

Nach dem Krieg?

After war?

Wolfgang Fach / Yana Milev

Abstract:

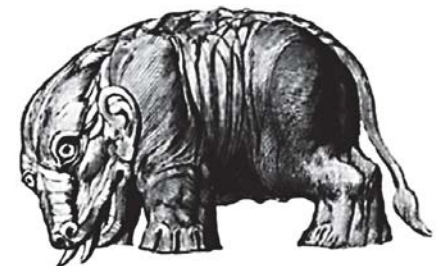
The idea of a „war to end all wars“ is nothing but fiction and swindle. This we had to learn the hard way. Hence experience has given rise to hope for another kind of final turn to the better – a peace to end all wars. It was Immanuel Kant who transformed this vague idea of „eternal peace“ into a coherent concept. According to him, peaceful infinity is possible only in a world of republican states. If people all over the world had a say in the decision to wage war, military encounters would have to disappear for the simple reason that those who opted for war would to bear its costs. Hobbes and Hegel thought differently. According to them, wars have to be reckoned with as long as societies come in the form of states. In states, any number of reasons can serve for governments to attack each other. To put it differently, warmongering is logically contingent on state sovereignty. But what about the victims of this logic, the very men who are supposed not to be tricked into bearing arms? From hindsight we can say they have been a disappointment – war after war, governments have succeeded in fabricating widespread support. Hence Herbert Spencer's radical idea to reduce state power to a war-disabling minimum could not come as a surprise. No state, no war – this equation has fuelled pacifism ever since. As it turned out, weak states are not only too weak to wage war abroad, but also to secure peace at home. „Failing states“ beget „new wars“. It is Hobbes – in reverse.

Wolfgang Fach lehrt Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Leipzig.

E-Mail: wfach@rz.uni-leipzig.de

Yana Milev ist Künstlerin, Kulturphilosophin und Kulturunternehmerin; sie hat bei Peter Sloterdijk promoviert. **E-Mail:** yanamilev@aobbme.com

Keywords: Ewiger Friede; Schwache Staaten; Zivile Kriege
perpetual peace; weak states; civil wars



Obwohl in ihrem Denken Welten auseinander waren Immanuel Kant und Herbert Spencer in zwei Punkten derselben Meinung. Erstens: Würde der Staat einfach Staat sein, dann wäre auf Erden kein dauerhafter – „ewiger“ – Frieden möglich; jede Ordnung nach dem (irgendeinem) Krieg wäre demnach zugleich eine Ordnung vor dem (nächsten) Krieg. Zweitens: Wir dürfen allerdings darauf hoffen, dass sich auf lange Sicht Staaten in eine Form bringen lassen, die in alle Ewigkeit friedliche Verhältnisse schafft; am Horizont wird, sagt man uns, eine finale Nachkriegsordnung sichtbar.

Von den Bedingungen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit beider Gedanken handeln die folgenden Überlegungen. Sie verwerten – neben Kant und Spencer – auch zwei Klassiker des ewigen Krieges: Hobbes und Hegel. Am Ende wird sich zeigen, dass es innerhalb dieser gedanklichen „Matrix“ keinen Anlass gibt, auf eine bessere Zukunft zu hoffen. Es scheint so, als ob wir zwischen zwei schlechten Welten wählen müssten: Starke Staaten sind unweigerlich auf „alte“ Kriege programmiert; sind sie hingegen schwach und „versagen“, dann entstehen in ihrem Innern mit derselben Notwendigkeit „neue“.

Hobbes' Vermächtnis

Die Ausgangslage ist bekannt: Menschen zetteln, ganz auf sich allein gestellt, den „Krieg aller gegen alle“ an; nicht deshalb, weil sie von Natur aus aggressiv wären, sondern aus purer Angst. Angst (fear) – oder noch dramatischer: Schrecken (awe) – ist ihre Grundbefindlichkeit. Angst nicht vor dem sprichwörtlich bösen Nachbarn, der auch den Frömmsten nicht in Frieden leben lässt; Angst auch nicht vor irgendwelchen seltsamen Erscheinungen oder schrecklichen Ereignissen, sondern: vor dem Unbekannten, ganz allgemein (Hobbes 1984; Blits 1989). Diese Angst ist spezifisch menschlich – the unknown kann nur den schrecken, der nach Gründen sucht und erst dann Ruhe gibt bzw. findet, wenn er Erklärungen parat hat: the care of knowing causes (Hobbes 1984, 43).

Angst differenziert sich allerdings aus, konfrontiert ihre Opfer mit unterschiedlichen Situationen und provoziert unterschiedliche Reaktionen. Denn es droht „einmal die Macht unsichtbarer Geister und sodann die Macht der Menschen“ (Hobbes 1984, 108). Im ersten Fall rührt die ungemütliche Lage daher, dass es uns nicht gelingt, natürliche Phänomene zu erklären, weshalb wir geneigt sind, magische Kräfte hinter ihnen zu vermuten. Wenn es blitzt und wir dafür

keinen Grund angeben können, dann liegt es nahe, diese Erscheinung einem strafenden Gott zuzuschreiben. Mit fortschreitender Erkenntnis (sprich: je mehr sich Menschen Dinge kausal zurechtlegen können) nehmen solche Ängste ab. Andererseits: Sich selbst sind Menschen kein Rätsel. Um zu wissen, was andere umtreibt, reicht es vollkommen aus, den eigenen Triebhaushalt zu kennen (vgl. Ludwig 2008, 58ff.). Hier rührt die Angst nicht von Unwissen, sondern: Menschen wissen nur zu gut, was sie von Ihresgleichen zu erwarten haben. Freilich wäre das noch kein hinreichender Grund, sich mit der Welt so anzulegen, dass am Ende alle alle ausrotten. „Macht, Wert, Würde, Ehre und Wichtigkeit“ (Hobbes 1984, 66ff.) sind zwar knappe Güter und sorgen daher für Konkurrenzkämpfe, doch tödlich wird das Geschehen erst dadurch, dass niemand mit Sicherheit sagen kann, ob seine Gegenüber vor dem Äußersten zurückschrecken oder nicht (offenbar versagt hier die Rückversicherung beim Selbst).

Es hat sich eingebürgert, diese Konstellation zu rationalisieren (rational choice): Es ist einfach vernünftig, seine Mitmenschen zu attackieren, bevor sie selbst aktiv werden können – ein Risiko geht man besser nicht ein, weil es möglicherweise tödlich endet. Im Ergebnis entsteht ein entfesseltes Gemetzel, das alle schlechter stellt als nötig: Man stände besser da, wenn ein Gewaltmonopol jedermann ruhig stellen würde. Wäre dem so, bedürfte es lediglich eines funktionierenden Machtapparats, der verlässlich seinen technokratischen „Job“ erledigt, um Frieden und Fortschritt sicherzustellen. Nach Hobbes bedarf es aber des „sterblichen Gotts“ Leviathan. Gottes Auge ist gefragt, nicht nur das des Gesetzes. Warum?

