

## *Streitplatz*

Pierre Hassner

# **Bürger und Barbar. Über die Dialektik von Gewalt und Krieg in Philosophie und Geschichte**

Sind wir gegenwärtig Zeuge des Niedergangs des Krieges oder der Ausbreitung von Gewalt oder vielmehr von beidem? Das Ende des Kalten Krieges hat wie schon das Ende des 1. und 2. Weltkrieges neue Friedenshoffnungen geweckt, die sich auf Demokratie oder auf kollektive Sicherheit gründen. Statt dessen konfrontieren uns Krieg und Völkermord im früheren Jugoslawien oder in Ruanda und auch die Gewalt von Sekten, mafiotischen Vereinigungen, von Skinheads und Terroristen, von rechtsextremen und rassistischen Gruppen sowie von Milizen mit dem Gespenst unkontrollierter Gewalt.

Dieser kurze Aufsatz wird nicht die psychologischen und soziologischen Probleme individueller und kollektiver Gewalt in den Blick nehmen, selbst wenn hier und im Zusammenhang mit technologischen Entwicklungen der Schlüssel für künftige Formen von Krieg und Frieden liegen. Vielleicht werden an diesem Punkt der Geschichte überkommene Paradigmata ersetzt: die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht, die Clausewitz'sche „eigenartige Dreieinigkeit“ von Regierung, Armee und Volk, die von Raymond Aron beschriebene Dualität innerhalb des „diplomatischen strategischen Verhaltens“ von Diplomat und Soldat oder die für das Nuklearzeitalter charakteristische Dualität der Welt der Strategen oder (potentiellen) Krieger auf der einen Seite und der Welt der Friedensbewegung bzw. (potentiellen) Opfer auf der anderen Seite, die von Freeman Dyson in *Weapons and Hope* formuliert wurde (Dyson 1984). An ihre Stelle könnte eine neue Dialektik treten: jene zwischen dem Bürger (der nicht länger den Krieg denkt, ausgenommen als ein ungefährliches, technologisches, risikofreies Unternehmen) und dem Terroristen, dessen Gewalt im wesentlichen gegen Zivilbevölkerungen gerichtet ist. Aber um zu

---

\* Prof. Dr. Pierre Hassner, Centre d'Etudes des Relations Internationales (CERI), Paris.  
Übersetzt von Lutz Schrader

verstehen, ob und warum wir dieses Stadium erreicht haben, würde ich es vorziehen, mit einer entgegengesetzten Annahme zu beginnen. Rousseau hat diese wie folgt beschrieben: Krieg ist nicht eine Beziehung zwischen Mensch und Mensch, sondern zwischen Staat und Staat (Rousseau 1989a, S. 53). Das Problem der Beziehung zwischen der Pluralität von Staaten und dem Phänomen des Krieges wird also den Leitfaden der nachstehenden Überlegungen bilden. Das Unternehmen könnte schwerlich anders in Angriff genommen werden, zumal aus meiner Sicht das Phänomen der Pluralität der Staatenwelt ein in hohem Maße verwirrendes Puzzle gleichermaßen für politische Philosophen und soziale Reformer ist.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht gerade ein Glück, daß in der Geschichte der Philosophie ebenso wie in derjenigen der Ideologien die internationalen Beziehungen einen derart diskreten und bescheidenen Platz einnehmen. In gewisser Hinsicht scheinen sie das Opfer eines feindseligen Schicksals zu sein. Vielleicht würde einem die Antwort auf die Frage von Martin Wight leichter fallen: „Warum gibt es keine Theorie der internationalen Beziehungen?“ (Wight 1966, S. 17-34), wenn man wüßte, warum Jean-Jacques Rousseau den zweiten Teil des Gesellschaftsvertrages nicht geschrieben hat, der sich mit den internationalen Beziehungen beschäftigt und den Schlüssel für das gesamte Unternehmen enthalten sollte; oder warum Marx nicht *Das Kapital* vollendet hat, dessen letzter Band auch die internationale Dimension zum Gegenstand haben sollte. In den Arbeiten von Hobbes und auch von Locke sowie von Platon und Aristoteles kommen die internationalen Beziehungen höchstens als Postscriptum oder Nebengedanke vor, die aber nach Aussagen der Autoren selbst, eher geeignet sind, ihr gesamtes Projekt in Frage zu stellen. Für den Denker, den Gesetzgeber oder den Staatsmann, der bemüht ist, die Tugend oder die Freiheit der Bürger, die Gerechtigkeit oder die Harmonie der Polis zu befördern, wirft das äußere Umfeld ein immer wiederkehrendes und niemals völlig gelöstes Problem auf. Ob durch den korrumpierenden Einfluß des Handels und der Einwanderung oder durch das Risiko einer militärischen Invasion und die Notwendigkeit der Verteidigung das Problem ist dasselbe für die Platonische Republik wie für den stalinistischen „Sozialismus in einem Land“: Verbindungen mit dem Ausland stören die Einheit des politischen Körpers und die ausschließliche Loyalität seiner Bürger, die Erfordernisse der Verteidigung erzwingen eine Veränderung im Hinblick auf die Budgets, aber auch in bezug auf politische und soziale Strukturen ebenso wie auf moralische und rechtliche Regeln. Da die vom Streben nach Überleben bestimmten Imperative dazu tendieren, die Imperative des guten Lebens zu ersetzen, läuft der Staat Gefahr, durch jene beherrscht zu werden, die ihn verteidigen oder jene imitieren zu müssen, die ihn bedrohen.

Das ist auch Machiavellis Problem: Kann man allein in einer Welt gut sein, in der alle anderen schlecht sind? Auf andere Art ist dies auch das Problem, das Rousseau für seine polnischen Freunde aufzeigt: Sollten wir eher akzeptieren, erobert zu werden als zu riskieren, die eigene Identität in dem Bemühen zu verlieren, sie zu verteidigen? (Rousseau 1989) Das Dilemma der Größe von Staaten wurde nach den Griechen von Montesquieu und in einer noch zugespitzteren Form von Rousseau aufge-

worfen. Wenn eine Republik klein ist, läuft sie Gefahr, ihre Existenz zu verlieren, wenn sie groß ist, läuft sie dagegen Gefahr, die Begründung ihrer Existenz zu verlieren. In dem einen Fall sieht sie sich mit dem Risiko konfrontiert, Opfer eines äußeren Krieges und im anderen das Opfer innerer Streitigkeiten zu werden.

## Das Streben nach Einsamkeit

Es gibt demnach zwei Lösungen, allein (und tugendhaft) in Frieden gelassen zu werden: entweder man zieht sich von der Welt zurück oder, umgekehrt, man absorbiert diese. Der erste Weg entspricht der isolierten Gemeinschaft und der zweite dem universellen Reich.

Aristoteles kritisierte Platon dafür, daß er in exzessiver Weise auf der inneren Einheit und der äußeren Isolation insistiert hat. Aber die Grundidee, daß der Zweck eines Staates die Tugend ist und daß das, was einen Staat über die Gegenseitigkeit von Interessen hinaus ausmacht, *philia* ist, d.h. Freundschaft oder Vertrauen zwischen den Bürgern, zielt doch auf einen Staat von geringer Größe. Dieser sollte für den Frieden leben, aber in der Erziehung seiner Bürger der Kriegsvorbereitung einen zentralen, wenn auch nicht den wichtigsten Platz einräumt.

Folglich tut sich ein doppeltes Problem auf, das mit Rousseau erneut auf die Tagesordnung gesetzt wird. Auf der einen Seite scheint von *Platons Staat* bis zur *Regierung Polens* (Rousseau 1989a) auf dem Feld der politischen Erziehung der Traum der Philosophen darin zu bestehen, eine Art chauvinistischen Robinson Crusoe zu schaffen: Die Bürger sollen in isolierten Stadtstaaten leben, keine nach außen gerichteten Ambitionen haben und nicht kämpfen müssen. Aber ihr Bürgersinn und ihre patriotische Tugend, die unverzichtbar für ihre individuelle Vervollkommnung und für die innere Ordnung des Staates sind, sollten einen Glauben an die Überlegenheit der letzteren und eine gewisse Haltung der Feindseligkeit gegenüber Fremden einschließen, selbst wenn diese Feindseligkeit und diese kriegerische Tugend keine Gelegenheit finden, ausgeübt zu werden. Die Überlegenheit des Friedens würde ihren Ausdruck in der Überlegenheit des philosophischen Lebens finden, aber das politische Leben würde ein Leben von Kriegern ohne Krieg sein.

