



Gerald Hartung
Caterina Zanfi (Hg.)

Die Philosophie- geschichts- schreibung im Ersten Weltkrieg

VERLAG KARL ALBER



Gerald Hartung, Caterina Zanfi

Die Philosophiegeschichtsschreibung
im Ersten Weltkrieg

VERLAG KARL ALBER





Band 9

Herausgegeben von
Hans-Ulrich Lessing, Kevin Liggieri

Beirat
Gerald Hartung, Ernst Wolfgang Orth,
Frithjof Rodi, Jörn Rüsen, Gunter Scholtz

Gerald Hartung,
Caterina Zanfi (Hrsg.)

Die Philosophie- geschichtsschreibung im Ersten Weltkrieg

Verlag Karl Alber Baden-Baden

Gerald Hartung, Caterina Zanfi (Eds.)

The Historiography of Philosophy in the First World War

How can we describe the position of German philosophy on the outbreak of World War I, on the resurgence of nationalism that competed with the European ideal of unity, and on the emergence of a global landscape of philosophy after the catastrophe of 1914–18? In their »intellectual mobilization« during the war, philosophers often used, even instrumentalized, the classical authors of the history of philosophy to support nationalist intentions. This led to a deformation of the historical narratives of philosophy, which, as early as 1900, ranged from a restitution of the nationalistic perspective and a widening global perspective. For many years, the narrative of competing national histories of the philosophy prevailed, and it continues to provide a frame of reference today. The present collection sets out to analyze and move beyond these stereotypes to address, on a transnational level, the impact of the war of 1914–18 on the work of historians of philosophy in Germany, France, Italy and the Anglo-Saxon world. The essays thus contribute to overcoming the fragmentation that characterizes the historiography of the history of philosophy in Europe in the early twentieth century.

The Editors:

Gerald Hartung is Professor of Philosophy at the University of Wuppertal (since 2010), focusing on Philosophy of Culture/Aesthetics. Since 2019, he has been director of the Institute for Basic Research on the History of Philosophy (IGP).

Caterina Zanfi is Researcher at the Centre national de la recherche scientifique at the École normale supérieure in Paris (UMR 8547 Pays germaniques – Transferts culturels).

Gerald Hartung, Caterina Zanfi (Hrsg.)

Die Philosophiegeschichtsschreibung im Ersten Weltkrieg

Wie lässt sich die Stellung der deutschen Philosophie zum Ausbruch des 1. Weltkrieges, zum Wiedererstarken der Nationalismus in Konkurrenz zum europäischen Einheitsideal und zur Entstehung einer globalen Landschaft der Philosophie nach der Katastrophe von 1914/18 beschreiben?

In der »geistigen Mobilmachung« der Philosophen während des Krieges wurden die klassischen Autoren der Geschichte der Philosophie oft herangezogen, wenn nicht sogar instrumentalisiert, um nationalistische Absichten zu unterstützen. Dies führte zu einer Verformung der historischen Narrative der Philosophie, die bereits um 1900 zwischen einer Restitution der nationalistischen Perspektive und einer sich weitenden globalen Perspektive gespannt waren. Für vielen Jahre hat sich das Narrativ konkurrierender Nationalgeschichten der Philosophie durchgesetzt, das auch heute noch einen Referenzrahmen bildet. Die vorliegende Sammlung von Beiträgen unternimmt den Versuch, diese Stereotype zu analysieren und zu durchbrechen, um auf einer transnationalen Ebene die Auswirkungen des Krieges von 1914/18 auf die Werke der Historiker der Philosophie in Deutschland, Frankreich, Italien und in der angelsächsischen Welt zu thematisieren. Dabei handelt es sich um einen Vorstoß in die Richtung einer Überwindung der historiographischen Fragmentierung einer europäischen Philosophiegeschichte des frühen 20. Jahrhunderts.

Die Herausgeber:

Gerald Hartung ist Professor für Philosophie, mit den Schwerpunkten Kulturphilosophie/Ästhetik an der Bergischen Universität Wuppertal (seit 2010). Seit 2019 leitet er das Institut für Grundlagenforschung zur Philosophiegeschichte (IGP).

Caterina Zanfi ist Forscherin für das Centre national de la recherche scientifique an der École normale supérieure in Paris (UMR 8547 Pays germaniques – Transferts culturels).

This book has received the support of the Alexander von Humboldt Stiftung, the University of Wuppertal and Translitteræ (Ecole universitaire de recherche, program « Investissements d'avenir » ANR-10-IDEX-0001-02 PSL* and ANR-17-EURE-0025)

Unterstützt von / Supported by



Alexander von Humboldt
Stiftung / Foundation



BERGISCHE
UNIVERSITÄT
WUPPERTAL



UNIVERSITÉ PARIS



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

© VERLAG KARL ALBER –
ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022

Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen,
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper

www.verlag-alber.de

ISBN 978-3-495-49237-6 (Print)

ISBN 978-3-495-99932-5 (ePDF)



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
– Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

Inhalt

Gerald Hartung (Wuppertal) und Caterina Zanfi (Paris)
Einleitung – Die Philosophiegeschichtsschreibung im Ersten Weltkrieg 9

1. *Arne Karsten (Wuppertal)*
Meinungskrieg und Melancholie. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg 19

2. *Elena Alessiato (Neapel/Münster)*
»Der neue Fichte«: Rudolf Eucken und die Vergeistigung des Krieges 34

3. *Jörn Bohr (Wuppertal)*
Welchen Sinn hat jetzt Studium und Wissenschaft? Wilhelm Windelband als Lehrer der akademischen Jugend vom Augusterlebnis bis zur Feldpostausgabe 57

4. *Ursula Renz (Graz)*
Historische Zuversicht im Angesicht des Krieges. Hermann Cohens einsamer Versuch, den weltanschaulichen Idealismus zu retten 76

5. *Antonello La Vergata (Modena)*
Dewey und Santayana gegen deutsche Philosophie und deutschen »Fanatismus« 93

6. *Olivier Agard (Paris)*
Émile Boutroux als Historiker der deutschen Philosophie 116

7. *Caterina Zanfi (Paris)*
Von Bologna nach Neapel. Zwei internationale philosophische Kongresse vor und nach dem Krieg 137

Inhalt

8.	<i>Gerald Hartung (Wuppertal)</i> Georg Simmel und die Philosophiegeschichtsschreibung vor und im Ersten Weltkrieg	156
	Autorinnen und Autoren	175

Einleitung – Die Philosophiegeschichtsschreibung im Ersten Weltkrieg

Wie lässt sich die Stellung der deutschen Philosophie zum Ausbruch des 1. Weltkrieges, zum Wiedererstarken der Nationalismus in Konkurrenz zum europäischen Einheitsideal und zur Entstehung einer globalen Landschaft der Philosophie nach der Katastrophe von 1914/18 beschreiben? In der »geistigen Mobilmachung« der Philosophen während des Krieges wurden die klassischen Autoren der Geschichte der Philosophie oft herangezogen, wenn nicht sogar instrumentalisiert, um nationalistische Absichten zu unterstützen. Dies führte zu einer Verformung der historischen Narrative der Philosophie, die bereits um 1900 zwischen einer Restitution der nationalistischen Perspektive und einer sich weitenden globalen Perspektive gespannt waren. Für vielen Jahre hat sich das Narrativ konkurrierender Nationalgeschichten der Philosophie durchgesetzt, das auch heute noch einen Referenzrahmen bildet.

Es ist von kulturphilosophischem Interesse, die Theorielinien des 19. Jahrhunderts beim Übergang zum 20. Jahrhundert zu verfolgen. Hierzu gehören der Idealismus in der Gestalt des Neukantianismus, aber auch des Neufichteanismus und Neuhegelianismus; ebenso gehören hierhin die Spielarten des Materialismus, des Naturalismus und des Realismus. Was sich in diesen Ismen verdichtet, das ist das Ringen um weltanschauliche Eindeutigkeit in einer Welt der Modernisierung, Professionalisierung, Arbeitsteilung und zunehmenden Versachlichung der sozialen Beziehungen. Schon von einem Zeitgenossen, dem Philosophen Wilhelm Windelband, wurden diese Tendenzen der Sozial- und Geistesgeschichte auf prägnante Weise dargestellt.¹

In kulturphilosophischer Hinsicht von Bedeutung ist der Wandel auf der Ebene der *Cultura Animi*, d. h. der durch Kultivierung (Er-

¹ Wilhelm Windelband, *Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen*, Tübingen 1909².

ziehung, Bildung) gewonnenen Lebenseinstellungen, Wertüberzeugungen und soziokulturellen Prägungen.² Die verschiedenen Strategien gegen ein überzeitliches, universales Geschichtsdenken setzen sich in der Zeit der Imperialismen und Kolonialismen trotz aller Abwehrbewegungen und Verleugnungen allmählich durch. Ungleichzeitig durchbricht die Illusion einer ewigen Gleichzeitigkeit objektiver Werte und Institutionen. Diese Bewegung zeigt sich zuerst bei den Frühromantikern im Kreis der Schlegels, dann bei den Junghegelianern, insbesondere bei Max Stirner, später dann bei Friedrich Nietzsche. In dem bemerkenswerten Aphorismus 374 aus *Fröhliche Wissenschaft* (Aphor. 374) heißt es bei Nietzsche:

»Wir sind heute zum mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, daß man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ›unendlich‹ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt.«³

Die Rede vom perspektivischen Charakter des Daseins hat erhebliche Konsequenzen. Sie betont die Standortgebundenheit des Erkennenden – in Raum und Zeit – und verankert zugleich das Moment des Perspektivischen im Erkenntnisvermögen selbst. Somit ist jeder Erkenntnisvorgang von seinem Standpunkt abhängig, relativ zu einem soziokulturellen Kontext, wobei ebendiese Position nicht restlos objektivierbar ist. Zugleich schafft Nietzsche die Vorrangstellung einer Position – bspw. der christlichen oder modernen Weltanschauung – ab und plädiert dafür, die Vorstellung von einer eindeutigen Lesbarkeit unserer kulturellen Welt in einen Prozess der unendlichen Auslegung und Übersetzung zu transformieren.

Kulturphilosophisch gesehen bedeutet diese Forderung, dass die *Cultura Animi*, verstanden als die Selbstkultivierung der sozialen Akteure, nicht mehr auf die Substantialität der eigenen Kultur und ihrer Wissensbestände setzen kann, sondern sich ihre Selbstgewissheit permanent erarbeiten und erkämpfen muss. Die Einsicht in die Funktionalität der Kultur geht bei Nietzsche einher mit der Behauptung eines perspektivischen Charakters des Daseins selbst. Kon-

² Vgl. hierzu Klaus Christian Köhnke, *Begriff und Theorie der Moderne. Vorlesungen zur Einführung in die Kulturphilosophie 1996–2002*, hg. v. Jörn Bohr, Freiburg – München 2019.

³ Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, in: Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 3, 627.

sequent gesehen ist unter diesen Bedingungen jeder Erkenntnisvorgang radikal individuell und geschichtlich, jede Erkenntnis hängt an der Standortgebundenheit des Erkennenden wie auch jeder Erkennende im Wechsel der soziokulturellen Kontexte seine Perspektive ändert. Damit ist jede Erkenntnis, die nach soziokulturellem Raum und Zeit gefasst nur perspektivisch sein kann, um ihren Objektivitätsanspruch gebracht und es stellt sich das Problem einer möglichen permanenten Täuschungsanfälligkeit. Der Preis der zweiten Unendlichkeit der Welt, die Nietzsche verkündet, ist die erhebliche Irritation, dass alle Erkenntnis und jede Haltung zur kulturellen Welt einen geschichtlichen Index hat.

Ein anderer großer Impulsgeber der kulturphilosophischen Debatten der Zeit um 1900 ist der Philosoph Wilhelm Dilthey. Dilthey hat den Versuch unternommen, ausgehend von einer einfachen Gegebenheit, der *Tatsache des Lebens*, die Genese und Geltung von *Weltanschauungen* zu rekonstruieren. Ausgangspunkt ist bei ihm die unendliche Vielzahl von Objektivationen des Lebens: Gesten, Zeichen, Sprache, Sitte usw. Die Frage ist nun, wie sich im Lebensprozess, in einem tendenziell unendlichen Erlebnisstrom, dessen Anfang und Ende unbestimmt sind, im Medium der Objektivationen überhaupt ein *Selbst* konstituiert. Anders gefragt: Wie ist Selbstbegrenzung in einem Bereich möglich, der keine Grenzen vorgibt? Dilthey versucht, auf diese Frage eine Antwort zu geben, indem er bereits im Lebensvollzug eine Struktur der Reflexivität ansetzt, die er *primäre Weltvorstellung* nennt. Er möchte damit zeigen, dass Leben aus sich selbst, vor jeglichem Bewusstseinsakt und vor aller wissenschaftlichen Objektivierung eine natürliche Ansicht von sich selbst hat. *Leben, Erleben, Erfahren*, das sind bei Dilthey Modi oder Schichten der Welterschließung und Selbstbegrenzung, die strukturell jedem Bewusstseinsakt voraus liegen. Deshalb können wir von einer primären Weltvorstellung sprechen und müssen die Konstitution von *Selbst* und Welt als ein Wechselverhältnis auffassen, dessen letzter Grund im Leben gründet.⁴ Bei Dilthey heißt es hierzu prägnant:

⁴ Vgl. für diesen Zusammenhang Gerald Hartung: »Lebensphilosophie«, in: *Leben II. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, hg. v. Stephan Schaede, Gerald Hartung, Tom Kleffmann, Tübingen 2012, 309–326.

»Machen wir Ernst mit dem Satze, dass auch das Selbst nie ohne dies Andere oder die Welt ist, in deren Widerstand es sich findet.«⁵

Was Dilthey hier anstrebt, ist eine Psychologie des modernen Kulturbewusstseins, in der die Formen der geschichtlichen Welt beschrieben, aber ihr Zusammenhalt, ihr Wesen nicht erklärt wird. Die *Cultura Animi* wird auf diese Weise in ihre unterschiedlichen Funktionskreise (Sprache, Recht, Sitte usw.) aufgelöst, um in ihrer Funktionalität in psychologischer sowie hermeneutischer Absicht erläutert zu werden. Wo aber der Grund für eine Tendenz des Selbst zur Welt, die es auffassen und verstehen will, liegt, bleibt bei Dilthey trotz aller hinzukommenden Absicherungsversuche (Hermeneutik, Lebensphilosophie, Typologie der Weltanschauungen) weitgehend rätselhaft. Die Unbestimmtheit des Wechselverhältnisses, die Unbestimmtheit der unbegründbaren Korrelation von Selbst und Welt macht in theoretischer Hinsicht Geschichtlichkeit aus, in praktischer Hinsicht führt dieser Gedanke zu einer virulenten Orientierungslosigkeit. Geschichtlichkeit ist ja nichts anderes als ein Begriff, der auf eine spezifische Zeitlichkeit aller Strukturen des Lebenszusammenhangs verweist. Leben objektiviert sich demnach in einer radikal singulären Zeitlichkeit, die weder für das einzelne Selbst begründbar noch für ein anderes Selbst verstehbar ist.⁶

An diesem Punkt bleibt Dilthey nicht stehen, denn er zielt auf eine Theorie der geschichtlichen Welt ab. Diese basiert auf einer Annahme, die nicht beweisbar ist: Das Leben als bloßes Bewegungsmoment ist zwar für uns Erkennende unbegründbar, weil sich sein Grund nur im Wirkungszusammenhang der Objektivationen – in der Sprache, in sozialen Praktiken usw. – vermittelt, aber es bewirkt doch im unendlichen Fluss der Objektivationen, der sich als ein Wechselspiel von *Selbst* und *Welt* zeigt, einen Zustand relativer Stabilität: zumindest wird durch das Wechselspiel die Korrelation verstärkt. Es bilden sich nach Diltheys Auffassung »bunte Möglichkeiten von Weltkonzeptionen«⁷, in denen die Singularität des jeweiligen Lebens aufgehoben und in einen sich konstituierenden Sinnzusam-

⁵ Wilhelm Dilthey, *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen*, in: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Vierte unveränderte Auflage, Stuttgart und Göttingen 1968, 18.

⁶ Vgl. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1968², 365.

⁷ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen*, 19.

menhang einer geschichtlich-geistigen Welt von Sprache, Moral, Religion usw. integriert wird.

Was aber nicht begründbar und verstehbar ist, das ist auch nicht handlungsleitend und orientierungsstiftend. Alles, was ist, kann von einem anderen Standpunkt – den ich selbst an einem anderen Punkt in Raum und Zeit einnehmen könnte – anders verstanden und beurteilt werden. Die alte Leibnizianische Grundfrage der Metaphysik, warum etwas und nicht vielmehr nichts ist (*cur potius aliquid quam nihil*), wird transformiert in die Frage, warum diese Weltauffassung für mich Geltung haben soll oder eine andere – oder eben keine.

Das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert ist gekennzeichnet von zwei gegensätzlichen Optionen: Einerseits besteht die Möglichkeit einer Aufgabe standpunktlichen Denkens und der Übernahme einer relativistischen Weltansicht.⁸ Wohl kaum ein anderer Denker wie Georg Simmel hat diese Position stark gemacht, denn seiner Auffassung nach gehört die Anerkennung eines Relativismus der Werte und Institutionen zu den Vorbedingungen seiner Überwindung.⁹ Andererseits kehrt schon im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts das standpunkthafte Denken mit Macht in das Zentrum des sozial- und kulturpolitischen Diskurses zurück. Konfession, Volk, Klasse, Nation und Kultur werden zu In- und Exklusionsmustern. Das perspektivische Denken verliert seine Liberalität und setzt sich jeweils absolut.

Eine kulturphilosophische Pointe benennt der Philosoph und Literaturnobelpreisträger Rudolf Eucken: das Denken selbst wird Partei und die Philosophiegeschichte erscheint als eine Abfolge von Parteienstreitigkeiten.¹⁰ Ein überparteiischer Standpunkt fehlt innerhalb der Philosophie, aber nicht nur hier, sondern in vielen kulturellen

⁸ Vgl. *The Emergence of Relativism. German Thought from the Enlightenment to National Socialism*, hg. v. Martin Kusch, Katherina Kinzel, Johannes Steizinger, Niels Wildschut, London and New York 2019; spezifisch zur deutschsprachigen Philosophiegeschichte Gerald Hartung, »Ein Philosoph korrigiert sich selbst – Wilhelm Windelbands Abkehr vom Relativismus«, in: *Wilhelm Windelband (1848–1915)*, hg. v. Peter König et al., Würzburg 2018, 45–60.

⁹ Vgl. Michael Schmid, »Relativismus«, in: *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, hg. v. Hans-Peter Müller, Tilman Reitz, Frankfurt a. M. 2018, 449–453. Martin Kusch, »Kapitel 4. Die Verteidigung des Relativismus [Kap. 1.III]«, in: *Georg Simmels Philosophie des Geldes*, hg. v. Gerald Hartung, Tim-Florian Steinbach, Berlin 2020, 57–80.

¹⁰ Rudolf Eucken, *Parteien und Parteinamen in der Philosophie*, in: *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1906, 126–156.

Bereichen.¹¹ Insbesondere in der Philosophiegeschichte und Historiographie um 1900 zeigt sich ein Schwanken zwischen einem Festhalten an universalen Narrativen und einer Rückkehr zum nationalkulturellen Standpunkt. Was auf der Oberfläche als konträre Tendenzen erscheint, markiert in seiner Tiefe eine Gemeinsamkeit, deren Ausdeutung in kulturphilosophischer Hinsicht noch aussteht: die Sehnsucht nach einer überzeitlichen, die Orientierungslosigkeit einer relativistischen Weltansicht überwindenden Perspektive. In anderen Worten: die Durchdringung des Perspektivismus und Relativismus bis zu einem archimedischen Punkt, der allen weiteren Versuchen der Infragestellung widersteht. Diesen Punkt kann das Universale im Sinne des Neukantianismus bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer bezeichnen, oder das Partikulare einer Nationalkultur. Beiseite gestellt sei hier die Option einer Synthese beider Momente.¹² Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs fällt auch in diesem Bereich eine Entscheidung. In sogenannten *Kriegsreden* oder *Kriegsvorlesungen* wenden sich Windelband, Eucken, Scheler, Simmel – um nur einige Namen zu nennen – dem deutschen Geist und der deutschen Kultur zu. Im Spiegel der Gelehrten anderer Nationen wird diese Entscheidung teils mit Verwunderung, teils mit Entsetzen aufgenommen. Es ist jedoch entscheidend zu erkennen, dass die Umbrüche von 1914 in der deutschen Geisteskultur, insbesondere in der Philosophie und in der Philosophiegeschichtsschreibung vorbereitet wurden. Im Licht dieser Vorgeschichten sind die geistigen Entscheidungen, die von den genannten Philosophen gezogen werden, kaum überraschend. Sie haben sich für eine Option entschieden und damit den universalistischen Tendenzen in der Kulturphilosophie des 20. Jahrhunderts für Jahrzehnte die Kraft entzogen. Auch das gehört zu den Katastrophen des 20. Jahrhunderts.

Die vorliegende Sammlung von Beiträgen unternimmt den Versuch, die Partikularismen und Nationalismen in der Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung zu analysieren. Unser Anliegen

¹¹ Besonders eindrucksvoll ist immer noch die Darstellung bei Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 2: *Machtstaat vor der Demokratie*, München 2013, Kapitel III. und IV., 359–620.

¹² Vgl. Gerald Hartung, *Der politische Auftrag des deutschen Geistes? Hermann Cohens Philosophiegeschichtsschreibung im Kontext seiner Zeit*, in: *Nationalismus und Religion. Hermann Cohen zum 100. Todestag*, hg. v. Eveline Goodman-Thau, George Y. Kohler, Heidelberg 2019, 11–20.

geht aber noch darüber hinaus. In kulturphilosophischer Absicht ist es notwendig, die immer noch wirksamen Stereotype zu durchbrechen, um auf einer transnationalen Ebene die Auswirkungen des Krieges von 1914/18 auf die Werke der Historiker der Philosophie in Deutschland, Frankreich, Italien und in der angelsächsischen Welt zu thematisieren. Dabei handelt es sich um einen Vorstoß in die Richtung einer Überwindung der historiographischen Fragmentierung einer europäischen Philosophiegeschichte des frühen 20. Jahrhunderts, um für die Historiographie der Philosophie im 21. Jahrhundert neue Narrative vorzubereiten.

Die Beiträge stellen die historiographischen Entwicklungen von der Vorkriegszeit bis zu den Jahren zwischen den zwei Weltkriegen dar. Im Zentrum steht die Erforschung der deutschen Philosophie, die vor dem Ersten Weltkrieg für sich in ihrer institutionalisierten Form als Universitätsphilosophie eine »Weltstellung«¹³ reklamierte, aber auch in ihren Wirkungslinien, prominent beispielsweise im Kantianismus in Frankreich, und im Neohegelianismus in Italien vertreten wurde. Es zeigt sich, dass die Idee von Europa und die Kräfte eines kulturpolitischen Internationalismus infolge des Kriegsausbruchs sehr bald und mit überraschender Konsequenz Opfer der nationalen Rivalitäten wurden. Besonders deutlich lässt sich dieser Sachverhalt an der Unterbrechung der Übersetzungsarbeit an philosophischen Texten sowie an der Aufhebung europäischer Zeitschriftenprojekte und der Beendigung des Zusammenwirkens bei der Ausrichtung der großen Internationalen philosophischen Kongresse erkennen. Die Folgen dieses kulturellen Bruchs sind bis heute nicht gänzlich behoben.

Arne Karstens Überblicksbeitrag *Meinungskrieg und Melancholie. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg* behandelt die wiederkehrenden Motive in der Geschichts- und Philosophiegeschichtsauffassung, die oftmals aus dem vorangehenden Jahrhundert übernommen wurden. Thomas Mann, Ernst Troeltsch, Max Weber, Georg Simmel, Max Scheler und andere unter den exponiertesten deutschen Intellektuellen der Zeit tief reformulieren das Verhältnis zum Nationalismus des Philosophen Fichte und deuten die Beziehungen zu den europäischen Nachbarn im Licht ihrer Bewer-

¹³ Friedrich Paulsen, *Gesammelte pädagogische Abhandlungen*, hg. v. Ernst Spranger, Stuttgart 1912, 354.

tung der deutschen Reformation bzw. des lateinischen Klassizismus und der italienischen Renaissance.

Elena Alessiato stellt in ihrem Essay »Der neue Fichte«: *Rudolf Eucken und die Vergeistigung des Krieges* den Jenaer Universitätsprofessor und Literaturnobelpreisträger Rudolph Eucken als Philosophen vor, der das Kulturleben stets von der Kategorie des Kampfes her verstand und ein Vorzugsmerkmal der deutschen Kultur in ihrer Kampfesgesinnung, in der Bereitschaft zum Selbstopfer hervorhebt.

Wilhelm Windelband wird von Jörn Bohr in seinem Beitrag »Welchen Sinn hat jetzt Studium und Wissenschaft? Windelband als Lehrer der akademischen Jugend vom Augusterlebnis bis zur Feldpostausgabe« als Befürworter der philosophischen Pflicht zum Kriegsgeschehen eingeführt. Er stellt Fragen nach der Sinnhaftigkeit des Studiums im Angesicht des Krieges als extreme Infragestellung der Existenz sowie nach der Möglichkeit eines vernünftigen Gesamt-sinns von Geschichte. Dabei verfolgt er zwar stets die Prämisse, nicht eine deutsche Geschichte, sondern eine *geistige* Geschichte am Leben erhalten zu wollen, beansprucht jedoch die deutsche Hegemonie in der Philosophie.

Der heikle Fall Hermann Cohens wird von Ursula Renz im Aufsatz *Historische Zuversicht im Angesicht des Krieges: Hermann Cohens einsamer Versuch, den weltanschaulichen Idealismus zu retten* behandelt. Sie betrachtet Cohens Kriegsreden im Kontext einer umfassenden Auseinandersetzung Cohens mit der deutschen Philosophie, von Nicolaus Cusanus bis zum deutschen Idealismus. Diese Erweiterung des Blicks erlaubt es, Cohens Vision der Beziehung zwischen der Philosophie respektive den Philosophen und historischen Ereignissen, zwischen einer Idealisierung der Realität und der Realpolitik, zu problematisieren.

In seinem Essay *Dewey und Santayana gegen deutsche Philosophie und deutschen »Fanatismus«* stellt Antonello La Vergata amerikanische Außenperspektiven auf das Feld der Deutschen Philosophiegeschichte vor, wobei sich die Frage stellt, ob es einen *deutschen* Sonderweg der Geschichtsschreibung gab und in welchem Maße Geschichtsphilosophie von einer (national geprägten) Kultur isoliert werden kann. Mit John Dewey, Josiah Royce und George Santayana wird eine Literatur betrachtet, die *durch* den Ersten Weltkrieg veranlasst worden ist, und die die Deutsche Philosophie im Modus eines Kampfes ums Dasein offenlegt. Die These der amerikanischen Philosophie lautet, dass es dem kindlichen deutschen

Geist nicht gelungen ist, die für die eigene Adoleszenz notwendige Überwindung des eigenen Egoismus zu vollziehen.

Der Beitrag *Émile Boutroux als Historiker der deutschen Philosophie* von Olivier Agard wirft den Blick auf eine starke institutionelle Position in Frankreich. So gilt Boutroux sowohl inter- als auch intradisziplinär als Vermittler, indem er die Antipoden Kant und Pascal zusammendenkt, sowie die Naturwissenschaften in den Gesamtzusammenhang einer philosophischen Erkenntnis integriert wissen möchte. Die Philosophie ist für ihn eine Angelegenheit der ganzen Menschheit, jedoch auch durch ihre jeweilige nationale Kultur geprägt. Im Extremfall kann es dazu kommen, dass das universalistische Moment in den Hintergrund tritt, wie es sich am nationalistischen deutschen Sonderweg zeigen lässt. Gleichwohl sieht Boutroux in der europäischen Geisteskultur weiterhin das Potenzial einer gegenseitigen Bereicherung der nationalen Wege.

