sondern innerhalb dieses deutsch bestimmten Mitteleuropas 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 Widerspruchlosigkeit 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

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 Schemmann, *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 Christen-tumsverständnisses 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 akzeptiert: 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

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-*

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 (Nijmegen). – 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 Kurzsays. 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-

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 Maude-marie Clark findet bei Nietzsche mit ebenso großer Kunst der Enträtselung die

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 befehlende 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, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung.“ Das sieht nach dem Kampf ums Dasein aus, Nietzsche besteht jedoch darauf, daß es eine anti-darwinistische 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 Moralphysikologie, die das Bedürfnis, die eigenen Kräfte zu zeigen und dadurch

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 Unsinn 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

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 „Erhebungsliryk“ 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 berühmten) Erhebungsgedicht genannt ist, müssen die Textologen zeigen). Diese Erhebung soll aber nicht Neidealismus 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-

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.

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 Götzendämmerung*. – 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-

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

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 Nationalsozialismus 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 milderen 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 „Nicht-mehr-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-

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 *was 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 post-traditionellen 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 Zarathustra*, „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,

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 Gerechthein“ 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 I* 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‘*

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 Freundschaft). 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

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 hasen“ (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-

tische Lob von Tapferkeit und Ruhm. Das traditionelle Kriegslob beruhte darauf, daß internationale Kämpfe als *agon* ausgehen 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]

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

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 weihet 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

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 „Verschweigerung“. 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,

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 *idéés 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

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 gescheiterten 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

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 kriegesrisches 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-

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, kriegesischen 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 Winternatur* 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

demokratische Bewegung gebunden ist, die in ihrer Dialektik zugleich „Sklaverei im feinsten Sinne“ und unfreiwillig „Tyrrannen“ 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 Kriegsglorie 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

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 Militarismus, 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 Anfehlerei (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

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, Berausung 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 hemungslose 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

„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 Grund-
 lehren 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 auszubreiten.“

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 Zarathustra*, 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 Nietzsches 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 Nietzsche-schen 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:

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 kommandierender 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-

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 Kriegsführung 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

Nietzsche nicht viel (allerdings hatte General Bernhardis berühmtes 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 schmätzt 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 Liebesmoral 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.

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 klangen. 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 existentiellern 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.*

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 Nietzsche-Rezeption 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 Morgenthau 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.

Morgenthau's 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 Morgenthau 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*

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, *Nietzsche (sic!), Morgenthau, and the Roots of Realism* (2015), <https://www.e-ir.info/2015/06/24/nietzsche-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*

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

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 Erklärungen 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

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 ehemals 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, totgeredetem 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!

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 : Fritzsche, 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

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-

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-

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: Pjotr 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

(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 Enthaltbarkeit), 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

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 Nichtstun* 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

(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 „Selbstregierungsbruch“. 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 Eighth International Congress of Slavists*. – 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 dem 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-

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-

lichen Charakters des Krieges. Boris Ejchenbaum hat Proudhon für wichtiger gehalten; Isaiah Berlin findet dagegen ständig die 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-

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 angebotenen 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 naïf* 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 Kriegerrecht 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 Kriegerrecht 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-

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

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 modernen 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'Académie 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. Tolstoï 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

Tolstoi ist der bekannteste und radikalste Vertreter des Nicht-Widerstehens im 19. Jahrhundert, 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-

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 verschiedenen. 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.

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 angelemte 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

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 Burenkrieges 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 Schlaueheit und Betrug. Aber Gedanken haben ihre eigene Dynamik. Die

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

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

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-resistance 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 Post-secular 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*. –

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-

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

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 *truth 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 wahrgenommenen 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. – Arnheim 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 Attack, *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

internationalen Beziehungen hat Robert Gilpin auf Tolstoi und die Irrationalität der Bewegungen der Nationen hingewiesen; wir erfahren, daß diese Irrationalität 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*. – Bussum 1952; Dennis de Lange, *Die Revolution bist Du! : der Tolstojanismus als soziale Bewegung in den Niederlanden*. – Heidelberg 2016 (niederländisches Original 2011); *Tolstoj and Britain* / ed. by W. Gareth Jones. – Oxford 1995; Antonella Salomoni, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia : 1886-1910*. – Firenze 1996; Thais S. Lindstrom, *Tolstoj en France : 1886-1910*. – Paris 1952; Edith Hanke, *Prophet des Unmodernen : Leo N. Tolstoj 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, *Tolstoj 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 Tolstoj 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, Tolstoj, and the Tolstojans*, in: *The Pacifist Impulse in Historical Perspective* / ed. by Harvey L. Dyck. – Toronto

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 Schallenberg. – 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 Dietrich. – 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, Neuauflagen 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

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 kämpfen. 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

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 eingebildeste, 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 Revolution.

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

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 ausschlosse. 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-

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

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 Exilauflage 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 Kunst* 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.

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'Humanité 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 Demonstranten 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).

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

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-

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 Nicht-christlichen 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

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.“.

6. Anhang: Friedensbewegung und die Theorien des Friedens

Diese Bibliographie hat dokumentiert, daß im 19. Jahrhundert das Denken über den Frieden nicht mit dem Denken der Friedensbewegung identifiziert werden kann. Aber ohne die Friedensbewegung sähe das Nachdenken über Frieden anders aus. Das systematische Nachdenken über Frieden hatte kein anderes Forum. Die Arbeiten von Johann Baptist Sartorius' *Organon des vollkommenen Friedens* (1837), Pecqueurs *De la paix, de son principe et de sa réalisation* (1842), Louis Baras *La science de la paix* (1849, der suggestive Titel stammt freilich erst vom Herausgeber 1872) sind Werke die aus dem Dialog mit der Friedensbewegung oder besser aus der Spannung zu ihr entstanden sind. Diese systematischen Versuche sind Ergebnisse von Preisausschreiben, die Friedensgesellschaften ausgelobt haben, aber die Einsendungen waren komplexer als die Ansichten der Auftraggeber. Obwohl nicht aus einem Preisausschreiben der Friedensbewegung hervorgegangen, kann auch die erste Dissertation zum Frieden, eine Vorläuferin der Friedensforschung im Sinne von empirischer Sozialforschung, zu diesen Arbeiten gestellt werden; auch sie will zeigen, daß der Weg zu einem Ziel der Friedensbewegung (sofortige Abrüstung) komplizierter als angenommen ist (vgl. oben zu Niko Nikoladzé 1868 in der Einleitung des Kapitels GESELLSCHAFTLICHE VORAUSSETZUNGEN). Ein anderes Forum bedeutender Beiträge waren Vortragsreihen von Friedensgesellschaften, in denen ebenfalls die Analyse komplexer ist als bei der Friedensbewegung selber üblich, Beispiele sind Emersons Vortrag über den Krieg (oben Abschnitt 5.1.2) und Seeleys Vortrag über eine europäische Union (oben (oben Abschnitt 2.3.1.5). Auch die ersten akademischen Vorlesungen zum Frieden wurden bereits im 19. Jahrhundert gehalten, aber sie blieben wohl auch die letzten in diesem Jahrhundert (vgl. oben Abschnitt 3.5.3 zu Peter Kaufmanns *Die Wissenschaft des Weltfriedens im Grundrisse* 1866).

Eine organisierte Friedensbewegung gibt es in England und Amerika seit dem Ende der napoleonischen Kriege. Die Basis war religiös, das Vorbild der alten Friedenskirchen spielte eine große Rolle. Aber die Geschichte der Friedensbewegung bis Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Ausweitung dieser Basis in weitere christliche und säkulare Kreise. Diese Ausweitung war mit einem Focus auf internationale Organisation verbunden. Das ist nicht neu (und die Friedenspläne der Frühen Neuzeit wurden im 19. Jahrhundert häufig zitiert), neu ist aber, daß eine

Friedensbewegung hinter diesen Programmen steht. Internationale Organisation war kein Thema der frühen religiösen Friedensbewegung gewesen, erst William Ladd hat das geändert. Die internationalen Friedenskongresse 1848 bis 1853 in Brüssel, Paris, Frankfurt am Main, London, Manchester, Edinburgh waren ein Versuch die britisch-amerikanische Basis der Bewegung für den Rechtsfrieden auszuweiten. Diese internationalen Friedenskongresse sollten Teilnehmer aus den englischsprachigen Ländern mit Leuten aus dem jeweiligen Tagungsland zusammenführen, freilich waren bereits in Frankfurt am Main die deutschen Teilnehmer rar und die späteren Kongresse in Großbritannien waren wieder auf die englischsprachige Welt geschrumpft. Die Initiative kam aus religiös geprägten amerikanischen und britischen Friedensgesellschaften, die dominante Person war aber Richard Cobden, der für die Franzosen eine Garantie sein sollte, daß sie es nicht nur mit naiven Religiösen zu tun hatten. Diese Friedenskongresse haben auch Distanz gebracht, französische Polemiken gegen angelsächsische Friedensfreunde blieben häufig. 1854-1872 war eine Zeit der Krisen: Am Krimkrieg zerbrach die britische Friedensbewegung, am amerikanischen Bürgerkrieg die amerikanische. In der Gefahr eines deutsch-französischen Krieges begann jedoch 1867 eine selbständige Friedensbewegung auf dem Kontinent. Sie begann mit zwei antagonistischen Ligen, der demokratischen Ligue Internationale pour Paix et Liberté und der liberalen Ligue Internationale et Permanente de la Paix. Den Deutsch-Französischen Krieg haben beide nur knapp überlebt. Danach begann ein neuer Kampf für Schiedsgerichte und Kodifizierung des Völkerrechts. Die liberale und die demokratische Bewegung werden ähnlicher. Erst in der Krise des bismarckschen Allianzsystems zeigen regelmäßige internationale Friedenskongresse (die auf die Kontinuität zu 1848-1853 verzichten), die Interparlamentarische Union (1889) und das Internationale Friedensbüro (1891) eine neue Stärke der Friedensbewegung.

Die in den alten Friedenskirchen entsprungene Friedensbewegung war von Anfang an darauf angewiesen, eine gemeinsame Sprache mit säkularen Argumenten gegen den Krieg zu finden. Sie folgt den christlich geprägten Bewegungen gegen Sklavenhandel und Sklaverei, deren Erfolge werden auch in stärker säkularen Texten zu Geschichtszeichen, daß Wandel möglich ist. Die Ideen, die diese christliche Friedensbewegung verbreitet, kommen aus der säkularen Tradition der internationalen Organisation. Die Debatten innerhalb der Friedensbewegung gehen um die Belastbarkeit dieses Ansatzes. Bei der Neugründung der kontinentalen Friedensbewegung 1867 haben zunächst weder Demokraten noch Liberale eine ausgeprägte Präferenz für internationale Organisation. Aber der Aufbau der internationalen Friedensbewegung in den 1870er und 1880er Jahren war darauf angewiesen. In den historischen Darstellungen der Friedensbewegungen des 19. Jahrhunderts galt deshalb lange internationale Organisation als das einzige wichtige Thema. Diese Sicht vom späten 19. Jahrhundert, von den Haager Konferenzen und vom Völkerbund her wurde erst am Ende des 20. Jahrhunderts von Historikern der Friedensbewegung korrigiert. Es gab, vor allem auf dem Kontinent, eine lange Diskussion um Demokratie und ökonomische Entwicklung als Bedingungen des Friedens. Diese Themen fehlen auch der Friedensbewegung nicht, der Rechtsfrieden war auf den Fortschritt der Zivilisation angewiesen. Der Unterschied zwischen Wissenschaft und Friedensbewegung besteht in der Beur-

teilung des Standes der Zivilisation. Die Friedensbewegung ist überzeugt, daß die zivilisatorischen Bedingungen für den Frieden schon vorliegen. Die Friedens- und Freiheitsliga und ihr Genfer Kongreß 1867 waren Versuche, eine Friedensbewegung auf Demokratie zu gründen und nicht auf den *status quo*-Pazifismus von Monarchien und Diktaturen. Nach 1872 läßt sich immer weniger angeben, was sie von liberalen Friedensorganisationen unterscheidet. Die vereinigte bürgerliche Friedensbewegung hatte große Verdienste für den Weg zu den Haager Konferenzen. Um fragwürdige Machteliten für das Schiedsgericht zu gewinnen, wurden immer mehr ökonomische und demokratische Ideen abgestoßen.

Handbücher zur Geschichte der Friedensbewegung: *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders* / ed. by Harold Josephson ... – Westport, Conn. 1985 (der Parallelband *Biographical Dictionary of Internationalist* / ed. by Warren F. Kuehl (1983) beginnt richtig erst um 1900); *From Erasmus to Tolstoy : the Peace Literature of four Centuries ; Jacob ter Meulen's Bibliographies of the Peace Movement before 1899* / ed. with an introduction by Peter van den Dungen. – New York 1990 (listet etwa 2400 Titel aus dem 19. Jahrhundert auf); *Internationalism in Nineteenth Century Europe : the Crisis of Ideas and Purpose* / ed. by Sandi E. Cooper. – New York 1976, in der Reihe Garland Library of War and Peace (ausgewählte Texte von Friedensorganisationen). Historische Darstellungen: Wilhelmus H. van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987 (hat erstmals neben dem angelsächsischen Rechtspazifismus auch die französischen Traditionen, die häufig sozialistische und republikanische Ausrichtungen haben, gleichrangig behandelt; es ist eine kaum vorstellbare Menge an Informationen, aber zu vielen Autoren hat van der Linden auch das klarste Urteil); Sandi E. Cooper, *Patriotic Pacifism : Waging War on War in Europe 1815-1914*. – New York 1991. – S. 13-59 (eher eine Einleitung zu der Periode ab 1889, bequemer zu lesen als van der Linden); David Nicholls, *Richard Cobden and the International Peace Congress Movement, 1848-1853*, in: *Journal of British Studies* 30 (1991) 351-376 (über den Zusammenstoß britischer Themen – Schiedsgericht, Abrüstung, Nichtintervention, Freihandel – mit französischen – nationale Befreiung und Europäische Föderation – und amerikanischen – Kongreß der Nationen). Für die Geschichte der religiösen Friedensbewegung (im 19. Jahrhundert noch die Basis auch der erweiterten Friedensbewegung): Peter Brock, *Pacifism in the United States : from the Colonial Era to the First World War*. – Princeton, N.J. 1968; ders., *Pacifism in Europe to 1914*. – Princeton, NJ 1972; ders., *Freedom from War : Nonsectarian Pacifism 1814-1914*. – Toronto 1991 (in den beiden frühen Bänden behandelt Brock Quäker, Mennoniten, Brüdergemeinde, Duchoborzen; "nonsectarian" im dritten Band meint Friedensbewegung in den christlichen Hauptkonfessionen). Zu den Netzwerken, aus denen die beiden konkurrierenden Bewegungen hervorgingen: Christian Müller, *The Politics of Expertise : the Association Internationale pour le Progrès des Sciences Sociales, Democratic Peace Movements and International Law Networks in Europe, 1850-1875*, in: *Shaping the Transnational Sphere : Experts, Networks and Issues from the 1840s to the 1930s* / ed. by Davide Rodogno. – New York 2015. – S. 131-151. Zum Genfer Kongreß und zur Friedens- und Freiheitsliga: A. P. Campanella, *Garibaldi and the First Peace Congress in Geneva in 1867*, in: *International Review of Social*

History 5 (1960) 456-486; Michele Sarfatti, *La nascita del moderno pacifismo democratico ed il Congrès international de la paix di Ginevra nel 1867*. – Milano 1981; Miklos Molnar, *La Ligue de la Paix et de la Liberté : ses origines et ses premières orientations*, in: *Mouvements et initiatives de paix dans la politique internationale 1867-1928* / éd. par Jacques Bariéty et Antoine Fleury. – Bern 1987. – S. 17-36.

Die Friedensbewegung kann kaum auf eine literarische Tradition zurückgreifen. Außerhalb der Friedenskirchen war auch im 19. Jahrhundert fast nur Erasmus von Rotterdam bekannt. Die anglophone Friedensbewegung hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts versucht, Schriften über die moralischen und ökonomischen Übel des Krieges vorzulegen, die Erasmus ersetzen sollten. Diese neue Gattung, die im 20. Jahrhundert trotz dessen Kriege marginal geworden ist, war schon im 19. Jahrhundert kein Erfolg (der erste Pazifist, der weit gelesen, freilich sehr gemischt beurteilt wurde, war erst der späte Tolstoi). Die Friedensbewegung des 19. Jahrhunderts hatte noch keinen Zweifel, daß sie es mit einer Öffentlichkeit zu tun hat, die erst davon überzeugt werden mußte, daß der Frieden etwas Besseres sei als der Krieg. Die Friedensbewegung wird so selber Teil der Wende zum Frieden, sie ist Friedenserziehungsbewegung. Die stehenden Motive dieser Literatur, die Übel des Krieges und die Zeugenschaft großer Männer gegen ihn, geben ihr einen mehr rhetorischen als analytischen Charakter. Diese Literatur leidet aber nicht am Mangel an Theorien, eher am Überfluß eklektizistisch präsentierter Theorien. Erziehung war die Hauptaufgabe der Friedensbewegung und diese Literatur ist Erziehungsmaterial. In den späten 1840er Jahren hört diese Literatur in den englischsprachischen Ländern auf. Es war nicht gelungen intellektuell ernst genommen zu werden. Auch die wichtigen Projekte für internationale Verrechtlichung und Organisation, die die Tradition der Friedenspläne der frühen Neuzeit fortsetzen, wurden von der englischsprachigen (vor allem der amerikanischen) Friedensbewegung vorgelegt. Diese Literatur wurde in den Vereinigten Staaten und Großbritannien in der Wiederaufnahme der Bewegung für internationale Verrechtlichung am Ende des Jahrhunderts fortgesetzt. Eine Wirkung dieses Rechtspazifismus über die Friedensbewegung hinaus begann erst im späten 19. Jahrhundert.

Aber auch fast alle systematischen Texte zur Friedenstheorie sind indirekt der Friedensbewegung zu verdanken. Es sind nicht Texte aus der Friedensbewegung, eher Texte für die Friedensbewegung, die sie aber nicht rezipieren konnte, weil sie davon handeln, daß der Zivilisationsfortschritt noch nicht ausreicht und durch Bekehrung und Einsicht nicht ersetzt werden kann. Diese Texte sind aus Preisausschreiben hervorgegangen, die nicht immer zur Zufriedenheit der Stifter verliefen. Das Preisausschreiben des Genfer Friedensvereins des Grafen Sellon führte zu Johann Baptist Sartorius' *Organon des vollkommenen Friedens* (1837), der ersten systematischen Erörterung des Friedens nach 1830, die wesentlich zurückhaltender als der Stifter des Preisgeldes den Prozeßcharakter des Friedens betonte. Das Preisausschreiben der American Peace Society 1829 über einen Kongreß der Nationen, das mehrfach erneuert werden mußte, führte nur zu Einsendungen, welche die Preisrichter, prominente Juristen und Politiker, als unzureichend ablehnten. Daraufhin legte William Ladd, der Leiter der APS, 1840

selber eine (unbeurteilte) Abhandlung vor, mit der er die moderne Ära der Pläne für internationale Organisation eröffnete. In den 1840er Jahren versuchten die angelsächsischen Friedensgesellschaften durch Preisausschreiben eine Friedensbewegung auf dem Kontinent zu begründen. Das Preisausschreiben, das die Société de la Morale chrétienne mit britisch-amerikanischen Geldern ausrichtete, gewann Constantin Pecqueur mit Arbeiten über die sozialen Bedingungen der Entwicklung zum Frieden, zu denen es keine Entsprechung in der angelsächsischen Friedensbewegung gibt. 1848 wurde im Zusammenhang mit dem Friedenskongreß in Brüssel die Belgische Akademie der Wissenschaften beauftragt, ein Preisausschreiben auszurichten. Die Schriften des ersten und des dritten Siegers, Louis Bara und Édouard Morhange, sind bedeutende Texte und gewiß nicht das, was sich die Anhänger eines rasch zu erreichenden Rechtsfriedens erhofft hatten. Das Werk, das den zweiten Preis bekam, ist verloren, vom Verfasser Clenchereux ist nichts bekannt (nach Charles Potvin, *Le génie de la paix en Belgique*. – Bruxelles 1871 war es ein moralistischer Text gegen kriegsgerische Leidenschaften). Die Ligue Internationale et Permanente de la Paix schrieb 1869 einen Preis für eine Abhandlung zum Thema „Le crime de la guerre dénoncé à l'humanité“ aus. Mit 40 Einsendungen aus Europa und Amerika quantitativ ein Erfolg, qualitativ nicht: alle drei geförderten Schriften sind rhetorisch. Die kontinentale Friedensbewegung ist bei der Rhetorik angekommen, die sie 20 Jahre früher noch im Namen der sozialen Analyse verworfen hatte. Auch der Neustart der Friedensbewegung nach dem Deutsch-Französischen Krieg als Bewegung für internationale Verrechtlichung und Internationale Organisation begann mit einem Preisausschreiben. Der spanische Politiker Arturo de Marcoartú y Morales stellte 1873 der National Association for the Promotion of Social Science Preisgelder zur Verfügung. Er schrieb sein Buch über den unmittelbaren Nutzen eines internationalen Parlaments schließlich selber, die Preisträger waren skeptischer (der Preisstifter und die Preisträger Abram Pulling Sprague und Paul Lacombe werden in den Abschnitten 3.7, bzw. 3.1 und 3.3 behandelt). In der neuen Bewegung für den Rechtsfrieden trat der Unterschied zwischen angelsächsischer und kontinentaler Haltung zum Frieden in den Schriften im Umkreis der Friedensbewegung zurück.

6.1 Großbritannien

Die britische Peace Society (Society for the Promotion of Permanent and Universal Peace) wurde nach den napoleonischen Kriegen gegründet. Sie wurde von Quäkern finanziert, die der Gewaltfreiheit und damit der Ablehnung aller Kriege verpflichtet waren. Martin Ceadel hat die frühe Phase der Friedensbewegung 1816-1831 die „Jonathan Dymond Era“ genannt, nicht weil Dymond in der Organisation eine führende Rolle gespielt hätte, aber weil sein Buch über die Unvereinbarkeit des Krieges mit dem Christentum (1823) den Ton für die britische Friedensgesellschaft angegeben hat. Es ist eine rigoros legalistische Argumentation, daß der Krieg mit dem Evangelium unvereinbar ist. Aber das Argument wird begleitet von Kapiteln über die (unmoralischen) Ursachen und die (unmoralisi-

schen) Wirkungen des Krieges. Es gibt keinerlei Versuche, den Krieg als Teil des Staatensystems zu sehen. Diese Dreiheit von Kriegsursachen, Kriegsfolgen und Gebot Gottes, das alle Kriege verurteilt, prägt alle Publikationen aus dem Umkreis der Peace Society in dieser Zeit. Den besten Überblick erhält man aus der Sammlung der von der Peace Society publizierten Abhandlungen: *All War Antichristian; or, the Principles of Peace, as contained in the Holy Scriptures, Explained and Proved in the Tracts of the Society for the Promotion of Permanent and Universal Peace.* – London 1844. Es sind Texte über den Pazifismus der frühen Christen und der Quäker, Auszüge aus Erasmus von Rotterdam, Beschreibungen des Horrors von Napoléons Rußlandfeldzug, Auszüge aus Jonathan Dymond und Bestimmungen der Stellung des Krieges in der Bibel. 1841 erkannte die Peace Society den Bedarf an einer neuen Abhandlung über den Frieden, die geistlichen Preisrichter gehörten zum Führungskreis der Society und der siegreiche Text von **H. T. J. Macnamara** überschreitet dann auch in nichts den moralischen Rahmen der Texte des verstorbenen Dymond: die Gründe des Krieges liegen in der Unmoral, die Übel des Krieges werden ausgemalt, die wichtigste Aufgabe ist zu zeigen, daß jeder Krieg nach dem Neuen Testament verboten ist. Macnamara, damals ein Rechtsstudent, verteidigt den Satz, "that the future welfare of an individual is of greater importance than the preservation of a city, or the temporal prosperity of a nation" (*Peace, Permanent and Universal; its Practicability, Value, and Consistency with Divine Revelation.* – London 1841). Er erkannte bald, daß die *practicability* so leicht nicht bestimmt werden konnte, teilte der Peace Society 1843 mit, daß er den Verteidigungskrieg nicht mehr verwerfen könne, und gründete deshalb später eine eigene, kurzlebige Friedensgesellschaft. Eine Wirkung konnte die Peace Society aber nur erreichen, wenn sie trotz ihres pazifistischen Kerns weitere religiöse Kreise und säkulare Politik erreichen konnte. Es gibt keinen bedeutenden Text zu Frieden oder Krieg aus der Friedensbewegung oder ihrem Umkreis, der diesen Spagat zwischen absolutem Pazifismus und pragmatischer Friedenspolitik begründet hätte. Man muß diese Verbindung individuell im Leben führender Vertreter der Friedensbewegung nachspüren, z.B. bei Joseph Sturge, einem prominenten Quäker, der 1842 William Jays Vorschlag für Schiedsgerichtsverträge nach England und in die Öffentlichkeit brachte (Alex Tyrell, *Joseph Sturge and the Moral Radical Party in Early Victorian Britain.* – London 1987) oder Henry Richard, einem kongregationalistischen Geistlichen, der jahrzehntelang Sekretär der Peace Society war und die Friedensbewegung auf Cobdens Weg des Schiedsgerichts hielt (Peter Brock, *Freedom from War : Nonsectarian Pacifism 1814-1914.* – Toronto 1991. – S. 173-184 *Henry Richard as a Pacifist*; von seinen Broschüren ist ein guter Einstieg, weil der Titel schon alles sagt: *The Gradual Triumph of Law over Brute Force.* – London 1874). Der Freihändler Richard Cobden konnte um 1850 der wichtigste Berater und Sprecher der Friedensbewegung werden, weil er die Ergänzung ihres religiösen Kernanliegens durch säkulare Politik repräsentierte (Cobden ist in diesem Buch so gegenwärtig, daß man zur Rekonstruktion von Zusammenhängen am besten das Personenregister konsultiert). Eine intellektuelle Bedeutung hatte die Friedensbewegung noch einmal nach 1870 in der Bewegung für Schiedsgerichtsbarkeit und internationale Verrechtlichung.

Zum raschen Aufstieg und raschen Niedergang der britischen Friedensbewegung: Eric W. Sager, *Pacifism and the Victorians : a Social History of the Eng-*

lish Peace Movement, 1816 to 1878. – Diss. Univ. of British Columbia 1975, https://circle.ubc.ca/bitstream/id/65214/UBC_1975_a1%20s23_4.pdf (gut als Sozialgeschichte, weniger als Ideengeschichte); ders., *The Social Origins of Victorian Pacifism*, in: *Victorian Studies* 23 (1979/80) 211-236 (warnt vor Fixierung auf den christlichen Kontext, das bürgerliche Engagement für Frieden war auch gegen die Verehrung kontinentaler Nationalbewegungen in der britischen Arbeiterbewegung gerichtet); Alexander Tyrell, *Making the Millennium : the Mid-nineteenth Century Peace Movement*, in: *The Historical Journal* 20 (1978) 75-95 (Antrieb war christlicher Millenarismus, aber der „was not a very exportable commodity“); Stephen Conway, *Bentham, the Benthamites, and the Nineteenth-Century British Peace Movement*, in: *Utilitas* 2 (1990) 221-243 (Bedeutung der „philosophical radicals“ für die säkulare Friedensbewegung); David Nicholls, *Richard Cobden and the International Peace Congress Movement, 1848-1853*, in: *Journal of British Studies* 30 (1991) 351-376; Martin Ceadel, *The Origins of War Prevention : the British Peace Movement and International Relations, 1730-1854*. – Oxford 1996; ders., *Semi-detached Idealists : the British Peace Movements and International Relations, 1854-1945*. – Oxford 2000 (das Standardwerk ist eine Geschichte der Organisationen und der Positionen in konkreten außenpolitischen Situationen, keine durchgehende Ideengeschichte, das Scheitern der britischen Friedensbewegung wird als Fehlen einer säkularen Friedensbewegung analysiert); vgl. auch ders., *Cobden and Peace*, in: *Rethinking Nineteenth-century Liberalism : Richard Cobden Bicentenary Essays* / ed. by Anthony Howe and Simon Morgan. – Aldershot 2006. – S. 189-207; Paul Laity, *The British Peace Movement 1870-1914*. – Oxford 2001 (Über die Grauzone zwischen Marxismus und Liberalismus: Chartisten, Mazzinisten, Reform League, Positivisten).