Auf der anderen Seite der Medaille werden eben diese kriegerischen Tugenden immer auch gegen die eigene Absicht auf Entfaltung drängen, zumal die Isolation des Staates niemals vollständig noch ewig sein kann. Ob durch Kommunikation oder Handel, durch Migration oder durch Krieg wird sich der Staat immer der Möglichkeit ausgesetzt sehen, von seiner Umgebung absorbiert zu werden, von der er sich gerade fernzuhalten sucht. Natürlich ist diese Absorption notwendigerweise nicht vollständig oder endgültig. Das Beispiel Polens im besonderen und die ewige Wiedergeburt ethnischer und nationaler Identitäten - ungeachtet der Schwäche ihrer materiellen und historischen Grundlagen - im allgemeinen zeigen, daß das Bedürfnis nach Bekräftigung ihres Bestandes und ihrer Differenz Gemeinschaften befähigen kann, gegen alle Unwägbarkeiten und Widrigkeiten zu überleben. Abgesehen davon gibt es ein Prinzip (auf das bereits seit der

griechischen Antike verwiesen wird und das von Montesquieu besonders herausgestellt wurde), das es Stadtstaaten erlaubt, Imperien zu trotzen. Ein Prinzip, das kleine Staaten in den Stand versetzt, ihre Existenz gegenüber großen Staaten zu verteidigen, ist die Föderation oder die Konföderation. Sie bieten die Chance, die innere Kohäsion kleiner Gemeinschaften mit der (zumindest defensiven) äußeren Macht großer Staaten zu kombinieren. Gleichwohl besteht immer die Gefahr, entweder in Anarchie oder Zentralisierung abzugleiten. Föderationen und Konföderationen können nur innerhalb eines instabilen und fließenden Gleichgewichts überleben. Sie sehen sich ständig mit dem Problem der Pluralität, mit ihren Konflikten und Kompromissen, konfrontiert, die die kleineren, separaten Gemeinschaften gerade zu vermeiden suchten.

Bei der Umsetzung des entgegengesetzten Konzeptes eines universellen Reiches ergeben sich analoge Schwierigkeiten. Für den Hl. Augustinus ist der Gottesstaat göttlich, weil er der Staat des wirklichen Friedens ist, der sich auf Ordnung und Gerechtigkeit gründet. Der irdische Staat ist dagegen der Staat der Leidenschaften und der Zwietracht, folglich des Krieges. Die Welt der Staaten scheint sich zwischen beiden zu bewegen; aber ihre Gerechtigkeit ist relativ und formal, ihr Frieden ist von Krieg und Sünde nicht zu trennen. Der (gerechte) Krieg, dessen erster Theoretiker der Hl. Augustinus war, und der Frieden zwischen den Menschen, den er als Ziel im Auge hatte, sind in der Pluralität der politischen Einheiten begründet. Die Scheidung des geistlichen und des weltlichen Reiches sowie der Konflikt zwischen Papst und Kaiser dominierten das Mittelalter, auch wenn sie durch spätere christliche Denker abgeschwächt wurden. Aber diese Trennung ging innerhalb des säkularen Reiches selbst mit der Scheidung in Nationen oder Staaten einher. Schon Dantes *Imperium Mundi* ist eine *communitas communitatum*: Danach übt der Kaiser seine Autorität über Fürstentümer und Republiken aus, nicht aber unmittelbar über deren Untertanen. Noch klarer kombinieren spätere rechtliche und theologische Konstruktionen wie jene von Vittoria und Suarez die Idee der Gemeinschaft aller Menschen, der *civitas maxima* oder der *societas humana*, mit der Pluralität von Staaten, die einer regulierenden Ordnung bedarf und in Ausnahmefällen zusammenstehen muß.

Weder die Einheit der Christenheit noch die Berufung auf das Naturrecht als einer Grundlage für das *ius gentium* kann die Vielheit ignorieren: Ohne zwischenstaatliche Beziehungen gibt es keine Weltoffenheit, folglich auch nicht ohne Rivalität oder Konflikt. Mit der Reformation hielt die Sezession in das geistliche Reich selbst Einzug, wohingegen das weltliche Reich mit der Herausbildung weltlicher und souveräner Staaten als *defensor pacis* hervortrat, um den Ausdruck von Marsilius von Padua zu benutzen, und den Religionskriegen ein Ende bereitete. Zugleich wurde aber der souveräne Staat, der den inneren Frieden verteidigte, zu einem internationalen Kriegstreiber. Seit der Befriedung des inneren, zivilen Haders durch staatliche Souveränität und territoriale Aufteilung werden äußere Rivalitäten und zwischenstaatliche Konflikte mit denselben Argumenten legitimiert.

Mit diesem „gemischten Staat“, der von Rousseau gebranntmarkt wurde und von dem sich die Träume von einer Gemeinschaft, ob nun isoliert oder universell, ver-

geblich zu lösen versuchten, stehen wir also vor demselben Problem. Die Periode zwischen dem Ende des 17. und dem Beginn des 19. Jahrhunderts, zwischen Hobbes und Hegel, ist auch die Periode, in der aus dem Gegensatz zwischen dem zivilen oder legalen Zustand innerhalb von Staaten und dem Naturzustand zwischen ihnen ein zentrales Thema des politischen Denkens wurde.

Der Autor, der am eloquentesten die wichtigste Konsequenz dieses Gegensatzes für das menschliche Leben und für die politische Philosophie herausgestellt hat, ist Rousseau: „Das erste, was ich bemerke, wenn ich die Lage des Menschengeschlechts betrachte, ist ein offenkundiger Widerspruch in seiner Konstitution, der diese ständig im Schwanken hält. Von Mensch zu Mensch leben wir im gesellschaftlichen Stand und unterliegen den Gesetzen; die Völker untereinander aber erfreuen sich alle ihrer naturgegebenen Freiheit; dies macht unsere Lage im Grunde schlimmer, als wenn diese Unterscheidungen unbekannt wären. Denn da wir gleichzeitig in der gesellschaftlichen Ordnung und im Naturzustand leben, sind wir den Unzulänglichkeiten beider unterworfen, ohne daß wir in einem von beiden Sicherheit finden... In der Zwischenstellung, in der wir uns befinden, haben wir, welches der beiden Systeme auch bevorzugt werde, indem wir zuviel oder zuwenig tun, stets gar nichts getan und uns in den schlimmsten Zustand gebracht. Dies erscheint mir als der wahrhafte Ursprung der unglücklichen öffentlichen Zustände.“ (Rousseau 1989a, S. 59f.) Wie - fragt Rousseau - kann der Philosoph oder der Bürger angesichts von Frieden und Gerechtigkeit, die durch die bürgerliche Ordnung etabliert sind, in Zufriedenheit leben, da er doch, sobald er seinen Blick hebt, „überall das Bild von Tod und Todesnot“ erblickt. „Dies also ist die Frucht jener friedfertigen Einrichtungen! Erbarmen, Entrüstung steigen in meinem Herzen auf. Ach, du barbarischer Philosoph, nun komm und trage uns dein Buch auf einem Schlachtfeld vor!“ (Rousseau 1989a, S. 59)

Was also soll der Philosoph tun, der mitten auf dieses virtuelle oder reale Schlachtfeld zwischen den Staaten gerufen wurde? Drei Richtungen sind möglich:

Die *erste* besteht darin, sich auf dem Schlachtfeld niederzusetzen und sein Denken nicht auf den Frieden zu gründen, sondern auf den Krieg, nicht auf die Idee der guten Gesellschaft, sondern auf die Wirklichkeit des Kampfes um Macht. Die *zweite* Richtung besteht darin, das Schlachtfeld zu verklären, die Schlacht in einen Ritus, ein Spiel oder einen Sport zu verwandeln, indem sie Regeln und Begrenzungen unterworfen wird, die durch Gesetze sowie durch freiwillige und gegenseitige Zusammenarbeit zwischen den Staaten verwirklicht werden. Die *dritte* Richtung besteht darin zu hoffen, daß der „alte Maulwurf“ der Geschichte sozusagen einen Tunnel unter dem Schlachtfeld gräbt. Dabei geht es um den Versuch, die Konflikte zwischen Staaten weder durch die Aufhebung ihrer Pluralität noch durch die Annahme anderer Verhaltensregeln zu überwinden, sondern vielmehr durch die Veränderung des Nährbodens ihrer Rivalität und zwar auf dem Wege eines tiefgreifenden sozialen, technologischen, kulturellen oder sogar anthropologischen Wandels. Die Art und Weise und die Richtung dieses Wandels wäre durch die Geschichtsphilosophie aufzudecken.