Mit ihrem Beitrag *Von Bologna nach Neapel: Zwei internationale philosophische Kongresse vor und nach dem Krieg* verfolgt Caterina Zanfi die These, dass die Internationalen philosophischen Kongresse nicht nur die Philosophie der Zeit abbilden, sondern auch die politischen Beziehungen zwischen den Ländern der teilnehmenden Philosophen. So lässt sich insbesondere an den Themen, die einen Einfluss auf die Dynamik und die Zusammensetzung ihrer Teilnehmer ausüben, zeigen, wie die Kongresse sowohl zwischen den nationalen Kulturen vermitteln, als auch internationale Wettkämpfe um eine Vormachtstellung evozieren.

Mit Gerald Hartungs Essay über *Georg Simmel und die Philosophiegeschichtsschreibung vor und im Ersten Weltkrieg*, schließt sich der Kreis unserer Betrachtungen, welche eine Zusammenführung der durch den Ersten Weltkrieg beschleunigten Fragmentierung der Perspektiven beabsichtigen. Simmel bezieht sich vom Begriff her zwar nicht allein auf Deutschland, sondern auf Symptome der modernen Kultur insgesamt, von der Sache her ist er jedoch der Überzeugung, dass die deutsche Geisteskultur die Erbin Europas ist und in sich das Modell für ein zukünftiges Europa bewahrt.

Der Großteil der hier präsentierten Beiträge geht auf gemeinsame Diskussionen zurück, die wir anlässlich einer Konferenz im Mai 2018 in Wuppertal begonnen haben. Wir danken der Alexander von Humboldt-Stiftung, der EUR Translitteræ und der Bergischen Universität Wuppertal mit großem Nachdruck für die großzügige Unterstützung unserer Forschungsarbeit. Den Herausgebern der *Kul-*

Gerald Hartung und Caterina Zanfi

turphilosophische Studien beim Karl Alber Verlag danken wir für ihre Bereitschaft, die Beiträge zu publizieren.

Wuppertal und Modena im Frühjahr 2021
Gerald Hartung und Caterina Zanfi

Arne Karsten

Meinungskrieg und Melancholie

Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg

Abstract

Der Beitrag der deutschen Intellektuellen zur »geistigen Kriegsführung« im Ersten Weltkrieg ist im Hinblick auf seine kräftig nationalistischen, oft militaristischen Töne immer wieder in den Blick genommen worden und hat ihnen dabei immer wieder harsche Kritik eingetragen. Der vorliegende Beitrag versucht, jenseits der Oberflächenpolemik die tieferen gedanklichen Argumentationslinien herauszuarbeiten, mit denen Autoren wie Simmel, Troeltsch oder Thomas Mann versuchten, die dem Weltkrieg zugrundeliegenden Entwicklungstendenzen zu deuten.

The contributions of German thinkers to »intellectual warfare« in the First World War have often been discussed, their strongly nationalist, often militaristic tone earning them harsh criticism. The present essay seeks to go beyond the superficial polemic, to bring out the deeper lines of argument authors like Simmel, Troeltsch, or Thomas Mann devised to interpret the developments that led to the war.

Zu den überraschendsten und interessantesten Wendungen in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Thomas Manns monumentalem Rückzugsgefecht im politischen Meinungskrieg während des Ersten Weltkriegs, gehört seine Argumentation mithilfe einer 1917 in München uraufgeführten Oper und der ihr zugrundeliegenden musikalisch-philosophischen Weltsicht, nämlich Hans Pfitzners *Palestrina* und seiner theoretischen Schrift *Futuristengefahr*.¹ In ihr wandte sich Pfitzner gegen den kurz zuvor erschienenen Traktat des italienischen Komponisten Ferruccio Busoni mit dem Titel *Entwurf einer neuen Ästhetik der Tonkunst*. Thomas Mann skizziert mit wenigen, sicheren Strichen die kontroversen Positionen: »Busoni erhofft sich von der Zukunft alles für die abendländische Musik und faßt die Gegenwart und Vergangenheit als einen stammelnden Anfang, als die Vor-

¹ Hans Pfitzner, *Futuristengefahr*, München/Leipzig, 1917.

bereitung. Wie aber, wenn es anders wäre? Wenn wir uns auf einem Höhepunkt befänden oder gar der Höhepunkt schon überschritten wäre? Wenn unser letztes Jahrhundert oder unsere letzten anderthalb Jahrhunderte die Blütezeit der abendländischen Musik bezeichneten, die Höhe, die eigentliche Glanzperiode, die nie wiederkehren wird und der sich ein Verfall, eine Dekadenz anschliesse, wie nach der Blütezeit der antiken Tragödie?²

Im Folgenden soll es darum gehen, die von Thomas Mann durch den Verweis auf Pfitzner in musikalischem Kontext angesprochene Sicht auf die allgemeine geistige Entwicklung ein wenig genauer zu verfolgen. Oder präziser: Die in den *Betrachtungen* durchschimmernde Einschätzung dieser Entwicklung lässt sich, so meine These, auch in den Kriegsschriften anderer führender deutscher Intellektueller nachweisen, bei Gelehrten von internationalem Renommee wie etwa den Philosophen Georg Simmel und Max Scheler, dem Theologen Ernst Troeltsch, dem Historiker Friedrich Meinecke, den Soziologen Alfred Weber und Werner Sombart. Sie alle haben in den Jahren des Ersten Weltkriegs eine intensive publizistische Tätigkeit entwickelt, sie alle haben in den dabei entstandenen Schriften für die »Deutsche Sache« argumentiert und sie alle haben – wie die Intellektuellen auf der Gegenseite auch – dabei mitunter Töne von heute verstörender Härte angeschlagen. Aber um diese oberflächliche, gewissermaßen populistische Argumentationsebene soll es an dieser Stelle einmal nicht gehen, sie ist längst bekannt und wird immer wieder zu Gehör gebracht.³ Stattdessen sei versucht, in einem ersten Schritt die historische Herleitung der tieferen Ursachen des Weltkriegs in gebotener Kürze zu rekapitulieren, um sodann die aus dieser Sicht der Dinge entwickelten Zukunftsperspektiven nachzuzeichnen: für den Fall eines deutschen Sieges einerseits, andererseits aber auch für den Fall der Niederlage.⁴

² Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, GKFA Bd. 13, Frankfurt a. M. 2009 (EA 1918), 451.

³ Vgl. etwa Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg, Ein Versuch*, Berlin 2000; mit Blick auf die philosophische Debatte im engeren Sinn Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Münster 2004.

⁴ Es versteht sich von selbst, sei aber für alle Fälle trotzdem betont, dass ein solcher Versuch angesichts der Vielfalt des Themas und des begrenzten Umfangs dieses Essays nur einige argumentative Hauptlinien weniger führender Vertreter der deutschen Kultur skizzenhaft nachzeichnen kann. Vollständigkeit ist ebenso wenig ange-

Auffällig ist zunächst, dass bei den genannten Autoren, dass ganz allgemein bei der Begründung der deutschen Position in den Weltkriegskontroversen die Argumentation mit der historischen Entwicklung eine zentrale Rolle spielt. Und zwar auf verschiedenen Ebenen. Da ist zunächst und am leichtesten ereignisgeschichtlich fassbar der Verweis auf den staunenerregenden Aufstieg Preußens seit der Zeit, da im Jahre 1640 der Große Kurfürst Friedrich Wilhelm die Herrschaft über das ohnehin arme, zudem durch den Dreißigjährigen Krieg verwüstete Kurfürstentum Brandenburg antrat. Was dann folgte, die Eroberung Schlesiens und die Selbstbehauptung im Siebenjährigen Krieg (1756–62) unter Friedrich II.;⁵ der Wiederaufstieg nach der Katastrophe von 1806 in den Befreiungskriegen 1813; schließlich die siegreichen Feldzüge von 1866 und 1870/71 und in ihrem Gefolge die deutsche Einigung,⁶ durch die aus der bisher schwächsten der europäischen Großmächte, Preußen, die nunmehr wenn nicht stärkste, so doch dynamischste, das Deutsche Reich, wurde: Legte diese Entwicklung nicht nahe, dass nun ein letzter Schritt, derjenige nämlich von der Groß- zur Weltmacht geradezu folgen musste? Gerade weil die historische Entwicklung auch Rückschläge und katastrophale Niederlagen gezeitigt hatte – zweimal, 1761 und 1806, hatte Preußen bekanntlich in geradezu aussichtsloser Situation am Abgrund gestanden – und Preußen diese existenziellen Bedrohungen nicht nur überlebt hatte, sondern aus ihnen gestärkt hervorgegangen war, erschien so vielen Deutschen und nicht zuletzt den führenden Intellektuellen der Kampf gegen eine Welt von Feinden im Weltkrieg ganz konsequent als neuerliche Prüfung, an der sich

strebt wie eine detaillierte philologische Spurensuche. Für Kritik und Anregungen danke ich, einmal mehr, Georg Eckert und Martin Ohst.

⁵ Die wohl geistreichste Deutung der Geschichte Friedrichs d. Gr. als historisches Argument im Weltkrieg, der nur eine Weiterführung und Neuauflage des Siebenjährigen Kriegs sei, bietet Thomas Mann, »Friedrich und die große Koalition. Ein Abriss für den Tag und die Stunde«, in: ders., *Essays II*, 1914–1926, GKFA 15.1, Frankfurt a. M. 2009, 55–121 (EA 1915). Vgl. auch schon den unmittelbar nach Kriegsbeginn entstandenen Essay »Gedanken im Kriege«, in: ders., *Essays II*, 27–46, hier: 33: »Friedrich, nach allen Heldentaten, war im Begriffe, unterzugehen, als ein gutes Glück, der russische Thronwechsel, ihn rettete. Und Deutschland ist heute Friedrich der Große. Es ist sein Kampf, den wir zu Ende führen, den wir noch einmal zu führen haben.«

⁶ Explizit als Entwicklungslinie zeichnet die Ereignisse der Historiker Meinecke nach: Friedrich Meinecke, *Die deutschen Erhebungen von 1813, 1848 und 1870*, in: ders., *Probleme des Weltkriegs*, München 1917.

der Wert dieses Staates und damit im Hegelschen Sinne seine Existenzberechtigung würde zeigen müssen.⁷

Dies eine erste, vergleichsweise oberflächliche, aber vermutlich gerade dadurch massenwirksame historische Argumentationsfigur. Sie wurde flankiert durch historische Überlegungen, welche die naheliegende Frage beantworten sollten: Wieso sind die Deutschen fähig zu dieser Entwicklung gewesen und gerade sie zur Lösung der grundlegenden Zukunftsaufgaben berufen?

Diese zweite Argumentationsebene ist gleich doppelt historisch geprägt, insofern sie unüberhörbar auf Johann Gottlieb Fichtes *Reden an die deutsche Nation* zurückgreift, die ihrerseits entschieden historisch argumentieren. Neben Hegels Staatsphilosophie spielt kein anderes philosophisches Werk in den Beiträgen der deutschen Intellektuellen zur geistigen Kriegsführung im Ersten Weltkrieg eine implizit oder explizit so gewichtige Rolle wie die 1808, zur Zeit der Abhängigkeit Deutschlands von der napoleonischen Hegemonialpolitik, erschienenen *Reden*. In ihnen verheißt Fichte seinen zur Zeit noch bedrängten und beschränkten Landsleuten eine glänzende Zukunft: »Auch die Morgenröte der neuen Welt ist schon angebrochen, und vergoldet schon die Spitzen der Berge, und bildet vor den Tag, der da kommen soll.«⁸

Zentrale Bedeutung kommt in Fichtes Argumentation der Sprache zu. Anders als die übrigen germanischen Völker, die das Erbe des untergegangenen Imperium Romanum angetreten hatten, hätten die Deutschen zwar durchaus viele Elemente der antiken Kultur übernommen, jedoch ihre Freiheit und Eigenart in Gestalt ihrer ureigenen Sprache zu wahren gewusst, während im übrigen Europa das Lateinische die Grundlage der sich entwickelnden Sprachen, Kulturen und damit letztlich auch geistigen Ideale geworden sei. Nach einer Phase des kulturellen Niedergangs habe dann die Wiederentdeckung der Antike in der Renaissance, das Aufgreifen antiker Ideale durch die

⁷ Vgl. etwa Ernst Troeltsch, »Privatmoral und Staatsmoral«, in: ders.: *Deutsche Zukunft*, Berlin 1916, 61–112, hier 74: Hegel, »der im Staate, wie einst Platon, die Verkörperung des göttlichen Geistes durch organischen Aufbau der Gesellschaft sah, die Privatmoral als subjektive Sittlichkeit dem Staate als ihrer Voraussetzung völlig einordnete und die Humanität als das Auf- und Niedersteigen der großen Staatsbildungen ansah, in denen der Weltgeist bald nacheinander bald nebeneinander sich offenbart und die in ihren schweren Zusammenstößen das dem Maß ihres inneren Wertes entsprechende Absterben oder Aufstreben realisieren.«

⁸ Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg 1955, 26 (EA 1808).

Aufklärung zu formal glänzenden, in ihrer Wesenssubstanz aber beschränkten, eben: auf die Wiederbelebung der Antike beschränkten geistigen Leistungen der romanischen Völker geführt. Demgegenüber seien die Deutschen zwar halbbarbarisch, aber dafür frei, ungebunden und dadurch in einem völlig anderen Maße zukunftsfähig geblieben. Die Geschichte liefere den Beweis schon im »Freiheitskampf« der Germanen gegen die antik-römische Kultur mit all ihren zivilisatorischen Errungenschaften. »Sklaverei hießen ihnen alle jene Segnungen, die ihnen die Römer antrugen, weil sie dabei etwas anderes, denn Deutsche, weil sie halbe Römer werden müßten. Es verstehe sich von selbst, setzten sie voraus, daß jeder, ehe er dies werde, lieber sterbe, und daß ein wahrer Deutscher nur könne leben wollen, um eben Deutscher zu sein, und zu bleiben, und die Seinigen zu eben-solchen zu bilden.«⁹

Nicht anders sei es zur Zeit der Reformation gewesen, einer Zeit also, in der sich in weiten Teilen Europas das Christentum selbst nicht mehr recht ernst genommen habe und sogar in den Kreisen führender Kleriker, der päpstlichen Kurie zu Rom, eine witzig-gebildete, ironische Distanz zu den Lehren der Bibel geherrscht habe. In dieser welthistorischen Schicksalsstunde habe die Frage nach dem Heil der Seele den großen Deutschen schlechthin, Martin Luther, auf den Plan gerufen, und zwar weil er diese Frage in einer für die Deutschen charakteristischen Weise gestellt habe: mit äußerstem Ernst und schier unbegrenzter Begeisterungsfähigkeit: »Auf diese Weise nun fiel die Einsicht, die lange vor ihm viele Ausländer wohl in größerer Verstandesklarheit gehabt hatten, in das Gemüt des deutschen Mannes, Luther. An altertümlicher und feiner Bildung, an Gelehrsamkeit, an anderen Vorzügen übertrafen ihn nicht nur Ausländer, sondern sogar viele in seiner Nation. Aber ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser ward das Leben in seinem Leben, und setzte immerfort das letzte in die Waage, und gab ihm die Kraft und die Gaben, die die Nachwelt bewundert.«¹⁰

⁹ Ebd., 136.

¹⁰ Ebd., 94. Im Werk Thomas Manns sollte diese Denkfigur einer Rettung des Christentums durch Luther zu einer Zeit, da es sich im übrigen Europa bereits überlebt hatte, und die aus Luthers Reformation resultierenden ambivalenten Folgen immer wieder eine wichtige Rolle spielen, etwa in seinem Essay »Deutschland und die Deutschen« 1945; das letzte Werk, mit dessen Vorstudien er sich zum Zeitpunkt seines Todes am 12. August 1955 beschäftigte, war ursprünglich geplant als »Triptychon« zur Reformation mit den Protagonisten Erasmus von Rotterdam, Leo X. und Martin

Die Vision Fichtes, die Deutschen seien aufgrund ihrer historischen Entwicklung dem zivilisierten Westen gegenüber zwar in mancherlei Hinsicht rückständig, dafür aber fähig zu einer zukünftigen Entwicklung, was unvergleichlich wichtiger sei – diese Vision ging dann in den Jahren kurz vor dem Ersten Weltkrieg eine politisch hochbrisante Verbindung mit einer zwar missverstehenden, aber gerade deswegen ungemein populären Rezeption von Nietzsches Ideal des Übermenschen ein.¹¹ Deutsche Tüchtigkeit, Ordnungsliebe und Biederkeit wurden kurzerhand zu den Charakteristika dieses Übermenschen ausgerufen und das Ideal für sich selbst reklamiert. Ein entsprechend rücksichtslos-egoistisches Auftreten sorgte im übrigen Europa für eine weit verbreitete Abneigung gegenüber den Deutschen, einer Abneigung, die sich im Krieg dann schnell zu verbittertem Hass steigerte. Romain Rolland bringt im November 1914 die Vorbehalte der europäischen Nachbarn gegen die deutsche Selbstgerechtigkeit mit größter Anschaulichkeit auf den Punkt, wenn er von seinen Eindrücken beim Lesen von Nietzsches *Zarathustra* berichtet: »Je weiter ich las, desto mehr wurde ich vom prophetischen Geist dieser Worte ergriffen, die den Deutschen von heute mit furchtbarer Schärfe definieren. Daran sieht man, was die Masse aus dem Worte eines Weisen macht. Ein Übermensch ist ein erhebender An-

Luther um schließlich als Drama mit Luthers Hochzeit eben den romanisch-deutschen Gegensatz zu thematisieren; dem geistigen Klima der Renaissance ist sein einziges, 1907 uraufgeführtes, Drama *Fiorenza* gewidmet, das am Sterbepett Lorenzo il Magnifico Medici am 8. April 1492 spielt.

¹¹ Zu Nietzsches bald nach seinem Tod einsetzender ungeheuren Wirksamkeit auf das deutsche, aber auch europäische Geistesleben vgl. Richard Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, 3 Bde., München /New York 1986–1998. Emblematisch, auch in seinem quasi-religiösen Tonfall, Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München/Leipzig 1915, 53: »Und Friedrich Nietzsche ist nur der letzte der Seher und Sänger gewesen, der, vom Himmel hoch dahergekommen, uns die Mär verkündet, daß aus uns der Gottessohn geboren werden soll, den er in seiner Sprache den Übermenschen nannte.« Unverkennbar ist die Anspielung auf das Weihnachtslied »Vom Himmel hoch, da komm ich her«, in dem es weiter heißt: »Ich bring' euch gute neue Mär«, nämlich von der Geburt des Gottessohnes zu Bethlehem. Gegen die Vereinnahmung Nietzsches durch schönheistrunkene Ästheten und machtberauschte »Realpolitiker« polemisierte Thomas Mann, *Betrachtungen*, 587: »Sie nahmen Nietzsche beim Wort, nahmen ihn wörtlich. [...] Sie glaubten ihm einfältig den Namen des Immoralisten«, den er sich beigelegt; sie sahen nicht, daß dieser Abkömmling protestantischer Geistlicher der reizbarste Moralist, der je lebte, ein Moralbesessener, ein Bruder Pascals gewesen war. Aber was sahen sie denn überhaupt! Sie versäumten kein Mißverständnis, zu dem sein Wesen nur immer Gelegenheit bot.«

blick. Zehn oder zwanzig Übermenschen werden schon unangenehm. Aber Hunderttausende, die jene hochmütige Überspanntheit mit Mittelmäßigkeit oder einer natürlichen Niedrigkeit verbinden, werden zu einer Geißel Gottes.«¹²

In Deutschland selbst wurde das Befremden, das man bei den Nachbarvölkern auslöste, der Hass, zu dem dieses Befremden im Krieg aufloderte, mit Entsetzen, aber auch mit einer Form von grüblerischem Stolz wahrgenommen. So konstatiert Ernst Troeltsch gleich zu Beginn seiner Ausführungen über *Die deutsche Idee von der Freiheit* »die Verständnislosigkeit, den Hass der Anderen« und die daraus resultierende, »politisch höchst gefährliche und menschlich schmerzliche Isolierung« Deutschlands.¹³ Auch Thomas Mann verweist in den *Betrachtungen* schon früh auf die »deutsche Einsamkeit zwischen Ost und West, der Weltanstoßigkeit Deutschlands, der Antipathie, des Hasses, den es zu tragen und dessen es sich zu erwehren hat – in Erstaunen und Schmerz über den Haß einer Welt, den es nicht begreift, da es seiner selbst nur wenig kundig und überhaupt in Dingen seelischen Wissens nicht gar weit vorgeschritten ist [...]«¹⁴

Besonders plastisch bringt der Soziologe Alfred Weber, Bruder Max Webers, die Mischung aus Schrecken und Stolz über die Isolierung Deutschlands in seinen *Gedanken zur deutschen Sendung* (1915) zum Ausdruck: »Wir sind an gewissen Zivilisationsmaßstäben gemessen tatsächlich barbarisch [...]. Das gerade macht uns berufen, eine neue Zeit heraufzuführen. [...] Das ist auch das, was sie [i. e. die europäischen Nachbarn] uns mit einem gewissen Grausen ansehen läßt und was sie in einem milderem Grad auch schon vor dem Krieg empfanden. Wir passen in keins ihrer Schemata, und wenn wir uns im Salon ihrer verlogenen und phrasenhaften Konventionen bewegen sollten, dann zerbrachen wir mit unserer robusten Urnatur alle ihre Glasschränke – aber deswegen kann in unseren dicken Prätzen doch mehr Zartheit und Feinheit liegen als in all ihren Glacéhandschuhen.«¹⁵ Wobei Weber durchaus selbst- oder nationalkritisch genug blieb, den Eigenanteil an der Entstehung des Deutschlandhasses

¹² Zit. nach Krummel, *Nietzsche und der Deutsche Geist*, Bd. 2: Ausbreitung und Wirkung des nietzscheanischen Werkes bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, Berlin/New York 1998, 717.

¹³ Ernst Troeltsch, »Die deutsche Idee von der Freiheit«, in: ders., *Deutsche Zukunft*, Berlin 1916, 7–60, hier: 10.

¹⁴ Mann, *Betrachtungen*, 54.

¹⁵ Alfred Weber, *Gedanken zur deutschen Sendung*, Berlin 1915, 13 f.

klar zu sehen und einzugestehen: »Unser Eingeschlossensein in die bloße überlegene Tüchtigkeit wird gehaßt. Wenn man diese Überlegenheit wenigstens noch durch ein bisschen Liebenswürdigkeit versüßte, – oder sie nur tatsächlich unfühlbar wirken ließe. – Aber nein! Sie wird dem andern unter die Nase gehalten bis zur Unausstehlichkeit – zum Beispiel auf Reisen: der beleidigte Ordnungssinn!«¹⁶ Noch anschaulicher beschrieb das Problem der Historiker Meinecke: »Diese braven Leute, die als ›Familie Piefke‹ die Gestade der Riviera und Siziliens überschwemmten, ahnen nicht, daß wahre Bildung mit Bescheidenheit und Zurückhaltung des Urteils beginnt, mit ruhiger Achtung und Aufgeschlossenheit allem Fremdartigen gegenüber [...]. Ihr naiver Dünkel [...] droht das Bild der Deutschen in den Augen der anderen Völker zu entstellen. Es ist eine Qual für feiner fühlende Deutsche, ihre Nation im Auslande von diesen lärmenden und geschmacklosen Emporkömmlingen diskreditiert zu sehen. Und gerade in diesen Schichten der Halbbildung nisten auch die unreifen politischen Meinungen, ein absprechender unpolitischer Radikalismus ebenso wie ein überheblicher Nationalismus.«¹⁷

Emblematisch für den Versuch, derartig selbstkritische Töne mit einer Wendung ins Positive zu verbinden, wirkt eine Passage aus Georg Simmels Essay *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*: »Wenn man uns als den Parvenü unter den Völkern zu deklassieren meint, so versteckt sich unter diesem Spott über das Tempo unseres Werdens sicher ein unheimliches Angstgefühl über das, was wir noch werden können – weshalb denn auch die eigentliche Absicht unserer Feinde von Beginn an nicht, wie in anderen modernen Kriegen, auf einzelne Kriegsziele, sondern auf die Vernichtung unserer Zukunft ging.«¹⁸ Das Gesellschaftsmodell ebenso wie die Ideale, für welche

¹⁶ Ebd., 51. Weber führt den Gedanken dann noch weiter aus, Ebd., 56 f.: Es ist ja nicht wahr, daß der Deutsche, abgesehen vom Parvenü (einer internationalen Erscheinung) nicht feinfühlig ist [...]; es ist vielmehr irgend etwas, was bis vor kurzem unsren aufsteigenden Durchschnittstypus, dessen gute Seite die Realistik und Phrasen-unberührtheit ist, im geistigen Oberbau in jener Eingeschränktheit und bewußten Ablehnung des Verstehens festgehalten hat, und das ist neben der Reaktion des ›Erst-sich-durchsetzen-müssen‹ eben jene politische und geistige Tradition, die ganz in Wahrheit *keine* ist.«

¹⁷ Friedrich Meinecke, »Nationalismus und nationale Idee«, in: ders.: *Die deutsche Erhebung 1914. Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart/Berlin 1915, 84–99, hier: 87.

¹⁸ Georg Simmel, »Der Krieg und die geistigen Entscheidungen«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 16, hgg. v. Klaus Latzel und Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M. 2000, 7–58, hier: 32 f. Ganz ähnlich Sombart, *Händler und Helden*, 55, über das kaum de-

die Westmächte kämpften, seien durch den technischen und wissenschaftlichen Fortschritt, den das 19. Jahrhundert gebracht hatte, durch Industrialisierung und das Entstehen der modernen Massengesellschaft überlebt; nun sei es Deutschlands Sendung, einer neuen, zeitgemäßen Gesellschaftsordnung zum Durchbruch zu verhelfen. Wie diese, als Postulat immer wieder auftretende, zukunftssträchtige Gesellschaftsform konkret aussehen werde – das blieb allerdings weitgehend nebulös. Vergleichsweise konkret wurde Ernst Troeltsch, wenn er in seinen Ausführungen über *Die deutsche Idee von der Freiheit* offen eingestand, dass die Deutschen anders seien als die anderen, aber eben nicht einfach rückständig, sondern in einer historisch stimmigen, für die Zukunft vielversprechenden Art, und dann fortfuhr, dass diese Zukunft gewiss nicht dem traditionsbegründeten Obrigkeitsstaat gehöre, in dem das Deutsche Reich 1871 Gestalt gewonnen hatte. Der werde auf jeden Fall modernen Formen der Massenemanzipation Zugeständnisse machen und auf die Dauer weichen müssen. Was nun aber nicht heißen könne, die politischen Modelle der Westnationen einfach nachzuahmen.¹⁹ Wie der deutsche Gegenentwurf konkret aussehe? »Will man eine Formel für [ihn] prägen, so wird man sagen können: organisierte Volkseinheit auf Grund einer pflichtmäßigen und zugleich kritischen Hingabe des Einzelnen an das Ganze, ergänzt und berichtigt durch Selbständigkeit und Individualität der freien geistigen Bildung. Und will man diese schwerfällige Formel verkürzen, so wird man auf die Gefahr der Einseitigkeit und unzulässigen Allgemeinheit hin, die bei allen solchen Formeln besteht, sagen können: Staatssozialismus und Bildungsindividualismus.«²⁰ Man wird dieser Formel ehrliches geistiges Bemühen nicht absprechen wollen – als politischer Schlachtruf blieb sie allerdings denn doch im Hinblick auf ihre massenbegeisternden Durchschlagskraft hinter »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« ein wenig zurück.

finierbare »deutsche Wesen, das ewig Wechselnde, das immer Anderssein, weshalb der Deutsche nicht eigentlich ist, sondern ewig wird [...].«

¹⁹ Troeltsch, *Die deutsche Idee*, 20–22.

