

Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des Ersten Weltkrieges

von Peter Hoeres, Münster

Seit Hermann Lübbes bahnbrechender Studie über die *Politische Philosophie in Deutschland* wird die deutsche Weltkriegsphilosophie von 1914–1918 als „Fichte-Bewegung“ charakterisiert.¹ Zweifellos finden sich viele Belege für diese These. Im Gefolge von Rudolf Eucken, der zum „Herold des Deutschtums“² und neuen Fichte³ stilisiert wurde, proklamierte die Kriegsphilosophie analog zu Fichtes *Reden an die deutsche Nation* einen Weltberuf des deutschen Geistes. Die Reden Fichtes könnten dabei ermutigen, so Eucken, „unser deutsches Wesen immer klarer und reiner herauszuarbeiten zum Segen für uns selbst, zum Heil auch für das Ganze der Menschheit“⁴. Bei dem Leipziger Professor Ernst Bergmann geriet Fichte als Begründer des Glaubens an eine deutsche Führungsrolle für die Menschheit sogar in die Rolle eines Religionsstifters, der ein ideales Deutschtum aufgegeben habe.⁵ Die polemisch gegen den französischen Universalismus entwickelte Idee Fichtes einer „(deutschen) Menschheits-Gegenpartei“⁶ ließ viele Philosophen hoffen, dem eigenen Krieg einen allgemeinen Sinn geben zu können. Der Berliner Privatdozent Heinrich Scholz faßte diese Hoffnung in die knappe Formel: „Das Vaterland ist der Schlüssel zur Welt“⁷.

¹ Vgl. Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel, Stuttgart 1963, siehe besonders S. 196–207. Die neueste Studie, die diese Charakteristik übernimmt, ist José L. Villacañas, „Ethischer Neu-Fichteanismus und Geschichtsphilosophie“. Zur soziopolitischen Rezeption Fichtes im 20. Jahrhundert“, in: *Fichte-Studien* 13 (1997), S. 193–219. Vgl. zur Weltkriegsphilosophie die demnächst erscheinende Studie des Verfassers *Der Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*.

² Vgl. Gerhard Budde, „Rudolf Eucken als Herold des Deutschtums“, in: *Deutsches Volkstum* 20,1 (1918), S. 1–5.

³ Otto Braun, „Der Idealismus bei Hartmann und Eucken“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 160 (1916), S. 6–15. Dieser Band war als Festschrift Rudolf Eucken zum 70. Geburtstag zugeeignet.

⁴ Rudolf Eucken, „Fichtes Reden an die deutsche Nation“, in: *Bühne und Welt* 18 (1916), S. 11–16, Zitat S. 16.

⁵ Vgl. Ernst Bergmann, „Der Begriff des Deutschtums bei Fichte“, in: *Akademische Rundschau* 4,2 (1915/16), S. 300–311, Zitat S. 300.

⁶ Lübbe, *Politische Philosophie*, S. 200.

⁷ Heinrich Scholz, „Fichte als Erzieher“, in: *Kant-Studien* 19 (1914), S. 146–181, hier S. 179, dieser Artikel wurde wohl schon kurz vor dem Krieg verfaßt.

Die Vorbildfunktion Fichtes, die während des Krieges schon reflektiert wurde,⁸ läßt dabei schnell vergessen, daß ein großer Teil der deutschen Philosophen nach wie vor vom Neukantianismus in seinen unterschiedlichen Spielarten beeinflusst war. Kant bildete auch für viele Philosophen, die nicht unmittelbar der Südwestdeutschen oder Marburger Schule angehörten, einen wichtigen Bezugspunkt. Die Würdigung Kants als politischer Denker gewann dabei im Ersten Weltkrieg gegenüber erkenntnistheoretischen, ästhetischen und religionsphilosophischen Themen an Gewicht. Im Zentrum der Kriegsrezeption Kants stand dessen Abhandlung *Zum ewigen Frieden*, die spätestens seit ihrem zweihundertjährigen Jubiläum auch derzeit auf große Resonanz stößt.⁹ Hier soll nun der bisher kaum beachteten Adaption dieser Schrift im Weltkrieg nachgegangen werden. Soviel sei schon gesagt: angesichts der Breite der Diskussion im Ersten Weltkrieg muß die These Iring Fetschers von einer Renaissance der Friedensschrift Kants erst *nach* dem Ende des Ersten Weltkrieges¹⁰ modifiziert werden. Diese Renaissance setzte bereits mit Kriegsbeginn ein, wenn auch die zeitgenössische Interpretation sich vielfach sehr eigenwillig Kants Schrift bemächtigte. Wenn hier also von Kant-Rezeption die Rede ist, kann damit nicht eine philologisch genaue Interpretation gemeint sein. Im Kontext der geistigen Kriegführung bedeutet dies vielmehr eine unterschiedlich konkrete Bezug-

⁸ Vgl. Elise Dosenheimer, „Fichtes Staats- und Vaterlandsidee“, in: *Die Tat* 8,2 (1916/17), S. 599–614.

⁹ Eine Auswahl an neueren Studien: *Hommage à Kant. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“*, hrsg. von Wolfgang Beutin, Hamburg 1996; *200 Jahre Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“*, hrsg. von Volker Bialas, Würzburg 1996; Georg Cavallar: *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*, Wien 1992; *Republik und Weltbürgerrecht. Kantische Anregungen zur Theorie politischer Ordnungen nach Ende des Ost-West-Konflikts*, hrsg. von Klaus Dicke und Klaus-Michael Kodalle, Weimar u. a. 1998; Volker Gerhardt: *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“*, Darmstadt 1995; *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1995; Wolfgang Kersting: „Philosophische Friedenstheorie und globale Rechts- und Friedensordnung“, in: *ZfP* 44 (1997), S. 278–303; Heinz Dieter Kittsteiner: „Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* in geschichtsphilosophischer Sicht“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* Heft 2 (1997), S. 234–257; *Der Vernunftfrieden. Kants Entwurf im Widerstreit* (= *Kritisches Jahrbuch für Philosophie* 1, 1996), hrsg. von Klaus-Michael Kodalle, Würzburg 1996; *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann, James Bohman, Frankfurt am Main 1996; *Zum ewigen Frieden. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von Reinhard Merkel und Roland Wittmann, Frankfurt am Main 1996; Karl-Heinz Nusser, „Kant, Rawls und die ‚Revolution des Friedens‘. Kants Nähe zur realistischen Interpretation der internationalen Beziehungen“, in: *ZfP* 44 (1997), S. 351–366; Jochen Zenz-Kaplan: *Das Naturrecht und die Idee des ewigen Friedens im 18. Jahrhundert*, Bochum 1995, besonders S. 219–229. Einen kurzen Durchgang durch die Rezeptionsgeschichte bietet jetzt Thomas Kater, „Forschungsbericht. Der Krieg, die Republik und der Friede: Zur Rezeption von Immanuel Kants *Zum ewigen Frieden*“, in: *Militarismus in Deutschland 1871 bis 1945. Zeitgenössische Analysen und Kritik*, hrsg. von Wolfram Wette (= *Jahrbuch für Historische Friedensforschung* 8 (1999), S. 327–345.

¹⁰ Iring Fetscher: „Kants friedliebende Republiken und der (populistische) Nationalismus“, in: Kodalle, *Vernunftfrieden*, S. 95–107, hier S. 95.

nahme vorwiegend auf die Altersschrift Kants *Zum ewigen Frieden*. In einem ersten Schritt soll nun die Motivation dieser Renaissance erhellt werden und die Ansatzpunkte für eine Rezeption der Friedensschrift im Ersten Weltkrieg dargestellt werden (I). Hierauf wird die sehr vielgestaltige und eigenwillige Interpretation der Friedensschrift innerhalb der Weltkriegsphilosophie nachgezeichnet (II). Abschließend soll die philosophische Diskussion in einen allgemeineren politischen Diskurs eingeordnet und ein Ausblick auf die Diskussion nach dem Ende des Weltkrieges gegeben werden (III).

I.

Die Beschäftigung mit einem dauernden Weltfrieden erhielt nach den gescheiterten Versuchen der Vorkriegszeit durch den Krieg einen neuen Schub. Denn gerade der Krieg könne, so Ferdinand Tönnies, nicht nur „den heißen Wunsch und festen Willen zur Wiederherstellung des Friedens auslösen, sondern auch die Idee des Weltfriedens und die Erkenntnis seiner wesentlichen Bedingungen neu beleben“¹¹. Der Straßburger Professor Theobald Ziegler ging darüber noch hinaus. Er sah in der Suche nach einem ewigen Frieden den Versuch, den Ersten Weltkrieg als einen endgültigen, abschließend Frieden bringenden Krieg zu deuten: „Es reden und träumen die Menschen viel von besseren künftigen Tagen –, und nie tun sie dies mehr als in schweren Zeiten, wie wir sie jetzt durchleben; nie reden sie mehr vom Frieden als im Krieg, von dem nächsten Krieg ein Ende machenden Frieden, und nie träumen sie mehr als im Krieg von einem dem Krieg überhaupt, allem Krieg ein Ende machenden Ewigen Frieden.“¹² Die deutsche Suche nach einer Sinngebung, das klassische Geschäft der Philosophie, fand in der Idee eines ewigen Friedens also fast zwangsläufig ein Thema, das für die Kriegsdeutung geeignet war. Hatte der Westen mit seinem Universalismus ein Potential an Sinngebung, so konnte mit der Idee eines ewigen Friedens dem Paroli geboten werden, freilich unter der Voraussetzung, daß diese Idee national in Deutschland verortbar, gleichwohl jedoch universalisierbar war.

Mit Kant gab es nun einen Deutschen, der die Idee eines ewigen Friedens geradezu klassisch formuliert hatte. Stören konnte dabei allenfalls Kants Kosmopolitismus und die Tatsache, daß Kant in der Entwicklung Frankreichs seine Hoffnung auf eine Aufwärtsbewegung der Menschheit begründet sah. Zunächst war Kant jedoch eine ideale Bezugsgröße. So meinte August Messer: „Nun dürfte aber unter Sachkundigen Einigkeit darüber bestehen, daß das sittliche Bewußtsein unseres deutschen Volkes vor allem durch Kant in seinen Grundzügen begrifflich klar erfaßt worden ist. *Wenn wir also im Lichte von Kants Ethik unserem Probleme beizukommen suchen, so werden wir wohl am ehesten auf Zustimmung unter Deutschen rechnen dür-*

¹¹ Ferdinand Tönnies: „Der Friede“, in: *Ethische Kultur* 23,4 (1915), S. 26 f., hier S. 27.

¹² Theobald Ziegler, „Der Traum vom ewigen Frieden“, in: *Grenzboten* 77,2 (1918), S. 92–96, Zitat S. 92.

fen.“¹³ Kriterium für eine Rezeption Kants war also nationale Akzeptanz, die allerdings nicht unbedingt mit der Zustimmung zu seiner Friedensschrift gleichzusetzen war. So versuchte Werner Sombart im Gefolge von Friedrich von Bernhardi den vorbildlichen Kant der Kritiken von einem senilen der Friedensschrift zu trennen.¹⁴ Doch derartige Versuche wurden schnell und mit guten Gründen zurückgewiesen.¹⁵ Weit- aus schwieriger war es, Kants Friedensschrift ausländischen Kritikern des deutschen Militarismus entgegenzuhalten,¹⁶ die sich lieber auf Treitschke, Nietzsche und Bern- hardi als Ahnherrn deutscher Kriegstreiberei beriefen. Freilich hätte man auch auf Lobpreisungen des Krieges bei Kant selbst hinweisen können.¹⁷ Als populäre Schreckbilder eigneten sich Treitschke, Nietzsche und Bernhardi jedoch offensicht- lich besser, sie wurden seit den 1914 publizierten Vorlesungen (aus dem Jahr 1913) des englischen Historikers Cramb als Kronzeugen für den deutschen Militarismus an- geführt. Die sachlichen Ausführungen von Cramb waren durch den englischen Pazi- fisten Norman Angell popularisiert und u. a. vom englischen Außenminister Grey für die propagandistische Kriegführung entdeckt worden. Auf diesem Weg wurde Nietz- sches Lehre vom Übermenschentum, Treitschkes Machtstaat und Bernhardis Präven- tivkriegsgedanken zu einem Amalgam aggressiver deutscher Kultur entstellt.¹⁸

In dieser polemischen Gesprächssituation¹⁹ versuchten deutsche Philosophen nun, im Anschluß an Kants Friedensschrift ihre universalisierbare nationale Idee zu

¹³ Von einem Hochschulprofessor [= August Messer], „Zur Philosophie des Krieges“, in: *Das Freie Wort* 3 (1915), S. 31–46, 81–88, 128–133, hier S. 129.

¹⁴ In seiner berühmter Kriegsschrift *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, Mün- chen, Leipzig 1915 liefert Sombart den Alliierten geistige Munition frei Haus, wenn er Kants Friedensschrift als die „einzige, unrühmliche Ausnahme“ pazifistischer Art im deutschen Diskurs bezeichnet (S. 93). Sehr kritisch und mit einer Sombart ähnlichen Verwunderung fiel auch die Rezension der Vorländer-Ausgabe von *Zum ewigen Frieden* (siehe II.) durch Georg Lasson aus, vgl. *ZfP* 10 (1917), S. 485–488.