Hobbes selbst legt freilich die Idee nahe, der Staat sei ein reiner Zweckverband. Einmal weil er dessen „Körper“ auch als „Automaten“ beschreibt, einen in Betrieb gesetzten *homme machine* mit Sprungfedern, Gelenken, Rädchen ... (Hobbes 1984, 5). Vor allem aber aus dem bekannten Grund, dass der Staat für ihn ein Vertragswerk ist, das Produkt rational kalkulierender „Partner“, die mit ihrem eigenen Interesse nur dann zum Zuge kommen, wenn sie den Mitmenschen dasselbe Recht auf Egoismus einräumen – alle zusammen müssen der privaten Gewalt abschwören, damit jeder einzelne überlebt. Später wird vor allem Hegel diese Vorstellung vehement kritisieren, da sie den Staat auf die Ebene eines Verhandlungsobjekts herunterstuft und damit der Willkür oder dem Wankelmut aussetzt. Verträge muss man ja nicht schließen, sie gelten nur so lange, wie die Ausgangsbedingungen konstant bleiben, und können ggf. wieder gekündigt werden. Alles in allem: Kein stabiles Fundament, daher keine „vernünftige“ Lösung.

Thomas Hobbes kommt diesem Einwand zuvor und koppelt den Gesellschafts- an einen Unterwerfungsvertrag, der die launischen Vertragspartner in zweifelsfreie Untertanen verwandelt: „Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, dass sie sich durch eigenen Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können, liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen. (...) Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person“ – und diese Person ist eben der „große Leviathan“ (Hobbes 1984, 134). Eine wirkliche Einheit sollen die Staatsbürger bilden, und dieser gewaltige Schritt gelingt ihnen dadurch, dass sie sich selbst ein für alle Mal der Möglichkeit („Macht und Stärke“) berauben, mit Aussicht auf Erfolg wieder „auszusteigen“.

Der symbolische Endzustand dieser Vereinigung erscheint auf dem berühmten Titelbild des „Leviathan“: Die Menschen mutieren zu Zellen eines monströsen Körpers, dessen Teile (fast) nichts sind, während das Ganze (fast) alles ist. Jedenfalls findet hier kein Exodus mehr statt – nicht nur insoweit, als er tödliche Risiken herauf beschwört und sich darum nicht rechnet, sondern deswegen, weil nicht einmal der Wille zur Absonderung mehr existiert; genauer gesagt: Es gibt, wo immer gemeinsame Belange zu besorgen sind, überhaupt keinen Willen mehr – außer eben den jenes „großen Menschen“, der für alle will. Hobbes beschreibt damit natürlich nicht den Status quo, auch nicht eine positive Vision, sondern interveniert in den öffentlichen Gedankenaustausch, um dort ganz bestimmte, seinem Urteil nach unabdingbare Vorstellungen zu verankern (Koschorke u. a. 2008). Nach dem Motto: Sofern die Leute in der Gesellschaft einen Körper und sich selbst als Körperteile sehen, wird eine ebenso lebendige wie dauerhafte „Korporation“ entstehen.

Wiederum: Keine Chance, wunschgemäß rezipiert zu werden, hätte diese Bildersprache bei einem Publikum, das sich aus emotionslosen „Buchhaltern“ (Hirschman) zusammensetzt, deren Leben in Kosten-Nutzen-Kalkülen aufgeht, und die ihre Zeit damit verbringen, penibel Bilanzen zu lesen. Völlig anders sieht es aber bei Leuten aus, in deren „Seele ganz zuinnerst die Angst regiert“ (Blits 1989, 418). Von Machiavelli bis Hannah Arendt reicht die prominente Schar derer, die darauf verwiesen haben, dass ängstliche Seelen das gefundene Fressen für despotische Regime sind. L’Etat c’est moi – wer diese selbstgewisse Botschaft verkündet, hat gute Aussichten,

von furchtsamen Seelen gehört und bejubelt zu werden. Der starke Staat verlangt geradezu nach dem starken Mann, einem, dessen persönliche Qualitäten den „großen Menschen“ Leviathan fürs Volk auch erlebbar machen.

Große Menschen haben große Gefühle: „Macht, Wert, Würde, Ehre und Wichtigkeit“, alles das also, was für jedermann wichtig ist, zählt auch für sie, nimmt in ihrem Fall aber ganz andere Dimensionen an. Angst macht da keine Ausnahme – dem Leviathan blüht genau jenes düstere Schicksal, das er den Untertanen erspart: der ewige Krieg mit seinesgleichen. Da Hobbes weder eine logisch stringente Rekonstruktion liefern noch endzeitliche Idealzustände beschreiben, sondern die Zeitgenossen zu Räson bringen will, ist der Weltstaat für ihn kein Thema. Man muss an den Anfang des Nachdenkens das stellen, was da ist, sprich: eine Staatenwelt, deren Beziehungen nach „natürlichen“, damit „wölfischen“ Gesetzen funktioniert.

Hegels Krieg

„Konzerne trauern nicht“ – und Staaten haben keine Angst, genauso wenig, wie sie nach Macht gieren, auf Würde Wert legen, ehrpusselig sind oder ihre „Wichtigkeit“ betonen. Nur wenn ein Mensch aus Fleisch und Blut von sich behaupten darf, er „sei der Staat“, ergibt es einen Sinn, dass man dem Leviathan Regungen unterschiebt: „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen als die das Substanzielle verwirklichenden Subjektivitäten“ (Hegel 1986, 506). Und erst dann, wenn die Herrschergefühle massenmedial publiziert werden können, rücken empfindsame Gesellschaftskörper, sensible „Korporationen“, in den Bereich des Möglichen. Ansonsten mögen Kriege durchaus Schrecken verbreiten, doch handelt es sich dabei um partikuläre Phänomene, geboren aus lokalen Erfahrungen, die mit dem kollektiven Schicksal nichts (bewusst) gemein haben – nach dem Muster, das Hegel wortmächtig beschreibt: „Man hört soviel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt.“ (Hegel 1986, 494)

Der König mag zu Hegels Zeit noch eine Bataille verlieren, ohne dass die Leute sich darüber aufregen (sollen) oder davon mehr mitbekommen als ihr eigenes Schicksal. Der Krieg geht sie nichts an, über Kriegseintritt und Friedensangebote befinden andere. Kriege finden eben statt – was natürlich niemanden davor bewahrt, von den „Husaren“ heimgesucht zu werden. Andererseits: Auch Könige sind offenbar keine treibenden Kräfte mehr – nicht wann und wo sie wollen, brechen Kriege aus oder werden abgebrochen, sondern „die Natur der Sache“ (Hegel) entscheidet darüber. L'Etat – c'est moi – diese Formel hat ihre beste Zeit offenbar hinter sich. Was ist passiert?

Zunächst einmal wird der Souverän demontiert, seiner miraculösen Legitimation entkleidet und umstandslos zum ersten Notar seines Volkes degradiert, dessen Persönlichkeit, wie immer sie auch geraten sein mag, keinerlei Rolle spielt: „Wenn man oft gegen den Monarchen behauptet, dass es durch ihn von der Zufälligkeit abhängt, wie es im Staate zugehe, da der Monarch übel gebildet sein könne, da er vielleicht nicht wert sei, an der Spitze desselben zu stehen, und dass es widersinnig sei, dass ein solcher Zustand als ein vernünftiger existieren solle, so ist eben die Voraussetzung hier nichtig, dass es auf die Besonderheit des Charakters ankomme. Es ist bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze formellen Entscheidens zu tun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der ‚Ja‘ sagt und den Punkt auf das I setzt; denn die Spitze soll so sein, dass die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist.“ (Hegel 1986, 451) Also: Jeder x-Beliebige könnte den Souverän geben, weil das Gemeinwesen durch diesen Menschen nicht mehr repräsentiert wird; an seine Stelle tritt „die vollendete Organisation“ – und statt der fiktiven Verkörperung des Ganzen tritt nun eine reale, hergestellt durch den bürokratischen Apparat.