6.2 Vereinigte Staaten von Amerika

Die amerikanische Friedensbewegung des 19. Jahrhunderts hatte das Vorbild der Quäker, aber sie begann in den Hauptrichtungen des amerikanischen Protestantismus, die bisher nicht durch Pazifismus aufgefallen waren. Die Geschichte der amerikanischen Friedensbewegung bis zum Bürgerkrieg 1861 war eine Auseinandersetzung zwischen drei Strömungen: die erste Gruppe kann im Evangelium keine Verurteilung des Verteidigungskrieges erkennen, die zweite Gruppe verwirft darüber hinaus auch den Verteidigungskrieg, die dritte Gruppe verwirft zusätzlich Staatsgewalt und Widerstand gegen die Staatsgewalt. Die 1828 durch Zusammenschluß der vielen lokalen und regionalen Friedensvereine gebildete American Peace Society konnte die beiden ersten Gruppen zusammenhalten. Ihr Programm war internationale Verrechtlichung, sei es William Ladds Kongreß der Nationen, sei es William Jays Schiedsgerichtsbarkeit. Im Bürgerkrieg unterstützte die APS den Krieg des Nordens, mit der Begründung, daß es gar kein Krieg sei, sondern die Unterdrückung einer Rebellion. Die Anhänger der Non-resistance hatten sich bereits 1838 abgespalten. Obwohl sie jegliche staatliche und nicht-staatliche Gewalt verwarfen, nahmen auch sie – bis auf wenige Ausnahmen – für

den Krieg der Nordstaaten Partei. Nach dem Bürgerkrieg dauerte der Neuaufbau einer Friedensbewegung lange. Die moribunde American Peace Society hatte aber noch Bedeutung für die Bewegung für internationale Verrechtlichung in den 1870er Jahren. Die 1865 gegründete Universal Peace Union sammelte ehemalige Non-resistants, Pazifisten aus der APS und Kriegsdienstverweigerer des Bürgerkriegs, aber die Geschichte der APS wiederholt sich: klare Programmdiskussionen werden immer abgebrochen, um die verschiedenen Richtungen zusammenzuhalten. Erst im säkularen Internationalismus um 1900 erstarbte die Friedensbewegung erneut, nun mit diverseren ideologischen Quellen.

Ganz am Anfang der amerikanischen Friedensbewegung steht eine im 19. Jahrhundert viel zitierte Typologie und Statistik der Kriegsursachen, die die Massachusetts Peace Society aufstellte, aber ein *peace research movement* wurde die Friedensbewegung nicht. Sie geht zu sehr davon aus, daß es keine neuen Entdeckungen über die Verwerflichkeit und Schädlichkeit der Kriege zu machen gibt, sie will über längst erkannte Wahrheiten aufklären. Dieses Muster ist von Noah Worcester (*A Solemn Review of the Custom of War; Showing that War is the Effect of Popular Delusion, and Proposing a Remedy*. – Hartford, Conn. 1815) über William Ladd (*The Essays of Philanthopos on Peace and War*. – Exeter, N.H. 1827, Neudruck in Garland Library of War and Peace) bis zu den Handbüchern von Thomas C. Upham (*The Manual of Peace*. – New York 1836, Neudruck 1972 in der Reihe The Peace Movement in America) und George C. Beckwith (*The Peace Manual, or: War and its Remedies*. – Boston, Mass. 1847, Neudruck in Garland Library of War and Peace) durchgehalten worden. Vgl. auch *The Book of Peace : a Collection of Essays on War and Peace* / ed. by George C. Beckwith. – Boston, Mass. 1845 (64 Friedenstexte der letzten Jahrzehnte). Dieser Literatur ist schon von Zeitgenossen Banalität bescheinigt worden. William Lloyd Garrison begründete die Notwendigkeit, eine radikalere Friedensbewegung abzuspalten, damit, daß die Propaganda der American Peace Society nur eine allgemeine Verurteilung des Krieges kennt, die auch Militärs unterschreiben konnten (*Liberator* 8. September 1837). Die Amerikanische Friedensbewegung ist seit ihrer doppelten Gründung durch David Low Dodge und Noah Worcester 1815 von dem Problem des Verteidigungskrieges verfolgt. Die Zahl der Gegner aller Kriege nahm zu, aber die American Peace Society sollte auch für Leute attraktiv bleiben, die diesen Pazifismus ablehnten. Dieser Konflikt wurde als interner Streit um die Präambel der Verfassung der APS ausgetragen, die Literatur für die Öffentlichkeit sollte ohne Kontroversen sein: Das Recht des Verteidigungskrieges wird umgangen mit der Behauptung, in der realen Geschichte habe es noch nie einen reinen Verteidigungskrieg gegeben; die Gefahr eines Angriffs auf ein unbewaffnetes Land wird umgangen mit der Behauptung, daß ein unbewaffnetes Land nicht angegriffen würde. So wird die Wehrlosigkeit des Staates empfohlen, aber nie realistisch reflektiert. Ein neues Völkerrecht wird vorgeschlagen, dessen Bedingungen werden nie reflektiert. Argumente für die Möglichkeit des Friedens werden immer rasch durch Argumente für die Notwendigkeit des Friedens ersetzt. **George C. Beckwith** (1800-1870), ein congregationalistischer Geistlicher und langjähriger Sekretär der American Peace Society ist ein Symbol des Ausweichens vor der Reflexion über verschiedene Kriegsarten. Er hielt persönlich an dem biblischen Verbot des Verteidigungskrieges fest, kann darüber hinaus nur

sagen, daß es bessere Mittel als das Schwert gibt und daß eine Regierung, die ihre Pflichten erfüllt, gar nicht erst angegriffen wird (*Peace and Government*, 1839 im Boston Recorder erschienen, nachgedruckt in *The Book of Peace* a.a.O. S. 425-432). In seinem *Manual* schwankt der Abschnitt über Selbstverteidigung besonders chaotisch zwischen der Herabsetzung des Naturrechts auf Selbsterhaltung als Erbe der heidnischen Libertins Voltaire und Rousseau und dem Versprechen, daß Selbsterhaltung ohne Töten zu bekommen sei (S. 205) Der rasche Erfolg internationaler Rechtinstitutionen würde diese Kontroversen sowieso gegenstandslos machen. Von den Historikern der Friedensbewegung hat niemand mit Beckwith sympathisiert, Valerie Ziegler a.a.O. versucht aber gerecht zu sein. Die konservativen Apologeten des Verteidigungskrieges, die es auch innerhalb der Friedensbewegung gab, treten nie literarisch auf. Die Literatur der Friedensbewegung schleppt mit sich, daß der Krieg von Fürsten und Aristokraten verursacht wird, von der „lust for glory and power“. Die Untersuchung, wie Kriege historisch entstehen, wird nicht fortgeführt. Den Krieg gegen Mexiko hat die Friedensbewegung detailliert beschrieben (vgl. die Schrift des APS Vorsitzenden William Jay, *Revue of the Causes and Consequences of the Mexican War*. – Boston, Mass. 1849). Aber sie hat den Angriffskrieg einer Demokratie nie theoretisch bewältigen können. Die Literatur der amerikanischen Friedensbewegung ist nicht zufällig mit diesem Krieg zu Ende gekommen. Auch in Amerika war die theoretisch anspruchsvollere Literatur nicht Literatur aus der Friedensbewegung, sondern für die Friedensbewegung, siehe oben in den Abschnitten 5.1.1 und 5.1.2 zu Beiträgen von Channing und Emerson, die aus einer Vortragsreihe der American Peace Society 1838 hervorgegangen sind. Zu William Ladd und William Jay und der Rolle der APS für die Diskussion um den internationalen Rechtsfrieden siehe Abschnitt 3.1.1; zur Non-resistance siehe Abschnitt 5.1.5.

Der Amerikanische Bürgerkrieg brachte einen historischen Sprung in der Mechanisierung des Krieges. Darauf haben Schriftsteller reagiert, die den Unterschied zu den romantischen Klischees des heroischen Einzelkampfes darstellen. Es ist eine Einsicht in die menschlichen Kosten und die zunehmende Unführbarkeit von Kriegen, aber keine Antikriegsliteratur; die Autoren standen auf der Seite des Nordens. Die Friedensbewegung hat diese Literatur nicht rezipiert. Vgl. Cynthia Wachtell, *War No More : The Antiwar Impulse in American Literature 1861-1914*. – Baton Rouge, La. 2010 (vor 1890: Herman Melville, John William De Forest, Walt Whitman, Nathaniel Hawthorne).

Bibliographie: Charles F. Howlett, *The American Peace Movement : References and Resources*. – Boston, Mass. 1991.

Geschichte der Organisationen: Merle Eugene Curti, *The American Peace Crusade : 1815-1860*. – Durham, N.C. 1929, Neudruck New York 1965; W. Freeman Galpin, *Pioneering for Peace : a Study of American Peace Efforts to 1846*. – Syracuse, N.Y. 1933; Merle Eugene Curti, *Peace or War : the American Struggle, 1636-1936*. – New York 1936, Neudruck: New York 1972 in der Garland Library of War and Peace (Schwerpunkt nach 1860); Peter Brock, *Pacifism in the United States : from the Colonial Era to the First World War*. – Princeton, N.J. 1968. – S. 447-685 *Pacifism in the American Peace Movement before the Civil War* (Brocks Buch *Radical Pacifism in Antebellum America*

(1968) ist ein Separatdruck dieser Kapitel; *Freedom from War : Nonsectarian Pacifism 1814-1914*. – Toronto 1991. – S. 36-152 bringt nur wenige Ergänzungen); Valerie H. Ziegler, *The Advocates of Peace in Antebellum America*. – Bloomington, Ind. 1992. Ein knapper Überblick: Charles DeBenedetti, *The Peace Reform in American History*. – Bloomington, Ind. 1980. – S. 32-65. Zur Universal Peace Union: Thomas F. Curran, *Soldiers of Peace : Civil War Pacifism and the Postwar Radical Peace Movement*. – New York 2003.

6.3 Schweiz

Die erste Friedensgesellschaft auf dem Kontinent wurde 1830 in Genf gegründet von **Graf Jean-Jacques de Sellon**, Herr von Allaman (1782-1839), ein Genfer Patrizier, Seidenhändler, lange Zeit Mitglied der Stadtregierung. 1830 war er durch seine Kampagne gegen die Todesstrafe bereits international bekannt, Krieg ist für ihn eine Art Todesstrafe für Völker. So wie er Gefängnisse akzeptiert, akzeptiert er den Verteidigungskrieg (der aber nicht mehr vorkommen mußte, seit es keine Bedrohung durch Barbaren mehr gibt). Seine Friedensvorstellung ist eine Aktualisierung des Friedensplans Heinrich IV.¹¹ oder der Heiligen Allianz. Er hat ungefähr 40 Broschüren zum Frieden geschrieben und bevorzugt an europäische Monarchen versandt. Ein gutes Beispiel ist *Réflexions sur les suites probables de l'arbitrage européen*. – Genève 1829: für die Schiedsgerichtbarkeit in Europa (ungenau) und für die Schutzherrschaft des befriedeten Europas in Afrika (genauer); für jene ist die Heilige Allianz, für diese die britische East India Company das Vorbild. Zu Sellons Philanthropie gehörten Preisausschreiben: über Historienmalerei, die Todesstrafe, einen Rhein-Rhone-Kanal zum Verkehr zwischen Mittelmeer und Nordsee, die Konversion von Armeen zum Ausbau der Infrastruktur. Gewinner seines Preisausschreibens über den Frieden wurde Jean-Baptist Sartorius, der die erste umfassende Friedenstheorie des kurzen 19. Jahrhunderts nach 1830 vorlegte. Der erste Rezensent war Sellon selber: Für ihn ist Friedensbewegung Bewußtwerdung eines Übels, der Krieg als Übel hat ihn interessiert, über Sartorius' positiven Frieden und die Unterscheidung von Völkerbund und Völkerstaat hat er hinweggesehen (Archives de la Société de la Paix de Genève No. 4, août 1837). Sellon war ein Onkel von Camillo di Cavour, dem sardinisch-italienischen Staatsmann; in Sellons Briefwechsel mit seinen Neffen gibt es Kommentare zur Politik um 1830, aufschlußreich für die Unterschiede zwischen seinem spätaufklärerischen, ahistorischen Friedenswillen und dem historistisch, nationalistischen Bellizismus seines Neffen; Camillo di Cavour mußte seinen Onkel darauf aufmerksam machen, daß auch dieser im Zeitalter Metternichs kaum eine Heilige Allianz wünschen könne.

Sellon-Bibliographie: Geneviève Abel, *Verzeichnis der Schriften des Grafen Jean-Jacques de Sellon (1782-1839) über die Todesstrafe, die Friedensbewegung und andere internationale Fragen*, in: Friedens-Warte 31 (1931) 309-

¹¹ Gemeint ist der Friedensplan des Herzogs von Sully, der im 19. Jahrhundert meist noch als ein Plan des französischen Königs galt.

313. Überblicke: Leo Weisz, *Jean-Jacques de Sellon*. – Zürich 1929; Ivo Rens/Klaus-Gerd Giesen, *Jean-Jacques de Sellon : pacifiste et précurseur de „l'esprit de Genève“*, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 35 (1985) 261-287 (bester Überblick); Klaus-Gerd Giesen, *Die Genfer Friedensgesellschaft (1830-1839) und der Strukturwandel des europäischen Pazifismus*, in: Die Friedens-Warte 66 (1986) 23-42; Beatrice Luginbühl, *Im Kampf gegen die Todesstrafe : Jean-Jacques Comte de Sellon (1782-1839)*. – Diss. Zürich 2000. Zum Sellon-Cavour-Briefwechsel: Francesco Ruffini, *La giovanizza di Cavour*. – 2. Aufl. – Torino 1937. – S. 57-93 (Text von 1912); Ettore Passerin d'Entrèves, *Jean-Jacques de Sellon (1782-1839) e i fratelli Gustave e Camillo di Cavour di fronte alla crisi politica europea del 1830*, in: *Ginevra e l'Italia / a cura di Delio Cantimori* ... – Firenze 1959. – S. 671-699.

6.4 Frankreich

Die erste französische Friedensorganisation war die Société de la Morale Chrétienne, aber ihre aristokratischen Führer fanden zwischen Gefängnisreform und Sklavenfreilassung wenig Zeit speziell für den Frieden. Die Versuche in Frankreich eine spezialisierte Friedensbewegung aufzubauen, kamen aus Großbritannien. 1841 finanzierte die Peace Society den Franzosen ein Preisausschreiben, das sofort zeigt, daß in Frankreich das Interesse an sozialen Voraussetzungen von Frieden und Friedensbewegung viel stärker ist: Sieger war der ökonomische, sozialistische Schriftsteller Constantin Pecqueur (den zweiten Preis erhielt freilich eine schwer erträgliche rhetorische Arbeit *D'une paix universelle et permanente* (1842) von Patrice Bazan, der wohl identisch ist mit einem Angestellten beim Marinarsenal in Cherbourg, der 1859 ein Gedicht zum Ruhm der französischen Armee und Flotte drucken ließ). 1848 und 1849 organisierten die englischen und amerikanischen Friedensgesellschaften Kongresse in Brüssel und Paris, um französische Intellektuelle und Politiker zu erreichen. In Frankreich fungierte die Freihandelsbewegung lange als Substitut einer Friedensbewegung, liberale Ökonomen sind die ersten Ansprechpartner der internationalen Friedensbewegung, der Freihändler Frédéric Bastiat ist ihr erster Autor in Frankreich. Nachhaltige Begeisterung für den angelsächsischen Rechtsfrieden gab es zunächst nicht. Francisque Bouvet, der französische Vize-Präsident des Brüssler Friedenskongresses 1848 und anschließend Vorsitzender der kurzlebigen *Société de la Paix universelle*, protestierte 1849 und 1855 gegen die unpolitische angelsächsische Friedensbewegung, die weder Despoten noch Rußland wahrnehmen kann; dagegen sollte das bonapartistische Modell eines internationalen Kongresses helfen.

Émile de Girardin (1806-1881), erfolgreicher Journalist und Zeitungsverleger, Abgeordneter unter verschiedenen Regimen, Teilnehmer der Friedenskongresse 1849 und 1850, schwankte zwischen sozialistischen und machtpolitischen Friedensstrategien, Frieden durch juristische Organisation konnte er sich nie recht vorstellen. Wenn man seine Friedenstheorie abstrakter nimmt, klingt sie nach der

von Hans Morgenthau verurteilten *science of peace*: Der Frieden kommt durch Wissenschaft, Dampfkraft und Eisenbahnen, in einer Freihandelsordnung ist Territorialpolitik völlig überholt. Er bekämpft die „kleine Politik“ des Ruhmes und der Eroberungen im Namen der „großen Politik“ der Gleichheit der Nationen, Zerstörung der Festungen, Abschaffung der Zölle, Internationalisierung der Verkehrswege. Er stellt dem *paix armée* (mit beschädigter Freiheit, periodischen Revolutionen und Pauperismus) den *paix assuré* entgegen (mit gesicherter Freiheit, fortschrittlicher Zivilisation und ausreichend Arbeit). Girardin tritt für Volksbildung, allgemeines Wahlrecht und einheitliche Kapitalsteuer ein und hält sich für einen Sozialisten (Karl Marx persönlich hat sich die Mühe gemacht, zu erklären, daß das nicht Sozialismus sei, MEW VII, 280-291=MEGA I/10, 290-300). Er adoptiert den Wahlspruch der französischen Sozialisten *Si vis pacem, para pacem*. Er besteht darauf, daß Frieden und Freiheit zusammengehören, aber er meint es umgekehrt als die Theorie des demokratischen Friedens: nur der Frieden kann die Freiheit bringen. Girardin war der erste der großen außenpolitischen Tageskommentatoren, der eine eigene Außenpolitik durchsetzen wollte, und es ist nie wieder vorgekommen, daß der führende außenpolitische Kommentator einer großen Nation über Jahrzehnte hinweg kontinuierlich den Frieden zu seinem Thema macht. Das war nur möglich durch die Vorstellung einer französischen Aufgabe als *arbitre de la société européenne*, die ihn wenig von Napoléon III. unterscheidet. Er träumt von einem neuen Tilsit, in dem Frankreich und Rußland sich (wie 1807) über die europäische Sicherheit einigen. Dieses Modell hat er von der Julimonarchie bis zum neuen Bonapartismus durchgehalten und den Umständen angepaßt. Mal soll ein solches Bündnis jeden Widerstand unmöglich machen, mal wird ein großer Krieg angekündigt. Den Weg des Krieges zu wählen, ist gerechtfertigt, wenn eine neue europäische Ordnung dabei herauskommt. Wie der große Krieg zum großen Frieden führt, wird nie wirklich klar und ist von den Umständen abhängig. Er wendet sich gegen die Interventionen Napoléons III., die weder Frankreich nutzen noch Europa Sicherheit bringen. Er bekämpft das Nationalitätenprinzip und das Streben nach natürlichen Grenzen. 1848 war er der erste, der von einem europäischen Kongreß redet, dann nennt er es Europäische Union, genauer wird er nie. Was bis 1866 Vorlage für eine waghalsige aber an europäischen Allianzen und am Frieden orientierte Außenpolitik für Frankreich sein sollte, wird im Zeitalter Bismarcks zum Ultimatum: Preußen soll das Rheinland abgeben, das entmilitarisiert und mit Frankreich wirtschaftlich verbunden wird (oder in der Julikrise 1870, als er einer der wichtigsten Stimmen auf dem Weg des Empire libéral in den Krieg war, gleich für Frankreich gefordert wird, falls Preußen sich nicht freiwillig zurückzieht). Der Teilnehmer der Friedenskongresse 1849-1851 hat mit der neuen französischen Friedensbewegung seit 1866 nichts mehr zu tun. Girardins unzählige Zeitschriftenartikel wurden regelmäßig gesammelt: *La politique de la paix* (1849, Artikel 1836-1849); *Abolition de l'esclavage militaire* (1849, Artikel seit 1843). Broschüren zum Krimkrieg: *Solution de la question d'Orient* (1853); *La Paix* (1855). Broschüren gegen den italienischen Krieg: *L'empereur Napoléon et l'Europe* (1859; in 15 Schritten vom freien Flußverkehr über die Abschaffung der militärischen Sklaverei, die europäische Union und die Ausrottung des Elends zur „régénération physique et morale de l'homme, ce premier devoir de tout gouvernement“), *La guerre* (1859), *L'équilibre européenne* (1859), *Le désarmement européen* (1859). Gegen eine Intervention für Polen:

Paix et liberté (1864). Die Aufsätze seit 1866 sind gesammelt in: *Le succès* (1867, Artikel von 1866, Bismarck gewidmet); *Le condamné du 6 mars* (1868, Artikel von 1867); *La voix dans le desert* (1870, Artikel von 1868); *L'ornière* (1871, Artikel von 1869); *Le gouffre* (1871, Artikel von 1870 und 1871). Nachdem Girardins Kampf um Frieden und Krieg lange weder von den Historikern der Friedensbewegung wahrgenommen wurde, noch von den Girardin-Biographen, die sich mehr für seine Bedeutung in der Geschichte der Presse interessieren, hat Wilhelmus van der Linden in seiner Geschichte der Friedensbewegung keinen (außer Cobden) so häufig beachtet; Girardins „peculiar dialectics“ überfordert ihn freilich so sehr, wie sie Girardins Zeitgenossen überfordert hatte.

Die neue Friedensbewegung in Frankreich ist Frucht der Opposition gegen Napoléon III. und der Gefahr eines Krieges gegen Preußen. Diese Bewegung ist geprägt von dem Gegensatz der Forderung nach Demokratie in der Ligue de la Paix et de la Liberté (seit 1866) und der Beschränkung auf ein internationales Schiedsgericht in der liberalen Ligue Internationale et Permanente de la Paix (seit 1867; nach dem Krieg 1870/71 in Société des Amis de la Paix umgenannt). **Frédéric Passy** (1822-1912), Gründer der Ligue Internationale et Permanente de la Paix und die führende Persönlichkeit der französischen und kontinentalen Friedensbewegung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts (er erhielt den ersten Friedensnobelpreis), war ein typischer französischer *économiste* und begann in Art eines *économiste* über den Frieden zu schreiben: *La paix armée*, in: Journal des économistes No. 137 (Mai 1865) 221-229 (die übliche französische Gegenüberstellung von Produzieren und Zerstören, Kampf gegen die Natur und gegen die Menschen; damals war seine Lösung noch einseitige Abrüstung einer Großmacht à la Bentham). Aber seine Friedensvereinigung war keine Bewegung für Frieden durch Zollfreiheit (für die er unabhängig davon eintrat). Er mußte Friedensfreunde verschiedener Richtungen sammeln. Das Preisausschreiben, mit auch diese Friedensbewegung 1869 begann, hält sich unbestimmt zwischen Rechtsfrieden und Humanität: „Le crime de la guerre dénoncé à l'humanité“. Die von der Jury ausgezeichneten Arbeiten sind alle rhetorisch. Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925), Politikwissenschaftler, Jurist und Religionshistoriker, später ein führender liberaler Politiker Belgiens, gab eine wilde Mischung von historischen Äußerungen für und gegen den Krieg und aller möglichen, nie näher ausgeführten Friedenstendenzen ab; er setzt auf Zunahme internationaler Verträge, auf eine Liga der Neutralen, aus der eine europäische Konföderation und dann die Vereinigten Staaten der Menschheit werden (*Désarmer ou déchoir : essai sur les relations internationales*. – Paris 1872). 1917 schrieb er, inzwischen Graf Goblet d'Alviella, noch einmal über „den wahren und den falschen Pazifismus“: Grundlage des dauerhaften und definitiven Friedens in Europa könne nur eine Neuverteilung der Staatsgebiete sein: Verkleinerung Deutschlands, Zerschlagung Österreich-Ungarns. Henri Dupasquier, der über Pauperismus und Genossenschaftswesen schrieb und kaum über das heimische Neuchâtel hinaus bekannt war, berücksichtigt humanitäre, soziale, moralische und ökonomische Standpunkte; allein der ökonomische Abschnitt löst sich durch Statistiken über Kriegsfolgen/Folgen des bewaffneten Friedens von der bloßen Rhetorik der Kriegsverdammung; er setzt auf Abrüstung und öffentliche Meinung, die Idee eines interna-

tionalen Tribunals bleibt blaß (*Le crime de la guerre dénoncé à l'humanité*. – Paris 1873, 2. Aufl. 1875). Marie-Louis Mézières (1793-1872), ehemaliger Rektor der Akademie von Metz, der über englische Literatur, Pauperismus (moralisierend) und Militärgeschichtsschreibung (kritisch) schrieb, kämpft gegen die *gloire des armes*; er setzt dem *esprit militaire* weniger den *esprit commerciale* entgegen, als den *esprit politique*: die Zentralisierung Frankreichs wird beklagt; die Vorstellung eines europäischen Kongresses bleibt blaß (*De la polémomanie ou folie de la guerre dans l'Europe actuelle*. – Paris 1872). Außer Konkurrenz aber unter der patronage der Amis de la Paix und mit einem Vorwort von Passy erschien: Henri Dumesnil, *La guerre : étude philosophique*. – Paris 1872 (tatsächlich eine Weltgeschichte des Krieges, dessen lange Existenz er nie erklären kann, und der Friedensäußerungen, die die Zukunft für sich haben werden, „wie eine Reise durch viele Stürme, die zuletzt gut zum Ziel führt“). Diese Schriften zeigen, wie sehr es die wichtigste Friedensstrategie zunächst war, einen Wandel in der öffentlichen Meinung herbeizuführen. Die Preisschriften erinnern stark an die Schriften im Umkreis der angelsächsischen Friedensbewegung vor der Mitte des Jahrhunderts, die im französischen Sprachraum keine Chance gehabt hatten (nur daß sie weniger auf christliche Tradition, mehr auf humanistische Bildung zurückgreifen). Vgl. den Abschlußbericht: *Le crime de la guerre dénoncé à l'humanité : concours ouvert en 1869 par La Ligue internationale et permanente de la paix ; rapport du Jury*. – Paris 1872; Jacob ter Meulen, *Der Gedanke der internationalen Organisation II/2* (1940) S. 74-76 nennt irrtümlich Robert Fromentin statt Goblet d'Alviella als Preisträger; siehe auch Abschnitt 3.9.1 zu Juan Bautista Alberdi, der seinen geplanten Beitrag nicht fertiggestellt hat). Der Abschlußbericht der Jury erwähnt eine Arbeit des **Abbé Garaude** als den Text, der bisher in Frankreich am bekanntesten war. Dieser Landpfarrer aus dem Limousin ist in der Tat ein Vorläufer dieser rhetorischen Friedensliteratur in Frankreich: Sein Buch ist fast nur eine Sammlung von Zitaten zu Kriegsursachen und Kriegsfolgen aus allen Jahrtausenden vom Altertum bis ins 19. Jahrhundert. Jeder Verdacht, daß sich die Bedingungen für Krieg und Frieden in neuerer Zeit geändert haben könnten, fehlt. Selbst die Rolle des Christentums als Bruch mit dem Nationalismus der Antike, die das 19. Jahrhundert so beschäftigte, kommt bei dem Geistlichen kaum vor. Er interessiert sich für die Moral der Herrschenden, nicht für die der Völker, die das 19. Jahrhundert zunehmend interessierte. Seine Autorität für internationale Verrechtlichung bleibt der Abbé de Saint-Pierre (François Garaude, *La guerre considérée au point de vue philosophique, sociale et religieux*. – Paris 1864). Nach 20 Jahren schrieb Garaude ein weiteres Buch gegen einen Kollegen im Limousin, der sich weiterhin an den katholischen Bellizisten de Maistre halten wollte, nicht an dessen Kritiker Garaude. 1864 und 1885 ist sein Argument gegen de Maistre: Wer den Krieg für gottgewollt hält, hat den Unterschied zwischen Tieren und Menschen und damit die christliche Botschaft nicht verstanden (*Dissertation philosophique et religieuse sur la guerre et la paix : réponse à M. l'abbé Artige sur la question*. – Tulle 1885; in diesem Buch beschreibt Garaude einmal selber den Ausgangspunkt dieser rhetorischen Friedensliteratur: er schreibe, weil der Krieg „plus déplorable que déploré“ sei). Zu Garaudes Mitarbeit in der Friedensbewegung der 1860er Jahre vgl. van der Linden a.a.O. S. 651. Nach 1871 hat Passy die Bewegung rasch auf Schiedsgerichtsbarkeit verpflichtet und mit britischen und amerikanischen Bewegungen zusammengebracht, bei denen die-

se Idee eine längere Tradition hatte. Für die Ligue de la Paix et de la Liberté und ihren Weg von der Europäischen Union zum Schiedsgericht siehe Abschnitt 3.3.2 zu Charles Lemonnier.