²⁰ Ebd., 53. Ähnlich Sombart, *Händler und Helden*, 125: »Die Grundzüge aller deutschen Politik liegen gewiß auch für die Zukunft fest: ein stahlgepanzertes, mächtiger Staat und in seinem Schutze ein freies, tüchtiges Volk sind das Ideal. Frei in dem deutschen Sinne, in dem Freiheit bedeutet, nach eigenem Gesetz seine Pflicht zu tun und freilich auch, nach eigener Fassung selig werden zu können. Also Freiheit vor allem von der unerträglichen Sklaverei der öffentlichen Meinung, unter deren Joche die englische Nation seufzt.«

Immerhin, Troeltsch bemühte sich zumindest um Konkretheit. Charakteristischer für die eigenartig unbestimmten Hoffnungen, die man in den Krieg als Geburtshelfer einer neuen Weltordnung im Zeichen deutscher Geistigkeit setzte, sind Formulierungen Georg Simmels: »Wir alle suchen und erhoffen gemeinsam den neuen Menschen. Ungezählte Äußerungen der geistigen Menschen Deutschlands haben mir, höchst mannigfaltig geformt, immer das gleiche Gefühl offenbart: daß dieser Krieg irgendwie einen anderen Sinn hat als Kriege sonst haben, daß er eine, ich möchte sagen mysteriöse Innenseite besitzt, daß seine äußeren Ereignisse in einer schwer aussagbaren, aber darum nicht weniger sicheren Tiefe von Seele, Hoffnung, Schicksal wurzeln oder auf diese hingehen.«²¹ Wie die »neuen Menschen« und die ihnen zukömmliche Gesellschaftsform aussehen könnten, führt Simmel wie viele andere Autoren nicht weiter aus – man ist versucht, so etwas wie den »nicht ganz zu Ende definierten militaristischen Sozialismus« zu vermuten, den der ironische Erzähler in Thomas Manns *Doktor Faustus* drei Jahrzehnte später beim Rückblick auf den Kriegsausbruch 1914 anführt; Simmel jedenfalls blieb, wie gesagt, im Vagen, war sich dessen auch bewusst, und suchte diese Unbestimmtheit als Vorzug zu deuten: »Daß wir nur mit so ungefähren oder negativen Bestimmungen von dem kommenden Deutschland reden können [...], das bedeutet heute die Unbegrenztheit eines nicht ausgemünzten Reichtums.«²² Dessen ungeachtet ist die Schwäche des Versuchs, die deutsche Position im Krieg der Meinungen zu verteidigen, nicht zu übersehen: es fehlt ihr ein klares, positives, schlagwort- und damit massentaugliches Zukunftsmodell.

Dass diese Schwäche der eigenen Position nicht nur Georg Simmel bewusst war, wird deutlich, wenn etwa Thomas Mann in den *Betrachtungen* klipp und klar zugesteht: »Nicht die kommende Demokratie, [...] ist es, wogegen ich mich auflehne. Was mich empört, ist die Erscheinung des geistigen Satisfait, der sich die Welt im Zeichen des demokratischen Gedankens systematisiert hat und nun als Rechthaber, Rechthabender lebt.«²³ Die Zukunft werde schon die Realisierung der Fortschrittsutopien bringen, eine »pazifistische Esperanto-Erde Wirklichkeit werden [lassen], Luftomnibusse brausen über einer weißgekleideten, vernunftfrommen, staatenlos-geeinig-

²¹ Simmel, »Der Krieg und die geistigen Entscheidungen«, 29.

²² Ebd., 20f.

²³ Mann, *Betrachtungen*, 360.

ten, einsprachigen, technisch zur letzten Souveränität gelangten, elektrisch fernsehenden ›Menschheit‹« [geschrieben 1917!]²⁴ – aber sei dieses Ideal eigentlich ein Ideal, und darüber hinaus: seien die Propagandisten dieses Ideals eigentlich so idealistisch gesonnen, wie ihre phrasengesättigten Sonntagsreden es suggerierten?

An diesem Punkt, im Negativen, in der Auseinandersetzung mit der gegnerischen Position, in dem, was es zu bekämpfen, und wenn irgend möglich zu verhindern gelte, gewinnen die Kriegsschriften der hier betrachteten deutschen Intellektuellen wieder analytische Präzision und so etwas wie argumentative Durchschlagskraft. Etwa, wenn Max Scheler bei seiner Kritik des englischen Utilitarismus und dessen eingängige Forderung nach *the greatest happiness of the greatest number* die These entwickelt: »Sieht man auf die Umwertung des Verhältnisses zwischen Organ und Werkzeug als Ganzes hin, so stellt der Geist der modernen Zivilisation nicht, wie [der englische Philosoph Herbert] Spencer meinte, einen ›Fortschritt‹, sondern einen Niedergang der Entwicklung der Menschheit dar. Er stellt die Herrschaft der Schwachen über die Starken, der Klugen über die Edlen, der bloßen Quantitäten über die Qualitäten dar. Er dokumentiert sich als Dekadenzerscheinung darin, daß er überall ein Nachlassen der zentralen, leitenden Kräfte in Menschen gegen die Anarchie seiner automatischen Strebungen bedeutet, ein Vergessen der Zwecke über die Entfaltung bloßer Mittel. Und eben das ist Dekadenz!«²⁵

In Schelers umfangreicher Schrift über den *Genius des Krieges* bildet die Auseinandersetzung mit der englischen Zivilisation und Mentalität ein zentrales Motiv. Sie sei, jenseits aller praktisch-politischen Gegensätze, der eigentliche Urgrund der sich im Weltkrieg entladenden Spannungen; siege die Entente, so siege mit ihr der moderne Kapitalismus. Die Trias der Kaufmannsideale »praktischer Nutzen«,

²⁴ Ebd., 433.

²⁵ Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915, 147. Quantitatives Wachstum bei gleichzeitiger Auflösung qualitativer Bindungen hat dann auch Panajotis Kondylis, *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, Weinheim 1991, als Kerncharakteristikum der gesellschaftlichen Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert herausgearbeitet. Eine Entwicklung, die im übrigen schon Nietzsche vorhergesehen hat: »Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden und zwar die atomistische: welches sind aber die kleinsten untheilbaren Grundstoffe der menschlichen Gesellschaft?« Friedrich Nietzsche, »Dritte unzeitgemäße Betrachtung. Schopenhauer als Erzieher«, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 72007, 335–429, hier: 368.

»Bequemlichkeit« und vor allem »Sicherheit« werde ihren schon lange vor dem Weltkrieg begonnenen Siegeszug über den gesamten Erdkreis unaufhaltsam vollenden. Auch Werner Sombart prophezeit, dass die Durchsetzung des Ideals individuellen Wohlbefindens einer möglichst großen Masse zur Folge haben werde, dass sich die Menschheit über kurz oder lang entwickle »wie einer jener Riesenpolypen, die nur noch aus Fangarmen und einem enormen Verdauungsapparat bestehen, während alle anderen Organe: Kopf, Herz und was sonst noch in differenzierten Organismen von Bedeutung ist, abgestorben sind.«²⁶ Das Denken in Geld und Quantitäten, das Rechnen im Sinne des doppeldeutig »Berechnenden«, der »Zahlenunfug«, über den sich schon Friedrich Nietzsche besorgt mokiert hatte, werde nach und nach alle Lebensbereiche durchdringen – und damit eine Entwicklung vollenden, die bereits seit einiger Zeit zu beobachten gewesen sei. »Kein Zweifel: die händlerische Kultur war vor dem Kriege drauf und dran, sich die Welt zu erobern. [...] Es gab Kreise, in denen die feste Überzeugung herrschte, daß in dem Maße, in dem sich das kapitalistische Wirtschaftssystem über die Erde verbreitete, auch der händlerische Geist und mit ihm die händlerische Kultur zur herrschenden allüberall werden würde.«²⁷

Er selbst habe diesen Kreisen alles andere als fern gestanden. »Immer mehr spezialisierten und verfeinerten sich die wissenschaftlichen und technischen Methoden und Fertigkeiten, aber die Zusammenfassung zu einem sinnvollen Ganzen blieb aus. Der Differenzierung folgte keine Integration. Und so blieb alle Berufstätigkeit zweck- und sinnlos. Zweck- und sinnlos erschien das ganze Leben. Und das Schreckbild der Verameisung tauchte vor dem geistigen Blicke Weiterschauernder auf. Man sah die Menschheit im Wohlleben verkommen, sich paaren, den Bauch vollschlagen und den Darm entleeren und sinnlos Hin- und Wiederrennen. Man glaubte, daß man dem Zustand nahe war, den Mephisto dem alten Faust so verführerisch schildert als den höchsten:

›Ich freute mich an Rollekutschen,
Am ewigen Hin- und Wiederrutschen,
Am ewigen Hin- und Wiederlaufen,
Zerstreuter Ameis-Wimmelhaufen [...].‹

²⁶ Sombart, *Händler und Helden*, 37.

²⁷ Ebd., 99.

Zweck- und sinnlos schien alles geworden zu sein, was wir taten.
 Wir häuften Reichtümer auf Reichtümer und wußten doch, daß aus ihnen kein Segen flösse;
 Wir schufen Wunder der Technik und wußten nicht: warum?
 Wir trieben Politik, haderten miteinander, bewarfen uns mit Schmutz: warum?
 Wir schrieben und lasen Zeitungen; Berge von Papier türmten sich täglich vor uns auf und erdrückten uns mit wertlosen Nachrichten und noch wertloseren Meinungsäußerungen: niemand wußte: wozu?
 Wir schrieben Bücher und Theaterstücke, und Kritiker in Scharen taten ihr ganzes Leben nichts, als kritisieren, und Cliques bildeten sich und befehdeten sich, und niemand wußte: wozu?
 Wir schwärmten für den ›Fortschritt‹, damit das sinnlose Leben noch mehr gesteigert würde: mehr Reichtum, mehr Rekord, mehr Reklame, mehr Zeitungen, mehr Bücher, mehr Theaterstücke, mehr Bildung, mehr Technik, mehr Komfort. Und der Bedächtige mußte immer wieder fragen: wozu? wozu?«²⁸

Es ist die grundsätzliche Frage nach dem tieferen Sinn und höheren Zweck des menschlichen Daseins, die Frage nach der Zukunft der bisher von Europa geprägten kulturellen Entwicklung, die so etwas wie den gemeinsamen Nenner bei den geistigen Bemühungen der deutschen Intellektuellen bildet, auch dann, wenn sie von rustikaler

²⁸ Ebd., 106. Weniger plakativ, aber in nahezu identischem Sinn konstatierte Ernst Troeltsch, »Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hgg. v. Hans Baron, Bd. 4, Berlin 1924, 625: »Die Regsamkeit und der Erfolg des wissenschaftlichen Spezialistentums ist vielleicht einer der stärksten Charakterzüge des [19.] Jahrhunderts, und es ist nur die Frage, wie lange der menschliche Geist und die menschlichen Nerven diese Ueberfülle des Wissens und der intellektuellen Arbeit aushalten, wie lange bei einer solchen Zersplitterung noch von einer geordneten Fortleitung und Beherrschung die Rede sein kann.« Ebenso Meinecke, *Die deutschen Erhebungen*, 31: »Die Arbeitsteilung und die gewaltige Verzweigung des modernen Lebens hat uns die Wege zur Ausbildung der Persönlichkeit zwar vervielfacht, aber verengert. Die Masse der Kulturgüter, die das 19. Jahrhundert aufgehäuft hat, macht es dem Einzelnen, der sich durch sie hindurch arbeiten muß, schwerer, zur Kultur seiner selbst zu gelangen.« Georg Simmel hatte sich dem hier zutage tretenden Kernproblem der geistigen Entwicklung schon 1907 in seiner tiefgründigen Studie »Begriff und Tragödie der Kultur« gewidmet und entwickelte die darin ausgeführten Überlegungen in verschiedenen seiner Kriegsschriften weiter.

Kriegsbegeisterung so weit entfernt waren wie Georg Simmel, der in seinem sorgenerfüllten Essay »Die Zukunft Europas« 1915 die Ansicht vertrat: »All dem geschichtsphilosophischen Tiefsinn zum Trotz, der die ›Notwendigkeit‹ dieses Krieges erspekuliert, bleibe ich bei der Überzeugung, daß er ohne die Verblendung und die verbrecherische Frivolität ganz weniger Menschen in Europa nicht entzündet worden wäre.«²⁹ Da er nun aber einmal ausgebrochen sei, werde er die Welt unbedingt und im tiefsten verändern und Wandlungsprozesse beschleunigen, die schon lange zu beobachten seien: »Vielleicht würde der Krieg mit all seinen Zerstörungen, Wirrnissen und Gefahren dennoch nicht das erlebte Maß von Erschütterungen bewirkt haben, wenn er nicht auf schon so angenagte, ihres Bestandes ungewiß gewordene Kulturformen getroffen hätte.«³⁰

Wohin die Reise gehe, sprach Thomas Mann in den scheinbar so patriotischen *Betrachtungen eines Unpolitischen* nicht nur im Gewande melancholischer Reflexionen über die musikalische Entwicklung und den Streit zwischen den Komponisten Busoni und Pfitzner aus: »Schopenhauer, Nietzsche und Wagner: ein Dreigestirn ewig verbundener Geister. Deutschland, die Welt stand in seinem Zeichen, bis gestern, bis heute – wenn auch morgen nicht mehr.«³¹

Die Zukunft gehöre einer anderen Weltsicht als der des deutschen Idealismus. Was oberflächlich betrachtet als literarischer »Griff nach der Weltmacht« erscheinen könnte, ist in seinem tiefsten Innern ein geistiges Rückzugsgefecht, über dessen Erfolgsaussichten keine Zweifel bestehen: »Es wird gelingen, es ist schon gelungen, uns Deutsche von der Lebensnotwendigkeit jener psychologischen Versöhnung von Tugend und Nutzen, Moral und Geschäft, kurz von der Notwendigkeit der Demokratie zu überzeugen. Wir haben eingesehen, daß ohne Demokratie in der Welt keine Geschäfte mehr zu machen sind, daß man sich anglisieren muß, um Geschäfte zu machen – aus dieser Einsicht stammt der opportunistische Wille zur deutschen Demokratie. Was aber schwerlich gelingen wird, und wogegen, wenn ich nach mir urteilen darf, noch einiger freiheitlicher Trotz und Widerstand lebendig ist, das ist der weitergehende Versuch des demokratischen Rechthabers und Systematikers, Geist und

²⁹ Simmel, »Die Idee Europa«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 16, hg. v. Klaus Latzel und Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M. 2000, 54–58, hier: 54f.

³⁰ Simmel, »Der Krieg und die geistigen Entscheidungen«, 46.

³¹ Mann, *Betrachtungen*, 86.

Kunst [...] auf eine alleinseligmachende demokratische Heilslehre zu verpflichten.«³²

Georg Simmel war skeptischer. Vollkommen unabhängig davon, wie die europäische Selbsterfleischung ausgehe, werde der Weltkrieg als wichtigste Folge die politische und kulturelle Führungsrolle von Europa auf Amerika übergehen lassen.³³ Mehr noch: »Ich bin überzeugt, daß Europa untergeht, gerade wie die großen Reiche früherer Zeiten untergegangen sind und daß es für seine spezifische Kultur (als Lebenswirklichkeit, nicht als historische Reliquie) und für seine Rolle in der Weltgeschichte keine Auferstehung giebt.«³⁴

³² Ebd., 394.

³³ Vgl. Simmel, »Europa und Amerika. Eine weltgeschichtliche Betrachtung«, in: *Berliner Tageblatt* (4. Juli 1915).

³⁴ Simmel, »Brief an Paul Natorp, 16. Juli 1918«, zit. nach: Simmel, *Briefe 1912–1918, Jugendbriefe* (= Simmel, *GA* 23), hg. v. Otthein Rammstedt/Angela Rammstedt, Frankfurt a. M. 2008, 986.

Elena Alessiato

»Der neue Fichte«: Rudolf Eucken und die Vergeistigung des Krieges

Abstract

Der vorliegende Aufsatz thematisiert die Philosophie Rudolf Euckens. Aus der Folie der Grundrichtungen seines Denkens wird Euckens Beitrag zur Vergegenwärtigung des Idealismus um die Jahrhundertwende erläutert. Im Rahmen der sog. geistigen Mobilmachung um den Ersten Weltkrieg, zu deren am meisten engagierten Anführern Eucken gehörte, werden die Motive erläutert, die seine damalige Benennung als »neuen Fichte« verständlich machen: Nation, Glaube ans Übersinnliche, vorbildhafte Persönlichkeit. Ein synthetisches Bild der Grundthemen der Kriegsvergeistigung wird so herausgearbeitet.

The object of the present essay is Rudolf Eucken's philosophy and his contribution to a reactualisation of the idealistic tradition at the beginning of the 20. century. The role of such a contribution in the context of WW1 is to be highlighted, since Eucken was one of the most committed philosophers concerning the intellectual support to the war. Some motifs appealed by his engagement resulted in him being jokingly called »the new Fichte«. By detecting these motifs (the nation, the faith, the exemplary moral personhood) the paper delivers an overview of the spiritual meanings given to the war in that time.

1. Ein populärer Philosoph um die Jahrhundertwende

»Rudolf Eucken ist ein in der deutschen Philosophiegeschichte seltenes Publizitätsphänomen.«¹ Sein Name, der heute nur mit Schwierigkeit in Philosophielehrbüchern zu finden ist, war damals – d. h. um die Jahrhundertwende – echte Zelebrität². 1846 in Ostfriesland gebo-

¹ Hermann Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel – Stuttgart 1963, 179.

² Thomas O. Beebee, »From Nobel to Nothingness: The Negative Monumentality of

ren, studierte er Philosophie (insbesondere die Antike) und klassische Philologie, promovierte bei Friedrich Adolf Trendelenburg, initiierte einige bahnbrechende Studien über die philosophische Terminologie und die Begriffsgeschichte. 1871 bekam er den Ruf nach Basel, wo er in Konkurrenz mit Friedrich Nietzsche die Professur für Philosophie und Pädagogik erhielt. Nach kurzer Zeit 1874 übernahm er den von Kuno Fischer, der nach Heidelberg umgezogen war, verlassenen Philosophie-Lehrstuhl in Jena, den er bis zu seiner Emeritierung 1920 behielt.

Neben einer glanzvollen akademischen Laufbahn hatte Eucken einen weltweiten Erfolg: Seine Bücher wurden in mehreren Auflagen abgedruckt, seine Publikationsliste zählte mehr als tausend Titel, darunter Bücher, Essays und Artikel. Sein Wort wurde bei Vortragsreisen und festlichen Angelegenheiten verlangt: wie z. B. in Jena am 12. Januar 1900 anlässlich der Festrede zur Jahrhundertfeier. Von unermüdlichem Tätigkeitspathos getragen baute er ein transnationales Kommunikationsnetz³ auf, war Mitglied der namhaftesten Akademien und im brieflichen Kontakt mit Universitäten, Kollegien, Kirchenfunktionären, Kulturinstituten in ganz Europa (besonders stark war die Rezeption Euckens in Großbritannien) – und auch außerhalb Europas. 1912 ging Eucken im Auftrag der preußischen Regierung als Austausch-Professor nach Harvard, wo er zahlreiche Vorträge hielt, Ehrenpromotionen erhielt, Veranstaltungen der Deutsch-Amerikaner besuchte und wichtige Gespräche führte, unter anderem mit Theodore Roosevelt und Henri Bergson. Der Plan einer Vortragsreise nach Ostasien (China) musste wegen des Kriegsausbruches abgesagt werden. Der Höhepunkt der öffentlichen Anerkennung Euckens war die Verleihung des Nobelpreises für Literatur 1908, der ihm als erstem Philosophen überhaupt und als zweitem Deutschen nach Theodor Mommsen verliehen wurde.

Seit den 1890er Jahren war Eucken von dem Bedürfnis überzeugt, Philosophie auch außerhalb der akademischen Säle und Zünfte zu betreiben und sie vor einer breiten interessierten Öffentlichkeit zu befördern. Schon ab 1899 organisierte er Philosophie-kurse für Hoch-

Rudolf C. Eucken and Paul Heyse«, in: *German Literature as World Literature*, hg. v. Thomas Oliver Beebe, London 2014, 137–56.

³ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf *Die Positivität des Geistigen. Rudolf Euckens Programm neoidealistischer Universalintegration*, in: *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, hg. v. Gangolf Hübinger, Rüdiger vom Bruch und Friedrich Wilhelm Graf, Bd. II: *Idealismus und Positivismus*, Stuttgart 1997, 53–85.

schul Lehrer in Thüringen, schrieb für nicht akademische Zeitschriften und gewann nach der Jahrhundertwende echte Popularität: er wurde ein »erfolgreicher philosophischer Schriftsteller für gebildete Laien.«⁴ 1920 wurde sogar ein »Eucken-Bund« gegründet, der auch dank der finanziellen Unterstützung aus den USA sog. »Eucken-Tage« und Vortragsveranstaltungen (auch außerhalb Deutschlands: in den baltischen Staaten und in Finnland) organisierte und Propagandaschriften verbreitete.

Neben dem großen Publikum zollten auch zeitgenössische Wissenschaftler Eucken Anerkennung. Ein enthusiastischer Verehrer Euckens war beispielsweise Wilhelm Wundt, der im Januar 1927 die Rede bei der Eucken-Gedächtnisfeier der Universität Jena hielt⁵. Edmund Husserl stellte Euckens Philosophie des Geisteslebens neben die Phänomenologie⁶. Zu Euckens Schülern zählte unter anderem Max Scheler, der auf den Popularisierungs-Effekt von Euckens »Erbauungsliteratur«⁷ hinwies. Dank seiner Kommunikationsbegabung und Extraversion gelang es Eucken, die Philosophie auf den Buchmarkt zu bringen, um sie zu einem Mittel des öffentlichen Lebens zu machen. Der Theatralisierung der Philosophie entsprach der Anspruch des Philosophen, sich selbst auf »moderne« Weise⁸ als Stimme der Wahrheit und zugleich als Stimme des Volkes zu inszenieren. Der »Fall Eucken« stellt uns vor die Frage nach dem Rätsel seines Erfolges: Unter welchen Bedingungen kann ein Intellektueller bzw. ein Philosoph Erfolg haben?

In Euckens Fall ging es nicht (nur) um strategische Verwaltung der Teilnahme oder um narzisstisches Kalkül: Es war auch Einfühlung mit gutem Gewissen. Eucken gelang es, dem Gemütszustand der Menschen seiner Zeit – deren Ängsten, Bedürfnissen und Erwartun-

⁴ Hans Friedrich Fulda, »Neufichteanismus in Rudolf Euckens Philosophie des Geisteslebens?«, in: *Fichte-Studien* 35 (2010), 107–50, 108.

⁵ Max Wundt, *Rudolf Eucken. Rede gehalten bei der Eucken-Gedächtnisfeier der Universität Jena am 9. Januar 1927*, Langensalza 1927.

⁶ Fulda, »Neufichteanismus«, 108. Gegenseitig sah Eucken in Edmund Husserl »einen Gefährten im Kampf um eine Erneuerung der Philosophie« gegen den Psychologismus und versuchte mehrmals, doch vergebens, Husserl für die Universität Jena zu gewinnen: vgl. Graf, *Die Positivität*, 72.

⁷ Max Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. VII, *Wesen und Formen der Sympathie: mit einem Anhang*, Bern-München 1973, 259–330, 273.

⁸ Vgl. Eduard Spranger, *Ein moderner Philosoph*, in: »Frankfurter Zeitung« (10. September 1909).

gen – Stimme und Darstellung zu geben. »Der weltanschauliche Idealismus Rudolf Euckens ist der Versuch der Kompensation eines lebhaft verspürten und vielfach reflektierten Mangels an geistiger Identität mit der eigenen Zeit. Sein Massenerfolg in Deutschland entsprach dem Ausmaß der Verbreitung solchen Mangelgefühls.«⁹

Insofern er – wie seine Werke – »Sensibilität gegenüber der Ratlosigkeit der Menschen in der noch neuen Industriegesellschaft« zeigte und »Gespür für die Defizite und Krisen der Moderne«¹⁰ bewies, kombiniert mit dem Drang, einen »Kampf um einen geistigen Lebensinhalt« zu führen, konnte er als Zeitdeuter empfunden werden, und noch mehr als Meister, Prophet, Anreger, »Seelenerwecker«.¹¹

Wendepunkt in Euckens Leben war eine existentielle Erfahrung: der Tod seiner Mutter, die ein starkes religiöses Gemüt auf den Sohn übertragen hatte. Das Leiden um solche Erfahrung hatte ihn zuerst der Versuchung angenähert, von der akademischen Philosophie Abstand zu nehmen. Späterhin kam es zu einer Neuorientierung seiner philosophischen Arbeit und er entwickelte dabei den Denkansatz, die Philosophie zugunsten eines weitreichenden Lebensprojektes in Dienst zu nehmen – und zwar, eine ethisch orientierte Philosophie, in der die geschichtliche Klärung der Begriffe nicht Selbstzweck sei, sondern im Dienst der eigenen Weltanschauung stehe und insbesondere auf die Schärfung des Bewusstseins der *Einheit des Geisteslebens*¹² ausgerichtet sei. In Euckens Wunsch sollte eine solche

⁹ Hermann Lübke, *Politische Philosophie*, 180–81. Auf diese Linie stellt sich auch Ulrich Sieg, *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, München 2013: »Eucken – ähnlich wie heute Peter Sloterdijk oder Richard David Precht – griff Fragen auf, welche die Menschen bewegten, aber an den Universitäten keinen rechten Ort hatten« (78). Frappant synthetisiert der Autor der Einleitung zur englischen Übersetzung von Euckens Schrift *Naturalism or Idealism? The Nobel Lecture delivered at Stockholm on March 27th, 1909, by Rudolf Eucken. Transl. with an Introduction by Alban G. Widgery*, Cambridge M.A. 1912, VI–XIII, VI: »Even in his most soaring speculations Eucken has an eye to the problems of the man in the street.«

¹⁰ Barbara Beßlich, *Wege in den »Kulturkrieg«. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914*, Darmstadt 2000, 47.

¹¹ Scheler, *Die deutsche Philosophie*, 274. Eucken als einen der »wenigen Auserwählten, die [...] die Wahrheit ergriffen oder sich von ihr ergreifen ließen« bezeichnete Max Wundt, *Die Philosophie an der Universität Jena. In ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt*, Jena 1932, 6.

¹² So lautet der Titel von Euckens Werk: *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit* (1888).

Philosophie eine praxisorientierte Lebensanschauung sein, die die positivistische Zerplitterung des Wissens und die intellektualistische und utilitaristische Fragmentierung des Lebens dadurch überwinden kann, dass sie den geistigen Urgrund aller Wirklichkeit erschliesst und dabei eine einheitsbedingte, geist- und sinnerfüllte Lebensführung ermöglicht.

Eine Lebensführungsfunktion schreibt Eucken der Philosophie insofern zu, als er in ihr die geistige Kraft sieht, die seiner Ansicht nach in der Lage ist, eine umfassende und gestaltende Einheit des Lebens wieder zu erringen und dabei dem Menschen eine (Wieder-)Aneignung der Ursprünglichkeit und Selbstwertigkeit des eigenen seelischen Innenlebens zu ermöglichen. Eine solche Philosophie hat nach Eucken einen bestimmten Namen und Status: »Der Idealismus verfißt ein Selbständigwerden der Innerlichkeit [...]; er verlangt zugleich für das, was sich hier an eigentümlichen Werten und Zielen in Wahrem, Gutem und Schöнем eröffnet, die Herrschaft über das menschliche Leben.«¹³

Auffallend ist hier das Glaubensbekenntnis der Philosophie gegenüber, die mit einer revolutionären Funktion betraut wird. Nach den Worten von Euckens Schüler und Anhänger Julius Goldstein hat der Kampf seinen Führer gefunden: »Auch die große Tradition der Vergangenheit, dass der Philosophie als weltumspannender Macht die Führerrolle im geistigen Leben der Nationen zukomme, findet heute in Jena ihre Vertretung in dem hervorragenden Philosophen Rudolf Eucken, dem einzigen consequenten Idealisten in Deutschland.«¹⁴

¹³ Rudolf Eucken, *Nobelpreisrede* (1909): *Naturalismus oder Idealismus?*, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1908/eucken/25766-rudolf-eucken-nobel-lecture-1908>, 2.