## Vom Krieg zur internationalen Politik

Die *erste* Richtung wird durch die drei größten Denker über den Krieg illustriert, wobei keiner von ihnen Philosoph im technischen oder klassischen Sinne ist: Thukydides, Machiavelli und Clausewitz. Alle drei gehen nicht vom Problem der Ordnung, sondern von dem des Handelns aus.

Thukydides' Schilderung basiert auf der Polarität von Bewegung und Ruhe: Sie ist auf die erstere zentriert, aber ihr melancholischer Ton weist auf eine Neigung zur Mäßigung hin, die gleichwohl immer in der Gefahr steht, von Leidenschaften oder von glücklichen Fügungen überwältigt zu werden. Im Gegensatz dazu findet Machiavelli eine Vorzug darin, den Vorrang der Bewegung über die Ruhe, des extremen Falls über den normalen, der Kühnheit über die Zurückhaltung, der Tugend und Stärke über die *fortuna* zu betonen. Indem er die hinter friedlichen Gesetzen und Ordnungen versteckten gewaltsamen Quellen und Ursprünge aufzeigt, preist er nicht Gewalt und Krieg als solche, sondern delegitimiert alle Barrieren, die sie als Wege zur machtvollsten und nobelsten Leidenschaft disqualifizieren könnten: dem Streben nach individueller oder kollektiver Herrschaft und Ruhm.

Clausewitz' Denken ist sowohl in der Theorie als auch in der Praxis mehr von der Spannung zwischen Gewalt und Vernunft, zwischen Krieg und Politik beherrscht. Zwei Dinge sind gewiß: Erstens ist das Clausewitz'sche Denken, wie es Raymond Aron stringent demonstriert hat, gerade das Gegenteil von Militarismus und Bellizismus, da es den Vorrang der Politik gegenüber dem Krieg betont. Aber auf der anderen Seite geht seine Definition der Politik selbst nicht über „die Intelligenz des personifizierten Staates“ und die Bedeutung der „moralischen Kräfte“ hinaus. Es ordnet sich in den Rahmen des Wettbewerbs (ob friedlich oder gewaltsam) zwischen Staaten ein; es geht nicht in dem Sinne darüber hinaus, daß es die Frage nach der legitimen inneren oder internationalen Ordnung aufwirft oder die Institution des Krieges als solche infrage stellt (Clausewitz 1832).

Dieselbe Zwiespältigkeit oder dieselbe Zurückhaltung finden sich in der europäischen Tradition der Staatsräson oder der Realpolitik oder in der amerikanischen realistischen Schule. Sie löst sich auf, wenn die Clausewitz'sche Formel auf den Kopf gestellt wird, und nun die Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln bedeutet, wenn mit Treitschke und der deutschen Tradition des 19. Jahrhunderts das Primat der Außenpolitik - oder mit den amerikanischen Sozialdarwinisten - das Primat des Kampfes ums Überleben und das „*survival of the fittest*“ proklamiert werden. Aber selbst dann wird die Idee der Regulierung des Kampfes durch Gleichgewicht und Gegenseitigkeit nicht notwendigerweise über Bord geworfen.

## Von der Machtpolitik zur internationalen Gesellschaft

Das Problem der Regulierung ist dagegen der Kern des *zweiten* Weges aus der Schlacht, den Martin Wight die rationalistische Schule genannt hat und die den Begriff

der internationalen Gesellschaft betont (Wight 1966). Natürlich zielt sie nicht auf eine Weltgemeinschaft, sondern auf eine Gesellschaft von Staaten, die eine Anzahl von Regeln in ihren gegenseitigen Beziehungen akzeptieren und zum Zwecke des Funktionierens einer Reihe von Institutionen zusammenarbeiten, deren Ziel es insbesondere ist, den Krieg zu begrenzen. Die Quellen von Vereinbarungen, die darauf abheben, den Krieg zu begrenzen, sind vielfältig. Man könnte die christliche Doktrin des gerechten Krieges mit ihren Imperativen der Unterscheidung und der Angemessenheit nennen. Ihre Spuren sind noch bei Grotius präsent wie auch die andere Seite der traditionellen Doktrin, d.h. die Doktrin der „gerechten Sache“. Krieg darf geführt werden, um die schuldige Seite in einem Konflikt im Namen einer universellen Pflicht zur Solidarität zu bestrafen. Aber mit Pufendorf, Wolff oder Vattel bewegt sich das Zentrum der Konzepte wie z.B. das der internationalen Gesellschaft und der Begrenzung von Kriegen von der Idee der Gerechtigkeit zum Begriff des Gleichgewichts und der Gegenseitigkeit, von der christlichen oder menschlichen Gemeinschaft zur Souveränität von Staaten, von der Ursache zu den Mitteln, von dem *ius ad bellum* zum *ius in bello*. Krieg wird zu einem juristischen Zustand, der einen Platz innerhalb des internationalen Systems einnimmt, der durch den Vertrag von Westfalen symbolisiert wird und auf der Territorialität und Souveränität von Staaten basiert. Ordnung wird ein Synonym für Gleichgewicht, die Kodifizierung und Begrenzung des Krieges gründen sich auf seine Legitimität.

Aber gerade diese Ordnung und dieses Gleichgewicht haben Philosophen wie Rousseau, Kant und Hegel verhöhnt. Trotz der Unterschiede zwischen ihnen eint sie der Spott gegenüber den Theoretikern des Völkerrechts und der Diplomatie. Zudem sind Rousseau und Kant im Unterschied zu Hegel angesichts der Legitimität indigniert, die das Völkerrecht einer unmoralischen Institution wie dem Krieg zuerkennt. Wenn aber, wie Hegel gesteht, das Völkerrecht ausschließlich auf dem Willen von Staaten beruht, deren Natur und Pflicht ihnen nahelegt, ihre Verpflichtungen nur insoweit zu respektieren, wie sie ihren Interessen entsprechen, wenn es kein universelles Gesetz und keinen Schiedsrichter gibt, der das Völkerrecht durch die Sanktion derjenigen garantiert, die es übertreten, worin besteht dann die Funktion von Völkerrechtsexperten, abgesehen davon, daß sie dem Kalkül der Mächtigen und der völligen Negation des Rechts legale Alibis verschaffen? Bekanntlich skizziert Kant selbst den Grundsatz eines Kriegsrechtes. Aber für ihn gründet es sich gerade auf die Verpflichtung, den Kriegszustand zu dem Zweck aufzugeben, den Friedenszustand zu institutionalisieren.

In Wahrheit ist für Rousseau, Kant und Hegel das Völkerrecht, und insbesondere das Kriegsrecht, sowohl im Hinblick auf sein Fundament als auch auf seine Verwirklichung problematisch. Rousseau und Kant werfen den Juristen vor, vom „Sein“ auf das „Sollen“ zu schließen, wohingegen Hegel dem Völkerrecht ankreidet, bei dem Modus des „Sollens“ stehen zu bleiben (Hegel 1986, §§ 333-340). Alle drei rufen nach einem Tribunal, das sie als grundlegender oder weitreichender als das Recht ansehen, namentlich nach ihrer Philosophie vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte.