Die Gesamtdarstellungen der französischen Friedensbewegungen sind Überblicks ohne größere Ambitionen (wenigstens für das 19. Jahrhundert): Jean Defrasne, *Le pacifisme en France*. – Paris 1994 (von 1815 bis in die 1980er Jahre); Michael G. Clinton, *The French Peace Movement, 1821-1919, Diss. Notre Dame, Ind.* 1998; Yves Santamaria, *Le pacifisme, une passion française*. – Paris 2005 (von 1815 bis zum Irakkrieg 2003). Da die beiden internationalen Friedensligen des späten 19. Jahrhunderts französisch geprägt waren, können die Darstellungen der internationalen Friedensbewegung von Wilhelm van der Linden (bis 1874) und Sandi Cooper (für die späteren Jahre) diesen Mangel etwas kompensieren. Vgl. zu Passy sein *Pour la paix : notes et documents*. – Paris 1909, Neudruck New York 1972 im Rahmen der Garland Library of War and Peace (eine Art Autobiographie, mit einem Anhang von Reden und andere Beiträgen Passys 1867-1909); Adolf Wild, *Frédéric Passy (1822-1912)*, in: *Wider den Krieg : große Pazifisten von Immanuel Kant bis Heinrich Böll* / hrsg. von Christiane Rajewsky und Dieter Riesenberger. – München 1987. – S. 40-46; Michael Clinton, *Frédéric Passy : Patriotic Pacifist*, in: *Journal of Historical Biography*, Autumn 2007, S. 33-62.

6.5 Deutschsprachiger Raum

Im deutschsprachigen Raum gibt es (fast) nichts, was man eine Friedensbewegung nennen kann. Einige Demokraten von 1848/49 sind im Gedächtnis geblieben: Johann Jacoby, Ludwig Simon und Karl Vogt und wurden 1872 von der Jury des Preisausschreibens der Amis de la Paix genannt in einer Bemerkung über die geringe Zahl und die geringe Qualität der Einsendungen aus Deutschland (aus einer späteren Generation kannte man damals nur Eduard Loewenthal). Man kann die Liste vergangener Größen der Demokratie von 1848 vermehren, etwa um Amand Goegg, der versuchte, die Demokraten der Freiheits- und Friedensliga und die Sozialisten der Internationalen Arbeiterassoziation einander anzunähern, oder um Adolf Fischhof, der 1875 mit einem Abrüstungsvorschlag in ganz Europa gehört wurde. Die Darstellungen der Friedensbewegung in Deutschland müssen für die Zeit vor 1889 fast ausschließlich von den Friedensbewegungen außerhalb Deutschlands erzählen (Dieter Riesenberger, *Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland*. – Göttingen 1985; Karl Holl, *Pazifismus in Deutschland*. – Frankfurt am Main 1988). In das Lexikon *Die Friedensbewegung : organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und in der Schweiz* / hrsg. von Helmut Donat und Karl Holl. – Düsseldorf 1983 konnten für das 19. Jahrhundert einige Pazifisten aus der romanischen Schweiz aufgenommen werden, aber aus dem deutschsprachigen Raum gibt es nur Constantin Frantz und Karl Christian Planck, die wohl aufgenommen wurden, weil einige in der Friedensbewegung des

20. Jahrhunderts sich an sie erinnerten, aber mit einem organisierten Pazifismus des 19. Jahrhunderts hatten beide nichts zu tun.

Gustav Adolf Spieß (1802-1875), Arzt in Frankfurt am Main und ein örtlicher Organisator des Internationalen Friedenskongresses 1850, hat bereits notiert, warum der für Deutschland organisierte Friedenskongreß kein Interesse bei den Deutschen fand: Frieden, sagte man ihm, mache nur für die USA, Großbritannien und Frankreich Sinn, wohlbegrenzte und einigermaßen freie und deshalb anerkannte und geachtete Staaten, die nur noch Wohlfahrt im Innern mehren müssen. Er wendet sich gegen die Liberalen, die von einem preußischen Krieg gegen Österreich erwarten, daß er im Ausland Achtung und im Innern das Ende der Feindschaft gegen den Liberalismus bringen werde. Spieß will gemäßigte Demokraten und Konstitutionelle zusammenführen, Deutschland müsse zu Tätigkeit befreit werden, solche allseitige Tätigkeit bietet aber nur der Frieden. „Bei uns müssen die Friedensvereine zu Vereinen friedlicher Reform all unserer Zustände werden, denn nur durch eine gründliche Umgestaltung derselben nach allen Richtungen hin dürfen wir hoffen, das allmählich zu erreichen, was die Bewohner England's und Amerika's größtenteils schon besitzen“ (*Gedanken über die Bildung von Friedens-Vereinen in Deutschland : dem am 22. Juli in London zu eröffnenden vierten Friedenscongresse gewidmet.* – Frankfurt am Main 1851). Die *Allgemeine Deutsche Biographie* XXXV (1893) 178-179 kennt ihn als einen Bürger, der in vielen Vereinen und Stiftungen engagiert war, sein Engagement für die Friedensbewegung war aber bereits vergessen. Siehe oben auch Hinweise auf den Frühsozialisten Friedrich Grünhagen und den Freihändler Karl Arnd, die ähnlich an eine Friedensbewegung appellieren, die es in Deutschland nicht gab.

Am ehesten hätte in Deutschland Antimilitarismus eine Chance haben müssen, aber auch dazu kam es nicht. **Wilhelm Schulz** (1797-1860, später Schulz-Bodmer) mußte als Demokrat aus dem Offiziersberuf ausscheiden, sein jahrzehntelanges Exil in der Schweiz war nur kurz unterbrochen von einer Zeit als Abgeordneter der Nationalversammlung 1848/49. Er begann mit dem üblichen Weltbild deutscher Demokraten und Liberaler: Der ewige Frieden kann erst kommen, wenn die Bildung der Nationalstaaten abgeschlossen ist und in den Nationalstaaten die Nation entscheiden wird. Die deutsche Einheit erwartete er von einem gemeinsamen Krieg Frankreichs und Deutschlands gegen Rußland zur Wiederherstellung Polens (*Der Bund der Deutschen und Franzosen für Gründung eines nationalen Gleichgewichts in Europa.* – Straßburg 1841). In der Nationalversammlung warb er für eine außenpolitische Grundsatzserklärung, die auf eine deutsche Hegemonie in einem Mitteleuropa von Nationalstaaten hinauslaufen sollte, während die Hegemonie Frankreichs über die romanischen Nationalstaaten respektiert werden sollte (*Denkschrift über die internationale Politik Deutschlands.* – Darmstadt 1848). In der Tradition der Liberalen und Demokraten empfahl er Miliz als Schutz einer liberalen Verfassung (*Über Bürgergarden, Landwehr und noch einiges Andere, was damit in Verbindung steht.* – Hanau 1833). Die Milizfrage nahm er im Parlament 1848 wieder auf. 1849 analysierte er das Versäumnis der Revolution, den Regierungen Heeresmacht und Finanzmacht zu nehmen

(*Deutschlands gegenwärtige Lage und die nächste Aufgabe der demokratischen Partei.* – Frankfurt am Main 1849). Schulz gehörte zu den frühesten deutschen Demokraten, die Proletarisierung als Gefahr erkannten und sozialstaatliche Maßnahmen propagierten (Ideen für Marx waren das freilich nicht). Erst spät hat er, selber erstaunt, seine beiden Ziele zusammengebracht: Pauperismus ist eine Folge stehender Heere. Er empfiehlt Friedensvereine (v.a., wenn sie den Verteidigungskrieg behalten wollen), völkerrechtliche Schiedsgerichte (die aber nur für einen Teil der Konflikte taugen), Umrüstung von Angriff auf Verteidigung. Vor allem aber ist das Milizsystem das wirksamste Mittel zur Erhaltung des inneren und äußeren Friedens. Die Friedensbewegung muß eine antimilitaristische Bewegung sein, man muß den Zwangssoldaten vorrechnen, wie verklavt sie sind. Natürlich bedeutet das Milizsystem auch bei Schulz-Bodmer eine Militarisierung der Gesellschaft (*Die Rettung der Gesellschaft aus den Gefahren der Militärherrschaft : eine Untersuchung auf geschichtlicher und statistischer Grundlage über die finanziellen und volkswirtschaftlichen, die politischen und socialen Einflüsse des Heerwesens.* – Leipzig 1859). Vgl. *Militärpolitik : mit besonderer Beziehung auf die Widerstandskraft der Schweiz und den Kampf eines Milizheeres gegen stehende Heere.* – Leipzig 1855 (Darstellung des schweizerischen Heeres mit einer Einleitung über die Gefahr stehender Heere für die Freiheit der Völker); *Entwaffnung oder Krieg : eine Denkschrift für den italienischen Congreß.* – Leipzig 1859 (ein weiterer Aufruf an die Friedensbewegung, die Dringlichkeit der Umrüstung zu erkennen, „schon sind aus den dunklen Massen eines grollenden Proletariats drohende Stimmen laut geworden“). An die Stelle der Hoffnung auf Frankreich ist übrigens die Hoffnung auf England getreten: ein Land ohne Konskription, das in allen Zonen der Erde für die Verbreitung der christlichen Religion, der Gesittung, der politischen und bürgerlichen Freiheit arbeitet; die dafür nötigen europäischen Einwanderer in Übersee stehen nur zur Verfügung, wenn es keine Konskription gibt. Für die Beendigung der Konskription soll England seinen Einfluß so geltend machen, wie es ihn zur Beendigung der Negersklaverei geltend gemacht hatte (*Die Rettung der Gesellschaft a.a.O.*). Die Darstellungen der deutschsprachigen Friedensbewegung haben ihn übersehen, selbst die Traditionspflege der Militarismuskritik erinnert sich nicht an den einzigen soliden deutschen Beitrag des 19. Jahrhunderts. Zur Biographie: Walter Grab, *Ein Mann, der Marx Ideen gab : Wilhelm Schulz, Weggefährte Georg Büchners, Demokrat der Paulskirche.* – Düsseldorf 1979. Zum frühen Schulz: Frank Nögler, *Von der Idee des Friedens zur Apologie des Krieges : eine Untersuchung geistiger Strömungen im Umkreis des Rotteck-Welckerschen Staatslexikons.* – Baden-Baden 1990.

Mehr beachtet wurde der katholische Antiprussianismus, der sich seit 1866 als Antimilitarismus artikulierte: der bayrische Publizist und Politiker Joseph E. Jörg, der Mainzer Publizist Philipp Wasserburg, der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Frhr. von Ketteler, der Jesuit Georg Michael Pachtler. **Georg Michael Pachtler** (1825-1889, Pseudonym Annarius Osseg) ist als Autor am interessantesten und macht das Problem dieser Kritik des Militarismus deutlich: zu viele Motive, keine klaren Theorien. Es geht natürlich um Verarmung durch Militärausgaben, aber Ursache ist die Entchristlichung der Neuzeit: Materialismus, Protestantismus, Hegelianismus. Der Papst muß wieder Schiedsrichter zwischen den Staa-

ten werden (*Der europäische Militarismus.* – Amberg 1876). Pachtler war ein Mann vieler Kämpfe – Liberale, Sozialisten, Freimaurer sind ihm so verderblich wie der Militarismus. Vgl. zur katholischen Militärkritik: Ingo Löppenber, „*Wider Raubstaat, Großkapital und Pickelhaube*“ : die katholische Militarismuskritik und Militärpolitik des Zentrums 1860 bis 1914. – Frankfurt am Main 2009.

Eduard Loewenthal (1836-1917) ist als Gründer des Deutschen Vereins für Internationale Friedenspropaganda fast der einzige Deutsche, der vor 1890 ein Vertreter des organisierten Pazifismus genannt werden kann. Der Sohn eines Lehrers an einer jüdischen Schule in Württemberg, war in den 1860er Jahren als demokratischer Journalist erfolgreich, in den 70er/80er Jahren lange im westeuropäischen Exil. Der internationale Frieden begegnet bei Loewenthal erstmals 1860, nur eine Seite, eingeklemmt zwischen Religionskritik und materialistischer Ableitung der menschlichen Tugenden: Wenn es international eine Verpflichtung zum Schiedsgericht gäbe wie im Deutschen Bund, dann würde der Krieg unmöglich (*Die soziale und geistige Reformation des 19. Jahrhunderts als kulturhistorischer Zielpunkt der gegenwärtigen Zeitbewegung.* – Frankfurt am Main 1860. – S. 22-23). Von dieser einen Seite wird er lebenslang sagen, dort habe er schon alles gesagt. 1868 gründete er eine Friedensgesellschaft gegen den Republikanismus der Friedens- und Freiheitsliga. Er hat begriffen, daß im monarchischen Europa ein wirkungsvoller Staatenbund die bestehenden Regierungen akzeptieren muß. Seine Europäische Union steht unter dem Direktorium der Großmächte. Loewenthals Schriften im Umkreis des Deutsch-Französischen Krieges sind Polemiken gegen den preußischen Militarismus und dessen Folgen, die Massenarmut und „das preußische Völker-Dressur-System“. Die europäische Föderativ-Republik (1871) soll die Rettung bringen. Das zeigt ihn doch in der Nähe der Friedens- und Freiheitsliga. Während der internationale Trend zur Schiedsgerichtsbarkeit zwischen den real existierenden Regierungen geht, bleibt Loewenthal bei einer Föderation mit Legislative, Judikative und Exekutive. Selbsthilfe und eigenmächtige Intervention einzelner Staaten müssen verschwinden, die zu gründende Internationale Organisation darf aber in Bürgerkriege intervenieren, da diese heute alle Staaten betreffen. Nach einem eigenmächtigen Krieg soll der Internationale Gerichtshof den *status quo ante* wiederherstellen. Sanktion ist die Isolierung des schuldigen Staates (*Grundzüge zur Reform und Codification des Völkerrechts.* – Berlin 1874). Dieses Gründungsdokument seines Deutschen Vereins für Internationale Friedenspropaganda wurde noch zweimal vorgelegt mit neuen Einleitungen: *Der wahre Weg zum bleibenden Frieden, nebst Entwurf zur Reform und Codification des Völkerrechts.* – Berlin 1896; *Grundzüge zur Reform und Codification des Völkerrechts (in deutscher und französischer Sprache)* : Vorlage für die vom Kaiser von Russland einberufene Friedens-Conferenz. – Berlin 1898. Seine 1895 wiederbelebte Organisation hieß deutlicher Deutscher Verein für obligatorische internationale Friedensjustiz, die angestrebte Europäische Union ist jetzt zur „völkerrechtlichen Welt-Union“ geworden. Er hat die sozialen Voraussetzungen des Friedens, welche die inzwischen existierende deutsche Friedensbewegung zu übersehen versuchte, jetzt stärker betont (*Ein Welt-Staatenbund als sicherstes Mittel zur Beseitigung des Krieges.* – Berlin 1896, handelt mehr vom Recht auf Arbeit als vom Staatenbund). Dem von ihm vorge-

schlagenen Welt-Wohlfahrts-Amt vorgreifend hat er 1906 ein Welt-Wohlfahrts-Comité gegründet. Von Herkunft war Loewenthal Philosoph und Gründer der Religion des Cogitantentums, die auf vorgeblich naturwissenschaftlicher Basis denen Unsterblichkeit versprach, die sich zu geistigen Individuen ausgebildet haben (es geht um gröbere und feinere Materie, über deren Beziehungen zueinander seine Fulguro-Genesis-Theorie ein gar zu genaues Wissen hat). Die Friedensbewegung sollte Teil dieses Bildungsprozesses sein: „Mit der Geschichte der Friedensbewegung nimmt die Veredelungs- und Vergeistigungsgeschichte der Menschheit ihren Anfang.“ Dem von ihm vorgeschlagenen Welt-Wissenschafts-Amt vorgreifend hat er 1907 ein Central-Institut für Gedankenstatistik und menschliche Wissenserweiterung gegründet. Das Cogitantentum, das jeweils neuesten Entwicklungen offen sein solle, sei der Beginn der Weltreligion. Sein System der Soziologie (immerhin 29 Seiten lang) stellt der Soziologie die Aufgabe, Individualismus und Altruismus, Nationalitätenprinzip und Menschheitsprinzip in eine Balance zu bringen. In der Zukunft wird das Menschheitsprinzip überwiegen. Weltpolitik braucht einen Weltstaatenbund mit Weltparlament und Weltbundesrat, der über ein Welt-Militär verfügt und durch ein Welt-Wohlfahrts-Amt und ein Welt-Wissenschafts-Amt die Welt voranbringt. Zuletzt schrieb er über den Verkehr mit anderen Welten (*Neues System der Soziologie : nebst Nachtrag zu meiner Fulguro-Genesis-Theorie*. – Berlin 1908). Zur Philosophie (ein Überrest Feuerbachs und des Materialismusstreits) und zum Cogitantentum: *System und Geschichte des Naturalismus*. – Leipzig 1861, die 6. Aufl. 1897 hat einen völlig verschiedenen Text, aber keine wirklichen Fortschritte; *Die menschliche Unsterblichkeit in naturalistischer Beleuchtung und Begründung ; nebst Anhang: Das Cogitantentum, die Religion des Wissens und der Wissenserweiterung, als Religion der Zukunft*. – Berlin 1910. Vgl. Elisabeth Rees-Dessauer, *In the Beginning there was Lightning : Fulguro-Genesis and Eduard Loewenthal's Religion of Religion*, in: *Origin(s) of Design in Nature* / ed. by Liz Swan... – Dordrecht 2012. – S. 255-270. Es ist nicht leicht, Loewenthal ernst zu nehmen: Die vielen Schriften von 9 oder 16 und selten mehr Seiten, die endlosen Verweisungen zwischen diesen Schriften, ohne daß irgendwo seine Vorschläge wirklich einmal dargelegt würden, die dauernden Prioritätsstreitigkeiten Er konnte weder in den 1860/70er Jahren mit einer der beiden internationalen Friedensligen, noch nach 1890 mit anderen deutschen Friedensgesellschaften länger zusammenarbeiten. Daß seine Friedensvereine viele Mitglieder und eine kontinuierliche Existenz hatten, ist unwahrscheinlich (immerhin hatte sein 1895 im Streit mit der Deutschen Friedens-Gesellschaft wiederbelebte Deutsche Verein für Internationale Friedenspropaganda für kurze Zeit außer Loewenthal als Vorsitzendem mit Alfred H. Fried auch einen Sekretär). Vgl. seine Selbstdarstellungen: *Obligatorische Friedensjustiz, nicht Schiedsgericht : ein Beitrag zur Geschichte der Friedensbewegung und meine Stellung zu derselben*. – Berlin 1897; *Geschichte der Friedensbewegung*. – Berlin 1903, 2. Aufl. 1907; *Mein Lebenswerk auf sozialpolitischem, neu-religiösem, philosophischem und naturwissenschaftlichem Gebiete : Memoiren*. – Berlin 1910, 2. Aufl. 1912. In dem biographischen Lexikon *Die Friedensbewegung : organisierter Pazifismus* a.a.O. fehlt ausgerechnet ein Eintrag über den ersten organisierenden Pazifisten Mitteleuropas. Der damalige Mitherausgeber Karl Holl hat ihn nachträglich als „den Typus des schwer umgänglichen, dabei ebenso idealistischen wie monomanischen Sonderlings“ gezeichnet (*Pazifismus*

in Deutschland a.a.O. S. 36-38). Vgl. Brigitte M. Goldstein, in: *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders* / ed. by Harold Josephson. – Westport, Conn. 1985. – S. 572-573 (nimmt ihn zweifellos zu ernst); Wilhelmus van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874*. – Amsterdam 1987. – S. 798-800, 857-858, 915 (nimmt ihn ernst, aber nicht zu sehr); Andreas Volkmer, *Kriegsverhütung und Friedenssicherung durch Internationale Organisation : Deutsche Ideen und Pläne 1815-1870*. – Diss. Marburg 2013. – S. 265-273, <http://dnb.info/1051934761/34> (nimmt ihn wieder viel zu ernst). Es ist ein Lebenslauf in der Misere der deutschen Demokratie, der Misere des deutschen Materialismus und der Misere der deutschen Friedensbewegung.

Personenregister

- Aberdeen (4. Earl) 73, 118
Achelis, Ernst **792**
Acton (1. Baron) 116, 119, **152–55**, 191
Addams, Jane 867
Adler, Moritz 421
Agyeman Prempeh I (König der Aschanti) 369
Ahmad Khan **351**
Ahrens, Heinrich 258, **260**
Aiken, Peter Freeland **169**
Aizawa Yasushi 366
al-Afghānī 95, **346–49**
Alain (Émile Chartier) 703
Alberdi, Juan Bautista 190, 415, **432–37**
Almond, Gabriel 148
Ambert, Baron Joachim 110
Amin, Samir 46, 591
Amos, Sheldon **166–67**, 383
Ancillon, J. P. F. 196, 201, 498
Angell, Norman 33, 497, 503, 508, 617, 862
Ardant du Picq, Charles 46, **109–10**
Aristoteles 263, 312, 614, 724, 766
Arnd, Karl **540**
Arnold, Matthew 624
Aron, Raymond 217, 444, 483
Austin, John 127, **161**, 163, 164, 167, 168, 280
Bagehot, Walter 35, 62, 116, **138–40**, 561
Bain, Alexander 616
Bakunin, Michail 71, 104, 190, 301, 303, 321, 479, 483, 588, **606–12**
Ballou, Adin 641, 642, 646, 647, **651–52**, 865
Bara, Louis **404–6**, 881, 885
Barni, Jules **397–98**, 410
Barrès, Maurice 67
Barth, Karl 726, 788, 790
Bastiat, Frédéric 492, **493–95**, 497, 500, 506, 535, 536, 539, 694, 697, 891
Bauer, Otto 191
Baumann, Julius **770–73**
Bautain, Louis **698**
Bazan, Patrice 891
Beard, Charles A. 509, 664
Bebel, August 542, 543
Becker, Bernhard **552**
Beckwith, George C. 888
Beitz, Charles 129
Belinski, Wissarion G. 316, 329
Bello, Andrés **432**
Benda, Julien 706
Bentham, Jeremy 167, 170, 435, 502, 576, 782, 783, 893
Bentley, Arthur **560**
Bergbohm, Karl 40, **261**, 275
Berlin, Isaiah 123, 673, 856
Bernard, Montague **164**
Bernhardi, Friedrich von 841
Bismarck, Otto von 23, 24, 28, 30, 31, 33, 34, 71, 73, 103, 115, 120, 140, 192, **202–10**, 214, 215, 236,

- 240, 244, 246, 281, 296, 323,
339, 364, 415, 434, 562, 583,
610, 654, 724, 803, 804, 811,
831, 833, 844
- Blanc, Louis 68, 269, **465–66**
- Blanqui, Alphonse 452
- Blanqui, Auguste **465**
- Blume, Wilhelm von **297**
- Blumenbach, Johann Friedrich 55
- Bluntschli, Johann Caspar 40, 59,
181, 207, 214, 257, 258, 261,
262, 288, 291, 292, 295, 298,
343, 375, 382, 390, 391, 394,
413–20, 425, 426, 434, 435, 793
- Blyden, Edward Wilmot **371–72**
- Bodichon, Eugène **56**
- Bogulawski, Albert von 289, **296**
- Bolívar, Simón 431
- Bonapartisten **54**
- Bonnard, Arthur de **475**
- Borchard, Edwin 426
- Börne, Ludwig 241
- Bouglé, Célestine 479
- Bouvet, Francisque **400–401**, 891
- Bradley, F. H. 158, **678–81**
- Bright, John 116, 117, 142, 508,
657
- Brown, John 630, 634, 642, 644,
646, 649, 652
- Brucan, Silviu 592
- Buber, Martin 477
- Buchez, Philippe **395**
- Buckle, Thomas 243, 791
- Bulmerincq, August von 207, 257,
260, 261, 262, 272, **274–75**, 390,
737
- Burckhardt, Jakob 211
- Burke, Edmund 137
- Cabet, Étienne 68, **465**
- Cairnes, Elliot 128, 503, **527**
- Callwell, Edward 49
- Calvo, Carlos 41, 106, **345**
- Capitini, Aldo 303
- Carlyle, Thomas 663, 664, 665, 668
- Carnazza-Amari, Giuseppe **314**
- Carr, E. H. 19, 210, 216, 329, 611
- Cattaneo, Carlo 422, **427–28**
- Cavour, Camillo di 303, 890
- Cecil, Robert 160
- Celli, Pietro 58
- Chalybäus, Heinrich Moritz **732–34**
- Channing, W. E. 615, 618, **620–23**,
627, 628, 650
- Chatterjee, Bankim Chandra **352–54**
- Chevalier, Michel 45, 104, 108,
111, 450, 452, 454, **457–62**, 462,
463, 493, 535
- Chomjakow, Aleksei S. 316, 320
- Clausewitz, Carl von 45, 111, 181,
292, 293, 295, 296, 297, 588,
878, 879
- Cloots, Anarchasis 70, 473
- Cobden, Richard 29, 33, 43, 114,
115, 116, 117, 118, 119, 121,
123, 140, 142, 143, 166, 174,
368, 382, 386, 435, 438, 457,
494, 503, **505–13**, 513, 527, 528,
535, 536, 587, 643, 882, 886
- Cohen, Hermann 743, 744
- Comte, Auguste 45, 63, 89, 108,
126, 130, 142, 223, 271, 345,
353, 395, 396, **440–49**, 451, 466,
481, 482, 491, 519, 553, 566,
606, 607, 623, 624, 658, 664,
671, 682, 703, 713, 714, 719,
774, 816, 852, 858, 879
- Comteaner 140, 141, 142, 175,
184, 449, 503, 680
- Considerant, Victor 375, 395, **473–75**
- Cooley, Charles H. 553
- Corra, Émile **449**
- Cournot, Augustin **500**
- Courtet, Victor **56**

Cousin, Victor 260, 398, 481, 626,
685–89, 693, 700, 703, 711
 Cox, Robert W. 593
 Cremer, William Randal 569
 Crummell, Alexander 349, **370–71**
 Czempiel, Ernst-Otto 148, 199

Damiron, Jean Philibert **690**
 Danilewski, Nikolai Ja. 316, 321,
 322, **324–27**, 330, 331, 333, 337,
 339
 Dante Alighieri 360, 747
 Darwin, Charles 55, 59, **61**, 139,
 184, 297, 345, 389, 553, 607,
 797, 798, 799, 800, 801, 815,
 858, 871
 Das, Taraknath 866, 877
 Decker, Carl 49
 Dilke, Charles Wentworth **155–56**,
 171
 Dilthey, Wilhelm 198, 211, 743
 Disraeli, Benjamin 114, 121, 123,
158
 Dodge, David Law **618**
 Dostojewski, Fjodor M. 316, 326,
327–36, 339, 849
 Doyle, Michael 129
 Droysen, Johann Gustav 214, 227,
233–39, 409
 Duguit, Léon 479
 Dühring, Eugen **565–67**, 587, 600,
 836
 Dumesmil, Henri 894
 Dunoyer, Charles 493
 Dupasquier, Henri 893
 Durand, Ferdinand **462**
 Durkheim, Émile 216, 553, 703,
 709, 717, 780
 Duveyrier, Charles **104**
 Dymond, Jonathan 615, **656–57**,
 885

Eichthal, Gustave d' **462**

Emerson, Ralph Waldo 619, 621,
620–32, 633, 654, 664, 668
 Enfantin, Barthélemy Prosper 108,
 308, 450, 451, 452, **454–57**, 459
 Engels, Friedrich 242, 246, 320,
 324, 544, 550, 566, 568, **570–**
606, 608
 Eötvös, József 191
 Erasmus von Rotterdam 884

 Fallati, Johannes Baptista 258, 259,
267–68, 271, 276, 285, 737, 747
 Faucher, Julius **538**
 Fénelon, François 427
 Feugueray, Henri **395**
 Fichte, Immanuel Hermann 258,
 260, 274, 721, 728, 733, **734–39**
 Fichte, J. G. 68, 201, 252, 271, 308,
 410, 413, 435, 614, 720, 725,
 727, 729, 735, 736, 746, 757,
 782, 783, 810
 Field, David Dudley 52, 380, 382
 Fiore, Pasquale 103, 108, 314,
424–27
 Fischhof, Adolf 191, 246, 895
 Fiske, John **184–85**
 Fleck, Ferdinand Flores **760–62**
 Foerster, F. W. 209, 216, 224
 Fouillée, Alfred **700–715**, 716, 718,
 719
 Fourier, Charles 452, 473, 475
 Fourieristen 464, 470, **473–76**,
 667, 830
 Franck, Adolphe **691**
 Frank, Andre Gunder 591
 Frantz, Constantin 35, 87, 191,
 193, 209, 210, **221–24**, 271, 726,
 809, 895
 Freeman, Edward August **156–57**,
 184
 Fricker, Karl Viktor 258, **284–87**
 Fried, Alfred H. 867, 899