Realintegration – das heißt die primäre Vergemeinschaftung – funktioniert nicht durch Imagination (Identifikation), sondern erfolgt im Rahmen von Institutionen, hier also in erster Linie mittels der staatlichen Bürokratie. Niemand hat den (Teil des) Mechanismus genauer beschrieben als Hegels Zeitgenosse Tocqueville: Über den Menschen, so skizziert er den neuen Herrschaftsmodus, „erhebt sich eine gewaltige, bevormundende Macht, die allein dafür sorgt, ihre Genüsse zu sichern und ihr Schicksal zu überwachen. Sie ist unumschränkt, ins Einzelne gehend, regelmäßig, vorsorglich und mild. Sie wäre der väterlichen Gewalt gleich, wenn sie wie diese das Ziel verfolgte, die Menschheit auf das reife Alter vorzubereiten; stattdessen aber sucht sie bloß, sie unwiderruflich im Zustand der Kindheit festzuhalten; es ist ihr Recht, dass die

Bürger sich vergnügen, vorausgesetzt, dass sie nichts anderes im Sinne haben, als sich zu belustigen.“ (Tocqueville 1976, 814). Die Leute sollen sich auf ihr Privatleben konzentrieren und sie sollen den Staat vergessen – so wie sich Kinder um das Wohlergehen der Väter nicht scheren.

Hegel denkt sich Ähnliches, wiewohl er die Integrationsleistung nicht ausschließlich der (Wohlfahrts-)Bürokratie aufbürdet, sondern dafür ein ausdifferenziertes Institutionenregime vorsieht: Familie, Markt, Verbände, Rechtswesen, (auch) die öffentliche Daseinsvorsorge und endlich die Staatsgewalt im engeren Sinne, an der Bürger immerhin marginal partizipieren dürfen. Alles zusammen ergibt ein „System der Sittlichkeit“, das jenes „Grundgefühl der Ordnung“ (Hegel 1986, 414) vermittelt, dessentwegen Menschen sich im Staat „zu Hause“ fühlen. Hochfliegende Imaginationen, patriotische Aufwallungen speziell, sind verpönt, Identifikation mit dem Staat ist kein außerordentlicher Erregungszustand, sondern äußert sich in einer Art selbstverständlicher Behaglichkeit: „Geht jemand zur Nachtzeit sicher auf der Straße, so fällt ihm nicht ein, dass dieses anders sein könne“ (Hegel 1986, 414). Kurzum: Viel spricht dafür, dass Frieden, vielleicht sogar „ewiger“, herrscht – die Menschen wollen ihn, Institutionen wollen nichts und der Souverän, genauer besehen, auch nicht, denn was er mit seiner Unterschrift beglaubigt und als seine Entscheidung verkündet, ist lediglich das Resultat eines mechanischen Prozesses: des Gesetzgebungsverfahrens mit seiner Abstimmungsmechanik. Trotzdem finden Kriege statt, weil sie in der „Natur der Sache“ liegen.

Die Sache, deren Natur Hegel anführt, könnte darin liegen, dass das vorsorgliche Friedensregime immense Ressourcen verschlingt und nur durch „imperialistische“ Ausbeutungskriege mit dem Rest der Welt finanziert werden kann. Einige Jahrzehnte später hat dieses Argument eine gewisse Rolle gespielt (in leninistischen Attacken auf die westliche „Arbeiteraristokratie“). Hegel konnte davon noch nichts wissen, seine Kriegserklärung geht daher in eine andere Richtung. Präziser gesagt präsentiert er zwei Kausalitäten, allerdings von unterschiedlicher Reichweite. Die erste, für sich genommen allerdings unzureichende, betont den therapeutischen Effekt der hereinbrechenden Gewalt: „Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Partikularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Teile in sich hart werden, so ist der Tod da.“ Umgekehrt: „Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigentum, aber diese reale Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die notwendig ist.“ (Hegel 1986, 493, 494) Der ewige Frieden ist deshalb identisch mit dem Tod

der Gesellschaft – die in den Köpfen ihrer Mitglieder immer weiter verblasst, bis sie schließlich ganz daraus verschwindet. Ist dieser Fluchtpunkt erreicht und jeder Mensch, blind geworden für größere Zusammenhänge, nur noch mit seiner kleinen, ewig gleichen Welt beschäftigt, dann ist es ums Subjekt ebenfalls geschehen: „Der Mensch stirbt auch aus Gewohnheit“ (Hegel 1986, 302). Kriege bringen die sklerotischen Verhältnisse wieder zum Tanzen – im Gleichschritt damit „revitalisiert“ sich der homo scleroticus.

Die Notwendigkeit des Krieges wird so auf seine latente Funktion zurückgeführt; Hegel spricht in diesem Kontext von einer „Rechtfertigung der Vorsehung“ – das scheinbar grausame Schicksal meint es in Wahrheit gut mit seinen Opfern. Doch ist er sich der Tatsache durchaus bewusst, dass „die wirklichen Kriege noch einer anderen Rechtfertigung bedürfen“, sprich: eines vorgängigen (notwendigen und hinreichenden) Grundes für ihr ewiges Leben (Hegel 1986, 493). Er findet diesen Grund in der Ehre des Staates: einer Empfindlichkeit, die, um sich gestört zu fühlen, keinerlei besonderer Anlässe bedarf, deren response vielmehr durch jeden x-beliebigen stimulus ausgelöst werden kann, weil der Staat seine „Ehre in jede seiner Einzelheiten legen kann“ (Hegel 1986, 500). Souveräne Ehrenhändel benötigen keinen Etikettenverstoß, um den Einsatz von Gewalt zu rechtfertigen, es reicht das „subjektive“ Gefühl des Leviathan, dass ihm von seinesgleichen nicht jene Ehre oder „Anerkennung“ zuteil werde, die ihm als Staat zustehe. Und dieses Gefühl variiert mit seiner allgemeinen Befindlichkeit, ist er doch „umso mehr zu dieser Reizbarkeit geneigt“, „je mehr eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, sich einen Stoff der Tätigkeit nach außen zu suchen und zu schaffen“ (Hegel 1986, 500).

Augenscheinlich gibt es hier ein Dilemma: Das Verlangen des Staates, einen Krieg anzuzetteln, ist dann am größten, wenn die Bereitschaft der Bevölkerung ihren Tiefpunkt erreicht, sprich: „wenn lange innere Ruhe“ geherrscht hat. Maximale Idealität „oben“ (der Souverän will Blut vergießen, um die erlittene Schmach zu rächen) trifft sich mit minimaler Idealität „unten“ (der Souverän will eine Bataille beginnen, doch Ruhe ist das erste Bürgerrecht). Stell Dir vor, es sei Krieg, und keiner geht hin ...