## Vom Gleichgewicht zur Geschichte

Die Philosophen des 18. Jahrhunderts, die ihre Hoffnungen an die Pazifizierung der internationalen Gesellschaft knüpften, stützten sich dabei in erster Linie weder auf das internationale Gleichgewicht noch auf das Völkerrecht. Für Locke und Montesquieu war das Gegengewicht zum Geist der Beherrschung und der Eroberung zwischen Staaten ebenso wie zwischen Individuen der Geist des Erwerbs und des Handels.

Man erwartete, daß die Interessen die Leidenschaften verdrängen, daß die Wirtschaft die Politik ersetzt, daß an die Stelle des Ruhms und der Herrlichkeit im Dienste von Prinzipien und Staaten soziale Bindungen der gegenseitigen Sympathie, die von der Schottischen Aufklärung betont wurden, und Beziehungen zum gegenseitigen Vorteil zwischen den Individuen treten. Für Rousseau sind andererseits die Hauptquelle von Krieg und Unterdrückung gerade der Luxus und die Zivilisation, denn Erwerb und Erwerbsstreben bringen Wettbewerb hervor und begründen so den Unterschied zwischen arm und reich, der wiederum durch das Recht sanktioniert wird. (Rousseau 1989b, 2. Teil) Erwerbsstreben bestärkt die „Eigenliebe“, was wiederum zum „Selbst-Vergleich“ treibt, der die Quelle allen Übels ist. Nur eine unwahrscheinliche Rückkehr zur Einfachheit und zur Kohärenz kleiner karger und homogener Einheiten, die vielleicht durch ihr Bündnis innerhalb von Föderationen geschützt werden, kann den inneren Frieden zurückbringen und den äußeren Krieg zurückdrängen.

Die entscheidende Veränderung, die von der Geschichtsphilosophie mit Kant und auf ihren je eigenen Wegen von Hegel und Marx bewirkt wurde, besteht in der Akzeptanz der Rousseau'schen Wendung, wobei sie diese ihrerseits erneut wendeten. Leidenschaften und Laster, Zwietracht und Krieg sind in der Tat der Stoff, aus dem Kultur und Geschichte gemacht sind; aber sie sind es auch, die auf lange Sicht den Weg zu Moralität, zu Eintracht und Frieden öffnen. „Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlage in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht... Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung aller neue Körper zu bilden, die sich aber wieder entweder in sich selbst oder neben einander nicht erhalten können und daher, ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal theils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, theils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.“ (Kant 1968, 4. und 7. Satz, S. 21-25).



„Auf der Stufe der Cultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein.“ (Kant 1968a, Schluß-Anmerkung, S. 121). Wenn jetzt Frieden möglich ist, dann ist er notwendig, oder er ist vielmehr möglich, weil er moralisch notwendig ist: „Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein; ... wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republicanism aller Staaten sammt und sonders) hinwirken, um ihn herbei zu führen und dem heillosen Kriegführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre innere Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen.“ (Kant 1968b, Beschluß, S. 354).

Kants politische Doktrin ist vor allem eine Philosophie des Krieges und des Friedens, weil sie eine Rechtsphilosophie ist, die auf einer Philosophie der Moralität basiert und von einer Geschichtsphilosophie getragen wird. Aber die Verknüpfung dieser drei Dimensionen wirft ernstzunehmende Probleme auf.

Die Abhandlung über den ewigen Frieden besteht aus drei Artikeln: 1) Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat sollte republikanisch sein; 2) Das Recht der Nationen sollte auf dem Föderalismus freier Staaten basieren; 3) Das kosmopolitische oder das Weltrecht soll auf die Bedingungen der universellen Gastfreundschaft (Hospitalität) beschränkt sein. (Kant 1968c, Zweiter Abschnitt)

Jeder von ihnen wirft ein schwieriges Problem im Hinblick auf den Charakter der Veränderung der gegenwärtigen Situation auf. Insbesondere nimmt Kant nicht nur Abstand davon, einen Weltstaat zu befürworten, der in der Gefahr stünde, tyrannisch und ineffektiv zu sein, sondern auch eine Föderation, die Gefahr liefe, auf den Widerstand der bestehenden souveränen Staaten zu stoßen. Er scheint sich, als geringeres Übel mit einer sehr losen Allianz von Staaten gegen den Krieg zu begnügen. Dieser Allianz würde es an Zwangsgewalt fehlen: Würde sie denn ausreichen, die Staaten aus dem Naturzustand in den Gesellschaftszustand zu heben? Das Weltbürgerrecht, das sich auf den Umstand gründet, daß es, „nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird“, enthält jenseits des bürgerlichen und des Völkerrechts das Versprechen eines „öffentlichen Menschenrechts im allgemeinen“ (Kant 1968c, 3. Definitiv-Artikel, S. 360), dank dessen sich kein Individuum länger im Naturzustand befindet, oder, wie Hannah Arendt sagte, des „Rechts, Rechte zu haben“ beraubt ist. In der Praxis jedoch geht es nicht über das Recht auf Kommunikation und auf Hospitalität hinaus.

In der Tat braucht man, um weiter zu gehen, ob nun auf zwischenstaatlicher oder kosmopolitischer Ebene, nicht zu wissen, ob das was angestrebt wird, ein asymptotischer Fortschritt oder eine brutale Wende ist, die durch die Kosten und die Schrek-

ken des Krieges und den Verlust seiner einigenden Funktion ausgelöst wird. Vor allem, wenn Frieden „selbst für ein Volk von Teufeln“ möglich ist, vorausgesetzt es hat eine gute Verfassung“ (Kant 1968c, Zweiter Abschnitt, S. 366), so führt diese Organisation doch noch nicht zu einem wirklichen Frieden. Der wirkliche Frieden kann nur von einer moralischen Revolution kommen, die nur durch Kultur und Recht vorbereitet und deren Idee nur unter bestimmten Bedingungen durch die Geschichte angeregt werden kann, wenn die moralische Anlage der Menschheit zum Tragen kommt, wie z.B. durch den Enthusiasmus, mit dem die Französische Revolution begrüßt wurde. Auf diese Weise kann sich „eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganzes verwandeln“. (Kant 1968, 4. Satz, S. 21) Aber es ist eben eine Bekehrung. Der wesentlichste Schritt in diese Richtung muß erst noch unternommen werden.

Hegels Ansatz ist zu dem von Kant zum einen parallel; zum andern steht er zu diesem in einem scharfen Kontrast. Für ihn wie für Kant wird Geschichte von ihrer negativen Seite gemacht, was mehr noch als für Kant zur Versöhnung führen muß. Noch mehr als für Kant erfüllt der Krieg aus Hegels Sicht eine wesentliche Mission und zwar jene der Vereinigung der menschlichen Rassen. Aber - ebenso wie für Kant - tendiert der Krieg dazu, seine historische Funktion einzubüßen. Auch für Hegel - wie für Kant und Rousseau - läuft die Entwicklung darauf hinaus, daß der Krieg wegen der großen kulturellen Gemeinsamkeit und der Interdependenz der Interessen unmöglich wird. Er hat noch eine Rolle in den Beziehungen mit nicht-zivilisierten Völkern oder in Regionen wie Amerika, wo der rationale, bürokratische und prosaische Staat noch nicht vollständig ausgeprägt ist. Wie Kant scheint Hegel in der Phänomenologie des Geistes (Hegel 1986a) von der Idee eines Weltstaates angezogen zu werden, aber - mehr als Kant, dessen pazifistische und universalistische Illusionen er bespöttelt -, bekennt er sich zur notwendigen Pluralität von Staaten, weil eine Allianz oder eine Konföderation von Staaten notwendigerweise provisorisch sein und Anlaß zu Uneinigkeiten geben müsse, welche wiederum nur durch Krieg gelöst werden könnten (Hegel 1986, §§ 333 und 334).

