

Internationales Clausewitz-Zentrum

Clausewitz-Information

1 / 2009



„Friedrich der Große“

herausgegeben von

Lennart Souchon

Führungsakademie der Bundeswehr

Hinweis des Herausgebers

Grundlage für diese Publikation ist ein Vortrag von Prof. Dr. Alfred Schmidt, Universität Frankfurt/Main, zum Thema:

“Friedrich der Große als Repräsentant der Aufklärung“, am 29. 11. 2007, im Internationalen Clausewitz – Zentrum.

Redaktion:

Frau Karen Schäfer
Leiterin Fachinformationsstelle
Führungsakademie der Bundeswehr
und
Herr Oberst a.D. Hans-Joachim Krüger
Hamburg

Herausgeber:

Professor Dr. Lennart Souchon,
Kapitän zur See a.D.
Internationales Clausewitz-Zentrum;
Führungsakademie der Bundeswehr
Manteuffelstr. 20, 22587 Hamburg
Tel.: 0049-040-8667-6504 (Frau Wild), Fax: -6509
E-Mail: fueakbw.icz@bundeswehr.org

Druck:

GeoInfoStelle & Grafik-Team,
Führungsakademie der Bundeswehr
Manteuffelstr. 20, 22587 Hamburg
Hamburg, im April 2009

Internationales Clausewitz-Zentrum

Clausewitz-Information 1 / 2009

Friedrich der Große

Inhalt:

- 04 *Lennart Souchon*
Einführung
- 11 *Alfred Schmidt*
Friedrich der Große als Repräsentant der deutschen Aufklärung
- 46 *Marc Oprach und Andreas Schramm*
Bedeutung und Charakter der „Moralischen Größen“ – zur Weiterentwicklung der Clausewitz' Idee

Einführung

Lennart Souchon

„Der Mensch kann in keine gefährlichere Lage versetzt werden, als wenn durch äußere Umstände eine große Veränderung seines Zustandes bewirkt wird, ohne dass seine Art zu empfinden und zu Denken darauf vorbereitet ist“.

Goethe, Lehrjahre V 1

Heute gefährdet eine Kombination transnationaler Risiken aus internationalem islamistischen Terrorismus, der Weiterverbreitung von Massenvernichtungswaffen, der Entstaatlichung von Gewalt und Staatszerfall sowie organisierter Kriminalität die Sicherheit der gesamten internationalen Gemeinschaft. Die Abwehr der globalen Herausforderungen erfordert in Deutschland – im Goetheschen Sinne – eine Neukonzeption des strategischen Denkens, mit klaren politischen Zweckvorgaben, eindeutigen zivilen und militärischen Zielen und der Bereitstellung entsprechend ausreichender Ressourcen, beglei-

tet von einem intensiven öffentlichen Diskurs, der Wissenschaft und Streitkräfte mit einschließt.

Das Defizit zwischen den gegenwärtigen dynamischen Lageveränderungen im Bereich der vernetzten Sicherheitsvorsorge und einer weitgehend unscharfen Beurteilung der Lage, die sich oft an Hierarchien, Strukturen und Machbarkeitskriterien orientiert, ist sehr gefährlich.

Kann die Kriegphilosophie des preußischen Generals Carl von Clausewitz in unserer global - vernetzten und mehrdimensionalen Risikolage Ausgangspunkt sein für die Suche nach begrifflicher Klarheit und nach einer rationalen Systematik in Analyse- und Bewertungsverfahren? Bietet sie die Grundlage für eine Lagebeurteilung, die auch die gegenwärtigen Bedrohungen berücksichtigt? Können aus ihr Folgerungen für adäquate Entscheidungsstrukturen und zur Ableitung einer Strategie herangezogen werden? Kann die Clausewitz' Theorie Hilfestellung bieten, um vor jedem vernetzten Einsatz ziviler und militärischer Mittel Fragen nach dem politischen Rational und Zweck, nach den konkreten Zielen und Art und Umfang der bereitzustellenden Mittel zu beantworten?

Diese Fragen sind derzeit unbeantwortet, weil das theoretische Verständnis der Grundvorstellungen von Clausewitz eher lückenhaft ist, ein intensiver öffentlicher Diskurs über die äußere Sicherheitsvorsorge fehlt und der politische Wille zu einer kohärenten strategischen Kursbestimmung noch nicht zu erkennen ist.

Um eine theoretische Neuorientierung in der Sicherheitsstrategie einzuleiten, ist eine Auseinandersetzung mit vergleichbaren historischen Umbrüchen, Reformen und den inhärenten geistesgeschichtlichen und philosophischen Theorien mehr als hilfreich. Dazu bietet sich der politische, militärische, soziale und moralische Zusammenbruch Preußens im Jahre 1806 besonders an. Bereits vor der Niederlage in Jena und Auerstedt kritisiert in Berlin Reichsfreiherr vom und zum Stein das marode absolutistische Staats- und Herrschaftssystem in Preußen.

In einem äußerst kreativen philosophischen Umfeld, dessen aufgeklärte absolutistische Wurzeln in der Zeit Friedrichs des Großen liegen, beginnt eine Reform, die das Prädikat „Revolution von oben“ verdient: Sozialreformen verbinden sich mit dem Namen Hardenbergs, die Bildungsreform mit Humboldt und Pestalozzi und die Heeresreform mit Scharnhorst, Gneise-

nau und Clausewitz. Letztere sind bis heute Bezugspunkte für die geistige Ausrichtung deutscher Streitkräfte.

Carl von Clausewitz lebt als schöpferischer Theoretiker in diesem Berliner Reformklima. Mit großem historischem Sachverstand, hohem Abstraktionsvermögen und philosophisch-dialektischer Analysemethode verdichtet Clausewitz alle aufklärerischen, romantischen und idealistischen Denkanstöße auf sein Hauptthema, den Krieg. Er hinterlässt der Welt – wie Wilhelm Woermann treffend charakterisiert – kein in sich geschlossenes Theoriegebäude, sondern „eine induktiv angelegte, die Kriege untersuchende Materialsammlung für ein Buch“. Das macht eine Interpretation seiner umfänglichen und tiefgründigen Aussagen mit Bezug zur heutigen vernetzten Sicherheit außergewöhnlich schwierig. Zugang zum Clausewitz' Werk findet man nur über ein intensives Studium seiner Zeit und seiner philosophischen Einflüsse. Es ist seine Methode des Denkens, seine analytisch-systematische Herangehensweise an das Gesamtphänomen Krieg, die Clausewitz zum wahrscheinlich bedeutendsten strategischen Denker machen.

Wer heute eine Falsifizierung Clausewitz' Aussagen über das Fehlen asymmetrischer Kriegführung, Cyberwar und isla-

mistischen Terrorismus versucht, hat Clausewitz vermutlich nicht intensiv genug studiert – oder hat ihn nicht verstanden. Clausewitz ist eben nur in seiner Zeit und vor dem Hintergrund Preußens im 18. Jahrhundert richtig zu interpretieren. Dieser holistische Transfer von historischen Prozessen in die Gegenwart ist schwierig und muss von jedem Einzelnen selbst geleistet werden.

Der vorliegende Beitrag von Prof. Dr. Alfred Schmidt thematisiert Friedrich den Großen als Repräsentanten der deutschen Aufklärung. Der Philosoph Friedrich der Große erkannte die fundamentalen sozialen Veränderungen in Preußen. Er sah das erstarkende Bürgertum, denen sich Teile des Offiziers- und Beamtenadels anschlossen und die sich den ständischen und absolutistischen Zwängen widersetzen. Friedrich der Große schuf die geistigen Voraussetzungen für die späteren preußischen Reformen und für eine strategische Neubesinnung. Sein philosophisches Interesse und seine universale Bildung, die oft fälschlicherweise vom Bild des preußischen Königs und Schlachtenlenkers überdeckt werden, verdienen daher ein eingehendes Studium.

Alfred Schmidt ist Emeritus an der Philosophischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt/Main.

Er repräsentiert die international renommierte „Frankfurter Schule“, die sich mit den Namen Max Horkheimers und Theodor W. Adorno verbindet. Einige Daten seiner umfangreichen Vita: Schmidt wurde 1931 in Berlin geboren, begann 1952 das Studium der Geschichte, englischen und klassischen Philologie sowie Soziologie und Philosophie in Frankfurt. Bereits 1956 zum Lehrbeauftragten für Geschichte der Aufklärung ernannt, folgte 1960 die Promotion. 1972 wurde er als ordentlicher Professor auf den Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie berufen. Schwerpunkte seiner langjährigen Lehrtätigkeit sind die Philosophie Horkheimers, die Religionsphilosophie sowie das Zeitalter der Aufklärung. 1989 erhielt er die Goethe Plakette der Stadt Frankfurt/Main und 1998 das Bundesverdienstkreuz am Bande. 1999 emeritierte er am Institut für Philosophie an der Johann-Wolfgang-Goethe Universität/Frankfurt.

Im zweiten Teil dieser Publikation – im Gesprächsforum – ist ein interessanter Artikel von Major Dr. Marc Oprach und Major Andreas Schramm über die Bedeutung der Clausewitz` Denkweisen für die Bundeswehr aufgenommen worden. Die Autoren thematisieren die „Moralischen Größen“, um – wie Goethe es formuliert – die Art zu empfinden und zu Denken in der gegenwärtigen Lageänderung zu verbessern. Sie postulie-

ren in ihrem kritischen Beitrag Handlungsbedarf im Bereich der Inneren Lage der Truppe sowie deren Beziehung zur Gesellschaft.

Friedrich der Große
als Repräsentant der deutschen Aufklärung

Alfred Schmidt

Was Friedrich unter Philosophie versteht

„Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt | Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“¹ Auf kein „welthistorisches Individuum“² dürften, mit Hegel zu reden, die Sätze Schillers im Prolog des *Wallenstein* so zutreffen, wie auf Friedrich den Großen, dem manche Historiker das Attribut der Größe haben absprechen wollen. An Preußen, nach Fontane gleichsehr zu hassen wie zu lieben, scheiden sich noch immer die Geister, vollends an Friedrich, in dem, je nach der politischen Interessenlage, viele den grausamen Despoten und Eroberer, andere den dichtenden und Flöte spielenden *bel-esprit* erblicken wollen.

Die „Geschäftsführer des Weltgeistes“³ - wie Hegel die großen Akteure der Geschichte von Sokrates bis Napoleon nennt - kehren den eigenen wie späteren Zeiten sehr verschiedene Sei-

¹ *Schillers Werke*, Band II, Salzburg 1952, S. 19.

² Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte. Erster Band: Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig 1944, cf. S. 74–78.

³ *Ibid.*, S. 78.

ten zu. Das umfangreiche literarische Werk Friedrichs enthält philosophische Abhandlungen, von denen allein hier die Rede sein soll. Sie zeugen von der für ihn oft schmerzlichen Spannung von Geist und Macht: Der Philosoph als König, der König als Philosoph. Fraglos gehört Friedrich unter den Herrschern seines Jahrhunderts zu den fortgeschrittensten, weltoffenen Geistern. Als Schüler der westeuropäischen Aufklärung, einer Geistesströmung, deren sozialhistorische Grundlage die schrittweise Emanzipation des Bürgertums war, rechtfertigt Friedrich zugleich die Staatsräson eines feudalen, spätabolutistischen Regimes. Gleichwohl kann der Historiker Dilthey (1833–1911) gerade hierin ein „Bündnis Friedrich[s] mit der deutschen Aufklärung“⁴ erblicken.