- Friedrich II. (König von Preußen) 198, 668, 832, 848
- Friedrich Wilhelm IV. (König von Preußen) 192
- Fröbel, Julius 29, 35, 87, 191, 240, 242, **249–56**, 726
- Froude, James Anthony **160**, 171
- Fukuyama, Francis 247
- Fukuzawa Yukichi 365, 366, 367–68
- Funck-Brentano, Théophile **106**, 107
- Gagern, Hans-Christoph von 36
- Gambetta, Léon 289, 293
- Gandhi, M. K. 304, 636, 665, 867, 877
- Gans, Eduard 259, **260**, 265, 267, 687, 724
- Garaude, François **894**
- Garden, Guillaume Comte de 106
- Gareis, Carl **261**
- Garibaldi, Giuseppe 383, 550, 646
- Garnier, Joseph 493
- Garrison, William Lloyd 634, 641, **643–48**, 649, 650, 651, 652, 865
- Geffcken, F. H. **257**
- George, Henry 854
- Gerlach, Leopold von 192, 205
- Gilpin, Robert 17, 869
- Gioberti, Vincenzo 422
- Girardin, Émile de 395, 545, **891–93**
- Gladstone, W. E. 30, 114, 115, 116, **119–23**, 140, 141, 157, 158, 208, 508, 675
- Gobineau, Arthur de **57**, 63, 77
- Goblet d'Alviella, Eugène 893
- Godin, J.-B. A. **475**
- Goegg, Amand 895
- Goethe, Johann Wolfgang von 149
- Goldschmidt, Levin 39, 375
- Goltz, Colmar Frhr. von der 110, 112, **293–95**
- Görres, Joseph 252
- Gramsci, Antonio 303
- Granowski, Timofei N. 319, 332
- Gratry, Alphonse 615, **693–98**
- Green, T. H. **670–78**, 678, 679, 681
- Grote, John **659–62**
- Grotius, Hugo 108, 163, 186, 262, 284, 406, 485
- Grünhagen, Friedrich **545**
- Guizot, François 75, 78, 79, **89–90**, 112, 338, 652
- Gumplowicz, Ludwig 56, 191, 198, 297, 477, 553, 554, **403–8**
- Guo Songtao 357, 360, 362
- Gury, Jean-Pierre 615, **693**
- Guyau, Jean-Marie 709, **715–19**
- Guyot, Yves 113
- Habermas, Jürgen 93, 249, 250, 706
- Hall, William Edward **163**, 263
- Halleck, Henry Wager **187**, 638
- Halliday, Fred 592
- Harleß, Adolf 725
- Harrison, Frederic 71, **138–43**, 444, 503, 664, 680
- Harte, Richard **387**
- Hartenstein, Gustav 729
- Hartmann, Eduard von 193, 280, **800–806**
- Hartmann, Julius von **295**
- Heeren, A. H. L. 192, 196, 201
- Heffter, August Wilhelm 37, 39, 41, 42, 186, 257, 259, 260, 262, **264–67**, 271, 287, 299, 736
- Hegel, G. W. F. 42, 92, 176, 194, 239, 240, 241, 243, 251, 257, 259, 263, 265, 267, 269, 271, 273, 279, 280, 281, 284, 285, 295, 324, 499, 552, 605, 614, 679, 686, 702, 719, 720, 722,

- 723–25, 725, 731, 733, 734, 735,
736, 737, 740, 741, 746, 747,
753, 754, 755, 757, 765, 766,
769, 770, 786, 800, 801
- Heiberg, Carl Friedrich 44, **258**
- Henri IV. (König von Frankreich)
Siehe Sully (Duc de)
- Heraklit 200, 549, 575
- Herbart, Johann Friedrich 720,
721, 725, **727–31**, 736, 737, 741,
742, 743, 761, 770, 775, 776
- Herder, Johann Gottfried 68, 92,
94, 137, 149, 190, 308, 324, 766
- Herrmann, Emanuel 822, 831
- Herzen, Alexander I. 320, 321, 451
- Hess, Moses 68, **546–49**
- Hickok, Laurens Perseus 619, 640
- Hintze, Otto 147, 519, 520
- Hirscher, Johann Baptist 615, **751–52**
- Hitler, Adolf 812
- Hobart, Vere Henry **165**
- Hobson, John A. 33, 142, 508, 617,
665, 669, 862
- Hofmann, J. Chr. K. **793–95**
- Holland, Thomas Erskine **161**
- Holtzendorff, Franz Frhr. von **287–89**, 311
- Hornung, Joseph-Marc **54**
- Howard, Michael 509
- Hrabar, Vladimir 40, 262
- Huebér, Edouard **109**
- Hugo, Victor 67, 383, **395**
- Hull, Cordell 509
- Hutton, Henry Dix **503**
- lung, Théodore 46, **110–12**
- Iwakura Tomomi 364
- Jacoby, Johann **242**, 244, 895
- Jähns, Max 293, **297**
- James, Willam 825
- James, William 516, 616, 674, 718
- Janet, Paul 687, **692**
- Jay, William **379**, 889
- Jellinek, Georg 261
- Joly, Louis **105**
- Jomini, Baron Antoine-Henri 45,
109, 111, 187, 588
- Jottrand, Lucien **404**
- Jouffroy, Téodore **689–90**
- Kaltenborn von Stachau, Carl Baron
162, 163, 193, 258, 263, **271–73**,
274, 420
- Kamarowski, Graf Leonid A. 341,
430
- Kang Youwei 356
- Kant, Immanuel 43, 45, 54, 138,
164, 223, 227, 231, 250, 259,
269, 271, 279, 309, 382, 390,
397, 398, 399, 403, 410, 413,
416, 435, 443, 452, 490, 491,
492, 530, 632, 671, 674, 677,
700, 701, 702, 705, 711, 715,
719, 720, 722, 723, 725, 729,
731, 736, 740, 743, 753, 756,
759, 761, 769, 774, 779, 782,
785, 796, 799, 816, 828, 829, 851
- Katkov, Michail N. 316, **322–24**
- Kattenbusch, Ferdinand 791
- Kaufmann, Peter **420–21**
- Kautsky, Karl 550, 581, 589, 590,
591, 594
- Kelsen, Hans 272, 280, 433, 549
- Kiessling, Bernhard **297**
- King, Martin Luther 636
- Kirejewski, Ivan W. 316
- Kissinger, Henry 190
- Klüber, Johann Ludwig 36, 41, 42,
186, 257
- Knies, Karl **541**
- Knox, Robert 59, **60**
- Kościuszko, Tadeusz 646
- Kossuth, Lajos 646

- Krause, K. Chr. F. 260, 388, 735, 736, 747
 Krippendorff, Ekkehart 592, 868
 Kropotkin, Pjotr A. 607, 717, 718
- La Codre de Beaubreuil, J.-M. de **401**
 La Guéronnière, Arthur Vicomte de 106
 Laas, Ernst **773–74**
 Lacombe, Paul **403**
 Ladd, William **377–79**, 380, **619**, 639, 641, 648, 882, 884, 888
 Lagarde, Paul de **800–813**
 Lagarrigue Alessandri, Luis **449**
 Lamartine, Alphonse de 68, **72**, 132, 551
 Lammers, August **539**
 Lange, Friedrich Albert 721
 Laozi 726
 Larroque, Patrice **401**
 Lassalle, Ferdinand 542, **549–51**
 Lasson, Adolf 193, 240, 258, 259, 261, **279–84**, 342, 379, 561, 562, 683, 722, 724, 803
 Laurent, François **39**
 Laveleye, Émile de **408**
 Lawrence, T. J. 162, **167**
 Lazarus, Moritz 728, **739–44**, 775, 776, 778
 Le Bon, Gustave 67
 Ledru-Rollin, Alexandre 67
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 444
 Lemonnier, Charles **398–99**, 410, **398–99**
 Lenin, W. I. 590, 591, 594, 604
 Lenz, Max 198, 202, 216, 240, 839
 Leontjew, Konstantin N. 321, 326, 335, **336–41**, 811
 Leroux, Pierre 65, 394, 432, 464, **466–69**, 623, 682, 700
 Leroy-Beaulieu, Paul 439, 493, **501–2**
- Leslie, T. E. C. **527**, 665
 Levi, Leoni **383–85**
 Lewis, George Cornewall **171**, 173
 Li Hongzhang 356, 361, 362
 Lieber, Francis 35, **180–84**, 187, 296, 415
 Liebknecht, Wilhelm 542, **543**
 Liebmann, Otto **723**
 Ligt, Bart de 718, 868
 Lin Zexu 358, 362
 Linklater, Andrew 217, 592
 Linsenmann, F. X. von 725
 List, Friedrich 172, 227, 299, 409, 438, 470, **529–35**, 536, 539, 591, 596
 Loewenthal, Eduard 409, 895, **898–900**
 Lorimer, James 40, 52, 58, 103, 288, 375, 383, **388–94**, 416, 419, 424, 425
 Lotze, Rudolph Hermann 720, 721, **764–69**, 769, 770, 777, 778
 Love, Alfred 179
 Loyson, Charles **699**
 Lueder, Carl **262**
 Lugard (1. Baron) 372
 Luxemburg, Rosa 587, 590, 591, 606
- Mabille, Paul **682–84**
 Macaulay, Thomas 36, 50, **173**
 Mackay, Charles **383**
 Macnamara, H. T. J. 886
 Maine, Henry Sumner 50, 167, **168–69**
 Maistre, Joseph de 398, 482, 687, 693, 699, 855, 894
 Malardier, Pierre 491
 Malthus, Thomas Robert 858
 Mamiani, Terenzio **312–14**, 314, 422, 424
 Mancini, Pasquale Stanislao 310, **311**, 313, 314, 422

- Mann, Thomas 812
Mannheim, Karl 617
Manning, Oke **162**
Marchand, P.-R. 394
Marcoartú y Morales, Arturo de **429**, 885
Marheineke, Philipp Konrad **753–55**, 757, 786
Martens, F. F. 38, 52, 215, **341–72**
Martens, G. F. 36, 37, 38, 41, 42, 161, 186, 257, 262
Marx, Karl 20, 242, 301, 303, 404, 447, 451, 470, 477, 479, 490, 531, 543, 544, 550, 566, 568, 569, **570–606**, 610, 627, 892
Maurice, F. D. 151, **657–59**, 699
Mazzini, Giuseppe 26, 33, 35, 43, 68, 128, 149, 153, 245, 246, **300–310**, 310, 320, 350, 383, 422, 466, 467, 674, 675, 699, 829
Meinecke, Friedrich 220
Mencius 355, 360, 771
Merivale, Herman **171**
Mézières, Marie-Louis 894
Michelet, Jules 67, 68, **70–72**, 91, 140, 190
Michelet, Karl Ludwig 258, 259, 723
Mill, James 50, 137
Mill, John Stuart 20, 35, 43, 50, 63, 78, 79, 86, 117, **123–38**, 144, 153, 155, 157, 158, 161, 169, 309, 338, 356, 442, 451, 502, 503, 513, 514, 526, 527, 532, 624, 652, 653, 655, 671, 675
Mohl, Robert von 25, 257, **275–77**, 285, 342, 731, 737, 746, 747
Molinari, Gustave de 404, 493, **495–500**, 536, 561
Moltke, Helmuth Graf von 32, 33, 111, 181, 262, **290–92**, 295, 415, 654, 722, 723, 789, 811
Moneta, Ernesto 303
Morgenthau, Hans 19, 23, 27, 123, 129, 158, 189, 199, 210, 214, 288, 457, 480, 507, 509, 622, 675, 843
Morhange, Édouard **406–8**, 885
Mori Arinori 362, 365, 366
Naoroji, Dababhai **350**
Napoléon 28, 35, 66, 67, 70, 73, 88, 90, 149, 151, 155, 187, 218, 327, 396, 400, 447, 455, 458, 459, 461, 466, 467, 468, 469, 480, 481, 484, 485, 617, 621, 625, 724, 816, 818, 826, 832, 833, 835, 848, 854, 855, 858, 878
Napoléon III. 23, 26, 30, 31, 33, 66, 67, 70, 73, 88, **102–4**, 143, 202, 203, 208, 238, 323, 373, 390, 396, 416, 450, 463, 487, 782, 799, 892, 893
Naumann, Friedrich 790
Nearing, Scott 867
Neumann, Fr. J. 25
Niebuhr, Barthold Georg 371
Nietzsche, Friedrich 208, 481, 490, 566, 617, 624, 654, 679, 709, 710, 715, 717, 718, 772, 797, 811, **813–48**, 866
Nikoladzé, Niko **439**
Noble, John **386**
Novicow, Jacques 64, 481, 520, 562
Ollivier, Émile **91–102**
Oncken, Hermann 210, 579
Oppenheim, Heinrich Bernhard 242, 258, 259, **268–71**
Oppenheim, Lassa 214
Oppenheimer, Franz 560, 566
O'Sullivan, John L. 176
Ott, Auguste **395**
Owen, Robert 504

- Pachtler, Georg Michael 897
- Paepe, César de 569
- Palacký, František 191
- Paley, William 637, 652, 653–54, 656
- Palmerston (3. Viscount) 28, 31, 89, 90, 114, 115, **118, 117–19**, 119, 151, 170, 173, 505, 578
- Pareto, Vilfredo 493, 497
- Passy, Frédéric 104, 493, 699, **893**
- Pecqueur, Constantin 108, 395, 464, **469–73**, 881, 885
- Péguy, Charles 67, 72
- Père Hyacinthe *Siehe* Loyson, Charles
- Pettman, Ralph 592
- Pfizer, Paul Achatius **232–33**, 726
- Pfleiderer, Edmund **769–70**
- Pfleiderer, Otto **795–96**
- Phillimore, Robert **162**
- Picht, Georg 844
- Pijl, Kees van der 593
- Planck, Karl Christian **744–51**, 809, 895
- Planck, Mathilde 750
- Planck, Reinhold 750
- Platen, Otto von 293
- Platon 410, 614, 664, 665, 773, 815, 821
- Plessner, Helmuth 190
- Pogodin, Michail P. 321
- Pradier-Fodéré, Paul **107**
- Prevost-Paradol, L.-A. 35, **88–89**
- Prince-Smith, John **403–8**
- Pritchard, James Cowels 55
- Proudhon, P.-J. 108, 109, 110, 111, 396, 398, 438, 464, **476–91**, 492, 519, 545, 566, 576, 581, 587, 602, 608, 668, 682, 684, 835, 855, 857, 864
- Pufendorf, Samuel Frhr. von 771
- Pütter, Karl Theodor 258, 259, 263–**64**
- Quidde, Ludwig 243
- Quinet, Edgar **68–69**, 91, 469
- Rade, Martin 791
- Ragaz, Leonhard 867
- Ranke, Leopold von 15, 73, 146, 189, 191, **193–202**, 214, 235, 236, 240, 344, 561, 831
- Rankeaner 146, 198, 202, 216, 240, 579
- Ratzenhofer, Gustav 554
- Rau, Karl Heinrich 528
- Ray, James **170**
- Reddie, James **162**
- Reiff, Jakob Friedrich 747
- Renan, Ernest 67, **91–102**, 153, 190, 404, 588, 704, 711, 719, 742, 798, 799, 800, 807, 831
- Renouvier, Charles **700–708**, 717
- Rettich, Heinrich **262**, 275
- Rhodes, Cecil 664
- Richard, Henry 122, 382, 886
- Ritchie, D. G. 798
- Ritschl, Albrecht 726, 771, **787–91**
- Rivier, Alphonse 107
- Rogers, J. E. Th. **513**
- Rogge, Heinrich 210, 828, 842, 844
- Rolin-Jaequemyns 59
- Roscher, Wilhelm **541**
- Rosenberg, Alfred 812
- Rossi, Conte Pellegrino **90**, 186
- Rößler, Constantin 193, **239–41**, 258, 724
- Rothe, Richard 733, **755–60**, 786
- Rothfels, Hans 146, 579
- Rotteck, Carl von 227, **228–32**, 258, 409
- Rotteck, Hermann von **258**
- Rousseau, J.-J. 249, 309, 397, 398, 889

- Ruge, Arnold 35, 240, 242, **243–49**, 409, 580, 584
- Ruskin, John 453, 617, **662–70**, 811, 835
- Russell, Frank 19, 706
- Russell, John (Viscount Amberly) **387**
- Rüstow, Wilhelm 32, 242, **298–99**
- Saint-Pierre (Abbé de) 267, 394, 398, 399, 403, 413, 416, 480, 498, 530, 533, 781, 894
- Saint-Simon (Comte) 26, 94, 101, 245, 394, 399, 402, 403, 440, 448, 450, 451, 454, 458, 468, 546, 834
- Saint-Simonisten 26, 32, 104, 108, 130, 189, 245, 301, 308, 394, 400, 410, 413, **450–53**, **450–53**, 464, 466, 470, 546, 617, 667, 682, 830, 834
- Salisbury (3. Marquess) 122, **159**
- Santallier, Felix **402**
- Sarmiento, Domingo Fausto **431**
- Sartorius, Johann Baptist 408, **409–13**, 884
- Sato Nobuhiro 365
- Savigny, F. C. von 38, 51, 186, 264, 274, 414, 741
- Say, Horace 493
- Schäffle, Albrecht 62, 439, **552–58**
- Scheler, Max 841, 842
- Schelling, F. W. J. 221, 223, 259, 265, 410, 413, 614, 735
- Schlegel, Friedrich 221, 223, 443, 747
- Schleiermacher, F. D. E. 721, 725, 726, 733, 755, 757, 770, 790
- Schöll, Friedrich 750
- Schopenhauer, Arthur 624, 821, 836, 850
- Schroeder, Paul W. 29, 34, 114
- Schulz-Bodmer, Wilhelm 227, 242, 896
- Schumpeter, Joseph 447, 519, 606
- Schwann-Schneider, Hans 224
- Schwarzenberger, Georg 379
- Schweitzer, Albert 717
- Seebohm, Frederic **386**
- Seeley, John Robert 76, 113, 116, **144–52**, 170, 171, 173, 198, 353, 383, 519, 658
- Sellon, Graf Jean-Jacques 890
- Senior, Nassau 81, 502, 503
- Seward, William Henry 178
- Sidgwick, Henry 516, 655, 671
- Simmel, Georg 554, 560, 743, 775
- Simon, Ludwig 895
- Siñeriz, Francisco **428**
- Smith, Adam 45, 356, 502, 506, 526, 532, 541, 542, 599, 801
- Smith, Goldwin 173
- Solowjew, Wladimir R. 317, 326, 336
- Sombart, Werner 841
- Sorel, Albert **106**, 107
- Sorel, Georges 479
- Sorokin, Pitrim A. 869
- Spencer, Herbert 45, 62, 63, 64, 184, 297, 345, 356, 366, 368, 403, 481, 482, **514–26**, 536, 561, 606, 625, 702, 704, 718
- Spieß, Gustav Adolf 896
- Sprague, Abram Pulling **381**
- Srbik, Heinrich von 212, 236
- Stahl, Friedrich Julius 15, 192
- Stearns, Charles 647
- Stein, Lorenz von 342
- Steinthal, Heymann 740, 741, **774–77**, 778
- Stephen, James Fitzjames 116, **144–45**
- Stephen, James Kenneth **161**
- Stephens, George **169**
- Stewart, Dugald 616

- Stöckl, Albert **793**
 Stokes, William **385**
 Strada, José de **402**
 Strauch, Hermann **257**
 Strauß, David Friedrich **797–800**,
 825
 Štur, L'udovit 320
 Sturge, Joseph 886
 Sully (Duc de) 394, 416, 435, 444,
 533, 890
 Suttner, Bertha von 295, 421, 562,
 867

 Tan Sitong 356
 Taparelli, Luigi **403–8**, 615, 693
 Taylor, A. J. P. 28, 31, 34, 122
 Thiers, Adolphe **73–74**, 79, 687
 Thomas von Aquin 693, 694, 697
 Thoreau, Henry David 624, **632–37**
 Thukydides 827
 Tocqueville, Alexis comte de 35,
 45, 63, 65, 67, **74–88**, 89, 109,
 112, 130, 136, 147, 176, 177,
 338, 527, 547, 633, 647
 Tokutomi **368**
 Tokutomi Sohō 366
 Tolstoi, Lew N. 46, 316, 483, 615,
 617, 636, 647, 652, 664, 668,
 706, 808, 835, 836, 849–**80**, 884
 Treitschke, Heinrich von 36, 147,
 193, **210–20**, 227, 233, 240, 261,
 300, 334, 343, 483, 539, 561,
 722, 742, 792, 839, 841
 Trendelenburg, Friedrich Adolf
 258, 259, **277–79**, 680
 Triepel, Heinrich 261
 Tristan, Flora 455, 568
 Trotzki, Lew 594
 Tschaadajew, Pjotr Ja. 315
 Tschitscherin, Boris N. 319
 Twiss, Travers **163**
 Tzschirner, Heinrich Gottlieb 760

 Umfrid, Otto 216, 750
 Umfrid, Otto Ludwig 750
 Upham, Thomas Cogswell 619,
 638–39, 888
 Urbain, Ismaïl **463**

 Vattel, Emer de 37, 41, 108, 263,
 362, 490
 Veblen, Thorstein 447, 520, 588
 Veit, Moritz 452
 Villiaumé, Nicolas 492
 Virchow, Rudolf 226
 Vogt, Karl 895
 Voltaire 889

 Wagner, Adolf 269
 Wagner, Johann Jakob 410, 413
 Waibel, Alois Adalbert 726
 Walker, Amasa **439**
 Wallerstein, Immanuel 591, 593
 Walras, Léon **438**
 Waltz, Kenneth 19, 21, 22, 27, 191,
 199, 344, 509, 592, 613, 616
 Waltz, Kenneth N. 62
 Walzer, Michael 129, 137
 Wang Tao **363**
 Wayland, Francis 619, **637**
 Weber, Max 501, 866, 868
 Wei Yuan **359**, 369
 Weitling, Wilhelm 452, **544–45**
 Welcker, Carl Theodor 227, **232**
 Werner, Karl **762–63**
 Westlake, John 263
 Wheaton, Henry 51, 91, **186**, 362
 Whewell, William 615, 653, **654–**
 55
 Whitfeld, Henry **385**
 Wiede, Franz 552
 Wight, Martin 19, 37, 199, 210,
 217, 304, 306
 Wilhelm (König von Preußen,
 Deutscher Kaiser) 192

Wilson, Woodrow 123, 304, 310,
391, 509
Windelband, Wilhelm 721
Wirth, J. G. A. 409
Wirth, Johann Ulrich **731–32**, 733,
757
Wiskemann, Heinrich **791**
Wo Ren 356, 360
Wolfers, Arnold 115
Wolff, Christian 163, 267, 272,
423, 424
Woolsey, Theodore D. **187**
Worcester, Noah 377, **618**, 888
Wright, Henry Clarke 616, 641,
648–51

Wundt, Max 783
Wundt, Wilhelm 720, **777–85**
Wuttke, Adolf 754, 757, **785–87**

Xu Jiyu **359**
Xue Fucheng 361

Yan Fu 356

Załęski, Witold 275
Zeng Guofan 356
Zimmern, Alfred 503
Zorn, Heinrich 261

Sachregister

Abrüstung *Siehe* Rüstung /
Rüstungskontrolle

Allianzen *Siehe* Internationales
System / Bündnisse

Befreiungskrieg *Siehe* Krieg

Bellizismus *Siehe* Krieg /
Bellizismus

Bündnisse *Siehe* Internationales
System

Demokratischer Frieden *Siehe*
Frieden / Demokratischer
Frieden

Demokratischer Internationalismus
Siehe Systemkonflikt /
demokratischer
Internationalismus

Disziplinen *Siehe* Theoriefelder

Ehre *Siehe* Nationalehre

Eroberung *Siehe* Krieg

Europäische Föderation *Siehe*
Internationale Organisation

Europäische Vorherrschaft 46–54,
173, 344, 346, 349–54, 354–64,
367, 369–70; Alberdi 435;
Bluntschli 414; Burritt 380;
Chatterjee 353; Chevalier 460;
Comte 444, 446, 449; Enfantin
456; Fiore 426; Fouillée 711;
Fröbel 252, 255; Fukuzawa 367;
Gratry 696; Hartmann, E. v. 802;

Jouffroy 689; Knox 60; List 533;
Lorimer 388, 392; Lotze 767;
Mohl 277; Molinari 495;
Pecqueur 471; Ray 170;
Renouvier 702; Saint-Simonisten
452; Spencer 366; Tocqueville
76; Tokutomi 368

Europäische Vorherrschaft /
Kolonialismus 15, 48, 112–13,
170–75, 299, 318; Acton 154;
Ahmad Khan 352; Bluntschli
419; Blyden 371; Bonnard 475;
Bouvet 400; Chatterjee 352;
Chevalier 459; Crummell 370;
Dilke 156; Disraeli 159;
Dostojewski 335; Ferry 113;
Fiske 185; Froude 160;
Gladstone 121; Hartmann, E. v.
804, 805; Joffroy 690; Lacombe
403; Lassalle 551; Leroy-
Beaulieu 501; Lewis 171; List
530, 534; Lotze 767; Mamiani
314; Mazzini 308; Merivale 171;
Mill, J. St. 129, 134, 137;
Nietzsche 832; Planck 749;
Prevost-Paradol 88; Ranke 195;
Renan 98; Ruskin 665, 669;
Saint-Simonisten 452; Schäffle
557; Seeley 147, 150, 152;
Seward 178; Smith, G. 173;
Stephen, J. F. 144; Tocqueville
80, 86; Treitschke 214; Veit 452;
Wirth, J. G. A. 409

Europäische Vorherrschaft /
 Kolonialkritik 175; al-Afghānī
 348; Bara 406; Barni 398;
 Baumann 772; Carnazza-Amari
 314; Chatterjee 353; Cobden
 508, 512; Comte 445; Danilewski
 325; Freeman 157; Green 675;
 Guyot 113; Harrison 141;
 Hornung 54; Janet 693; Laas
 774; Lawrence 167; Lotze 767;
 Naoroji 351; Renouvier 702;
 Ruskin 666; Seebohm 386;
 Spencer 518, 519, 524

Europäische Vorherrschaft /
 sozialistische
 Imperialismustheorie 464; Blanc
 466; Considerant 474; Leroux
 468; Marx/Engels 577, 585, 582–
 83, 596, 598, 599, 606; Proudhon
 490

Europäische Vorherrschaft /
 Zivilisierungsmission 50, 63, 349;
 Acton 155; Adler 421; Blanc
 466; Bluntschli 59, 418, 419;
 Blyden 371; Bodichon 57;
 Chevalier 460; Crummell 370;
 Damiron 690; Dostojewski 335;
 Durand 462; Eichthal 462;
 Enfantin 455, 456; Ferry 113;
 Fouillée 713; Fröbel 252, 253,
 256; Fukuzawa 367; Gladstone
 120; Green 675; Hornung 54;
 Leroy-Beaulieu 502; List 530;
 Lorimer 389; Macaulay 173;
 Maine 168; Mazzini 302; Mill, J.
 St. 129, 133, 134, 136, 137, 138;
 Molinari 495, 500; Pecqueur
 471, 472; Pfeleiderer, O. 795;
 Planck 749; Proudhon 490;
 Ritschl 790; Seeley 150; Urbain
 463

Europäisches Konzert *Siehe*
 Geschichte des 19. Jahrhunderts
oder Internationales Konzert
 Ewiger Frieden 16, 17, 259, 408,
 722

Ewiger Frieden / Bezug auf Kant:
 Barni 398; Fouillée 715; Herbart
 729; Hornung 54; Laas 774;
 Liebmann 723; Malardier 492;
 Oppenheim, H. B. 269;
 Pfeleiderer, E. 770; Pfeleiderer, O.
 796; Rotteck, C. v. 231; Sartorius
 410; Trendelenburg 279; Veit
 452; Wundt 782

Ewiger Frieden / Erinnerungen an
 frühere Friedenspläne 373, 394,
 655, 881, 884; Alberdi 435;
 Comte 444; Grätry 696;
 Lacombe 403; Ladd 377;
 Lemonnier 399; Lorimer 393;
 Molinari 498, 499; Oppenheim,
 H. B. 269; Pfeleiderer, O. 796;
 Renan 101; Sellon 890; Siñeriz
 428; Wundt 781

Ewiger Frieden / graduelle
 Annäherung: Ahrens 261;
 Carnazza-Amari 314; Cobden
 507; Considerant 474, 475;
 Dostojewski 333; Fiske 185;
 Fricker 286; Fröbel 250, 254;
 Harrison 141; Heffter 265, 267;
 Hess 548; Lammers 539;
 Lazarus 740; List 529, 532, 533,
 535; Lorimer 390; Loyson 699;
 Michelet, K. F. 259; Molinari
 498, 499; Morhange 407;
 Oppenheim, H. B. 269, 270;
 Passy 699; Pecqueur 471;
 Pfeleiderer, E. 769; Planck 746;
 Schäffle 556; Schulz-Bodmer
 896; Stöckl 793; Trendelenburg
 277, 278; Veit 452