¹⁴ Julius Goldstein, »Jenenser Studentenleben sonst und jetzt«, in: *Hamburger Fremden-Blatt* (10. Januar 1899), Nr. 35, dritte Beilage, zit. in Uwe Dathe, *Jena, 12. Januar 1900. Rudolf Euckens Festrede zur Jahrhundertfeier*, in: *Angst vor der Moderne. Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen. Der Mikrokosmos Jena 1900–1940*, hg. v. Klaus-M. Kodalle, Würzburg 2000, 51. Üblich in der Zeit war die Benennung Euckens als Führer: »Führer des deutschen Idealismus«: Ferdinand Jacob Schmidt, in »Gedenkblatt zu Rudolf Euckens siebenzigstem Geburtstag«, in: *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Kultur und Geistesleben* 8 (Januar 1916), 1, 1; »Führer des neuen Fichteanismus«: Hermann Schwarz, *Fichte und wir. Sechs Vorlesungen*, Osterwieck a.H. 1917, 2 und 12.

2. Eucken und die Vergegenwärtigung der idealistischen Tradition

Die große Tradition der Vergangenheit sollte nach Euckens Ansicht in die geistige Quelle für ein neues Leben verwandelt werden: Quelle zum Durchhalten und zur Erneuerung des Lebens¹⁵. Von da an richtete Eucken sein Engagement darauf, eine integrative Weltanschauung aufzubauen, die das Geistesleben in neuen Schwung bringen sollte und die Dualismen von Leben und Denken, Natur und Geist, Gedanken und Geist, Positivismus und Idealismus überwinden helfen sollte.

Programmatisch äußerte sich Eucken in der Schrift *Über den Werth der Geschichte der Philosophie* (1874): dort wird die Gefahr der Mannigfaltigkeit des Wissens, die schnell in Zerstückelung und Fragmentierung umschlagen kann, durch den Anspruch auf Einheit kontrastiert, wobei »die Frage nach der Einheit durch die lebendige Vergegenwärtigung der leuchtenden Vorbilder« der klassischen Tradition beantwortet werden sollte und »lebendige Vergegenwärtigung zur Frage nötige, ob das Vergangene etwas für uns bedeute bzw. eine bleibende Gültigkeit habe.«¹⁶

Bereits im Jahr vorher, als er die Annahme des Rufes nach Jena mitteilte, schrieb Eucken: »Eben in der Zerplitterung der Interessen, wie sie heute vorherrscht und auch fast unvermeidlich ist, ist es die Aufgabe der Philosophie, auf das einheitliche Wesen des Menschen hinzuweisen und die Einheit alle höheren Bildung zu vertreten.«¹⁷

Die Philosophie, die sich traditionsgemäß der Einheitsstiftung gewidmet hat, tritt unter dem Namen der deutschen Philosophie auf. Ein Zitat aus einer Festrede des Jahres 1881 erklärt den Punkt: »Was uns dort [bei den deutschen Idealisten] Anknüpfung suchen heißt, ist vornehmlich das Bedürfnis unseres eigenen Lebens, das Verlangen nach einer kraftvollen, die letzte Tiefe des Innern ergreifenden und die Gesamtheit menschlicher Verhältnisse umspannenden philoso-

¹⁵ Vgl. Kurt Kessler, *Rudolf Euckens Werk, eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems*, Leipzig 1911. Vgl. ders.: *Der Kampf Rudolf Euckens um einen geistigen Grund und Inhalt des Lebens. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Bedeutung für die Pädagogik*, Langensalza 1914.

¹⁶ Eucken, *Über den Werth der Geschichte der Philosophie*, Jena 1874, 6.

¹⁷ Brief Euckens an den Kurator der Universität Jena (31. Dezember 1873), auszugsweise zitiert in Max Vollert, *Beiträge zur thüringischen und sächsischen Geschichte. Festschrift für Otto Dobenecker*, Jena 1929, 505–22.

phischen Überzeugung [...]. Was immer sich den ersten Blick des Betrachtenden als zerstreutes darbietet, das ward hier Glied eines allumfassenden Ganzen, nichts starres konnte dem gewaltigen Lebensstrom widerstehen, nichts äusseres und todes sich der Beseelung und Vergeistigung entziehen.«¹⁸

Schon das Zitat weist auf zwei entgegengesetzten Fronten hin: einerseits das vom Geist durchgezogene Lebendige, andererseits das Tote, einerseits der schöpferische Strom des Lebens, andererseits das starre Äußere. Auf die Grenzlinie steht der kämpfende, sogar kriegsbereite Philosoph.

Vieles von Euckens philosophischer Publizistik war von Tönen und Motiven der Kulturkritik durchgedrungen. Zeuge einer Umschwungs- und Übergangsepoche, denn als solche wurde in Deutschland die Jahrhundertwende erlebt, vertrat Eucken den Gesichtspunkt und die Empfindung eines geistigen Adels gegen die aufkommenden oder schon etablierten Phänomene der Vermassung der Gesellschaft, der Technisierung des Lebens, der horizontalen Demokratisierung der Lebensansprüche, der schrankenlosen Vermehrung der Kenntnisse. Industrie, Technik, die moderne Arbeitswelt, das Leben (in) der Moderne im Allgemeinen werden den Anklagen von Verflachung, Oberflächlichkeit, Mangel an Tiefe und Verlust substantieller Einheit, Auflösung tragender Verbindlichkeiten, Relativismus, Parteilichkeit, Sinnleere und materialistischer Veräußerlichung des Lebens ausgesetzt. Das übliche Repertoire der konservativ-kulturbürgerlichen Kritik der Moderne nährt Euckens Kulturkritik, ohne jedoch zu einer Mythologisierung der Vergangenheit zu führen. Was er als Gegenwirkung vorschlägt ist ein »geistiger Positivismus«¹⁹ – wie er selbst ihn nennt – oder – wie wir sagen können – ein »positiver Idealismus«, der sich auf die Integration von Leben und Geist, Welt und Menschen, Arbeit und Innenkultur, Kräfte und Stufen der Natur und Mächte des Geistes mit dem Zweck stützt, den Vorrang des Geistes als Grundtatsache des Lebens wiederzugewinnen und zugleich das Leben der Menschen durch in der Moderne aktualisierte Inhalte zu erfüllen. »Ohne ein Wurzeln in solcher Tatsächlichkeit des Alls könnte unser

¹⁸ Eucken, *Zur Erinnerung an K. C. F. Krause. Festrede gehalten zu Eisenberg am 100. Geburtstage des Philosophen*, Leipzig 1881, 7.

¹⁹ Eucken, *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens*, Leipzig 1922², 74.

geistiges Streben nie einen festen Halt und eine sichere Richtung gewinnen«²⁰ – so Euckens Sentenz.

3. Der engagierte Kriegsintellektuelle

Das synthetische, nur im Umriss gezeichnete Bild von Euckens philosophischer Stellungnahme stellt den Rahmen und die Grundrichtungen seiner anlässlich des Weltkrieges vollzogenen Entwicklung dar. Denn der Ausbruch des Krieges führte bei Eucken zu einer Intensivierung und dabei zu einer Verschärfung und Politisierung seines intellektuellen Engagements. »Dem ›Kulturkrieg‹ gegen Frankreich und England ging bei Eucken der ›geistige Kriegszustand‹ gegen die Defizite der Moderne voraus.«²¹

Eucken verstand sein Leben als Aufgabe zugunsten des »Selbstwert[es] des Lebens« und stellte sein Werk unter die Kategorie des Kampfes: »Kampf gegen die Veräußerlichung des Lebens«,²² der gleich mit dem »Kampf um einen neuen Idealismus« (so Emile Boutroux²³) war. Ab 1914 wurde der Kampf real. Seinen Herausforderungen entzieht Eucken sich nicht. Daher übernimmt er »die Pflicht der Intellektuellen«, »die weiteren Kreise des Volkes ermutigend zu stärken und zu beleben.« »So – Eucken schreibt weiter – habe ich es vornehmlich in den ersten Monaten, dann aber durch das ganze Jahr hindurch getan. Im ersten Kriegsjahre habe ich etwa 36 Vorträge an verschiedenen Orten gehalten; es galt dabei, die Bedeutung des deutschen Wesens zu zeigen, bestehende Gefahren aufzudecken, ungezügelter Stimmungen wie wilden Haß einzudämmen.«²⁴

Die Aufgabe war jedoch nicht nur defensiv²⁵. Es ging primär darum, *die sittlichen Kräfte des Krieges* (so ist eine bekannte Reden Euckens aus dem Jahr 1914 betitelt) zu befürworten und seine Bedeu-

²⁰ Eucken, *Nobelpreisrede*, 7.

²¹ Beßlich, *Wege*, 93.

²² Eucken, Vorwort zu *Lebenserinnerungen*, IV.

²³ Émile Boutroux, *Rudolf Euckens Kampf um einen neuen Idealismus*, Leipzig 1911.

²⁴ Eucken, *Lebenserinnerungen*, 99.

²⁵ Beßlich spricht bezüglich der erfolgreichen Schrift- und Redetätigkeit Euckens von einem »neuen offensiven Gestus«. Sie bestärkt den kritischen Ton durch eine Bemerkung von Ferdinand Tönnies, als er schrieb: »Das Hauptinteresse liegt in den Kritiken und Negationen anderer Denkrichtungen«: Ferdinand Tönnies, »Rudolf Euckens ›Grundbegriffe der Gegenwart‹ in neuer Fassung«, in: *Deutsche Literaturzeitung*, 32 (14. Januar 1911), 71, zit. in Beßlich, *Wege*, 83.

tung für das Volk massiv einzufordern. Denn wenn »der Krieg, wie wir ihn führen, gewaltige sittliche Kräfte entbindet, er sonst verschlossene Tiefen der Seele [eröffnet], er sonst schlummernde Kräfte [erweckt], er das Leben in gewaltigen Fluß [bringt], er ihm eben in den Nöten und Opfern eine unsagbare Größe und Weihe [gibt]«²⁶ – dann war das möglich, weil dies der Krieg des deutschen Geistes gegen »eine Welt von Feinden«²⁷ – Feinden auch des Geistes – war.

Die Vergeistigung des Krieges stellt eine der stärksten und in der Publizistik der Zeit am meisten verbreiteten Tendenzen zur Unterstützung des wilhelminischen Krieges dar. Für die sogenannte *Geistige Mobilmachung*²⁸, d.h. die Redekampagne, mit der intellektuelle Munition dem deutschen Krieg bereitgestellt wurde, ist Euckens Kriegspublizistik repräsentativ. Sie stützt sich aber auf einen verborgenen Widerspruch.

4. Politische Kriegshermeneutik

1913 publizierte Eucken ein zum großen Erfolg bestimmtes Buch unter dem Titel *Zur Sammlung der Geister*, das aus dem Gefühl stammte, »eine Kräftigung und Verinnerlichung des deutschen Lebens«²⁹ sei notwendig. In dieser Abhandlung führt er eine radikale Diagnose der Schwäche seiner Gegenwart aus.

»Wir finden vielmehr bei Betrachtung der Lebenslage und der Lebensschätzung viel Zweifel und Unsicherheit, wir finden die Neigung weit verbreitet, an den Dingen mehr die Schranken und Fehler als das Große und Gute zu sehen, über dem Haften am einzelnen Eindruck das Ganze ungewürdigt zu lassen, bei Kritik und Verneinung zu bleiben und sich dadurch die rechte Freude auch an unbestreitbaren Erfolgen zu stören; dazu finden wir uns bei allen prinzi-

²⁶ Eucken, *Die sittlichen Kräfte des Krieges*, Leipzig 1914, 8. Für eine Erläuterung siehe Nicolas de Warren, *Rudolf Eucken: Philosophicus Teutonicus (1913–1914)*, in: *The Intellectual Response to the First World War. How the Conflict Impacted on Ideas, Methods and Fields of Enquiry*, hg. v. Sarah Posman, Cedric van Dijck und Marysa Demoor, Brighton-Portland-Toronto 2017, 44–64.

²⁷ Vgl. Wolfgang Kruse, *Eine Welt von Feinden. Der Große Krieg 1914–1918*, Frankfurt a. M. 1997.

²⁸ Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000, insb. »Rudolf Eucken spricht vor ausrückenden Kriegern« (15–35).

²⁹ Eucken, *Lebenserinnerungen*, 93.

piellen Fragen in arger Gespaltung, und verlieren wir über solcher Gespaltung die Sicherheit und Freudigkeit des eigenen Beginns. [...] So gilt es zu verstehen, wie es kommt, dass inmitten so glänzender Erfolge und eines so sicheren Fortschritts in diesen Erfolgen das Ganze unseres Lebens so viel Unbehagen und so viel Ungewissheit zeigt.«³⁰

Und weiter, in einem gleichsam tragischen Unterton gehalten:

»So ist ein Entweder-Oder nicht zu verkennen. Wir treiben einer Katastrophe zu, wenn dem unvermeidlichen geistigen Sinken nicht energisch widerstanden wird. Schon jetzt empfinden wir schmerzlich den Mangel an schaffenden Persönlichkeiten und an starken Charakteren, schon jetzt stockt bei uns das geistige Schaffen und sinkt die sittliche Energie; soll das so weitergehen, sollen wir immer mehr einen inneren Halt verlieren und unser Leben mehr und mehr der Leere verfallen lassen?«³¹

Die Katastrophe – oder anders gesehen, die unverhoffte Chance – kam im August 1914. Mit dem Ausbruch des Krieges gewann Euckens Kulturkritik ein bis dahin fast abwesendes oder zumindest sehr gemäßigtes geographisches Ziel, das mit der Kultur der Feinde gleichgesetzt wurde. Nach der Benennung des Darstellungsschemas, das den politischen und geistigen Zustand der damaligen Zeit dichotomisch beschrieb und das als Deutungsmuster wirkte, wandelte sich Euckens Kulturkritik in eine Zivilisationskritik um. Was in der Schriften der 1880er und 1890er Jahre als Gefahr, Defizit und Grenze des modernen deutschen Lebens und der entsprechenden Denkweise betrachtet wurde, wird ab 1914 auf dem Feind projiziert und mit der Anklage verbunden, dieser wirke als gefährlicher Angreifer auf den deutschen Geist und die deutsche Geisteswelt. So baute sich Eucken eine Strategie der Selbstrechtfertigung der deutschen Kultur auf: »Der Kern unseres Volkes bleib allen Gefahren gesund.«³²

Die Verinnerlichung der kriegerischen Logik bringt eine Zwei-Fronten-Psychologie mit sich, die die Bezeichnungen von Kranken und Gesunden nach geopolitischen und militärischen Zuordnungen verteilt³³. Innerhalb der deutschen Grenzen wird die Rehabilitierung

³⁰ Eucken, *Zur Sammlung der Geister*, Leipzig 1913, 3–4.

³¹ Eucken, *Zur Sammlung der Geister*, 82.

³² Eucken, *Die sittlichen Kräfte*, 4.

³³ Vgl. Eucken, »Was können wir heute aus Schiller gewinnen? Einleitende Erwägungen«, in: *Kant-Studien* 10 (1905), 253–60, 260.

und Revitalisierung des Geistes, die als Grundvoraussetzung der ethischen Vergeistigung des Lebens gelten sollte, als schon aktiv beziehungsweise vom Krieg selbst aktiviert empfunden und rhetorisch gefeiert. »Aus einem epochalen Gegensatz (hohe Kultur des Deutschen Idealismus – niedrigere Zivilisation der Gegenwart) wurde eine nationale Dichotomie. Das schon zuvor ausgebildete anonyme Denken enthistorisierte sich und wurde politisch und ideologisch aufgeladen und empfänglich für metaphysische Auslegungen.«³⁴

Die Kriegssituation lieferte Eucken den Beweis, dass sittliche Kräfte in deutschem Gemüt verborgen waren, die nur ein Auslösungsmoment und Katalysatorereignis benötigten. Dass es so sein konnte, zeigte sich auch daran, dass die Genesung der ganzen Menschheit das aktive und wirkungsvolle Bestehen des deutschen Geistes brauchte, um die geistigen und ideellen Ressourcen für den Kampf zur Rettung der Kultur der Seele und gegen die Mechanisierung des zivilisierten Lebens zu evozieren. Was wenige Monate vorher noch Indiz einer tiefen Krise zu sein schien, konnte plötzlich »weltgeschichtliche Bedeutung«³⁵ erlangen.

In diesem, durch die Perspektive einer praxisbedingten Philosophie³⁶ markierten, Rahmen konnte bzw. sollte die deutsche Tradition ihre volle Genesungsmacht entfalten. In einer Abhandlung aus dem Jahr 1920 mit dem Titel *Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* bemerkte Heinrich Rickert zu Eucken, dass »man in diesem eigenartigen und tiefen Denker nicht nur einen Erneuerer von Fichtes Idealismus sehen darf. Aber es bleibt doch bei ihm die engste Fühlung mit der klassischen deutschen Philosophie grundwesentlich.«³⁷

Unter dem Druck der geschichtlichen Kontingenz wurden Fichte und die klassische deutsche Philosophie zum Manifest der, für die Menschheit insgesamt unentbehrlichen, deutschen Werte. »Schließlich ist das Stärkste der Geist«³⁸ – und damit meinte Eucken explizit

³⁴ Beßlich, *Wege*, 104.

³⁵ Aus dem Titel der Abhandlung, die Eucken gleich nach dem Ausbruch des Krieges publizierte: *Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes*, Stuttgart 1914.

³⁶ Bezüglich Euckens philosophischen Engagements spricht Lübke von einer »Existenzialisierung des philosophischen Denkens«: in: Lübke, *Politische Philosophie*, 186.

³⁷ Heinrich Rickert *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920, 31.

³⁸ Eucken, *Fichte und die Aufgabe unser Zeit* (1897), in: *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung*, Leipzig 1903, 85–96, 95.

den deutschen Geist. In diesen Jahren bekam sein Bezug auf die Vergangenheit zusätzlich einen stärkeren tatbezogenen, d. h. politischen Akzent. Die Erforschung der deutschen Tradition wurde von ihm als ein Mittel der politischen Hermeneutik benutzt, um die kulturelle Entwicklung Deutschlands zu erklären und das staatliche und politische Programm geistig zu rechtfertigen und pragmatisch zu orientieren. Die Auseinandersetzung mit den Meistern der deutschen Vergangenheit konnte ihm zur Hervorhebung von begrifflichen Kategorien dienen, von typisierten geistigen Eigenschaften, von kulturorientierten Weltanschauungen und praktischen Einstellungen und zur Stilisierung eines Verhaltenskanons, die für paradigmatische Elemente des deutschen Wesens gehalten wurden. Diese Elemente und Eigenschaften sollten nun die Bildung des deutschen Volkes gestalten, die damalige Handlungsweise des deutschen Staates bestimmen und die zukünftige Entwicklung der deutschen Kultur lenken. Die deutsche Tradition wurde insofern eingesetzt und in Frage gestellt, als man annahm, sie könnte die dringenden Forderungen der Gegenwart erfüllen. Insbesondere könnte sie, so formuliert Eucken seine Auffassung, mitten in einer Weltkrise zum einen einen Rettungsanker für den deutschen Geist darstellen und zum anderen normative Glaubens- und Tugendparadigmen für die Orientierung der (deutschen) Menschen in der Gegenwart formulieren.

Der »Herold des Deutschtums«³⁹ Rudolf Eucken unterzog sich solcher Deutungs Aufgabe, insofern er aus der *Sammlung der Geister* zur Schilderung der *Träger des deutschen Idealismus* überging. So lautet der Titel eines 1915 publizierten Buches, das »einen großen Erfolg hatte und durch einen geschickten Vertrieb rasch in die Hände vieler Krieger kam (es wurden im Krieg nicht weniger als 30.000 Exemplaren abgesetzt).«⁴⁰ Die dem Buch zugrundeliegende Motivation erklärt die lebensgerichteten Erwartungen, durch die die Tradition aufgeladen wurde: In schwerer Zeit zeigen sie – gemeint sind die Träger des deutschen Idealismus – »uns deutlich die Tiefe und den Reichtum des deutschen Wesens, sie zeigen nicht minder deutlich, dass es darauf gerichtet ist, das Ganze des menschlichen Lebens zu heben,

³⁹ Gerhard Budde, »Rudolf Eucken als Herold des Deutschtums«, in: *Deutsches Volkstum* XX, 1 (1918), 1–5.

⁴⁰ Eucken, *Lebenserinnerungen*, 100–01.

mehr aus dem Menschen zu machen, ihn durch die Entfaltung einer Innenwelt auch dem All enger zu verbinden.«⁴¹

Was Eucken während des Zeitpunktes seiner Rufannahme nach Jena im Jahr 1873 bereits in programmatischer Absicht unter Philosophie verstand, fand hier seine Praxis: Vermehrung der Kenntnisse und Vertiefung des geistigen Lebens. Das gegenwärtige Kriegsklima drängte aber zu einer entschiedeneren Positionierung: »Möchte die Vergegenwärtigung ihrer Lebensart euch in eurem Ringen wohlthuend sein, möchte sie auch in dem Vertrauen bestärken, dass unsere deutsche Sache mit all dem Hohen und Heiligen, was sie enthält, zum Siege gelangen muss. Auch werdet ihr sehen, dass jene Männer den Kampf für das Vaterland vollauf zu würdigen wußten, ihr seid ihre Erben, ihr dürft euch ihnen innerlich nahe fühlen.«⁴²

5. Fichte-Motive in Euckens Kriegsdeutung

In diesem Zusammenhang wurden Fichtes Gestalt und Philosophie zum Bezugspunkt für die Ausarbeitung des Mythos der Besonderheit der deutschen Kultur und der deutschen Geistigkeit. Seine Werke – vor allem die Populärschriften – boten »einen reichen Fundus für Zitate«, während das Centenarium der *Reden an die deutschen Nation* 1908 und der 100. Todestag Fichtes im Jahr 1914 einen zeitlichen Rahmen boten, »um eine national-philosophische Fichte-Renaissance anschwellen zu lassen.«⁴³

Um eine weitreichende und hochkomplizierte Philosophie in einen wirkungsbeladenen Katechismus⁴⁴ zu verwandeln, musste die Lektüre selektiv wirken. Verschiedene Selektionsprinzipien prägten die Kriegspublizistik der Zeit. Was nicht zur Realität des Kaiserreiches passte oder dafür unbehaglich war, wurde beiseitegelassen. So blieben beispielsweise der Republikanismus Kants oder die Faszination des jungen Fichte für die Französische Revolution unerwähnt. Dagegen traten Fichtes Schriften zu Machiavelli oder zur deutschen Nation in den Vordergrund. Die Bemerkung, derzufolge »Fichte zum

⁴¹ Eucken, *Die Träger des deutschen Idealismus*, Berlin 1915, 9–10.

⁴² Ebd., 10.

⁴³ Beßlich, *Wege*, 87. Für den Ausdruck »Fichte-Renaissance« sieht Helmuth Johnsen, *Das Staatsideal Fichtes. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Staatsgedankens*, Neustadt b. Coburg 1928, 5.

⁴⁴ Vgl. Max Riess, *Fichte. Evangelium der Freiheit*, Leipzig 1905.

Philosophen eines einzigen Buches wurde«,⁴⁵ trifft den Nerv der damaligen Zeit.

Diesen Überlegungen folgend kann man die Rehabilitierung Fichtes durch Eucken im Verhältnis zur Kriegslage unter drei Kategorien zusammenfassen: Volk bzw. Nation, Glaube und Persönlichkeit. Für alle drei Aspekte sind Euckens Beiträge wegweisend.

5.1. Die Bestimmung der deutschen Nation

Am Ende des Fichte gewidmeten Kapitels in *Die Träger des deutschen Idealismus* (1915) schrieb Eucken: »Eine große Krise wies ihm die Aufgabe zu, sein Volk zu wecken und zu sammeln, er hat diese Aufgabe durch sein ganzes Wirken und Sein in hervorragender Weise gelöst [...]. Er war bei allen Härten seiner Art ein ganzer Mensch, eine markige Persönlichkeit, ein Lehrer seines Volkes in großem Stille.«⁴⁶

Was Fichte sein Volk gelehrt hatte, war nach Euckens Auffassung, dass die Deutschen ein einzigartiges Volk sind, da sie bestimmte Tugenden und Denkanlagen besitzen, die sie von den anderen Völkern stark unterscheiden. Typisch für die Kriegsliteratur der Zeit war die Identifizierung und Klassifizierung von nationalen Haltungen, die die geschichtlichen Entwicklungen und vor allem die politischen Handlungen der verschiedenen Nationen im Krieg erklären sollten. Die geschichtsbezogene Analyse sollte der Überlegenheit der deutschen Seinsweise Tribut zollen. Mit dem Begriff der deutschen Freiheit – präziser noch, mit der deutschen Idee der Freiheit – beschäftigte sich nicht nur Eucken, sondern neben ihm auch Paul Natorp, Ernst Troeltsch und Max Scheler⁴⁷. In allen Fällen wurde die deutsche Be-

⁴⁵ Helmuth Carol Engelbrecht, *Johann Gottlieb Fichte. A study of his political writings with special reference to his Nationalism*, New York 1933, 12. Über Bedeutungen und Inhalte der Fichte-Renaissance vgl. Alexander Aichele, »Singend sterben – mit Fichte nach Langemarck. Authentischer Fichteanismus im Ersten Weltkrieg«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* LXXXI (2007), 618–37. Neulich Elena Alessiato, *Lo spirito e la maschera. La ricezione politica di Fichte in Germania nel tempo della Prima guerra mondiale*, Bologna 2018.

⁴⁶ Eucken, *Die Träger*, 110.

⁴⁷ Eucken, *Deutsche Freiheit. Ein Weckruf*, Leipzig 1919. Zum Thema vgl. Ernst Troeltsch, *Die deutsche Idee der Freiheit*, in: *Deutscher Geist und Westeuropa, Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, Tübingen 1925, 80–107. Zu dem Zusammenhang gehören auch Max Scheler, *Über die Nationalidee der großen*

sonderheit darin gefunden, die Freiheit in scharfer Abgrenzung vom individualistischen Freiheitsbegriff, der auf die grenzen- und restlose Durchsetzung des Individuums zielte, zu denken. Im Gegensatz einerseits zum angelsächsischen, liberalen Freiheitsbegriff, andererseits zum französischen Modell, das die Freiheit der rechtsregulierten Teilnahme an die politische Staatsführung anzugleichen sucht, verstand die deutsche Tradition Freiheit im Sinne einer Verbindung der moralischen Selbstbestimmung des Einzelnen mit dem freiwilligen Einbezug in das Ganze: »Frei sein heißt nach Eucken aus innerem Antrieb ohne Druck von außen seine Pflicht tun, heißt der Stimme der Pflicht und nicht der klugen Berechnung des Erfolges folgen.«⁴⁸

Der Ursprung eines auf Dualismen aufgebauten Denkens, das seelisch-intellektuelle Haltungen kulturpolitisch identifizierte, war aber auf Fichte zurückzuführen, den Philosophen, der in seine *Reden an die deutsche Nation* die Verschiedenheit der Deutschen durch die polemische Entgegensetzung zu anderen Völkern (vor allem zu dem niemals benannten, doch implizit angesprochenen Feind Frankreich) herauszuheben versuchte. »In dem Gegensatz der Deutschen und der Nichtdeutschen, des Inlandes und des Auslandes, scheint Fichte einen großen Gegensatz allgemeinmenschlicher Art verkörpert und zu geschichtlicher Wirksamkeit gebracht« zu haben. Denn auf einer Seite – so kommentiert Eucken weitergehend – steht derjenige, der »die Welt und Wirklichkeit als etwa von draussen Gegebenes, festes und Starres hinnimmt, sich einer Notwendigkeit der Dinge unterwirft und ihren Forderungen dienstwillig anpaßt«; auf der anderen Seite steht derjenige, der »als den Grundquell aller Wirklichkeit die geistige Tätigkeit selbst behandelt, aus ihr allen Bestand seines Daseins ableitet, nichts als wertvoll und als bindend anerkennt, das nicht jener schaffenden Tätigkeit entsprang.« Dort bleibt »das Leben in aller Mannigfaltigkeit

Nationen und Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus, in: *Krieg und Aufbau* (1916), jetzt mit dem Titel *Nation und Weltanschauung*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, hg. von Maria Scheler, Bern-München 1963², 121–30; Paul Natort, *Über Freiheit und Persönlichkeit*, in: *Volkskultur und Persönlichkeitskultur. Sechs Vorträge*, Leipzig 1911, 143–72 und *Die deutsche Kultur*, in: *Deutsche Staatsbürgerkunde. Eine grundlegende Darstellung d. deutschen Lebensgemeinschaft f. d. Zwecke d. staatsbürgerlichen Unterrichts u. d. staatsbürgerl. Selbstbildung*, hg. v. Adolf Bauser, Stuttgart 1922, 42–64. Später noch Natort, *Individuum und Gemeinschaft*, Jena 1921.