Schon für den künftigen Regenten spielt Philosophie eine bedeutsame Rolle. Einen Brief an seine Schwester Wilhelmine unterzeichnete der Sechzehnjährige mit „*Frédéric le philosophe*“. Die erste, 1752 erschienene Sammlung seiner Werke nannte Friedrich *Oeuvres du Philosophe de Sanssouci*. Allerdings hielt er von vornherein nichts von ausgeklügelten, lebensfremden Systemen.⁵ Philosophie, die etwas taugt, trägt in

⁴ *Gesammelte Schriften*, 3. Band. Stuttgart 1969, cf. S. 128–142.

⁵ Hierin folgt Friedrich dem im damaligen Frankreich erreichten Stand der Diskussion. So spiegelt sich in d’Alemberts Artikel „System“ in der von ihm und Diderot herausgegebenen *Enzyklopädie* der Übergang vom Rationalismus der cartesianischen Epoche zur Newton’schen Physik, die den *systemischen* Charakter der Welt unabhängig von aller Spekulation

erster Linie dazu bei, widrige Wechselfälle des Daseins zu bewältigen. „Mein Geist“, schreibt der junge Kronprinz an seinen Freund von Suhm (1691–1740), „ist ganz im Banne der Philosophie; sie leistet mir vorzügliche Dienste, und ich halte mich stets an sie. Ich bin glücklich und fühle mich viel ruhiger als früher; meine Seele wird nicht mehr so oft von heftigen und stürmischen Regungen erschüttert. Ich [...] entscheide mich erst, nachdem ich reiflich erwogen habe, um was es sich handelt. Das Prinzip des Widerspruchs und des hinreichenden Grundes [...] lassen es in unserer Seele hell und licht werden; auf sie gründe ich meine Urteile, nicht minder darauf, daß man keinen Umstand außer acht lassen soll, wenn man verschiedene Fälle miteinander vergleicht, um die Schlüsse, die man aus dem einen zieht, auf die anderen anzuwenden. Das sind die Arme und Beine meiner Vernunft; ohne sie wäre ich ein Krüppel, und ich ginge wie die große Masse auf den Krücken des Aberglaubens und des Irrtums.“⁶

Im *Antimachiavell* freilich, seiner programmatischen Schrift von 1740, meldete Friedrich Vorbehalte an gegenüber rein lo-

on dargetan hatte. „*Abstrakte Systeme*“, heißt es bei d’Alembert, „nenne ich [...] die, welche nur auf abstrakten Prinzipien fußen, *Hypothesen*, die, welchen nur Mutmaßungen zugrunde liegen, und *wahre Systeme*, die welche sich nur auf klar bewiesene Tatsachen stützen“ (in: *Artikel aus der von Diderot und d’Alembert herausgegeben Enzyklopädie, deutsch von Theodor Lücke*, Frankfurt am Main 1985, S. 752).

⁶ Brief von Friedrich an Ulrich von Suhm, 22. Juni 1737. In: *Gedanken von Friedrich dem Großen*, ausgewählt von Harald Koenigswald, Berlin ⁵1941, S. 12.

gischen Prinzipien, mit denen er sich zunächst begnügt hatte. Ihm war unterdessen klar geworden, dass begriffliches Denken, sollte es verbindlich sein, empirisch zu unterbauen ist. Somit erklärt sich Friedrichs Distanz zur „Systemwut“ der Autoren des siebzehnten Jahrhunderts: „Der Hang zur Systematik bedrohte von je her das menschliche Denken mit gefährlichen Klippen. Da war einer festgefahren und hatte doch eben noch der Wahrheit beizukommen vermeint, war ganz verliebt gewesen in seinen sinnreichen Einfall, der den Eckstein für das ganze Gebäude abgeben sollte; vorgefaßte Meinungen und nichts weiter! Und sie sind der Tod der Wahrheitsfindung; schließlich hat der kunstreiche Meister des Systems einen Roman zum besten gegeben, nicht aber eine Beweisführung.“⁷ Nicht zuletzt durch Diskussionen mit Voltaire (1694–1778) wird Friedrich entgültig klar, dass der Rückgang auf letzte, rein logische Prinzipien, so nützlich diese im Alltag sein mögen, uns in der Wissenschaft, vollends in den großen Fragen, die Gott, die Seele und das Weltganze betreffen, auf Irrwege führen. Es gibt so viele Systeme wie Metaphysiker, jedem Lehrgebäude kommt eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu, wobei alle einander widersprechen. Damit begründet sich Friedrichs grundsätzlich skeptisches Urteil über ehrgeizige Speku-

⁷ *Der Antimachiavell* (1740). Zit. nach: *Friedrich der Große und die Philosophie*. Texte und Dokumente. Mit einem einleitenden Essay hrsg. Bernhard Taureck, Stuttgart 1986, S. 65.

lationen. Hieran wird er stets festhalten. Der *esprit systématique* ist unentbehrlich, aber mit dem *esprit de système* nicht zu verwechseln.⁸ In der Philosophie sieht Friedrich sich als „Freischärler“, überzeugt, „daß wir die Geheimnisse der Natur nie entdecken werden; und da ich zwischen den Sekten neutral bleibe, kann ich sie ohne Vorurteil betrachten und mich auf ihre Kosten belustigen“⁹. Ohne die Rolle der Naturwissenschaften zu schmälern, steht Friedrich in metaphysischer Hinsicht letztlich vor dem großen *Ignoramus*.

Friedrich als Freimaurer

Häufig unerwähnt bleibt in der Literatur, dass Friedrich sich im Jahre 1738 dem humanitären Bund der Freimaurer angeschlossen hat. Als sein Vater sich während eines Tischgesprächs über damals florierende Geheime Gesellschaften abfällig äußerte, widersprach Graf Albrecht Wolfgang zu Schaumburg-Lippe dem König und bekannte seine Mitgliedschaft zu einer Hamburger Loge. Der jugendliche Kronprinz war von den Ausführungen des Grafen so beeindruckt, dass er den Wunsch aussprach, dem Bund beizutreten. Eine Deputation wurde in der Nacht vom 14. zum 15. August von Hamburg

⁸ Eine für die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts, etwa für d’Alembert (1717–1783), charakteristische Unterscheidung.

⁹ Friedrich an Voltaire, Brief vom 22. März 1739. In: *Gedanken von Friedrich dem Großen*, 1. c., cf. S. 17.

nach Braunschweig gesandt, wo im Korn'schen Gasthof die Aufnahme Friedrichs stattfand. Auf Schloss Rheinsberg fun-
gierte Friedrich dann in der „Loge du Roi“ als Meister vom
Stuhl. Einer seiner ersten Amtshandlungen nach der Thronbe-
steigung im Jahre 1740 bestand darin, dass er im *Journal de
Berlin* die Freimaurerei, die er vor dem Schicksal des Temp-
lerordens bewahren wollte, ausdrücklich unter den Schutz des
Staates stellte. Auch später hat Friedrich die Entwicklung des
Bundes in Preußen positiv beeinflusst. Er bewilligte die Grün-
dung der Loge „Aux trois globes“ in Berlin, aus der die Große
National-Mutterloge der preußischen Lande hervorging. Noch
1777 schrieb Friedrich an die Loge „La Royale York de
l'Amitié“: „Eine Gesellschaft, die nur daran arbeitet, in mei-
nen Staaten alle Tugenden auf fruchtbringende Weise hervor-
zurufen, kann immer auf meine Protektion rechnen. Dies ist
eine rühmliche Aufgabe für einen jeden guten Herrscher, und
ich werde nicht aufhören, sie zu erfüllen.“¹⁰ Die der Humanität
verpflichtete Gemeinschaft, die sich nur zu jener Religion be-
kannte, in der alle Menschen übereinstimmen, musste Fried-
richs Beifall finden. Missverstanden würde seine Aufnahme in
die Loge, wollte man hierin nur das Zugeständnis an eine mo-
dische Zeiterscheinung erblicken. Auch der Hinweis, dass der

¹⁰ Eugen Lennhoff/Oskar Posner, *Internationales Freimaurer Lexikon* (unveränderter Nach-
druck der Ausgabe von 1932), München / Zürich / Wien o. J., S. 708.

junge Mann mit diesem Schritt dem überstrengen, calvinistischen Vater habe trotzen wollen, genügt nicht. Freimaurerei nicht nur als Kind, sondern als Organisationsform der Aufklärung sollte sich, was Friedrichs intellektuelle Entwicklung belegt, als wesentliches Motiv seiner geistigen wie politischen Existenz erweisen.¹¹

Friedrichs philosophische Quellen

Friedrich betont stets, der Mensch sei zum Handeln, nicht zum Grübeln auf der Welt. Dennoch verfolgt er in seinen Schriften immer wieder die Gedankenwelt seines Jahrhunderts, die er sich, angeregt durch die englischen Deisten, die sensualistische Erkenntnistheorie Lockes und die Newton'sche Physik, mit Leidenschaft im Für und Wider angeeignet hat. Er war ein intensiver Leser, hatte aber auch den Ehrgeiz, ein *écrivain*, ein *esprit éclairé* zu sein. „Sobald ich ein paar Augenblicke übrig habe“, bekennt er, „ergreift mich der Schreibkitzel; ich kann diesem leichtsinnigen Vergnügen nicht widerstehen, das un-

¹¹ Näheres zu Friedrichs Aufnahme in die Freimaurerei findet sich in der noch immer als Standardwerk geltenden Darstellung von Ferdinand Runkel in seiner *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, Band I, Berlin 1931, cf. S. 113–128. – Die in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hierzulande vorherrschende Lehrart des Bundes war die vom Freiherrn von Hund (1722–1776) inaugurierte Strikte Observanz (cf. Runkel, S. 181–196), deren ritueller Mittelpunkt die historisch nicht belegbare Behauptung bildet, die Freimaurerei sei aus dem Templerorden hervorgegangen (ibid., cf. S. 183 ff.). Soweit bekannt, hat Friedrich sich an schwärmerisch-amateurhaften Mutmaßungen dieser Art nie beteiligt. Allem Mystizismus und okkulter Phantasterei abhold, hielt er sich zeitlebens an die kritisch-rationale, auf Toleranz abzielende Idee des Bundes, dem beigetreten zu sein er niemals be-reute.

terhält mich und macht mich für später zu der Arbeit, die auf mir liegt, geeigneter. Ich hätte lieber Racines *Athalie* geschrieben als alle meine Siege gewonnen.“¹² Was Friedrich in der aufklärerischen Gedankenwelt sucht und auch findet, ist neben intellektueller Unabhängigkeit von Dogmen geistige Bildung. Ihn fasziniert die *pädagogische* Seite des Zeitalters der Vernunft, mit Lessings (1729–1781) Geschichtsphilosophie gesprochen: Die Erziehung des Menschengeschlechts. Friedrich liegt die kulturelle Entwicklung seiner zurückgebliebenen, weithin bäuerlichen Untertanen am Herzen. Daher kommt seine lebenslange Treue zu französischer Literatur und Gelehrsamkeit, an der sich seine Landsleute schulen sollten. In der Skizze *Histoire de mon temps* von 1746 charakterisiert Friedrich die damalige geistige Situation, wobei er Deutschland wie seinen eigenen Werdegang in die europäische Gesamtlage einordnet. So schildert er als Ausgangspunkt seiner Studien die streng rationalistischen Schriften Christian Wolffs (1679–1754), dem Initiator der so genannten „Popularphilosophie“¹³. Letztere sollte die Lehren von Leibniz (1646–1716), dem universellsten Geist der Epoche, über den Kreis von Experten hinaus auch Laien zugänglich machen. Unwiderspro-

¹² Zit. nach: Ludwig Reiners, *Friedrich*, München 1952, S. 286.