Trotzdem finden Kriege statt. Wer, so muss die Frage heißen, geht dann hin? Gegebenenfalls in den Krieg zu ziehen, ist den Bürgern zwar abstrakt aufgegeben und Bestandteil ihres Bürgerseins, doch faktisch wird das riskante Geschäft an Spezialisten delegiert: „Indem die Aufopferung für die Individualität des Staates das substantielle Verhältnis aller und hiermit allgemeine

Pflicht ist, so wird es zugleich, als die eine Seite der Idealität gegen die Realität des besonderen Bestehens, selbst zu einem besonderen Verhältnis und ihm ein eigener Stand, der Stand der Tapferkeit, gewidmet.“ (Hegel 1986, 494) Hier wird postuliert, dass man eine Profession daraus machen kann, stellvertretend für andere zu kämpfen und zu sterben – sowie Leute nicht mehr selber schlachten müssen, seitdem es Metzger gibt: „Der Militärstand ist der Stand der Allgemeinheit, dem die Verteidigung des Staates zukommt und der die Pflicht hat, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, das heißt sich aufzuopfern.“ (Hegel 1986, 495)

Stellt man Hegel gewissermaßen vom Kopf in die Stiefel, dann bleibt übrig: Kriege gibt es so lange, wie Militärkassen von Berufs wegen Kriege brauchen. Ihrer „Verewigung“ kommt entgegen, dass Menschen zwar vor Kriegen wenig für sie übrig haben, danach aber, durch das Chaos wachgerüttelt und daran erinnert, dass gesicherte Verhältnisse keineswegs selbstverständlich sind, willens zu sein scheinen, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist. Auch deshalb kann Hegel seiner Sache, des Gangs der „Weltgeschichte“, sicher sein: Die „Staaten schließen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernstesten Wiederholungen der Geschichte.“ (Hegel 1986, 494)

Kants Problem

Kriege, die als personalisierte Konflikte ausgetragen werden (Hobbes) oder aber auf professionelle Kalküle (Hegel) zurückgehen, nehmen kein Ende – jedenfalls keines, das sich aus der Logik des Geschehens ergeben würde. Nachkriegsordnungen schließen dann an Vorkriegszustände entweder an (nach Siegen) oder versuchen (nach Niederlagen), diese so umzumodeln, dass das nächste rencontre mit dem Feind mit Aussicht auf Erfolg gewagt werden kann. Beide Übergänge brauchen, um zu funktionieren, einen symbolisch hoch aufgeladenen Raum: Memorabilia aller Art – vom Soldatenfriedhof bis hin zur Anstecknadel – kommen in Umlauf, sei es um die Helden zu ehren, sei es um der Gefallenen zu gedenken, Kunst, Kultur und sogar die Statistik stellen sich in den Dienst nationaler Erholung vom Krieg (Creveld 2008; Gilpin Faust 2008; Mosse 1993; Schievelbusch 2001). Im Alltag ist Erinnerungspolitik freilich kein Selbstläufer: Als die Reichsregierung zwecks „neuer Festigung des Volkes“ 1924 in Berlin eine Feier zum Gedenken an den Kriegsausbruch organisierte und bei dieser Gelegenheit das Deutschlandlied abspielen ließ, ging selbiges im allgemeinen Lärm unter, weil Kommunisten („Nieder mit dem Krieg“) und

Patrioten („Die Wacht am Rhein“) mit eigenen Botschaften einander nieder zu brüllen versuchten (Verhey 2000, 337). Es hatte zuvor warnende Stimmen gegeben; sie malten freilich ein ganz anderes Fiasko an die Wand, und auch das trat ein – mancherorts hatten Menschen genug vom Krieg und konnten seiner nachträglichen Verhimmelung nichts abgewinnen: „In den Jahren unmittelbar nach 1918 herrschte in der deutschen Öffentlichkeit der pazifistische Ansatz vor, der die Erinnerung an 1914 mit den Schrecken des Krieges verknüpfte.“ (Verhey 2000, 343)

Also hatte Immanuel Kant einen Punkt, als er seine feste Hoffnung auf den – fernen – „ewigen Frieden“ damit begründete, dass es, sobald republikanische Verhältnisse herrschten, mit dem Krieg zu Ende gehe – das Volk schrecke überall vor militärischen Konflikten zurück, weil sie auf seinem Rücken ausgetragen würden: „Nun hat aber die republikanische Verfassung, außer der Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entstanden zu sein, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden; wovon der Grund dieser ist.

– Wenn, (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann), die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ob Krieg sein solle, oder nicht, so ist nichts natürlicher, als dass, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müssten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich lässt, kümmerlich zu verbessern; zum Übermaße des Übels endlich noch eine, den Frieden selbst verbitternde, nie [wegen naher immer neuer Kriege] zu tilgenden Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen.“ (Kant 1983, 26f.) Selbst gewonnene Kriege sind aus dieser Sicht alles andere als ein reiner Segen.

Republikanisch, darauf legt Kant größten Wert, heißt nicht: demokratisch, sondern lediglich: öffentlich. Kriege müssen aus dem Arkanbereich abgeschlossener Kabinette herausgelöst werden und öffentlich entschieden oder wenigstens diskutiert werden. Solange Souveräne machen können, was sie wollen, werden Kriege aus jedem x-beliebigen Grund angezettelt, weil diese „Staatseigentümer“ an ihren „Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten und dgl. durch den Krieg nicht das mindeste“ einbüßen, diesen daher „wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen, und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen“ (Kant 1983, 27). Es ist Hobbes' Welt der personifizierten Leviathane – diese freilich zu skrupellosen Kriegstreibern degeneriert, weil die Gräueltaten des Krieges, und damit Furcht und Ehrfurcht, vor den Toren ihrer Paläste halt machen. Endgültig ins Reich des Möglichen rücken dauerhaft friedliche Nachkriegszeiten indes erst, falls

noch eine weitere Bedingung erfüllt ist: „Stehende Heere (miles perpetuus) sollen aufhören. Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenze kennt, zu übertreffen, und, indem durch die darauf verwandten Kosten der Frieden endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden.“ (Kant 1983, 17f.) Damit wäre auch jener Faktor von der Welt verschwunden, den Hegel dafür verantwortlich macht, dass Staaten miteinander handeln: die militärische Profession. Quasi im Gegenzug entzaubert dieser freilich Kants Vision: „Wenn man aber meint, Fürsten und Kabinette seien mehr der Leidenschaft als Kammern“ – sprich: Parlamenten – „unterworfen, und deswegen in die Hände der letzteren die Entscheidung über Krieg und Frieden sucht, so muss gesagt werden, dass oft ganze Nationen noch mehr wie ihre Fürsten enthusiastisiert und in Leidenschaft gesetzt werden können.“ (Hegel 1986, 497)