⁴⁸ Kurt Kessler, »Eucken als Erzieher«, in: *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Kultur und Geistesleben* 8 (Januar 1916), 1, 1–14, 11.

seiner Erscheinungen innerlich gebunden [...]; hier dagegen ist das Leben in die Freiheit gestellt und trägt in sich eine unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit.« Das ist, so resümiert Eucken, »nach Fichte die überwiegende Art des Auslandes, dieses dagegen die Größe und Stärke deutschen Wesens.«⁴⁹

Durch die philosophische Rekonstruktion der Geschichte und seinen persönlichen Tatendrang hatte Fichte zur Ausarbeitung einer »Deutschtumsmetaphysik« beigetragen, nach der, »was als Resultat historischer Prozesse erkennbar ist, zu deren Agens erklärt«⁵⁰ wurde. Wie die Geschichte nach a priori postulierten Kategorien rekonstruiert wird, so kann die Gegenwart als die notwendige (in dem Sinne der deutschen Not: und zwar nach keinem Zwang, sondern durch schicksalhafte Bestimmung ausgeführte) Erscheinung von einem Entwicklungsprozess beurteilt werden, die mit der geistbedingten Entfaltung der Idee gleich war bzw. sein sollte. Aus diesen Überlegungen konnte Fichte wagemutig ableiten: »Auch die Morgenröthe der neuen Welt ist schon abgebrochen, und vergoldet schon die Spitze der Berge, und bildet vor den Tag, der da kommen soll. Ich will, so ich es kann, die Strahlen dieser Morgenröthe fassen, und sie verdichten zu einem Spiegel, in welchem die trostlose Zeit sich erblicke, damit sie glaube, dass es noch da ist, und in ihm ihr wahrer Kern sich ihr darstelle, und die Entfaltungen und Gestaltungen desselben in einem weissagenden Gesichte vor ihr vorübergehen.«⁵¹ Durch die Vision in dem Spiegel soll die Nation – das ist Fichtes Hoffnung– »ihren wahren Hang, und ihre wahre Bestimmung« kennen, »bis unter diesen Betrachtungen sich ihr die Kraft entfalte, diese ihre Bestimmung mächtig zu ergreifen.«⁵²

Aus solchen Theoremen konnte die Völkerpsychologie am Anfang des 20. Jahrhunderts Argumente gewinnen, um die kontrastive Auffassung der nationalen Weltanschauungen spekulativ zu rechtfertigen und die Überzeugung zu verstärken, dass aus den Vorbildern der Vergangenheit frische Kräfte für den gegenwärtigen Kampf zu

⁴⁹ Dieses und die anderen Zitate des Absatzes sind aus Eucken, *Fichte und die Aufgaben unserer Zeit*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung* (Leipzig 1903), Hildesheim 2005, 85–96, 89.

⁵⁰ Lübke, *Politische Philosophie*, 187.

⁵¹ Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (I und VI Reden), in: *Gesamtausgabe*, I/10: *Werke 1808–1812*, hg. v. Reinhard Lauth et al., Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, 99–298, 116.

⁵² Ebd., 182.

gewinnen waren. Denn in Situationen, »wo das Ganze des bisherigen Tuns und Strebens zweifelhaft wird, [...] gilt es, auf die letzten Elemente unseres Daseins zurückzugreifen und die Grundlage unserer geistigen Existenz von neuem zu erkämpfen.«⁵³

Durch das Bewusstsein der eigenen Verschiedenheit konnte das deutsche Volk zur Nation werden. Denn eine Nation im rechten Sinne ist »keine Volkmasse bei äußerem Zusammensein«: sie entsteht dagegen aus dem Bewusstsein, dass das deutsche Volk »eine eigentümliche geistige Art besitze, die der Erhaltung würdig sei.« Wenn man fragt welche die Inhalte dieser eigentümlich deutschen Art sind, beantwortet Eucken in einer für seine eigene Philosophie typischen Begrifflichkeit: »ihr Wesen besteht aber in dem Durchgreifen der Lebensbewegung bis zur tiefsten Wurzel des Seins, in der Erweisung voller Ursprünglichkeit, in der Ausbildung eines selbständigen Innenlebens, in dem Wirken und Schaffen von innen nach außen [...]. In der Entwicklung dieser ›deutschen‹ Art [gewinnt] das Leben eine sonst unerreichte Ursprünglichkeit, Ernsthaftigkeit und Kraft.«⁵⁴

Die dualistische Polarisierung und zusätzliche Politisierung der philosophischen Traditionen wurde von der kriegerischen Propaganda funktionalisiert. Die Kontinuität des deutschen Wesens, die Fichte postulierte hatte, wurde als Zeuge aufgerufen, um aus ihr Orientierungsprinzipien für die Bewältigung der gegenwärtigen Krise zu erwerben. Was in dem mutigen Redner des Jahres 1808 gepriesen wurde, war seine Intuition, eine »Philosophie der Nationalität«⁵⁵ gegeben zu haben, die klare Trennungen festlegen und damit die Geister und die Willen mobilisieren konnte. Der ideelle Strom der Geschichte kann lange Wege oder sogar Umwege gehen. Daher kann durchaus auch erst nach hundert Jahren ein nationalistischer Elan wieder aufleben: »Es steckt ein ausgesprochenes Fichtesches Moment in Euckens Philosophie, sie ist deutsch-nationale Philosophie.«⁵⁶ Auf die Frage, um welche Philosophie es sich handelt, konnten nun seine Anhänger antworten: »Es ist dem deutschen Wesen besonders eigen, sich über die naturhafte Wirklichkeit zu erheben, den ›Kampf um einen geistigen Lebensinhalt‹ zu führen, nicht in bloßem Rationa-

⁵³ Eucken, »Einleitung« zu Fichte, *Reden*, III–XVI, IV.

⁵⁴ Die Zitate des Abschnitts kommen aus Eucken, »Einleitung« zu Fichte, *Reden*, X–XI.

⁵⁵ Eucken, *Fichte und die Aufgaben unserer Zeit*, 87.

⁵⁶ Kessler, *Eucken als Erzieher*, 4.

lismus stecken zu bleiben, sich zur Welt des Metalogischen zu erheben, nach dem Gewinn einer Innenwelt voll Wahrheit und Freiheit zu streben und in der Kraft solches Innenlebens an die Lösung der großen Gemeinschaftsaufgaben heranzutreten.«⁵⁷

Nach den damaligen Kriegsinterpreten stand das Wilhelminische Reich vor großen Gemeinschaftsaufgaben, für deren Bewältigung der Geist der Vergangenheit mobilisiert werden musste. So musste der für die Gegenwart erforderte Mut evoziert werden, und in diesem Sinne sprach man davon, dass sich mit Fichte der »deutsche aller Philosophen«⁵⁸ vor die Nation stellte. Denn »er [ergriff] ein den augenblicklichen Verwickelungen überlegenes Ideal deutschen Wesens und den Zeitgenossen vorhielt als einen sicheren Halt gegen alle Mängel und Irrungen der Gegenwart. Vielleicht lohnt es sich noch heute, dies Ideal deutschen Wesens zu betrachten, vielleicht kann die feurige Glut, die alles Wirken jenes Mannes durchströmt, auch heute noch den Schimmer eines Festglanzes ausstrahlen, vielleicht ist es auch nicht ganz unfruchtbar, jenes Ideal zusammenzuhalten mit den Erfahrungen des Jahrhunderts und den Aufgaben der lebendigen Gegenwart.«

Solche Worte hatte Eucken 1897 in einer Rede ausgesprochen, die er anlässlich der Jahresversammlung des *Allgemeinen Deutschen Schulvereins* zu Jena hielt. Der Titel lautet: *Fichte und die Aufgaben der Zeit*. Vor der Jugend, die 17 Jahre danach ins Feld einberufen wurde, sprach der Philosoph von den deutschen Aufgaben der Ursprünglichkeit und Unerschöpflichkeit, der Arbeit und Innerlichkeit, Pflicht und Hingabe sowie Erziehung und des tätigen Willens. In Anbetracht dessen, dass dieselben Gedanken – und teilweise auch dieselben Worte – in Euckens späteren Beiträgen zu Fichte wiederauftreten, kann man festhalten, dass das Ereignis des Krieges in Bezug auf sein Verständnis der Lehre Fichtes keinen Bruch, sondern eher den Anlass einer Radikalisierung darstellte. Vor welchen gegenwärtigen Aufgaben die deutschen Bürger und Krieger standen, wurde für Eucken im Jahr 1914 klar. Die Umstände konnten sich zwar geändert haben, unabänderlich blieb aber der Hinweis, dass die Kraft großer Männer,

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Fichte erscheint unter »den deutschtesten Deutschen« nach Paul Natorp, *Über Freiheit und Persönlichkeit* (1910), in: *Volkskultur und Persönlichkeitskultur*, Leipzig 1911, 143–72, 172; Fichte gilt als »Philosoph des Deutschtums« nach Adolf Grimme, *Gedanken vom Beruf des Deutschen in der Welt und vom Sinn des Krieges. Ein Fichte-Vortrag zu Gunsten der Kriegswohlfahrtspflege*, Leer o. J. 1916, 5.

»die in der schwerer Erschütterung mit voller Sicherheit aufrecht standen und dadurch zu einem Halt für die anderen wurden«,⁵⁹ richtungsweisend wirkt.

5.2. *Übersinnliches und deutsche Geschichte*

In Bezug auf den Nachweis der Eigenartigkeit des deutschen Wesens hatte sich Fichte nicht darauf beschränkt, eine wissenschaftliche Betrachtung vorzulegen. Es ging ihm immer darum, über die Theorie deren lebensbezogene und religiös markierte Verwurzelung zu beweisen. Fichtes Vorbild weist auch hier den Weg, denn was in Fichtes Persönlichkeit und Lehre besonders auffällig war – und von vielen, auch von Eucken, stark betont wurde –, war sein »felsenfestes Vertrauen«⁶⁰ in die Bedeutung des deutschen Volkes, an der er auch in dem Moment der größten Erniedrigung festhielt. »Als die Katastrophe kam, hat Fichte [...] aufs treueste zu seinem Volke gestanden, er hat die allgemeine Not als seine persönliche erlebt und empfunden, er hat sich aber nicht mit Klagen und Jammern begnügt, sondern er ist ungebeugten Muts sofort an das heilige Werk gegangen, sein Volk wieder aufzurichten, er ist ihm in Wahrheit ein fester Halt und ein weitschauender Führer geworden. Seine *Reden an die deutsche Nation* verkörpern wohl aufs beste die Gesinnungen und die Überzeugungen, welche damals die aufstrebenden Seelen durchwogten.«⁶¹ Das Vorbild Fichtes sollte nach Euckens Ansicht auf seine Gegenwart wirken, zu guter Letzt durch die Schriften Euckens selbst. Sowohl Euckens Massenerfolg als auch das verbreitete Interesse an Fichte, das um 1900 erwachte und in besonderem Maße die Kriegszeit prägte, können aus einer ähnlichen Motivation verstanden werden.

Fichte nahm aus der Erschütterung der Niederlage Preußens gegen Frankreich die Motivation, auf die Quelle des deutschen Lebens zurückzugehen, die darin besteht, das Reale durch das Ideale zu erklären, das Geschichtliche aus dem Geistigen abzuleiten, also »die Wirklichkeit von innen her zu verstehen und den Menschen über das sinnliche Dasein hinauszuhoben«, was im Sinne Euckens bedeutet, »das Übersinnliche in der Vernunft selbst aufzusuchen und so

⁵⁹ Eucken, »Einleitung« zu Fichte, *Reden*, V.

⁶⁰ Eucken, *Fichte und die Aufgaben*, 87.

⁶¹ Eucken, *Die Träger*, 100.

erst eigentliche Philosophie zu erschaffen, indem man das freie Denken zur Quelle unabhängiger Wahrheit machte.«⁶² Fichte lehrte die Deutschen den Sinn und das Sein der eigenen Nation aus der Grundlage heraus, dass »die Nation, wie sie die Individuen zusammenhält und die Jahrtausende hindurch in besonderer Art und Richtung wirken läßt, ihm [gilt] als eine charakteristische Gestaltung des geistigen und göttlichen Lebens, an die sich alles Wirken und Leben des Individuums anschließen muss, wenn es nicht ins Leere verrinnen soll.«⁶³ Wenn Fichtes patriotisches Gefühl sich daraus ergab, das Volk als schöpferische und dynamische Geistgemeinschaft zu denken, die sich aus der synergischen Wechselwirkung von Einzelnen und Ganzen entfaltet, wurzelte sein Glaube an das deutsche Volk in einem Ewigkeitsglauben seiner idealen Bestimmung. Das Leben der Nation gilt ihm als Lebensgemeinschaft nicht nur in dem Sinne, dass diese den Zusammenhang einer kollektiven Lebensführung darstellt, sondern auch in einem existentiell-eschatologischen Sinne. So gesehen macht diese Lebensgemeinschaft die Grundlage für das Ewigkeitswerden des Lebens der Einzelnen aus. Dazu hatte sich Fichte so geäußert: »Der Glaube des edlen Menschen an die ewige Fortdauer seiner Wirksamkeit auch auf dieser Erde gründet sich demnach auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer des Volks, aus dem er selber sich entwickelt hat, und der Eigenthümlichkeit desselben, nach jenem verborgenen Gesetze [...]. Diese Eigentümlichkeit ist das Ewige, dem er die Ewigkeit seiner selbst und seines Fortwirkens anvertraut, die ewige Ordnung der Dinge, in die er sein Ewiges legt; ihre Fortdauer muß er wollen, denn sie allein ist ihm das entbindende Mittel, wodurch die kurze Spanne seines Lebens hienidien zu fortdauerndem Leben hieniden ausgedehnt wurde.«⁶⁴

In einem direkten Rekurs auf die Worte Fichtes zieht Eucken daraus eine radikale und befreiende Konsequenz: »Es kämpft demnach für den Gehalt und Wert des eigenen Daseins, wer mit aller Kraft seine Nation und ihre unsichtbare Eigentümlichkeit verteidigt. So muss der Mensch rechter Gesinnung bereit sein, diesem Zwecke alle äußere Güter, auch das Leben, freudig aufzuopfern.«⁶⁵ Die dualistische Auffassung kehrt an dieser Stelle wieder zurück, um die

⁶² Ebd., 106.

⁶³ Eucken, »Einleitung« zu Fichte, *Reden*, IX-X.

⁶⁴ So Fichte, *Reden* (VIII Rede), 201–02.

⁶⁵ Eucken, *Fichte und die Aufgaben*, 88.

ethische religiös orientierte Bedeutung des Lebens zu behaupten: »Das Leben, bloß als Leben, als Fortsetzen des wechselnden Daseins hat für ihn ja ohnedies nie Wert gehabt, er hat es nur gewollt als Quelle des Dauernden; aber diese Dauer verspricht ihm allein die selbständige Fortdauer seiner Nation.«⁶⁶

Dieses Bild erhielt in den Jahren 1914/1918 sehr konkrete Erfüllungsmöglichkeiten für Eucken. In dem Kampf der deutschen Nation gegen einen »Welt von Feinden«⁶⁷ konnten sowohl der Glaube der Deutschen als auch die Gedanken des Philosophen auf die Probe gestellt werden. Was Fichte in den Augen Euckens tatsächlich zu einem vorbildhaften Deutschen machte, war sein drängender Wille, »das, was das Ganze seines Wesens sicher und fest als notwendig ergriff, auch in klare Begriffe umzusetzen und mit bestimmten Gründen zu verfechten,«⁶⁸ um damit für den eigenen Glauben auch vor der Vernunft eine Rechtfertigung zu erlangen. Nur auf diese Weise konnte Fichte die geistige Welt erobern und den Nationalismus des Wilhelminischen Reiches flankieren. Denn es war nicht genug, dass »sein ganzes Wirken von einem zuversichtlichen und freudigen Glauben getragen wurde.«⁶⁹ Er unternimmt zusätzlich eine intellektuelle Aufhellung, die auf die letzten Wesensfragen zurückgreift und bis auf die Quelle des deutschen Lebens zurückging. Dass diese Kombination erfolgreich war, macht ein Kapitel der deutschen Geistes- und Kulturgeschichte aus. Denn in dem Maße, in dem Fichtes *Reden an die deutsche Nation* die Deutschen »in dem Glauben an unser Volk, an seine unerschöpfliche Kraft und an seine Zukunft bestärken«, blieb die Überzeugung in Kraft, »immer noch eine wichtige Mission«⁷⁰ zu haben.

5.3. *Der große Mensch*

Was im ideologisch bedingten Zusammenhang der Kriegsjahre Fichte über seine Schriften hinaus am meisten faszinierend machte, war seine Person. Oder, anders und in den Worten Euckens gesagt: seine

⁶⁶ Eucken, *Die Träger*, 104.

⁶⁷ Wie Fussnote 27.

⁶⁸ Eucken, »Einleitung« zu Fichte, *Reden*, VIII.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., XVI.

schöpferische Persönlichkeit. Gemeint ist die Untrennbarkeit von Mann und Werk, von der Biographie und der philosophischen Lehre. »In der Gleichzeitigkeit von zivilisationspessimistischer Zeitkritik und akademischem Engagement in den Vorlesungen (als die *Reden an die deutschen Nation* gehalten worden waren), kam Fichte dem »Weltanschauungsbedürfnis« Euckens und – allgemeiner betrachtet – der Kriegsgeneration sehr entgegen.«⁷¹ In der Einheit von Leben und Gesinnung, von Denken und Handeln wollte man das Erkennungszeichen des echten, großen deutschen Mannes erblicken, der »das deutsche Leben und Wesen auf den entscheidenden Punkt seiner Stärke führte und ihm die Aufgabe der Zeit zu einer Sache geistiger Selbsterhaltung machte. Wer so weit zurückgreift und so sehr den ganzen Menschen bewegt, der veraltet nicht mit dem Tage, der kann auch bei völlig veränderter Lage mit fruchtbarem Wirken zugegen bleiben.«⁷²

In Fichte und in seiner »inneren Selbständigkeit«, seinem »gewaltigen Ernst« und seiner »völligen Unerschrockenheit«, in seinem physischen und dazu noch moralischen Mut – in all dem wollten Eucken und viele deutschen Intellektuellen zu Beginn des 20. Jahrhunderts und der Kriegszeit das Vorbild eines echten deutschen Menschen anerkennen, der insofern echter Deutscher ist, als er eine idealistische Gesinnung hat. Fichte steht in dieser Hinsicht für den Vorrang des Übersinnlichen vor dem Sinnlichen, des edlen Idealen vor dem banalen Realen; er tritt an gegen eine geistlose, ethisch verdorbene Welt, gegen ein intellektualisiertes Leben und gegen eine materialistisch gesinnte Menschheit. Sein idealbezogener Mut bekundete sich für Eucken vor allem in der »Aufrechthaltung eines festen Glaubens an die Zukunft seines Volkes inmitten aller Verwirrungen und gegenüber aller Erfahrung der Kleinheit und des Zweifels.«⁷³

In dem Maße, in dem für Eucken ein ähnliches Pathos des nationalen Einsatzes, eine mit Fichtes Glauben verwandte Kriegsidealisierung und eine gleichartige Überhöhung des deutschen Wesens – im Kontrast zur Bewertung anderer Völker – dem Philosophen und nationalen Schriftsteller Eucken zuerkannt wurde, konnte er den

⁷¹ Beßlich, *Wege*, 90.

⁷² Eucken, »Einleitung« zu Fichte, *Reden*, VI.

⁷³ Alle die hier zitierten Worte sind von Eucken, »Einleitung« zu Johann Gottlieb Fichte, *Reden*, VII.

Titel, ein zweiter, »neuer Fichte«⁷⁴ zu sein, beanspruchen. Sowohl im Fall Fichtes als auch im Fall Euckens ist aus heutiger Perspektive bemerkenswert zu verstehen, welche Rolle der Philosophie und dem Philosophen zugeschrieben wurde. Der Philosoph galt um 1800 – jedenfalls in der Retrospektive Euckens auf Fichte – und um 1900 – insofern wir der Selbststilisierung Euckens folgen – als höchste Autorität zur Sammlung und Mobilisierung der Geister und zur Steuerung der Gemütslage des Volkes. Das setzt ein hohes Maß an Selbstvertrauen in die eigenen Fähigkeiten und deren Wirkungen voraus, aber auch ein erhebliches Maß an sozialer Anerkennung, das in der Gesellschaft dem Philosophen gezollt wird. Dieses Selbstvertrauen und die korrelierende soziale Anerkennung gehören jedoch einer Welt an, die im Ersten Weltkrieg unwiderruflich untergegangen ist – und daran sind auch die Philosophen der Generation Rudolf Euckens nicht unbeteiligt gewesen⁷⁵.

⁷⁴ Otto Braun, »Der Idealismus bei Hartmann und Eucken«, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 160 (1916), 6–15.

⁷⁵ Vgl. Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004.

Jörn Bohr

Welchen Sinn hat jetzt Studium und Wissenschaft?

Wilhelm Windelband als Lehrer der akademischen Jugend vom Augusterlebnis bis zur Feldpostausgabe

Abstract

Dieser Beitrag spürt einer möglichen Wirkung Windelbands als Lehrer der akademischen Jugend nach. Dazu bieten sich für das Thema I. Weltkrieg drei Stationen an: Das persönliche Erleben Windelbands der Julikrise 1914, die Aufnahme seiner Texte in Feldpostausgaben sowie ein aus dem Nachlass gedrucktes Fragment seiner Vorlesung über Geschichtsphilosophie. Windelband versucht darin, eine methodologische und metaphysische Antwort auf die Frage zu geben: Wie kann man Geschichte überhaupt noch denken?

The article discusses the role of Windelband as a teacher of the war-generation of 1914–18. The threefold question is: how was Windelband's personal reaction to the crisis of July 1914? What was the intention of giving some of his published texts in print again, now for the support of the German troops? Finally, Windelband's last lecture on philosophy of history has to be regarded as an essay on the possibilities of thinking history under the condition of radical contingency.

Statt eines Mottos. »Sie ruhen miteinander im Frieden des Grabes: Protestanten und Katholiken, Gläubige und Ungläubige, Konservative und Sozialdemokraten, im Tode noch vereint. Sie sind uns ein ergreifendes Symbol der Einigkeit und des inneren Friedens.«¹ –

Reaktionen von Philosophen auf Tagesereignisse sind noch nie sonderlich philosophisch gewesen. Windelband hat sich nicht zu den politischen Vorgängen von 1914 geäußert. Macht ihn das aber zu einem besseren Philosophen? Einer möglichen Rolle Wilhelm Windelbands (11. 5. 1848–20. 10. 1915) in der »geistigen Mobilmachung« bzw. im »Krieg der Geister«² kann man sich von zwei, nicht allzu weit von-

¹ Friedrich Thimme, *Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. Ein Buch gegenseitigen Verstehens und Vertrauens*, Leipzig 1916, Vorwort.

² Vgl. Hermann Kellermann, *Der Krieg der Geister. Eine Auslese deutscher und ausländischer Stimmen zum Weltkriege 1914*, Weimar [Frühjahr] 1915.

einander entfernten, Polen aus nähern. Erstens: Die philosophiehistorische und -systematische Forschung zum Werk Windelbands verspricht nur in seinen zeitgenössischen Bezügen Erfolg. Diese sind in dem 2013 erschienenen Buch von Ulrich Sieg über *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus* für die allgemeine bzw. politische Geschichte herausgearbeitet worden. Sieg spricht von Windelbands herausragender Stellung in der Öffentlichkeit der Zeit vor 1918, die zwischen »Terrorismusfurcht und Wertphilosophie« als Aspekten einer politischen Krise der Jahre 1878–80 eingespannt und gekennzeichnet war von den beiden Attentaten auf Wilhelm I., den Sozialistengesetzen sowie dem sog. Berliner Antisemitismusstreit. Sieg vertritt die These, dass die offizielle Philosophie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus dem autoritären Staat zugearbeitet habe (vorgebildet ist diese These bei Georg Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft* (1971), spürbar orientiert auch an Fritz K. Ringers bekannter Gelehrtenstudie, Stichwort »Mandarine«). Aus dieser Zuordnung erklärt Sieg den Erfolg der Wertphilosophie Windelbands, die entwickelt worden sein soll, »als mit dem Kaiser das symbolische Zentrum des Gemeinwesens attackiert war und bekämpfte ihrerseits den Relativismus als Wurzel allen Übels«. ³ Diesen Teil der These teilt Sieg mit Klaus Christian Köhnkes Neukantianismusstudie. ⁴ Nicht nur Sozialdemokratie und Darwinismus, sondern jetzt auch »Relativismus« aller Schattierungen sowie »Sophistik« im akademischen Philosophieren sind die bürgerlichen Feindbilder, die Windelband ohne Abstriche vertrat. Es ging Windelband darum, den als solche verstandenen Nihilismen und Relativismen seiner Zeit eine entschiedene Werthaltung gegenüberzustellen. In der Arbeit an der Zukunft wird Hegel wieder zu einem Gesprächspartner. Der Trend des Neukantianismus zu einem Neuhegelianismus erreicht seinen Höhepunkt zur Zeit des I. Weltkriegs. Deutscher Geist und Weltberuf sind die zwei Termini der Zeit philosophischer Besinnung auf eine neue weltanschauliche Synthese.

Siegs Darstellung wirft im besten Sinne mehr Fragen auf als sie Antworten gibt. Systematisch stellt sich die Frage, ob die hypotheti-

³ Ulrich Sieg, *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, Darmstadt 2013, 55.

⁴ Vgl. Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1993.

schen Zusammenhänge zwischen Philosophie und »Weltsicht« sich auch in einer hermeneutischen Rekonstruktion der Entstehungszusammenhänge und Anlässe sowie der Adressatenkreise der Werke Windelbands als überzeugend erweisen.⁵ Damit kommen wir zu dem zweiten möglichen Pol, von dem aus eine Annäherung möglich ist: Dass die herausragenden Protagonisten der institutionellen Fachphilosophie, darunter Windelband, marginalisiert worden sind, bestenfalls als überholte »Neukantianer« gelten oder als »wertkonservative« verpönt sind, wenn sie nicht gar immer noch zur langen Vorgeschichte des Dritten Reichs gezählt werden, bedeutet eine Verzerrung, die der Korrektur bedarf. Es scheint z. B. wenig plausibel, Windelband und Co. für die politische Geschichte verantwortlich zu machen, und zwar aus dem ganz einfachen Grunde, dass die Gelehrten, selbst wenn sie die politische Macht repräsentiert haben sollten, sie damit noch längst nicht über diese Macht *verfügten*. Darauf hat Köhnke meines Erachtens zu Recht hingewiesen, dass es die historischen Bedingungen der neukantianischen Bewegung verfehlt, wenn man den Philosophieprofessoren des Zweiten Deutschen Reiches eine derartige politische Wirkmächtigkeit und gesellschaftliche Bedeutung zuschreiben will, »daß sie schließlich die Schulden des Dritten Reiches mitzuübernehmen hätten«.⁶ Die alte philosophische Fakultät differenzierte sich in die neu entstandenen Einzelfächer aus, wenn nicht gleich neue Fakultäten gebildet wurden, so dass Philosophie schließlich zu einem Fach unter Fächern wurde. Für die Philosophie bedeutete das im Selbstverständnis aber gerade keinen Quietismus, sondern einen Aufschwung zum – nicht nur – weltanschaulichen Lehrfach, das zur unerlässlichen Bildung gezählt wurde. Die Geschichte des »Deutschen Geistes« schien zu dem Abschluss gekommen zu sein, an dem einerseits bloß noch seine Geschichte zu schreiben war, allerdings, um andererseits erst recht mit ihm fortan Geschichte zu schreiben. Es ging also weniger um Weltanschauung, als um Tradition – um die Suche nach einer Tradition, an die man anknüpfen konnte.