Ewiger Frieden / Kant-Bezug: Barni 397; Lemonnier 399

Ewiger Frieden / moralisches Gebot 773; Fleck 761; Michelet, K. F. 259; Renouvier 703, 705, 708; Rotteck, C. v. 231; Steinthal 776, 777; Werner 763; Wundt 781

Ewiger Frieden / Polemik gegen die Idee eines ewigen Friedens: Baumann 771; Bodichon 57; Chevalier 461; Considerant 473; Cousin 686, 688; Engels 582; Fiore 425; Funck-Brentano 106; Gans 260; Goltz 294; Guizot 90; Gumplowicz 563, 565; Hartmann, E. v. 804; Kaltenborn 273; Lasson 282; Leroy-Beaulieu 501; Lieber 182; Moltke 292; Pfizer 232; Pfeleiderer, O. 796; Roscher 542; Rößler 239, 241; Rotteck, C. v. 228, 230, 231; Rüstow 298; Sorel, A. 106; Treitschke 217, 218, 219, 220; Wirth, J. U. 731; Wundt 784

Föderation *Siehe*

Friedensstrategien

Freihandel *Siehe* Wirtschaft

Freiheitskrieg *Siehe* Krieg

Frieden / Bewaffneter Frieden

439, 540, 569; Amos 166; Arnd 540; Barni 397; Chevalier 461; Cournot 500; Dupasquier 893; Emerson 631; Fichte, I. H. 738; Fricker 286; Girardin 892; Gratry 697; Gumplowicz 564; Hess 548; Larroque 401; Levi 384; Molinari 499, 495–500; Napoléon III. 102; Nietzsche 837, 847; Noble 386; Passy 893; Pfeleiderer, E. 769; Proudhon 485, 488; Ranke 200; Rogers

513; Ruge 248; Seeböhm 386; Seeley 151; Virchow 226; Wang Tao 364; Whitfield 385

Frieden / Demokratischer Frieden

13, 32, 45, 67, 102; Adler 421; Ahrens 261; Alberdi 434; Amos 166; Barni 397; Bastiat 493, 494; Bouvet 400; Bulmerincq 274; Cairnes 528; Chevalier 459; Cobden 507, 509; Considerant 473; Fröbel 254; Girardin 892; Green 675, 678; Hartmann, E. v. 805; Heffter 265; Joly 105; La Codre de Beaubreuil 401; Lacombe 403; Lamartine 72; Lasson 283; Lemonnier 398; Leslie 527; Lorimer 390; Malardier 491; Mazzini 310; Mill, J. St. 127; Molinari 498, 499, 500; Morhange 408; Nietzsche 829, 847; Oppenheim, H. B. 269; Pecqueur 472; Pfeleiderer, E. 769; Prince-Smith 537; Proudhon 480, 482, 486; Renan 92, 94, 96, 97; Renouvier 705; Renouvrier 707; Roscher 542; Rüstow 298; Santallier 402; Sartorius 410, 412, 413; Schäffle 556; Seeley 149; Strauß 799; Tocqueville 83, 84, 85; Trendelenburg 279; Upham 639; Wiede 552; Wirth, J. U. 731

Frieden / Positiver Frieden:

Bluntschli 415; Comte 443; Marx/Engels 604; Morhange 407; Oppenheim, B. H. 269; Planck 746, 747; Renouvier 703; Ruskin 667; Sartorius 410, 411, 412, 413

Friedensbewegung 16, 33, 881–900; Arnd 540; Bara 405, 406; Cairnes 527; Cobden 507; Dühring 567; Grünhagen 545;

- Kaufmann 421; Laveleye 408;
 Loewenthal 899; Mill, J. St. 127;
 Molinari 498; Pecqueur 472;
 Proudhon 484; Renouvier 704;
 Sartorius 413; Schulz-Bodmer
 897; Spencer 518, 521; Spieß
 896; Worcester 618
- Friedensbewegung / Bedeutung
 ihrer Preisausschreiben 378,
 403, 429, 881, 885, 890, 891, 893
- Friedensbewegung /
 Militärdienstverweigerung:
 Blanqui, Auguste 465; Burritt
 380; Channing 623; Tolstoi 860,
 862, 863, 867, 871, 872, 874,
 876, 879; Upham 639
- Friedensbewegung / Polemiken
 gegen die Friedensbewegung
 169, 396, 508, 569; Bakunin 609,
 612; Bouvet 400, 401; Bradley
 680, 681; Emerson 631; Garrison
 641, 644; Harrison 142; Jähns
 297; Kiessling 297; Knies 541;
 Mabile 683; Marx/Engels 582,
 603; Maurice 659; Molinari 496,
 498; Nietzsche 835; Planck 746;
 Prince-Smith 538; Proudhon
 486; Ritschl 789; Seeley 151;
 Tolstoi 863, 867, 870, 876;
 Treitschke 213
- Friedensbewegung / Si vis pacem,
 para pacem: Considerant 474;
 Infantin 455; Frantz 223;
 Girardin 892; Schäffle 555
- Friedensbewegung / Sozialistischer
 Antimilitarismus: Blanqui,
 Auguste 465; Weitling 545
- Friedenserziehung 619, 884;
 Alberdi 435; Ballou 651;
 Baumann 771; Chevalier 458,
 459; Comte 448; Dodge 618;
 Emerson 630; Herbart 729;
 Ladd 619; Nietzsche 829;
 Pecqueur 472; Ruge 246; Ruskin
 667; Upham 638, 639;
 Worcester 618; Wright 650
- Friedenserziehung / Entwöhnung
 von der Liebe zum Krieg 614;
 Emerson 631; Infantin 454;
 Nietzsche 825; Ruskin 668;
 Tolstoi 854
- Friedenserziehung / Soldatische
 Erziehung: Cabot 465; Cattaneo
 428; Nietzsche 837; Ray 170;
 Schulz-Bodmer 897; Treitschke
 214
- Friedenserziehung /
 Völkerverständigung: Alberdi
 435; Baumann 771; Bluntschli
 418; Dostojewski 335; Laveleye
 408; Leontjew 340; Nietzsche
 834; Pecqueur 471; Quinet 68;
 Rothe 759
- Friedensethik 614
- Friedensethik / Gerechtigkeit:
 Bakunin 611, 612; Bautain 698;
 Bodichon 57; Channing 622;
 Danilewski 326; Fouillée 714,
 715; Fröbel 254, 255; Gladstone
 120; Gratry 694, 696, 697; Grote
 661; Guo Songtao 362; Guyau
 717, 718; Herbart 729; Hirscher
 752; Holtzendorff 288, 289; Laas
 774; Lasson 282, 283, 284;
 Molinari 498; Nietzsche 823,
 827; Pecqueur 472; Proudhon
 476, 478, 482, 485, 486, 488,
 489; Renan 91, 93, 96;
 Renouvier 700, 703, 704, 705,
 706, 707, 708; Rotteck, C. v. 231;
 Ruskin 667, 670; Russell, J.
 (Amberley) 388; Rüstow 299;
 Schäffle 556; Spencer 524;
 Taparelli 423; Thoreau 637;
 Tolstoi 871; Upham 639; Walras

- 438; Wayland 638; Whewell 653, 654
- Friedensethik / Gewaltfreiheit:
 Ballou 651–52; Bradley 681; Channing 621; Dostojewski 335; Emerson 626, 627–28, 629; Garrison 643–48; Ladd 377; Nietzsche 828, 835; Non-resistants 641–43; Spencer 521; Thoreau 634; Tolstoi 859–66, 870–73, 874, 875–77, 879; Wright 648–51
- Friedensethik / Selbstverteidigung:
 Bautain 698; Beckwith 889; Dodge 618; Dymond 656; Emerson 627, 630, 631; Fleck 761; Franck 691; Garrison 644, 648; Guyau 717; Hirscher 752; Ladd 377; Renouvier 704, 707; Schäffle 554; Spencer 521; Tolstoi 859, 860, 861, 874; Wuttke 786
- Friedensethik / Solidarität: Amos 167; Bakunin 611, 612; Bastiat 494; Dostojewski 333; Enfantin 456; Fiore 425; Fouillée 710, 711, 712, 714; Fricker 286; Fröbel 254; Laas 773, 774; Lacombe 403; Leroux 467, 468; Martens, F. F. 343; Mazzini 302, 306, 309; Pecqueur 471; Schäffle 557
- Friedensethik / weltgeschichtliches
 Moraldefizit 361, 614, 654, 726; Acton 119; Alberdi 435; Amos 166; Bakunin 612; Barni 398; Bastiat 493, 496; Baumann 771; Bautain 698; Becker 552; Bergbohm 261; Bluntschli 418; Bradley 680; Chalybäus 734; Channing 621; Chevalier 460; Cobden 512; Dodge 618; Droysen 234, 236, 237; Dühring 567; Dymond 657; Emerson 625, 628, 632; Engels 601; Fallati 268; Fichte, I. H. 736, 737, 738, 739; Fleck 761; Fouillée 711, 712; Franck 692; Frantz 223; Fröbel 250, 252, 253, 254, 255, 256; Fukuzawa 367; Garrison 646, 647; Gladstone 119; Grätry 694, 696, 697; Green 671, 674, 675, 676, 677; Gumplowicz 560, 562, 565; Guyau 718; Hall 163; Harrison 141; Heffter 265; Herbart 729, 730; Hickok 640; Hirscher 752; Holtzendorff 287, 288; Janet 692; Kaltenborn 273; Kaufmann 420, 421; Laas 773, 774; Lasson 279, 282; Lawrence 167; Lazarus 740, 743; Levi 384; Lewis 171; Lieber 183; Lorimer 389, 392, 393; Lotze 767; Loyson 699; Maine 169; Manning 162; Marchoartú y Morales 429; Marheineke 753, 754; Mazzini 307; Michelet, K. L. 259; Mill, J. S. 138; Mill, J. St. 127, 128, 132, 133, 136; Molinari 498; Moltke 292; Morhange 407; Noble 386; Pecqueur 470, 471; Pfizer 232; Pfeleiderer, O. 795; Phillimore 163; Prince-Smith 537; Renan 96; Renouvier 701, 702, 704, 707; Ritschl 788, 789, 790; Rothe 755, 756, 757, 758, 759; Rotteck, C. v. 229; Saint-Simonisten 453; Sartorius 410, 412, 413; Schäffle 553, 555, 557; Spencer 516, 517, 518, 522, 523, 525; Steinthal 775, 776; Tocqueville 77; Tolstoi 861, 863, 870, 871; Treitschke 219, 220; Trendelenburg 277, 278; Wang Tao 364; Werner 762, 763; Whewell 654; Wirth, J.

- U. 732; Wiskemann 792; Wundt 779, 781, 783, 785; Wuttke 786
- Friedenspläne *Siehe* Ewiger Frieden *oder* Internationale Organisation *oder* Menschheit / Weltstaat
- Friedenspsychologie 616
- Friedenspsychologie /
- Egoismus→Altruismus 849;
- Baumann 771; Chalybäus 733;
- Channing 621, 622; Comte 440, 441, 442, 443, 444, 445, 447, 448, 516; Dostojewski 331;
- Fichte, I. H. 736, 739; Fiske 184;
- Fouillée 710; Guyau 715, 716, 717, 718; Hartmann, E. v. 801;
- Herbart 728; Hess 548; Lasson 279; Lavleye 408; Leroux 467;
- Loewenthal 899; Nietzsche 817, 818, 834, 836; Oppenheim, H. B. 270; Planck 745; Proudhon 477;
- Renouvier 701; Saint-Simonisten 453; Schäffle 554, 557; Spencer 518, 524, 525; Steintal 776;
- Tolstoi 852, 853, 870, 878, 879;
- Wright 650
- Friedenspsychologie / Individualität 616; Channing 621, 622; Dühring 567; Emerson 623, 624, 626, 631; Nietzsche 815, 817, 825–27; Prince-Smith 537; Quinet 68; Renan 94; Renouvier 704, 705, 708; Spencer 523; Tolstoi 855–59, 860, 862, 865, 873, 877;
- Upham 639
- Friedenspsychologie / kriegerrische Leidenschaften: Alberdi 436;
- Amos 167; Bastiat 494;
- Channing 621; Chevalier 461, 462; Cobden 511; Dymond 656;
- Emerson 631–32; Grote 660;
- Gumplowicz 565; Lammers 539;
- Lawrence 167; Lorimer 392;
- Molinari 498; Morhange 407, 408; Nietzsche 826; Pfizer 232;
- Prince-Smith 538; Strauß 799;
- Tocqueville 82; Tolstoi 854;
- Upham 638, 639
- Friedenspsychologie /
- Umwertungen der Tapferkeit 454, 616; Channing 621;
- Dymond 656; Emerson 626, 630, 631; Enfantin 454; Green 674; Guyau 718; Nietzsche 718, 822, 824, 825, 828, 832, 838, 846, 848; Ruskin 670; Tolstoi 871; Wirth, J. U. 732
- Friedensstrategien / Föderation 25, 176, 320, 394, 429; Acton 153, 155; Ahrens 261; Bakunin 607, 608, 609, 611; Bara 406;
- Bluntschli 419; Cattaneo 428;
- Comte 443, 446, 448;
- Considerant 474; Fiske 185;
- Frantz 221, 223, 224; Freeman 157; Fröbel 249, 250, 253, 255;
- Froude 160; Gladstone 121;
- Lasson 283; Lemonnier 399;
- Leroux 468; Mamiani 312;
- Mancini 312; Mazzini 302; Mill, J. St. 134; Paeppe 569; Pfizer 233; Proudhon 478, 482, 486, 487, 489, 491; Seeley 150, 152;
- Tocqueville 76; Treitschke 211
- Friedensstrategien / Freiheit:
- Bakunin 611; Barni 397;
- Channing 622; Fiske 185; Lasson 283; Lazarus 740; Molinari 139, 497; Renouvier 706
- Friedensstrategien / Nationalstaat 24, 226, 227
- Friedensstrategien / Nationalstaat / amerikanische Theorien: Lieber 182
- Friedensstrategien / Nationalstaat / belgische Theorien: Bara 406

- Friedensstrategien / Nationalstaat / britische Theorien: Acton 154, 155; Bradley 681; Green 674; Harrison 142; Lieber 181; Maurice 658, 659; Mill, J. St. 128, 134; Seeley 146, 148, 152; Spencer 523, 524, 525
- Friedensstrategien / Nationalstaat / deutsche Theorien 188; Achelis 792; Ahrens 260; Arnd 540; Baumann 772; Becker 552; Bismarck 203, 206; Bluntschli 417, 418; Chalybäus 733; Droysen 235, 236, 237, 238; Engels 580; Fichte, I. H. 737; Fröbel 253–54, 255; Gumplowicz 561, 563, 564; Hartmann, E. v. 803, 804; Hess 547; Hofmann 794; Holtzendorff 287, 288; Lagarde 811; Lassalle 550, 551; Lasson 281, 282, 283, 284; Liebmann 723; List 530, 532, 533; Lotze 766, 768; Moltke 291; Oppenheim, H. B. 269, 270; Pfizer 233; Pfeleiderer, E. 770; Pfeleiderer, O. 795, 796; Ritschl 789, 790; Rößler 240–41; Rothe 758; Rotteck, C. v. 231; Ruge 248; Schöffle 557, 558; Strauss 798; Treitschke 212, 215, 219; Trendelenburg 278; Weitling 545; Welcker 232; Wirth, J. U. 731, 732; Wundt 780, 781, 784
- Friedensstrategien / Nationalstaat / französische Theorien 66; Bautain 698; Comte 443, 446; Fouillée 714, 715; Funck-Brentano 106; Gratry 697; Joly 105; Leroux 467, 468; Loyson 699; Napoléon III. 102, 103; Ollivier 88; Pecqueur 472; Prevost-Paradol 87; Proudhon 482, 486; Renan 94, 96, 97, 98; Renouvier 704, 707; Rossi 91; Sorel, A. 106; Thiers 74
- Friedensstrategien / Nationalstaat / italienische Theorien: Carnazza-Amari 314; Fiore 424; Mamiani 313; Mancini 312; Mazzini 302
- Friedensstrategien / Nationalstaat / russische Theorien: Danilewski 325; Tolstoi 873
- Friedensstrategien / Nationalstaat / spanische Theorien: Marcoartú y Morales 429
- Friedensstrategien / Wissenschaft: Bluntschli 416; Comte 441, 443, 444, 445, 448; Infantin 455, 456; Fouillée 713, 714; Frantz 223; Kaufmann 420; Laas 774; Lieber 181; Loewenthal 899; Marcoartú y Morales 429; Morhange 407; Nietzsche 847; Renouvier 703; Santallier 402; Sartorius 413; Strada 402; Wiskemann 792; Wundt 784
- Friedensstrategien / Zivilgesellschaft: Morhange 407; Spieß 896
- Friedenstheologie 614–16
- Friedenstheologie / Bergpredigt: Fleck 761; Gratry 697; Lagarde 808; Marheineke 753; Maurice 659; Ritschl 789; Tolstoi 850, 852, 859, 860, 870, 879
- Friedenstheologie / biblisches Friedensgebot 615; Achelis 792; Ballou 651, 652; Burritt 380; Dodge 618; Dymond 656; Garrison 644, 647; Ladd 377; Macnamara 886; Non-resistants 615, 641, 647; Renouvier 706; Tolstoi 850, 852, 860, 870, 880; Upham 638; Walker 439; Wayland 637; Wright 649, 650

- Friedenstheologie /
 Gottesebenbildlichkeit: Channing
 620; Fichte, I. H. 735; Gratry
 696; Ritschl 787; Rothe 755;
 Werner 762, 763
- Friedenstheologie / Heilsgeschichte
 725, 726; Dostojewski 333, 334;
 Dymond 657; Gratry 694, 696,
 697; Hirscher 752; Hofmann
 794; Marheineke 754; Maurice
 658; Pfeiderer, O. 795;
 Renouvier 700; Rothe 755;
 Tolstoi 870, 871, 872; Werner
 762, 763; Wuttke 786
- Friedenstheologie / Liebe:
 Channing 620, 622, 623;
 Chatterjee 353; Gratry 696;
 Hirscher 752; Ritschl 787, 788,
 789; Taparelli 423; Tolstoi 852,
 859, 864, 870, 874, 875, 879,
 880; Upham 639; Wayland 638
- Friedenstheologie / Mission:
 Chatterjee 353; Crummell 370;
 Danilewski 325; Fichte, I. H.
 737; Fouillée 713; Hartmann, E.
 v. 803; Jouffroy 689; Ritschl
 790; Seeley 149
- Friedenstheologie / Nation: Achelis
 792; Bautain 698; Chatterjee
 353; Crummell 370; Gratry 696,
 697; Hofmann 794; Lagarde
 807, 808; Lazarus 744; Loyson
 699; Marheineke 754; Maurice
 658; Pfeiderer, O. 795, 796;
 Phillimore 162; Ritschl 789;
 Rothe 756, 758; Werner 763;
 Wuttke 786
- Friedenstheologie / Reich Gottes:
 Ballou 651; Garrison 644; Gratry
 694, 697; Hirscher 751, 752;
 Maurice 658, 659; Pfeiderer, O.
 795; Renouvier 705; Ritschl 787,
 788, 789, 790; Rothe 755, 756;
- Tolstoi 851, 852, 860; Upham
 639; Wirth, J. U. 732; Wright
 650
- Genozid *Siehe* Krieg / Kolonialkrieg
 Gerechter Krieg *Siehe* Krieg
 Geschichte / Altertum: Acton 154;
 Bakunin 612; Bastiat 494;
 Bautain 698; Comte 445;
 Droysen 234; Green 674; La
 Codre de Beaubreuil 401;
 Laurent 39; Lazarus 740, 741;
 Marx/Engels 586, 597; Maurice
 658, 659; Molinari 498;
 Nietzsche 822, 824, 825;
 Pecqueur 472; Pfeiderer, E.
 769; Proudhon 483; Ranke 195;
 Renouvier 707; Ritschl 790;
 Roscher 541; Tocqueville 77;
 Treitschke 218
- Geschichte / Christentum: Achelis
 792; Acton 154; Bautain 698;
 Bouvet 400; Chevalier 461;
 Comte 445; Dymond 657;
 Franck 692; Gratry 695; Lagarde
 808; Lazarus 741; Lorimer 392;
 Maurice 659; Mazzini 307;
 Nietzsche 846; Pecqueur 472;
 Planck 745; Ranke 195; Ritschl
 790; Saint-Simonisten 453;
 Seeley 149; Spencer 524;
 Tocqueville 77; Tolstoi 870;
 Treitschke 218
- Geschichte / Neuzeit: Marx/Engels
 580; Ranke 195, 199; Seeley
 146, 149
- Geschichte / Revolutionszeitalter
 35; Chevalier 459; Comte 447;
 Cousin 687; Droysen 237;
 Gratry 697; Laurent 39; Leroux
 467; Marx/Engels 578; Maurice
 658; Michelet, J. 70; Proudhon

- 477, 485; Ranke 196, 200; Renan 97; Seeley 146, 149
- Geschichte / säkulare Rückgriffe auf Heilsgeschichte: Bradley 679, 680; Chalybäus 733, 734; Comte 442, 444, 447; Comteaner 449; Droysen 234; Fichte, I. H. 737; Fiske 184; Green 671; Harrison 141; Hess 548; Renan 97; Seeley 146, 149
- Geschichte / Weltgeschichte 270, 724; Cousin 686, 688; Danilewski 324; Emerson 625; Engels 582; Fricker 285, 286; Fröbel 251; Gans 260; Green 672, 676; Gumplowicz 561; Hartmann, E. v. 801; Kaltenborn 273; Lassalle 551; Lasson 284; Laurent 39; Lazarus 740; Lotze 765, 766, 767, 768; Marx/Engels 597; Maurice 658; Michelet, J. 70; Michelet, K. L. 259; Michelt, K. L. 259; Pecqueur 471; Pfeleiderer, E. 769; Proudhon 490; Ranke 195, 197; Renouvier 701; Rößler 240, 241; Rothe 755, 757, 759; Tolstoi 870
- Geschichte / Zivilisationsgeschichte 15, 16, 35, 50, 55, 63, 344
- Geschichte / Zivilisationsgeschichte / Geschichtsphilosophen: Chalybäus 733; Channing 622; Crummell 370; Emerson 625, 626, 627, 629, 631, 632; Grady 697; Green 676; Hartmann, E. v. 802; Janet 692; Jouffroy 689–90; Lotze 767; Mill, J. St. 124, 126, 127, 130, 132, 133; Renouvier 701–4; Saint-Simonisten 453
- Geschichte / Zivilisationsgeschichte / Historiker: Droysen 236, 237; Gobineau 57; Guizot 89; Laurent 39; Macaulay 173; Renan 91, 92, 94, 98; Tocqueville 76, 83
- Geschichte / Zivilisationsgeschichte / Internationalisten: Alberdi 433, 435; Amos 166–67; Bara 405; Girardin 892; Harte 387; Jay 379; Kaufmann 421; La Codre de Beaubreuil 401; Marcoartú y Morales 430; Morhange 408; Sartorius 413; Strada 402; Upham 639
- Geschichte / Zivilisationsgeschichte / Soziologen 407, 438; Bagehot 139; Comte 443; Fiske 184; Fukuzawa 367; Gumplowicz 559, 561; Hutton 503; Maine 168; Molinari 495, 498, 499; Prince-Smith 537; Proudhon 491; Schäffle 553; Spencer 514–26; Wiskemann 791
- Geschichte / Zivilisationsgeschichte / Völkerrechtler 38, 311; Amos 167; Bluntschli 414, 417, 418; Fiore 425; Fricker 285; Funck-Brentano 107; Laurent 39; Lawrence 167; Lieber 182; Lorimer 389, 392; Mohl 276; Oppenheim, H. B. 269; Sorel, A. 107
- Geschichte des 19. Jahrhunderts / Amerikanischer Bürgerkrieg 1861–1865 175, 178, 889; Acton 152; Ballou 652; Considerant 473; Emerson 629–30, 632; Fiske 185; Garrison 641, 643, 644, 645, 647; Halleck 187; Lieber 181; Mazzini 302; Mill, J. St. 128; Non-resistants 641–43; Seeley 148; Thoreau 634; Wright 649
- Geschichte des 19. Jahrhunderts / Balkankrise 1875–1878 321;

- Bismarck 208; Disraeli 159;
 Dostojewski 330, 331, 332–35;
 Freeman 157; Gladstone 120,
 123; Green 675; Katkow 323;
 Planck 749; Tolstoi 859
- Geschichte des 19. Jahrhunderts /
 Befreiungskriege 1813-1815
 189, 240; Jacoby 242; Ruge 248
- Geschichte des 19. Jahrhunderts /
 Europäisches Konzert 16, 23, 29,
 192, 373; Bluntschli 417, 419;
 Bulmerincq 274; Cavour 890;
 Chevalier 461; Droysen 235,
 236, 237; Eichthal 462; Fallati
 267, 268; Fleck 761; Gagern, H.-
 Chr. v. 36; Halleck 187; Heffter
 265, 266; Kaltenborn 271; Ladd
 378; Leroux 468; List 533;
 Mamiani 313; Marheineke 754;
 Martens, G. F. 36; Michelet, K. L.
 259; Molinari 498, 499;
 Proudhon 487; Ranke 200;
 Ritschl 789; Rotteck, C. v. 230;
 Ruge 248; Sellon 890;
 Treitschke 215
- Geschichte des 19. Jahrhunderts /
 Italienische Einigungskriege
 1859-1861 24, 303; Acton 154;
 Bernard 165; Danilewski 325;
 Fichte, I. H. 737; Lagarde 809;
 Lasker 226; Lassalle 550, 551;
 Mamiani 313, 314; Mill, J. St.
 128; Proudhon 483; Rößler 239;
 Ruskin 665; Russell, J.
 (Amberley) 388; Schulz-Bodmer
 897; Treitschke 219
- Geschichte des 19. Jahrhunderts /
 Kriege für die deutsche Einheit
 1864-1871 16, 17, 24, 27, 28, 33,
 40, 45, 55, 116, 118, 158, 169,
 188, 190, 192, 226, 261, 289,
 290, 526, 542, 893, 897; Acton
 154; Alberdi 434; Ardant du Picq
- 109; Arnd 540; Bakunin 609,
 610; Bismarck 203; Bluntschli
 415, 418; Considerant 473;
 Danilewski 325; Engels 588;
 Funck-Brentano 107; Girardin
 892; Gladstone 30, 119; Guyau
 717; Harrison 140; Hutton 504;
 Jacoby 242; Lagarde 807;
 Lammers 539; Lasson 281;
 Liebmann 723; Loewenthal 898;
 Loyson 699; Marx 587;
 Michelet, J. 71; Mill, J. St. 126;
 Moltke 290, 291, 293; Napoléon
 III. 103; Nietzsche 825, 828,
 841; Ollivier 88; Oppenheim, H.
 B. 269; Planck 748; Quinet 69;
 Ranke 197; Renan 92, 96–98,
 99, 101; Rothe 757; Ruge 244,
 249; Ruskin 665, 668; Salisbury
 159; Seeley 151; Sorel, A. 107;
 Spencer 518; Stephen, J. F. 144;
 Strada 402; Strauß 797–800;
 Thiers 74; Tolstoi 862;
 Treitschke 212, 213, 217, 219,
 220; Trendelenburg 279
- Geschichte des 19. Jahrhunderts /
 Krimkrieg 17, 24, 28, 29, 47, 192,
 315, 319, 882; Bouvet 400;
 Cattaneo 428; Cobden 511, 512;
 Danilewski 325; Dostojewski
 332; Droysen 236, 237; Fröbel
 251; Gladstone 119, 122; Hutton
 503; Lagarde 807; Marx/Engels
 578, 580, 587; Mazzini 303;
 Michelet, K. L. 259; Mill, J. St.
 133; Molinari 496; Palmerston
 118; Planck 748; Pogodin 321;
 Ruskin 665, 666; Tschitscherin
 319
- Geschichte des 19. Jahrhunderts /
 Opiumkriege 1839-1842 und
 1856-1860 173, 355, 357, 362;