¹⁵ Moritz Kronenberg: „Zum Thema ‚Kant und der ewige Friede‘“, in: *Das Freie Wort* 15 (1915), S. 271–278. Eine Zurückweisung von Bernhardis berühmter Vorkriegsschrift *Deutsch- land und der nächste Krieg*, Stuttgart, Berlin 1912, formulierte August Messer: „Kant con- tra Bernhardi“, in: *Die Tat* 9/1 (1917/18), S. 338–351.

¹⁶ In diesem Sinne stellte auch der in Havard lehrende Philosoph Hugo Münsterberg dem ame- rikanischen Publikum den deutschen Kulturstaat mit Bezug auf Kant vor, „who wrote the book about the ‚Eternal Peace‘“, vgl. Münsterberg: *The Peace and America*, Leipzig 1915, S. 155.

¹⁷ Vgl. *Kant's gesammelte Schriften, Werke* Bd. V: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1913, S. 263.

¹⁸ Vgl. Rüdiger vom Bruch: „‚Militarismus‘, ‚Realpolitik‘ und ‚Pazifismus‘. Außenpolitik und Aufrüstung in der Sicht deutscher Hochschullehrer (Historiker) im späten Kaiserreich“, in: *MGM* 39 (1986), S. 37–58, hier S. 40 f.

¹⁹ Jürgen von Ungern-Sternberg arbeitete für diese Gesprächssituation jüngst den defensiven Charakter der deutschen Stellungnahmen heraus, vgl. Jürgen von Ungern-Sternberg, „Wie gibt man dem Sinnlosen einen Sinn? Zum Gebrauch der Begriffe ‚deutsche Kultur‘ und ‚Mi- litarismus‘ im Herbst 1914“, in: *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen, München 1996, S. 76–96.

entwickeln. Welche Ansatzpunkte boten sich hierfür in Kants Friedensschrift? Zunächst einmal war es der Topos „ewiger Friede“ selbst, der, wie aus dem Zitat von Theobald Ziegler ersichtlich, mitten im Krieg eine beträchtliche Faszinationskraft entwickelte. Als ein Gegen- und Zukunftsbild wurde er vielfach sehr individuell mit Projektionen gefüllt, die nur noch wenig mit der Kantischen oder einer anderen Friedenskonzeption gemein hatten. Bei der inhaltlichen Ausschlichtung der nach Art eines Friedensvertrages konzipierten Schrift *Zum ewigen Frieden* fanden die Präliminarartikel kein rechtes Interesse in der Weltkriegsphilosophie. Die Verbote, die Kant hier nennt, standen teilweise im Widerspruch zu den Gegebenheiten des Deutschen Reiches (Verbot stehender Heere und Verbot von Staatsschulden für den Krieg), zudem waren sie den Philosophen wohl zu technisch-pragmatisch.

Von den drei Definitivartikeln der Friedensschrift konnte der erste als für das Deutsche Reich erfüllt interpretiert werden. Kant fordert darin eine republikanische Verfassung. Republikanische Staaten sind nach Kant solche, die allen Staatsbürgern Freiheit, Gleichheit und die Abhängigkeit von einer gemeinsamen Gesetzgebung garantieren.²⁰ Während Kant in aristotelischer Tradition die Regierungsarten in Autokratie, Aristokratie und Demokratie einteilt, nimmt er deren Bewertung nicht nach deren Entartungsformen, sondern nach den Regierungsformen republikanisch und despotisch vor. Despotismus besteht bei Kant in der Identität der Gewalten, Republikanismus in der Gewaltenteilung. Dies ist wichtig, um die Einstufung der Demokratie als Despotismus zu verstehen: „Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie im eigentlichen Verstande des Wortes nothwendig ein *Despotism*, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.“²¹ Man kann also nicht stillschweigend Republik und Demokratie bei Kant identifizieren.²² Kant redet von der „*Demokratie* im eigentlichen Verstande“ und er charakterisiert den Despotismus und damit die Demokratie durch das Fehlen der Gewaltenteilung. An anderer Stelle spricht er im Hinblick auf Demokratien ohne Repräsentationssystem von „schlecht organisirte[n] Verfassungen“ (S. 378). Umgekehrt sei es „das repräsentative System, in welchem allein eine republikanische Regierungsart möglich“ (S. 353) sei. Die „alten sogenannten Republiken“ (S. 353) kannten dies nicht, obgleich sie Demokratien waren. Kant hat offensichtlich als

²⁰ Natürlich könnte man dagegen die Stellung der Juden und der Sozialdemokratie geltend machen. Wie das Beispiel Cohen zeigt, sah man die Integration und Gleichstellung der Juden (bis zur „Judenählung“ in der Armee teilweise auch zu Recht) auf einem guten Weg, die Integration der Arbeiterschaft bzw. der Sozialdemokratie sahen Philosophen wie Tönnies, Spranger, Verwey oder Ludwig Stein ebenfalls durch den Krieg begünstigt oder vollendet.

²¹ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* wird zitiert nach *Kant's gesammelte Schriften, Werke* Bd. VIII: Abhandlungen nach 1781, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Leipzig 1923, hier S. 352. Im folgenden werden die Seitenzahlen der Zitate aus dieser Schrift im Haupttext in Klammern angegeben.

²² So aber Jürgen Habermas: „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren“, in: Lutz-Bachmann / Bohman, *Frieden*, S. 7–24.

zwei gegensätzliche Verfassungstypen eine Identitätsdemokratie und ein repräsentatives, gewaltenteiliges System vor Augen. Letzteres kann dann auf eine repräsentative Demokratie nach heutiger Vorstellung zielen, beispielsweise aber auch, dies ist im vorliegenden Kontext wichtig, auf das System des deutschen Kaiserreiches. Wolfgang Kersting führt treffend aus: „Im Gegensatz zu Rousseau zeichnet Kant also keine empirische Herrschaftsorganisation als einzig legitim aus.“²³ Das entscheidende Kriterium, warum Republiken nach Kant friedliebend sind, wäre im Verfassungssystem des Kaiserreiches jedenfalls erfüllt: die „Beistimmung der Staatsbürger“ (S. 351) zum Krieg. Dies war in Form der Zustimmung des Parlamentes zu den Kriegskrediten geschehen.²⁴

Der zweite Definitivartikel enthält die Forderung nach einem Völkerrecht, das auf einem Föderalismus freier Staaten basiert. Nach Kant können Individuen wie Staaten betrachtet werden. Wie jene sollten auch die Staaten aus dem Naturzustand, wo sie sich „schon durch ihr Nebeneinandersein lädiren“ (S. 354), in einen Rechtszustand gelangen. Kant strebt einen Staatenbund der in seinem Sinne friedensfreundlichen Republiken an, der zu keinem Souveränitätsverzicht führt. Zu diesem Vorschlag gelangt er durch eine Zurückweisung einer Weltstaatsidee, die er mit einer in der Forschung bemängelten Mischung aus logischen und realpolitischen Argumenten begründet.²⁵ Kant sieht den Staatenbund aber nur als ein verletzliches negatives Surrogat der Vernunftforderung Völkerstaat an.²⁶ Der Friedensbund bilde sich allmählich um einen republikanischen Mittelpunkt, Kant spielt dabei auf Frankreich an. Diese Avantgarde-Rolle eines Staates konnte für die Kriegsphilosophie ebenso einen Ansatzpunkt bieten wie die Frage nach Friedensbund oder Weltstaat. Frankreich wurde dabei durch die deutsche Nation bzw. das deutsche Reich ersetzt. Auch die Gleichsetzung von Staats- und Völkerrecht wurde vielfach in der deutschen Kriegsphilosophie übernommen.

Neben Staats- und dem Völkerrecht behandelt Kant die Dimension des Weltbürgerrechtes. Kant versteht dies eher bescheiden als ein allgemeines Besuchsrecht. Dieser Punkt fand im Zeichen des Imperialismus keine weitere Beachtung, Kants scharfe Rüge des inhospitalen Verhaltens der Europäer bei den Eingeborenen mag hier eine gewisse Peinlichkeit bewirkt haben. Dagegen konnte der Erste Zusatz über die Naturgarantie des ewigen Friedens als geschichtsphilosophischer Optimismus verwertet werden: Kant führt in diesem Zusatz aus, daß es „die große Künstlerin *Natur*“ (S. 360) sei, die durch den Krieg für die Verteilung der Menschen auf der ge-

²³ Wolfgang Kersting: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republikanisch sein“, in: Höffe, *Kant*, S. 87–107, hier S. 103.

²⁴ Die von Kant geforderte „Beistimmung“ ist offensichtlich repräsentativ zu verstehen, dies legt die skizzierte Ablehnung einer Identitätsdemokratie nahe.

²⁵ Vgl. Lutz-Bachmann: „Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik“, in: ders., Bohman, *Frieden*, S. 25–44; Otfried Höffe: „Völkerbund oder Weltrepublik?“, in: ders., *Kant*, S. 109–132.

²⁶ Lutz-Bachmann sieht daher die Chance, Kant eher für als gegen kosmopolitische Strukturen in Anspruch zu nehmen, vgl. ders., „Kants Friedensidee“, S. 44.

samten Erdoberfläche und den Eintritt in Rechtsverhältnisse gesorgt habe.²⁷ Die Natur Sorge durch die Verschiedenheit von Sprache und Religionen auch für die Differenzierung der Staaten und die Ausbildung des Völkerrechtes. Mit dem „*Handelsgeist*, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann“ (S.368), werde nun der Friede befördert, eine Vorwegnahme der Argumentation Norman Angells. Auf diese Weise garantiere die Natur durch ihre Mechanismen den ewigen Frieden. Doch tue sie dies „mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu *weissagen*, aber doch in praktischer Absicht zulängt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß schimärischen) Zwecke *hinzuarbeiten*“ (S.368). Es gibt also keinen Automatismus zum ewigen Frieden hin. Somit bleibt der ewige Friede eine moralische Verpflichtung im Sinne einer „ins Unendliche fortschreitenden Annäherung“ (S.386). Der Friede wird bei Kant zu einer „unmittelbaren Pflicht“ (S.356), er verwirft den Krieg, freilich nicht den Verteidigungskrieg. Dieser wäre im ewigen Frieden nicht mehr nötig. Ewig meint bei Kant „einen Frieden ohne jeden Vorbehalt, den Frieden schlechthin“,²⁸ der keinen Keim einer neuen Auseinandersetzung in sich birgt, also nicht mehr den Charakter eines Waffenstillstandes trägt. Die Friedensidee ist für Kant eine sittliche Idee, „ein Wert an sich“²⁹. Und Kant sieht mit Blick auf Frankreich begründete Anzeichen für eine immer schneller vorangehende Verwirklichung dieser Idee, die keine leere Idee sei, sondern eine „Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt“ (S.386). Wichtig für den Zusammenhang mit der Weltkriegsphilosophie sind noch Kants Überlegungen zum Verhältnis von Moral und Politik. Der moralische Politiker, den Kant im Unterschied zum politischen Moralisten fordert, soll formal von einem „reinen Begriff der Rechtspflicht“ (S.379) her handeln, nicht material sein Handeln auf einen Staatszweck ausrichten. Eine Abkopplung der Politik von der Moral ist unter Berufung auf Kant nicht zu haben.

II.

Der Stellenwert der Kantischen Friedensidee in der Weltkriegsphilosophie läßt sich schon an den diversen Editionen und Überblicksdarstellungen zu diesem Thema ablesen. Der aus der Marburger Schule kommende Karl Vorländer hatte bereits 1914 im Meiner-Verlag Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* samt einer Einleitung

²⁷ Vgl. dazu jetzt mit Blick auf die Friedensgarantie der Natur: Bernd Ludwig: „Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift“, in: *Kant-Studien* 88 (1997), S.218–228; Reinhard Brandt: „Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?“, in: *Kant-Studien* 88 (1997), S.229–237 und Bernd Ludwig: „Bemerkungen zum Kommentar Brandts: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?“, in: *Kant-Studien* 89 (1998), S.80–83.

²⁸ Otfried Höffe: „Einleitung. Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal“, in: ders., *Kant*, S.6.

²⁹ Zenz-Kaplan: *Naturrecht*, S.227.

herausgegeben, 1916 veröffentlichte Wilhelm Kayser diese Schrift zusammen mit Rousseaus „Auszug aus dem Plane zu einem ewigen Frieden des Herrn Abbé Saint-Pierre“ und Herders Gedanken über den ewigen Frieden erneut.³⁰ Der junge Philosoph und Pädagoge Willy Moog publizierte 1917 eine vorwiegend auf Zitaten basierende Sammlung von Kants Gedanken über Krieg und (ewigen) Frieden,³¹ abseits der akademischen Philosophie publizierte im selben Jahr der Pfarrer Wilhelm Braun eine Abhandlung über die Behandlung des Krieges in der idealistischen Philosophie,³² ein Jahr später versuchte der Metropolitan Werner Boette gemeinverständlich Kants Gedanken über den Krieg darzustellen,³³ daneben finden sich weitere Darstellungen dieses Themas in philosophischen und politischen Zeitschriften.³⁴

Bei der Auswertung der Friedensschrift für den Weltkrieg stellte sich zunächst die naheliegende Frage, ob der Krieg nicht ein Rückfall im „beständigen Fortschritt zum Besseren“ und damit in der Annäherung an den ewigen Frieden sei, welche Kant prognostiziert hatte. In diesem Sinne deutete der Gießener Philosoph August Messer den Krieg als Rückschritt in der kollektiven sittlichen Fortentwicklung. Er schöpfte jedoch Hoffnung aus der Beobachtung individueller sittlicher Entwicklung, die auch nicht ohne Rückschläge auskomme.³⁵ Die Unterscheidung zwischen Individual- und Kollektiventwicklung führt bei Messer zu einer differenzierten Beurteilung der sittlichen Implikate des Krieges. Wenn Messer vom „Opfer an Gut und Blut als sittliche Pflicht“³⁶ spricht, die der Staat dem einzelnen auferlege, so zeigt sich hier die sittliche Bedeutung des Krieges für den einzelnen. Für das Kollektiv „Menschheit“ muß der Krieg jedoch zunächst als ein Rückschritt gewertet werden. Wenn aber die Ethisierung der Menschen innerhalb der Staaten Fortschritte gemacht habe, so sei es nicht utopisch, daß sich diese Versittlichung auch auf die Völkergemeinschaft ausweite. Individuum, Nation und Menschheit bilden bei Messer eine Kette, die gleichsam der Reihe nach versittlicht wird. Insofern bilden Nation und Menschheit keineswegs einen Antagonismus, vielmehr ergänzen sie sich, wobei die Menschheit jedoch sittlich über der Nation steht. Es handle sich nämlich „*bei der Menschheitsidee um den Grundgedanken der Sittlichkeit*“³⁷. Daher fordert Mes-

³⁰ Wilhelm Kayser: *Rousseau, Kant, Herder über den ewigen Frieden*, Leipzig 1916.