¹³ Cf. hierzu den einschlägigen Artikel „Popularphilosophie“ von Werner Schneiders (Hrsg.), in: *Lexikon der Aufklärung*, München 1959, S. 324–326. – Der Begriff des „Popularphilosophen“ entspricht dem des „*philosophe*“ im vorrevolutionären Frankreich.

chen blieb die Leibniz-Wolff'sche Schulmetaphysik jedoch nicht. Sie bedurfte, was Friedrich rasch einsah, der Korrektur: „Locke riß die Binde des Irrtums hinweg, die der skeptische Bayle und der scharfsinnige Leibniz gelockert hatten.“¹⁴ Als der König ein Menschenalter später das Schriftstück durchsieht, streicht er den Namen von Leibniz. Von rationalistischer Metaphysik will er nichts mehr wissen. Er zweifelt jetzt, ganz wie später Kant (1724–1804), an der Möglichkeit, über Gott, Seele und Weltganzes aus reinen Begriffen allgemeingültig und notwendig zu urteilen. Lockes (1632–1704) *Essay Concerning Human Understanding* (1690), dessen Sensualismus er als treffende Kritik der cartesianischen Lehre von den eingeborenen, vor aller Erfahrung im menschlichen Geist anzutreffenden Ideen (*innate ideas*) betrachtet, ist ihm ebenso wichtig wie Newtons Physik, die Voltaire in *Eléments de la philosophie Newtonienne* von 1738 dargestellt hat. Was Friedrichs Briefwechsel mit Voltaire über die Grenzen menschlicher Erkenntnis offenbart, zeugt von Locke'schem Geist. – Nichts ist im Intellekt, was nicht zuvor in den Sinnen war.

¹⁴ Zit. nach: Cay von Brockdorff, *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, München 1924, S. 58.

Der Philosoph von Sanssouci

Auf der Höhe der europäischen Debatte befand sich Friedrichs Potsdamer Tafelrunde¹⁵, der Voltaire von 1750–1753 Glanz verlieh. Ihr gehörte auch Maupertuis (1698–1759) an, Physiker und Mathematiker, Präsident der Berliner Akademie. Obwohl frommer Katholik, setzte er Newtons Lehren gegen die cartesianischen Traditionen Frankreichs endgültig durch. Aber auch La Mettrie (1709–1759), der behördlich verfolgte Arzt und erklärter Materialist, war an Friedrichs Tafel als witziger Plauderer wohlgefallen.

Einflüsse weltanschaulich verschiedener, aber fachlich versierter Geister kennzeichnen Friedrichs philosophische Entwicklung, die unabhängig von Konfessionen im Christentum verlief und in den Gesprächsrunden keine Bedeutung hatte. Das geht aus einem an den Berliner Geistlichen Beausobre gerichteten Schreiben des Königs vom 30. Januar 1737 hervor.

¹⁵ Lessings scharfes, von Ungeduld zeugendes Urteil über Friedrichs Gesprächsrunde bemängelt (was freilich für die deutsche Aufklärung insgesamt charakteristisch ist), dass hier politische und soziale Themen weitgehend ausgeblendet wurden. – In Lessings Brief vom 25. August 1769 an Friedrich Nicolai heißt es: Die Freiheit im „französierten Berlin reduziert sich einzig und allein auf die Freiheit, gegen die Religion so viel Sotisen zu Markte zu bringen, als man will. Und diese Freiheit muß sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen“. Sollte es aber, fährt Lessing fort, einer riskieren, über andere Gegenstände ungeschminkt zu schreiben und „dem vornehmen Hofpöbel so die Wahrheit zu sagen, [...] lassen Sie einen in Berlin auftreten, der für die Rechte der Untertanen, der gegen Aussaugung und Despotismus seine Stimme erheben wollte, wie es itzt sogar in Frankreich und Dänemark geschieht: und Sie werden bald die Erfahrung haben, welches Land bis auf den heutigen Tag das sklavischste Land von Europa ist“ (Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke*, Band 9, Berlin 1957, S. 327).

Darin heißt es: „Ich hoffe, mein Herr, daß Sie glauben, man brauche, um Gott zu lieben, weder Luther noch Calvin.“¹⁶ Gleichwohl ist Friedrich – wie Voltaire – niemals Atheist geworden. Er hält sich an den vernünftigen Welturheber¹⁷ der Deisten, der in näherer oder fernerer Beziehung zur Verbindlichkeit des Sittengesetzes steht.¹⁸ In England hatte schon im siebzehnten Jahrhundert der Physiker Robert Boyle (1627–1691) seine wissenschaftliche Arbeit unter das freidenkerische Motto gestellt: „Ex rerum Causis Supremam noscere Causam.“ Es gelte, aus innerweltlichen Ursachen die höchste Ursache aller Dinge zu erschließen.¹⁹ Die sinnliche Welt überragende *causa finalis* dient somit nicht unmittelbar der Welterklärung selbst, die darauf abzielt, Wirkursachen, *causae*

¹⁶ Zit. nach: Eduard Spranger, *Der Philosoph von Sanssouci*, Berlin 1942, S. 8.

¹⁷ Das belegt Friedrichs kritische Auseinandersetzung mit Holbachs *System der Natur* (1770) zu Beginn der siebziger Jahre. Hierbei nähert er sich, obwohl kein Anhänger des Spinozismus, pantheistischen Positionen: „Ich nehme an, unser Philosoph überläßt sich manchmal allzu willfährig seiner Phantasie und verwechselt, bestürzt über die widersprüchlichen Definitionen, die die Theologen von Gott geben, diese Definition, die der gesunde Menschenverstand ihn als nichtig erkennen läßt, mit einer intelligenten Natur, die notwendigerweise für die Erhaltung des Universums sorgt. Die ganze Welt beweist eine solche Intelligenz; man braucht nur die Augen zu öffnen, um von ihr überzeugt zu sein. Der Mensch ist ein von der Natur hervorgebrachtes vernunftbegabtes Wesen; also muß die Natur unendlichmal intelligenter sein als er, oder aber sie hätte ihm Vollkommenheiten verliehen, die sie selber nicht besitzt; was ein formaler Widerspruch wäre. [...] Die blinde Natur kann mit Hilfe der Bewegung nur Wirrnis erzeugen, und da sie ohne Berechnungen wirken würde, könnte sie nie [...] jene Meisterwerke hervorbringen, die der menschliche Scharfsinn in unendlich Kleinen wie im unendlich Großen zu bewundern genötigt ist“ (Friedrich II. von Preußen, *Schriften und Briefe*. Aus dem Französischen von Herbert Kühn, hrsg. von Ingrid Mittenzwei, Leipzig 1985, S. 285).

¹⁸ Friedrich respektiert die christliche Ethik der Nächstenliebe, sieht Letztere aber, wie Claude Adrien H elvetius (1715–1771) dargetan hatte, stets auch motiviert durch Selbstliebe (int er et), die alle T tigkeit des Menschen bewirkt.

¹⁹ Cf. hierzu R. Anstey, *The Philosophy of Robert Boyle*, London/New York 2000.

efficientes, zu ermitteln. Wissenschaftliche Forschung ist, anders ausgedrückt, unabhängig von dogmatisch-theologischen Kategorien. Davon ist Friedrich ebenso wie Voltaire überzeugt.

Idealismus und Materialismus

Andererseits zögern beide, so sehr sie damit zuweilen kokettieren, überzugehen zum Materialismus, jener Unterströmung der Aufklärung, die von der alleinigen Wirklichkeit des dinglichen oder körperlichen Seins ausgeht. Weil alles Materielle wirklich ist, riskieren seine Verfechter umgekehrt die These, alles Wirkliche sei materiell. Friedrich vertritt, darin Leibniz folgend, einen physiko-theologischen Standpunkt. So heißt im achtzehnten Jahrhundert der Versuch, Gottes Dasein aus der ebenso sinnvollen wie wunderbaren Einrichtung der Natur zu erschließen.²⁰ Das erklärt Friedrich in der bereits erwähnten Ablehnung des Holbach'schen *Systems der Natur* von 1770. Mit einem sinnblinden Weltanfang aus dem Flockenwirbel der Atome, die sich zufällig zu Körpern gruppieren, wie dies Demokrit (460–371) und Epikur (342/41–306) gelehrt hatten, kann er sich nicht abfinden. Damit freilich bleiben spekulative Fragen unbeantwortet. So zeugt ein Gedicht aus den letzten

²⁰ Der Terminus geht zurück auf W. Derhams Schrift *Physicotheology* von 1713.

Lebensjahren des Königs davon, dass sein Denken sich nicht unter gängige Rubriken wie „Metaphysik“ oder „Materialismus“ bringen lässt. Es beginnt mit der Zeile: „Wo kam ich her? Wo bin ich? Wo geh’ ich?“ und endet mit der ebenso offen bleibenden Frage nach Herkunft und Funktion des *malum metaphysicum*: „Woher das Übel? Wie ich es auch wende, | Sein Ursprung bleibt mir immer schleierhaft. | Das eine nur ergibt sich, daß mein Geist | In einer engumschränkten Sphäre kreist. | Doch anzunehmen, daß die blinde Kraft, | Der Stoff, der Ursprung aller Dinge sei, | Ist widersinnig, eitle Deutelei. | Sinnlos ist eins, das andre unerklärlich; | Zwei Klippen starren, beide gleich gefährlich. | Da gilt die Wahl: *Sinnloses gibt es schwerlich*; | Drum wend’ ich selber mich zum *Dunkeln* hin | Und überlasse euch den Widersinn.“²¹

Da ich als intelligentes Wesen, folgert Friedrich, nach Zwecken handle, wäre es ungereimt, sich den Welturheber ohne Verstand und Absicht vorzustellen. Der letzte Sinn der Weltordnung bleibt uns indes verborgen. Bescheidener als der Leibniz’sche Rationalismus verzichtet Friedrich auf jede Theodizee. Niemand weiß, woher Leid und Übel stammen und wie sie in den göttlichen Weltplan einbezogen sind. Friedrichs

²¹ „Unde? Ubi? Quo?“. In: *Friedrich der Große und die Philosophie*. Texte und Dokumente, I. c., S. 79 f.

Glaube an das Dasein Gottes bleibt davon unberührt. Ein blind-mechanischer Urgrund alles Seienden wäre absurd. Das nötigt ihn, wollen wir dem „Widersinn“ des Atheismus entgegen, „zum Dunklen“ Zuflucht zu nehmen. Friedrichs rational unabgesicherte Entscheidung enthält somit ein Kant vorwegnehmendes, protestantisches Moment.²² Was die Frage der Unsterblichkeit der Seele betrifft, so glaubte Friedrich anfangs an ein personales Fortleben nach dem Tode, aber schon 1738 sah er Seelisches stets abhängig von Hirn- und Nervenprozessen. In schweren Zeiten freilich und nach dem Tode enger Freunde kehrte er zu seiner ursprünglichen Ansicht zurück. Insgesamt bleiben Friedrichs metaphysische Thesen in der Schwebe, wobei *le grand peut-être*, das große Vielleicht, von dem Rabelais spricht, nicht rundweg verworfen wird.

Freundschaft mit Voltaire

Mit Recht wenden sich Historiker wie von Krockow gegen das im neunzehnten Jahrhundert kunsthistorisch vorgegebene, allzu gefällige Bild des Königs.²³ Die Potsdamer Tafelrunde, geistreiche Gespräche, Flötenkonzerte, heitere Geselligkeit,

²² Spranger ist daher zuzustimmen, wenn er sagt: „Friedrichs freier religiöser Standpunkt ist nur als eine äußerste Weiterentwicklung des Protestantismus möglich. Seinen Kern bildet ein fester Glaube und die unbedingte Bindung an die Stimme des Gewissens. Aber alles Dogmatische ist ausgelöscht“ (*Der Philosoph von Sanssouci*, I. c., S. 60).