Chevalier 460; Tocqueville 76;
 Wei Yuan 358
 Geschichte des 19. Jahrhunderts /
 Orient-Rhein-Krise 1839-1841
 32, 74, 117, 225; Blanc 465;
 Eichthal 462; Marchand 394;
 Ott 395; Pfizer 233; Proudhon
 490; Quinet 69; Rotteck, C. v.
 228; Ruge 247; Tocqueville 78
 Gewaltfreiheit *Siehe* Friedensethik
 Gleichgewicht *Siehe*
 Internationales System
 Großmächte *Siehe* Internationales
 System
 Hegemonie *Siehe* Internationales
 System
 Heilige Allianz *Siehe* Geschichte
 des 19. Jahrhunderts *oder*
 Internationales Konzert /
 Europäisches Konzert
 Humanitäre Intervention *Siehe*
 Intervention
 Imperialismus *Siehe* Europäische
 Vorherrschaft
 Industriegesellschaft *Siehe*
 Wirtschaft
 Internationale Anarchie *Siehe*
 Internationales System /
 Souveränität
 Internationale funktionale
 Zusammenarbeit 375; Alberdi
 434; Bergbohm 261; Bluntschli
 416, 419; Bulmerincq 275;
 Considerant 473; Fallati 268;
 Fricker 286; List 535; Martens,
 F. F. 342, 343, 344; Mohl 276;
 Pecqueur 472; Schäffle 555,
 556, 557; Wundt 784
 Internationale Gesellschaft 34, 62,
 192, 275; Acton 154; Alberdi
 435; Damiron 691; Droysen 235,

236, 238; Fallati 268; Fiore 424;
 Gumpłowicz 565; Herbart 729;
 Lasson 283; Leroux 467; Lieber
 182, 183; Mazzini 309; Mill, J. St.
 127, 128; Mohl 276;
 Oppenheim, H. B. 270;
 Proudhon 482; Ranke 197;
 Rößler 241; Sartorius 411;
 Schäffle 558; Seeley 146;
 Treitschke 214, 218; Wundt 781,
 784
 Internationale Gesellschaft / *civitas*
maxima: Alberdi 433; Fallati
 267; Fiore 424; Fröbel 256;
 Lawrence 167; Martens, F. F.
 343; Ruge 245; Taparelli 423;
 Twiss 163
 Internationale Gesellschaft /
 internationale öffentliche
 Meinung: Austin 161; Bouvet
 400; Cairnes 527; Cobden 511;
 Duveyrier 104; Fichte, I. H. 737,
 739; Fiore 425; Fröbel 254;
 Gladstone 120; Heffter 265,
 266; Herbart 730; Hickok 640;
 Jay 379; La Codre de Beaubreuil
 401; Ladd 378; Lasson 282;
 Lawrence 167; Levi 384, 385;
 Lieber 181, 182; Lorimer 390;
 Marcoartú y Morales 429; Noble
 386; Renan 94, 96; Russell
 (Amberley) 387; Santallier 402;
 Schäffle 558; Senior 503;
 Sprague 382; Treitschke 212;
 Trendelenburg 278; Werner 763
 Internationale Gesellschaft /
 Verpflichtung zur Geselligkeit:
 Baumann 772; Chevalier 460,
 461; Considerant 473; Fleck
 761; Lazarus 744; Leroux 468;
 Marx 598; Mohl 276, 277;
 Nietzsche 834; Pecqueur 471;
 Planck 746; Prince-Smith 538;

- Rotteck, C. v. 230; Taparelli 423;
Wheaton 186
- Internationale Gesellschaft /
Vertrauen 322; Amos 166;
Bismarck 203, 206, 208;
Bulmerincq 274; Channing 623;
Cobden 507, 511, 512;
Dostojewski 333; Fichte, I. H.
739; Fukuzawa 367; Gladstone
120; Harrison 142; Herbart 730;
Hess 548; Lasker 227; Lasson
284; Maurice 659; Nietzsche
828; Oppenheim, H. B. 269;
Pecqueur 471; Ruskin 668;
Sprague 382; Tolstoi 863;
Treitschke 219, 220
- Internationale Gesellschaft /
Völkerrechtsgesellschaft 36, 37,
40, 161–64, 261, 362, 375;
Alberdi 433, 436; Amos 166;
Bernard 165; Bluntschli 413–20,
416; Cairnes 527; Fallati 268;
Fichte, I. H. 736; Fiore 426;
Fricker 285; Hall 163; Heffter
265; Holtzendorff 287, 288;
Hornung 54; Kaltenborn 271,
272, 274; Lasson 283; Laurent
39; Lorimer 390; Maine 168;
Martens, F. F. 341–72; Mohl
276; Oppenheim, H. B. 270;
Phillimore 162; Pradier-Fodéré
108; Ritschl 790; Savigny 37;
Taparelli 423; Treitschke 215;
Trendelenburg 277; Wheaton
186
- Internationale Kommunikation
Siehe Transnationale
Beziehungen
- Internationale öffentliche Meinung
Siehe Internationale Gesellschaft
/ Internationale öffentliche
Meinung
- Internationale Organisation 40,
373–76, 377, 382–83, 394–97,
403, 408, 422, 428, 430, 431,
436, 881; Alberdi 436; Bluntschli
414, 416; Burritt 380; Chalybäus
734; Emerson 631; Fallati 268;
Fichte, I. H. 739; Fichte, I. H.
738, 739; Fiske 185; Frantz 223;
Fröbel 250, 254, 256; Goblet
d'Alviella 893; Halleck 187;
Hartenstein 730; Hartmann, E. v.
803; Hickok 640; Ladd 379; List
530, 533, 534; Loewenthal 899,
898–900; Lorimer 390, 393;
Mamiani 314; Michelet, K. L.
259; Molinari 499; Oppenheim,
H. B. 269; Owen 504; Pecqueur
472; Planck 747; Proudhon 487;
Renouvier 704, 705; Rotteck, C.
v. 230; Russell (Amberley) 387;
Santallier 402; Sartorius 410,
412; Schäffle 557; Spencer 518,
523, 524; Sprague 382; Stokes
385; Wirth, J. U. 732; Worcester
619
- Internationale Organisation /
Europäische Föderation 311,
376, 394–97, 404, 409, 464;
Ahrens 261; Alberdi 435;
Bakunin 607, 611; Barni 397;
Becker 552; Bluntschli 419;
Bonnard 475; Bouvet 400;
Buche 395; Cattaneo 427;
Chevalier 458, 461; Comte 446,
448; Considerant 473, 474, 475;
Cournot 500; Droysen 235;
Durand 463; Enfantin 456; Field
381; Fiske 185; Fouillée 715;
Fröbel 251, 256; Goblet
d'Alviella 893; Harte 387;
Hartmann, E. v. 803, 806;
Heffter 265, 267; Hess 546, 548;
Hugo 395; La Codre de

- Beaubreuil 401; Lemonnier 398;
Loewenthal 898; Mackay 383;
Malardier 491; Marchand 394;
Mazzini 302; Napoléon III. 102;
Nietzsche 829, 847; Ollivier 89;
Pecqueur 470, 471, 472;
Proudhon 486; Renan 94, 97,
99; Renouvier 708; Ruge 245,
248; Sartorius 413; Seeley 146,
148; Strada 402; Wirth, J. G. A.
409
- Internationale Organisation /
friedlicher Wandel 396; Adler
421; Alberdi 434; Bluntschli 417,
419; Bouvet 400; Fiore 426,
427; Fricker 285; Gladstone
122; Herbart 730; Holtzendorff
289; Lacombe 403; Ladd 379;
Levi 384; Lorimer 390, 393;
Mamiani 313; Napoléon III. 103;
Russell (Amberley) 388; Sprague
382; Stokes 385
- Internationale Organisation /
Kollektive Sicherheit 431;
Bluntschli 416, 419, 420; Bradley
681; Cobden 511, 513; Comte
443, 446; Enfantin 454; Fiore
427; Gladstone 122; Harrison
141; Hickok 640; Hutton 503;
Kamarowski 430; La Codre de
Beaubreuil 401; Laas 774;
Lacombe 403; Ladd 378;
Larroque 401; Laveleye 408;
Loewenthal 898, 899; Lorimer
390, 393; Michelet, K. L. 259;
Molinari 499; Renan 94;
Renouvier 707; Russell
(Amberley) 387; Santallier 402;
Schäffle 556; Seeley 148;
Sprague 382; Stokes 385;
Woolsey 187
- Internationale Organisation / Liga
der Neutralen 496; Alberdi 436;
Goblet d'Alviella 893; Maine
169; Molinari 496, 499, 500;
Renan 96; Wirth, J. U. 731, 732
- Internationale Organisation /
regionale Organisationen:
Alberdi 434, 436; Fricker 284,
286; Mamiani 314; Michelet, K.
L. 259
- Internationale Verrechtlichung 40;
Alberdi 435; Fallati 267; Fiore
424–27; Fröbel 252; Kaltenborn
271, 273; Lasson 282; Leslie
527; Molinari 499; Santallier
402; Spencer 521; Taparelli 423;
Treitschke 217; Upham 639;
Whewell 655; Woolsey 187;
Wundt 784
- Internationale Verrechtlichung /
Gerichtshof 37; Bara 404, 405,
406; Becker 552; Bluntschli 419;
Cobden 511, 513; Cournot 500;
Droysen 238; Green 675, 678;
Hirscher 752; Jay 379;
Kamarowski 430; Kaufmann
421; Laas 774; Larroque 401;
Laveleye 408; Lieber 183;
Lorimer 390, 393; Martens, F. F.
343; Mill, J. St. 126, 134;
Molinari 498, 499; Noble 386;
Pecqueur 472; Renouvier 707,
708; Rothe 759; Sartorius 413;
Seeböhm 386; Seeley 148;
Siñeriz 428; Stokes 385;
Taparelli 423; Wirth, J. U. 732;
Wundt 781
- Internationale Verrechtlichung /
Kodifikation des Völkerrechts:
Amos 166; Bara 404, 406;
Bluntschli 416; Bouvet 400;
Burritt 380; Cobden 513; Field
381; Funck-Brentano 106;
Kaufmann 420; Lacombe 403;
Ladd 378; Laveleye 408;

- Marcoartú y Morales 429; Noble 386; Santallier 402; Seeböhm 386; Sorel, A. 106; Sprague 382; Taparelli 423; Wundt 784
- Internationale Verrechtlichung / Schiedsgericht 37, 39, 43, 374, 383, 397, 403; Alberdi 436; Amos 166; Bara 404, 405, 406; Blanc 466; Bluntschli 414, 416, 417; Buchez 395; Burritt 380; Cairnes 527; Cobden 508, 511; Droysen 238; Fallati 268; Fichte, I. H. 738; Field 381; Fiore 425, 426, 427; Fiske 185; Fouillée 712, 715; Funck-Brentano 106; Gladstone 122; Goldschmidt 375; Goltz 294, 295; Gratry 695; Grote 660, 661; Harrison 141; Hartmann, E. v. 804; Hickok 640; Hutton 504; Jay 379; Kaufmann 421; Laas 774; Lacombe 403; Lammers 539; Lasson 280, 282, 283; Laveleye 408; Lawrence 167; Lemonnier 398; Leroy-Beaulieu 501; Levi 384, 385; Lieber 181; Loewenthal 898; Lorimer 393; Lotze 767, 768; Mabile 683; Maine 169; Malardier 491; Mancini 312; Marcoartú y Morales 429; Marheineke 753; Mazzini 306; Michelet, K. L. 259; Molinari 498; Morhange 407; Pecqueur 472; Pfizer 232, 233; Pfeleiderer, O. 796; Pradier-Fodéré 107; Prince-Smith 538; Renouvier 704, 705; Rogers 513; Rotteck, C. v. 230; Rüstow 298, 299; Schulz-Bodmer 897; Seeböhm 386; Sellon 890; Sorel, A. 106; Spencer 524; Sprague 382; Stephen, J. F. 145; Stokes 385; Tolstoi 863, 870, 875; Treitschke 220; Trendelenburg 279; Werner 762, 763; Whitfeld 385; Wiede 552; Wuttke 786
- Internationaler Gerichtshof *Siehe* Internationale Verrechtlichung
- Internationaler Handel *Siehe* Wirtschaft
- Internationaler Verkehr *Siehe* Transnationale Beziehungen
- Internationales Konzert 425; Amos 166; Fiore 425; Holtzendorff 288; Joly 105; Molinari 498; Wirth, J. U. 732
- Internationales Konzert / Europäisches Konzert 29, 118, 158, 313, 396; Bismarck 120, 208; Bulmerincq 274; Duveyrier 104; Eichthal 462; Enfantin 454; Fröbel 251; Gladstone 119, 120, 122; Godin 475; Gratry 696; Heffter 266; Kaltenborn 271, 272; Lorimer 390; Lotze 768; Mamiani 313; Martens, F. F. 343; Molinari 499; Napoléon III. 103; Oppenheim, H. B. 270; Proudhon 487; Ranke 197; Renan 96; Salisbury 160
- Internationales System 23, 24, 37, 261, 361; Amos 166; Bakunin 610; Bismarck 204, 206, 207; Bulmerincq 274; Chalybäus 733; Comte 446; Danilewski 325; Droysen 235; Fouillée 713; Gumplowicz 561, 563, 564; Harrison 142; Hartmann, E. v. 804–6; Hobart 165; Holtzendorff 287; Lasson 283; Li Hongzhang 361; Lorimer 388, 390, 393; Mamiani 312; Marx/Engels 603; Mazzini 302, 307; Oppenheim 270; Pecqueur 471; Proudhon 483; Ranke 195, 196, 198, 199, 200, 201; Rößler 239, 241;

- Sartorius 411; Schäffle 554, 556;
 Spencer 519, 524; Stephen, J. F.
 144; Tocqueville 76; Tokutomi
 368; Treitschke 214, 217, 218;
 Trendelenburg 278; Wheaton
 186
- Internationales System / Bündnisse
 28, 29, 56; Amos 166; Chevallier
 459; Cobden 511; Cournot 500;
 Droysen 238; Enfantin 454;
 Fichte, I. H. 738, 739; Girardin
 892; Gladstone 120; Harrison
 141; Herbart 730; Hess 548; Joly
 105; Lorimer 393; Lotze 768;
 Maine 169; Mazzini 307;
 Molinari 499; Pecqueur 471;
 Tocqueville 79; Whewell 655
- Internationales System /
 Gleichgewicht 28–29, 34, 189,
 198; Alberdi 434; Amos 166;
 Bara 404, 406; Bastiat 494;
 Bismarck 207; Bluntschli 417;
 Carnazza-Amari 314; Channing
 623; Cobden 506, 509, 510, 511,
 513; Cournot 500; Danilewski
 325; Droysen 235, 237, 238;
 Fallati 267, 268; Fiske 185; Fleck
 761; Fouillée 715; Frantz 222;
 Fricker 286; Fröbel 251; Gans
 260; Harrison 140; Heffter 265;
 Herbart 730; Hess 548;
 Holtzendorff 289; Jouffroy 690;
 Lasson 284; Lazarus 740;
 Leontjew 339; Li Hongzhang
 361; List 530; Lorimer 393;
 Maladier 491; Martens, F. F.
 343; Mazzini 302, 305, 309; Mill,
 J. St. 133; Nietzsche 822, 827;
 Prevost-Paradol 87; Proudhon
 485, 486, 487, 490, 491; Quinet
 69; Ranke 200, 201; Renan 97,
 98; Renouvier 708; Ritschl 790;
 Rößler 241; Rotteck, C. v. 230;
- Ruge 245; Sartorius 412;
 Schäffle 556, 557; Schulz-
 Bodmer 896; Seeley 147, 150;
 Senior 503; Thiers 74;
 Tocqueville 77; Treitschke 214,
 219; Trendelenburg 278; Wang
 Tao 364; Wei Yuan 359; Werner
 763
- Internationales System /
 Großmächte 28, 29, 365; Austin
 161; Bara 404, 406; Bismarck
 206; Bluntschli 416, 419, 420;
 Bulmerincq 274; Disraeli 158;
 Droysen 235, 237; Duveyrier
 104; Fiore 425, 427; Gladstone
 122; Green 675; Hartmann, E. v.
 805; Heffter 266; Kaltenborn
 272; List 533; Loewenthal 898;
 Lorimer 393; Lotze 768;
 Mamiani 312, 313; Marx 578;
 Mill, J. St. 133; Molinari 496,
 498, 499; Nietzsche 828, 847;
 Passy 893; Ranke 196, 197;
 Renouvier 708; Rotteck, C. v.
 230; Salisbury 159; Treitschke
 218, 220; Twiss 163; Wundt 784
- Internationales System /
 Hegemonie 113, 179, 190, 225,
 409; Bakunin 610; Bluntschli
 416, 417; Danilewski 325;
 Dostojewski 331, 333; Fallati
 267, 268; Frantz 222; Funck-
 Brentano 107; Gratry 696;
 Hartmann, E. v. 803; Leontjew
 339; Lieber 181, 183;
 Marx/Engels 578, 584; Mazzini
 306; Moltke 291; Planck 747;
 Prevost-Paradol 88; Ranke 196,
 197, 199; Renan 96; Rotteck, C.
 v. 230; Ruge 247; Sartorius 412;
 Schulz-Bodmer 896; Seeley 146,
 147; Tocqueville 76; Wang Tao
 364; Wei Yüan 358

Internationales System / Seeleys
 Gesetz: Fiske 185; Seeley 146,
 147, 150; Spencer 519, 522;
 Tocqueville 76, 83; Treitschke
 219

Internationales System /
 Souveränität 26, 29, 37, 41, 42,
 47, 52, 261; Alberdi 435; Austin
 161; Bara 406; Bautain 698;
 Bernard 165; Bluntschli 416;
 Bouvet 400; Bulmerincq 274;
 Calvo 345; Chalybäus 733;
 Comte 445; Considerant 474;
 Droysen 238; Fiore 425, 427;
 Fricker 284, 286; Fröbel 254,
 255, 256; Funck-Brentano 106;
 Gans 260; Geffken 257; Green
 675; Guizot 90; Hartmann, E. v.
 804; Hickok 640; Holtzendorff
 288; Kaltenborn 271, 272;
 Kamarowski 430; Ladd 378;
 Lasson 280, 282, 283; Leslie
 527; Lieber 183; List 530;
 Mamiani 314; Mancini 312;
 Martens, F. F. 341, 342, 343;
 Mazzini 306; Mill, J. St. 127,
 130; Mohl 276, 277;
 Oppenheim, H. B. 270; Pecqueur
 472; Prince-Smith 538;
 Proudhon 485, 490; Pütter 263–
 64; Ranke 196, 197, 200; Rossi
 91; Schäffle 555, 556, 558; Sorel,
 A. 106; Taparelli 423; Treitschke
 214, 218, 220; Twiss 163; Wirth,
 J. U. 731; Wundt 781, 784, 785

Internationales System /
 Weltmächte 15, 29, 65; Fiske
 185; Frantz 222; Fröbel 256;
 Hartmann, E. v. 803, 805; List
 530; Mabile 683; Pfleiderer, E.
 770; Seeley 147, 150;
 Tocqueville 76, 83

Internationales System /
 Weltpolitik 29, 357; Droysen
 237; Fiske 185; Frantz 222;
 Fröbel 251, 255, 256; List 530;
 Nietzsche 830; Prevost-Paradol
 86, 88; Ray 170; Tocqueville 76

Internationalismus *Siehe*
 Systemkonflikt / demokratischer
 Internationalismus *oder*
 Systemkonflikt / sozialistischer
 Internationalismus

Intervention 43, 117–19, 120, 345,
 373

Intervention / Humanitäre
 Intervention 44; Amos 166;
 Bagehot 140; Bluntschli 417;
 Bradley 681; Dostojewski 330,
 332, 333; Fichte, I. H. 739;
 Franck 692; Gladstone 120;
 Green 677; Hornung 54;
 Lorimer 390; Mazzini 306, 310;
 Mill, J. St. 128, 133, 137;
 Oppenheim, H. B. 269; Rotteck,
 C. v. 230; Rotteck, H. v. 258;
 Strauch 257

Intervention / kollektive
 Intervention: Alberdi 433, 434,
 436; Fiore 425, 427; Fricker 286;
 Gladstone 119; Hall 164;
 Harrison 142; Heffter 266;
 Herbart 730; Hornung 54;
 Hutton 503; Kaltenborn 273;
 Loewenthal 898; Lorimer 390,
 393; Marheineke 754; Martens,
 F. F. 343; Mill, J. St. 128;
 Seebohm 386; Strauch 257

Intervention / konservative
 Diskussion: Bluntschli 423;
 Guizot 90; Heffter 266; Joly
 105; Kaltenborn 273; Lasson
 282; Lorimer 392, 393; Rossi 90;
 Rothe 759; Ruskin 665, 666,

- 670; Schäffle 556; Stahl 192;
Trendelenburg 278
- Intervention / Konterintervention:
Heffter 266; Mamiani 313; Mill,
J. St. 128, 133, 135
- Intervention / liberale und
demokratische Diskussion 68;
Amos 166; Bagehot 140; Barni
398; Bernard 164; Bluntschli
417; Cairnes 528; Carnazza-
Amari 314; Chevalier 458;
Chevallier 458; Cobden 506,
509, 510, 513; Fallati 268;
Fricker 286; Fröbel 250, 253,
254; Geffken 257; Green 675;
Harrison 140, 142, 143; Heiberg
258; Hobart 165; Hornung 54;
Hutton 503; Lacombe 403;
Lassalle 551; Loewenthal 898;
Mamiani 313; Mazzini 305,
306–7, 307, 310, 466; Mill, J. St.
127, 132–33, 135; Molinari 499;
Oppenheim, H. B. 270;
Renouvier 707; Rotteck, C. v.
230, 258; Ruge 248; Strada 402;
Wundt 785
- Kirche *Siehe* Menschheit /
Weltkirche
- Kollektive Sicherheit *Siehe*
Internationale Organisation /
Kollektive Sicherheit
- Kolonialismus *Siehe* Europäische
Vorherrschaft
- Kolonialkrieg *Siehe* Krieg
- Konflikttheorien: Bradley 680;
Emerson 628; Grote 659–62;
Gumplowicz 559, 565; Guyau
717; Herbart 728; Leontjew
337; Lorimer 392; Marx/Engels
575, 577, 596, 597, 599, 600,
601, 602, 603, 604; Nietzsche
822, 824–25, 830–34; Pfizer 232;
Proudhon 477, 489, 490; Ranke
194, 195, 199; Renouvier 703;
Sartorius 412; Schäffle 554, 555,
556; Steinthal 776; Treitschke
211
- Konflikttheorien / Strukturelle
Gewalt: Mabile 683;
Marx/Engels 587, 604;
Renouvier 704; Spencer 518
- Konstitutioneller Frieden *Siehe*
Frieden / Demokratischer
Frieden
- Kosmopolitismus *Siehe*
Menschheit
- Krieg: Alberdi 435; Amos 166–67;
Bastiat 493, 494; Bluntschli 418;
Boguslawski 296; Channing 622;
Cousin 688; Emerson 631;
Engels 605; Fleck 761; Fricker
286; Fröbel 254; Gans 260;
Goltz 294; Green 677; Grote
659–62; Gumplowicz 561, 564,
565; Harte 387; Hartmann, E. v.
802–4; Huebér 109; Jung 112;
Kaltenborn 273; Laas 773;
Lasson 282, 284; Laveleye 408;
Lotze 766; Marheineke 753–55;
Marx/Engels 586, 600, 601, 602,
603, 604; Maurice 659; Molinari
497; Morhange 407; Nietzsche
824–40; Oppenheim, H. B. 269;
Oppenheim, H. B. 270; Pfizer
232; Pradier-Fodéré 107;
Prevost-Paradol 87; Proudhon
484–86, 487–90, 490–91; Pütter
264; Ray 170; Rößler 239–41;
Rothe 757, 759; Rotteck, C. v.
231; Ruskin 665–67, 669–70;
Rüstow 298–99; Sartorius 412;
Schäffle 556, 557, 558; Spencer
518, 522; Stephen, J. F. 144;
Tocqueville 84; Tolstoi 855–59,
877–79; Treitschke 210–20;

- Trendelenburg 278; Werner 763; Wirth, J. U. 732; Wuttke 786
- Krieg / Bellizismus 62, 227, 724–25; Boguslawski 296; Cousin 689; Dostojewski 331, 334; Emerson 628, 629–30, 632; Fichte, I. H. 737; Funck-Brentano 107; Gans 260; Goltz 295; Hartmann, E. v. 804, 802–4; Huebér 109; Kaltenborn 273; Kiessling 297; Laas 773; Lasson 284; Mabilie 682–84; Marheineke 753; Marx/Engels 579; Maurice 659; Moltke 292; Nietzsche 824, 825, 832, 845, 847, 848; Pfizer 232; Pfeleiderer, E. 769; Pfeleiderer, O. 795, 796; Prince-Smith 538; Proudhon 481, 484, 490; Ray 170; Renan 98; Rößler 241; Rothe 757, 759; Rotteck, C. v. 228, 230, 232; Ruskin 669–70; Rüstow 298; Stöckl 793; Strauß 800; Tocqueville 78; Treitschke 213, 218; Trendelenburg 278; Woolsey 187; Wuttke 786
- Krieg / Eroberung 314, 333, 438; Acton 154; Alberdi 433; Arnd 540; Bagehot 139; Bakunin 608, 610, 611; Bara 406; Bluntschli 415; Chalybäus 733; Chevalier 460; Cobden 509, 510; Comte 446; Cousin 688; Dühring 567; Infantin 456; Faucher 538; Field 381; Fouillée 712, 730; Fricker 286; Gladstone 119; Green 674; Guizot 89; Gumplowicz 563; Hess 547; Holtzendorff 287; Jacoby 242; Lagarrigues 449; Lammers 539; List 533; Lorimer 389, 392, 393; Mamiani 313; Manchini 312; Marx/Engels 602; Maurice 658; Michelet, K. L. 259; Mill, J. St. 134; Molinari 496; Nietzsche 826, 846; Prince-Smith 536, 537; Proudhon 484, 485, 487, 490; Quinet 68; Renan 96, 97; Rößler 241; Rothe 757, 759; Ruskin 668, 670; Rüstow 299; Saint-Simonisten 453; Schäffle 557; Spencer 525; Strauß 799; Tocqueville 76, 85; Treitschke 212, 217, 218; Wayland 638; Whewell 654; Wirth, J. U. 732; Wuttke 787
- Krieg / Freiheitskrieg 189, 320; Alberdi 434, 436; Arnd 540; Barni 397; Danilewski 325; Dostojewski 332, 333; Emerson 623, 629, 630; Field 381; Garrison 646; Green 677; Herzen 320; Leroux 469; Lorimer 389, 393; Mill, J. St. 133, 135; Non-resistants 642; Roscher 542; Rotteck, H. v. 258; Ruge 248, 249; Ruskin 669; Sartorius 412; Villiaumé 492; Wayland 638
- Krieg / gerechter Krieg 42, 614, 615, 693, 725, 726; Achelis 792; Aiken 170; Charibäus 734; Chatterjee 353; Fiore 425, 427; Fleck 761; Franck 691, 692; Fricker 285; Gratry 697; Hall 163; Halleck 187; Harrison 142; Heffter 264, 266; Herbart 729; Hirscher 752; Hofmann 794; Janet 693; Lasson 281, 282; Lieber 182; Linsenmann 725; Loyson 699; Mabilie 683; Marheineke 753; Michelet, K. L. 259; Oppenheim, H. B. 270; Renouvier 707; Ritschl 789; Rothe 757; Rotteck, C. v. 230, 231; Ruskin 666; Rüstow 299;