³¹ Willy Moog: *Kants Ansichten über Krieg und Frieden*, Leipzig 1917.

³² Wilhelm Braun: *Der Krieg im Lichte der idealistischen Philosophie und ihrer Wirkung auf die Gegenwart*, Gütersloh 1917.

³³ Werner Boette (auf dem Buchumschlag „Bötte“ geschrieben): *Kant und der Krieg. In gemeinverständlicher Darstellung*, Marburg 1918.

³⁴ Ernst Katzer: „Kant und der Krieg“, in: *Kant-Studien* 20 (1915), S. 146–173; Alfred Menzel: „Immanuel Kant über Politik, Krieg und Frieden“, in: *Grenzboten* 74,3 (1915), S. 7–18; Otto Schöndörffer: „Kants Geschichtsphilosophie und der Weltkrieg“, in: *Preußische Jahrbücher* 169 (1917), S. 1–22.

³⁵ Vgl. August Messer: „Krieg und Menschheitsidee“, in: *Die Tat* 7,2 (1915/16), S. 779–783.

³⁶ Ders.: „Völkerfeindschaft und Völkergemeinschaft. (Ein Briefwechsel aus dem Leben)“, in: *Das Freie Wort* 17 (1917), S. 165–172, Zitat S. 171.

³⁷ Ders.: „Menschheitsidee“, S. 780.

ser, daß „sich der Einzelne in die menschliche Kulturgemeinschaft einordne und sie nach Kräften fördere“³⁸. Mit der „Kultur Menschheit“ beschreibt Messer sein ideales Ziel des „ewigen Friedens“. Dieses Ziel ist ihm ein „Leitstern für unser Handeln“³⁹. Und so ruft Messer die Deutschen auf, in guter Tradition „als eifrige Vorkämpfer für die Humanitätsidee“⁴⁰ zu wirken. Kurz zuvor hatte Messer in einem anonymen Artikel schärfer formuliert. Die Selbstbehauptung eines Staates und seiner Kultur sei der sinnvolle und sittliche Zweck des Krieges, auch des deutschen Waffengangs in diesem Krieg. Dabei seien dann auch alle notwendigen Mittel gerechtfertigt, „mag es uns auch noch so hart ankommen“⁴¹. Hinter der deutschen Selbstbehauptung erscheint hier dann der ewige Friede als eine universale Aufgabe, für welche die Deutschen prädestiniert seien: „Ja, man darf wohl ohne Selbstüberhebung behaupten, daß ein Sieg der Deutschen am meisten der Verwirklichung des Menschheitsgedankens dienen würde; denn unser Volk hat sich bisher am meisten fähig und gewillt gezeigt, auch den anderen Völkern Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Darum dürfen wir uns auch fühlen als Vorkämpfer einer *sittlichen Weltordnung*, die – wenn nicht über den Sternen, so doch jedenfalls – in unserer Brust lebt.“⁴² Wenig später heißt es bei Messer nur noch, „daß wir den Krieg, den wir für unsere Nation führen, auch um der Menschheit willen führen; daß wir durch den Krieg keine ‚Barbaren‘ werden, sondern der Humanitätsidee treu bleiben“⁴³. Die Verbindung von Nation und Menschheit hat nun nur noch den Sinn, den anderen Völkern zu zeigen, daß auch Deutschland human sei. Messer hofft, daß aus den Verheerungen des Krieges gelernt und an der Menschheitsidee weiter gearbeitet werde. Dafür möchte er wie Kant dem Recht auch auf der internationalen Ebene Geltung verschaffen, Messer denkt dabei an internationale Schiedsgerichte, eine Forderung, die seit den beiden Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907 sehr populär war. Die Schwierigkeiten, die sich bei Schiedsgerichten ergeben, etwa die Machtfrage, hält Messer durch eine allmähliche Angleichung des Rechtsbewußtseins für lösbar, doch möchte er einen Schiedsgerichtshof auch mit Machtmitteln der nicht betroffenen Nationen ausstatten. Das alles sei jedoch nicht aus einem Guß zu konstruieren, sondern wachse und verändere sich wie das innerstaatliche Recht auch.⁴⁴

Ähnlich wie Messer insistierten auch andere Philosophen darauf, sich durch den Krieg nicht von der Idee des ewigen Friedens abbringen zu lassen. So mahnte der Habilitant Ernst Schultze, daß man nicht „die außerordentlichen Schwierigkeiten des Entwicklungsganges zu größerer Friedlichkeit, den die Menschheit durchmachen muß, mit der Unmöglichkeit verwechselt, auf diesem Wege überhaupt vor-

³⁸ Ebenda.

³⁹ Ders.: „Völkerfeindschaft“, S. 172.

⁴⁰ Ders.: „Menschheitsidee“, S. 783.

⁴¹ Von einem Hochschulprofessor: „Philosophie“, S. 133.

⁴² Ebenda.

⁴³ Ders.: „Menschheitsidee“, S. 783.

⁴⁴ Vgl. Messer: „Völkerfeindschaft“, S. 169 f.

wärts zu kommen“⁴⁵. Der Philosoph Moritz Kronenberg, zeitweiliger Herausgeber der *Ethischen Kultur* (1897–1903) und Verfasser zahlreicher Werke zur Philosophiegeschichte, zog eine Parallele zwischen technischem, sittlichem und politischem Fortschritt.⁴⁶ Wie die Idee des technischen Fortschritts werde auch die Idee des ewigen Friedens sich ausbreiten. Für den Staatenbund sieht Kronenberg eine Analogie in der deutschen Geschichte, in der aus mehreren deutschen Staaten das Deutsche Reich entstanden sei, in dem der ewige Friede schon herrsche. Dies könne sich über eine mitteleuropäische Staaten-Konföderation, „einer Organisation zur Stabilisierung des ewigen Friedens“ ausweiten zu einer zwischenstaatlichen Rechtsorganisation der „Kulturwelt“⁴⁷.

Die Wahrnehmung allgemeiner Entwicklungstendenzen konnte jedoch das Dilemma von Fortschritt und tobendem Krieg nicht eskamotieren. Die offensichtliche Diskrepanz zwischen den Kriegsereignissen und Kants Idee des ewigen Friedens versuchte der Neukantianer Hermann Cohen, Oberhaupt der Marburger Schule, daher in einer „Liebesgabe“ an die Soldaten im Feld mit dem „Grundgedanken des *kritischen Idealismus*“ zu erklären, nämlich mit der „*Unterscheidung der Idee*, als der unendlichen *Aufgabe* für allen sittlichen Zweck des Menschengeschlechtes, wie des einzelnen Individuums, [...] der Unterscheidung dieser ethischen Bedeutung der *Idee* von aller *Wirklichkeit der Natur* und aller *geschichtlicher Erfahrung*“⁴⁸. Der ewige Friede sei so die Idee, die ihre Wirklichkeit nur in der fortdauernden Verwirklichung finde. In der Kriegshandlung der gerechten Verteidigung sieht Cohen diesen Verwirklichungsprozeß im Gange. Dementsprechend kann er die Soldaten ermuntern: „In der Gerechtigkeit unserer Sache bringt ihr dem ewigen Frieden die Verwirklichung herbei.“⁴⁹ In seinem Aufsatz „Deutschtum und Judentum“⁵⁰ erläutert Cohen diese Auffassung. Der gerechte Krieg, bei Cohen als Notwehrakt zu verstehen, sei die Vorbereitung zu einem Staatenbunde, in dessen Mittelpunkt Cohen anders als Kant nun Deutschland sieht. Wie Kant im republikanischen Frankreich die inneren Voraussetzung für eine Avantgarde-Rolle erblickte, sieht Cohen sie in der Sozialpolitik seines Staates. Getreu dem antikapitalistischen Sozialidealismus der Marburger Schule, der zugleich den Internationalismus des Marxismus zurückweist, erkennt Cohen im Kapitalismus den eigentlichen Widerspruch zum ewigen Frieden. Cohen macht aber noch ein weiteres Merkmal für die Vorreiterrolle

⁴⁵ Ernst Schultze: „Kultur und Menschenleid“, in: *Annalen der Natur- und Kulturphilosophie* 13 (1917), S. 139–155, hier S. 139.

⁴⁶ Vgl. Kronenberg: „Zum Thema ‚Kant und der ewige Friede‘“.

⁴⁷ Beide Zitate ebenda, S. 275.

⁴⁸ Hermann Cohen: „Vom ewigen Frieden“ (1914), in: ders., *Werke* Bd. 16, hg. von Helmut Holzhey, Hildesheim, Zürich, New York, S. 311–318, hier S. 314. Zu Cohens Schüler Paul Natorp und dessen Auseinandersetzung mit dem Pazifismus im Ersten Weltkrieg vgl. Ulrich Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994, S. 430 ff.

⁴⁹ Cohen: „Vom ewigen Frieden“, S. 318.

⁵⁰ Cohen: „Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus“ (1915), in: *Werke* Bd. 16, S. 465–559.

Deutschlands beim ewigen Frieden aus. In einem „Appell an die Juden Amerikas“, der die Vorwürfe deutscher Kriegsverbrechen entkräften sollte, stilisiert Cohen, selbst Jude, Deutschland zum „Mutterland der abendländischen Judentum“⁵¹. Nicht nur die gesicherte Rechtslage der Juden in Deutschland, vor allem im Vergleich zu Rußland, spreche dafür. Cohen redet darüber hinaus von einem „geistigen und seelischen Zusammenhang“ der Juden mit Deutschland, nicht nur kulturell, sondern auch religiös: „Die innere religiöse Entwicklung unserer Religionsverfassung verdanken wir nur Deutschland.“⁵² Der leidenschaftliche Patriotismus, der aus Cohen spricht, läßt Deutschland als das neue Gelobte Land erscheinen. Judentum und Patriotismus fließen bei Cohen in der Idee des ewigen Friedens zusammen: „So sehen wir in diesem fernsten Punkte am Horizont der geschichtlichen Welt wiederum Deutschtum und Judentum innerlichst verbunden. Denn der Leitstern des ewigen Friedens ist die messianische Idee des israelitischen Prophetismus.“⁵³ Bei Cohen verbinden sich also religiöse, patriotische und philosophische Motive zur Idee des ewigen Friedens, die wie bei Kant den Staatenbund als Weiterführung der Staatsidee und das Völkerrecht als Entsprechung zum Staatsrecht konzipiert. Die Verwirklichung dieser Idee obliegt aber, anders als bei Kant, den Deutschen und ihrem Krieg, der damit geradezu zu einer Etappe der Verwirklichung des ewigen Friedens gerät: Deutschland werde „mit seinem Siege Gerechtigkeit und Völkerfrieden in der Welt begründen“⁵⁴. Die Garantie übernimmt bei Cohen nicht die „große Künstlerin Natur“⁵⁵, sondern der Glaube an Gott.

Cohen fand bei seiner Verzahnung von Friedensidee und deutscher Nation Mitstreiter, etwa wie die frühen Äußerungen von August Messer zeigen. Auch der Einzelkämpfer Leonard Nelson, der sich im Anschluß an Fries als wahrer Vollender der Kantischen Philosophie empfand, ging trotz seines Linksliberalismus in diese Richtung. Am (im Wortsinne) Vorabend des Weltkrieges hatte er bereits einen Völkerbundentwurf in seiner Schlußvorlesung über Staatsphilosophie präsentiert, der einen über Kant hinausgehenden Souveränitätsverzicht der Mitgliedsstaaten verlangte.⁵⁶ In der ersten Septemberwoche 1914 verschickte er eine Ausarbeitung dieses Entwurfes an etwa 150 prominente Persönlichkeiten. Nelson, der diese „Denkschrift betreffend die Einführung eines Staatenbundes und der damit zu verbindenden inneren Reformen zum Behufe der Stabilisierung eines auf der Grundlage eines deutschen Sieges möglichen Friedenszustandes“⁵⁷ zusammen mit Kurt Grelling, dem Sohn des bekann-

⁵¹ Ders.: „Du sollst nicht einhergehen als ein Verläumder“. Ein Appell an die Juden Amerikas“ (1914/15), in: ebenda, S. 301–310, Zitat S. 310.

⁵² Ebenda, S. 307.

⁵³ Cohen: „Deutschtum und Judentum“, S. 544.