²³ Christian Graf von Krockow, *Friedrich der Große. Ein Lebensbild*, Bergisch Gladbach 1987/2000, cf. S. 118 ff.

später der alte Fritz, umgeben von Windhunden, all das ist erzählt und gemalt worden. Geruhsam entspannt, gar gemütlich ist dieses Idyll jedoch nicht gewesen. Es mochte dem Ideal der bürgerlichen, in Deutschland lutherisch geprägten Familie entsprechen. Aber es passt keineswegs zum Leben Friedrichs, das, wie von Krockow feststellt, stets „von Spiegeln umstellt bleibt“²⁴. Voltaire, der sich gern boshaft gab, legte Wert auf ernsthafte, philosophische und wissenschaftliche Diskussionen. Dem widersprach das den kleinen Saal zierende Gemälde von Pesne, das antikisierend, unzüchtig schwelgte in erotisch-mythologischen Motiven. Hier saßen sie beieinander: Marquis d’Argens, freigeistiger Schriftsteller, Francesco Algarotti, Populator der newtonschen Mechanik, Maupertuis, der Akademiepräsident, der Newtons Lehre als das letzte Wort der Wissenschaft in Frankreich in seinem *Essai de cosmologie* (1759) durchsetzte, ferner La Mettrie, Arzt und erster französischer Materialist von Rang, dessen berühmt-berüchtigtes Buch *L’Homme-Machine* (1748) ihm Ärger und Verfolgung eingetragen hatte. Dauerhaft angehören konnte der Tafelrunde nur, wer eines schlagfertig-geschliffenen Ausdrucks fähig war. Die fraglos glänzendste Figur war Voltaire. Es schmeichelte Friedrich, den gleichermaßen als Dichter, Historiker und Philoso-

²⁴ Ibid., S. 118.

phen ausgewiesenen Aufklärer um sich zu haben. Eitelkeiten und Eifersüchteleien, Zu- und Zwischenträgereien blieben nicht aus. Als Voltaire 1753 Potsdam nahezu fluchtartig verließ, wurde er samt seiner Nichte in Frankfurt am Main vom preußischen Gesandten festgesetzt, um die Herausgabe von Orden und Gedichten zu erzwingen. Das bedeutete jedoch keinen endgültigen Bruch. Friedrich zeigte sich bald versöhnlich, und der Briefwechsel mit Voltaire lebte wieder auf. Vom europäischen Rang dieses Intellektuellen blieb der König bei allen Enttäuschungen überzeugt. Daher rührt seine an Voltaire gerichtete Eloge: „Ich achte in Ihnen das schönste Genie, das Jahrhunderte hervorgebracht haben; ich liebe ihre Gedichte; ich bewundere Ihre Prosa; Sie sind im Gespräch hinreißend; Sie verstehen es, zugleich zu belehren und zu unterhalten. Sie sind das verführerischste Geschöpf, das ich kenne.“²⁵ Als Voltaire 1778 starb, verfasste Friedrich eine ehrende Gedenkrede ohne Missklang. Hatte Voltaire den König einst „anbetungswürdig“ genannt, so huldigte ihm dieser jetzt mit den Worten: „[G]öttlicher Voltaire, bitte für uns“²⁶.

²⁵ Ibid., S. 123.

²⁶ Ibid.

Schwieriges Verhältnis zum deutschen Geist seiner Zeit

Für Friedrich war die Aufklärung mit dem Werk Voltaires abgeschlossen. Schon dessen Altersgenossen unter den bedeutenden Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts, Denis Diderot (1713–1784) und Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), stand er eher ablehnend gegenüber. Mit der politischsozialkritischen Dimension, die sich nach 1750 im Denken der *philosophes* durchsetzte, vermochte der absolute Herrscher nichts anzufangen. Das galt, von Historikern oft beanstandet, auch für Friedrichs Verhältnis zur zeitgenössischen deutschen Literatur, die er – so nicht haltbar – in der Schrift *De la Littérature Allemande* (1780) abfällig beurteilte.²⁷ Ästhetischer Maßstab blieben für ihn die klassischen Dramatiker Pierre Corneille (1606–1684) und Jean Racine (1639–1699). Friedrich kannte weder Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) noch Lessing, ganz zu schweigen von Christoph Martin Wieland (1733–1813) und Johann Gottfried Herder (1744–1803). Von Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) kannte er nur *Götz von Berlichingen*. Die Empfindsamkeit der Literatur des Sturm und Drang blieb ihm so fremd wie die Anfänge der Weimarer

²⁷ Deutsch unter dem Titel: *Über die deutsche Literatur, die Mängel, die man ihr vorwerfen kann, welches ihre Ursachen sind und mit welchen Mittel man sie beheben kann*. In: Friedrich II. von Preußen, *Schriften und Briefe*, I. c., S. 364–397.

Klassik. Die Shakespeare'schen Stücke, meinte er, eignen sich nur für die Wilden Kanadas.

Toleranz in konfessionellen Fragen

In Anekdoten eingegangen ist Friedrichs Toleranz in religiösen Dingen. Sie war für den König vor allem ein Gebot der Staatsräson. Als man 1747 mit dem Bau der katholischen Hedwigs-kathedrale in Berlin begann, war dies auch ein Zugeständnis an die wachsende Zahl katholischer Untertanen, die mit der Eroberung Schlesiens gewonnen werden sollten. Der spöttisch-distanzierte Tonfall Friedrichs, der des aufgeklärten Skeptikers, darf jedoch nicht über den ernsthaften Hintergrund seiner Äußerungen hinwegtäuschen. Als eine Gemeinde darum bat, ihren Pfarrer zu entlassen, weil er nicht an die Auferstehung glaube, antwortete Friedrich in einer Aktennotiz: „Der Pfarrer bleibt. Wenn er am Jüngsten Gericht nicht mit auferstehen will, kann er ruhig liegen bleiben.“²⁸ Das ist nicht nur scharfzüngige Ironie, sondern die Einsicht, dass alles, wovon wir keine sinnliche Erkenntnis haben, uns unbekannt bleiben muss.

Wie anderswo, kommt auch in Preußen die Emanzipation nur schleppend voran. D'Alembert gegenüber äußerte Friedrich

²⁸ Ibid. S. 127.

sich eher skeptisch hinsichtlich der im Briefwechsel mit Voltaire so oft geäußerten Möglichkeit, die Menschheit durch Aufklärung voranzubringen. Es ist, erklärte er, „verlorene Mühe, [...] oft ist es ein gefährliches Unterfangen. Man muß sich damit begnügen, selber weise zu sein, wenn man es vermag, aber dem Pöbel dem Irrtum überlassen und nur danach trachten, ihn von Verbrechen abzubringen, die die Gesellschaftsordnung stören“.²⁹ In einem Schreiben an Voltaire heißt es: „Die Toleranz muß jedem Bürger die Freiheit lassen, zu glauben, was er will. Aber sie darf nicht so weit gehen, die Frechheit und Zügellosigkeit junger Hitzköpfe gutzuheißen, die das vom Volk Verehrte dreist beschimpfen. Das ist meine Ansicht. Sie deckt sich mit dem, was zur Sicherung der Gedankenfreiheit und der öffentlichen Ruhe nötig ist – und das ist der erste Gesichtspunkt jeder Gesetzgebung.“³⁰ Selbst hinsichtlich der dauerhaften Tragfähigkeit einer dogmenfreien Vernunftreligion, wie sein Jahrhundert sie propagierte, äußerte der König Zweifel. In einem Brief, wiederum an Voltaire, schrieb Friedrich: „Glauben Sie mir, wenn die Philosophen eine Regierung gründeten, würde das Volk binnen fünfzig Jahren sich einen neuen Aberglauben schaffen; man würde sich andere Götzen machen oder das Grab des Gründers anbeten

²⁹ Ibid., S. 129.

³⁰ Ibid., S. 129 f.

oder die Sonne anrufen oder es würde irgendeine andere Abgeschmacktheit den einfachen und reinen Kultus des höchsten Wesens verdrängen.“³¹ Friedrich hielt den Gedanken, es sei möglich, Aberglauben völlig auszurotten, für ungereimt. Die Vorurteile nannte er die „Vernunft des Volkes“.³² Dass dem königlichen Aufklärer, wie Krockow meint, „alle Katzen grau“³³ gewesen seien, trifft den Sachverhalt nicht ganz. Friedrich ging es nicht nur um „politische Zweckmäßigkeit“³⁴ eines faden Indifferentismus. Krockow vernachlässigt dabei den religionsphilosophischen, nämlich deistischen Hintergrund des Gedankens der Toleranz. Dieser tastet nach der *einen* Religion, die sich in der Vielzahl ihrer Varianten verbirgt. Während

³¹ Ibid., S. 130.

³² Ibid. – Daher auch Friedrichs Pessimismus hinsichtlich der Möglichkeit, Aufklärung ins Volk zu tragen. In einem Schreiben an d’Alembert fragte sich Friedrich, „ob [...] das Volk in einer Glaubenslehre ohne Märchen auskommt. Ich glaube das nicht, da diese Tiere, die Schulweisheit als vernünftig gewürdigt hat, wenig Vernunft besitzen. Was sind in der Tat ein paar aufgeklärte Professoren, ein paar weise Akademiker im Vergleich zu einem riesigen Volk, das einen großen Staat bildet? Die Stimme dieser Lehrer des Menschengeschlechts wird wenig gehört und reicht nicht über einen engen Kreis hinaus“ (Friedrich II. von Preußen, *Schriften und Briefe*, I. c., S. 300 f.). Ähnlich kritisch beurteilt der König den *Essai sur les préjugés* von Du Marsais (1676–1756). Er hielt den Autor für einen hoffnungslosen Utopisten, der sich einbilde, die Menschheit sei geeignet für „die Tugend, das Glück und alle Vollkommenheiten“ (ibid., S. 220). Du Marsais bilde sich ein, der Mensch sei für die Wahrheit geschaffen, und man müsse sie ihm jederzeit mitteilen. In Wirklichkeit, erklärte Friedrich, verhält es sich anders: „Die *Wahrheit* ruht in der Tiefe eines Brunnens, aus dem sie die Philosophen hervorholen wollen; alle Gelehrten stöhnen über die Mühe, die es sie kostet, die Wahrheit zu entdecken. Wenn sie für den Menschen geschaffen wäre, würde sie sich dem Auge ganz natürlich darbieten; er würde sie mühelos, ohne lange Überlegung und ohne sich darüber zu täuschen, aufnehmen, und den über dem Irrtum triumphierenden Augenschein würde unfehlbar die Überzeugung auf dem Fuße folgen“ (ibid., S. 260 f.). Die Erfahrung aller Zeiten belehre darüber, „daß [...] die Welt von den Vorurteilen des Aberglaubens durchdrungen und die Wahrheit daher nicht für den Menschen geschaffen ist“ (ibid., S. 263).

³³ Krockow, *Friedrich der Große*, I. c., S. 130.

³⁴ Ibid.

Kants Aufsatz *Was ist Aufklärung?* darauf vertraute, dass sich diese in langwieriger, öffentlicher Debatte gerade im friedericianischen Preußen durchsetzen werde, verharrte der König, weltabgewandt gegen Ende seines Lebens, in tiefer Skepsis.