Noch bedeutsamer ist, daß Krieg aus der Sicht Hegels nicht nur durch die Pluralität der Staaten möglich gemacht wird, sondern daß er eine zentralere und dauerhaft positive Funktion erfüllt, als dies Kant gesehen hat. Auf der einen Seite kann der Krieg allein - viel besser als jede moralisierende Predigt - den Menschen daran erinnern, wie wichtig und flüchtig irdischer Besitz ist. Krieg führt ihn zugleich das Risiko des gewaltsamen Todes vor Augen, das seine Humanität begründet und das vermittlels des Kampfes zwischen Herr und Knecht die Quelle von Gesellschaft ist. Auf der anderen Seite kann nur der Krieg die Einheit des Staates wieder herstellen, da der Krieg dem Staat die Möglichkeit gibt, seine Individualität in Opposition zu anderen Staaten zu manifestieren und - vor allem - da er die Trägheit aufbricht, in der sich die Individuen angesichts des Vorrangs des privaten und wirtschaftlichen Lebens einrichten. Vielmehr als Kant reagiert Hegel auf negative Weise auf die Selbstsucht und prosaische Herzlosigkeit der modernen Gesellschaft und versucht, ohne

sie aufzugeben, den Sinn der Gemeinschaft, der Autorität und des Handelns wieder zu entdecken, die das Herz der Politik in der Antike gebildet haben. Aber zur gleichen Zeit verbirgt er nicht seinen Pessimismus in bezug auf das Ergebnis: Die einzige Beziehung des modernen Individuum zum Staat realisiert sich über die Steuern und den Militärdienst. Tugend ist auf die Arbeitsethik und auf die Keuschheit der Frauen beschränkt; der Krieg selbst ist seit der Erfindung der Feuerwaffen unpersönlich und abstrakt geworden (Hegel 1913, 3., Erster Abschnitt).

Die moderne Gesellschaft ist in der Tat von Nüchternheit geprägt. Heroische Individuen und die literarische Form, die dazu bestimmt ist, ihren Ruhm zu preisen, namentlich Heldengedichte, konnten - glaubt man Hegel - nur noch in Amerika einen provisorischen Hafen finden.

Die Synthese der antiken und der modernen Welt, der öffentlichen und der privaten Dimension nimmt sich dank der napoleonischen oder preußischen Bürgersoldaten ebenso wenig faßbar und als Ausnahmeerscheinung aus wie Kants moralische Bekehrung. Letztendlich soll der Krieg dieselbe Aufgabe erfüllen wie die Moralität bei dem Philosophen des Friedens Kant: Ziel ist es, den Menschen über sich selbst zu erheben, d.h. über den Vorrang von Bedürfnis und Berechnung. Und dennoch ist noch immer die Gesellschaft der politischen Ökonomie, ist noch immer der von den englischen Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts und von den französischen Liberalen von Montesquieu bis Constant und Guizot verteidigte Handel und die Industrie auf dem Vormarsch. Gleiches gilt für den Vorrang des Privaten gegenüber dem Öffentlichen, des Individuums gegenüber dem Staat, der Sicherheit gegenüber dem Ruhm, und dies ungeachtet der imposanten Konstruktionen des deutschen Idealismus und seines Aufrufs zu Moral und politischem Heroismus.

## **Von der universellen Geschichte zur modernen Gesellschaft**

Bringt uns dann das eigentliche Resultat der Geschichtsphilosophie nicht zurück zu der Dimension, die Raymond Aron als die für die Analyse des Phänomens des Krieges bedeutsamste herausgefunden hat, d.h. zur industriellen Gesellschaft und ihren großen Theoretikern des 19. Jahrhunderts? Man kann in der Tat mit Aron übereinstimmen: „Die Menschheit hat im Verlaufe des letzten Jahrhunderts eine Art von Revolution durchgemacht, vielleicht sollte man sagen eine Mutation, deren erste Phase dem 19. Jahrhundert vorausging und deren Geschwindigkeit in den vergangenen Jahrzehnten zugenommen hat. Jede Generation, jeder Denker hat seit dem Beginn des letzten Jahrhunderts versucht, diese historische Neuerung zu definieren. Saint-Simon und Auguste Comte haben von industrieller Gesellschaft gesprochen, Alexis de Tocqueville von demokratischer Gesellschaft, Karl Marx von kapitalistischer Gesellschaft“ (Aron 1961, S. 270). Aron betont vor allem die Verdrängung der militärischen Gesellschaft durch die industrielle Gesellschaft dank der Wissenschaft und der Technologie, aber er nimmt bewußt Tocquevilles Ton auf, wenn er von der „intellektuellen, technischen, wirtschaftlichen Revolution“ spricht, die wie eine kosmische Kraft die Menschheit in Richtung auf eine unbekann-

te Zukunft zieht“ (Aron 1961, S. 270). Er fragt sich gleichwohl, warum im Gegensatz zu den Voraussagen Saint-Simons und Auguste Comtes (denen man Herbert Spencer hinzufügen könnte) diese Zukunft nicht friedlich gewesen ist. Es gibt vier mögliche Antworten auf diese Frage:

Die erste Antwort ist die von Marx: Industrielle Gesellschaften führen zu Widersprüchen und Krisen, die ihrerseits Revolutionen und Kriege produzieren, solange sich eine Gesellschaft auf Ausbeutung gründet. Diese Interpretation scheint auf kurze Sicht bestätigt worden zu sein, aber langfristige Ereignisse haben sie widerlegt. In jedem Fall ist die Marx'sche Antwort eine kompliziertere Version des Saint-Simonschen Optimismus.

Die zweite Antwort, d.h. die von Schumpeter und Veblen, die Aron in „War and Industrial Society“ untersucht hat, schreibt die Kriege des 20. Jahrhunderts weniger dem Kapitalismus zu, dessen Geist nach seiner Überzeugung im wesentlichen friedlich ist, als seiner Verschmelzung mit vorkapitalistischen Werten und Gruppen, insbesondere im Falle Deutschlands und Japans (Aron 1959).

Aron selbst schlägt eine dritte Antwort vor, die als eine Version der letzteren angesehen werden kann. Sie basiert auf der Dualität des Fortschritts und des Dramas: „Auf der einen Seite die Notwendigkeit des Fortschritts, auf der anderen die gewöhnliche Geschichte und das Drama der Reiche, der Armeen und der Helden“ (Aron 1961, S. 270).

Aron erkennt an, daß man es nicht mit dieser Verknüpfung von technologischem Fortschritt und der Permanenz von Politik bewenden lassen kann. Um so mehr, wenn man auf der philosophischen Ebene den Gegensatz zwischen der Kantschen Perspektive der menschlichen Versöhnung und der Perspektive des Thukydides' von der Geschichte als Tragödie mitdenkt. Er weiß, daß Politik und Technologie bestimmt sind, den einen oder anderen Weg einzuschlagen. „Das ist in gewissem Sinne dort, wo sich die 'gewöhnliche Geschichte' und die historische Notwendigkeit treffen: Sind Wissen und Macht die Instrumente der Machtpolitik oder sind sie - wie Auguste Comte erwartete - die Vorboten des Endes der Machtpolitik, so daß eine geeinte Menschheit den einzig akzeptablen Kampf um die Beherrschung der Natur und den Wohlstand aller Menschen führen kann?“ (Aron 1959, S. 284). Er führt aus, daß Deutschland und Japan auf diese Frage geantwortet haben, indem sie die Technologie in den Dienst der Macht stellten. Er bekennt seine Unwissenheit im Hinblick auf die Zukunft. Er bekennt aber auch eine Art vorsichtigen Optimismus, der sich auf den Charakter der modernen Rüstung und Wirtschaft gründet und auf das bessere Wissen um diese Realitäten in unseren Gesellschaften.

Es gibt jedoch noch eine vierte Antwort: Diese hat Nietzsche gegeben: Für ihn ist das Ergebnis der modernen Gesellschaft, der Bewegung zu Gleichheit und Frieden, die Dekadenz des Menschen. Es ist der Sieg des Sklaven über den Herren, die Heraufkunft einer Menschheit, deren Versöhnung jene von Zarathustras „letzten Menschen“ ist, für den Kämpfen den Magen verdirbt: „Kein Hirt und eine Herde!“ (Nietzsche 1930, S. 14).