⁵⁴ Ders.: „Appell an die Juden Amerikas“, S. 310.

⁵⁵ Kant: AA VIII, S. 360.

⁵⁶ Vgl. Leonard Nelson: *Vom Staatenbund. Schlußvorlesung, gehalten am 31. Juli 1914*, Leipzig 1918. Der Text konnte wegen des Belagerungszustandes nicht früher veröffentlicht werden. Neu ediert ist der Text in Leonard Nelson: *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, hrsg. von Paul Bernays u. a., Bd. 9: *Recht und Staat*, Hamburg 1972, S. 43–57.

⁵⁷ Abgedruckt in: ebenda, S. 59–110.

ten Pazifisten Richard Grelling, verfaßt hatte, erwartete ein großes Echo, das jedoch auch nach seiner alleinigen Überarbeitung der Denkschrift unterblieb. Nelson ging in seiner eher unzeitgemäßen Rechtsphilosophie⁵⁸ von einem unbedingten Primat eines objektiv gültigen Rechtes aus, das Vorrang vor jeder Machtpolitik habe. Dies gelte auch für die in Anarchie lebende Staatenwelt. Im Anschluß an Kant möchten Nelson und Grelling das „System *des bewaffneten Friedens*“⁵⁹ überwinden und einen Weltstaatenbund gründen, dem zunächst ein europäischer bzw. mitteleuropäischer Bund vorausgehen könnte. Den Oberbefehl über die Zwangsmittel dieses Bundes, die gegen Friedensstörer innerhalb und außerhalb eingesetzt werden müßten, solle einem Staatsoberhaupt angetragen werden. Dieser Regent müsse „durch sein bisheriges Verhalten bewiesen haben, daß er ein aufrichtiger Freund des Friedens und des Rechtes ist“⁶⁰. Konkret denken Nelson und Grelling an den deutschen Kaiser, der diesen Bedingungen entspreche. Damit wird die exekutive Lehrstelle, die noch in Nelsons erstem Völkerbundentwurf bestand, aus nationaler Perspektive besetzt. Allerdings scheinen die beiden Verfasser nicht ganz sicher zu sein, ob der deutsche Kaiser wirklich das nötige Vertrauen für diese Aufgabe besitze. Voraussetzung ist also zunächst ein deutscher Sieg, der ohne Annexionen einen Frieden ermögliche, der den Friedensbund initiieren könne. Neben einem Bundesparlament fordern Nelson und Grelling das Kantische Publizitätsgebot ein und dringen auf eine republikanische Organisation des Bundes sowie auf eine Konstitutionalisierung der Gliedstaaten. Für Rußland solle dafür ein „entschlossenes Bündnis mit den russischen Revolutionären“⁶¹ geschmiedet werden, um eine dann wahrscheinliche „unblutige Revolution“⁶¹ zu ermöglichen. Daneben fordern Nelson und Grelling auch weitreichende innenpolitische Reformen, vor allem eine vollständige Integration der Sozialdemokratie und eine Demokratisierung des preußischen Wahlrechtes sowie innere Liberalität. Bei Nelson ist also das Ungleichzeitige gleichzeitig: liberale und soziale Ideale sind national und konservativ eingefärbt. Als Theorem ergab diese Mischung eine seltsam wirklichkeitsfremde Utopie, die durch Nelsons enge Verzahnung von Theorie und Praxis, die sich auch bei seinem ethischen Sozialismus fand,⁶² noch realitätsferner anmutet.

Ein Nelsons Ideen verwandter Vorschlag für einen Universalstaat kam vom Frankfurter Ordinarius Hans Cornelius, einem neukantianisch-psychologisch orientierten Erkenntnistheoretiker, der heute vorwiegend noch als späterer Chef seines Assistenten Max Horkheimer und als Doktorvater Theodor W. Adornos bekannt

⁵⁸ Überaus polemisch wandte sich Nelson in seiner 1914 weitgehend abgeschlossenen und 1917 publizierten Schrift *Rechtslehre ohne Recht* gegen den Relativismus und Positivismus in der Rechtslehre seiner Zeit, vgl. diesen Text in: ebenda, S. 123–324.

⁵⁹ „Denkschrift“, S. 75.

⁶⁰ Ebenda, S. 86.

⁶¹ Zitate ebenda, S. 94.

⁶² Vgl. zum Verhältnis von Theorie und Praxis bei Nelson jetzt Udo Vorholt: *Die politische Theorie Leonard Nelsons. Eine Fallstudie zum Verhältnis von philosophisch-politischer Theorie und konkret-politischer Praxis*, Baden-Baden 1998. Vorholt geht es dabei jedoch eher um die systematische Anschlußfähigkeit Nelsons, nicht so sehr um die historischen Verwirklichungschancen von dessen Utopie, die doch äußerst gering waren.

ist. Cornelius gelang es jedoch wie Nelson zunächst nicht, seine Ideen zu publizieren. Die *Deutsche Revue* setzte seinen Aufsatz über den Universalstaat zwar, veröffentlichte ihn dann aber nicht.⁶³ Nachdem Cornelius endlich in der sozialistischen Wochenschrift *Die Glocke* einen Abnehmer gefunden hatte,⁶⁴ erhielt er von der Verlagsbuchhandlung Müller den Auftrag, eine gesonderte Ausarbeitung zu veröffentlichen. Doch auch hiermit hatte Cornelius erneut Pech. Seine Schrift *Völkerbund und Dauerfrieden*⁶⁵ erschien erst verspätet nach dem inzwischen eingetretenen Waffenstillstand. Seine z. T. an Karl Renner ausgerichteten Vorschläge waren nun schwerlich noch unter den herrschenden Umständen zu verwirklichen, führte Cornelius doch die Perspektive Kants und der Weltkriegsphilosophie, was die Avantgardeposition einer Weltfriedensbewegung betrifft, zusammen: Cornelius sah in einem Bundesstaat aus Frankreich und Deutschland sowie Elsaß-Lothringen die Keimzelle für einen künftigen Bundesstaat, dem nicht nur sämtliche militärische Zwangsmittel übereignet sowie die Kosten des Krieges auferlegt werden sollten, sondern auch die Wirtschafts- und Sozialgesetzgebung sowie die Diplomatie obliegen sollte. Herzstück in diesem sich über die Welt verbreitenden Bundesstaat bzw. Universalstaat ist die Bundesrechtssprechung, die auf einem für alle Nationen und Individuen egalitären Recht basiere und mit einer Zentralinstanz nicht nur die zwischenationalen Streitigkeiten auf der Staatenebene, sondern auch zwischen Individuen lösen solle. Neben allen militärischen Machtmitteln sollten selbstredend alle Kolonien und Annexionen preisgegeben werden und eine gemeinsame republikanische Spitze mit Bundesparlament und Exekutive gebildet werden. Diese weit über Wilson hinausgehenden Pläne tragen noch einige Eierschalen der idealistischen Kriegsphilosophie, so in Cornelius' Freiheitsverständnis: „Denn unter *Freiheit* ist keineswegs das bloße Belieben, die schrankenlose Willkür selbstherrlicher Souveränität zu verstehen, sondern vielmehr die Leitung und Bestimmung des Willens durch die Autonomie der Vernunft.“⁶⁶ Auch die Gegnerschaft gegen England, das Cornelius für kaum integrierbar hält, und die Kritik an den „Brandkommandos“⁶⁷ der Feinde, die das deutsche Volk angeblich vor dem preußischen Militarismus befreien wollten, weisen auf die Entstehungsbedingungen von Cornelius' Schrift hin. Eben dies zeigt auch sein Festhalten an der Monarchie, obwohl Cornelius einen deutlichen Unterschied zwischen dem deutschen Volk und den noch ungenügend freiheitlichen Institutionen desselben macht. Cornelius sieht seine Pläne insoweit als realistisch an, als er auf die Machtkonzentration des entstehenden Bundes vertraut, der anders als die Mitteleuropa-Idee zunächst auf Kontinentaleuropa und dann auf

⁶³ Vgl. die Selbstbeschreibung von Hans Cornelius, in: *Die deutschen Philosophen der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von Raymund Schmidt. Zweiter Band, Leipzig 1921, hier S. 10 f. (Paginierung bei jedem Philosophen neu beginnend).

⁶⁴ Vgl. Hans Cornelius: „Die Gesellschaft der Nationen“, in: *Die Glocke* 4 (1918), S. 233–242.

⁶⁵ Cornelius: *Völkerbund und Dauerfriede*, München 1919.

⁶⁶ Ebenda, S. 29

⁶⁷ Ebenda, S. 62.

die ganze Welt ziele. Wenn Kant eine realistische Wendung darin erblickt, statt auf den Weltstaat auf das Surrogat eines Friedensföderalismus zu setzen, so sieht Cornelius schon darin Realismus, daß zunächst ein Zweinationenstaat entstehe, der sich dann wie der Kantische Friedensbund allmählich ausbreite. In seinem Aufsatz für die *Glocke* hatte Cornelius dafür noch Kant zitiert, allerdings in einer fast unredlich verkürzten Weise. Aus der Kantischen Friedenschrift zitierte er Kants Vernunftforderung, aus dem Naturzustand der Staaten herauszutreten und einen Weltstaat zu bilden, der letztlich alle Völker der Erde umfasse. Cornelius zitierte aber nicht mehr die Unausführbarkeit dieser Idee und das negative Surrogat des Friedensbundes.⁶⁸ In seinem Buch ließ er das Kant-Zitat dann weg. Wie naiv Cornelius aber auch dort agierte, zeigt sich daran, daß er trotz der während der Produktion seiner Schrift entstandenen „unhaltbaren Lage an der Front“⁶⁹ seinen Text mit einer Zusammenfassung seiner Gedanken in Form einer Resolution abschließt, die „von seiten unserer Regierung der französischen, der italienischen und der eigenen Öffentlichkeit mitzuteilen“⁷⁰ wäre.

Anders als bei Cohen, Nelson und Cornelius war der politische Universalismus des Bonner Privatdozent Johannes Verweyen weniger national eingefärbt. Auch er beantwortet die Frage positiv, ob im Zeichen einer zunehmenden Internationalisierung ein Weltstaat geschaffen werden könne. Verweyen geht von einer anthropologischen Grundtatsache der „Bundesschließung“ aus, die als Parallele sowohl beim Einzelmenschen als auch bei den Nationen zu finden sei.⁷¹ Er fühlt sich ermutigt durch einen „Fortgang der Menschheitsentwicklung zu immer umfassenderen Staatengebilden“⁷². Als Beispiel für diese Tendenz dient wie bei Kronenberg das Deutsche Reich, daß aus sich befehrenden Einzelstaaten entstanden sei. Auf dem Weg zu einem Völkerbund könne es zu Zwischenschritten wie „Mittleuropa“ oder „Vereinigten Staaten Europas“ kommen. Verweyen sieht eine Entwicklung zu „Vereinigten Staaten der Erde“⁷³ jedoch als irreversibel an, denn die „Idee eines solchen Fortganges auf dem Wege internationaler Organisierung ist schon heute zu mächtig in den besten Köpfen aller Nationen, als daß sie aller Voraussicht nach je wieder verschwinden könnte“⁷⁴. Eine „Revolution der bisherigen Völkermethode“⁷⁵ zu erreichen sei daher die nächstliegende Aufgabe. Verweyen spricht sich demgemäß für eine internationale Rechtsgemeinschaft aus, die mit „einem Völkerparlament und Völkerbundesrat“⁷⁶ ausgestattet sein müsse. Offenbar schwebt ihm auch eine Art Exekutive vor, eine

⁶⁸ Vgl. ders.: „Die Gesellschaft der Nationen“, S.242.

⁶⁹ Ders.: *Völkerbund und Dauerfriede*, S. 64.

⁷⁰ Ebenda, S. 66.

⁷¹ Johannes Verweyen: „National und International“, in: *Das Freie Wort* 18 (1918), S. 159–170, hier S. 165.

⁷² Ebenda, S. 168.

⁷³ Ebenda, S. 169.

⁷⁴ Ebenda.

⁷⁵ Ebenda, S. 168.

⁷⁶ Ebenda.

„Zwangskontrolle eines großen politisch geeinten Völkerbundes“, die an die Stelle von „fakultativen Schiedsgerichte[n]“⁷⁷ treten solle und die die getroffenen Abmachungen garantieren könne. An anderer Stelle bezeichnet Verweyen die fakultativen Schiedsgerichte als eine Vorstufe, die „freilich im entscheidenden Falle versagen, solange nicht irgendein Zwang die Anrufung dieser Instanz gewährleistet, solange die Exekutiv-(Vollzugs)gewalt fehlt“⁷⁸. Er hält es daher für „das größte Problem des internationalen Staatslebens, einem allgemeinen Völkerbunde die Wege zu bereiten, dessen Recht durch Macht ‚garantiert‘ ist“⁷⁹.