⁵ Diesen Fragen widmet sich ein an der Bergischen Universität Wuppertal angesiedeltes DFG-Projekt (Geschäftszeichen HA 2643/14–1, Bearbeiter: Gerald Hartung, Jörn Bohr): Grundlagenforschung zur Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts am Beispiel Wilhelm Windelband. Die Quellenzitate im vorliegenden Beitrag wurden nur möglich dank dieser Förderung.

⁶ Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, 346.

Es scheint vielversprechend, die Großthesen Siegs und Köhnkes einmal zu unterlaufen, und zwar indem wir uns nicht der *Werke* Windelbands unter dem Aspekt ihrer möglichen Zeitgebundenheit und politischen Inspiration widmen, sondern die *Wirkung* Windelbands als eines maßgebenden Lehrers der akademischen Jugend in den Blick nehmen. Dazu bieten sich drei Stationen an: 1. Das persönliche Erleben Windelbands der Julikrise 1914 und seine Antwort auf die Umfrage »Welchen Sinn hat jetzt Studium und Wissenschaft?«, 2. die Aufnahme Windelbandscher Texte in Liebesgaben und Feldpostausgaben sowie 3. ein aus dem Nachlass gedrucktes Fragment seiner Vorlesung über Geschichtsphilosophie, die deren Herausgeber 1916 nur deswegen »Kriegsvorlesung« nennen konnten, weil sie zur Kriegszeit gehalten worden ist. Wir finden darin eher eine nichtnormative, jedenfalls eine nichtdeterministische Geschichtsphilosophie. Geschichte wird nach Jahrzehnten des unbedingten Fortschrittsglaubens nunmehr begriffen als ein radikal kontingentes Phänomen, in dem keine Teleologie mehr zu erwarten ist. Geschichtsphilosophie ist dann die methodologische *und* metaphysische Antwort auf die Frage: Wie kann man Geschichte überhaupt noch denken?

1. Das »Augusterlebnis«, das keines war

Es gibt für das »Augusterlebnis« ja eine oft kolportierte, gleichsam offizielle Lesart, die, abseits des Jubeltaumels *Unter den Linden*, in einer ihrer vielen Varianten ungefähr so lautet: »Als Bismarck starb, dachten viele, mit ihm wäre Deutschlands Größe begraben. [...] Da kam der August 1914. Der Haß Frankreichs, die Wut Rußlands, der Neid Englands konnte sich nicht mehr halten: sie fielen uns an wie ein Rudel Wölfe. Da stand Wilhelm II. auf und sprach: ›Es ist genug.‹ Sein Schwert, sein blitzendes Schwert flog aus der Scheide. Ganz Deutschland [...] stand auf wie ein Mann und griff zu den Waffen unter dem neuen Kaiser.« D. i. patriotischer Kitsch der formlosen und deswegen formunsicheren, grundsätzlich unglaublich verkitschten Kaiserzeit, die »Deutschlands Größe« selbst kaum glauben mochte, aus Richard Kabisch: *Das neue Reich. Deutsche Geschichte dem deutschen Volke und seiner Jugend erzählt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1914, S. 231.

Nicht weniger propagandistisch, aber doch menschlich-bürgerlichen Gefühlen näher ist da die Schilderung Ignaz Jastrows vom Sep-

tember 1914: *Im Kriegszustand. Die Umformung des öffentlichen Lebens in der ersten Kriegswoche*. 2., unv. Aufl. Berlin: Georg Reimer 1915, S. 1–5, der aus Berlin eher die Stimmung des nervösen, nur äußerlich ruhigen, »geordneten« bzw. »gefassten« Ernstes und der Ratlosigkeit, was die unmittelbare Tragweite der Ereignisse betraf, vermittelt. Während Offiziere in Jastrows Eisenbahnabteil noch den rein militär- und hoheitsrechtlichen Sachverhalt des vor der eigentlichen Mobilmachung verhängten »Kriegszustands« besprachen, kamen bereits überfüllte Flüchtlingszüge aus Königsberg an. Das Bild erhält Risse, noch bevor es fertig gemalt ist.

Damit – mit Kabisch und Jastrow – sind außerdem die wesentlichen innenpolitischen Motive und Ziele des Krieges skizziert: Einigkeit nach innen – Geschlossenheit nach außen – stabile Heimatfront. Wachsende innenpolitische Unsicherheit fand ein willkommenes Ventil. Einheitsjubiläum traf auf das nicht verwundene Trauma der Reichseinigung mit ihren überstarken innenpolitischen Belastungen, und dafür muss man noch gar nicht an Elsass-Lothringen denken. Diese Spannungen erzeugten eine Sehnsucht nach einer »einfachen« Lösung. Ein Zurück gab es nicht – also vorwärts! Aber wie? Kriegserklärungen sind sicher keine ultima ratio, aber *eine* Form von ratio sind sie allemal.

Bemerkenswert ist beim Ausbruch des I. Weltkriegs der Rückfall – nicht in die Barbarei, das ist ein Propagandaschlagwort – aber in vormoderne Kriegsbegriffe.⁷ Der Feind ist nun wieder Verbrecher, und zwar auf beiden Seiten, den man selbst als Streiter der gerechten Sache für dessen ungerechte Sache bestrafen muss. Eine diplomatische Lösung wurde von vornherein ausgeschlossen, die Frontlinien von Kulturkrieg hier und Verteidigung der Freiheit der Zivilisation dort wurden bereitwilligst gezogen. Die Reaktionen wirkten lediglich spontan, in Wahrheit war die Kriegsrhetorik lange vorbereitet. Auch ein Krieg bricht ja nicht eigentlich aus wie ein Vulkan, sondern er wird nach gründlicher Vorbereitung dem Gegner erklärt, nachdem er lange hinter den Tagesgeschäften latent blieb. Alle Internationalisierung der Vorkriegszeit, darunter nicht zum wenigsten die wissenschaftliche, wurde mit einem Mal bedeutungslos, oder entpuppte sich als bloße Rationalisierungsbestrebung, als hätte es nie eine verständnisvolle Zusammenarbeit und einen Austausch gegeben. Windelband

⁷ Vgl. für das Folgende: *Krieg der Geister [Ausstellungskatalog]. Weimar als Symbolort deutscher Kultur vor und nach 1914*, Dresden 2014, 166–168, 184, 196.

war ja immerhin der Präsident des Internationalen Philosophenkongresses 1908 in Heidelberg gewesen. Alles Deutsche wurde von Frankreich, England, Russland und schließlich den Vereinigten Staaten propagandistisch dämonisiert – freilich: *vice versa*. Sozialpsychologisch ist das die Situation, wo die Monstrosität des Anderen auch dadurch hervorgerufen wird, dass man ihn zum Monster *macht*, d. h. ihm im Miteinander gar keine andere Stelle zu besetzen mehr übriglässt.

War also der Krieg deutsche Staatsraison? Es war bereits von innenpolitischen Motiven und Zielen die Rede – bei näherem Hinsehen bzw. mit anderen Augen scheint der ganze Krieg sogar vor allem innenpolitisch motiviert und nicht nur maskiert. Vor diesem Hintergrund liest sich Friedrich Paulsens Vorkriegsthese zur politischen Aufgabe der Universitäten geradezu doppelt helllichtig: »Ein überreizter Nationalismus ist zu einer sehr ernsten Gefahr für alle Völker Europas geworden; sie laufen Gefahr, das Gefühl für die menschlichen Werte darüber einzubüßen. Auf die Spitze getrieben, vernichtet der Nationalismus so gut als der Konfessionalismus das sittliche und selbst das logische Gewissen: gerecht und ungerecht, gut und böse, wahr und unwahr verliert seine Bedeutung; was man, wenn andere es thun, schimpflich und unmenschlich nennt, empfiehlt man in demselben Atemzug dem eigenen Volk einer fremden Nation anzuthun. Damit wäre das Letzte und Höchste gesagt, was die Universitäten dem öffentlichen Leben leisten können: sie können in ihrer Gesamtheit etwas wie das *öffentliche Gewissen* des Volkes in Absicht auf gut und böse in der Politik, der inneren und der äusseren, sein.«⁸ Diese These ist doppelt helllichtig einmal, weil Paulsen sie offenbar genauso internationalistisch und pazifistisch meinte, wie wir sie heute gerne lesen würden, und zum anderen, weil sie zu formal ausgesprochen ist, wie man an den gelehrten propagandistischen Folgen sieht, die sich ja ohne weiteres sämtlich auch auf Paulsen berufen könnten.

Die Musen schwiegen vielleicht unter den Waffen, aber die Professoren redeten auf jeden Fall – die Times vom 5. Januar 1915 sprach bereits von einem »professor made war«.⁹ Vor allem der unselige

⁸ Friedrich Paulsen, *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin 1902, 331.

⁹ Vgl. Brigitte Schröder-Gudehus, *Deutsche Wissenschaft und internationale Zusammenarbeit 1914–1928. Ein Beitrag zum Studium kultureller Beziehungen in politischen Krisenzeiten*, Genf 1966, 52.

»Aufruf an die Kulturwelt« vom Oktober 1914, dessen Unterzeichnernamen (darunter Windelbands) überwiegend telegraphisch gekapert waren, schien die Henri Bergson zugeschriebene Behauptung, die Deutschen seien in die Barbarei zurückgefallen, mustergültig zu bestätigen – sowie umgekehrt die deutsche Meinung zu bestätigen, es habe sich seit 1870/71 um einen besonders »faulen Frieden« gehandelt.¹⁰

Der Text des »Aufrufes der 93« jedenfalls stritt nicht nur die Kriegsschuld ab, das war vergleichsweise lässlich, sondern rechtfertigte in apodiktischem Tonfall die völkerrechtswidrige Besetzung Belgiens und bekräftigte ostentativ, dass der Militarismus zu Deutschland gehöre. Das war in patriotischem Überschwang – obwohl das seit der Reichsgründung öffentlich sichtbar den Tatsachen entsprach – genau an die falsche Adresse gerichtet. Die gegnerische Propaganda hat das nur noch als schlechten Witz abgetan.¹¹

An der Heimatfront indes war dieser Aufruf nur ein weiterer Baustein des nationalen Mythos. Für diesen Mythos gab es viele Anknüpfungspunkte, die im Schulunterricht, in Straßennamen und in einer allgemeinen Militärverehrung verbreitet und vorbereitet waren¹²: 1813–15 die »Befreiungskriege« gegen Napoleon; 1866 der sog. »Bruderkrieg« Preußens gegen Österreich und den Deutschen Bund; 1870/71 der Deutsch-Französische Krieg. Letzterer erwies sich unter Akademikern als der zugkräftigste Anknüpfungspunkt.¹³ Der Grund war neben der hohen politischen Bedeutung dieses Krieges ein ganz einfacher: Die Lehrergeneration der 1914 in die Schützengräben

¹⁰ Vgl. Trude Maurer, »... und wir gehören auch dazu«. *Universität und Volksgemeinschaft im Ersten Weltkrieg*, Bd. 1, Göttingen 2015, 261–272; Hermann Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, München 1974, 173–174; Caterina Zanfi, *Bergson und die deutsche Philosophie 1907–1932*, Freiburg/München 2018, 232–234, 242–247, 254–258.

¹¹ Vgl. *Culture. Les Crimes Allemands/Kultur. Die deutschen Verbrechen*, Paris, Nancy, Strasbourg: Beger-Levault, Éditeurs. Zweisprachig dt./frz., jeweils 59 gezählte S. = 118 S. 18,7 x 10,4 cm (Jackentaschenformat), S. 55: »93 Intellectuels boches ... [!] et quelques autres énoncent de mauvaises plaisanteries.« Mit Abdruck des Textes des Aufrufes *An die Kulturwelt*, S. 55/56. Im Besitz des Verfassers.

¹² Vgl. »Einführung«, in: Karl Heinrich Hoeffele, *Geist und Gesellschaft zur Bismarckzeit (1870–1890)*, Göttingen 1967, 13–67.

¹³ Vgl. auch Adolph Wagners Worte an die Studenten vom 4. 8. 1914 zum Abdruck in den Akademischen Blättern in: *Adolph Wagner Briefe Dokumente Augenzeugenberichte 1851–1917*, hg. v. Heinrich Rubner, Berlin 1978, 403–404. Für die »Universitäten im Kriegseinsatz« vgl. v. a. Trude Maurer, »... und wir gehören auch dazu«. *Universität und Volksgemeinschaft im Ersten Weltkrieg*, 2 Bde., Göttingen 2015.

Ziehenden wies eine hohe Anzahl von Veteranen des 1870/71er Krieges auf, darunter eben auch Windelband, der im 1. Reserve-Jäger-Bataillon am Krieg teilgenommen hatte und mit der Combattanten-Medaille dekoriert aus dem Kampf um die Festung Belfort vom 15.–17. 1. 1871 hervorging.¹⁴ Die Ernüchterung folgte auf dem Fuße, als die Söhne ab Herbst 1914 reihenweise an der Front starben. Im Falle Windelbands kam neben dem leiblichen noch ein akademischer Ziehsohn und philosophischer Hoffnungsträger hinzu: Emil Lask, der am 9. 7. 1915 weit im Osten in Galizien umkam. Offiziell und bei Einzelnen folgte eine Trotzreaktion zur Sinnstiftung – für die Windelband allerdings nicht mehr genug Lebenszeit zur Verfügung stand, als dass sie sich bei ihm hätte literarisch niedergeschlagen können.

Aber etwas anderes ist dran an der Geschichte vom »gelehrten Kriegseinsatz«. So sehr sich die Berufung auf überzeitliche Werte für die Kriegsbegeisterung eignet, so wenig eignet sie sich für die Zeit der Ernüchterung. Der »gerechte Krieg« einer »Kulturnation« gegen die »westliche Zivilisation« – verstanden als ein bloß äußerer Zusammenschluss zum Zwecke des Zusammenlebens ohne innere Verbindlichkeit – erforderte einen spezifischen Staatsbegriff. Der Staat muss stark sein und er muss Freiheit bieten – jetzt aber nicht gleich die Freiheit der freien Welt: die Vereinigten Staaten z. B. galten nicht zuletzt philosophisch mit ihrem »Pragmatismus«, der in Deutschland noch nicht einmal verstanden wurde, wenn man vergleichbare Positionen vertrat, als ein warnendes Beispiel dafür, wie es zugeht, wenn man allem, auch dem Denken, die Zügel frei nach Nützlichkeitswägungen schießen lässt. Es ging vielmehr um eine gebundene, kulturell aufgehobene, eine Freiheit der Entscheidung zur gerechten Sache. Dieser Freiheitsbegriff geht von der Einordnung des Einzelnen unter die staatliche Obrigkeit aus. Für diesen Freiheitsbegriff von Willensfreiheit zu sprechen, lässt sich nur plausibel machen, wenn man Windelband folgt. Willensfreiheit ist dann nämlich die Freiheit des Wollens (bzw. vom Wollen) im Reich des unbedingten Sollens.¹⁵ Mit dieser Betonung des Sollens steht Windelband nicht allein. Ein ande-

¹⁴ Vgl. *Rang- und Quartier-Liste der Königlich Preussischen Armee für das Jahr 1874*, Berlin [1874], 416 (<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11187768-3>); Ludwig Löhlein, *Die Operationen des Korps des Generals von Werder. Nach den Akten des General-Kommandos dargestellt*, Berlin 1874, 154 u. 271.

¹⁵ Vgl. Windelband, »Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen«, Tübingen 1904; sowie ders.: »Normen und Naturgesetze«, in: *Präludien*, Bd. 2, Tübingen 1915, 59–98.

rer großer Philosoph und Pädagoge des Sollens war Paul Natorp, dessen Buch *Deutscher Weltberuf* nicht von ungefähr darin kulminiert, dass es die, über nur geringfügige Umwege aus Griechenland nach Germania gelangte, Kultur als Wert, Gegenstand und Tätigkeit sein soll, von der die Welt das Heil aus Deutschland erwarten dürfe. Dafür soll die deutsche Jugend kämpfen, und so sei ihr Kampf einer um das Ideale.¹⁶ Hier arbeiten Windelband und Natorp als Erzieher zusammen.

Wie spiegelt sich aber das Tagesgeschehen in Windelbands Erleben? Wir haben das Glück, das der Briefwechsel mit seinem Verleger Paul Siebeck überliefert ist.¹⁷ Windelband schreibt an Siebeck vom 13.8.1914: »Hochgeehrter Herr Doctor, In der bangen Stille, die zwischen der glänzenden Abwicklung unsres Aufmarsches und dem Beginn grösserer Aktionen eingetreten ist, darf man wohl aufatmend auch um geringere Dinge fragen [...]. Vielleicht liessen Sie auch ein Wort darüber einfließen, wie sich in dieser grossen, ersten Zeit die Verhältnisse Ihrer Familie gestalten: auch Ihre Söhne werden ins Feld ziehen! [...] Mögen Sie vor allem besondern Leid bewahrt bleiben und möge über unserm Vaterlande ein gnädiges Geschick walten!« Siebeck antwortet am 15.8.1914: »Der Krieg, von dem man schon seit langer Zeit sprach, kam schliesslich doch so unerwartet, dass eine ganze grosse Anzahl von Werken meines Verlages, die sich im Druck befinden, aufs schwerste davon betroffen wurde. [...] Von meinen vier Söhnen stehen drei im Feld [...]. Von Herzen erwidere ich Ihren Wunsch, dass wir vor besonderem Leid bewahrt bleiben und unserem tapferen Heer der Sieg verliehen sein möge.« Aus diesen Briefen spricht dieselbe Sorge wirtschaftlicher und persönlicher Art, wie man sie erwarten sollte bei Vätern, deren Söhne »im Felde stehen«.

Windelband schreibt dann wieder an Siebeck vom 23.8.1914: »Für Ihren liebenswürdigen Brief [...] bin ich Ihnen herzlich dankbar, und Ihre Frage beantworte ich, [...] dahin, dass ich Sie darum bitten möchte, mir das ganze Honorar [...] überweisen zu lassen. Es würde mir insbesondere wertvoll sein, bei etwas freierer finanzieller Lage Leuten, auf denen die Kriegsnot schwer lastet, durch Zuwendung

¹⁶ Vgl. Paul Natorp, *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Leitlinien*, Bd. 2, Jena 1918, 202–203.

¹⁷ Die folgenden Zitate aus dem Verlagsarchiv Mohr/Siebeck (Staatsbibliothek zu Berlin, Haus Potsdamer Straße, NL 488 A 0362,3).

von Diktat oder Abschreibearbeit den ersehnten Verdienst verschaffen zu können. [...] Indem ich Ihnen von Ihren Herrn Söhnen stets gute Nachrichten wünsche, bleibe ich in treuer, hochachtungsvoller Gesinnung Ihr stets aufrichtig ergebener Windelband«. Siebeck teilt Windelband darauf am 7. 9. 1914 mit: »Was wir inzwischen erlebt haben, wird Ihnen die Anzeige sagen, die Sie erhielten. Mein ältester Sohn wurde verwundet und soeben hierher überführt, um seine Genesung abzuwarten.«

Dann dringt wieder ein etwas offiziellerer Stil durch, Siebeck schreibt an Windelband vom 14. 10. 1914: »Hochverehrter Herr Geheimrat, die Vorräte Ihrer ›Rede Fichte's Idee des deutschen Staates‹ gehen zur Neige. Es wäre wohl ganz zeitgemäss, die Rede noch einmal zu drucken. Ob lediglich ein unveränderter Abdruck in Aussicht genommen oder ob einem solchen ein auf die Gegenwart gestimmtes Nachwort beigegeben werden soll, bliebe zu erwägen.« Aber Windelband steht überhaupt nicht mehr der Sinn nach »vaterländischer Erhebung«. Er verschickt im November 1914 nur noch eine gedruckte Familienanzeige: »Im Kampfe fürs Vaterland erlitt den Heldentod am 10. November bei einem Sturmangriff in Flandern mein unvergeßlicher, geliebter Mann, das Glück meines Lebens, unser liebevoller Sohn, Schwiegersohn, Bruder, Schwager und Onkel Sigfrid Windelband [...]. Er ist in Comines beigesetzt worden« – als frischgebackener Ehemann im Alter von 31 Jahren.

Das sind die tatsächlichen – zunächst ernüchterten, dann tragischen Kriegserlebnisse Windelbands. Die Frage ist, ob, und wenn ja: *wie* er das in die Belehrung der akademischen Jugend ummünzte. Nicht also, welchen Sinn hat es, jetzt zu leben, war die Frage, sondern:

2. Welchen Sinn hat es jetzt zu studieren?

In den Jahren 1914/15 versandte der Redakteur der Akademischen Rundschau, Wilhelm Baum, ein Schreiben an eine Reihe von prominenten Philosophie-Professoren, man könnte auch sagen: Volkserziehern. Überliefert sind die gedruckten Antworten von Natorp, Windelband, Jonas Cohn, Eduard Spranger,¹⁸ sowie eine ungedruckte

¹⁸ Vgl. für alle folgenden Zitate *Akademische Rundschau* 3 (1914/15), Heft 1/4 von Okt. 1914/Jan. 1915, 3–6, sowie in einem späteren Heft desselben 1. Halbbandes 1914/15, 142–146.

von Wilhelm Wundt. Die Umfrage lautete: »Welchen Sinn hat es jetzt zu studieren? Oder allgemein: welchen Sinn hat jetzt Studium und Wissenschaft? Euer Exzellenz!«, heißt es im Schreiben vom 5. Oktober 1915 an Wilhelm Wundt, »Diese hier vorgenannten Fragen sind es, die für jeden neuhinzutretenden, jeden fortstudierenden Kommilitonen [das Wort erhält hier seine volle Doppeldeutigkeit zurück!] (für die Inhaber der Katheder übrigens gleichermaßen) brennende Fragen sind. Denn derselbe Staat, der die Jugend zu den Waffen ruft, hält ihr auch nach wie vor die Hallen der Forschung und Lehre offen. Würden Sie uns vielleicht hierüber einige klärende Worte für unsere Rundschau geben?« Auf demselben Blatt unten hat sich Wundt den Entwurf einer vermutlich nie abgeschickten Antwort notiert (mit mehrfachen Streichungen und stellenweise unleserlich geschriebenen Wörtern): »Daß die Pflicht das Vaterland zu verteidigen jeder andern vorangeht, ist selbstverständlich. Da aber die Pflicht und das Recht, [... zu diesem Zwecke?] die Waffen zu führen, [... das ...] im Interesse der Humanität auf den durch den Fahneid dazu verpflichteten Soldaten beschränkt hat [!], so ist es ebenso selbstverständlich, daß jedem, der aus irgend welchen Gründen auf dieses Recht verzichten muß, daraus die andere Pflicht erwächst, auch während des Krieges die friedliche Arbeit, soweit immer möglich ungestört weiterzuführen. Diese Pflicht gilt [...] für die studierende Jugend und für die akademischen Lehrer nicht anders als für alle andern Staatsbürger.«¹⁹ Das war reichlich flügelhalm und ist wohl deswegen nicht abgeschickt worden. Aber im Tenor sagen auch die Kollegen im geschmeidigeren rhetorischen Gewand nichts anderes. Für Natorp geht es um den Fortbestand und die Berechtigung der Kultur überhaupt, um Bewährung gegen jeden Vorwurf der Barbarei: »die Kulturarbeit darf nicht abreißen«; das ist der »deutsche Weltberuf«; wir haben davon bereits gehört. Spranger begeistert sich am selben Gedanken und versucht ihn zu fruktifizieren: »Die halbe Medizin steht mit im Felde; hinter unsern Waffenerfolgen liegt die Technik, und hinter ihr die Naturwissenschaften [...]. Für den Vertreter der Geisteswissenschaften aber sollte es das brennendste Anliegen sein, diese große Epoche mit vollem Bewußtsein zu durchleben. Nie wieder bietet ihm die Welt der Kultur ein so unerhörtes Material unmittelbarer An-

¹⁹ Universitätsarchiv Leipzig, NA Wundt/III/1-100/14a/59-60; online: https://hist.best.uib.uni-leipzig.de/rsc/viewer/UBLNachlassWundt_derivate_00000022/na_wundt_3_1-100_1-14_059.tif (11. 4. 2018).

schauung, nie wieder wird sie vor ihm ein so sichtbares Experiment größten Stils ausbreiten. Jetzt erst erfahren wir, was es heißt, wirkliche Geschichte zu erleben«.

Windelband nimmt dagegen eine bemerkenswert offene Position ein, die den Zusammenbruch des »idealen Europas« als historische Zäsur im »Zeitalter der Enttäuschungen« ernst nimmt und auf eine Zukunft hinwirkt, die unter dem Stichwort des Aufbaus und Wiederaufbaus steht: »Das Gewaltigste in dieser gewaltigen Zeit, das, was uns Alten, die wir 1870 erlebt und mitgemacht haben, von Woche zu Woche immer größere Bewunderung abzwingt, ist die Organisation, ist dies Ineinanderspielen aller Kräfte unseres Volkes, das mit wuchtiger Sicherheit sich abrollt [...]; und an dieser [...] hat doch wahrlich auch unsere Wissenschaft ihren Anteil [...]. Wie auch die Würfel fallen, unser Volk wird sich, wenn erst die Waffen ruhen, vor Aufgaben von nie dagewesener Verantwortung gestellt sehen: dieser Krieg – wir haben keine Schuld daran – zerstört zahllose Kulturwerte; ein neues Europa wird auf den Trümmern des alten zu errichten sein. Dazu gilt es reif sein, dazu die großen Überlieferungen unserer geistigen Geschichte lebendig zu erhalten.« So oder so: das alte Europa geht unter. Von einer Führung des neuen Europa ist hier nicht die Rede. Windelband sagt nicht »deutsche«, sondern *geistige* Geschichte, zu der auch die französische Aufklärung gehören kann, um nur ein Beispiel zu nennen, er meint auch bzw. vielleicht sogar vor allem die immateriellen Kulturwerte des europäischen Zusammenlebens und er wagt die privat scheinende Hoffnung: »Ja, vielleicht erfahren wir wieder einmal den Segen eines engeren Zusammenarbeitens von Dozent und Student, das der Massenbetrieb der Hochschulen mehr und mehr beeinträchtigt hat.« Aber das ist nur scheinbar privat, man kann darin auch eine Verantwortung sehen, die Windelband für sich in Anspruch nimmt, nicht nur zu unterrichten, sondern zu lehren und zu lernen, auf die akademische Jugend zuzugehen, kurz: ihr umfassende Bildung zu gewähren.

Cohn steht dann mit seinen Worten der Trauer und der Trostmittel gar nicht mehr so abseits: »Wen [...] nur die erregten Gefühle an geistiger Arbeit hindern, der soll sich besiegen. Er schuldet sich selbst die Weiterbildung seines Geistes, dem Vaterland und der Menschheit die Erhaltung und Mehrung geistiger Güter auch in schweren Tagen.« Hier taucht die geschichtsphilosophische Kategorie der Menschheit auf, die uns noch beschäftigen wird.