Friedrich und die spätantike Stoa

Einflüsse antiken Denkens auf die philosophische Entwicklung Friedrichs gehören zur deutschen wie zur Aufklärung insgesamt.³⁵ Häufig erwähnte Friedrich Stoiker und Epikuräer, soweit er mit ihren Werken durch französische Übersetzungen vertraut war. An Epikur (342/41–271/70) schätzte er die Lehre, dass die in seliger Entrücktheit in den Intermundien hausenden Götter sich um Menschliches nicht kümmern. Naturerkenntnis befreie von Aberglauben und der Furcht vor dem Tode. Besonders verehrte Friedrich den spätrömischen Kaiser Marc Aurel (121–180), der für ihn das Ideal eines philosophischen Fürsten verkörperte. Beeindruckt haben mag ihn zudem die Affinität des Stoizismus zum preußisch-soldatischen Geist strenger Pflichterfüllung. Die *tranquillitas animi* der Alten, die durch kein Unglück zu erschütternde Standhaftigkeit, suchte der König in sein Verständnis von Aufklärung aufzunehmen. Mit stoischen oder stoisch beeinflussten Autoren wie Seneca

³⁵ Cf. hierzu die instruktive Studie von Katharina Franz, *Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Moralphilosophie der deutschen Aufklärung*, Halle-Wittenberg 1933 (Diss.).

(4 v. Chr.–65 n. Chr.) und Cicero (106 v. Chr.–43 n. Chr.), auch Epiktet (50–138), war Friedrich vertraut. Die Stoiker waren Deterministen, die jedoch versuchten, die Willensfreiheit in ihr System aufzunehmen. Sie lehrten die Gleichheit aller Menschen als vernunftbegabte Wesen und beschäftigten sich bereits mit der Frage der Theodizee. Sie wie auch der Menschheitsgedanke wird von den Stoikern als Thema der Physik behandelt. Ein Motiv, das noch in Spinozas (1632–1677) posthum erschienener *Ethik* fortwirkt.

Ort und Funktion des Bösen in der Welt

Die im Zeitalter des Rationalismus durch Leibniz' *Theodizee*³⁶ neu aufgeworfenen Probleme haben Friedrich immer wieder beschäftigt. Leibniz war bestrebt, Gott gegen den Vorwurf zu verteidigen, für das Übel der Welt verantwortlich zu sein, da er es in seiner Allmacht verstanden hätte, diese nicht zuzulassen. Bei seinem Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen, angesichts der Nöte des menschlichen Seelenlebens, bei seiner Betrachtung der Natur und Geschichte sowie der Ordnung bürgerlicher Verkehrsformen, stieß Friedrich auf das Rätsel, dass Gutes stets Böses involviert, Heilsames stets Unheilvolles. Den Glauben an einen göttlichen Welturheber sah er ge-

³⁶ *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710).

rechtfertigt einmal durch die Harmonie im Naturgeschehen, die von göttlicher Weisheit zeugt, sowie dadurch, dass der menschliche Geist, sofern er sich über bloß Naturhaftes erhebt, nur im Willen Gottes gründen kann. Allerdings räumte Friedrich ein, dass diese Stützen seines Glaubens nicht eigentlich als Beweise gelten können.³⁷ Gottes Existenz lässt sich nicht demonstrieren wie ein geometrischer Lehrsatz.

Die Kreatürlichkeit des Menschen

Beruhet aber die Welt auf einem Schöpfungsakt göttlicher Intelligenz, so lässt sich dennoch, wie von Locke und Voltaire dargetan, vermuten, dass seelische Vorgänge durch körperliche bedingt sind. Nach der gesetzmäßigen Ordnung der Dinge braucht es keine vom Wesen des Körpers unabhängige Seele zu geben; Gott könnte der hochorganisierten Materie des Gehirns Denkfähigkeit verliehen haben. Auch körperliche Gebrechen weisen in die Richtung eines *matérialisme médical*. „Unseligerweise“, schrieb Friedrich an Voltaire, „scheint der Geist nur die Garnierung des Körpers zu sein; der Geist gerät in Unordnung, sobald die Organisation der Maschinerie in Unord-

³⁷ Kant hat in seiner Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) auf die Unmöglichkeit hingewiesen, Organisches rein mechanistisch zu erklären. Einen Newton des Grashalms kann es nicht geben. Der Aufsatz Kants *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) kommt diesbezüglichen Erwägungen Friedrichs nahe.

nung ist, und die Materie leidet nicht, ohne daß der Geist ebenso litte. Dieser so enge Zusammenhang, diese Gebundenheit aneinander scheinen mir ein trefflicher Beweis für die Hypothese von Locke zu sein. Was in uns denkt, ist mit Sicherheit eine Wirkung oder ein Ergebnis der Mechanik unserer belebten Maschinerie. Jeder vernunftbegabte Mensch, jeder, der nicht von Vorurteilen oder Eigenliebe durchdrungen ist, muß dem beipflichten.“³⁸ Derartige Äußerungen Friedrichs zeugen indes nicht von einer weltanschaulichen Option, sondern sind kritisch-diagnostisch zu verstehen. Sie erwachsen aus der kreatürlichen Hinfälligkeit des Menschen, die der König demütig zur Kenntnis nimmt.

Wie Friedrich, auch unter dem Einfluss La Mettries, das Seelenleben aus der physischen Organisation des Menschen zu erklären suchte, so schien ihm das Wesen Gottes ableitbar aus der zweckmäßigen Organisation der Welt. Diese sollte, nach der damals verbreiteten Lehre, auf einer alles Seienden transzendierenden, göttlichen Intelligenz beruhen. Da Letztere nur unräumlich vorstellbar ist, vermochte Friedrich es nicht, dieser Ansicht zu folgen. Deshalb neigte er zuweilen dem pantheistischen Gedanken zu, die Natur sei von Gott erfüllt.

³⁸ Friedrich an Voltaire, Brief vom 27. Januar 1739. In: Pleschinski, Hans (Hrsg.): *Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich der Grosse*, Zürich 1992, S. 125.

Friedrich als Geschichtsphilosoph

Die Frage, wie göttliche Eingriffe ins Weltgeschehen denkbar seien, führte Friedrich auf geschichtsphilosophischen Boden. Sie setzen sich durch in Grundzügen des Ablaufs der Dinge: in *Gattungen*, nicht in *Exemplaren*. Mit der Unanfechtbarkeit politisch erlassener Gesetze gehorcht Natur, nicht durch Wunder unterbrochen, ihrer eigenen Logik. Gleichwohl verharrte Friedrich bei dem Glauben an einen Weltzweck, den Gott zu verwirklichen sucht. Dabei können individuelle Schicksale nur mittelbar ins Spiel kommen; unmittelbar stellen sie sich dar als Wirkungen objektiver Mächte, die sich im Widerstreit befinden. Dessen Ausgang erfolgt mit einer Notwendigkeit, der Menschen sich fügen müssen: „Die allgemeinen und ewige Gesetze, die die Welt regieren, berechtigen uns sicher zu der Annahme, daß es ebenso speziellere gebe, und daß das, was man den Zufall nennt, bei und unseren Erlebnissen nicht beteiligt sei. Es ist unleugbar, daß die Menschen nach Plänen handeln, die sie entwerfen, ohne zu wissen, wohin das Spiel der abgeleiteten Ursachen sie führen werde. So sind wir bei Lichte betrachtet Marionetten, die von göttlichen Händen bewegt werden; und diese lenken unsere Entschlüsse und Handlungen auf ein Ziel, das wir nicht kennen, das aber notwendig durch die allgemeinen Ursachen in der Welt bedingt ist. Ich, der ich

nur eine der kleinsten dieser Marionetten bin, vertraue mich meinerseits dem allmächtigen Arm an, der mich führt und überlasse mich meinem Schicksal.“³⁹ Fraglos ist es Friedrich nicht eben leicht gefallen, sich stets mit dem historisch Notwendigen eins zu wissen. Daher seine Neigung zur spätantiken Stoa. Er erahnte hier eine Dialektik von ehernem Gesetz und subjektiv motiviertem Handeln.

Friedrichs Briefwechsel mit Voltaire

Den wohl wichtigsten Einfluss auf die intellektuelle Entwicklung Friedrichs hat Voltaire ausgeübt. Er blieb, ungeachtet mancher Misshelligkeiten, sein Mentor. 1778 ließ der König anlässlich des Todes seines Freundes in der Berliner Akademie eine bemerkenswerte Gedenkrede verlesen. Der junge Voltaire, heißt es hier, „widmete sich, während er in England war, vornehmlich dem Studium der Philosophie; seinerzeit glänzten dort die weisesten und tiefgründigsten Philosophen; er griff den Faden auf, mit dem der umsichtige Locke sich selbst ins Labyrinth der Metaphysik geführt hatte, und um seine ungestüme Einbildungskraft im Zaum zu halten, unterwarf er sich den mühevollen Berechnungen des unsterblichen Newton: er eignete sich die Entdeckungen dieses Philosophen so

³⁹ Zit. nach Eduard Zeller, *Friedrich der Große als Philosoph*, Berlin 1886, S. 350.

vortrefflich an, und seine Fortschritte waren so groß, daß er in einem Abriß das System dieses großen Mannes derart klar darlegte, daß es aller Welt verständlich wurde“⁴⁰. In knapper Form schilderte Friedrich hier nicht nur den philosophischen Werdegang Voltaires, sondern auch seinen eigenen. Von hohem Interesse unter diesem Gesichtspunkt ist Friedrichs Korrespondenz mit Voltaire, die sich über einen Zeitraum von zweiundvierzig Jahren erstreckte und zu den bedeutendsten literarischen Dokumenten des achtzehnten Jahrhunderts zählt. Hier trat der Wortführer Voltaire einem Monarchen gegenüber, der sich, mit Kant gesprochen, dem Weltbegriff der Philosophie, nicht ihrem Schulbegriff verpflichtet wusste. Philosophie, wie sie hier verstanden wurde, war kein starres Lehrgebäude, sondern ein prinzipiell unabschließbarer Diskurs.

Gleichwohl stand am Anfang des brieflichen Kontakts des französischen Denkers mit dem deutschen die Erörterung eines rationalistischen Systems. Es handelte sich um Wolffs Traktat von 1751 *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*.⁴¹

⁴⁰ Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich der Grosse, I. c., S. 560. – Friedrich bezieht sich hier auf Voltaires bereits erwähnte Schrift *Eléments de la philosophie de Newton* von 1738.

⁴¹ Christian Wolff, ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller und Wortführer der deutschen Aufklärung, war vom Soldatenkönig, dem Vater Friedrichs, wegen angeblicher Reli-

Selbstbewusst, wie er war, empfahl der damals Sechszwanzigjährige Voltaire die Lektüre dieser Schrift und fügte hinzu, er sei sicher, dass die Beweiskraft der Wolff'schen Lehrsätze, „die sich mit mathematische Folgerichtigkeit einer aus dem anderen ergeben und wie Kettenglieder sich verbinden“⁴², Friedrich verblüffen werde. Behutsam belehrt Voltaires Antwort den Prinzen über die Schwierigkeit, auf metaphysischem Gebiet durch bloße Geistesschärfe voranzukommen. Er gab ihm, Wolffs Philosophie zurückhaltender einschätzend, Folgendes zu bedenken: „Ich erachte seine metaphysischen Gedanken für etwas, das dem menschlichen Geist zu Ehre gereicht. Es sind Blitze inmitten tiefer Nacht; das ist alles, was man sich, wie ich glaube, von der Metaphysik erhoffen kann. Es hat nicht den Anschein, als könne man die Urprinzipien der Dinge jemals erkennen. Die Mäuse, die ein paar winzige Löcher in einem riesigen Gebäude bewohnen, wissen nicht, ob dieses Gebäude ewigen Bestand hat, noch wer sein Baumeister ist, noch weshalb dieser Baumeister es erbaut hat. Sie mühen sich ihr Leben zu erhalten, ihre Löcher zu bevölkern und den zerstörerischen Bestien zu fliehen, die sie verfolgen. Wir sind die Mäuse, und der göttliche Bau-

gionsfeindschaft aus Halle und Preußen verjagt worden und durfte nach Friedrichs Amtsantritt im Triumphzug zurückkehren.