Verweyen will seine Gedanken nicht als Antinationalismus verstanden wissen, nach dreieinhalb Jahren Krieg mochte er wohl nicht des Defätismus geziehen werden. So fügte er seinen Ideen fast entschuldigend hinzu, daß statt einem „unfruchtbaren und verschwommenen Weltbürgertum“⁸⁰ wie beim späten Schiller der nationale Waffengang das Gebot der Stunde sei. Denn auch Verweyen ist der Ansicht, daß „*der Weg zur Menschheit über die eigene Nation führt*“⁸¹. Das bedeutete konkret, daß Verweyen für einen Machtfrieden plädierte, freilich intendierte er damit keine weitgehende Annexionspolitik. Ein Verständigungsfrieden berge jedoch die Gefahr „von dem anderen eines Tages aufs neue überrumpelt zu werden und die gebrachten Opfer an Gut und Blut vereitelt zu sehen“⁸². Für eine Politik der Verständigung und des Vertrauens komme die Zeit erst nach dem Weltkrieg. Voraussetzung dafür war für Verweyen ein deutscher Sieg. Danach, sinngemäß müßte man besser „damit“ sagen, solle die „Aufwärtsbewegung des Menschengeschlechts“⁸³, wie Verweyen ohne explizite Bezugnahme auf Kant formuliert, zu einem „Völkerfriede auf der Grundlage eines Weltstaates“⁸⁴ führen.

Die universalistische Idee eines ewigen Friedens führte in der Weltkriegsphilosophie allerdings nicht zwangsläufig zu konkreten Völkerbundhoffnungen. Bei dem Rickert-Schüler Richard Kroner, selbst Kriegsteilnehmer, nahm die Idee, jedoch nicht die Möglichkeit einer historischen Verwirklichung des ewigen Friedens eine totale Gestalt an.⁸⁵ Kroner war Mitherausgeber der berühmten kulturphilosophi-

⁷⁷ Ebenda, S. 169.

⁷⁸ Verweyen: „Macht und Recht“, in: *Das Freie Wort* 18 (1918), S. 267–277, hier S. 276; damit markierte Verweyen schon die Probleme des 1919 geschaffenen Völkerbundes.

⁷⁹ Ebenda.

⁸⁰ Ders.: „International“, S. 170.

⁸¹ Ebenda.

⁸² Ders.: „Macht und Recht“, S. 267–277, Zitat S. 275.

⁸³ Ebenda, S. 276.

⁸⁴ Ebenda, S. 277.

⁸⁵ Vgl. Richard Kroner: „Politik und Weltpolitik“, in: *ZfP* 10 (1917), S. 1–35. Zu Kroner vgl. jüngst den Aufsatz von Jendris Alwast: „Akademische Philosophie vor den Herausforderungen ihrer Zeitverhältnisse. Eine mentalitätshistorische Studie zur Elitengeschichte in Kaiserreich, Weimarer Republik und ‚Drittem Reich‘ am Beispiel des Denkens von Richard Kroner“, in: *ZSHG* 120 (1995), S. 129–145 und die Kritik an diesem Aufsatz von Christian Tilitzki: „Der politische Philosoph Richard Kroner. Anmerkungen zum Aufsatz von Jendris Alwast“ in: *ZSHG* 123 (1998), S. 233–244.

schen Zeitschrift *LOGOS*,⁸⁶ die aus einer südwestdeutsch-russischen Doktorerverbindung hervorgegangen war und unter Mitwirkung von so bedeutenden Gelehrten wie Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Wilhelm Windelband, Otto von Guericke, Friedrich Meinecke, Max Weber und Heinrich Wölfflin erschien. Diese Namen allein deuten eine südwestdeutschnekantianische Färbung an, das Spezifische am *LOGOS* war aber seine Ausrichtung auf Kultur und Internationalität. Kultur zielte auf die Erkenntnis von Kulturwerten und den „Aufbau einer philosophischen Kultur als Lebensorientierung“⁸⁷, Internationalität auf das Bewußtsein vom Wert einer Kulturmenschheit, was freilich nationale Sonderkulturen ebenfalls anerkennt. Die praktische internationale Zusammenarbeit wurde durch den Krieg beendet. Die russische Ausgabe des *LOGOS* wurde eingestellt, die kurz zuvor gegründete italienische Ausgabe ging eigene Wege. Das Postulat von Kultur und Internationalität behielt aber auch im Krieg seine Geltung. Wie wirkte sich dies nun bei Kroner und seiner Verarbeitung von Kultur, Menschheit, ewigem Frieden und Nation aus?

Kroner orientierte sich in seinem Aufsatz für die *Zeitschrift für Politik* am hegelianischen Terminus der Entzweiung. Ausgangspunkt ist für Kroner das gespaltene menschliche Bewußtsein. Die beiden Sphären des Bewußtseins sind Kroner zufolge das Gemeinschaftsbewußtsein, der ideale Wille, und das Sonderbewußtsein bzw. der reale Wille. Der Staat besitze die Aufgabe, diese Entzweiung aufzuheben. Beide Sphären des Bewußtseins sind in der Idee des absoluten Staates vollkommen versöhnt. Dieser Staat müßte daher mit dem Willen der einzelnen identisch sein. Er selbst dürfte aber auch nicht wiederum einen entzweierenden Einzelwillen gegenüber der Staatengesellschaft darstellen. Somit müßte er ein Universalstaat sein. Diesen Schritt hatte Hegel nicht gemacht, der Staat als die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ konnte nicht seinerseits einem Universalstaat untergeordnet werden. Bei Kroner würde der Staatswille aber sowohl mit den „konkreten Willen seiner Bürger“ als auch mit dem „Totalwillen der Staatengesellschaft“⁸⁸ zusammenfallen: „Der Universalstaat ist Idealstaat, d. h. er wäre nicht nur ‚Erdstaat‘, er vereinigte nicht nur alle Völker der Erde in sich [...], sondern er wäre ‚Weltstaat‘, er vereinigte in der Idee alle realen Willenssubjekte überhaupt ihrer vollen Realität nach in sich, er wäre absoluter Staat: versöhnender Staatswille.“⁸⁹ Der absolut versöhnende Staat nach innen bedingt den absoluten versöhnenden Staat nach außen, d. h. der Staat hört nur dann auf, Einzelwille nach außen zu sein, wenn er es gegenüber seinen Bürgern im Inneren nicht mehr ist. Somit ist „der Traum des ewigen Friedens, der aus dem

⁸⁶ Vgl. zum *LOGOS* Rüdiger Kramme: „Kulturphilosophie‘ und ‚Internationalität‘ des ‚Logos‘ im Spiegel seiner Selbstbeschreibungen“, in: *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, Bd. 2: *Idealismus und Positivismus*, hrsg. von Gangolf Hübinger, Rüdiger vom Bruch und Friedrich Wilhelm Graf, Stuttgart, S. 122–134.

⁸⁷ Ebenda, S. 133.

⁸⁸ Beide Zitate Kroner: „Politik und Weltpolitik“, S. 21.

⁸⁹ Ebenda, S. 23.

sozialen Chaos oberhalb der staatlichen Zwischenschicht einen sozialen Kosmos schüfe, auf Erden nicht zu verwirklichen [...], solange nicht auch das soziale Chaos unterhalb jener Zwischenschicht verstaatlicht wäre“⁹⁰. Innere und äußere Verfaßtheit bedingen sich bei Kroner. Die Idee des absoluten Staates, hierin folgt Kroner Kant, wird und kann aber durch den historischen Staat nicht erreicht werden, insofern bleibt im historischen Staat ein Rest von Entzweiung zurück. Im Versuch, diese Entzweiung immer weiter aufzuheben, strebe der Staat aber über die jeweiligen Grenzen der relativen Versöhnung hinaus, jeder Staat versuche, Ideal- und Universalstaat zu werden und so die Versöhnung des Bewußtseins und den ewigen Frieden zu erreichen. Dieses Bestreben ist für Kroner der Sinn der Geschichte.

Damit hat Kroner auch den Schlüssel zur Kriegsdeutung in der Hand. Der Universalstaat, bei Kant Völkerstaat oder Weltrepublik genannt, ist historisch nicht zu verwirklichen, bleibt utopisch, daher tritt an seine Stelle das „Werben der Einzelstaaten um die Vertretung des polaren, absoluten Gemeinschaftsbewußtseins als des politischen Weltwillens, als des Willens des Weltstaats“⁹¹. Ist der Krieg das Mittel, den Universalstaat historisch so weit wie möglich zu verwirklichen, so heißt dies bei Kroner, die „Führerschaft *in* der Staatengesellschaft“ (Hervorhebung von mir, P. H.) anzustreben. Die Politik kann damit dazu beitragen, die Kultur als die Tätigkeit der Versöhnung des Bewußtseins über die Welt zu verbreiten. Weltkultur ist dann die Kultur mit dem größten Versöhnungsgehalt. Kroner hofft, daß dies wie „vor hundert Jahren“ erneut die deutsche sein werde. Da der Universalstaat nun historisch utopisch ist, plädiert Kroner aber folgerichtig unter Berufung auf Kaiser Wilhelm II. für einen „Verzicht auf die Herstellung eines Universalstaates, der die relativ ideale Willenssphäre eines Einzelstaates zu einem absoluten Weltstaatswillen ausgestaltete, von dessen historischer Unmöglichkeit wir uns philosophisch überzeugt haben“⁹². Damit wird die Entzweiung jedoch nur begrenzt versöhnt. Wenn aber der Staat, wie gesehen, bestrebt ist, die Entzweiung gänzlich aufzuheben, so führt dies gemäß der Logik von Kroners System dazu, den Verzicht auf den Universalstaat zu überwinden und immer neu über die Grenzen des Staates hinauszustreben.⁹³ Kroners Gedankengang gewinnt seine Brisanz von der Verbindung von Kant und Hegel, was jedoch auch zu Inkonsistenzen führt.

Von einem naturrechtlichen Ansatz her kam auch der heute ungleich bekanntere Kieler Philosoph, Soziologe und Nationalökonom Ferdinand Tönnies zu der Idee

⁹⁰ Ebenda.

⁹¹ Ebenda, S. 27.

⁹² Alle Zitate ebenda, S. 34.

⁹³ Vgl. dazu ebenda, S. 24. Insofern sehe ich den von Christian Tilitzki hervorgehobenen Gegensatz zwischen universalistischen und partikularistischen Weltordnungsmodellen und eine klare Parteinahme zugunsten des letzteren in Kroners Denken nicht. Der Universalstaat bleibt bei Kroner die Aufgabe, ist aber historisch nicht zu verwirklichen. Bei Carl Schmitt als entschiedenster Denker eines Pluriversums ist dagegen der Universalstaat schon eine *contradictio in adjecto*, er würde keine staatliche Qualität besitzen, vgl. Tilitzki: „Der politische Philosoph Richard Kroner“, S. 240; zu Schmitt siehe III..

eines Welteinheitsstaates.⁹⁴ Kernpunkt des natürlichen Völkerrechtes ist für Tönnies der Friede. Das positive Völkerrecht entspreche dem natürlichen Völkerrecht jedoch nur unvollkommen, da es nur einen unvollkommenen Gesamtwillen des Staatensystems zum Ausdruck bringe. Alles Recht sei aber „Recht durch einen Willen, der es behauptet, und dieser Wille ist seiner Natur nach Gesamtwille“⁹⁵. Da der Einheitsstaat keine Entsprechung über sich finde, es also keinen „Überstaat“ gebe, sei das positive Völkerrecht unvollkommen und lasse den Krieg zu. Die Idee des (natürlichen) Völkerrechtes evoziert aber „Bestrebungen, den Weltfrieden zu sichern“⁹⁶. Tönnies meint nun, daß „auch der kühnste Traum weit entfernt von dem Gedanken, einen Staat, und zumal einen wirklichen und eigentlichen zentralisierten Einheitsstaat aus der gesamten Menschheit zu gestalten“⁹⁷, bleibe. Ein Weltparlament hält Tönnies für unpraktikabel, ja sogar für eine mögliche antideutsche Waffe. Als Ersatz für den Weltstaat, der (darin Kroner und auch Kant ähnlich) in der Konsequenz von Tönnies Gedanken über das natürliche Völkerrecht läge, greift Tönnies auf den Kantischen Begriff der „freien Association“ zurück.⁹⁸ Diese Assoziation umschreibt Tönnies mit dem Begriff „Gesellschaft“, die „gleich einer Aktiengesellschaft“ nichts weiter ist als „ein Mittel für die sich beegnenden Zwecke ihrer Teilhaber“⁹⁹, hier also für den Frieden. Da die abstrakte Gesellschaft versachlicht, von allem Persönlichen absieht, entsprechen ihr „in vollkommenster Weise jene Vereine, deren Subjekte nicht Menschen“¹⁰⁰ sind, somit also auch Vereine von Staaten. Die zur Friedenserhaltung gebildete *Staatengesellschaft* besäße nach Tönnies eine rechtliche Qualität, ethische Qualität kommt dem zweiten Zentralbegriff seines Hauptwerkes¹⁰¹ zu, der Gemeinschaft, die ein vom gleichen Geiste getragenes Zusammenleben ist. Gemeinschaft sieht Tönnies im Inneren der Staaten durch den Kriegssozialismus erneuert, der in den Frieden hinübergerettet werden müsse. Sei die Macht des Kapitalismus aber im Inneren gebrochen, so lindere dies die durch den Kapitalismus hervorgerufenen Feindschaften in der Staatenwelt, Tönnies macht sich folgerichtig den Leitspruch „Der Sozialismus ist der Friede“¹⁰² zu eigen. Tönnies' Sozialismusverständnis entspricht dabei dem neukantianischen ethischen Sozialismus der Marburger Schule – Tönnies war auch mit Paul Natorp befreundet – Internationalismus und Klassenkampf oder „Klassenkrieg“, wie Tönnies formuliert, sind ihm fremd. Sein Antikapitalismus besitzt eine ausgesprochen antienglische Komponente, die im Ersten Weltkrieg auf deutscher Seite geläufig war. Da bei

⁹⁴ Ferdinand Tönnies: *Weltkrieg und Völkerrecht*, Berlin 1917. Tönnies wollte seine Überlegungen als die eines „Sozial- und Rechtsphilosophen“ (S.9) verstanden wissen.