Diese Perspektive steckt auch implizit in Hegels Idee vom Ende der Geschichte als den Sieg der nüchternen, individualistischen Rationalität. Aber Nietzsches Ansatzpunkt ist, daß die Geschichte nicht hier zu einem Ende kommt. Der Frieden der Dekadenz kann im Gegenzug die Revolte des Herren oder des Überlegenen, des kreativen Menschenwesens bewirken, der versuchen würde, den Krieg wieder zu beleben und durch ihn eine planetare Aristokratie zu erzwingen. Als Opponent zu den von uns erwähnten Friedensvorhersagen prophezeit Nietzsche, daß das 20. Jahrhundert ein Jahrhundert des Krieges, des Kampfes um die Weltherrschaft sein wird, der im Namen philosophischer Grundsätze geführt wird. Nach dem deutschen Philosophen und Historiker Ernst Nolte ist Faschismus eben gerade der Ausdruck der Revolte der hierarchischen und kriegerischen Gemeinschaft gegen die moderne Bewegung der Universalisierung und gegen die Überwindung von Unterschieden, die - wie Nietzsche sagte - dem Christentum und der Demokratie, dem Kapitalismus und dem Sozialismus gemeinsam sind (Nolte 1979).

Es sollte auf der Hand liegen, daß das 20. Jahrhundert mit seinen beiden Weltkriegen und seinen beiden totalitären Imperialismen Nietzsches Prophezeiung mehr als bestätigt hat. Gleichwohl kommt am Ende dieses Jahrhunderts die Idee eines Friedens durch Interdependenz und Demokratie wieder in Mode. Dem ging das aufeinanderfolgende Zusammenbrechen der beiden totalitären Ideologien und ihrer expansiven Reiche voraus. Daraus entsprang der Sieg der liberalen Demokratie, die allein auf einem Schlachtfeld zurückbleibt, die Ablösung der Drohung eines Dritten Weltkrieges durch das Gleichgewicht der Abschreckung und dann durch Dialog und Zusammenarbeit zwischen den Gegnern. Schließlich - was vielleicht am bedeutendsten ist -, ist in den gegenseitigen Beziehungen der westlichen Länder nicht nur Krieg, sondern schon der Rückgriff auf seine Androhung völlig unvorstellbar geworden.

Gewiß hat eine äußerst wichtige Entwicklung im Westen stattgefunden, eine Entwicklung, deren Quelle ebenso diskutabel ist wie die von Aron erwähnte Revolution des 19. Jahrhunderts (industrielle Gesellschaft? Demokratie? Kapitalismus? Individualismus? wirtschaftliche und demographische Entwicklung?), aber deren Realität unbestritten ist: Die Beziehungen zwischen liberalen, entwickelten Ländern können nicht länger im Lichte der Definition der internationalen Beziehungen als Naturzustand verstanden werden, der durch die Möglichkeit des Rückgriffs auf Gewalt charakterisiert ist. Weder die Zwänge noch die Prioritäten des modernen Staates können zufriedenstellend auf der Grundlage seiner klassischen Attribute wie Souveränität und Territorialität gedacht werden und noch weniger auf der Grundlage des extremen Falles des Krieges.

Aber wo liegt die „unbekannte Zukunft“ in die uns die von Tocqueville und Aron angerufene „kosmische Macht“ zieht? Ist sie „jenseits des Nationalstaates“ zu finden oder umgekehrt in einer Rückkehr in eine frühere Wirklichkeit? In der Richtung des „kosmopolitischen Gesetzes“ oder in der des Naturzustandes von Individuen wie von sub- und transstaatlichen Gruppen? Und wird dieser neue Naturzustand

aufgrund seiner Komplexität gemäßigter sein oder aufgrund seiner Turbulenzen weniger beherrschbar?

## **Von der modernen Gesellschaft zur menschlichen Natur**

Diese Fragen bewegen heutzutage eine durch die Neuartigkeit der Lage und den Kollaps von jahrhundertealten ideologischen Antworten desorientierte öffentliche Meinung. Um unsere eigene Zeit zu verstehen, geht der Trend zur Wiederentdeckung älterer Antworten. Man kehrt zurück zu Kant und Hegel oder sogar in mancher Hinsicht zu Grotius oder zum mittelalterlichen Recht.

Zwei junge amerikanische Wissenschaftler haben am Beispiel des 19. Jahrhunderts versucht zu zeigen, daß die Geschichte sowohl Kant als auch Hegel bestätigt hat. Für Michael Doyle sind entweder die drei Artikel der Abhandlung zum Ewigen Frieden bereits Wirklichkeit geworden, oder sie sind dabei, es zu werden (Doyle 1983). Erstens führen republikanische Staaten keinen Krieg gegeneinander. Nach Doyles empirischer Untersuchung, die von anderen grundsätzlich bestätigt wurde, hat seit dem 19. Jahrhundert kein wirklicher bewaffneter Konflikt zwei moderne Demokratien als Gegner gesehen. Zweitens entsprechen ihre gegenseitigen Beziehungen jener „Allianz freier Völker, die beschlossen haben, gegeneinander keinen Krieg zu führen“, die im zweiten Artikel der Kantschen Schrift vorausgesehen wurde. Die G 7 und der Sicherheitsrat können als ein potentiell universelles Konzert der Mächte angesehen werden. Der Idee der internationalen Organisation selbst, die auf den Kantschen Prinzipien basiert, wurde in Gestalt der mit den Vereinten Nationen und der OSZE verbundenen Hoffnungen eine neue Lebenschance gegeben.

Schließlich ist es die kosmopolitische Dimension des Kantschen Projektes, die heute als ihr prophetischster Aspekt erscheint. Die Revolution auf dem Gebiet der Kommunikation verleiht der Idee eine konkrete Realität, wonach eine „Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen anderen gefühlt wird“ (Kant 1968c, S. 360). Ein entstehendes planetarisches Bewußtsein kommt zu Fragen wie den Menschenrechten und der Umwelt zum Ausdruck und gibt den Anstoß zur Bildung transnationaler Bewegungen und nicht-staatlicher Organisationen. Diese gemeinsame Verantwortung erhält eine partielle Realität durch das, was als Triade des „Gewissens, der Experten, des Konzerts“ bezeichnet werden könnte. Sie koexistiert gleichwohl, wie Kant anerkannte, mit der Vielheit von Staaten. Macht ist immer noch hauptsächlich mit den letzteren verbunden, aber ihre Bedeutung und ihre Erscheinungsformen sind zunehmend stringenteren Zwängen unterworfen.

Was ist zu den Quellen dieser Situation zu sagen? Auch hier scheint die Kantsche Analyse in einer so nicht erwarteten Art und Weise bestätigt zu werden. Nukleare Abschreckung und die Aufgabe des strategischen Wettrüstens durch eine entkräftete Sowjetunion scheinen zwei Hauptquellen von Frieden zu verdeutlichen: die unerträglich hohen Kosten der Kriegsvorbereitung und der selbstmörderische Charakter des Krieges selbst. Jenseits dieses negativen Friedens scheint der Übergang von der

Abschreckung zur Entspannung und Zusammenarbeit über die Institutionalisierung des Dialogs und der Verhandlungen das Kantsche Verständnis von einer „pathologisch-abgedrungene(n) Zusammenstimmung“, die sich „endlich in ein moralisches Ganzes verwandeln kann“ zu bestätigen (Kant 1969, vierter Satz, S. 21). Neben der nuklearen Abschreckung scheint die andere große Kraft zugunsten eines Friedens, die sich beim Zusammenbruch der Sowjetunion manifestiert hat, in der Tat etwas zu sein, das durch Kants achten Satz der Idee einer allgemeinen Geschichte in staatsbürgerlicher Absicht verdeutlicht wird: Verletzungen der Freiheit der Bürger beeinträchtigen die wirtschaftliche Macht des Staates und seine auswärtigen Beziehungen. Auf der anderen Seite ist „der Einfluß, den jede Staatserschütterung in unserem durch seine Gewerbe so sehr verketteten Welttheil auf alle anderen Staaten thut, so merklich; daß sich diese, durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten...“ (Kant 1969, S. 28).