⁴² Friedrich an Voltaire, Brief vom 8. August 1736. In: *Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich der Grosse*, I. c., S. 8.

meister, der dieses Universum errichtete, hat sein Geheimnis, soweit ich darum weiß, noch keinem von uns verraten. Falls jemand für sich in Anspruch nehmen darf, etwas davon zu erahnen, so ist dies Monsieur Wolff.“⁴³ Friedrich begegnete hier erstmals, was er später die „behutsame Methodik Lockes“ nennen sollte, „weniger dazu geeignet, einen begierigen Wissensdrang zu stillen, als vielmehr die strenge Vernunft zu befriedigen“⁴⁴. Im Sinn dieser von Voltaire angeregten Erwägungen setzte Friedrich, fortan vorsichtiger argumentierend, sein Streben nach Erkenntnis fort. Der Briefwechsel erörtert Fragen wie die nach der Ewigkeit oder Erschaffenheit der Welt und nach der Unsterblichkeit oder Sterblichkeit der Seele. Ist diese, wie René Descartes (1596–1650) annahm, substantiell vom Leibe verschieden, oder wie Friedrichs Potsdamer Tischgenosse La Mettrie lehrte, nur eine körperliche Funktion? Die Diskussionen wurden in gelöster Atmosphäre geführt. Es ging nicht darum, um jeden Preis Recht zu behalten, sondern um die Kunst, sich angesichts metaphysischer Probleme angemessen zu orientieren. Friedrich, zunächst Rationalist im Sinn Wolffs, näherte sich bald den bescheiden und unaufgeregt vorgetragenen Ideen seines französischen Lehrmeisters. So schrieb er im Februar 1737: „Die metaphysischen

⁴³ Ibid., S. 14 f. – Voltaire an Friedrich, Brief vom September 1736.

⁴⁴ Ibid., S. 561.

Fragen bleiben jenseits unseres Begriffsvermögens. Vergebens suchen wir die Dinge, die unser Begreifen übersteigen, zu entschlüsseln, und in dieser törichten Welt gilt die wahrscheinlichste Mutmaßung als das hervorragendste System. Meines besteht darin, das höchste Wesen zu verehren, das einzig gut, einzig barmherzig ist und schon daher meine Verehrung verdient; soweit ich vermag, den Menschen, um deren Elendigkeit ich weiß, Hilfe und Stütze zu sein; mich ansonsten auf den Willen meines Schöpfers zu verlassen, der über mich verfügt, wie ihm gutdünkt, und von dem ich, komme, was kommen mag, nichts zu fürchten habe. Ich schätze, dies ist so ungefähr mein Glaubensbekenntnis.“⁴⁵

Die Aktualität der Aufklärung

Im Gegensatz zu anderen verdankt das Zeitalter der Aufklärung diesen Namen sich selbst. Hier gab es Wortführer eines erstarkenden Bürgertums, denen Teile des Offiziers- und Beamtenadels sich anschlossen, die sich den ideologischen und gesellschaftlichen Zwängen einer geschichtlich verurteilten Welt widersetzen. In der anbrechenden Moderne verkündeten sie, gestützt auf die neue Naturwissenschaft, die gegen fundamentalistischen Starrsinn gerichteten Ideen der Toleranz

⁴⁵ Ibid., S. 35. – Friedrich an Voltaire, Brief vom 8. Februar 1737.

und Humanität, die das Recht jener verteidigten, die abwichen von vorgegebenen Normen der Weltansicht und des Glaubens. Das Programm der Aufklärer, die heute gern als altmodische Rationalisten abgetan werden, ist nach wie vor gültig. Angesichts der von der Reformation und ihrer Wirkungsgeschichte ausgelösten religionspolitischen Wirren, die im Ernstfall zu kriegerischen Konflikten geführt hatten, war Religion nicht einfach abzuschaffen, aber neu zu durchdenken. Natürliche Religion stand jetzt institutionalisierter gegenüber, die sich auf übernatürliche Offenbarung berief und die zum Zankapfel wechselnder Interpretationen wurde. Darüber wurde vergessen, was Friedrich den „philosophische[n] Geist“ nannte, der „Grundsätze“ aufstellt, die „Quellen des Nachdenkens und Ursache überlegten Handelns“⁴⁶ sind.

Nur unter diesen Gesichtspunkten ist Kants berühmter Aufsatz *Was ist Aufklärung?* von 1784 zu verstehen. Wohl, heißt es hier, befinden wir uns noch nicht in einem „aufgeklärten Zeitalter“, aber in einem „Zeitalter der *Aufklärung*“. Kant zweifelte daran, dass die Menschen „schon imstande wären [...], in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung

⁴⁶ Ibid., S. 124. – Friedrich an Voltaire, Brief vom 27. Januar 1739.

eines andern sicher und gut zu bedienen“.⁴⁷ Jedoch, erklärte er, haben wir „deutliche Anzeigen“ davon, dass die Menschen sich allmählich aus „ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit“⁴⁸ herausarbeiten. Und Kant zögerte nicht, sein Zeitalter mit dem „Jahrhundert *Friedrichs*“⁴⁹ gleichzusetzen. Die Unabgeschlossenheit des Fortschritts belehrt darüber, dass dieser, wie die ihn motivierende Aufklärung, nicht nur epochal, sondern welthistorisch zu verstehen ist. Seit den vorsokratischen Anfängen des Wissens wurde die Welt entzaubert in der Absicht, sie zu verändern gemäß den realen Bedürfnissen der Menschheit.

⁴⁷ Kant, *Was ist Aufklärung?* Ausgewählte kleine Schriften, hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg 1999, S. 26.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

Ausgewählte Literatur

Artikel aus Diderots Enzyklopädie, Frankfurt am Main 1995.

Ayer, Alfred J.: *Voltaire. Eine intellektuelle Biographie*, Frankfurt am Main 1978.

Borzeskowski, Horst-Heino/Wahsner, Renate: *Newton und Voltaire*, Berlin 1980.

Brandes, Georg: *Voltaire*, 2 Bände, Berlin 1923.

Brockdorff, Cay von: *Die englische Aufklärungsphilosophie*, München 1924.

Ders.: *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, München 1926.

Dill, Carl Alexander: *Voltaire in Potsdam – mehr als nur eine Episode*, Berlin 1951.

Dilthey, Wilhelm: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, in: *Gesammelte Schriften*, III. Band, Stuttgart 1959 (enthält: *Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*).

Ewald, Oskar: *Die französische Aufklärungsphilosophie*, München 1924.

Franz, Katharina: *Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Moralphilosophie der deutschen Aufklärung*, Halle-Wittenberg 1933 (Diss.); erweitert und gedruckt Halle (Saale) 1940 (ausführliche Bibliographie).

Jacob, Karl: *Friedrich der Große. Ein deutscher König des achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1925 (Reprint o. J.).

Kunisch, Johannes: *Friedrich der Große. Der König und seine Zeit*, München²2204.

Krockow, Christian Graf von: *Friedrich der Große. Ein Lebensbild*, Bergisch Gladbach 1987/2000.

Ders.: *Preußen. Eine Bilanz*, Stuttgart 2001.

Lepape, Pierre: *Voltaire Oder die Geburt des Intellektuellen im Zeitalter der Aufklärung*. Aus dem Französischen von Gabriele Krüger-Wirrer, Frankfurt/New York 1996.

Marc Aurel: *Selbstbetrachtungen*, Essen 2004.

Mittenzwei, Ingrid (Hrsg.): *Friedrich II. von Preußen. Schriften und Briefe*. Aus dem Französischen von Herbert Kühn, Frankfurt am Main 1986.

Orieux, Jean: *Das Leben des Voltaire*. Aus dem Französischen von Julia Kirchner, Frankfurt am Main 1968.

Pleschinski, Hans (Hrsg.): *Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich Grosse*, Zürich 1992.

Reiners, Ludwig: *Friedrich*, München 1952.

Sakmann, Paul: *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt*, Stuttgart 1910.

Schneiders, Werner (Hrsg.): *Lexikon der Aufklärung*, München 1959; darin ders.: Artikel „Popularphilosophie“.

Spranger, Eduard: *Der Philosoph von Sanssouci*, Berlin 1942.

Taureck, Bernhard (Hrsg.): *Friedrich der Große und die Philosophie. Texte und Dokumente*, Stuttgart 1986.

Vierhaus, Rudolf, Bödecker, Hans Erich (Hrsg.): *Biographische Enzyklopädie der deutschsprachigen Aufklärung*, München 2002; darin: Artikel „Friedrich II. der Große“.

Voltaire: *Korrespondenz aus den Jahren 1749–1750*, Frankfurt am Main 1978.

Ders.: *Erzählungen. Dialoge. Streitschriften*, hrsg. von Martin Fontius, 3 Bände, Berlin 1981.

Volts, Berthold Gustav: *Die Werke Friedrich des Großen*. 10 Bände, Berlin 1913. Deutsch von Friedrich von Oppeln-Bronikowski und Thassilo von Scheffer (Reprint Braunschweig 2006).

Wagner, Fritz: *Isaac Newton im Zwielficht zwischen Mythos und Forschung*, Freiburg/München 1976.

Wehinger, Brunhilde (Hrsg.): *Geist und Macht. Friedrich der Große im Kontext der europäischen Kulturgeschichte*, Berlin 2005.

Zeller, Eduard: *Friedrich der Große als Philosoph*, Berlin 1886.

Bedeutung und Charakter der „Moralischen Größen“ –
zur Weiterentwicklung der Clausewitz´ Idee

*Marc Oprach und Andreas Schramm**

Raymond Aron kommt in seiner Analyse „Clausewitz. Den Krieg denken“ zu dem Schluss, dass Carl von Clausewitz als der Militärschriftsteller gilt, der den Begriff des ‚Moralischen‘ oder der ‚moralischen Potenz‘ in die Theorie eingeführt hat⁵⁰. Wenn es heute trivial ist festzustellen, dass am Kampf nicht nur „Körper“, sondern vielmehr auch der „Wille“ beteiligt ist, gilt es dennoch zu betonen, dass erst Clausewitz diesen Aspekt als Kern des kriegerischen Geschehens kennzeichnete.

Im April 1998 trug Professor Dietmar Schössler - anlässlich eines Colloquiums der Clausewitz-Gesellschaft - zu der Bedeutung des Faktors Moral bei Clausewitz vor und resümierte, dass sich die Clausewitzforschung „relativ wenig mit diesem doch so wichtigen Aspekt“ befasst habe – eine Feststellung, der auch zehn Jahre später kaum widersprochen werden kann⁵¹. Eine Erklärung – damals wie heute – ist, dass Clause-

* Major Dr. Marc Oprach und Major Andreas Schramm sind Teilnehmer im Lehrgang Generalstabs-/Admiralstabsdienst 2008, Führungsakademie der Bundeswehr, Hamburg

⁵⁰ Aron, Raymond: Clausewitz. Den Krieg denken, Frankfurt am Main 1980, S.177.