⁹⁵ Ebenda, S. 52.

⁹⁶ Tönnies: *Menschheit und Volk*, Graz und Leipzig 1918 (geschrieben 1917/18), S. 13.

⁹⁷ Ebenda, S. 8.

⁹⁸ Vgl. Kant: *AA VIII*, S. 383.

⁹⁹ Tönnies: *Menschheit und Volk*, S. 23.

¹⁰⁰ Vgl. ebenda, S. 24.

¹⁰¹ Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Kulturformen*, Leipzig 1887.

¹⁰² Tönnies: *Weltkrieg und Völkerrecht*, S. 84.

Tönnies das Moment des Antikapitalismus für den Frieden von so entscheidender Bedeutung ist, tritt dieses Motiv aber verstärkt hervor. Dies zeigt sich, wenn Tönnies angesichts der englischen Hungerblockade entgegen seiner skizzierten Vorschläge nicht auf das Völkerrecht oder „Haager Konferenzen“ setzt, sondern einzig auf „Vergeltung, die nicht bestimmt sein kann zu strafen, wohl aber die Denkungsart zu verändern und andere Handlungsweise zu bewirken“¹⁰³. In diesem Sinne hatte Tönnies es schon 1916 angesichts der Kriegszieldiskussion von *The New Statesman* oder *National Review* abgelehnt, den auf einem Status-quo-Frieden zielenden Aufruf der „Deutschen Zentrale für dauernden Frieden und Völkerverständigung“ zu unterzeichnen.¹⁰⁴

Tönnies gab seine Friedenshoffnung jedoch nicht auf, obgleich sich sein Feindbild auch auf Amerika ausweitete.¹⁰⁵ Im Sinne eines Vernunftoptimismus glaubte er daran, daß die Vernunft ihre eigenen kultur- und moralfeindlichen Hervorbringungen kritisieren könne und ihrer „Eigenbewegung nach“¹⁰⁶ auf Frieden ziele. Dementsprechend schloß er sich, „wenn auch zweifelnd“¹⁰⁷, dem Resümee der Kantischen Friedensschrift an, der beständigen Annäherung an den ewigen Frieden. Bei Tönnies verläuft diese Annäherung über eine assoziierte Staatengesellschaft, die als negatives Surrogat eines Gesamtwillen des Völkerrechtes firmiert und damit nur eine Ersatzlösung für die Verwirklichung des natürlichen Völkerechtes bietet, zumal wenn man sich den künstlichen und instrumentellen Aspekt in Tönnies' Gesellschaftsbegriff verdeutlicht.¹⁰⁸ Alleiniges Hindernis des sittlichen Fortschrittes ist für Tönnies der in England verkörperte Kapitalismus, damit gerät England in die Rolle eines universalen Feindes, der durch Deutschland bezwungen werden muß.

Die skizzierten Bemühungen, Kants Friedensidee für eine künftige Weltordnung fruchtbar zu machen, erfuhren schon früh Kritik. Der Berliner Privatdozent Heinrich Scholz, später ein bedeutender Logiker in Münster, wandte sich im Namen eines kritischen Idealismus gegen einen „phantastischen“ Idealismus. Für letzteren stehe Kant und „hinter Kant der Chor der Pazifisten, die im Namen des Idealismus an der Herstellung des ewigen Friedens arbeiten und dem Kriege bedingungslos den Krieg erklären“¹⁰⁹. Scholz scheint dabei ähnlich wie Sombart den erkenntnistheoretischen Kant vom politischen Kant der Friedensschrift zu trennen, denn in seiner 1917 erschienenen Kriegsschrift *Das Wesen des deutschen Geistes* führte er Kants

¹⁰³ Ebenda, S. 77.

¹⁰⁴ Vgl. Ferdinand Tönnies: „Warum nicht?“, in: *Ethische Kultur* 24,20 (1916), S. 153–155.

¹⁰⁵ Vgl. die Kampfansage gegen Amerika im allgemeinen und gegen Wilson im besonderen in Tönnies' Vorwort zu Franz Rothenfelder: *New-Yorker Kampf um Wahrheit und Frieden. Aus den Kriegserinnerungen eines Deutschamerikaners*, Augsburg 1917.

¹⁰⁶ Tönnies: *Weltkrieg und Völkerrecht*, S. 79; vgl. auch ders.: „Naturrecht und Völkerrecht“, in: *Neue Rundschau* 27 (1916), S. 577–587, hier S. 585.

¹⁰⁷ Tönnies: *Weltkrieg und Völkerrecht*, S. 87.

¹⁰⁸ Die freie Assoziation ist bei Tönnies kein qualitativer Sprung im Völkerrecht, da auch ein Staatensystem als Gesellschaft generell nur eine unvollkommene Aufhebung des Naturzustandes zwischen den Staaten bezeichnet, vgl. ebenda, S. 53.

¹⁰⁹ Heinrich Scholz: *Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens*, Berlin 1915, S. 3.

Erkenntnistheorie und Ethik als deutsches Gegenstück zur Französischen Revolution an. Während diese eine politische Umwälzung gewesen sei, sei Kants Werk eine „idealistische Revolution“, die der deutschen „Richtung nach innen“ entspringe, wie Scholz zeittypisch formuliert.¹¹⁰ Von Fichte noch überboten, sieht Scholz in Kant den eigentlich nur Deutschen zugängigen Geist höchster Innerlichkeit verwirklicht.

Für das Verständnis von Scholz' Kritik am „pazifistischen Idealismus“, die er nur zwei Jahre vor dieser Eloge auf Kant schrieb, muß man neben dem Idealismus einen zweiten Denkansatz von Scholz akzentuieren. Dies ist eine von Nietzsche inspirierte Lebensphilosophie, die jedoch den Immoralismus Nietzsches zugunsten eines „sittliche[n] Realismus“¹¹¹ aufgibt. Leben bedeutet bei Scholz „nicht das abstrakte Leben der Vernunft, das lediglich im Kopf existiert, sondern das konkrete, lebendige Leben, das Leben, das wirklichkeitsfähig ist und aus der Geschichte erhoben werden kann“¹¹². Grundimpuls des Lebens ist nach Scholz Ungenügsamkeit, Genügsamkeit bedeutet Dekadenz, Niedergang. Die Ungenügsamkeit kann sich sittlich und (als Unersättlichkeit) unsittlich äußern, allgemeine Maßstäbe dafür gibt es nicht. Die Ungenügsamkeit ist der Stachel, der das Leben sich ausbreiten und wachsen lasse, und dies nicht nur im Geist, sondern auch im Raum. Für das Leben der Völker bedeute die Idee eines ewigen Friedens daher zunächst Verzicht auf Erwerb und neuen Boden und Besitz, damit aber „Stillstand der politischen Geschichte“¹¹³. Dieser Stillstand ist für Scholz aber nicht in Sicht. Es klingt wie eine Vorwegnahme Carl Schmitts, wenn er ausführt, „erst wenn das letzte Volk vom Schauplatz der Erde abgetreten ist, wird auch die politische Geschichte zu Ende sein“¹¹⁴. Das Streben nach politischer Selbständigkeit, das auch die Möglichkeit des Krieges nicht ausschließt, hat bei Scholz aber noch eine andere zentrale Bedeutung, die auch Kernstück von Fichtes *Reden an die deutsche Nation* war. Die Selbständigkeit eines Volkes garantiere seine geistige Lebensquelle. Diese Lebensquelle sei jedem Volke eigen, sie sei unübertragbar. Wenn Scholz dabei den Geist der Innerlichkeit in seiner größtmöglichen Ausprägung für die Deutschen reklamiert, so ist er durchaus bereit, auch den anderen Völkern ihre eigene kulturschöpferische Leistung anzuerkennen. Jedes Volk leiste seinen Beitrag im Wettbewerb der Völker, der auch zum Konflikt führen könne. Scholz huldigt keinem reinen Bellizismus, er beklagt die Leiden des Krieges und spricht dem Völkerrecht wie den Schiedsgerichten ihre Berechtigung zu, „wo es sich um diskutierbare Rechtsfragen handelt“¹¹⁵. Wer jedoch den Krieg ganz ausschalten wolle, schütze die „tiefste Lebensquelle, die schöpferische Eigentümlichkeit, zu und beschränkt das Leben auf den Komplex jener übertragbaren Kräfte, die

¹¹⁰ Vgl. ders.: *Das Wesen des deutschen Geistes*, Berlin 1917, S.28 f., dort auch die Zitate.

¹¹¹ Vgl. ders.: *Politik und Moral. Eine Untersuchung über den sittlichen Charakter der modernen Realpolitik*, Gotha 1915, S. VI.

¹¹² Ders.: *Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens*, S. 6.

¹¹³ Ebenda, S. 11.

¹¹⁴ Ebenda, S. 12 f.; zu Schmitt siehe III.

¹¹⁵ Ebenda, S. 24.

allen kultivierten Völkern mehr oder weniger gemeinsam sind“¹¹⁶. Der ewige Friede bleibt auf das ewige Leben bezogen, alle irdischen Versuche empfindet Scholz als rationalistisch und mechanisch, als unvollkommenen Idealismus, „stumpfe Dogmatik des Friedens, des ewigen Friedens um jeden Preis“¹¹⁷. Die Anerkennung der Möglichkeit des Krieges und des Feindes und die Idee der Vielgestaltigkeit der politischen Welt finden sich schon bei Hegel und sind später wichtige Bausteine Carl Schmitts, freilich ohne die Verarbeitung Nietzsches, die Scholz zu einem der zu dieser Zeit noch wenigen akademischen Rezipienten Nietzsches werden ließ. Scholz artikuliert eine deutliche und prinzipielle Gegenposition zur Annahme und Weiterentwicklung der Kantischen Friedensidee. Freilich verweist er selbst lieber auf Saint-Pierre als Gegenpart, Kant ist ihm ja ein Gewährsmann der deutschen Innerlichkeit und eignet sich daher schlecht für ein Feindbild. Kants „Altersschriftchen“ (!) sieht er daher mit einer „feinen Ironie“ durchsetzt, die sie vor Dogmatisierung schütze.¹¹⁸

Scholz war der entschiedenste Kritiker der Idee vom ewigen Frieden. Aber auch der phänomenologische Wertethiker und Kritiker der Kantischen Ethik, Max Scheler, lehnte Kants Friedenskonzeption in seiner berühmten Schrift *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* ab. Und doch wollte Scheler auf einen „idealen Richtpunkt“¹¹⁹ der Geschichte nicht verzichten. Wenn der gegenwärtige Krieg die geistige Einheit der Nation herbeigeführt habe, so könnten künftige Kriege immer größere Gemeinschaften schaffen mit dem universalhistorischen Endziel, den Krieg überflüssig zu machen. Einen Endzustand jenseits von Krieg und Frieden möchte Scheler als regulative Idee „einer umfassenden Liebesgemeinschaft aller Vernunftwesen“¹²⁰ verstanden wissen, eine Idee, die „stets den Kernbestandteil der christlichen Idee eines einzigen, allumfassenden, katholischen Liebes- und Gottesreiches gebildet“¹²¹ habe. Internationalistische Ideen von einer Weltrepublik oder von Vereinigten Staaten Europas kritisierte Scheler dagegen auch im weiteren Verlauf des Krieges als utopisch und kulturell uniformierend. Jedoch distanzierte er sich zunehmend von seinem anfänglichen Bellizismus und sah 1917 in der bundesstaatlichen Ordnung Deutschlands oder der Schweiz ein Vorbild für das christliche Europa. Scheler forderte ein „System der Vereinbarung zum mindesten in allen solchen Dingen [...], die ein europäisches *Gesamtheit* und -wohl betreffen“¹²². Scheler wandte

¹¹⁶ Ebenda, S. 21.

¹¹⁷ Ebenda, S. 29.

¹¹⁸ Vgl. Heinrich Scholz: *Der Krieg und das Christentum*, Gotha 1915, S. 72, Anmerkung 14.

¹¹⁹ Max Scheler: *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, in: *Gesammelte Werke*, Band 4: *Politisch-Pädagogische Schriften*, hrsg. von Manfred S. Frings Bern, München 1982, S. 78.

¹²⁰ Ebenda, S. 79.

¹²¹ Ebenda.

¹²² Ders.: „Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. Ein Vortrag“, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Band 5: *Vom Ewigen im Menschen*, hrsg. von Maria Scheler, Bern 1954⁴, S. 355–401, hier S. 384 f.

sich damit einerseits gegen den liberalen oder sozialistischen Internationalismus, andererseits aber auch gegen absolutistische Souveränitätslehren.