Im Kontext des 1. Weltkriegs hat man diesen Prozess der „Umformung des Sozialen“ als großen Akt der Vergemeinschaftung beschrieben (und für einmal nicht verherrlicht): „Wir können sagen,“ schreibt Emil Lederer 1915, „dass sich am Tage der Mobilisierung die Gesellschaft, die bis dahin bestand, in eine Gemeinschaft umformte“ (Lederer 1915, 349). Dies sei überall geschehen und beileibe kein deutscher Sonderweg gewesen. Wo bleibt da der kantianische Commonsense des kleinen Mannes? Der Mechanismus, ihn auszuschalten, ist die totale Mobilisierung: „Im Kriege dehnt und reckt sich das Heerwesen zum Volke aus. [...] Es erweist sich das Heerwesen als eine soziale Form neben der Gesellschaft, unabhängig von ihr, und zwar als eine universale soziale Form. Und es ähnelt mit der Mobilmachung der sozialen Form der Gemeinschaft, weil sich unter der Bedrohung der Existenz aller, unter Wachrufung jeder gesellschaftlichen Kraft zur nationalen Verteidigung angeordnet wird, und in diesem Fall also die Verbindung des nach sozialen Gruppen gegliederten Volkes in ein einheitliches Heer im Bewusstsein aller Einzelnen nicht als Zwang des Staates, überhaupt nicht als Konsequenz staatlicher Aktion, sondern als übermächtiges Schicksal erscheint.“ (Lederer 1915, 350f.) Damit es soweit kommt (und nicht dabei bleibt, dass man, auf das baldige Ende des bösen Spuks spekulierend, über die „Husaren mit blanken Säbeln“ einfach Flüche ausstößt), müssen Organisation und Imagination reibungslos ineinander greifen.

Den organisatorischen Imperativ des totalen Krieges beschreibt Lederer so: „Wird der Staat in einer seiner Erscheinungsformen Träger von Macht, so kommt damit eine neue, verstärkende Komponente in die Dynamik des Heerwesens, welche ihm ohnedies immanent ist. Wir können jetzt sagen: Staat und Heer stehen in Wechselwirkung; steigende Staatsmacht – wachsendes Heer; mit dem wachsenden Heer steigende Staatsmacht und so fort. Also eine Entwicklung, welche sich gegenseitig steigert und trägt, und sich von ihrem gesellschaftlichen Untergrund schon losgelöst hat. Erst das Substrat des modernen, wohlorganisierten Staats gibt dem Heerwesen Stetigkeit und innere Festigkeit (welche ihm früher mangelte). Und erst das moderne Heerwesen realisiert des Staats aufsteigende und allumfassende Macht, zieht das Volk restlos in das Staatsorgan hinein und garantiert die gesteigertste Machtaufbietung nach außen hin.“ (Lederer 1915, 363) Der militär-staatliche Komplex „zieht das Volk restlos“ in sich hinein – das ist der springende Punkt.

Lederers materialistische Transformationsanalyse verliert einen Gesichtspunkt aus dem Auge: die Rolle des „Überbaus“. Massen müssen nicht nur „total“ organisiert, sondern auch mobilisiert und „enthusiasmirt“ (Hegel) werden. Kriegszeugnisse belegen, dass das – phasenweise wenigstens – in kaum mehr nachzuvollziehender Intensität gelungen ist. Zum Beispiel überschlug sich Berlins Bevölkerung unmittelbar vor Kriegsausbruch fast vor Begeisterung (ein Gemütszustand, der übrigens deutschlandweit von den Journalen berichtet wurde): „Sobald ein Mitglied der kaiserlichen Familie erschien, brachten ihm die neugierigen Massen begeisterte Ovationen dar. Als das Kaiserpaar gegen 15 Uhr in einem offenen Automobil in die Stadt zurückkehrte, wurde es auf dem Weg durch das Brandenburger Tor und Unter den Linden von verzückten Menschenmassen umdrängt.“ Die „hochrufende Menge“, vermeldet ein Augenzeuge, „erhitzte sich zu stürmischer Begeisterung, sie überflutete, als wollte sie dem Kaiser durch körperliche Nähe zeigen, wie sie sich mit ihm verbunden fühlte, den Fahrdamm, Hüte und Taschentücher wurden geschwenkt“. (Verhey 2000, 108)

Gemeinschaft ist ein Geisteszustand; um ihn zu erzeugen bedarf es nicht nur der reibungslosen Organisation (bereit gestellt durch den hochentwickelten Militärapparat), sondern auch jener klassenübergreifenden Imagination, die sich damals an der Figur des Kaisers festheften konnte. Kurzum: Das Zusammenspiel von (militärischer) Profession und (imperialer) Person produzierte den „Geist von 1914“, das Kriegsgefühl einer Republik im Kant'schen Sinne, die gegen derlei Passionen eigentlich gefeit sein sollte. Kants Republikanisierung der politischen

Entscheidung kühlt den kriegerischen spirit of enterprise offenbar nicht ab, sie heizt eher an und bringt ihn zum Sieden. Solange „leibhaftige“ Personen nicht durch „ausdrucklose“ Prozeduren – the procedural republic (Sandel) – ersetzt worden sind, ist Politik offenbar grundsätzlich patriotismusgefährdet und damit, auch nach verheerenden Kriegen, für neue Kriege mental zürüstbar: Kants Problem.

Spencers Frieden

Den Weg heraus aus dem konventionellen Denken und in die neue „Ausdruckslosigkeit“ hat, folgt man Hegel, das gemeine Verständnis selbst gewiesen: indem es den Staat auf einen Vertrag oder gar Gesellschaftsvertrag gründen will. „In neuer Zeit“, kritisiert er, „ist es sehr beliebt gewesen, den Staat als Vertrag aller mit allen anzusehen. Alle schlossen, sagt man, mit dem Fürsten einen Vertrag und dieser wieder mit den Untertanen. Diese Ansicht kommt daher, dass man oberflächlicher Weise nur an eine Einheit verschiedener Willen denkt. Im Vertrag aber sind zwei identische Willen, die beide Personen sind und Eigentümer sein wollen; der Vertrag geht also von der Willkür der Person aus“ (Hegel 1986, 158f.) – und diese Prämisse privatisiert das öffentliche Interesse bzw. „verwirtschaftet“ (Krüger 1971, 9) die staatliche Sphäre. Zu befürchten steht, dass der Staat nicht mehr als sterblicher Gott behandelt wird, sondern zum Dienstleistungsbetrieb mutiert, dessen Service in Anspruch genommen werden kann – oder auch nicht, falls seine Offerten wenig attraktiv oder unbezahlbar sind. Weder hätte man dann den Krieg aller gegen alle zu befürchten, noch wäre das Schicksal des ewigen Friedens besiegelt, und Menschen würden auch nicht in eine animalische Lebensform zurückversetzt (Hegels Sorge).

Keiner hat den Standpunkt des privaten „Staatsverbrauchers“ konsequenter propagiert als Herbert Spencer: „As a corollary to the proposition that all institutions must be subordinated to the law of equal freedom, we cannot choose but admit the right of the citizen to adopt a condition of voluntary outlawry. If every man has freedom to do all that he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other man, then he is free to drop connection with the state – to relinquish its protection, and to refuse paying towards its support. ... Government being simply an agent employed in common by a number of individuals to secure to them certain advantages, the very nature of the connection implies that it is for each to say whether he will employ such an agent or not. If any one of them determines to ignore this mutual-safety confederation, nothing

can be said except that he loses all claim to its good offices, and exposes himself to the danger of maltreatment – a thing he is quite at liberty to do if he likes. He cannot be coerced into political combination without a breach of the law of equal freedom; he can withdraw from it without committing any such breach; and he has therefore a right so to withdraw.“ (Spencer 1851, Kap. 19, § 1) Kurzum, es gibt ein Recht, „den Staat zu ignorieren“.