Für Francis Fukuyama stellt der Sieg der liberalen Demokratie und die Eliminierung der Bedrohung durch einen Weltkrieg die Erfüllung des Hegelschen „Endes der Geschichte“ dar (Fukuyama 1992). Er betont insbesondere den Einfluß der Ideen der Universalität und der Gleichheit und identifiziert dabei die Verallgemeinerung der liberalen Demokratie mit der Heraufkunft des „universellen und homogenen Staates“, der nach Alexandre Kojèves Interpretation das Endziel der Geschichte in der Perspektive Hegels darstellt (Kojève 1947). Aber der Hauptpunkt ist das Ende der Negativität und mithin das Ende von Kriegen und Revolutionen oder zumindest ihrer bedeutungsvollen historischen Rolle.

Schließlich ist als eine Konsequenz einer Reihe von Entwicklungen das Thema vom „neuen Mittelalter“ oder - zurückhaltender formuliert - der Rückkehr zum *ius gentium* als Gegenentwurf zum internationalen Recht aufgekommen: der Niedergang der Territorialität, die Wiederbelebung sowohl im politischen Diskurs als auch im gemeinsamen Bewußtsein der Idee Menschheit (Humanität), die den Begriff der Welt und (nicht nur der internationalen) Gesellschaft wieder aktuell werden läßt. Hier hat auch die Idee von der Pflicht zur Intervention (Recht auf Einmischung) zugunsten der Menschenrechte ihren Ursprung, die an das „*ius gentium intra se*“ der spanischen Theologen und Rechtsgelehrten erinnert. Hinzu kommt das Aufkommen neuer Typen von Akteuren und Legitimitäten sowie die wachsende Bedeutung des europäischen Rechts, das sich am innerstaatlichen Recht orientiert, ohne in der Volkssouveränität verankert zu sein. All dies zielt nicht auf die Rückkehr der geistlichen Einheit des Christentums oder die weltliche Einheit des Kaiserreiches, sondern - wie es Ole Waever aufzeigte - auf eine Mischphase, die ein universelles Naturrecht, eine Multiplizität von Ebenen und nichtsdestoweniger den politischen Vorrang von Staaten und staatlich begründeten Organisationen miteinander kombiniert (Waever 1991). Aber das ist es gerade, was Denker wie Grotius heute relevant macht, zumal seine Doktrin im wesentlichen in einer Periode des Überganges entstanden war.

## Aber Übergang wohin?

Eine Rückkehr zur vormodernen Situation oder der Weg zu einer neuen Weltordnung? Jede der oben diskutierten Erwägungen, die die Rückkehr zu den großen Doktrinen der Vergangenheit nahelegt, hat ihre Kehrseite. Betrachten wir zuerst das Kantsche Vermächtnis. Michael Doyle selbst führt aus, daß die westlichen Demokratien zwar ihre gegenseitigen Beziehungen auf friedliche und insgesamt positive Weise gestaltet haben, aber in dem Versuch, dies auch in den Beziehungen zu totalitären und kolonialen bzw. ehemals kolonialen Ländern zu erreichen, klar gescheitert sind. Natürlich könnte man einwenden, daß beide auf lange Sicht in die liberale „Friedenszone“ eingegliedert werden. Aber dies setzt voraus, daß die zahlreichen objektiven wirtschaftlichen, demographischen und kulturellen Schwierigkeiten überwunden werden, die diesem harmonischen Ausgang entgegenstehen. Selbst in diesem Fall bleibt unvermeidlich eine Periode des Übergangs, in der mit einer im Hinblick auf die Haltung zu Krieg und Frieden grundsätzlich heterogenen Welt umgegangen werden muß.

Weit davon entfernt, diese Heterogenität zu überwinden, hat der Kollaps des Kommunismus diese eher verstärkt. Daher bleibt ein fundamentales und ungelöstes Problem bestehen: Auf welchen gemeinsamen Code oder auf welche Druck- und Verteidigungsmittel kann sich eine im wesentlichen moderne, zivile, weltliche, wirtschaftliche und friedliche nationale oder internationale Gesellschaft stützen, wenn sie mit einer Minderheit von Bürgern oder Ländern konfrontiert ist, die an den alten Code glaubt und dem Territorium und dem Ruhm verhaftet bleiben?

Ein zweiter Grund für Skeptizismus liegt in der Tatsache, daß die sich herausbildenden Elemente der internationalen Organisation und der Weltsolidarität über keine Zwangsgewalt verfügen, wobei es wahrscheinlich auch bleiben wird. Es sei denn, sie bewegen sich zurück zum Reich - das jedoch dem Selbstverständnis unserer Gesellschaften entgegengesetzt zu sein scheint. Das erklärt die Verlegenheit der Europäischen Union und der Vereinten Nationen angesichts von Konflikten, die sie nicht ignorieren können, die sie aber auch nicht durch den Einsatz von Gewalt lösen können, wie sie es vielleicht zu anderen Zeiten versucht hätten.

Die dritte Überlegung bezieht sich auf die Kernwaffen. Sie spielen eine positive, stabilisierende Rolle, solange die Abschreckung funktioniert. In der Tat ist die gegenseitige Abschreckung, ob nun bipolar oder multilateral, eine extreme Illustration der rationalistischen Idee des zwischenstaatlichen Gleichgewichts oder der internationalen Gesellschaft. Schon während des Kalten Krieges konnte man darüber spekulieren, ob das mögliche Versagen der Abschreckung und folglich die Möglichkeit eines nuklearen Krieges und der Selbstzerstörung der menschlichen Rasse nicht fundamentale Probleme im Hinblick auf die Bedeutung der Geschichte und auf den Platz des Menschen in der Welt aufwirft, was die eigentliche Grundlage jeglichen philosophischen Optimismus' infrage stellen würde. Aber heute hat das Problem eine neue Wendung erfahren. Kernwaffen werden weniger vom Standpunkt der



Abschreckung als von dem der Weiterverbreitung bewertet, die zumal unentwerrbar mit dem Waffenhandel, mit dem Zerfall von Imperien, mit der Weltwirtschaftskrise, mit den damit einhergehenden Gefahren von Anarchie und Fanatismus verbunden ist. Sie tragen immer weniger dazu bei, eine bestimmte Ordnung aufrechtzuerhalten, sondern werden zum extremsten Beispiel für die Diskrepanz zwischen dem globalen und diffusen Charakter der Probleme und dem partiellen und spezialisierten Charakter der Institutionen, die diese Probleme zu bearbeiten oder zu kontrollieren haben.

Letztendlich schneidet gesellschaftliche und wirtschaftliche Interdependenz beide Wege ab. Sie bedroht diejenigen, die nach Autarkie durch totalitäre Regime streben, aber ebenfalls die komfortable Stabilität der demokratischen Gesellschaften, wenn auch nur aufgrund der durch Wanderungsbewegungen provozierten Ängste und der durch sie ausgelösten Reaktionen der Selbstabschottung und Zurückweisung. Das gemeinsame Schicksal aller modernen Gesellschaften ist auf kurze Sicht die Destabilisierung durch Öffnung.

Die Rückkehr zu Hegel ist mit ähnlichen Zwiespältigkeiten behaftet. Francis Fukuyama erkannte, daß das „Ende der Geschichte“ nach Kojève nicht so weit vom „letzten Menschen“ Nitzsches entfernt ist. Deshalb besteht die Möglichkeit, daß die undifferenzierte Langeweile der universellen Gesellschaft zu einer Revolte des „*thymos*“, d.h. desjenigen Teils der Seele führen müsse, die laut Platon mit Mut und Stolz, mit Macht und Ruhm zutun hat. Aber es ist klar, daß der moderne Staat nicht in der Lage ist, diese Seite zu befriedigen, indem er sie kontrolliert, wie es Hegel vorschwebte. Daher rührt die Gefahr einer nihilistischen, unvorhersehbaren und explosiven Gewalt.