Unterstützung von philosophischer Seite erhielt Scholz ferner in Form von Kritik an Einzelpunkten der Friedensschrift. So bezeichnete Robert Saitschick, Philosophieprofessor an der Hochschule in Köln, die Idee eines Staatenbundes als künstlich.¹²³ Gleichwohl hielt Saitschick wie die meisten seiner Kollegen an der Idee des ewigen Friedens fest. Diese sei zwar eine Utopie, die jedoch „mindestens die gleiche Berechtigung hat wie die Realpolitik, weil sie einen Ausblick gewährt, ohne den die Menschen ein sinnloses Leben führen würden“¹²⁴. Schaut man genauer hin, dann erschöpft sich bei Saitschick die Friedensidee nicht in der Funktion einer sinnstiftenden Utopie. Wie Kant vergleicht er die Beziehungen der Staaten mit dem Naturzustand des vorstaatlichen Individuums. Und so könnten gleich dem individuellen Eintritt in das Staatsleben auch auf internationaler Ebene „größere und friedlichere Einheiten“¹²⁵ entstehen: „Wenn wir für den Weltfrieden eintreten, so müssen wir uns die ganze Erde geeinigt vorstellen.“¹²⁶ Für eine Hoffnung auf eine Aufwärtsentwicklung der Menschheit setzt Saitschick aber allein auf die „Hebung des sittlichen Bewußtseins“, die Naturgarantie des ewigen Friedens bleibt außen vor. Obgleich Saitschick seinen Ausblick bescheiden als Möglichkeit und Hoffnung bezeichnet, so ist er sich doch gewiß, daß „die Menschheit zu einer reiferen Lebensansicht durchdringen und sie auch zu verwirklichen suchen“¹²⁷ werde. Saitschick fundierte seine Weltfriedensidee in der katholischen Zeitschrift *Hochland* mit der Berufung auf die göttliche Instanz, deren Anerkennung zur Versittlichung der Völker führe. Historisch rekurriert er auf das Mittelalter und dort beheimatete Ideen vom Weltfrieden und von Gottesfriedensordnungen. Saitschick zieht die Lehre von der absoluten Souveränität der Staaten in Zweifel, „Schiedsgerichte allein werden freilich die in der Natur der Staaten begründeten Kämpfe nicht aufheben können“¹²⁸. Es ist die religiös konnotierte Idee des ewigen Friedens, die eine allmähliche Verhaltensänderung der Menschen und Völker bewirke.

Gegen diesen geschichtsphilosophischen Optimismus führte der Straßburger Professor Theobald Ziegler die historische Wirklichkeit ins Feld. Die Kantische Friedensidee wird von Ziegler nur als ein regulatives Prinzip des „als ob“ verstanden. Für die Staatsmänner sei es Pflicht, „so zu handeln, als ob durch ihre Aktionen, ihre Verhandlungen und Abmachungen, ihre Bündnisse und Verträge ein ewiger Friede herbeigeführt und wir diesem Zustand durch sie näher und immer näher gebracht

¹²³ Vgl. Robert Saitschick: „Vom Weltfrieden (eine unpolitische Betrachtung)“, in: *Preußische Jahrbücher* 167 (1917), S. 371–388.

¹²⁴ Ebenda, S. 388.

¹²⁵ Ebenda, S. 380.

¹²⁶ Ebenda, S. 381.

¹²⁷ Ebenda, S. 387.

¹²⁸ Vgl. Saitschick: „Vom Endziel des Friedens“, in: *Hochland* 15/1 (1917/18), 142–157, Zitat 155.

werden könnten“¹²⁹. Diese Kant-Interpretation erlaubt es Ziegler, mit Spitzen gegen den Pazifismus Bismarck mit seinen langlebigen Friedensschlüssen als wahren Nachfahren Kants zu deuten und als Vorbild zu empfehlen. So mündet seine Kant-Adaption in ein entschiedenes Plädoyer für Realpolitik. Ist eine allmähliche Ausschaltung des Krieges nach Ziegler nicht in Sicht, so fragt er im nächsten Schritt, ob dies denn überhaupt wünschenswert sei. Damit gerät die Vorstellung eines ewigen Friedens selbst unter Beschuß, denn es gelte, daran zu erinnern, „daß auch der Krieg seine Ehre hat, und uns zu fragen, ob denn ein ewiger Friede so ohne weiteres ein Glück wäre für die Welt, nicht auch seine Schattenseiten und sein Verlustkonto hätte. Hat sich etwa der Handelsgeist, den Kant sich an Stelle des kriegerischen Geistes kommend und die Welt erfüllend denkt, mit seinem egoistischen Preistreiben und Wuchern, seinem Hamstern und Schieben in diesem Krieg so herrlich geoffenbart und bewährt, und unserem Volk so gut und wohl getan?“¹³⁰ Zwei Motive der Kriegsphilosophie werden hier gegen Kant ins Feld geführt. Zum einen die Vorstellung vom Krieg als einer Katharsis, als Erwecker von „Schützengrabengeist und Brotkartengeist“¹³¹. Zugleich wird die antienglische Kapitalismuskritik gegen einen von Plutokratie bestimmten Weltfrieden geltend gemacht.

Nicht alle Philosophen stimmten also vorbehaltlos in die 1917/18 vom amerikanischen Präsidenten Wilson ausgelöste Völkerbundeuphorie ein. Überwiegend adaptieren die Philosophen in der dargestellten Form jedoch Leitmotive der Kantischen Friedensschrift. Über die vorgestellten Beispiele hinaus fanden die Gedanken eines sittlichen Fortschritts der Menschheit,¹³² die Naturgarantie des ewigen Friedens¹³³ und die Idee eines Friedensbundes, der freilich durch den deutschen Waffengang unter deutscher Führung geschaffen werde,¹³⁴ Verbreitung. Die Kantische Friedensidee wurde als „unersetzbares nationales Eigentum“¹³⁵ entdeckt. Dementsprechend fehlte es nicht an Versuchen, Kant neben Fichte als „Erzieher zum wahren Deutschtum“ zu etablieren, wie Karl Vorländer dies in seiner Schrift mit dem bezeichnenden Titel *Kant als Deutscher* versuchte.¹³⁶ Scheinbar problemlos

¹²⁹ Ziegler: „Der Traum vom ewigen Frieden“, S. 95.

¹³⁰ Ebenda, S. 96.

¹³¹ Ebenda.

¹³² Vgl. dazu Schöndörffer: „Kants Geschichtsphilosophie und der Weltkrieg“; Alfred Wolff: „Über Einheit und Fortschritt des Menschengeschlechtes im Weltkrieg 1914/16“, in: *Archiv für systematische Philosophie* 22 (1916), S. 103–117; eher skeptisch Alfred Menzel: „Immanuel Kant über Politik, Krieg und Frieden“, in: *Grenzboten* 74,3 (1915), S. 7–18.

¹³³ Vgl. Katzer: „Kant und der Krieg“, besonders S. 170.

¹³⁴ Vgl. die mit idealistischer, antikapitalistischer Feder abgefaßten *Briefe an einen deutsch-amerikanischen Freund* des von 1914–1917 in den USA weilenden Philosophen Eugen Kühnemann (unter dem Titel *Deutschland und Amerika*, München 1917), vgl. auch ders.: *Amerika als Deutschlands Feind*, Berlin 1918, besonders das Schlußwort. Vgl. daneben auch Wilhelm Rein: „Ethik und Politik“, in: *Vierteljahrsschrift für philosophische Pädagogik* 1 (1917/18), S. 12–20.

¹³⁵ So Moritz Kronenberg: „Zum Thema ‚Kant und der ewige Friede‘“, S. 278.

¹³⁶ Vgl. Karl Vorländer: *Kant als Deutscher*, Darmstadt 1919, Zitat S. 4; diese Schrift wurde noch im Krieg verfaßt.

wurde die Kantische Friedensschrift in der Rezeption der Weltkriegsphilosophie mit Fichtes *Reden an die deutsche Nation* verbunden, dementsprechend wurde der deutschen Nation für den ewigen Frieden, die Verrechtlichung der Staatenbeziehungen, die Menschheitskultur oder was auch immer als Ersatz hierfür ausgegeben wurde, eine entscheidende Vorreiterrolle zugemessen.¹³⁷

III.

Die Philosophen waren in ihrem Friedensdiskurs, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht dem Pazifismus im engeren Sinne verhaftet, obgleich es einige Berührungspunkte gab. Freilich muß man den philosophischen Beitrag zur Völkerbündungsproblematik als Bestandteil einer doch sehr umfänglichen deutschen Diskussion über den Völkerbund werten,¹³⁸ die schon vor dem Krieg mit den Büchern des Pazifisten Walter Schücking begann und im ersten Kriegsjahr mit einigen Entwürfen von Wissenschaftlern fortgesetzt wurde, darunter der bereits erwähnte Vorschlag des Philosophen Leonard Nelson. Am 9. November 1916 bekannte sich dann auch Reichskanzler Bethmann-Hollweg, nachdem die amerikanische „League to enforce Peace“ und der englische Außenminister Grey entsprechende Vorschläge gemacht hatten, öffentlich zur Idee des Völkerbundes, allerdings in der Wortwahl etwas ungeschickt: „Deutschland ist jederzeit bereit, einem Völkerbunde beizutreten, ja sich an die Spitze eines Völkerbundes zu stellen, der Friedensstörer im Zaume hält.“¹³⁹ Dies erinnert an die Missionsgedanken der Philosophen und wurde im Ausland als Ausdruck deutschen Weltmachtstrebens verstanden, der Pazifist Ludwig Quidde nahm Bethmann-Hollweg dagegen jedoch in Schutz, indem er berichtete, daß auch ihm unbeabsichtigt ähnliche Formulierungen unterliefen.¹⁴⁰ Gegen Ende des Krieges fand dann auch die Berufung auf Kant Eingang in die Politik. Der deutsche Staatssekretär des Reichskolonialamtes Solf hatte in einem Brief an Wilson vom 21. Au-

¹³⁷ Für eine Verbindung von Kants Friedensschrift mit Fichte hätte allerdings besser eine stärkere Beachtung der positiven Rezeption der Friedensschrift durch Fichte Ansatzpunkte bieten können, vgl. Fichtes Rezension „Über die Resultate der Kantischen Rechtsphilosophie“, jetzt abgedruckt in: *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, hrsg. von Anita Dietze und Walter Dietze, München 1989, 216–220. Weitere Spuren (Völkerbündnisse, Weltbürgerrecht, Zusammenhang zwischen innerer Verfassung und Frieden) der Friedensschrift finden sich in Fichtes *Grundlage des Naturrechts, der Bestimmung des Menschen* und in seiner *Rechtslehre*.

¹³⁸ Vgl. zu dieser Diskussion Hans Wehberg: *Führer durch die Völkerbund-Literatur*, München o.J.

¹³⁹ Zit. nach Ernst Jäckh: *Der Völkerbundgedanke in Deutschland während des Weltkrieges*, Berlin 1929, S. 27. Bethmann-Hollweg wie auch Staatssekretär Zimmermann hingen der Völkerbundidee schon viel länger an, ab 1911 unterstützte Bethmann-Hollweg die Interparlamentarische Union mit Reichsmitteln und galt auch in den Reihen der Friedensbewegung als Sympathisant des Pazifismus; in der zweiten Kriegshälfte hatte das Sagen faktisch jedoch die OHL.

¹⁴⁰ Vgl. ebenda, S. 28 f.

gust 1918 bereits die Kantische Friedensschrift zitiert.¹⁴¹ Matthias Erzberger nahm im selben Jahr, noch vor Kriegsende, die philosophische Diskussion um Kant auf und reklamierte den Völkerbundgedanken in einem viel beachteten Buch mit zahlreichen Verweisen auf Kant für die deutsche Tradition.¹⁴² Seit dem Sommer 1918 entstand dann eine Vielzahl von Völkerbundentwürfen, die eine Reaktion auf die Vorschläge Wilsons darstellten. Die Völkerbundbestrebungen wurden von Erzberger und Schücking Ende 1918 schließlich in der „Deutschen Liga für Völkerbund“ gesammelt, die mit der „Deutschen Friedensgesellschaft“ zusammen auf neun Millionen Mitglieder anwuchs.¹⁴³

Nach Abschluß des Waffenstillstandes legte Karl Vorländer dann noch einmal eine Zusammenstellung von Kants Gedanken über den Völkerbund vor.¹⁴⁴ Diese Schrift verfolgte mehrere Ziele. Nach innen sollte damit einer entschiedenen Erneuerung Vorschub geleistet werden, die Realpolitik wurde von Vorländer verabschiedet. Zugleich wird in Vorländers Schrift erstmals auch der erste Definitivartikel der Friedensschrift beachtet und sein Spannungsverhältnis zum Interventionsverbot in innere Angelegenheiten des fünften Präliminarartikels von *Zum ewigen Frieden* diskutiert. Vorländer interpretiert den Definitivartikel „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“ im Sinne Wilsons, dessen Parlamentarisierungsforderung Voraussetzung des Waffenstillstandes war. Mit Wilson ist die Intention Vorländers nach außen angesprochen. In einem Vergleich Kants mit Wilson arbeitet Vorländer entscheidende Parallelen heraus. In den „14-Punkten“ von Wilsons Kongreßbotschaft vom 8.1.1918 erkennt Vorländer mit der Forderung nach Publizität, nach Freiheit der Meere und des Handels, nach Abrüstung, in der Thematisierung der Kolonialfrage und natürlich in der Völkerbundidee originär Kantisches Gedankengut. Vorländer setzt für die Verwirklichung der Friedensideen auf die Massen, die im Krieg verführt, nun mit sozialistischer Gesinnung dem kriegstreibenden Kapitalismus Einhalt gebieten müßten. Spekulationen über eine direkte Verwendung Kants seitens Wilsons, wie sie jüngst Gerhard Beestermöller anstellte,¹⁴⁵ unterläßt Vorländer. Ihm geht es um eine seiner Meinung nach zulange vernachlässigte Traditionen der deutschen Geistesgeschichte, die etwa auf den Haager Konferenzen 1899 und 1907 zu wenig beachtet worden seien. Die Realisierung dieser Tradition wird für Vorländer zu einer nachträglichen Sinnggebung des Weltkrieges.