Spencer hat natürlich mehr im Sinn, als harmlose Exzentriker zu verteidigen, die sich – wie sein Zeitgenosse Henry Thoreau – eremitenhaft der staatlichen Kontrolle entziehen und ein sektiererisches Lebensmodell kreieren. Was würde also passieren, wenn alle den Staat ignorieren? Bräche dann nicht unweigerlich das „wölfische“ Chaos aus? Zu bestimmten – urdenklichen – Zeiten wären, das räumt Spencer ein, zwanglose Lebensverhältnisse außerhalb staatlich kontrollierter Zonen undenkbar gewesen: „Considering society as a corporate body, we may say that man, when he first enters into it, has the repulsive force in excess, whilst in the cohesive force he is deficient. His passions are strong; his sympathies weak. Those propensities which fitted him for savage life necessarily tend to breed war between himself and his neighbours. His condition has been that of perpetual antagonism; and his antagonistic habits must of course accompany him into the social state. Aggression, dispute, anger, hatred, revenge – these are the several stages of the process by which the members of a primitive community are continually being sundered.“ (Spencer 1851, Kap. 18, § 3)

Eine Gesellschaft, die in ihren Anfängen auf jede Form der zentralisierten Repression verzichtet hätte, „wäre in Stücke geflogen“ (Spencer). Wenn Vergesellschaftungsformen überlebt haben, dann nur dank eines ausgebauten Repressionsapparats. Hobbes' Gedankenexperiment wird so in eine evolutionäre Perspektive übersetzt und dynamisiert – weshalb Spencer auch über Hobbes hinaus denken kann: Seither ist viel Zeit vergangen, Leute sind sozialverträglicher geworden – und Staatsgewalten geraten unter Anpassungsdruck: „With the advance of civilization this awe of power diminishes. Instead of looking up to the monarch as a God, it begins to view him as a man reigning by divine authority as the Lord's anointed. Submission becomes less abject. Subjects no longer prostrate themselves before their rulers, nor do serfs kiss their master's feet. Obedience ceases to be unlimited.“ (Spencer 1851, Kap. 19, § 3) „This awe of power diminishes“ – der Schrecken vor dem Machthaber lässt nach, und er kann es, weil der Schrecken vor den Nachbarn immer mehr schwindet. Der „große Mensch“ wird in dem Maße überflüssig, wie die kleinen Menschen ihre Angewohnheiten zivilisiert haben. Hobbes' Irrtum hätte dann

darin bestanden, dass er seinen Zeitgenossen einreden wollte, sie seien Bestien bis ans Ende aller Tage und deswegen für immer darauf angewiesen, so zu leben wie in den Anfängen: „What a cage is to the wild beast, law is to the selfish man.“ (Spencer 1851, Einleitung, § 4) Sicher, es geht noch nicht ganz ohne Regierung, als notwendiges Übel bleibt sie uns bis auf weiteres erhalten, doch je mehr diese Notwendigkeit abnimmt, desto stärker tritt das Übel hervor. Was für Spencer bedeutet: Die „prozedurale Republik“ (Sandel), reduziert auf den Auftrag, Eigentum und Verträge zu sichern, ist das höchste der Gefühle. Ein vollständig entzaubertes Regieren, die stocktrockene Regelanwendung, rückt unaufhaltsam näher. Wer sich da im Ton vergreift, riskiert eine Blamage – „the holders of power are daily caricatured, and men begin to listen to the National Anthem with their hats on“. (Spencer 1851, Kap. 18, § 3)

Am fernen Horizont sieht auch Herbert Spencer den „ewigen Frieden“ auftauchen – herbeigeführt von einer epochalen Scherenbewegung: Staaten sterben allmählich ab, Gesellschaften dehnen sich immer weiter aus und vermögen ihre Geschäfte zivilisiert selbst zu regulieren, selbst untereinander, sobald keine kriegstreibenden Leviathane mehr dazwischen funken. Hundertfünfzig Jahre später provoziert diese Vision drei Feststellungen. Sie ist, erstens, dem „Endsieg“ kaum näher gekommen – was, zweitens, nichts an ihrer („neoliberalen“) Attraktivität geändert hat; wobei man, drittens und im Unterschied zu Spencer, die sozialen Kosten des Fortschritts heute weitgehend verdrängt. Denn, genauer besehen, produziert die Friedensordnung genau ebenso viel Leiden wie ihr kriegerisches Pendant. Claudio Magris spricht nicht grundlos vom „dritten Weltkrieg“ (FAZ.NET, 21.10.2009). Man bezahlt den äußeren Frieden mit innerem Krieg – eine verkehrte (Hobbes-)Welt.

Dieses Elend entsteht paradoxerweise dadurch, dass es ausgerottet wird, kaltblütig: The survival of the fittest lässt keinen Raum für schwache Nerven oder schwere Schicksale. Hobbes' perspektivloser „Krieg aller gegen alle“ mutiert zu Spencers hoffnungsfrohem „Kampf ums Überleben“, der die Schwachen – und damit auch die Schwächen – gewaltsam eliminiert: „Pervading all nature we may see at work a stern discipline, which is a little cruel that it may be very kind. That state of universal warfare maintained throughout the lower creation, to the great perplexity of many worthy people, is at bottom the most merciful provision which the circumstances admit of. It is much better that the ruminant animal, when deprived by age of the vigour which made its existence a pleasure, should be killed by some beast of prey, than that it should linger out a life made painful by infirmities, and eventually die of starvation. By the destruction of all

such, not only is existence ended before it becomes burdensome, but room is made for a younger generation capable of the fullest enjoyment; and, moreover, out of the very act of substitution happiness is derived for a tribe of predatory creatures.“ (Spencer 1851, Kap. 25, § 6)

Der friedliche Überlebenskampf zwischen zivilisierten Menschen verschont seine Opfer zwar davor, aufgefressen zu werden, doch besteht die Friedensdividende in nichts anderem als dem Privileg, gewaltfrei sterben zu dürfen: „The development of the higher creation is a progress towards a form of being capable of a happiness undiminished by these drawbacks. It is in the human race that the consummation is to be accomplished. Civilization is the last stage of its accomplishment. And the ideal man is the man in whom all the conditions of that accomplishment are fulfilled. Meanwhile the well-being of existing humanity, and the unfolding of it into this ultimate perfection, are both secured by that same beneficent, though severe discipline, to which the animate creation at large is subject: a discipline which is pitiless in the working out of good: a felicity-pursuing law which never swerves for the avoidance of partial and temporary suffering. The poverty of the incapable, the distresses that come upon the imprudent, the starvation of the idle, and those shoulderings aside of the weak by the strong, which leave so many ‚in shallows and in miseries‘, are the decrees of a large, far-seeing benevolence.“ (Spencer 1851, Kap. 25, § 6)

Von Spencers olympischer Höhe aus betrachtet, muss um des Glücks der Gattung (universal humanity) willen solange gestorben werden, bis nur noch diejenigen leben, die aus eigener Kraft dazu imstande sind. Krieg oder Frieden – wen interessiert das noch? Zu befürchten steht daher, dass auch evolutionär zivilisierte Gemetzel den Zuschauer überfordern: „There are many very amiable people –people over whom in so far as their feelings are concerned we may fitly rejoice – who have not the nerve to look this matter fairly in the face.“ (Spencer 1851, Kap. 25, § 6) Kein Wunder – es hat ja schließlich nur das Schlachtfeld gewechselt. Nachkriegskriege finden auf Marktplätzen statt.