⁵¹ Schössler, Dietmar: Die Bedeutung des Faktors ‚Moral‘ bei Clausewitz, in: Schössler Dietmar (Hrsg): Militärwissenschaftliche Tagung der Clausewitz-Gesellschaft in Fürsten-

witz' Begriffe zu diesem Themenfeld – wie beispielsweise die „Kriegerische Tugend“ – Anlass zu Fehlinterpretationen geben können.

So beschrieb Clausewitz das Heer, das vom „kriegerischen Geist durchdrungen“ ist, das es

„in dem zerstörendsten Feuer seine gewohnten Ordnungen behält, welches niemals von einer eingebildeten Furcht geschreckt wird (...) auch, mitten im Verderben der Niederlage die Kraft zum Gehorsam nicht verliert, (...) und welches an alle diese Pflichten und Tugenden durch den kurzen Katechismus einer einzigen Vorstellung erinnert wird, nämlich die Ehre seiner Waffen“⁵².

Zweifelsohne entstammen die martialischen Worte Clausewitz' einer vergangenen Epoche der deutschen Militärgeschichte, dennoch haben sich Clausewitz'sche Denkweisen in den deutschen militärischen Traditionen bis heute wirksam niedergeschlagen.

Besonderes Verdienst Clausewitz' ist, dass er nicht in einer Analyse der Zahlen, Orte, Lage und Organisationsform ver-

feldbruck 1998, München 1998, S.9-24. Siehe hierzu auch die Einführung in die Tagung durch Generalmajor a.D. Dr. Gottfried Greiner, S.5-8.

⁵² Hahlweg, Werner (Hrsg.): „Vom Kriege“. Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz, 19. Auflage, 1980, III. Buch, 5. Kapitel, S.362.

harrt, sondern den Menschen als maßgebliches Subjekt kriegerischer Vorgänge betrachtet. Im Gegensatz zur zahlenmäßigen Über- bzw. Unterlegenheit sowie zu den Unterschieden in der Qualität der Bewaffnung stellt die kriegerische Tugend keine berechenbare Größe dar. Der Krieg ist somit ein nicht von der Unausweichlichkeit der Naturgesetze beherrschter und somit leicht kalkulierbarer Raum, sondern wird vielmehr durch „moralische“ Kräfte geprägt, die sich als die *conditiones sine quibus non* des Sieges erweisen. Bestehend ist hierbei vor allem die analytische Schärfe, mittels derer Clausewitz die „moralischen Größen“ betrachtete und hierbei drei Potenzen benannte: die kriegerische Tugend des Heeres, den Volksgeist sowie das Talent des Feldherrn.

Der Feldherr

Wenngleich weder der „Volksgeist“ noch die „kriegerischen Tugenden des Heeres“ in der Bedeutung gering geschätzt werden, nimmt die Analyse des kriegerischen Genius des Feldherrn in den Studien Clausewitz' eine exponierte Stellung ein. Clausewitz formulierte zum Persönlichkeitsprofil eindeutig, dass es „nie einen ausgezeichneten Feldherrn beschränkten Geistes gegeben“⁵³ hätte. Seine Analyse endet nicht bei einer

⁵³ Ebenda, Vom Kriege, II. Buch, 2. Kapitel, S.299.

Betrachtung des Verstandes, sondern untersucht das komplexe Verhältnis des Geistes zu Gemüt und Entschlusskraft als den Hauptgesichtspunkt seiner Studie. Eine in diesem Zusammenhang zentrale Textpassage steht im 3. Buch, 6. Kapitel:

„Je höher wir in den Führerstellen hinaufsteigen, um so mehr wird Geist, Verstand und Einsicht in der Tätigkeit vorherrschend, um so mehr wird also die Kühnheit, welche eine Eigenschaft des Gemütes ist, zurückgedrängt, und darum finden wir sie in den höchsten Stellen so selten, aber um so bewunderungswürdiger ist sie auch dann. Eine durch vorherrschenden Geist geleitete Kühnheit ist der Stempel des Helden⁵⁴.“

Eindrucksvoll beschreibt Clausewitz das Spannungsfeld jedes militärischen Führers, da der Feldherr sowohl der Entschlusskraft bedarf, ihm jedoch gleichzeitig ein kühler, analytischer, fast wissenschaftlicher Geist innewohnen muss. In einer Rede beim Festakt aus Anlass des fünfzigjährigen Bestehens der Führungsakademie der Bundeswehr am 14. September 2007 griff Bundespräsident Horst Köhler dieses besondere Anforderungsprofil auf:

„Es gibt eben immer hart gesottene Troupiers, die können sich gebildete und politisch kundige Offiziere nur

⁵⁴ Ebenda, Vom Kriege, III. Buch, 6. Kapitel, S.369.

als ´gedankenschwer und tatenarm` vorstellen. (...) Heutzutage wenigstens sollte auch dem letzten klar sein: Der im Sinne der Führungsakademie gebildete Offizier, der über seine Bildung eben nicht seine militärische Entschlossenheit verliert, ist im Zweifel der bessere Soldat.“

Gerade der letztgenannte Charakterzug ist ein zentrales Element Clausewitz`, der angesichts des „kriegerischen Genius“ den „Mut zur Entschlossenheit“ einfordert.

„Die Entschlossenheit ist ein Akt des Mutes (...) Aber hier ist nicht der Mut gegen körperliche Gefahr, sondern der gegen die Verantwortung, also gewissermaßen gegen Seelengefahr gemeint. Man hat diesen oft *courage d'esprit* genannt, weil er aus dem Verstande entspringt, aber er ist darum kein Akt des Verstandes, sondern des Gemüts. Bloßer Verstand ist noch kein Mut, denn wir sehen die gescheitesten Leute oft ohne Entschluß“⁵⁵.

Clausewitz dachte den Feldherrn als umfassend gebildeten Tatmenschen und nicht als einen reinen Wissenschaftler oder Gelehrten. Sein Ausspruch „Der Feldherr braucht weder ein

⁵⁵ Ebenda, Vom Kriege, I. Buch, 3. Kapitel, S.235.

gelehrter Staats - noch Geschichtsforscher“ zu sein, ist in diesem Sinne zu verstehen⁵⁶.

Entscheidend ist, dass Clausewitz ein zeitloses Charakter- und Persönlichkeitsprofil beschrieb, in dem die Bindung an Grundwerte, Demokratie und Menschenrechte unberücksichtigt blieb. Der von Clausewitz eingeforderte Mut zu eigenverantwortlichem Handeln hat demnach keine sittliche, der militärischen Befehlsgebung übergeordnete Dimension. Auch wenn er apodiktisch formulierte, „nichts geht im Kriege über den Gehorsam“⁵⁷, kann gleichwohl konstatiert werden, dass die von ihm beschriebene Entschlossenheit im Kern auf einen zentralen Aspekt des Widerstands vom 20. Juli 1944 weist. So führte Bundesminister Jung in seiner am Jahrestag des Stauffenberg-Attentats gehaltenen Rede im letzten Jahr hierzu aus:

„Der 20. Juli verpflichtet uns, aufmerksam hinzusehen und auf unser Gewissen zu hören. Wir müssen erkennen, was die richtige Entscheidung ist. Und vor allem müssen wir die innere Stärke haben, für diese Entscheidung mit aller Konsequenz einzutreten. Das setzt Mut, Entschlossenheit und Tapferkeit voraus“⁵⁸.

⁵⁶ Ebenda, Vom Kriege, II. Buch, 2. Kapitel, S.298.

⁵⁷ Ebenda, Vom Kriege, III. Buch, 6. Kapitel, S.367.

⁵⁸ Rede des Bundesministers der Verteidigung Dr. Franz Josef Jung anlässlich des Feierlichen Gelöbnisses am 20. Juli 2008 in Berlin.

Während heute die Motivation untrennbar mit dem Auftrag der Bundeswehr verbunden ist, scheint überraschend, wie Clausewitz die Handlungsmotive des Feldherrn jenseits einer Werte - und Sinnbindung herleitet. Clausewitz stellt hier die Frage, ob es „je einen großen Feldherrn ohne Ehrgeiz gegeben“ habe, und kommt zu der Antwort, dass „von allen großartigen Gefühlen, die die menschliche Brust in dem heißen Drange des Kampfes erfüllen (...) keines so mächtig und konstant wie der Seelendurst nach Ruhm und Ehre“⁵⁹ sei.

Bereits in den Worten Adolf Heusingers anlässlich der Eröffnungsrede der Heeresakademie in Bad Ems am 15. Mai 1957 wurde dieser Gedanke zeitlos formuliert, wobei Heusinger die Clausewitz'schen Anforderungen an Geist und Entschlusskraft nicht nur aufgreift, sondern wesentlich erweitert:

„Nicht Wissen und Können allein formen den Generalstabsoffizier. Achtung muss er einflößen, Vertrauen verbreiten und wachen Verstand mit heißem Herzen in sich vereinen“⁶⁰.

Für militärische Vorgesetzte der Bundeswehr bildet das Streben nach „Ruhm und Ehre“ keine zentrale Motivationsgrund-

http://www.bmvg.de/fileserving/PortalFiles/C1256EF40036B05B/W27GQE8F108INFODE/080720+Geloebnisrede+BM+final+arial.pdf?yw_repository=youatweb

⁵⁹ Ebenda, Vom Kriege, I. Buch, 3. Kapitel, S.239.

⁶⁰ Adolf Heusinger: Der Generalstabsoffizier in Gegenwart und Zukunft. Rede in Bad Ems anlässlich der Eröffnung der Heeresakademie am 15. Mai 1957, in: Reden 1956-1961, Boppard 1961, S.61.

lage ihres Handelns. Im Gegenteil, der persönliche Ehrgeiz stünde der Forderung der im Januar 2008 neugefassten Zentralen Dienstvorschrift 10/1, die Streitkräfte durch „Vorbild“ und „beispielgebende Haltung“ zu prägen, diametral entgegen⁶¹.

Die kriegerischen Tugenden des Heeres

Obgleich Clausewitz den Genius des Feldherrn eine herausgehobene Bedeutung beimisst, kommt der kriegerischen Tugend des Heeres eine ebenfalls entscheidende Bedeutung zu:

„Die kriegerische Tugend ist für die Teile überall, was der Genius des Feldherrn für das Ganze ist. Nur das Ganze kann der Feldherr leiten, nicht jeden einzelnen Teil, und wo er den Teil nicht leiten kann, da muß der kriegerische Geist sein Führer werden. Der Feldherr wird gewählt nach dem Ruf seiner ausgezeichneten Eigenschaften; die vornehmeren Führer großer Haufen nach sorgfältiger Prüfung; aber diese Prüfung nimmt ab, je tiefer man hinuntersteigt, und in eben dem Maße dürfen wir also weniger auf individuelle Anlagen rech-

⁶¹ ZDv 10/1, Innere Führung, Selbstverständnis und Führungskultur der Bundeswehr, Ziffer 507.

http://www.innerefuehrung.bundeswehr.de/fileserving/PortalFiles/02DB04000000001/W27C9KEB135INFODE/ZDv_10_1_Internet_72dpi.pdf?yw_repository=youatweb

nen; was aber an diesen abgeht, muß die kriegerische Tugend ersetzen“⁶².

Besonders die Clausewitz` Ausführungen zum Gebirgskrieg und Gefecht in unübersichtlichem Gelände müssen in diesem Zusammenhang einbezogen werden. Clausewitz schreibt, dass sich „bei einem Krieg in der Ebene die Feldherrn“ gegenüberstehen, jedoch im Gebirgskrieg die direkte Einflussnahme des Feldherrn auf die Truppe nicht möglich ist⁶³.