- Schäffle 556; Stöckl 793;
 Taparelli 423; Tocqueville 86;
 Trendelenburg 278; Wheaton
 186; Wirth, J. U. 731, 732;
 Woolsey 187; Wuttke 786
- Krieg / Handelskrieg: Channing
 622; Cobden 509, 510, 512;
 Danilewski 325; Grote 661; Hess
 547; Marx/Engels 596, 597;
 Maurice 659; Prince-Smith 537;
 Ruskin 665, 666; Saint-
 Simonisten 453
- Krieg / Kolonialkrieg 49, 113, 173,
 177, 180, 369, 724; Amos 167;
 Bluntschli 418; Comte 448;
 Janet 693; Marheineke 753;
 Ruskin 669
- Krieg / Kolonialkrieg / Völkermord
 65, 113, 171, 177, 180; Acton
 154; Bluntschli 59; Fröbel 253;
 Lotze 767
- Krieg / Präventivkrieg 192;
 Bismarck 209; Goltz 294; Janet
 693; Moltke 291; Stöckl 793;
 Wiskemann 791
- Krieg / Prinzipienkrieg: Channing
 622; Comte 448; Cousin 686,
 688, 685–89; Emerson 629, 630;
 Fichte, I. H. 738; Fleck 761;
 Grote 661; Lasson 282; Maurice
 659; Nietzsche 830, 833, 837;
 Rothe 757, 759; Ruskin 666
- Krieg / Verteidigungskrieg 42, 189,
 543, 615, 640, 693, 725, 887,
 888; Achelis 792; Aiken 169;
 Barni 398; Bautain 698;
 Beckwith 888; Channing 623;
 Chatterjee 353; Comte 446;
 Cousin 688; Dymond 656;
 Emerson 631; Fichte, I. H. 738;
 Fiore 425, 427; Fleck 761;
 Franck 691; Funck-Brentano
 106; Garrison 644, 648; Heffter
 278; Hickok 640; Hirscher 752;
 Ladd 377; Lazarus 744; Levi
 384; List 532; Lorimer 393;
 Lotze 768; Loyson 699;
 Macnamara 886; Marheineke
 753; Maurice 659; Nietzsche
 828, 846; Ollivier 89; Renouvier
 704, 706, 707; Rossi 91; Rothe
 757, 759; Rotteck 231; Ruskin
 666, 667, 670; Rüstow 298;
 Sartorius 412; Schulz-Bodmer
 897; Sellon 890; Sorel, A. 106;
 Spencer 518, 521, 523, 525;
 Steinthal 776; Stephen 170;
 Tolstoi 857, 864, 878; Upham
 639; Wayland 638; Werner 763;
 Whitfeld 385; Wirth, J. U. 732;
 Wiskemann 791; Wuttke 786
- Krieg / Volkskrieg 40, 45, 110, 289,
 290; Alberdi 434; Bismarck 209;
 Blume 297; Cairnes 528; Goltz
 293–95; Hall 164; Hartmann, J.
 v. 296; lung 112; Mill, J. St. 126,
 528; Moltke 290, 292, 293;
 Rothe 759; Tolstoi 863
- Krieg / Weltgeschichte des Krieges:
 Bagehot 139; Comte 445;
 Emerson 627, 631, 632; Green
 678; Gumplowicz 559, 561, 562,
 565; Lammers 539; Lasson 282;
 Marx/Engels 586, 596, 597, 600,
 601; Molinari 495, 498, 499;
 Pecqueur 471; Prince-Smith
 536, 537; Proudhon 481, 485;
 Ruskin 669; Schäffle 556, 557;
 Spencer 519, 522, 523, 525, 526;
 Trendelenburg 278; Weitling
 545
- Kriegsrecht / ius ad bellum 42, 43;
 Alberdi 435, 436; Amos 167;
 Bautain 698; Bergbohm 261;
 Bluntschli 415, 417; Bradley
 680; Bulmerincq 274; Chalybäus

734; Fichte, I. H. 738; Fiore 427;
 Franck 691; Fricker 286; Funck-
 Brentano 106; Gans 260; Hall
 163; Heffter 266; Hirscher 752;
 Holtzendorff 288; Janet 692;
 Kaltenborn 273; Lasson 282;
 Levi 384; Lorimer 389, 392, 393;
 Lotze 766; Marheineke 753,
 754; Martens, F. F. 344; Maurice
 658; Mazzini 307; Michelet, K. L.
 259; Mohl 276; Oppenheim, H.
 B. 270; Phillimore 163; Pradier-
 Fodéré 107; Proudhon 481, 484,
 485, 488, 490; Renouvier 707;
 Rettich 262; Ritschl 789; Rothe
 759, 761; Sartorius 412; Sorel, A.
 106; Taparelli 423; Twiss 163;
 Werner 763; Wheaton 186;
 Wirth, J. U. 731, 732; Wundt
 784

Kriegsrecht / ius in bello 40, 43, 49,
 181; Alberdi 434; Amos 167;
 Baumann 772; Blume 297;
 Bluntschli 415, 418, 434;
 Bulmerincq 274; Field 381; Fiore
 427; Goltz 295; Grote 662; Hall
 163; Halleck 187; Hartmann, J. v.
 295; Hirscher 752; Iung 112;
 Knies 541; Lasson 283; Levi
 384; Lieber 181; Lueder 262;
 Mabile 683; Marheineke 753;
 Martens, F. F. 342; Mill, J. St.
 126; Mohl 276; Moltke 292;
 Phillimore 163; Pradier-Fodéré
 107; Proudhon 485, 488; Rüstow
 298, 299; Tolstoi 857; Treitschke
 220; Trendelenburg 279

Liberaler Frieden *Siehe* Frieden /
 Demokratischer Frieden

Macht *Siehe* Realismus *oder*
 Friedenspsychologie /
 Individualität

Menschheit / kosmopolitischer
 Nationalismus: Alberdi 435;
 Baumann 771; Bautain 698;
 Bluntschli 419; Chevalier 460;
 Dostojewski 330; Fouillée 711,
 714; Fricker 285; Fröbel 255;
 Gratry 695, 697; Green 674;
 Harrison 143; Hartmann, E. v.
 805; Holtzendorff 287; Laas
 774; Lazarus 744; Liebmann
 723; List 533; Mazzini 302, 305,
 308; Michelet, J. 70; Mill, J. St.
 136; Oppenheim, H. B. 269, 270;
 Pfleiderer, O. 795; Quinet 68;
 Renan 101; Seeley 152; Strauß
 800; Treitschke 212; Wundt
 780, 781

Menschheit / Kosmopolitismus:
 Alberdi 432, 435; Arnd 540;
 Bakunin 611; Baumann 771;
 Bluntschli 416, 417, 418;
 Chevalier 458, 459, 460; Comte
 443, 444, 445, 446, 447;
 Considerant 473, 474;
 Dostojewski 331; Droysen 234;
 Emerson 629, 632; Enfantin
 455, 456; Fichte, I. H. 736, 739;
 Fouillée 711, 712; Fricker 285;
 Fröbel 252, 253; Green 674,
 677; Heffter 265, 267; Herbart
 729; Janet 692; Kaltenborn 271;
 Laas 773; Leroux 466, 467, 469;
 List 531, 533, 534; Marheineke
 754; Marx/Engels 580, 596, 605;
 Mazzini 307; Mill, J. St. 126;
 Nietzsche 829, 831; Pecqueur
 471, 472; Prince-Smith 537;
 Proudhon 480; Ranke 195;
 Rothe 758; Rotteck, C. v. 230;

- Ruge 248; Saint-Simonisten 450–53; Sartorius 412; Schäffle 554, 555; Spencer 521; Steinthal 776; Upham 639; Weitling 544, 545; Wirth, J. U. 732; Wundt 785
- Menschheit / Kritik des Kosmopolitismus: Achelis 792; Belinski 316; Bismarck 207; Bluntschli 414; Bradley 680, 681; Fouillée 713, 718; Fouillée 714; Fröbel 250; Gumpłowicz 563, 564; Hofmann 794; Lazarus 740; List 529, 532, 533; Lotze 766, 768; Martens, F. F. 342, 343; Marx/Engels 596, 597, 602; Maurice 658, 659; Mazzini 305, 308; Nietzsche 835; Pfizer 233; Pfeleiderer, E. 769; Quinet 68; Seeley 146, 149, 152; Strauß 800; Tocqueville 77; Tolstoi 879; Wundt 781
- Menschheit / Menschenrechte 60, 420; Alberdi 436; Bakunin 611; Baumann 771, 772; Bluntschli 418; Bradley 681; Dostojewski 333; Emerson 628, 629, 630; Fiore 424, 426, 427; Fröbel 256; Garrison 643; Green 672, 674, 677; Harte 387; Hartmann, E. v. 805; Heffter 264; Hornung 54; Lorimer 389; Mabille 683; Marheineke 754; Mazzini 309; Mill, J. St. 124; Molinari 500; Nietzsche 822, 825, 845; Oppenheim, H. B. 269; Proudhon 485; Rotteck, C. v. 230; Spencer 525; Strauch 257; Thoreau 637; Wright 648
- Menschheit / Weltkirche 316, 726; Bouvet 400; Chevalier 460; Comte 444, 445, 446, 447, 449; Dostojewski 331; Fleck 761; Frantz 223; Fröbel 252, 253, 256; Gratry 695, 698; Loyson 699; Maurice 658; Nietzsche 846; Pfizer 232; Proudhon 491; Rothe 757; Sartorius 413; Werner 762, 763; Whewell 655
- Menschheit / Weltrecht 52, 271; Alberdi 433, 435, 436; Baumann 772; Bluntschli 414, 415, 417; Bulmerincq 274, 275; Fichte, I. H. 737; Fiore 424; Green 674, 675, 677; Hartmann, E. v. 803; Heffter 267; Holtzendorff 288; Hornung 54; Laas 774; Laurent 39; Lorimer 388, 389; Martens, F. F. 343; Michelet, K. L. 259; Mohl 276; Planck 747, 749; Rothe 758; Rotteck, C. v. 230; Wirth, J. U. 732; Wundt 784, 785
- Menschheit / Weltstaat: Adler 421; Alberdi 435; Bara 406; Baumann 772; Bluntschli 417; Chalybäus 734; Fallati 268; Fleck 761; Fricker 284, 285; Fröbel 256; Hartmann, E. v. 804; Holtzendorff 287, 288; Hornung 54; Kaltenborn 273; Lasson 282, 283; Leslie 527; List 530, 532; Lotze 768; Loyson 699; Marcoartú y Morales 429; Molinari 498; Oppenheim, H. B. 183, 269; Pfizer 232; Proudhon 485; Santallier 402; Sartorius 409–13; Schäffle 557; Taparelli 423; Tolstoi 873; Urbain 463; Welcker 232; Whewell 655; Wirth, J. U. 732; Wundt 784
- Militär / Industrielle Armeen 108; Chevalier 458, 461; Durand 462; Enfantin 455, 456; Hess 547; Nietzsche 830; Pecqueur 471,

- 472, 473; Ruskin 667; Saint-Simonisten 452; Weitling 545
- Militär / Miliz 108, 228, 290, 543; Bakunin 608; Blanqui, Auguste 465; Cattaneo 427; Dühring 566; Engels 589; Fichte, I. H. 738; Frantz 223; Grünhagen 545; Knies 541; Leslie 527; Mill 126; Pecqueur 471, 472, 473; Rotteck 229; Ruge 249; Rüstow 298; Schulz-Bodmer 896; Tocqueville 84; Wiede 552; Wirth, J. U. 732
- Militär / Nation in Waffen 45, 67; Cairnes 528; Engels 589, 600, 604; Lasson 283; Leslie 527; Mill 126; Mill, J. St. 528; Oppenheim, H. B. 269, 270; Pecqueur 473; Pfeleiderer, E. 769; Pfeleiderer, O. 796; Renouvier 705; Rothe 760; Rotteck 229; Ruge 249; Schäffle 556, 557; Tolstoi 862, 871; Treitschke 218, 219; Wirth, J. U. 732
- Militärdienstverweigerung *Siehe* Friedensbewegung
- Militarismus 19, 45, 290; Alberdi 434, 435, 436; Ardant du Picq 109; Barni 398; Cattaneo 428; Comte 443, 445, 447; Dühring 567; Engels 589, 600, 605, 606; Fouillée 712; Frantz 222, 223; Gladstone 119; Green 678; Harrison 140; lung 112; Jacoby 242; Laas 774; Michelet, J. 71; Molinari 495, 499, 500; Nietzsche 832, 834–36, 847; Pecqueur 472; Planck 748; Proudhon 481; Quinet 69; Ranke 200; Renan 93, 96, 99, 100; Renouvier 705; Rogers 514; Rotteck 229; Schulz-Bodmer 896; Spencer 518, 519, 521, 522, 523, 526; Tocqueville 84; Tolstoi 860–63, 870–73, 879
- Militärökonomie 439, 526, 540; Cairnes 528; Chevalier 458, 461; Faucher 538; Knies 541; Leroy-Beaulieu 501; Maurice 659; Molinari 497; Nikoladze 439; Roscher 542; Ruskin 666, 668; Schäffle 555; Walker 439
- Militärpsychologie 46; Ardant du Picq 109–10; Thoreau 637; Tolstoi 854–56, 870–73
- Militärsoziologie 45; Comte 443, 445, 447; Durand 462; Engels 600; lung 110; Maurice 659; Roscher 541; Spencer 518, 520, 522, 523, 525, 526; Tocqueville 79, 84; Tolstoi 870–73
- Nation *Siehe auch* Friedenstheologie
- Nation / Begriff der Nation 25; Acton 153, 155; Baumann 771; Carnazza-Amari 314; Droysen 237; Fiore 314, 424; Fröbel 253, 255; Grote 661; Lagarde 807; Lassalle 550; Lasson 283; Lazarus 740, 741; List 533, 534; Lotze 767, 768; Loyson 699; Mamiani 312, 313, 314; Marx/Engels 581; Mazzini 301, 308, 309; Michelet, J. 70; Mill, J. St. 134; Nietzsche 829, 832; Ollivier 88; Ranke 194; Renan 92, 93, 97, 98, 99, 100, 101; Renouvier 704, 707; Rothe 756, 758; Seeley 151; Strauß 798; Treitschke 213, 219
- Nation / Nationalbewegungen 120, 121, 188, 190, 346, 350, 351; Bakunin 607; Barni 398; Bernard 165; Blanqui, Auguste 465; Chalybäus 734; Freeman

- 157; Fröbel 253; Gladstone 120, 121; Harrison 142; Hobart 165; Lassalle 550, 551; Lorimer 393; Mackay 383; Marx/Engels 580–82, 585, 586, 599; Mazzini 300–310; Mill, J. St. 128, 131, 132, 133, 134; Rößler 239; Ruge 248; Russell, J. (Amberley) 388; Seeley 149, 150; Tocqueville 77
- Nation / Pathologien des**
 Patriotismus 33, 103, 118, 158, 356, 884; Acton 153; Amos 166; Bagehot 139; Bastiat 495; Bismarck 203, 204, 205, 207; Cobden 507, 508, 509; Dostojewski 328; Emerson 631; Fiore 425; Fröbel 254; Garrison 643; Green 677; Hartmann, E. v. 803; Katkow 322–24; Mill, J. St. 130, 134; Moltke 291, 293; Nietzsche 826; Prince-Smith 538; Renan 96; Roscher 542; Ruskin 667; Thoreau 633; Tolstoi 853, 861, 863, 864, 865, 872, 879; Trendelenburg 279; Upham 639; Werner 763
- Nation / Patriotismus: Bakunin**
 610, 612; Bradley 681; Chatterjee 353; Droysen 234; Fichte, I. H. 739; Fouillée 714; Fröbel 253; Harrison 143; Hartmann, E. v. 805; Katkow 324; Lagarde 808; Michelet, J. 70; Mill, J. St. 136; Pecqueur 471; Pfeleiderer, E. 769; Ranke 196, 200, 201; Renan 92, 94, 96, 97, 98, 99, 101; Rothe 759; Sartorius 413; Seeley 146, 147, 148, 149, 150; Steinthal 777; Strauß 800; Tocqueville 77, 78, 82, 83, 84; Treitschke 213, 214, 218; Upham 639; Wirth, J. U. 732; Wright 649
- Nationalcharakter: Fouillée** 711; Mill, J. S. 125, 156; Wundt 782, 783
- Nationale Ideen** 26–27; Ahrens 261; Bluntschli 418; Bodichon 56; Bradley 681; Cousin 685–89; Droysen 237; Emerson 626; Fouillée 711, 712, 713, 714; Fricker 285; Fröbel 251, 253; Grote 661; Hess 547, 548; Lasson 279–84; Lazarus 739–43; Lotze 766; Mazzini 301, 307, 308; Mill 79; Nietzsche 831, 834; Pfeleiderer, O. 796; Ranke 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202; Renouvier 705; Rößler 239, 241; Rothe 756, 759; Ruge 247, 248; Steinthal 776; Stephen, J. F. 145; Tolstoi 862; Treitschke 218; Werner 762, 763; Wundt 780, 782, 784
- Nationale Ideen / China** 361
- Nationale Ideen / Deutschland**
 189; Bluntschli 418; Fouillée 711, 712; Hartmann, E. v. 801; Loyson 700; Planck 747; Ranke 195, 196, 197; Rothe 759; Ruge 247; Treitschke 217, 219; Wundt 782
- Nationale Ideen / Frankreich** 66, 67, 464; Bastiat 494; Blanc 465; Blanqui, Auguste 465; Bouvet 400; Considerant 473, 474; Damiron 690; Durand 462; Fouillée 711, 712, 715; Gratry 695; Harrison 142; Hess 547; Leroux 467, 469; Loyson 700; Michelet, J. 70–72; Ollivier 89; Pecqueur 471; Ranke 196, 197; Ruge 247; Tocqueville 78; Villiaumé 492
- Nationale Ideen / Großbritannien**
 114, 116; Fouillée 711, 712;

- Harrison 142; Mill 133; Ranke 196; Wundt 782
- Nationale Ideen / Italien: Mazzini 301, 308
- Nationale Ideen / Jüdisches Gemeinwesen: Hess 547, 549
- Nationale Ideen / Rußland 315–22; Danilewski 324–27; Dostojewski 329, 330, 334; Leontjew 339; Ranke 196; Tolstoi 873
- Nationale Ideen / Vereinigte Staaten von Amerika 176; Emerson 626, 629, 632; Fiske 185
- Nationale Ideen / Zusammenklang der Nationen: Achelis 792; Bradley 680; Fouillée 713; Fricker 285, 287; Gratry 697; Jouffroy 690; Lazarus 740; Mazzini 308; Nietzsche 830–34; Pfeleiderer, O. 796; Ranke 200; Renan 94, 99; Ritschl 789; Rothe 758; Ruge 248; Schäffle 556; Steinthal 776; Strauß 798; Treitschke 218; Wundt 780, 781, 782, 784
- Nationale Ideen / Zusammenklang der Nationen / Europäische Triarchie 26; Chevalier 458, 459; Enfantin 454; Fröbel 251; Guyau 719; Hess 546, 548; Jouffroy 689; Nietzsche 834; Renan 94; Ruge 245, 248; Saint-Simonisten 451
- Nationalehre 26, 116, 121, 654; Amos 166; Bagehot 140; Bismarck 206; Bluntschli 417; Carnazza-Amari 314; Chalybäus 733, 734; Cobden 506, 509; Cousin 688; Duveyrier 104; Fichte, I. H. 737, 738; Franck 692; Fröbel 256; Goltz 294; Grote 661; Hickok 640; La Codre de Beaubreuil 401; Levi 384, 385; Lotze 768; Mabile 683; Marheineke 753; Ollivier 88; Pfizer 232, 233; Prevost-Paradol 87, 88; Ritschl 789; Rößler 241; Rothe 759; Rotteck, C. v. 230; Stephen, J. F. 145; Tocqueville 78, 80, 84, 85, 86; Treitschke 211, 215, 218, 220
- Nationalehre / Umwertung der Ehre: Bakunin 611; Barni 398; Channing 621, 622; Dymond 656; Fricker 285; Fröbel 253, 255; Herbart 729; Jay 379; Lasson 281, 282; Ruge 245, 248, 249; Ruskin 670; Spieß 896; Tolstoi 871; Upham 638; Worcester 618
- Nationalinteresse *Siehe* Realismus
- Nationalitätenprinzip *Siehe* Friedensstrategien / Nationalstaat
- Nationalstaat *Siehe* Nation *oder* Friedensstrategien / Nation
- Öffentlichkeit *Siehe* Internationale Gesellschaft / Internationale öffentliche Meinung *oder* Nation / Pathologien des Patriotismus
- Patriotismus *Siehe* Nation
- Pentarchie *Siehe* Geschichte des 19. Jahrhunderts *oder* Internationales Konzert / Europäisches Konzert
- Positiver Frieden *Siehe* Frieden
- Rasse / Panbewegungen 55
- Rasse / Panbewegungen / Angelsachsen 178, 180; Burritt 380; Fiske 184; Freeman 157; Lieber 181; Rogers 514; Seeley 147, 150

- Rasse / Panbewegungen /
Lateinische Allianz 56, 65; Joly 105; Lagarrigues 449; Leroux 469; Loyson 700
- Rasse / Panbewegungen /
Panslawismus 56, 320–22, 324–27; Bakunin 607, 610; Dostojewski 333; Katkow 323; Leontjew 338
- Rasse / Rassenmischung: Bodichon 57; Courtet 56; Emerson 627; Fouillée 711; Fröbel 250, 252, 255; Gobineau 57; Gumplowicz 562; Guyau 719; Pecqueur 471; Renan 92, 98; Renouvier 707; Spencer 517; Strauß 800
- Rasse / Rassentheorie 54–64; Bluntschli 426; Comte 449; Danilewski 325; Darwin 61; Dilke 156; Emerson 626; Fiske 184; Fouillée 711; Freeman 157; Gobineau 57, 63, 77; Gumplowicz 559, 561, 562; Guyau 718; Hartmann, E. v. 802; Hess 549; Janet 692; Jouffroy 689; Knox 60; Lazarus 741; Lorimer 389, 392; Lotze 767; Nietzsche 829, 832, 840; Renan 91; Renouvier 702; Rößler 240; Spencer 517, 522; Tocqueville 63, 76, 83
- Rasse / Rassismus 50, 54, 55, 58, 59, 63, 171, 177; Acton 154; Bluntschli 414; Freeman 157; Fröbel 252; Guyau 719; Lieber 183; Lorimer 389; Mill 131; Nietzsche 840; Renan 94, 98, 100, 711; Spencer 517, 520
- Rasse / Rassismus /
Antisemitismus: Dühring 565; Frantz 221, 223; Lagarde 806, 808, 810, 811; Proudhon 479; Treitschke 213
- Realismus 191, 260, 723; Bakunin 610, 612; Bara 405; Baumann 772; Bismarck 202–10; Cobden 507, 513; Cournot 500; Dilke 156; Disraeli 158; Dostojewski 333; Droysen 235, 236, 237, 238; Faucher 538; Fichte, I. H. 736; Fouillée 712; Frantz 221; Fröbel 250, 251, 252, 255, 256; Fukuzawa 365, 367; Funck-Brentano 107; Gumplowicz 561, 562, 563, 565; Harrison 141; Hartmann, E. v. 802–4, 804–6; Holtzendorff 289; Katkow 324; Lagarde 810; Lasson 283, 279–84; List 530, 534; Marx/Engels 579; Mori 365; Nietzsche 827–28, 843; Palmerston 118; Prevost-Paradol 88–89; Prince-Smith 537–38; Proudhon 484; Ranke 193–202; Ray 170; Ritschl 790; Rößler 241; Salisbury 159; Schäffle 554; Seeley 146, 147; Sorel, A. 107; Stephen, J. F. 144–45; Strauß 798; Thiers 73–74; Tokutomi 368; Tolstoi 863, 870; Treitschke 210–20; Wang Tao 363
- Realismus / Nationalinteresse 40, 43, 104, 158, 262, 724; Alberdi 436; Bismarck 203, 206, 208, 210; Bluntschli 418; Cobden 506, 509, 510, 513; Danilewski 325; Disraeli 158; Dostojewski 332; Emerson 629; Fallati 268; Fiore 425; Frantz 223; Fukuzawa 367; Goltz 294; Green 677, 678; Grote 661; Hartmann, E. v. 803; Hess 548; Hofmann 794; Holtzendorff 287; Joly 105; Katkow 323; Laas 774; Lasson 280, 281, 282, 283, 284; Laveleye 408; Li Hongzhang 361; Lieber

- 183; Marcoartú y Morales 403;
 Martens, F. F. 343, 344;
 Marx/Engels 602; Mill, J. St.
 133, 135; Molinari 498, 499;
 Nietzsche 822, 829; Pecqueur
 472; Pfizer 232; Prince-Smith
 537; Renouvier 705, 706, 708;
 Rotteck, C. v. 229; Rüstow 299;
 Schäffle 554, 556, 557; Seeley
 146; Stephen, J. F. 145; Thiers
 73; Tocqueville 84; Treitschke
 218; Tschitscherin 319; Upham
 639; Veit 452; Wundt 781, 784
- Realismus / Primat der
 Außenpolitik 36, 115; Fröbel
 256; Fukuzawa 367; Nietzsche
 847; Ranke 194, 195, 196, 197,
 198, 201, 202, 235; Renan 93;
 Seeley 146; Thiers 73;
 Tocqueville 76, 83
- Realismus / Sozialdarwinismus?
 16, 59, 62, 64, 295, 439; Bagehot
 138–40; Bakunin 612; Darwin
 61; Dilke 156; Gumplowicz 561;
 Hartmann, E. v. 801, 802, 805;
 Kiessling 297; Lorimer 389, 392;
 Mabile 684; Nietzsche 815;
 Prince-Smith 536, 537;
 Renouvier 702; Rößler 239, 241;
 Schäffle 553, 555, 557; Spencer
 517, 523; Strauß 797, 798, 799;
 Tolstoi 851, 858, 871; Wiede
 552
- Recht *Siehe* Völkerrecht *oder*
 Internationale Gesellschaft /
 Völkerrechtsgesellschaft *oder*
 Kriegerrecht *oder* Menschheit /
 Weltrecht
- Rüstung / Rüstungsdynamik:
 Cobden 508, 511, 512; Engels
 601; Gladstone 123
- Rüstung / Rüstungskontrolle: Arnd
 540; Bara 404, 406; Bastiat 494;
 Bismarck 208; Cairnes 527;
 Cobden 508, 510, 511, 512;
 Dupasquier 893; Engels 601,
 602, 606; Fischhof 246, 895;
 Frantz 222; Gladstone 119;
 Grünhagen 545; Kamarowski
 430; Lorimer 390, 394; Mill, J. St.
 135; Molinari 500; Morhange
 407; Nietzsche 847; Nikoladze
 439; Noble 386; Passy 893;
 Pecqueur 472; Pfeleiderer, O.
 796; Planck 746; Proudhon 486,
 487; Renouvier 704; Ruge 246,
 248; Schäffle 555, 557; Spencer
 521; Sprague 382; Tolstoi 863,
 870; Virchow 226; Wiede 552
- Rüstung / Sicherheitsdilemma:
 Cobden 511; Dymond 656;
 Molinari 499; Nietzsche 828,
 846; Ruskin 667; Tolstoi 863,
 871; Virchow 226
- Schiedsgericht *Siehe* Internationale
 Verrechtlichung
- Sicherheitsdilemma *Siehe* Rüstung
- Souveränität *Siehe* Internationales
 System
- Sozialdarwinismus *Siehe* Realismus
 / Sozialdarwinismus?
- Sozialistischer Internationalismus
Siehe Systemkonflikt /
 sozialistischer Internationalismus
- Strukturelle Gewalt *Siehe*
 Konflikttheorien
- Systemkonflikt 31; Danilewski
 324–27; Gumplowicz 561, 563;
 Hess 548; Leontjew 336–41;
 Lorimer 389, 392; Marx/Engels
 577, 578; Palmerston 118;
 Rotteck, C. v. 229
- Systemkonflikt / Anarchismus:
 Bakunin 606–12; Proudhon 480,
 486, 487, 488, 490

- Systemkonflikt / demokratischer Internationalismus 32, 67, 241, 246, 329, 374, 404, 469, 569, 582, 883; Bakunin 609; Barni 398, 397–98; Bouvet 400; Considerant 473; Emerson 629; Fröbel 251; Harrison 143; Hess 547, 549; Hutton 504; Lamartine 72; Lassalle 550; Lemonnier 398–99; Leroux 467; Marx/Engels 577, 578, 580, 596; Mazzini 300–310; Michelet, J. 71; Mill, J. St. 126, 127, 128, 133; Quinet 69; Renan 99; Ruge 245, 246, 248, 249; Wright, H. C. 648
- Systemkonflikt / konservative Allianz 29, 31, 73, 89; Bismarck 31, 203, 207; Leontjew 339; Maine 169
- Systemkonflikt / liberale Allianz 31, 72, 73, 114, 116; Chevalier 459; Harrison 138–43; Hess 548; Tocqueville 78, 79
- Systemkonflikt / sozialistischer Internationalismus 32, 374, 464, 543, 567–69; Becker 552; Cabet 465; Hess 547; Marx/Engels 578, 582–83, 598, 602; Owen 504; Renan 99; Weitling 544, 545
- Theoriefelder / Biologie: Darwin 61; Knox 60
- Theoriefelder / Frieden 881; Bara 404–6; lung 111; Kaufmann 420–21; Ladd 619; Morhange 406–8; Nikoladzé 439; Pecqueur 469–73; Santallier 402; Sartorius 409–13
- Theoriefelder / Geschichte 35; Acton 152–55; Droysen 233–39; Fiske 184–85; Freeman 156–57; Froude 160; Guizot 89–90; Lacombe 403; Macaulay 173; Michelet, J. 70–72; Quinet 69; Ranke 193–202; Renan 91–102; Rotteck, C. v. 228–32; Seeböhm 386; Seeley 144–52; Sorel, A. 106; Thiers 73–74; Tocqueville 74–88; Treitschke 210–20
- Theoriefelder / Internationale Beziehungen 27, 35, 40, 342; Bara 404–6; Dostojewski 332; Funck-Brentano 106; Gumplowicz 562, 565; Lasson 281; List 530; Marx/Engels 578; Mazzini 306; Ranke 196; Sorel, A. 106; Stephen, J. K. 162; Tolstoi 856, 855–59
- Theoriefelder / Kulturkritik 617; Dostojewski 327–36; Lagarde 800–813; Leontjew 336–41; Nietzsche 813–48; Ruskin 662–70; Thoreau 632–37; Tolstoi 849–80
- Theoriefelder / Militär 44–46, 108–12, 289; Ardant du Picq 109–10; Blume 297; Boguslawski 296; Callwell 49; Decker 49; Engels 588–89; Goltz 293–95; Hartmann, J. v. 295; lung 110–12; Jähns 297; Kiessling 297; Moltke 290–92; Rüstow 299
- Theoriefelder / Philosophie 613–14, 618, 619, 652–55, 682–85, 719–25, 848; Ahrens 260; Bakunin 612; Baumann 770–73; Bautain 698; Bradley 678–81; Chalybäus 732–34; Comte 440–49; Cousin 685–89; Damiron 690; Dühring 565–67; Dymond 656–57; Emerson 620–32; Engels 570–606; Fichte, I. H. 734–39; Fiske 184–85; Fouillée 700–715; Franck 691; Green 670–78; Grote 659–62; Guyau