Nachkriegskriege

Glaubt man Spencer, dann dürfen wir das erhoffen, was uns auch Kant verspricht: den ewigen Frieden. Anders als Kant kennt er den Weg dahin: Staatsphantasien sind auszurotten, mit Stumpf (Bürokratie) und Stiel (Souverän). Doch zeigt sich dann, dass sich die Zukunft von der

Vergangenheit kaum unterscheidet: Das Leiden (bzw. die Gewalt) wechselt nur seine Gestalt – wer früher erschlagen wurde, verhungert künftig. Schwäche war ein Problem, sie wird eines bleiben. Nicht umsonst spricht Spencer vom Existenzkampf, *struggle for existence*, und räumt nur dem Starken das Existenzrecht ein: *survival of the fittest*.

Spencers „Universum“ waren der Erfahrungsraum und die Vorstellungswelt des zeitgenössischen England. Dort herrschte jenes Elend, das teilnahmslos zu beobachten den Leuten schwerfiel, dessen Verdrängung gleichwohl gefordert war, weil Mitleid den Glücksfortschritt im Weltmaßstab verhindert. *To be or not to be* – das sollte eine Jedermanns-Frage werden; und wer „sein“ würde, wäre Teil der gesellschaftlichen, letztlich globalen Ordnung: *the great chain of being*. Diese Kosmologie gehört nach Idee und Begriff zwar einer vormodernen Welt an (Lovejoy 1964); sie beschreibt den gottgewollten, „unverbesserlichen“, daher auf der Stelle tretenden Weltenlauf, passt also gar nicht zur kreativ-zerstörerischen Evolutionsdynamik, an die „soziale Darwinisten“ à la Spencer glauben. Doch lässt sich schon bei Darwin selbst nachverfolgen, dass am Ende des rauen Selektionsgeschäfts, gewissermaßen als Belohnung für den langen Leidesweg, die finale Ordnung wartet – und damit der ewige Frieden. Am tierischen Exempel vorgeführt: „Einmal kommt der Wettlauf zum Stillstand. Dann nämlich, wenn ein Monopol erreicht ist. Der lange Hals der Giraffe ist ein Monopol, und zwar eines, das keiner Verteidigung mehr bedarf, sondern ‚konkurrenzlos‘ dasteht. (...) Im Zustande der verteilten Monopole“ – Giraffen haben ihren Lebensraum, Antilopen jenen und Schafe wieder einen anderen – „kommt der Prozess der Konkurrenz, in dem die noch zu allen möglichen Variationen ‚Arten‘ einander variierend nachjagen, zur Ruhe.“ (Sternberger 1974, 103f.) Wenn auch die Analogie ein bisschen knirscht – so ähnlich hat man sich sein „Ende der Geschichte“ vorzustellen, dann, wenn in friedlicher Koexistenz nur noch lebenswertes Leben existiert.

Doch war den Geschehnissen schon früh abzulesen, dass der Mensch eine besondere Spezies sein und viele Wege, sich „exterministischen“ Verhältnissen anzupassen, erfinden würde – darunter Verhaltensformen, die dem Fortschritt offenkundig nicht dienlich waren. Spencer selbst (1978, 209) lamentierte mit gutem Grund darüber, dass unser degeneriertes Nervenkostüm nicht hinreichen würde, um „natürliche“ Grausamkeiten (hungernde Kinder, leidende Mütter, elende Greise) ungerührt mit anzusehen: Zivilisation blockiert Selektion. Doch auch das Umgekehrte – Selektionskämpfe als Zivilisationsbremse – ließ nicht lange auf sich warten. Einige Kellerkinder wollten zwar (natur-)gesetzeskonform durch Fleiß, Disziplin und Beharrlichkeit nach oben

kommen, um eines fernen Tages the conformations of life genießen zu können, doch allzu viele andere (the undeserving poor) sollten sich ans lumpenproletarische Lotterleben gewöhnen. Sie nahmen apathisch hin, was da kommen würde – und würden sich im nächsten Augenblick teils gewaltsam, teils verschlagen holen, was ihnen die Natur versagt hatte: „the attacks of lawless depredators“ erschütterten die Bastionen des Eigentums. Ihr Leben war ein Abbild ihrer Lage: „The state of the streets powerfully affects the health of their inhabitants. Sporadic cases of typhus chiefly appear in those which are narrow, ill ventilated, unpaved, or which contain heaps of refuse, or stagnant pools. (...) The houses, in such situations, are uncleanly, ill provided with furniture; an air of discomfort if not of squalid and loathsome wretchedness pervades them, they are often dilapidated, badly drained, damp: and the habits of their tenants are gross – they are ill fed, ill clothed, and uneconomical – at the same time spendthrifts and destitute – denying themselves of the comforts of live, in order that they may wallow in the unrestrained licence of animal appetite. An intimate connection subsists, among the poor between the cleanliness of the street and that of the house and person.“ (Kay-Shuttleworth 1832)

So die Lage der (nicht-)arbeitenden Klasse(n) in Manchester. Doch was er dort sah, hätte Kay-Shuttleworth dutzendfach beobachten können; England war ein island of slums. Nicht dass Spencer einige Zeit später mit ganz anderen Zuständen konfrontiert gewesen wäre – doch wann immer er auf sie zu sprechen kam, haben seine Analysen unweigerlich eine Logik der Vergeblichkeit zu Tage gefördert: Der gute Wille bewirkt entweder gar nichts oder das genaue Gegenteil dessen, was ihm vorschwebt (Spencer 1981). Wobei die Reformresistenz augenscheinlich ihren Gipfel dort erreicht, wo Pfuhl und Profit, Animalismus und Kapitalismus einander zuarbeiten: Die einen leben in dem Schmutz, an dem die anderen verdienen (Wise 2009). Weil unter solchen Umständen Helfen keinen Sinn ergibt, bleibt Strafen als einzige Option staatlichen Handelns übrig – mit frustrierend geringer Effektivität, damals wie heute: „The civic force of the town is totally inadequate to maintain the peace, and to defend property“, notiert Kay-Shuttleworth (1832).