Die Bedeutung aktiv handelnder Soldaten jenseits der Einflussgewalt des Feldherrn reflektiert auf einen Clausewitz` Grundsatz, wonach militärische Handlungen trotz umfassender Planungen ohne Friktionen – verstanden als Sammelbegriff für alle Faktoren, die den Plan von der Umsetzung sowie die Theorie von der Praxis trennen – undenkbar sind.

Insgesamt schuf Clausewitz hiermit ein bis heute gültiges Kontinuum der deutschen Militärgeschichte, da er somit den Kerngedanken der Auftragstaktik vordachte, das jüngst in einem im Februar 2009 vom Verteidigungsministerium herausgegebenen Positionspapier „Die Bundeswehr: modern und leistungsstark“ als „integraler Bestandteil“ des „Führungsver-

⁶² Vom Kriege, III. Buch, 5. Kapitel, S.363.

⁶³ Ebenda, Vom Kriege, III. Buch, 4. Kapitel, S.359.

ständnisses der Bundeswehr“ bezeichnet wurde⁶⁴. Während die Wurzeln des Führungsprinzips keinesfalls eindeutig bestimmbar sind und nach Einschätzung Generalmajor a.D. Christian Millotat in seinem Buch zur Geschichte des preußisch-deutschen Generalstabssystems gar in die Zeit couragierter Truppenführer Friedrichs des Großen zurückreichen, ist zu betonen, dass auch Clausewitz den Siegeszug dieses Prinzips wesentlich beschleunigte⁶⁵.

Dennoch gilt es, den entscheidenden Unterschied zwischen der Clausewitz' und der aktuellen Umsetzung in der Konzeption der Inneren Führung zu benennen. Der von Clausewitz formulierte Gedanke sowie die spätere Ausgestaltung der Auftragstaktik im preußischen Heer, der Reichswehr und nicht zuletzt der Wehrmacht orientierte sich an rein funktionellen, instrumentellen Zielen. Auch bei der Bundeswehr folgten die Gründungsväter dem Ziel, eine einsatzbereite Armee zu schaffen. Entscheidender Gesichtspunkt der Implementierung der Auftragstaktik 1955 war jedoch nicht in erster Linie die militärische Effektivität dieser Methode, sondern die Einsicht, dass die Auftragstaktik die Führungsform darstellt, die dem Bild

⁶⁴ Bundesministerium der Verteidigung: „Die Bundeswehr: Modern und leistungsstark“, Februar 2009.

http://www.bundeswehr.de/fileserving/PortalFiles/C1256EF40036B05B/W27PLAZ9181INFODE/BMVG+Broschuere_barrierefrei.pdf?yw_repository=youatweb

⁶⁵ Millotat, Christian: Das preußisch-deutsche Generalstabssystem. Wurzeln-Entwicklung-Fortwirken, Zürich 2000, S.42.

vom „Staatsbürger in Uniform“ am besten entspricht, da so Mitverantwortung für die Erreichung eines gemeinsamen Zieles erlebbar wird.

Der Volksgeist

Als letztem Faktor widmet sich Clausewitz dem Einfluss des Volksgeistes. In Bewunderung der französischen Armee analysierte Clausewitz den Erfolg der Revolutionstruppen:

„Die Franzosen, von dem Geiste der Revolution gestimmt alle Schranken zu durchbrechen und nur von Wagnissen Resultate zu erwarten, folgten diesem Impuls, wenn sie keinen anderen Ausweg fanden. Die Deutschen in der Abhängigkeit des Willens erzogen, an Regeln gewöhnt und durch Verantwortlichkeit gebunden, blieben untätig aus Verlegenheit“⁶⁶.

In Preußen fanden der „Enthusiasmus“ und „fanatische Eifer“ des französischen Revolutionsheeres in den Befreiungskriegen ihre Entsprechung. In einer persönlichen Denkschrift an den König formulierte Scharnhorst im Juli 1807 die Eckpunkte der preußischen Heeresreform mit dem übergeordneten Ziel der Befreiung von der Fremdherrschaft und der Wiedergewinnung

⁶⁶ Carl von Clausewitz: Hinterlassene Werke über Krieg und Kriegsführung, 10 Bände, Berlin 1832-1837, 2. Auflage, Berlin 1853-1863, hier: Band 6, S.392 und S.396ff.. Zit. nach: Aron, Raymond: Clausewitz. Den Krieg denken, Frankfurt am Main 1980, S.184.

der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des preußischen Staates. Bereits hier konstatierte Scharnhorst: „Alle Bürger des Staates sind geborene Verteidiger desselben“⁶⁷.

Trotz seiner anfänglichen Begeisterung gegenüber den französischen Truppen misstraute Clausewitz zunehmend der ungezügelten und schwer lenkbaren Volkskraft. So müsse sich der Enthusiasmus „den Forderungen höherer Art, dem Gehorsam, der Ordnung, Regel und der Methode unterordnen“. Abschließend kommt Clausewitz zu der Feststellung, dass der „Enthusiasmus für die Sache“ der kriegerischen Tugend eines Heeres „Leben und stärkeres Feuer“ gäbe, jedoch „kein notwendiger Bestandteil derselben“⁶⁸ ist.

Obwohl Scharnhorst als Vordenker eines durch Vaterlandsliebe und Gemeinsinn motivierten Heeres gelten kann, gilt aus heutiger Perspektive, dass der von Clausewitz beschriebene Enthusiasmus von ihm als rein emotionaler Impuls verstanden wurde. Eine Übertragung dieser Idee auf die Jetztzeit ist aus diesem Grunde schwierig, weil das Handeln aus Einsicht und innerer Überzeugung auf die Verstandesebene reflektiert und sich keineswegs auf den von Clausewitz beschriebenen Enthusiasmus der Gefühlsebene reduzieren lässt. In der Zentralen

⁶⁷ Zit. nach: Thiele, Ralph: Gerhard von Scharnhorst. Zur Identität der Bundeswehr in der Transformation, Bonn 2006, S.121.

⁶⁸ Ebenda, Vom Kriege, III. Buch, 5. Kapitel, S.361.

Dienstvorschrift 10/1 heißt es hierzu, dass jedem Soldaten „immer wieder Sinn und Notwendigkeit ihrer Aufgaben und deren Einordnung in den Gesamtzusammenhang“ erklärt werden muss, um sie „auf fordernde Einsätze“ vorzubereiten⁶⁹. Insgesamt gilt daher festzuhalten, dass Enthusiasmus - der Terminologie Clausewitz' folgend - weiterhin kein zwingend „notwendiger Bestandteil“ bleibt, während jedoch jedes Handeln ohne erfolgreiche Sinnvermittlung undenkbar erscheint.

Die Weiterentwicklung der Clausewitz' Idee

Zusammenfassend muss betont werden, dass Clausewitz die drei Faktoren – Feldherr, die kriegerischen Tugenden des Heeres und den Volksgeist – keinesfalls isoliert voneinander betrachtete, sondern die komplexe Beziehung dieser drei Faktoren das Hauptcharakteristikum seiner Analyse ist.

Aus aktueller Sicht erweist sich dieser konzeptionelle Ansatz als überaus scharfsinnig und zeitlos, da Betrachtungen zur militärischen Führung, der Inneren Lage der Truppe sowie deren Beziehung zur Gesellschaft auch heute den Handlungsbedarf beschreiben. So ist der Blick auf das zuletzt genannte Themenfeld spätestens seit dem von Bundespräsident Köhler 2005

⁶⁹ ZDv 10/1, Innere Führung, Selbstverständnis und Führungskultur der Bundeswehr, Ziffer 614.

http://www.innerefuehrung.bundeswehr.de/fileserving/PortalFiles/02DB04000000001/W27C9KEB135INFODE/ZDv_10_1_Internet_72dpi.pdf?yw_repository=youatweb

konstatierten „freundlichen Desinteresse“ Gegenstand aktueller Diskussionen.

Noch immer bietet Clausewitz das intellektuelle Rüstzeug für gedankliche Klarheit. Seine Systematik bei der Betrachtung der komplexen Zusammenhänge zwischen Politik und Militär ist unverzichtbar.

Dennoch muss heute – 200 Jahre nach Clausewitz – kritisch angemerkt werden, dass es Clausewitz nicht gelungen ist, die Faktoren in ein tragfähiges Netz einzubinden, da seine Betrachtung eine auf Freiheit, Recht und Menschenwürde fußende, gemeinsame Identität ausblendet. Während bei Clausewitz der Gedanke einer auf einen Auftragsinn basierenden Einheit zwischen Regierung, militärischer Führung, Armee und Volk unberücksichtigt bleibt, gelang erst mit der Gründung der Bundeswehr und der Konzeption der Inneren Führung die Schaffung einer Armee in einer Demokratie.

Hierbei muss betont werden, dass der Ansatz – „die Kluft zwischen Bürger und Staat“ überwinden zu wollen – ein Kernanliegen der preußischen Reformer war, das in der Gründungsphase der Bundeswehr durch Wolf Graf von Baudissin gezielt aufgegriffen wurde⁷⁰. Die Vorstellungen der Gründungsväter basieren auf den freiheitlichen Traditionslinien und dem ge-

⁷⁰ Thiele, Ralph: Gerhard von Scharnhorst. Zur Identität der Bundeswehr in der Transformation, Bonn 2006, S.119 und S.156.

danklichen Erbe der preußischen Reformer – der Freiheit und dem Recht, dem Frieden und der Menschenwürde. Durch die Wahl des 200. Geburtstags von Scharnhorst als Gründungstag der Bundeswehr wurde diese Maxime für alle Zeit festgeschrieben.

Die Hoffnung Baudissins, das Ziel der preußischen Reformer unter den Rahmenbedingungen der Neugründung der Bundeswehr zu verwirklichen, findet ihren Ausdruck in der Forderung nach dem „Staatsbürger mit begründeter Überzeugung vom Werte dessen, was er verteidigt“. Bezug nehmend auf Scharnhorst konnten Staatsbürger und Soldat nur dann in der Einheit Armee und Nation verschmelzen, wenn – wie er anlässlich einer im Oktober 1957 vor der Schule für Inneren Führung gehaltenen Rede herausstellte – beide aus gleicher „sittlicher Verwurzelung“ in den Grundwerten von „Freiheit, Recht und Menschenwürde“⁷¹ agierten.

Diese Einheit ist nicht nur als ein Ziel oder eine Forderung zu verstehen, sondern auch als ein Versprechen. Dies wurde durch Altbundeskanzler Helmut Schmidt im Rahmen eines feierlichen Gelöbnisses, anlässlich des Jahrestages des 20. Ju-

⁷¹ Ansprache Baudissins an der Schule für Innere Führung am 30. Oktober 1957. Zit. nach: Thoß, Bruno: Allgemeine Wehrpflicht und Staatsbürger in Uniform, in: Gerhard von Scharnhorst, herausgegeben von Eckardt Opitz, Bremen 1998, S.157.

li, im letzten Satz seiner 2008 gehaltenen Rede prominent erneuert:

„Ihr könnt Euch darauf verlassen: Dieser Staat wird Euch nicht missbrauchen. Denn die Würde und das Recht des einzelnen Menschen sind das oberste Gebot – nicht nur für die Regierenden, sondern für uns alle⁷².“

⁷² Rede des Bundeskanzlers a.D. Helmut Schmidt anlässlich des Feierlichen Gelöbnisses am 20. Juli 2008 in Berlin.
http://www.bmvg.de/fileserving/PortalFiles/C1256EF40036B05B/W27GQDXS885INFODE/080720_Redde+BK+aD+Schmidt.pdf?yw_repository=youatweb

ISSN 1615-1135