- 715–19; Hartmann, E. v. 800–806; Herbart 727–31; Hess 546–49; Hickok 640; Janet 692; Jouffroy 689–90; Laas 773–74; Lassalle 549–51; Lasson 279–84; Lazarus 739–44; Lemonnier 398–99; Leroux 466–69; Liebmann 723; Lotze 764–69; Mabile 682–84; Mamiani 312–14; Marx 570–606; Maurice 657–59; Michelet, K. L. 259; Mill, J. St. 123–38; Nietzsche 813–48; Pfleiderer, E. 769–70; Planck 744–51; Proudhon 476–91; Renouvier 700–708; Rößler 239–41; Rotteck, H. v. 258; Ruge 243–49; Spencer 514–26; Steinthal 774–77; Strauß 797–800; Taparelli 403–8; Trendelenburg 277–79; Upham 638–39; Whewell 653, 654–55; Wirth, J. U. 731–32
- Theoriefelder / Politik 35; Bagehot 138–40; Courtet 56; Frantz 224; Fröbel 249–56; Funck-Brentano 106; Harrison 138–43; Lieber 180–84; List 529–35; Mohl 275–77; Prince-Smith 403–8; Roscher 541; Rotteck, C. v. 228–32; Seeley 144–52; Tocqueville 74–88; Treitschke 210–20
- Theoriefelder / Psychologie 616, 619; Ardant du Picq 109–10; Bluntschli 414; Damiron 690; Herbart 728; Hickok 640; Lazarus 739–44; Leontjew 338; Spencer 518; Upham 638–39; Wright 650; Wundt 777–85, 777–85
- Theoriefelder / Recht 36–42, 105–7, 161–64, 257–63; Alberdi 437; Amos 166–67; Austin 161; Bara 404–6; Barnard 164; Barni 397–98; Bello 432; Bergbohm 261; Bluntschli 413–20; Bulmerincq 274–75; Cairnes 527; Calvo 345; Carnazza-Amari 314; Celli 58; Field 380; Fiore 424–27; Fricker 284–87; Gans 260; Gareis 261; Geffcken 257; Goldschmidt 39; Gumplowicz 403–8; Hall 163; Harrison 138–43; Heffter 264–67; Heiberg 258; Holland 161; Holtzendorff 287–89; Jay 379; Kaltenborn 271–73; Kamarowski 430; Laurent 39; Laveleye 408; Lawrence 167; Leslie 527; Levi 383–85; Lorimer 388–94; Lueder 262; Maine 168–69; Mancini 311; Martenns, F.F. 341–72; Mohl 275–77; Oppenheim, H. B. 268–71; Pfizer 232–33; Phillimore 162; Pradier-Fodéré 107; Pütter 263–64; Reddie 162; Rettich 262; Rolin-Jaequemyns 59; Rossi 90; Rotteck, C. v. 228–32; Sartorius 409–13; Savigny 51; Seeböhm 386; Sprague 381; Stephen, J. F. 144–45; Stephen, J. K. 161; Strauch 257; Twiss 163; Welcker 232; Wheaton 186
- Theoriefelder / Soziologie 35, 438, 497, 516, 519, 520, 536; Bastiat 494; Comte 440–49; Gumplowicz 403–8; Schäffle 552–58; Spencer 514–26
- Theoriefelder / Theologie 618, 693, 725–27, 848; Achelis 792; Ballou 651–52; Channing 620–23; Fleck 760–62; Garaude 894; Gratry 693–98; Hirscher 751–52; Hofmann 793–95; Lagarde 800–813; Loyson 699; Marheineke 753–55; Maurice 657–59; Pfleiderer, O. 795–96;

- Ritschl 787–91; Rothe 755–60; Stöckl 793; Strauß 797–800; Wayland 637; Werner 762–63; Wuttke 785–87
- Theoriefelder / Wirtschaft 497, 502–3, 536; Arnd 540; Bastiat 493–95; Cairnes 527; Chevalier 457–62; Cournot 500; Dühring 565–67; Engels 570–606; Kaufmann 420–21; Knies 541; Laveleye 408; Leslie 527; List 529–35; Marx 570–606; Merivale 171; Mill, J. St. 123–38; Molinari 495–500; Morhange 406–8; Neumann 25; Nikoladze 439; Passy 893; Pecqueur 469–73; Prince-Smith 403–8; Proudhon 476–91; Rau 528; Rogers 513; Roscher 541; Rossi 90; Schäffle 552–58; Senior 503; Villiaumé 492; Walker 439; Walras 438
- Transnationale Beziehungen: Alberdi 435; Baumann 771, 772; Bautain 698; Bergbohm 261; Bluntschli 416, 417, 419; Bulmerincq 274; Chevalier 459; Considerant 473; Damiron 691; Dostojewski 333; Dühring 566; Fichte, I. H. 737, 738, 739; Field 381; Fiore 425; Fouillée 714; Frantz 224; Green 678; Grote 661; Harrison 143; Heffter 39, 265; Herbart 729, 730, 731, 742; Hofmann 794; Knies 541; Laas 774; Ladd 378; Lammers 539; Lazarus 741, 744; List 533; Lorimer 390; Lotze 765, 767, 768; Martens, F. F. 343, 344; Marx/Engels 596, 597, 599; Molinari 498; Nietzsche 828, 831, 846, 847; Oppenheim, H. B. 269; Pecqueur 471; Pfeleiderer, E. 770; Prince-Smith 536; Rößler 241; Rothe 758; Ruge 248; Schäffle 553, 554, 555, 558; Sprague 381; Stokes 385; Tocqueville 76, 77, 83, 84; Tolstoi 861; Treitschke 215; Wiede 552; Wiskemann 792; Wundt 780, 783, 785
- Transnationale Beziehungen / Verkehrstechnik 375; Bouvet 400; Bulmerincq 275; Burritt 380; Cattaneo 427; Chevalier 457, 460, 461, 462; Enfantin 454, 456; Fiore 425; Fouillée 713; Girardin 892; Heffter 267; Kaufmann 420; List 530; Nietzsche 829; Pecqueur 470, 472; Planck 746; Santallier 402; Schäffle 556, 557; Seeley 147, 150, 152; Spencer 523; Tokutomi 368
- Völkermord *Siehe* Krieg / Kolonialkrieg
- Völkerrecht 36–42, 105–7, 161–64, 257–63, 310–11, 341, 375, 614, 723
- Völkerrecht / diplomatisches Völkerrecht 105–7; Bismarck 207; Droysen 235; Fröbel 255; Funck-Brentano 106; Gladstone 119; Guizot 90; Holland 161; Lasson 279–84; Lotze 767, 768; Mill, J. St. 127, 132, 135; Renan 94; Ritschl 790; Rossi 91; Rößler 240, 241; Rotteck, C. v. 229; Senior 503; Sorel, A. 106; Treitschke 214, 218, 220
- Völkerrecht / Geltungsgebiet des Völkerrechts 37, 51–54, 362; Bluntschli 417; Fiore 426; Heffter 266; Holtzendorff 288; Lorimer 388; Martens, F. F. 343;

- Mohl 276; Reddie 162; Savigny 38, 51; Wheaton 51, 186
- Völkerrecht / Internationale Gesellschaft *Siehe* Internationale Gesellschaft /
- Völkerrechtsgesellschaft *oder* Menschheit / Weltrecht
- Völkerrecht / juristisches
- Völkerrecht 274; Alberdi 432–37; Bergbohm 261; Bernard 165; Bluntschli 413–20; Bulmerincq 275; Fiore 427; Fricker 287; Hall 163; Heffter 264–67; Holtzendorff 289; Kaltenborn 271–73; Lawrence 167; Lieber 182; Lorimer 58, 388–94; Maine 168; Mancini 311; Martens, F. F. 344; Oppenheim, H. B. 268–71; Phillimore 162; Pradier-Fodéré 107; Pütter 264; Twiss 163; Wheaton 186
- Völkerrecht / Kriegerrecht *Siehe* Kriegerrecht
- Völkerrecht / modernes
- Völkerrecht: Bara 404; Bluntschli 414; Droysen 237, 238; Fiore 424; Funck-Brentano 107; Heffter 265; Laurent 39; Mamiani 312; Mill, J. St. 127, 132; Molinari 496; Oppenheim, H. B. 269, 270; Sorel, A. 107; Tocqueville 77
- Völkerrecht / philosophisches
- Völkerrecht 258, 614; Bakunin 612; Fallati 268; Fichte, I. H. 736–37, 739; Franck 691; Fröbel 255; Hartmann, E. v. 803–4; Herbart 729, 730; Laas 774; Lasson 279–84; Lazarus 740; Mamiani 314; Markeineke 754; Michelet, K. F. 259; Proudhon 491; Renouvier 707; Ritschl 789; Rothe 758, 759; Taparelli 403–8; Trendelenburg 277–79; Whewell 654; Wirth, J. U. 731–32; Wundt 781, 784
- Völkerrecht / Völkerrechtsleugner: Austin 161; Gumplowicz 562; Hickok 640; Holland 161; Lasson 279–84; Prince-Smith 537; Stephen, J. F. 162
- Weltkirche *Siehe* Menschheit
- Weltmächte *Siehe* Internationales System
- Weltpolitik *Siehe* Realismus
- Weltstaat *Siehe* Menschheit
- Weltwirtschaft *Siehe* Wirtschaft / Internationaler Handel
- Wirtschaft 438, 440, 502–3, 528; Fouillée 715; Leroy-Beaulieu 501–2
- Wirtschaft / industrielle
- Gesellschaft: Alberdi 433; Bastiat 495; Chevalier 459, 460, 461, 462; Cobden 509, 512; Comte 440, 443, 445, 447; Considerant 474, 475; Emerson 631, 632; Engeström 451, 456; Fiske 185; Hutton 503; List 532, 533, 535; Molinari 500; Pecqueur 469, 472; Prince-Smith 537; Renouvier 707; Spencer 514–26; Tocqueville 85; Tokutomi 368
- Wirtschaft / internationale
- Finanzbeziehungen: Chevalier 459, 461; Engeström 454, 455
- Wirtschaft / internationaler Handel 526; Alberdi 435; Amos 166; Bagehot 139; Bulmerincq 275; Cobden 511; Fichte, I. H. 739; Fleck 761; Fouillée 713; Green 674; Grote 661; Laas 774; Lawrence 167; Leroux 468;

- Lieber 183; List 535; Mill, J. St. 126, 132; Molinari 495; Nietzsche 846; Pecqueur 471; Prince-Smith 537; Rau 528; Rotteck 229; Saint-Simonisten 453; Sartorius 411, 413; Spencer 366; Stokes 385; Tolstoi 872; Treitschke 215; Wiskemann 792; Wundt 783
- Wirtschaft / internationaler Handel / Freihandel 172, 492, 498, 502, 505, 582, 891; Arnd 540; Bastiat 493; Buchez 395; Burritt 380; Cairnes 527; Chevalier 457, 462; Cobden 505, 507, 510, 513; Engels 584, 596; Fukuzawa 367; Girardin 892; Gratry 694; Green 678; Harrison 143; Joly 105; Lacombe 403; Lammers 539; Laveleye 408; List 529, 532, 533, 534; Lorimer 393; Marx 583, 598; Marx/Engels 583, 587; Mazzini 305; Mill, J. St. 126, 127; Molinari 496, 497; Morhange 407; Prince-Smith 403–8; Rogers 514; Ruskin 667
- Wirtschaft / internationaler Handel / Protektionismus: Engels 584; List 529–35; Marx 599; Marx/Engels 583; Mill, J. St. 126
- Wirtschaft / ökonomische Integration: Ahrens 261; Alberdi 434; Chevalier 460; Feugueray 395; Hartmann, E. v. 806; Lemonnier 399; List 533, 532–34; Pecqueur 472; Pfizer 233; Renan 98
- Wirtschaft / Weltwirtschaft: Arnd 540; Blanc 465; Bluntschli 419; Frantz 224; Fröbel 255; Goltz 294; List 534; Marx/Engels 577, 578, 583, 584, 596, 597, 599, 606; Nietzsche 829; Rossi 91; Rothe 758; Saint-Simonisten 452
- Wissenschaft *Siehe* Friedensstrategien
- Wissenschaftliche Disziplinen *Siehe* Theoriefelder
- Zivilgesellschaft *Siehe* Friedensstrategien
- Zivilisationsprozeß *Siehe* Geschichte / Zivilisationsgeschichte
- Zivilisierungsmission *Siehe* Europäische Vorherrschaft

Länderregister

Afrika 48, 49, 52, 59, 349, 369–70;
Blyden 371; Crummell 370;
Damiron 690; Fouillée 711;
Frantz 222; List 530; Michelet,
K. L. 259; Pecqueur 471, 472;
Planck 749; Renan 98; Ritschl
790; Sellon 890; Steinthal 775;
Treitschke 214
Ägypten 346; al-Afghānī 348;
Enfantin 456; Engels 586;
Gladstone 120; Harrison 141,
142; List 533; Pecqueur 472;
Tocqueville 78
Algerien 48, 49, 102, 112, 349;
Bara 406; Comte 449; Durand
462; Enfantin 455, 456; Jouffroy
690; Lassalle 551; Marx/Engels
585; Mazzini 308; Mill, J. St.
133; Prevost-Paradol 88; Ruge
248; Saint-Simonisten 452;
Tocqueville 80; Urbain 463
Asien 48, 52, 53, 58, 318, 319;
Bakunin 609; Burritt 380;
Chevalier 460; Cobden 512;
Danilewski 325; Dostojewski
335; Durand 463; Field 52;
Fouillée 711, 713; Fukuzawa
367; Holtzendorff 288; Jouffroy
689; La Codre de Beaubreuil
401; Leontjew 339; List 530,
534; Lorimer 389; Marx/Engels
585; Mazzini 302, 308; Naoroji
351; Pecqueur 471; Quinet 68;

Renan 94; Ritschl 790;
Tocqueville 76

Belgien 403; Frantz 222; List 533;
Rüstow 299

China 49, 354–64, 365; Adler 421;
Arnd 540; Chevalier 460; Comte
446; Droysen 237; Emerson
628; Fukuzawa 367; Gratry 695,
696; Harrison 141; Hornung 54;
Lewis 173; List 530; Mabile
683; Marx 598; Marx/Engels
585, 599; Michelet, K. L. 259;
Mohl 276, 277; Molinari 501;
Nietzsche 817, 829, 831, 832;
Palmerston 173; Ranke 195; Ray
170; Renan 98; Tocqueville 76;
Wuttke 786

Dänemark: Engels 581; Hartmann,
E. v. 805; Lassalle 551; List 533
Deutschland 15, 16, 24, 26, 28, 31,
55, 187–91, 191, 225–28, 241–
43, 257–63, 289, 299, 408, 719–
25, 725–27, 895–900; Achelis
793; Alberdi 434; Arnd 540;
Bakunin 609, 610; Bismarck
203, 207, 209; Blanc 466;
Bluntschli 415, 418, 420; Blyden
371; Börne 241; Chalybäus 733;
Cobden 511; Dostojewski 331;
Droysen 236, 237; Engels 581,
582, 601; Fichte, I. H. 737; Fiore

- 426; Fiske 185; Fouillée 711;
Frantz 221, 222, 223; Gladstone
119, 121; Green 677;
Gunpowicz 563; Harrison 140,
142, 143; Hartmann, E. v. 804;
Heffter 267; Hess 546, 547, 548,
549; Joly 105; La Codre de
Beaubreuil 401; Lagarde 800–
813; Lammers 539; Lassalle 550,
551; Lawrence 167; Lazarus
740; Lemonnier 398; Leontjew
339; Lieber 183; List 530;
Mabille 683; Malardier 492;
Marchand 394; Mazzini 300,
306, 309; Michelet, J. 70;
Michelet, J. 71; Mill, J. St. 126,
134; Moltke 291; Napoléon III.
103; Nietzsche 814, 822, 825,
828, 830, 833, 834, 837, 841;
Ollivier 88, 89; Oppenheim, H. B.
269; Pfizer 232; Planck 747;
Prevost-Paradol 87; Prince-
Smith 537; Ranke 196, 197;
Renan 92, 93, 96, 97; Rößler
239; Rothe 757, 759; Rotteck, C.
v. 228; Ruge 245, 246, 247, 248,
249; Ruskin 668, 669; Rüstow
298; Sartorius 413; Seeley 150;
Spencer 523; Strada 402; Strauß
798–800; Thiers 74; Tocqueville
77; Treitschke 211, 212, 213,
215, 219; Trendelenburg 279;
Wundt 783; Wuttke 786
- Frankreich 24, 26, 31, 65, 67, 72,
89, 102, 105, 108, 112, 117, 394,
464, 492, 682, 891; Bakunin 609;
Bara 404, 406; Bastiat 494;
Bismarck 203, 209; Blyden 371;
Börne 241; Chevalier 459;
Cobden 506, 511, 513;
Considerant 473, 474; Cousin
687, 689; Damiron 690; Droysen
237; Durand 463; Enfantin 455;
Fiske 185; Fouillée 715; Frantz
221, 222; Fröbel 251, 255;
Gunpowicz 563; Harrison 140,
142, 143; Hartmann, E. v. 806;
Hartmann, J. 296; Heffter 267;
Hess 546, 547, 548, 549; Hutton
503; Lassalle 550; Leontjew 338,
339; Leroux 467, 468–69; Leslie
527; List 530; Mamiani 314;
Michelet, J. 70, 71; Mill, J. St.
128, 134, 136; Moltke 291;
Oppenheim, H. B. 269; Pfizer
232; Prevost-Paradol 88–89;
Proudhon 483, 486; Quinet 69;
Ranke 196; Renan 92, 93, 97;
Renouvier 708; Rotteck, C. v.
229; Ruge 245, 247; Saint-
Simonisten 452; Schulz-Bodmer
896; Seeley 148; Strada 402;
Strauß 798; Tocqueville 78;
Villiaumé 492
- Griechenland: Danilewski 325;
Franck 692; Freeman 157; La
Codre de Beaubreuil 401; Ruskin
665
- Großbritannien 24, 26, 28, 31, 56,
67, 113–15, 116–17, 158, 161–
64, 169, 170–75, 178, 180, 382,
502–3, 655, 885–87; Acton 153;
Ahmad Khan 352; Amos 166;
Bagehot 140; Bara 406; Bastiat
494; Bismarck 203; Blanc 465,
466; Blyden 371; Bonnard 475;
Bugeaud 112; Bulmerincq 274;
Burritt 380; Cairnes 528;
Chatterjee 352; Chevalier 459;
Cobden 506, 507, 509, 510, 512,
513; Considerant 474; Crummell
370; Danilewski 333; Dilke 156;
Disraeli 158; Dostojewski 333;
Droysen 237; Durand 462;

- Emerson 626, 627, 629;
 Feuguerey 395; Fiske 185;
 Frantz 222; Fröbel 251; Froude
 160; Garrison 643; Gladstone
 119–23; Gratre 695, 696; Green
 675; Guizot 90; Harrison 140,
 142, 143; Hartmann, E. v. 804,
 805; Heffter 267; Hess 547, 548;
 Leroux 469; Levi 384; List 530,
 533, 534; Loyson 699; Mabile
 683; Marx 584; Marx/Engels
 598, 601; Mazzini 302, 305;
 Michelet, J. 70, 71; Mill, J. St.
 128, 130, 133, 134, 136; Molinari
 496; Moltke 291; Naoroji 351;
 Nietzsche 831, 834, 836; Owen
 504; Palmerston 117–19;
 Pecqueur 471; Prevost-Paradol
 88; Proudhon 490; Renan 92,
 94, 96, 98; Ruskin 665, 668;
 Salisbury 159; Schulz-Bodmer
 897; Seeböhm 386; Seeley 144–
 52; Spencer 519, 520, 523;
 Strada 402; Tocqueville 78, 79,
 80, 83; Tolstoi 862; Treitschke
 212, 213, 214, 219
- Habsburgerreich 24, 27, 28, 188,
 191, 310; Acton 153; Bakunin
 607; Bara 406; Belinski 316;
 Bismarck 208; Cobden 512;
 Comte 511; Dostojewski 332;
 Droysen 237; Enfantin 454;
 Fichte, I. H. 738; Frantz 222,
 224; Fröbel 251, 255;
 Gumpłowicz 563, 564; Harrison
 140, 143; Hartmann, E. v. 805;
 La Codre de Beaubreuil 401;
 Lassalle 551; Leontjew 339;
 Malardier 492; Mamiani 312,
 313; Marx/Engels 582; Mill, J. St.
 128, 132; Rößler 239; Ruge 246,
 247, 249
- Indien 48, 50, 51, 172, 175, 349–
 54; Acton 154; al-Afghānī 348;
 Arnd 540; Clemenceau 113;
 Comte 446; Dilke 156;
 Gladstone 121; Gratre 696;
 Green 675, 677; Harrison 141;
 Jouffroy 689; Lassalle 551;
 Leroy-Beaulieu 502; Lewis 171;
 Lorimer 389; Macaulay 173;
 Maine 168; Marx/Engels 577,
 585, 586, 598, 599; Michelet, K.
 L. 259; Mill, J. St. 130, 131, 133,
 137; Seeley 113, 146, 147, 149,
 150, 152; Senior 81; Spencer
 366; Stephen, J. F. 144;
 Tocqueville 77, 81; Tolstoi 877
- Irland 24; Bara 404; Garrison 643;
 Gratre 696; Lorimer 389;
 Mamiani 314; Mill, J. St. 131;
 Seeley 152
- Islamische Welt 52, 346–49;
 Ahmad Khan 351; Blyden 371;
 Cobden 508; Comte 446, 449;
 Droysen 234; Frantz 222;
 Gladstone 121; Gratre 696;
 Lorimer 389; Nietzsche 832;
 Ranke 195; Renan 91, 95;
 Tocqueville 81; Urbain 463
- Islamische Welt / Dschihad 349
- Islamische Welt / Panislamismus
 347; al-Afghānī 346–49
- Italien 28, 47, 56, 300, 310, 422;
 Bara 406; Blanc 466; Harrison
 140; Lagarde 809; Lamartine 72;
 Lasker 226; Lassalle 550, 551;
 Lawrence 167; Lemonnier 398;
 Mamiani 314; Marchand 394;
 Mazzini 300, 302, 308; Mill, J. St.
 128; Ollivier 89; Proudhon 483;
 Rößler 239; Ruge 246, 249;
 Ruskin 665; Russell (Amberley)
 388; Treitschke 219

Japan 177, 364–67; Adler 421;
Arnd 540; Comte 446;
Fukuzawa 367–68; Lorimer 392;
Michelet, K. L. 259; Mohl 276,
277; Spencer 366, 517;
Tokutomi 368; Wang Tao 364;
Wuttke 786

Lateinamerika 345, 431; Alberdi
434, 436; Bello 432; Cobden
510; Damiron 690; List 534;
Palmerston 173; Russell, J.
(Amberley) 387; Sarmiento 431

Marokko 349; Adler 421; Mazzini
308

Mitteleuropa 188, 190, 225;
Bismarck 208; Fichte, I. H. 738;
Frantz 221, 223; Fröbel 250;
Hartmann, E. v. 806; Lagarde
806, 808, 809–10, 812; Lassalle
550; List 530, 531, 535; Pfizer
233; Planck 747, 749; Rößler
240; Rüstow 298, 299; Schäffle
553; Schulz-Bodmer 896

Niederlande 26; Fichte, I. H. 737;
Frantz 222; List 533; Prevost-
Paradol 87, 88; Rüstow 299

Osmanisches Reich 24, 28, 44, 53,
320, 346; Cobden 508, 509, 510;
Codre de Beaubreuil 401; Comte
446; Danilewski 325;
Dostojewski 332; Eichthal 462;
Frantz 222; Freeman 157;
Gladstone 120; Gratry 696;
Green 674, 677; Jouffroy 689;
Lagarde 810; Leontjew 338; Levi
384; List 530, 533; Lorimer 389,
392; Mamiani 313; Mazzini 306;

Michelet, K. L. 259; Pecqueur
472; Ray 170; Ruge 249

Polen: Acton 155; Amos 166;
Blanc 466; Chalybäus 734;
Chomjakow 321; Cobden 510;
Danilewski 325; Engels 580,
582; Frantz 221; Fröbel 255;
Gratry 696; Gumpłowicz 561,
563; Hartmann, E. v. 805;
Katkow 322, 323; Lassalle 550;
Leontjew 338; Marchand 394;
Marx 568, 582; Mazzini 300,
302; Ollivier 89; Prevost-Paradol
87; Proudhon 483; Rotteck, C. v.
229; Ruge 249; Ruskin 666;
Rüstow 298; Schulz-Bodmer
896; Seeley 149; Wheaton 186

Rußland 24, 26, 28, 31, 47, 67,
116, 117, 188, 226, 241, 315–22,
341, 430, 848; Ahrens 261;
Bakunin 608; Belinski 316;
Bismarck 203, 207; Bonnard
475; Börne 241; Bouvet 400;
Bugeaud 112; Burritt 380;
Channing 623; Chevalier 459;
Cobden 509, 510, 511, 513;
Comte 446; Considerant 474;
Danilewski 324–27; Dostojewski
331–32, 335; Droysen 237;
Durand 462; Duveyrier 104;
Enfantin 454; Feugueray 395;
Frantz 221, 222; Fröbel 250,
251, 255; Girardin 892; Green
672, 674; Gumpłowicz 562, 563;
Harrison 142, 143; Hartmann, E.
v. 805; Heffter 267; Hess 548;
Jouffroy 689; Katkow 322–24;
La Codre de Beaubreuil 401;
Leontjew 339; List 530; Mabile
683; Mackay 383; Malardier
492; Mamiani 313; Marx/Engels

- 577, 578, 580, 583, 587; Mazzini 302; Michelet, J. 71; Mill, J. St. 128, 133; Nietzsche 830, 848; Palmerston 118, 119; Planck 748, 749; Quinet 69; Ray 170; Renan 95, 96, 98; Rößler 241; Ruge 245, 246, 247, 249; Schulz-Bodmer 896; Seeley 150; Strada 402; Tocqueville 76, 77, 79, 83; Tolstoi 857, 873
- Schweiz 26, 890; Barni 397; Cattaneo 427; Fichte, I. H. 737; Frantz 222; Fröbel 253; Lamartine 72; Malardier 492; Rüstow 299; Schulz-Bodmer 897; Treitschke 213
- Spanien 56, 428; Harrison 140; Lemonnier 398; List 530, 533; Mill, J. St. 128
- Ungarn: Danilewski 325; Engels 580; Garrison 646; Lagarde 810; Leontjew 338; Mazzini 300, 306; Mill, J. St. 133; Ruge 246
- Vereinigte Staaten von Amerika 26, 49, 56, 175–80, 374, 377, 618–20, 890; Acton 152, 154; Ahrens 261; Alberdi 435; Bara 404, 406; Bastiat 494; Bello 432; Bluntschli 419; Blyden 371; Burritt 380; Cattaneo 427; Chevalier 461; Cobden 506, 509, 510, 511, 513; Considerant 473; Crummell 370; Dilke 156; Droysen 235, 237; Emerson 629, 632; Engels 582; Fiske 184–85; Frantz 222; Freeman 157; Fröbel 250, 251, 255, 256; Garrison 643; Gratre 695; Gumpłowicz 565; Halleck 187; Harrison 140, 143; Hartmann, E. v. 805; Joly 105; Ladd 378; Lieber 183; List 530, 533; Mabile 683; Mackay 383; Marchand 394; Mazzini 302; Michelet, K. L. 259; Mill, J. St. 124, 126, 128, 134; Owen 504; Pecqueur 470, 472; Prevost-Paradol 88; Prince-Smith 538; Renan 98; Rößler 241; Ruge 245, 248, 250; Russell, J. (Amberley) 387; Sartorius 413; Seeley 148, 150; Spencer 520; Strada 402; Thoreau 633; Tocqueville 76, 82–85