Genau diese Gefahr gewaltsamer Anarchie könnte auch das düstere Gesicht des „Neo-Medievalismus“ sein. Unter seinen Verteidigern sehen einige eine Pluralität von Gemeinschaften und Gefolgschaften voraus, deren partieller und multipler Charakter Gleichgewicht und Toleranz befördern würden. Aber andere, insbesondere italienische Autoren wie Umberto Eco sehen in der Rückkehr zum Mittelalter eher eine Welt feudaler Hierarchien ohne eine zentrale Macht oder gemeinsame Regeln, die von ausgesprochen willkürlicher, privater Gewalt und von Bürger- und Religionskriegen heimgesucht werden wird, die gerade von den Institutionen des neuzeitlichen Staates beendet bzw. verhindert werden sollten (Eco 1977, S. 189-211). Die klaren und wohl unterschiedenen Unterteilungen des klassischen Zeitalters sind vorbei. Aber die sich schnell verändernde Welt, die im Entstehen zu sein scheint, eine Welt neuer wandernder Massen, neuer Piraten, neuer Sekten wird in dieser Perspektive eine Welt der Fragmentierung und der Unsicherheit statt eine Welt der Ordnung und des Friedens sein.

Hier manifestiert sich das, was wir zu Beginn dieses Artikels die Dialektik von Bürger und Barbar genannt haben. Der Sieg der bürgerlichen Gesellschaft, der Vorrang des Individualismus' wie des Erwerbs- und Besitzstrebens gegenüber Opferbereitschaft und Ruhmstreben, der Verlust an Kontrolle und Ansehen des Staates, die

Abnahme der Bedeutung von Territorium und die Zunahme der Bedeutung des menschlichen Lebens für urbanisierte, demographisch schrumpfende Gesellschaften könnte in der Tat den Niedergang des zwischenstaatlichen Krieges und des Ansehens und des spezifischen Ethos' des militärischen Berufes zumindest im entwickelten Westen bedeuten. Infolgedessen sind die Gesellschaften der OECD-Welt sehr zurückhaltend im Hinblick auf militärische Interventionen und ausgesprochen kopflos und wie gelähmt angesichts der Gewalt in ihrem Innern und in ihrer Umgebung. Die verhältnismäßig friedliche und prosperierende bürgerliche Insel provoziert Erscheinungen, mit denen sie nicht umzugehen weiß wie soziale Exklusion, wie Immigration, wie die verstärkte Behauptung ethnischer Identitäten, wie die Suche nach Bedeutung und Eindeutigkeiten in einer neuen Religiosität oder in neuen Fanatismen. Die Bedrohungen durch Terrorismus oder durch rassistisch oder religiös motivierte Unruhen sind viel schwieriger zu fassen und in bezug auf ihre Ursachen und Folgen zu beschreiben und zu definieren als die Bedrohung durch einen Gegner wie die Sowjetunion. Um so mehr man auf der Seite der Terroristen weniger einen neuen auf Eroberungen bedachten Militarismus ausmacht als einen neuen Barbarismus, der viel mehr gegen die Zivilbevölkerungen gerichtet ist als gegen feindliche Armeen. Die entwickelte Welt, insbesondere die Vereinigten Staaten, denkt den Krieg nur in einer technologischen, von allen unschönen Begleiterscheinungen gereinigten und praktisch risikofreien Art und Weise und unter den Bedingungen einer erdrückenden Überlegenheit. Die marginalisierten Schichten und die Peripherie der entwickelten Welt - unterstützt und begünstigt durch transnationale Phänomene, die oft im Westen ihren Ursprung haben wie Drogen und vor allem der Waffenhandel - praktizieren eine selbstmörderische und mörderische Form der Gewalt, die ihre eigenen Regeln haben mag, aber die weder dem Diktat der Technologie noch dem der Humanität gehorcht. Zwischen den „kalten“ und „heißen“, den „sauberen“ und „schmutzigen“ Formen der Gewalt scheint keinerlei Vermittlung, wie sie traditionell von politischen und militärischen Institutionen angeboten wurde, zu funktionieren.

Zwei Entwicklungslinien scheinen möglich zu sein: entweder eine Verbürgerlichung der Barbaren, die auf lange Sicht durch Reichtum zu „Konsumenten ohne Glauben“ werden (um Ernest Gellners Ausdruck zu gebrauchen) (Gellner 1993), die sich von ihren Interessen und ihren Leidenschaften leiten lassen; oder eine „Barbarisierung des Bürgers“, der sich verängstigt durch die diffusen Herausforderungen an seine Sicherheit und Identität mehr und mehr in die Richtung von Repression und Selbstabschottung drängen läßt. Oder vielleicht wartet - wie der weltliche Territorialstaat nach den Religionskriegen - eine neue politische Form nur darauf, sich zu entfalten und diesmal auf einer nicht-territorialen Grundlage ihre Ordnung und ihren Frieden durchzusetzen. Aber über diese Form wissen wir bekanntlich nichts. Hegel hat uns gewarnt: Die Eule der Minerva fliegt nur in der Dunkelheit.

## Literatur

- Aron, Raymond (1959), *War and Industrial Society*, London.
- Aron, Raymond (1961), *L'aube de l'histoire universelle*, in: *Dimensions de la Conscience Historique*, Paris.
- Aron, Raymond (1969), *La société industrielle et la guerre*, Paris.
- Clausewitz, (1832), *Vom Kriege*, Berlin (zitiert nach der jüngsten Ausgabe Frankfurt am Main 1980).
- Doyle, Michael (1983), *Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs*, in: *Philosophy and Public Affairs*, XII, No. 3 u. 4.
- Dyson, Freeman (1984), *Weapons and Hope*, New York.
- Eco, Umberto (1977), *Verso un nouvo Medioevo*; in: *Dalle Periferia dell'Impero*, Milano, pp. 189-211.
- Fukuyama, Francis (1992), *Das Ende der Geschichte*, München
- Gellner, Ernest (1993), *Nationalism and the new order*; in: *Emerging Norms of Justified Intervention*, Ed. by L. Reed and K. Kaysen, Mass.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: ders., *Werke*, Band VII, Frankfurt/Main. Rechtsphilosophie, Paragraph 333 bis 340
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970) *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Band 3, Frankfurt/Main.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b) *System der Sittlichkeit*, in: ders., *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Hrsg. von Georg Lassow, *Sämtliche Werke Band VII*, Leipzig 1913.
- Kant, Immanuel (1968) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: ders., *Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band VIII*, Berlin.
- Kant, Immanuel (1968a) *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: ders., *Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band VIII*, Berlin.
- Kant, Immanuel (1968b) *Die Metaphysik der Sitten (Der Rechtslehre Zweiter Teil. Das öffentliche Recht)*, in: ders., *Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band VI*, Berlin.
- Kant, Immanuel (1968c) *Zum ewigen Frieden*, in: ders., *Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band VIII*, Berlin.
- Kojève, Alexandre (1947), *Introduction a la lecture de hegel*, Paris.
- Nietzsche, Friedrich (1930) *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig.
- Nolte, Ernst (1979), *Der Faschismus in seiner Epoche*, München, Zürich.
- Rousseau, Jean-Jacques (1989), *Betrachtungen über die Regierung von Polen und ihre beabsichtigte Reformierung*; in: ders., *Kulturkritische und politische Schriften*, in zwei Bänden, Band 2, Berlin.
- Rousseau, Jean-Jacques (1989a), *Wie der Kriegszustand aus dem gesellschaftlichen Zustand hervorgeht*, in: ders., *Kulturkritische und politische Schriften*, in zwei

- 
- Bänden, Bd. 1, Berlin. Rousseau, Jean-Jacques (1989b), Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Berlin.
- Wæver, Ole (1991) International Society: Theoretical promises unfulfilled, in: *Cooperation and Conflict*, 26. 4. 1991.
- Wight, Martin (1966), in: *Diplomatic Investigations*, ed. by. Herbert Butterfield et Martin Wight, London, p. 17-34.