Ganz ähnlich sah Eduard Spranger in einer Rede am 22. März 1919 nun den Sinn der Weltwende enthüllt, nach dem zu suchen ihm schon im Krieg Aufgabe der

¹⁴¹ Vgl. Gerhard Beestermöller: *Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität*, Stuttgart, Berlin, Köln 1995, S. 17.

¹⁴² Vgl. Matthias Erzberger: *Der Völkerbund. Der Weg zum Weltfrieden*, Berlin 1918, besonders S. 61–71.

¹⁴³ Vgl. Christine Fraser: *Der Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund. Seine Vorgeschichte und seine Nachwirkungen*, Bonn 1969, S. 20–37.

¹⁴⁴ Karl Vorländer: *Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Mit einem Anhang: Kant und Wilson*, Leipzig 1919.

¹⁴⁵ Vgl. Beestermöller: *Völkerbundsidee*.

Philosophie gewesen war,¹⁴⁶ Der Rechtsidee müsse auch im zwischenstaatlichen Bereich zur Herrschaft verholfen werden.¹⁴⁷ Auch Spranger zieht eine Parallele zwischen Rechtsstaats- und Völkerbundidee. Die Prinzipien des Rechtsstaates, die Spranger in der Volkssouveränität, den Menschenrechten und der Teilung der Gewalten identifiziert, sollen auf die internationale Ebene als Völkersolidarität, Freiheit und Gleichheit der Nationen und Bildung übernationaler Organe übertragen werden. Für die Durchsetzung dieser Prinzipien macht Spranger Vorschläge, die wie das Publizitätsgebot auf Kant Bezug nehmen. Als Kern eines Völkerbundes schlägt Spranger ein von den Regierungen unabhängiges Schiedsgericht und ein Staatenparlament vor. Mit der Anerkennung der Rechtsidee im Völkerleben sieht er den ersten Präliminarartikel der Friedensschrift verwirklicht, nach dem kein Friedensschluß den Keim eines künftigen Krieges tragen darf. Spranger hält damit den ewigen Frieden noch nicht für erreicht. Ihm ist jedoch wichtig, daß das Weltgewissen so geläutert werde, daß „gegen die ganze Menschheit kämpft, wer gegen das Recht kämpft“¹⁴⁸. Denn es sei „ein großer Unterschied, ob Kriege im Namen der Macht geführt werden oder im Namen des Rechts; ob sie von einem Einzelinteresse getragen sind oder von dem solidarischen Kulturinteresse der Menschheit“¹⁴⁹. Spranger scheint zu ahnen, daß das Kulturinteresse der Menschheit sich auch gegen Deutschland wenden kann. Dementsprechend spricht er vom „Vertrag des echten Völkerbundes“ und kritisiert den Vertragsentwurf der Sieger, der neben einer Diskriminierung Deutschlands eher ein Bündnis alter Machtpolitik sei. Spranger bemängelt damit die fehlende Radikalität und Konsequenz des Völkerbundentwurfes der Alliierten. Neben der Machtpolitik, die die Völkerbunddiskussion 1919 begleitete, zeigt sich hier ein grundsätzlicher Unterschied der Völkerbundtheorien. Im Unterschied zur angelsächsischen Theorie des Friedensmatoriums ging das kontinental-europäische Denken vom Modell des Schlichtungsobligatoriums aus.¹⁵⁰ Besonders das deutsche Denken beruhte dabei auf der Konzeption „eines geschlossenen widerspruchlosen Systems einer universalen Friedensgarantie“.¹⁵¹ Diese Idee eines „echten Völkerbundes“ verortet Spranger in Deutschland und nimmt damit ein wichtiges Motiv der Kriegsphilosophie auf: „Der Augenblick ist da, um zu beweisen, daß das deutsche Volk auch heute noch zu den auserwählten Trägern der Idee gehört.“¹⁵²

¹⁴⁶ Eduard Spranger, „Welchen Sinn hat es, jetzt zu studieren?“, in: *Akademische Rundschau* 3 (1914/15), S. 142–146; ders.: „Gedanken über Organisation“, in: *Die Hilfe* 23 (1917), S. 128 f., 144 ff., 159 f.

¹⁴⁷ Ders.: „Völkerbund und Rechtsgedanke“ (1919), in: ders.: *Gesammelte Schriften* VIII. *Staat Recht und Politik*, hrsg. von Hermann Josef Meyer, Tübingen 1970, S. 141–155.

¹⁴⁸ Ebenda, S. 150.

¹⁴⁹ Ebenda, S. 150 f.

¹⁵⁰ Vgl. Ernst Fraenkel: „Idee und Realität des Völkerbundes im deutschen politischen Denken“, in: *VfZG* 16 (1968), S. 1–14, hier S. 5 ff.

¹⁵¹ Ebenda, S. 10.

¹⁵² Spranger: „Völkerbund und Rechtsgedanke“, S. 155.

Der offensive nationale Universalismus der Kriegsphilosophie hatte sich nun gleichwohl in einen angesichts der Lage Deutschlands defensiv motivierten Universalismus gewandelt, der vor allem nationale Gleichberechtigung einforderte. Gleichgeblieben war jedoch die Radikalität des Denkens, das so auch Eingang in den Völkerbundentwurf der deutschen Reichsregierung fand.¹⁵³ Nachdem die politische Kultur u. a. durch die Utopien der Philosophen also mit einem großen Erwartungsdruck aufgeladen worden war, war die Enttäuschung um so größer, als die Deutschen mit dem Völkerbund in Eupen-Malmedy, Oberschlesien und im Saargebiet schlechteste Erfahrungen gemacht hatten.¹⁵⁴ Ganz abgesehen davon, daß ihnen der Zugang zum Völkerbund bis 1926 verwehrt blieb und der Völkerbundvertrag mit dem Versailler Vertrag verwoben war. Zwar ermutigte August Messer in seiner Neuausgabe der Kantischen Friedensschrift 1924 alle, die an der „Schaffung eines echten Völkerbundes oder der Umgestaltung des bestehenden im Sinne der Idee“¹⁵⁵ interessiert seien. Der politische Universalismus, wie ihn Spranger geradezu klassisch formuliert hatte, geriet nach den Enttäuschungen mit dem Völkerbund jedoch verstärkt in die Kritik. So sprach Carl Schmitt dem Menschheitsbegriff aufgrund der ihm fehlenden Freund-Feind-Unterscheidung die politische Qualität ab. Die Verwendung des Menschheitsbegriffs sei jedoch eine hochpolitische Angelegenheit, die den Sinn besitze, „daß dem Feind die Qualität des Menschen abgesprochen wird und dadurch der Krieg besonders unmenschlich wird“¹⁵⁶. Die Idee eines die ganze Menschheit umfassenden Völkerbundes setze eine vollkommene Entpolitisierung der Welt voraus. Der Völkerbund müßte allen das Kriegsrecht wegnehmen, ohne selbst eines zu übernehmen, da ansonsten erneut ein Pluriversum entstünde. Der reale Völkerbund gründe sich jedoch gerade auf Einzelstaaten und auch auf der Möglichkeit von Kriegen, somit sei er nicht universal. „Ein nicht universaler Völkerbund aber kann natürlich nur dann politische Bedeutung haben, wenn er ein potentielles oder aktuelles Bündnis, eine Koalition darstellt.“¹⁵⁷ Der polemische Sinn dieser Ausführungen wird in Schmitts Schrift *Die Kernfrage des Völkerbundes*¹⁵⁸ klar. Die Frage für Schmitt war, ob der Völkerbund tatsächlich ein auf Garantien und innerer Homogenität beruhender Bund war und damit eine Legitimierung des

¹⁵³ Vgl. Fraser: *Der Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund*, S. 34 ff.

¹⁵⁴ Vgl. ebenda, S. 51–100.

¹⁵⁵ August Messer: Einleitung zu: Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart 1924, S. 13 f.

¹⁵⁶ Carl Schmitt: „Der Begriff des Politischen“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 58 (1927), S. 1–33, hier S. 20. Die hier zitierte Position hat Schmitt später im Hinblick auf das Nuklearzeitalter, das die Steigerung des wirklichen zum absoluten Feindbegriff heraufführe, weiterentwickelt, vgl. Schmitt: *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1995⁴ (zuerst 1963) S. 91–96.

¹⁵⁷ Ebenda, S. 21.

¹⁵⁸ Berlin 1926, eine Rohfassung dieser Schrift publizierte Schmitt bereits 1924 unter dem Titel: „Das Doppelgesicht des Völkerbundes“, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche* 48, S. 1–26.

Versailler Status quo bedeutete oder nur ein okkasionell zu nutzendes Büro. Als unverzichtbare Elemente eines Bundes definierte Schmitt im Unterschied zum Bündnis ein Mindestmaß an Garantie und Homogenität. Sowohl die Garantiefrage (Art. 10 der Völkerbundsatzung) und die Frage nach einer konkreten Änderungsmöglichkeit des Status quo (Art. 19) als auch die Frage der Homogenität seien ungelöst und je nach Bedarf auslegbar. Daher trage der Völkerbund ein Janusgesicht, gegenüber schwachen Staaten trete er als wirklicher Bund der Großmächte samt Interventionsmöglichkeit auf, gegenüber den Großmächten fungiere er nur als moralisches Alibi ihrer Interessenpolitik. In der für sie entscheidenden Situation entschieden diese nämlich kraft ihrer Souveränität. Der politische Universalismus wird von Schmitt also zweifach attackiert. Praktisch zeigt er aus einer nationalistischen Perspektive die Konsequenzen der deutschen und internationalen Völkerbundpolitik für eine Revision von Versailles auf, die Gefahr nämlich einer Legitimierung des Status quo, wie es die französische Auslegung des Art. 10 implizierte. Die Pazifisten versuchten demgegenüber völkerbundimmanent den Art. 19 (Änderungsmöglichkeit) stark zu machen. Theoretisch verwies Schmitt auf die Unmöglichkeit eines *politischen* Universaliums, wobei gerade die angestrebte räumliche Universalität des Völkerbundes seinen Charakter als Bund unterlaufe.

Im Vergleich zur Weltkriegsphilosophie zeigt sich, daß Schmitt dem Universalismus der Feinde nicht mehr mit einem eigenen nationalpolitischen Universalismus begegnen mochte. In der Kritik des angelsächsischen Universalismus griff Schmitt jedoch auch – obgleich er selbst keinen Beitrag zum Krieg der Geister im Ersten Weltkrieg verfaßte¹⁵⁹ – auf die im Weltkrieg verbreitete Gegnerschaft zum ökonomischen Imperialismus zurück, den Schmitt dann im Völkerbund sanktioniert sah. In der Frage nach der Homogenität des Bundes half Schmitt dem in der Weltkriegsphilosophie vernachlässigten ersten Definitivartikel der Kantischen Friedensschrift zur Beachtung, allerdings in einer eigenwilligen Interpretation. Schmitt interessierte nicht die Friedensfreundlichkeit der republikanischen Verfassungen, denn die bei Kant und in der Weltkriegsphilosophie verbreitete Gleichsetzung von Beziehungen zwischen Individuen und Staaten teilte er offensichtlich nicht. Schmitt betrachtete den ersten Definitivartikel unter formalen Gesichtspunkten als Beleg für die Einsicht, daß ein internationaler Bund ein Mindestmaß an Homogenität besitzen müsse.¹⁶⁰ Mehr Gemeinsamkeiten mit Kant oder der Kant-Rezeption finden sich bei Schmitt jedoch nicht. Vielmehr wurde der schon in der Weltkriegsphilosophie keimende Ideengegensatz von Völkerbund und nationaler Souveränität, politischem Universalismus und Pluriversalismus, ewigem Frieden und Ius belli eines Staates durch Schmitts eindeutige Parteinahme zugespitzt herausgearbeitet.

¹⁵⁹ Dies ist Carl Schmitt im Dritten Reich von Otto Koellreuter vorgeworfen worden, vgl. Helmut Quaritsch: *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1995³, S. 59, Anm. 108.

¹⁶⁰ Vgl. Schmitt: *Die Kernfrage des Völkerbundes*, S. 76.

Zusammenfassung

Bei ihren Bemühungen, dem Universalismus der deutschen Kriegsgegner etwas Vergleichbares entgegenzusetzen, rekurrten die deutschen Philosophen im Ersten Weltkrieg nicht nur, wie bisher von der Forschung betont, auf Fichte. In einer teilweise sehr eigenwilligen Interpretation Kants wurde auch dessen Schrift *Zum ewigen Frieden* für die Kriegsdeutung fruchtbar gemacht. Trotz oder gerade wegen des Krieges erwartete man einen Realisierungsschub der Kantischen Friedensidee. Dabei stilisierten viele Philosophen Deutschland zu einem universal-ethischen Friedensbringer, andere sahen in geschichtlichen und politischen Tendenzen zu größeren Staatengebilden Anzeichen für das Nahen des ewigen Friedens, die Zielvision einer Weltrepublik oder eines Friedensbundes blieb jedoch umstritten. Durch die überspannten Zukunftsvorstellungen wurde die politische Kultur mit einem hohen Erwartungsdruck aufgeladen, nach Kriegsende war die Ernüchterung um so bitterer. Der Universalismus wurde nun defensiv, jetzt ging es um die Einforderung alliierter Völkerbündversprechen. Der politische Universalismus der Weltkriegsphilosophie und der Völkerbundbewegung wurde schon innerhalb der Weltkriegsphilosophie durch Heinrich Scholz kritisiert, a primis fundamentis wurde er dann in den zwanziger Jahren von Carl Schmitt in Frage gestellt.