3. Die sogenannte »Kriegsvorlesung«

Die Veteranen von 1870/71 hatten schließlich gut reden. Was war also der sog. »Kulturkrieg« mehr als bloß eine literarische Debatte der daheimgebliebenen Bildungsbürger, die sich keine Vorstellung vom realen Kriegsgeschehen machen konnten?²⁰ Die Frage, ob die Liebesgaben und Feldpostausgaben wirklich das waren, was die Soldaten in der Etappe und in den Schützengräben gelesen haben oder ob die gegen Kolportageromane u. ä. gerichteten Kulturspenden das Versagen der Politik an der festgefahrenen Front wirklich noch zu bemänteln vermochten, muss man ja nur einmal stellen, um zu merken: hier stimmt etwas nicht. Ist es nicht vielleicht eher umgekehrt so, dass all diese Bemühungen um die Jugend an der Front ausschließlich Kompensationen des grundsätzlichen politischen Versagens waren? Die Feldpostausgabe aus Windelbands *Präludien* über das Heilige scheint 1916 weder in Ernst Jüngers »Stahlgewittern« noch in Erich Maria Remarques *Westen*, aus dem nichts Neues zu vermelden war, ernsthaft gelesen worden zu sein, sondern ist nur ein weiteres Stück Propaganda nach innen; gedruckt, gespendet und verschickt um freilich: erstens überhaupt etwas zu tun, und um zweitens vor sich und anderen besser dazustehen. Dabei ist der Text über Religionsphilosophie und was sie uns und unsern Glauben angeht, der sich als Urbild und Quelle alles Transzendentalen herausstellt, durchaus nicht uninteressant. Es geht darin um den Wert des Heiligen, der sich den anderen Normen des Wahren, Guten, Schönen nicht einfach beordnen lässt, sondern ihren Inbegriff darstellt. Windelband unterbreitet ein Angebot zur Identitätsstiftung in der Pluralität der Weltanschauungen im geschichtlichen Wandel.

Unter Umständen kann man das auf dem Feldbett lesen. Aber an wen sonst als an die Schwesteruniversitäten sollte sich so etwas wie die Liebesgabe der Heidelberger Universität zu Weihnachten 1917 gerichtet haben, die Windelbands, ansonsten durchaus erbauliche Akademierede über die *Hypothese des Unbewußten* vom 24. April 1914 enthält?

In einer anderen Hinsicht sind Natorp und Windelband wieder Partner geworden, denn nach wie vor gab es ja Studenten an den Universitäten, nicht allzu viele, aber genug, um den Betrieb aufrechtzuerhalten, was ohnehin innenpolitisch gewollt war. Wir stehen jetzt im

²⁰ Vgl. *Krieg der Geister [Ausstellungskatalog]*, 25.

Wintersemester 1914/15 und es galt noch ein Thema zu finden, das der ersten Kriegszeit angemessen war. Soviel Zeitgebundenheit kann man unterstellen. Für das Wintersemester 1914/15 hatte Windelband im gedruckten Vorlesungsverzeichnis zunächst bloß zwei Veranstaltungen angekündigt: eine Vorlesung über Kant und seine Zeit sowie Seminarübungen über Kants Prolegomena. Zusätzlich aber, und das ergibt sich nur aus den Quästurakten, die in Rede stehende Vorlesung über Geschichtsphilosophie.²¹

Geschichtsphilosophie ist folglich nicht nur für Natorp die Antwort auf Enttäuschung und Ernüchterung. Gemeint ist eine Geschichtsphilosophie, die nicht ein Gesetz der Geschichte mit Notwendigkeit konstruieren will, sondern die zeigen soll, »daß nicht Voraussagen, sondern nur ›Alternativen‹ aus der Geschichte zu entnehmen sind. Nicht: diesen Weg *wird* die Menschheit nehmen, sondern: ihn *muß* sie nehmen, oder scheitern. [...] Aus der Gefahr wird sie nie entlassen; ob sie sie bestehen wird, ist Frage der Tat, nicht bloßer Erkenntnis. Aber Richtlinien zu geben, ist Philosophie befugt.«²² Soweit Natorp. Bei Windelband liest sich das etwas anders.

Windelbands Text²³ steht unter dem Motto und formuliert die Ziele: »Der Wiederbeginn unserer gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit steht unter dem überwältigenden Eindruck, daß es uns gegeben ist, eine der größten Epochen der menschlichen Geschichte unmittelbar zu erleben. [...] Wir erleben eine Selbsterfleischung der europäischen Gesittung, die wir nicht mehr für möglich gehalten hätten. [...] Wenn wir so [...] all das verteidigen, worin wir die Errungenschaften der menschlichen Geschichte gesehen haben, [...] dann hilft uns [...] die Zuversicht, daß die Kultur, an der wir gearbeitet haben, an der auch die Völker, die jetzt unsere Feinde sind, [...] dereinst ihren ruhmreichen Anteil gehabt haben, nicht zum Untergang verurteilt sein kann. Solcher Glaube aber setzt voraus, daß das geschichtliche Leben kein sinnloses Ungefähr, kein vernunftloses Ge-

²¹ Wir kennen die Hörerzahlen, zugleich als Nachweis, daß alle Lehrveranstaltungen wirklich stattgefunden haben: Kant und seine Zeit 45 Hörer à 20 Mark; Geschichtsphilosophie 48 Hörer à 5 Mark; Seminarübungen über Kants Prolegomena 8 Hörer, gratis (Universitätsarchiv Heidelberg, Akademische Quästur Rep. 27–1470).

²² Natorp, *Deutscher Weltberuf*, Bd. 1, VII.

²³ Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung. Fragment aus dem Nachlass von Wilhelm Windelband*, hg. v. Wolfgang Windelband und Bruno Bauch, Berlin 1916 (*Kantstudien* Ergänzungshäfte, hg. v. Hans Vaihinger, Bruno Bauch und Arthur Liebert, Nr. 38). Danach die folgenden Zitate, Belegstellen in Klammern.

triebe einer biologischen Art ist, sondern daß darin ein vernünftiger Sinn waltet, ein *logos*, der auch die geschichtliche Welt zum Kosmos macht. [...] Als Grundproblem aber schwebt uns dabei die Frage vor [...]: Gibt es einen vernünftigen Gesamtsinn der Geschichte und was vermögen wir von ihm zu erkennen?« (10–12)

Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie liegt – nicht unbedingt folgerichtig, weil diese einleitenden Worte bereits die Konsequenz der Untersuchung ziehen – zu einem Teil in einer Methodologie und Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft, zu einem andern Teil aber in einer Metaphysik der Geschichtswissenschaft (13, 23), die Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte aufsucht.²⁴ Nach einem Gang durch die Geschichte der Geschichtsphilosophien von Vico bis Wundt kommt Windelband auf die eigenen und verwandten Bestimmungen zurück: »Wir setzen das alte Wort ›historisch‹ gewissermaßen in seine ursprüngliche Bedeutung wieder ein, wenn wir [...] alles historisch nennen, was man nur erzählen, nicht mit begrifflichen Ableitungen beweisen kann. [...] Das wesentliche ist, daß man das methodische Ziel als bestimmend für die selektive Synthesis erkennt, durch die die Gegenstände dieser Wissenschaften erst entstehen, während in der rationalen Wissenschaft der Mathematik die Gegenstände, die Größen, durch konstruktive Synthesis erfolgen.« (43–44) Diese methodologischen Präliminarien sind Windelband angesichts der Geschichte der Geschichtsphilosophien wichtig, um eine künftige Geschichtsphilosophie einerseits vor einer »naturwissenschaftlichen Denaturierung der Theorie« zu bewahren, wie andererseits vom Verdacht des bloßen Moralisiertens zu entlasten (48–49). Das erlaubt es Windelband zu denken, dass im selben Maße, wie »die Geltung historischer Wahrheiten schließlich von unserm Wissen darum un-

²⁴ Es fehlt damit bei Windelband von den von Hermann Lübbe namhaft gemachten drei der Geschichtsphilosophie verbliebenen Funktionen charakteristischerweise lediglich die dritte. Vgl. Hermann Lübbe, *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*, Erlangen/Jena 1993, 3: »Erstens stellt sich heute die Geschichtsphilosophie, auf die man freilich den alten, aus dem 18. Jahrhundert stammenden Disziplinnamen ›Geschichtsphilosophie‹ insoweit nur noch begrenzt anwenden kann, als Wissenschaftstheorie der historischen Wissenschaften, insbesondere der historischen Kulturwissenschaften dar. Zweitens ist heute Geschichtsphilosophie Pragmatik der historischen Wissenschaften, das heißt, sie analysiert die Bedingungen der Nötigkeit [!] der für die moderne Zivilisation charakteristischen kulturellen Anstrengungen zur Vergegenwärtigung der Vergangenheit. Drittens erfüllt heute die Geschichtsphilosophie Funktionen der Kritik der für die totalitären Großideologien unseres Jahrhunderts grundlegenden Geschichtsphilosophien des ›historizistischen‹ Typus.«

abhängig« ist (50), der Bestand dieser historischen Wahrheiten nur – avant la lettre – *konstruktivistisch* bzw. wissenssoziologisch zu beantworten ist, indem »zu dem vergangenen Sein auch noch seine Wertbezogenheit hinzu[kommt], und mit Rücksicht darauf ist es als Gegenstand bestimmt durch die Erinnerung: aber freilich nicht durch die zufällige oder gar willkürliche Erinnerung des einzelnen, sondern durch die Gattungserinnerung in der lebendigen Tradition. [...] Darin besteht eine unverkennbare Abhängigkeit der Tradition vom Erfolg. Sie besteht, wo einzelne oder Völker miteinander ringen, vor allem darin, daß der Sieger die Geschichte zu schreiben pflegt. [...] Denn das ist eben nicht zu leugnen, daß der Erfolg die Tradition als Prinzip der Auswahl und der Anordnung der historischen Gegenstände bestimmt.« (51–52)

Das ist eine abenteuerliche Volte, wie Windelband selbst durchblicken lässt. Aber, so sagt er, »jedenfalls ist es Sache der Erkenntnistheorie festzustellen, daß die Gesamterinnerung des Geschlechts, die wir in der historischen Wissenschaft besitzen, selbst ein Produkt der Geschichte, ein Werk der Tradition, eine Gesamtleistung des menschlichen Geschlechts [...] ist. Zu dieser Berufung auf die Gesamtheit des menschlichen Geschlechts werden wir also durch alle formalen Motive der erkenntnistheoretischen Instruktion der Geschichtsphilosophie hin gedrängt.« (52) Das führt Windelband schließlich dazu, die Rolle des Überindividuellen, des objektiven Geistes, wie es in anderen Theorien heißt, zu betonen: »Die stetige Abhängigkeit des Fühlens, Meinens und Wollens von der Umwelt und ihren Erlebnissen tritt ja besonders deutlich in allen Erscheinungen der Panik zu Tage oder in ähnlichen Erscheinungen, wo immer die Gesamtheit mehr ist als bloß ein Ergebnis der individuellen Funktionen, aus denen sie sich zusammen zu setzen scheint, vielmehr eine Macht, die ihrerseits diese bestimmt. Besonders instruktiv sind in dieser Hinsicht auch die geistigen Epidemien, wie sie sich als Erscheinungen in jedem Krieg darstellen in der Irreführung des Urteils und der Beurteilung, die wie ein großer Brand nicht an einer Stelle, sondern an vielen auseinander liegenden Stellen zugleich ausbrechen.« (66–67) Damit sind wir wieder mitten im Thema.

4. Der Urschrei der »Kultuuuur«

Bereits die Zeitgenossen staunten über die Qualität, mehr noch aber die Quantität der Kriegsliteratur aller beteiligten Parteien, die sich im Spektrum bewegte von ernsthafter Selbstbesinnung, »seelenvoller Deuschtümelei« bis hin zu »muskelprotzendem Germanenwahn« – und zwar bis in die Drucktype hinein. Ungeübt im politischen Führungsanspruch, weil schon seit langem nicht mehr dafür gefragt, musste sich die »Professorenkriegsliteratur« den Vorwurf gefallen lassen: »Was die Professoren sonst schreiben, gefällt mir immer weniger, wenn ich auch kaum so weit gehe, wie Knapp, der mir vorgestern schrieb: ›Finden Sie nicht, dass die Kundgebungen unserer Kollegen eine starke Aehnlichkeit haben mit dem Stammesgeheul der Sioux-Indianer?‹ Auch die Presse mit ihrem ewigen Schimpfen auf die Gegner, dem unermüdlichen Beweisen unserer Tugendhaftigkeit usw. ist peinlich zu lesen.«²⁵ Dieses Zitat ist besonders bemerkenswert, weil beide, Knapp und Dove, enge Freunde Windelbands aus der gemeinsamen Leipziger Zeit der 1870er Jahre waren. Windelband gehörte nicht zu den Heulern.

Eine Mentorenrolle nahm aber auch Windelband gern ein. Drei Bestrebungen meinten sich die Wissenschaftler des Deutschen Reiches immerhin anmaßen zu dürfen²⁶: 1. die Beeinflussung der Entscheidungszentren, 2. die Sorge um den inneren Zusammenhalt der deutschen Gesellschaft, 3. die Unterstützung und Forcierung der auswärtigen Propagandapolitik. Der Erfolg ad 1. war gering zu veranschlagen, jedenfalls für die Historiker, Philologen, Theologen und Philosophen. Naturwissenschaft und Technik waren unbestritten »kriegswichtig«. In Bezug auf Punkt 2, der innenpolitischen Einigungsrhetorik, so gilt für alle Philosophieprofessoren stellvertretend, was Köhnke bereits in Absicht auf Otto Liebmann für die 1870/80er

²⁵ Alfred Dove *ausgewählte Aufsätze und Briefe*, Bd. 2, hg. v. Friedrich Meinecke und Oswald Dammann, München 1925, 299. Man möge die leichtfertige Beschimpfung der amerikanischen Ureinwohner, hier durch Straßburger und Freiburger Historiker, einmal mehr verzeihen. Das Zitat nach Georg Friedrich Knapp findet sich in einem Brief Alfred Doves an Friedrich Meinecke vom 31. 12. 1914. Es ist ein echtes Wanderzitat und wird ziemlich sicher deswegen in der Forschungsliteratur so oft benutzt, weil sich bisher kein weiteres vergleichbar prägnantes gefunden hat. Auch das sagt etwas aus.

²⁶ Vgl. Schröder-Gudehus, *Deutsche Wissenschaft und internationale Zusammenarbeit*, 57–70.

Jahre festgestellt hat: »Insofern partizipierte eben auch er am Zeitgeist und löste manche Zeitfrage mehr oder minder philosophischer Art so ›unkritisch‹ [und das als »Neukantianer«] und unmethodisch, wie dies nur irgend möglich war.«²⁷ Wir müssen uns ja vor Augen halten: eine Mobilmachung ist alles andere als eine philosophische Frage. Das ist Tagespolitik, der selbst mit Geschichtsphilosophie nicht beizukommen ist, weil es keine Möglichkeit der Überschau über das Geschehen und seine Dynamik gibt. Zu Punkt 3, der Auslandspropaganda, braucht am Schluss dieses Beitrags vielleicht nichts mehr gesagt zu werden. Die Gelehrten waren dort nicht viel mehr als propagandistische Spielbälle der Oberen Heeresleitung. Windelband ist immerhin kein so krasses Beispiel wie Simmel, der bereits im November 1914 tatsächlich gesagt hat: »Denn alles Einzelne und Bedingte, das uns sonst bestimmte, liegt unter uns: wir stehen – was das Leben sonst nur wenigen von uns gestattete oder abforderte – auf dem Grund und Boden des Absoluten. [...] In jeder Bedeutung ist es abzulehnen, daß ›Deutschland siegen muß, wenn die Geschichte einen Sinn haben soll‹. Aus dem ›Sinn der Geschichte‹ – den erkennen zu wollen sowieso ein Größenwahn des Intellekts ist – diese Forderung herauszuholen, ist ein sinnloser Umweg. Wir würden für Deutschland kämpfen, auch wenn damit dem angeblichen ›Sinn der Geschichte‹ schnurstracks entgegengehandelt würde.«²⁸

Der junge Ernst Bloch will an Simmel daraufhin geschrieben haben: »Ein ganzes Leben lang wichen Sie der Wahrheit aus als ob Sie sie sähen, und jetzt finden Sie das Absolute im Schützengraben: Nein, das nicht!«²⁹ Blochs Diktum trifft auf jeden Fall eine ganze Generation, nämlich die der 1870/71er, die, wie Windelband, ihre Kombattantenmedaillen nie abgelegt hatten und ein romantisiertes Bild vom Krieg zeichneten, das den in den Gräben Hockenden wie Hohn erscheinen musste. Der Wahrheit des Krieges wichen die »Kriegsprofessoren« in jedem Fall aus. Darin hatte Bloch nämlich recht: die Gelehrten hätten die überindividuelle und übernationale Wahrheit: den Wahnsinn des Krieges sehen können, denn sie waren Anwälte der Wahrheit, die sie sich sonst durch keinen Pragmatismus

²⁷ Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, 347.

²⁸ Vgl. Georg Simmel, »Deutschlands innere Wandlung. Rede, gehalten in Straßburg, November 1914«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Bd. 16, Frankfurt/M. 1999, 23.

²⁹ Michael Landmann, »Ernst Bloch im Gespräch«, in: *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, hg. v. Siegfried Unseld, Frankfurt a. M. 1965, 350.

hatten abkaufen lassen. Mit dem August 1914 endete Windelbands Vorkriegsinternationalität – und die Vorkriegsgeltung der deutschen Philosophie.

Wenn also zuletzt überhaupt nach einer Schuld der gelehrten Kriegsliteratur gesucht werden soll, dann liegt sie noch vor ihren relativ bald konventionalisierten Inhalten in der Form, in der ihre Äußerungen auftraten. Wo Propaganda im Gewand der Wissenschaftlichkeit und unter dem Namen einer wissenschaftlichen Kapazität auftritt, die ja ansonsten zum Tagesgeschehen nichts zu sagen hätte, hat sie ihre autoritativste Gestalt gewonnen: zum Schaden von Wissenschaft und Leben. Der Rest ist Geschichte. Aber für Windelband lässt sich festhalten und hervorheben, dass er selbst da noch als Gelehrter sprach und sprechen musste, nämlich für die Geschichtsphilosophie, wo anderen längst die Emotionen durchgegangen waren.

Ursula Renz

Historische Zuversicht im Angesicht des Krieges

Hermann Cohens einsamer Versuch,
den weltanschaulichen Idealismus zu retten

Abstract

Cohens Haltung zum Ersten Weltkrieg ist kontrovers: Wird Cohen von Zeit- und Ideenhistoriker eines Kulturimperialismus bezichtigt, verteidigen ihn Cohen-Forschende nahezu apologetisch. Demgegenüber zeigt vorliegender Artikel, dass zwischen Cohens Kriegsschriften und seinen systematischen Werken zwar große Kontinuität herrscht, der Krieg in Cohens Denken gleichwohl mehr Spuren hinterlässt, als seitens der Cohen-Forschung angenommen wird. Im Resultat bleibt Cohens Haltung zweideutig, weswegen Ambivalenz eine angemessene Einstellung dazu sein dürfte.

Cohen's attitude toward the First World War is a matter of controversy: whereas historians and historians of ideas accuse him of cultural imperialism, students of his work defend him almost apologetically. This essay by contrast shows that while there is indeed great continuity between Cohen's writings during the war and his systematic works, the war left more traces in his thinking than research on Cohen supposes. Ultimately, Cohen's attitude remains ambiguous, which suggests that ambivalence toward it in turn may be the best stance to take.

Die Frage nach Hermann Cohens Haltung zum Ersten Weltkrieg ist vermintes Terrain. Für Ideen- und Philosophiehistoriker, die sich mit dem »Krieg der Geister« oder der »geistigen Mobilmachung« befassen, sind die Meinungen zur Causa Cohen nach der Lektüre von dessen »Kriegstexten« – konkret werden dazu meist der Vortrag *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*, den Cohen am 14. Oktober 1914 vor der Berliner Kantgesellschaft hielt und die Abhandlung *Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus* gezählt – oft rasch gemacht.¹

¹ Siehe etwa Barbara Beßlich, *Wege in den »Kulturkrieg«. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914*, Darmstadt 2000, 333, die eine Veränderung von einem »Humanismus« mit aufklärerischer Prägung hin zu einem »Kulturimperialismus« ausmachen will und sich mit starken Worten nicht zurückhält.

Gleichzeitig machen Cohen-Forscher und -Forscherinnen gerne einen Umweg um diese Thematik. Anders als bei Paul Natorp, zu dessen Engagement im Umfeld des Krieges es mittlerweile einige Analysen unterschiedlicher Ausrichtung gibt², fehlt bislang eine auf einer gründlichen Kenntnis und einem entsprechenden Verständnis von Cohens Philosophie fußende Auseinandersetzung dazu.³

Die Gründe für diesen Missstand sind unterschiedlicher Natur. Zum einen geben die Zeugnisse ein komplexeres Bild von Cohens Haltung dem Krieg gegenüber ab, als es zunächst den Anschein macht. Stand Cohen bei Kriegsausbruch dem Krieg noch skeptisch gegenüber, so stimmte er nach wenigen Wochen in den Chor jener ein, die den Krieg als Notwendigkeit befürworteten, und er gab sich von der »engelreinen« Unschuld der Deutschen überzeugt.⁴ Ab diesem Zeitpunkt befasste er sich auch verstärkt mit dem Wesen des Deutschtums; seine Sorge galt weniger dem deutschen Volk und der Anerkennung der deutschen Juden als der deutschen Eigenart, in deren Anerkennung oder sogar »Annahme« durch das Ausland er eine Voraussetzung für einen Frieden sah.⁵ Zum andern ist festzuhalten, dass Cohens seit jeher intensive Auseinandersetzung mit der deutschen Kultur erst ab dem Spätsommer 1914 die Gestalt einer Erörterung einer Wesensfrage annahm; auch drang Cohen darauf, dass ein genaues, sprich: idealistisches, Verständnis der deutschen Eigenart

² Siehe z. B. Hermann Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel 1963, 188–196; Norbert Jegelka, *Paul Natorp. Philosophie, Pädagogik, Politik*, Würzburg 1992, 111–142; Karl-Heinz Lembeck »Deutscher Weltberuf? Natorps und Schelers Kriegsphilosophie«, in: *Vom Umsturz der Werte. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e. V.*, hg. v. Gerhard Pfafferott, Bonn 1997, 220–237; Ulrich Sieg »Realitätsferner Utopismus oder helllichtige Gegenwartskritik? Zur politischen Philosophie des späten Natorp«, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 12 (2005), 262–286; und Nils Bruhn, *Vom Kulturkritiker zum »Kulturkrieger«. Paul Natorps Weg in den »Krieg der Geister«*, Würzburg 2007.

³ Hartwig Wiedebach, *The National Element in Hermann Cohen's Philosophy and Religion*, übers. von William Templer, Leiden/Boston 2007, 12. Wiedebach, der sich der systematischen Rekonstruktion von Cohens Nationalitätskonzept vor dem Hintergrund von dessen System verschreibt, verneint explizit, dass es einen Bezug zu »Ideen von 1914« gibt.

⁴ Siehe dazu den Brief an Natorp vom 23. August 1914 in Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp. Bd. 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel 1986, 429; zu Cohens Kriegsbefürwortung im Allgemeinen vgl. Frederick C. Beiser, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, Oxford 2018, 300–304.

⁵ Holzhey, *Cohen und Natorp*, 429.

notwendig sei. Allerdings versagte er sich die platte Behauptung einer deutschen Überlegenheit.

Schließlich wird die Einordnung Cohens dadurch erschwert, dass die verschiedenen Schriften aus der Zeit des Ersten Weltkriegs in einer Weise von Cohens systematischen Positionen abhängen, die ein isoliertes Studium eigentlich verbietet. Liest man beispielsweise den ursprünglich als Vortrag konzipierten Text *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*, so ergibt sich ein anderes Bild, je nachdem, ob man diesen Text als mentalitätsgeschichtliches Zeugnis oder vor dem Hintergrund und mit einer genauen Kenntnis von Cohens philosophischen Hauptwerken liest.⁶ Und ähnlich verhält es sich auch mit der nicht weniger kontrovers diskutierten Studie über *Deutschtum und Judentum*.⁷

Zu einer abschließenden Einschätzung zu gelangen, die Cohen gerecht wird und dennoch kritisch bleibt, ist daher schwierig, ja, das ist im Rahmen eines einzelnen Aufsatzes kaum zu leisten. Ich möchte mich daher in der Folge nicht so sehr mit Cohens Verhältnis zur Kriegspropaganda befassen als vielmehr umgekehrt untersuchen, welche Spuren der Krieg in seinem Denken hinterlassen hat. Dabei werde ich eine Interpretation vorschlagen, auf deren Hintergrund Cohens Haltung etwas sympathischer anmutet, als sie kritischen Leserinnen und Leser *prima facie* erscheinen dürfte. Das schließt indes nicht aus, dass seine Haltung mit Schwierigkeiten behaftet ist. Im Gegenteil, wer Cohen ernst nehmen will, der kommt nicht darum herum, gewisse Ambivalenzen zuzugestehen.

Konkret möchte ich Cohens publizistisches Engagement als einen ebenso heroischen, wie fragwürdigen Versuch begreifen, den weltanschaulichen Idealismus, welcher die deutsche Kulturphilosophie bis zum Ersten Weltkrieg über weite Strecken prägte, vor jenen Anfechtungen zu retten, die der Erste Weltkrieg für ehrlich nachden-

⁶ Man könnte sich mit Blick auf Cohens Publikationsstrategie fragen, wie weit die genannten Schriften und insbesondere *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes* den Versuch Cohens darstellen, die Grundlagen seines Systems populärwissenschaftlich aufzubereiten. Dies legte nahe, dass der Zusammenhang ein engerer ist als oft angenommen, doch eine inhaltlich-systematisch neue Perspektive wird damit nicht sichtbar.

⁷ Vgl. dazu auch Andrea Poma, »Nationality, State and Internationalism in Hermann Cohen's *Deutschtum und Judentum*«, in: *Nationalismus und Religion. Hermann Cohen zum 100. Todestag*, hg. v. Eveline Goodman-Thau und George Y. Kohler, Heidelberg 2019.

kende Menschen darstellen musste. Festzuhalten ist, dass Cohens weltanschaulicher Idealismus von seinem wissenschaftlichen Idealismus herrührt. Damit nehme ich an, dass Cohen den Krieg durchaus kritisch reflektierte, auch wenn er ihn – hierin der öffentlichen Rhetorik Glauben schenkend – als Notwendigkeit auffasste und sich den ihn vorbereitenden und begleitenden Nationalismen gegenüber gelegentlich naiv verhielt.

1. Kontinuität: Das Bekenntnis zur Wissenschaft und zum transzendentalen Idealismus

Als am 28. Juli 1914 Österreich-Ungarn Serbien den Krieg erklärte, war Hermann Cohen bereits zweiundsiebzig Jahre alt und seit zwei Jahren emeritiert.⁸ Nicht nur die Entwicklung und Fortentwicklung seiner Kant-Interpretation lag bereits Jahrzehnte zurück; auch sein System der Philosophie lag in drei Teilen bereits vor.⁹ Damit war seine philosophische Entwicklung zwar nicht abgeschlossen, doch seine philosophischen Kernthesen wie auch seine Interpretationen derjenigen Philosophen, auf die er sich in seinen Schriften während des Ersten Weltkriegs bezog, waren längst etabliert. Eine Ausnahme bildete die Frage nach der Beziehung von kritischer Philosophie und Religion, zu welcher er sich 1915 in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* äußerte. Ferner sticht ins Auge, dass Cohens Schriften seit 1913 v. a. jüdischen Themen galten,¹⁰ was auch, wenn

⁸ Zur Einordnung siehe Ursula Renz, »Hermann Cohen«, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Basel (im Erscheinen), sowie für eine Gesamtdarstellung Beiser, *Hermann Cohen*.

⁹ 1902 erschien mit der *Logik der reinen Erkenntnis* der erste, 1904 mit der *Ethik des reinen Willens* der zweite und 1912 mit der *Ästhetik des reinen Gefühls* der dritte Teil des Systems. Die 1915 erstmals publizierte Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* ist nicht als eigener Systemteil zu verstehen, sondern als die bisherigen Schriften dazu ergänzende Studie. Nicht fertiggestellt worden ist der in der Logik in Aussicht gestellte vierte Systemteil, welcher unter dem Titel einer Psychologie die Aufgabe hatte, die Einheit des Kulturbewusstseins in Form einer Grundlegung nachzuweisen. Cohen hat dazu Vorlesungen gehalten, aber dazu sind weder Notizen noch Mitschriften erhalten. Zum Projekt einer transzendentalen Grundlegung der Kultur vgl. auch Ursula Renz, *Die Rationalität der Kultur. Kulturphilosophie und ihre transzendente Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg 2002.