Spencers Nachkriegsordnung, sein ewiger Frieden, hat den einen „großen“ Krieg eliminiert; an dessen Stelle treten aber viele „kleine“ Kriege – sie schießen wie Pilze aus dem Boden, mal mehr, mal weniger blutig durchgefochten und nach den latenten Regeln einer staatlich nicht beherrschbaren Überlebenskunst ausgetragen. Diese Konstellation ist keineswegs Historie, Schnee von gestern gewissermaßen. Das lange 19. Jahrhundert ist immer noch nicht zu Ende. Dass man heute die Welt als planet of slums (Davis 2006) etikettieren kann, deutet schon darauf

hin: Der Fall hat sich nicht erledigt, sondern erweitert. Animalismus und Kapitalismus koalieren inzwischen auf globaler Ebene, ihr Zangengriff arrangiert den schlechten Frieden noch nicht überall, doch überall immer spürbarer: „With market fundamentalism“ – Spencers Vision und Mission – „has come a gradual erasure of received lines between the informal and the illegal, regulation and irregularity, order and organized lawlessness.“ „Vastly lucrative returns“, so hat sich gezeigt, „inhere in actively sustaining zones of ambiguity between the presence and absence of the law: returns made from controlling uncertainty, terror, even life itself; from privatizing public contracts and resources; from ‚discretionary‘ policing and ‚laundering‘ of various kinds.“ (Comaroff/Comaroff 2006, 5). Selbst diese Grenzverwischungen und -verletzungen sind nicht neu – vor zweihundert Jahren wurde der Bristol Society for the Suppression of Vice die folgende „Ambiguität“ brieflich zur Kenntnis gebracht: „I took my horse and rode to Stapleton prison (...). Inclosed are some of the drawings which I purchased in what they call their market, without the least privacy on their part or mine. They wished to intrude on me a variety of devices in bone and wood of the most obscene kind.“ Diese Geschäfte, so schließt der empörte Bericht, würden täglich von 10 bis 12 gemacht, unter den Augen des Gefängniswärters (Mayhew 1985, 474). Ein Markt im Staat, Kriminelle verwandeln sich in Kaufleute, Obszönitäten sind ihre Ware, das Auge des Gesetzes wacht über den Gesetzesverstoß – mehr Hybridität herrscht heute auch nicht, nur anders skaliert ist sie.

Gibt es kein Rettendes in jeder Gefahr? Not und Elend setzen schließlich ungeahnte Gefühlswelten frei, schon zu Spencers Zeiten und auch damals nicht nur bei feinsinnigen Damen aus besseren Kreisen – man denke nur an Thomas Gradgrind, Dickens' Schurke in *Hard Times*, der unter dem Eindruck fremden Leids vom Geldsack zum Schöngest mutiert. Gelegentlich ist über philanthropische Mentalitätswechsel an verschiedenen Kriegsfronten berichtet worden, in scharfem Kontrast zum lärmenden Gemeinschaftsgeist heimatlicher Stammtische. Seit neuerem schließlich lernen wir – im Nachgang zu verschiedenen Desastern (9/11, Katrina etc.) die erstaunlichen Transformationen des Großstadtmenschen kennen (Vale/Campanella 2005; Solint 2009) etc. Doch spontan aufflammende Heroismen wie diese leiden allesamt daran, dass sie leuchtende Produkte momentaner Lagen sind und dem Sog der „schmutzigen“ Re-Normalisierung auf Dauer nichts entgegensetzen.

Fazit: „Nachkriegsordnung“

Eine Nachkriegsordnung gibt es am Ende jedes Krieges – dieser Zustand gehört zu Hegels „ersten Wiederholungen der Geschichte“. Dann „schließen die Staaten wieder auf“ und wappnen sich für den nächsten Waffengang.

Eine ganz andere Nachkriegsordnung haben – auf je eigene Art – Immanuel Kant und Herbert Spencer im Sinn: Es ist das Ende aller Kriege und damit der „ewige Frieden“. Kant stellt sich darunter eine Welt vor, die von öffentlich regierten „Republiken“ bevölkert wird, deren Bürger den Ernstfall ablehnen, weil er auf ihrem Rücken ausgetragen wird. Spencer hingegen setzt darauf, dass Gesellschaften so konsequent privatisiert („vermarktet“) werden können, dass öffentliche Anliegen und mit ihnen militärische Konflikte vom Erdboden verschwinden.

Spencers Vision hat sich länger und bis heute gehalten. Das heißt allerdings nicht, dass sein Plan dem Ziel der finalen Friedlichkeit näher käme – Elend und Gewalt sind seither, aufs Ganze gesehen, eher mehr denn weniger geworden. Von „Frieden“ kann jedenfalls keine Rede sein. Da lassen auch verrückte Augenblicke spontaner Solidarität, wie sie hin und wieder auftreten, nicht hoffen. Nachkriegskriege dieser Art schaffen dauerhafte Lagen, deren „friedliche“ Meisterung nach einer vollkommen neuen Ordnungspolitik verlangt: Emergency Design (Blechinger/Milev 2007; Milev 2008).

Bibliographie

A–H

- Blechinger, G./Milev, Y. (Hg.) (2007) *Emergency Design*. Wien/New York: Springer.
- Blits, J. H. (1989) Hobbesian Fear. In: *Political Theory* 17: 417–431.
- Comaroff, J./Comaroff, J. L. (2006) Law and Disorder in the Postcolony: An Introduction. In: Dies. (eds.) *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: University of Chicago Press, 1–56.
- Creveld, M. (2008) *The Culture of War*. New York: Presidio Press.
- Davis, M. (2006) *Planet of Slums*. London – New York: Verso.
- Dickens, Ch. (1995) *Hard Times* (1854). London u.a.: Wordsworth.
- Gilpin Faust, D. (2008) *This Republic of Suffering*. New York: Knopf.
- Hegel, G. W. F. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Th. (1984) *Leviathan*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

K–R

- Kant, I. (1983) *Zum ewigen Frieden*. Stuttgart: Reclam.
- Kay-Shuttleworth, J. (1832) *The Moral and Physical Condition of the Working Class of Manchester in 1832*. <http://www.historyhome.co.uk/peel/p-health/mterkay.htm> (02/03/10)
- Koschorke, A. et al. (2008) *Der fiktive Staat*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Krüger, H. (1971) Die deutsche Staatlichkeit im Jahre 1971. In: *Der Staat*, 10, 1–31.
- Ludwig, B. (2008) *Womit muss der Anfang der Staatsphilosophie gemacht werden? Zur Einleitung des Leviathan*. In: Kersting, W. (Hg.) *Thomas Hobbes: Leviathan*. Berlin: Akademie, 47–68.
- Mayhew, H. (1985): *London Labour and the London Poor* (1851/52). London u. a.: Penguin Classics.
- Milev, Y. (2008) *Emergency Empire*. Wien/New York: Springer.
- Mosse, G. (1993) *Gefallen für das Vaterland: Nationales Heldentum und namenloses Sterben*. Stuttgart: Klett-Kotta. S–

Z

- Schievelbusch, W. (2001) *Die Kultur der Niederlage*. Berlin: Alexander Fest.
- Solnit, R. (2009) *A Paradise Built in Hell*. New York: Viking Adult.

Spencer, H. (1851) *Social Statics*. *The Online Library of Liberty*.

http://files.libertyfund.org/files/273/Spencer_0331_EBk_v4.pdf (02/03/10)

Spencer, H. (1981) *The Man versus the State* (1884). Indianapolis: Liberty Classics.

Sternberger, D. (1974) *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Insel.

Vale, L. J./Campanella, T. J. (2005) *The Resilient City*. New York: Oxford University Press.

Verhey, J. (2000) *Der „Geist von 1914“ und die Erfindung der Volksgemeinschaft*.

Berita, Warta. "Berita Terkini Hari Ini." *Berita Terkini Hari Ini* -

BuletinLokal.com. N.p., 31 Oct. 2016. Web. 11 June 2017. <[http://](http://www.buletinlokal.com/)

www.buletinlokal.com/>.