¹⁰ Siehe auch Hartwig Wiedebach, »Einleitung«, in: Hermann Cohen, *Werke Bd. 16, Kleinere Schriften V, 1913–15*, IX–XXXV, hier XI.

nicht entscheidend, mit Cohens Unterrichtstätigkeit an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* zu tun hat.

Was die philosophischen Kernthesen sowie die Sicht auf die Philosophiegeschichte tangiert, ist Cohens Denken allerdings weitgehend von Konstanz geprägt. Ein Blick in den Vortrag *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes* bestätigt diesen Eindruck.¹¹ Cohen präsentiert hier seine Sichtweise zwar in neuen Konstellationen, doch vertritt er keine grundlegend anderen Auffassungen als jene, die er schon in früheren Texten etabliert hat. Das gilt namentlich mit Blick auf die doppelte Tatsache, dass er als Entdecker des kritischen Idealismus, der nach Cohen im Zentrum der Philosophie stehen soll, nicht allein Kant anführt, sondern auch Platon, was wiederum in der deutschen Geistesgeschichte vor Kant seinen Niederschlag gefunden haben soll.

Das gilt auch für die Rolle, die Cohen Cusanus mit Blick auf die Entwicklung der theoretischen Philosophie zudenkt. Zwar mokiert sich Kurt Flasch nicht ganz zu Unrecht darüber, dass der »ethische Sozialist Cohen« Cusanus einen »Fischersohn« genannt habe und »ihm damit eine niedrige Herkunft« angedichtet habe.¹² Dennoch, er liegt falsch, wenn er Cohens Interesse an Cusanus auf seine Lektüre von Ernst Cassirers *Das Erkenntnisproblem* (erschienen 1906 und 1907) zurückführt. Es ist im Gegenteil anzunehmen, dass Cassirer in seiner Wertschätzung Cusanus von Cohen beeinflusst war, denn letzterer stellte schon in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* von 1902 Cusanus in die Nachfolge Platons und an den Anfang jenes auf das reine Denken abstellenden Idealismus, dem Cohen nicht nur sich selbst verpflichtet fühlte, sondern dem, so Cohen, auch die deutsche Philosophie ihrem Wesen nach verpflichtet sei.

So lesen wir in der *Logik*, dass mit Cusanus »ein deutscher Mann, in dessen römischem Bischofssitz alle Fäden der wissenschaftlichen und der künstlerischen Renaissance sich knüpfen, ... den Ariadnefaden der wissenschaftlichen Philosophie wieder« aufgefunden

¹¹ Die wichtigsten Texte sind der Vortrag »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes«, den Cohen am 14. Oktober 1914 vor der Berliner Kantgesellschaft gehalten hatte, die Abhandlung *Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus* sowie – weniger wichtig – der Artikel »Kantische Gedanken im deutschen Militarismus«.

¹² Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000, 310. Leider erfährt man in Flaschs Monographie, *Nicolaus Cusanus*, München 2001, nichts über dessen Herkunft.

habe, womit Cusanus »nicht nur zum ersten deutschen großen Philosophen, sondern zum Begründer der deutschen Philosophie« geworden sei.¹³ Diese Rede von der deutschen Philosophie mag befremden, doch lässt sich die Verbindung von Mathematik und philosophischer Methode, auf die es Cohen hier ankommt, kaum nationalistisch ausschlagen; und dass diese Philosophie ihren Geburtsort immerhin an einem römischen Bischofssitz hat und neben Leibniz auch Galilei und Newton wichtige Zwischenstationen bilden, macht klar, dass für Cohen deutsche Philosophie nicht mit Philosophie aus der Feder von Deutschen gleichzusetzen ist.

Mindestens mit Blick auf die theoretische Philosophie ist daher festzuhalten: Es ist genau dieselbe methodologische Verbindung von Mathematik und Philosophie und die damit einhergehende parmenideische Reduktion alles Seins auf das Denken, welche seit Jahrzehnten das Programm von Cohens Denken ausmachte, die auch in seinen Kriegstexten den entscheidenden Ausgangspunkt und den Anlass dafür bildet, deutsche Philosophie mit einem radikalen Idealismus zu amalgamieren.

Wie sieht es im Vergleich dazu in der Ethik und der politischen Philosophie aus? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass sich – natürlich, und, ja!, leider – auch hier befremdliche Töne einschleichen, etwa wenn Cohen 1915 in der erweiterten schriftlichen Fassung des oben genannten Vortrags schreibt: »Kant hat den ethischen Geist der Deutschheit zu seiner Vollendung gebracht durch seine Unterscheidung zwischen Logik und Ethik.«¹⁴ Was um Himmels Willen, so fragt man sich hier unwillkürlich, soll diese Assoziation der Unterscheidung von Logik und Ethik mit der Idee von Deutschtum? Das ist fragwürdig und zwar umso mehr, als Cohen der Unterscheidung von Logik und Ethik seit jeher eine zentrale Bedeutung zumaß, ohne dass sie je mit dem deutschen Wesen in Verbindung gebracht worden wäre.

Der Sache nach erinnert Cohen hier an eine philosophische Weichenstellung, die schon seinem System – genauer: der Idee eines philosophischen Systems im Geiste eines erneuerten Kritizismus – zugrunde liegt, nämlich dass »die Ethik ... die Logik zur Voraussetzung« haben soll, die Logik aber »an sich nicht Ethik« sei.¹⁵ Diese –

¹³ Cohen, *Werke* (17 Bände), hg. im Auftrag des Hermann-Cohen-Archivs unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim 1987–2002, hier Bd. 6, 32.

¹⁴ Cohen, *Werke* 16, 271.

¹⁵ Cohen, *Werke* 7, 38.

einen systematischen Zusammenhang wie auch eine unhintergehbare Unterscheidung geltend machende – Verhältnisbestimmung von Logik und Ethik ist für Cohen deshalb so zentral, weil er ausgehend von ihr auch seinen ethischen und sich nie geschichtsphilosophisch gerierenden Sozialismus vom Marxismus und dessen dialektischem Materialismus abgrenzen kann. Diese Absetzung brannte ihm zwar mit fortschreitender Zeit in zunehmendem Maß unter den Nägeln, aber die dahinterstehende Forderung nach einer Abstinenz von jeglicher deterministischen Geschichtsphilosophie war bereits Gegenstand der ersten Auflage von *Kants Begründung der Ethik* von 1877.¹⁶

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf die Ästhetik. Auch hier sticht in erster Linie die große Kontinuität ins Auge, die zwischen Cohens Kriegstexten und seinen früheren Abhandlungen besteht, wobei festzuhalten ist, dass die *Ästhetik des reinen Gefühls* 1912 und mithin nur kurz vor dem Ersten Weltkrieg veröffentlicht wurde. Augenfällig wird dies am Beispiel von Dürer: Wenn Cohen 1915 schreibt, dass Dürer »das deutsche Antlitz erschaffen« bzw. »das deutsche Gesicht erfinden« wollte¹⁷, dann ist das in erster Linie eine Veranschaulichung der 1912 formulierten These, dass mit Dürer »der deutsche Nationalcharakter«, wie er sich in der Reformation ausgebildet habe, zu einem neuen »Problem« geworden sei, das »mit dem überkommenen Problem des schönen Menschen« zusammengewachsen sei.¹⁸

Cohens Hochschätzung für Dürer lässt sich allerdings weiter zurückverfolgen. Schon in *Kants Begründung der Ästhetik* von 1889 wird Dürers Beitrag zur Entwicklung der Malerei im Allgemeinen und der deutschen Malerei im Besonderen betont. Aufschlussreich ist dabei, wie Cohen diese Einschätzung begründet: Er rekurriert auf Dürers wissenschaftliche Ambitionen, die dieser mit vielen Renaissance-Künstlern geteilt habe.¹⁹ Das ist entscheidend: Offenbar sieht Cohen in Dürer nicht so sehr ein Genie von besonderer, eben »deut-

¹⁶ Siehe zu diesem Punkt auch Renz, *Die Rationalität der Kultur*, 95f., sowie zur Abgrenzung gegenüber dem Materialismus Gerald Hartung, »Der politische Auftrag des deutschen Geistes? Hermann Cohens Philosophiegeschichtsschreibung im Kontext seiner Zeit«, in: Goodman-Thau/Kohler, *Nationalismus und Religion*, 11–20, hier 16f.

¹⁷ Cohen, *Werke* 16, 38f.

¹⁸ Cohen, *Werke* 9, 366.

¹⁹ Cohen, *Werke* 3, 229.

scher« Prägung, sondern einen bildenden Künstler und Denker, der in einer Linie steht mit Alberti, Michelangelo, Leonardo da Vinci und Rubens; er ist quasi der deutsche Repräsentant einer allgemeineren Bewegung.²⁰ Im Text von 1915 wird von diesen nur mehr da Vinci explizit erwähnt, doch der Zusammenhang von Dürers Leistung und seinen wissenschaftlichen Einsichten bleibt, wenn auch weniger im Vordergrund, präsent.

Alles in allem kann man daher sagen, dass Cohen im Vorfeld und während des Ersten Weltkriegs zwar vermehrt dazu tendiert, Dinge als »deutsch« hervorzuheben, die mit der Zugehörigkeit zum deutschen Kulturraum und zur deutschen Geschichte herzlich wenig zu tun haben. Das ist irritierend und gelegentlich auch befremdend, zumal die Kernbotschaft von Cohens Texten auch in dieser Zeit genuin philosophischer Natur ist. Was Cohen in den ersten Kriegsjahren unter dem Stichwort des Deutschtums propagiert, ist nichts anderes als jener methodisch oder wissenschaftlich begründete, reine Idealismus, der sein Denken spätestens seit den späten 70er Jahren des 19. Jahrhunderts geprägt hatte und der sowohl für die Entwicklung seiner Kantlektüren seit 1877 als auch erst recht für den Aufbau seines philosophischen Systems von Bedeutung war.

2. Geschichte: Von der Ethik des Handelns zur historischen Zuversicht im Denken

Obwohl, wie im vorigen Absatz festgestellt wurde, Cohens Philosophie im Kern dieselbe blieb, hat der Krieg in Cohens Denken seine Spuren hinterlassen, und das nicht nur auf der deutsch-propagandistischen Oberfläche. Im Gegenteil, durch letztere hindurch zeigt sich eine Verschiebung, die zunächst v.a. als Veränderung der Stimmungs- und Tonlage in Erscheinung tritt, welche aber, wie ich in diesem Absatz anhand einer Analyse einer Episode aus dem Briefwechsel mit Natorp zeigen möchte, für Cohens philosophisches Selbstverständnis durchaus von Belang ist. Konkret geht es um die

²⁰ Cohen, *Werke* 3, 229. Vgl. zum Geniebegriff bei Cohen auch Ursula Renz, »Neukantianismus und Aufklärung. Zur Revision des Vernunftbegriffs in der Kulturphilosophie von Hermann Cohen und Ernst Cassirer«, in: *Aufklärungsprozesse seit dem 18. Jahrhundert*, hg. v. Helmut Reinalter, Würzburg 2006, 150 f.

Briefe, welche sich Cohen und Natorp im Anschluss an die Affäre rund um Bruno Bauch geschrieben haben.²¹

Bruno Bauch, der damalige Vorsitzende der Kant-Gesellschaft und Herausgeber der *Kant-Studien*, publizierte 1916 einen Artikel *Vom Begriff der Nation*, der 1917 auch in den *Kant-Studien* erschien. Darin machte Bauch Rasse bzw. »die Gemeinschaft des Blutes« als »das einigende Band im natürlichen Bestande der Nation« geltend²²; ferner nimmt er an, dass dieses Band in einer gemeinsamen Sprache ihren Ausdruck²³ und in einer Nationalgeschichte ihren Selbstzweck²⁴ hat, aber nicht umgekehrt in Sprache und Geschichte begründet ist. Dabei spricht er auch die seit Generationen in Deutschland lebenden Juden nicht als Deutsche an, sondern als Gäste in deutschem Territorium. Zeitgleich äußerte er sich in einem in *Der Panther* abgedruckten Brief an Lenore Ripke-Kühn kritisch gegenüber Hermann Cohens Kant-Interpretation. Zwar begrüßte er die von Cohen maßgeblich vertretene und beförderte Überwindung des Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, zugleich kritisierte er aber Cohens Kant-Interpretation als Versuch, Kants Transzendentalphilosophie mit jüdischen Einsichten in Verbindung zu bringen. Insbesondere denunzierte er Cohens Interpretation von Kants Ethik als jüdisch, da sie sich einer legalistischen Rekonstruktion bediene.²⁵

Die ganze Affäre sorgte für einen ziemlichen Unmut unter den deutschen Kant-Interpreten, und sie überschattete auch die Freundschaft zwischen Cohen und Natorp. Nachdem Cohen in einem Brief vom 12. Oktober 1916 sein Erstaunen über Natorps Untätigkeit in dieser Angelegenheit zum Ausdruck gebracht hatte, ließ er im darauffolgenden Brief vom 26. Oktober seinen Gefühlen freieren Lauf und äußerte sich in einer Weise, die Natorp nicht einfach unkommentiert hinnehmen konnte. »[I]ch darf Ihnen nicht verschweigen, wie Ihr Brief auf mich wirkte«, schrieb er in seiner Antwort, und er fuhr fort: »Unser Volk leidet das kaum noch Erträgliche, alle Völker leiden, die Menschheit ringt mit dem Tode – Ihnen aber ist, nun schon Wo-

²¹ Es geht im Wesentlichen um die Briefe zwischen dem 12. Oktober und dem 11. November 1916; vgl. Holzhey, *Cohen und Natorp*, 449–457.

²² Bruno Bauch, »Vom Begriff der Nation«, in: *Kant-Studien* 21 (1917), 139–162, hier 140 f.

²³ Bruno Bauch, »Vom Begriff der Nation«, 144.

²⁴ *Ebd.*, 149.

²⁵ Siehe näheres in Beiser, *Herman Cohen*, 317 f.

chen lang, ›das Wichtigste‹, dass wieder einmal ein Professor etwas von den Juden gesagt hat.«²⁶

In seiner Antwort vom 6. November drückte Cohen zwar sein Bedauern darüber aus, dass er Natorp durch seinen Brief »betrübt« habe und taxierte seine Aussagen als »hingeworfene Äußerungen«, die der »Impulsivität« seines »Briefstils, sobald es sich um jüdische Dinge handelt«, geschuldet gewesen seien. Gleichzeitig rechtfertigte er seine starke Reaktion damit, dass er »in einer privaten geistigen Ges[innung?] nicht bleiben« könne, »wenn der [...] Schriftleiter [der *Kant-Studien*] den Juden Wesensfremdheit zum deutschen Geiste ausspricht«, denn »die Sache«, so erklärt er, »tangiert mich nicht als Juden, sondern als Deutschen. Ich schäme mich als Deutscher dieser Tatsache, dass man bei den unsäglichen Leiden nichts Anderes im Inneren jetzt vor hat, als an den Juden sich zu reiben.«²⁷ Da haben sich offenkundig erhebliche Irritationen im Verhältnis dieser langjährigen Weggefährten eingeschlichen; doch wer sich je mit der Logik und Psychologie von Identitätszuschreibungen befasst, wird darob indes nicht so erstaunt sein. Egal wie gut oder schlecht Identitätszuschreibungen gemeint sind – sie haben ein enorm hohes Kränkungspotential, auch zwischen Freunden.²⁸

Mit Blick auf den Einfluss des Ersten Weltkriegs auf Cohens Denken interessanter ist indes ein anderer Reibungspunkt, der auch in den nachfolgenden Briefen noch für Diskussionen sorgt: die Frage, wie eine angemessene Reaktion auf das »unerträglich« (Natorp) resp. »unsägliche Leiden« (Cohen), welches den Menschen durch den Krieg bereitet wurde, aussieht. In seinem Brief vom 26. Oktober hatte Cohen seine eigene Haltung wie folgt charakterisiert: »Ich schreibe nach Pflicht & Gewissen, aber meine Zuversicht ist nur historisch, keineswegs aktuell.«²⁹ Diese Aussage ist in mehrfacher Hinsicht rätselhaft. Offen ist nicht nur, woran Cohen »nach Pflicht & Gewissen« schreibt, sondern v. a. auch, mit Blick worauf genau er sich – wenn auch nur »historisch« – zuversichtlich gibt. Nicht zuletzt aber fragt sich, was Cohen meint, wenn er seine Zuversicht als »nur his-

²⁶ Holzhey, *Cohen und Natorp*, 454.

²⁷ *Ebd.*, 455 f.

²⁸ Vgl. dazu meine Analyse in Ursula Renz, *Was denn bitte ist kulturelle Identität? Eine Orientierung in Zeiten des Populismus*, Basel 2019, 13–26. Ob es sich hier um ein reines »Missverständnis« handelte, wie Cassirer an Natorp schreibt (vgl. Holzhey, *Cohen und Natorp*, 462), sei dahingestellt.

²⁹ Abgedruckt in Holzhey, *Cohen und Natorp*, 452.

torisch, [aber] keineswegs aktuell« bezeichnet. Klar ist nur, dass er diese Zuversicht nicht als eine natürliche Reaktion auf die gegebene Situation begreift.

Auf diese Äußerung nimmt Natorp in seinem übernächsten Brief wie folgt Bezug:

Ich sehe, mit einem Wort, das Vaterland heute, ganz »aktuell« auf dem äußersten. Nicht bloß draußen, obwohl da die Gefahr ernst [ist]: wie sollen wir siegen, wenn uns die Nahrung ausgeht? Aber viel ernster ist die innere Gefahr. Die Stimmung im Volk ist furchtbar. Man empfindet: wir leiden das nicht mehr Erträgliche, woher? Wozu? Vaterland? Daran haben wir ehrlich geglaubt und uns dafür opfern wollen – aber heute – wo ist das Vaterland? Alles wird uns ja zerstört, unsere Arbeit, unser Daheim, alles was uns wert, worum wir stritten. [...] In dieser Stimmung lese ich nun von Ihnen, gerade von Ihnen: »Mein Patriotismus wird immer mehr rein »historisch« – d. h. nach dem Zusammenhang: immer weniger aktuell.³⁰

Diese Antwort ist frappant. Zwar findet sich der Satz, so wie ihn Natorp zitiert, auch in Cohens Brief, jedoch ohne dass dieser »rein historische Patriotismus« in einen Gegensatz zu einem aktuell gefühlten gebracht würde; zudem bringt Cohen seine Sorge um das deutsche Volk und sein Geistesleben deutlich zum Ausdruck. Dass er aktuell nicht mit dem Volk fühlt, ist offenkundig falsch. Es macht daher den Anschein, dass Natorp die beiden Aussagen vermengt, wobei er übersieht, wie unbestimmt Cohens Bekenntnis einer nur noch historischen Zuversicht mit Blick auf den Bezugspunkt dieser Haltung oder Reaktion ist. Die Frage bleibt daher, ob Cohens Verweis auf seine nur mehr »historische Zuversicht« lediglich seine Stimmung angesichts des wachsenden Antisemitismus ausdrückt, oder ob es nicht um mehr geht.

So viel ist dabei klar: Nimmt man die Gegenüberstellung von »aktuell« vs. »historisch« ernst, so kann sich Cohen nicht auf sein aktuelles Erleben beziehen. Stattdessen, so meine These, beschreibt er eine Haltung, welche sich ihm – natürlich! – durch seine aktuellen subjektiven Erfahrungen präsentiert, und das sind solche, die mit dem wachsenden Antisemitismus zu tun haben; dennoch kann die beschriebene Haltung im Prinzip auch als Antwort auf die geschichtliche Gesamtsituation – d. h. den Krieg und alles, was mit ihm zusammenhängt – verstanden werden. Diese Haltung, so vermute ich ferner, ist eine, zu der er sich mehr oder weniger bewusst entschieden

³⁰ Holzhey, *Cohen und Natorp*, 457 f.

hat, und zwar – trotz der Tatsache, dass ihm keineswegs hoffnungsfroh ums Herz ist, und zu dieser Haltung hat er gefunden »aus Pflicht und Gewissen«. Das bedeutet, dass er für seine Haltung Gründe hat, die genuin philosophischer oder genauer: moralischer Natur sind, weswegen diese Haltung mindestens auch als Replik auf die gesamte Kriegssituation verstanden werden könnte.

Ich denke daher, dass man den Begriff der »historischen Zuversicht« durchaus philosophisch ernst nehmen kann. Will man indes genauer verstehen, welches Gewicht diesem Begriff in Cohens Denken zukommt, so kommt man nicht umhin, ihn im Kontext seiner Geschichtsphilosophie – oder genauer: der Zurückweisung einer bestimmten Art von Geschichtsphilosophie – zu betrachten. Die Frage stellt sich nämlich, welche Aufgabe dem Denken von Geschichte im Allgemeinen und geschichtlichen Ereignissen im Besonderen zugeteilt werden kann. Diese Frage ist für Cohen, aber auch für andere Philosophen seiner Generation, v. a. vor dem Hintergrund der hegelischen Geschichtsphilosophie und ihrer Weiterentwicklung nach Hegels Tod virulent. Dabei ist insbesondere ein Punkt von Belang: dass Hegel Geschichtsphilosophie als ein Teil der theoretischen Philosophie begriff, welche Auffassung in der umstrittenen Identifikation von Vernunft und (historischer) Wirklichkeit einen wirkmächtigen Ausdruck gefunden hat.³¹

Diese Identifikation von Vernunft und Wirklichkeit kann Cohen, mindestens wo es um die Geschichte von Menschen geht³², nicht mitmachen. Im Gegenteil, er hält eine solche Identifikation für inakzeptabel, und zwar sowohl aus systematischen wie aus moralischen Gründen. So schreibt er etwa in *Kants Begründung der Ethik* unmissverständlich:

Man übersehe den Unterschied nicht, der zwischen den »Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen« und den »Naturbegriffen« besteht. ... Güter der Cultur dürfen nicht als apriorische Darstellungen der sittlichen Ideen ausgegeben werden, damit nicht ein Hegel kom-

³¹ Hegel, *Werke* 7, 24.

³² Im Unterschied dazu ist Cohen in seiner Logik durchaus einem Sein und Denken identifizierenden Parmenideismus verpflichtet; vgl. dazu etwa Helmut Holzhey, »Hegel im Neukantianismus. Maskerade und Diskurs«, in: *il cannocchiale* 1–2 (1991), 9–28, sowie Ursula Renz »Zwischen erkenntnistheoretischem Rationalismus und wissenschaftsphilosophischem Empirismus. Zu Cohens Philosophiebegriff«, in: *Philosophy and Science in Hermann Cohen*, hg. v. Christian Damböck, Dordrecht 2018, 1–12.

me, und aufgrund jenes ›Ineinander von Vernunft und Natur‹ das Wirkliche zum Vernünftigen mache. Wir hätten dann kein kritisches, kein methodisches Kriterium, unseren moralischen Unwillen systematisch auszudrücken.³³

Nuancierter, aber nicht weniger deutlich, spricht er denselben Punkt knapp drei Jahrzehnte später in der *Ethik des reinen Wollens* an. Zwar gesteht er hier Hegel zu, »die geschichtliche Forschung nach allen Seiten so innerlich angeregt und befruchtet« zu haben, mit dem Resultat, »dass man diese seine dialektische Bewegung als das Vorbild und die Vorzeichnung der geschichtlichen Forschung betrachten zu dürfen glauben konnte.« Hinzu komme, »dass die dialektische Bewegung den Gesichtspunkt der Entwicklung [sic!] für das gesamte System der Philosophie« lebendig gemacht habe.³⁴

Gleichzeitig sieht Cohen darin aber auch eine die Philosophie im Kern bedrohende Gefahr. »Es fragt sich nur«, so fährt er nämlich fort, »ob das System der Philosophie dabei in allen seinen Gliedern lebendig geworden, oder etwa in einzelnen getötet worden ist. Wie steht es um die Ethik?«³⁵ Cohens Sorge ist offenbar, dass ein Denken von Geschichte und geschichtlichen Ereignissen, wie es Hegel in seiner Geschichtsphilosophie vorgemacht hat, die Eigenständigkeit der einzelnen Systemteile, insbesondere der Ethik, leugnet, wodurch das System, welches gemäß Cohen stets auch die Verschiedenheit von kulturellen Ansprüchen repräsentieren muss, unterminiert wird. Diese Tendenz zur Unterminierung des Systems sieht er nicht nur bei Hegel am Werk, sondern auch bei Spinoza und in jeglichem Pantheismus, demzufolge das Sein das Sollen einschließt, sowie im an Hegel anschließenden dialektischen Materialismus.³⁶ In Absetzung dazu lehnt Cohen jegliche Engführung von Sein und Sollen wie auch die damit einhergehende Einverleibung der Ethik durch die Logik aufs Entschiedenste ab.

Doch was, so könnte man hier fragen, hat das mit seiner Haltung im Ersten Weltkrieg zu tun?

Zunächst ist wichtig festzuhalten, dass für Cohen das philosophische Nachdenken über Geschichte grundsätzlich mit der Frage nach einer angemessenen Haltung zu tun hat. In den Worten aus-

³³ Cohen, *Werke* 2, 346.

³⁴ Cohen, *Werke* 7, 44.

³⁵ Ebd.

³⁶ Cohen, *Werke* 7, 45.

gedrückt, die er in der *Ethik des reinen Willens* dafür bemüht: Es geht um die Frage nach der Rolle, die man als Philosophin oder Philosoph angesichts von geschichtlichen Ereignissen einnimmt.³⁷ Dabei gilt zunächst, dass Menschen in die Geschichte stets als Handelnde involviert sind. Sobald wir aber Geschichtsphilosophie in der Art von Hegel betreiben, stellen wir uns auf den Standpunkt des Wissens. Das wiederum führt nach Cohen dazu, dass wir uns auch mit Blick auf Dinge, die wir nicht wissen können, wie etwa zukünftige Entwicklungen, wie Wissende verhalten. Wer daher, so Cohens Unterstellung, die Geschichte und insbesondere die geschichtliche Gegenwart und Zukunft unter einem primär theoretischen Blickwinkel betrachtet, der begreift sie als etwas Schicksalhafteres. Spätestens hier beginnt nun das Problem, genauer: das moralische Problem. Denn wer Geschichte als Schicksal begreift, bringt nicht nur die Architektonik des Systems durcheinander, vielmehr ist nach Cohen der Gedanke des Schicksals generell »unsittlich« und mithin das theoretische Interesse am Schicksal in einem Widerstreit mit der Ethik.³⁸

Diese Schlussfolgerung Cohens ist nicht zwingend. Vor allem ein Punkt ist fraglich: Müssen wir annehmen, dass eine theoretische Einstellung des Wissens oder Verstehens gegenüber geschichtlichen Entwicklungen die praktische Anteilnahme an der Gegenwart und Zukunft ausschließt? Stehen, mit anderen Worten, die Haltungen des theoretischen Beobachtens und des aktiven Handelns wirklich in der Weise in Konflikt miteinander, wie das die Metaphorik der Rollen suggeriert?

Ich denke nicht, und zwar besteht so ein Konflikt meines Erachtens selbst dann nicht, wenn man Cohen zugesteht, dass historische Erkenntnis, sei dies nun eine Form des Wissens oder des Verstehens, eine Tendenz zur Resignation befördern kann. Doch erstens ist das nicht zwingend, und zweitens kann Resignation einem Zeitgeist oder allgemein historischem Ungemach gegenüber auch eine produktive Haltung sein, etwa wenn sie die Menschen davor bewahrt, in depressive Untätigkeit zu verfallen.³⁹ Festzuhalten ist jedenfalls, dass Cohens Argumentation hier auf einer falschen Alternative beruht: Wer sich in theoretischer Absicht mit Geschichte befasst, kann sehr

³⁷ Vgl. dazu und für das Folgende Cohen, *Werke* 7, 45 f.

³⁸ Cohen, *Werke* 7, 46 f.

³⁹ Die Rede von »produktiver Resignation gegenüber einem Zeitgeist« verdanke ich einem Gespräch mit der Historikerin Gabriele Haug-Moritz über Montaigne.

wohl gleichzeitig engagiert an einer besseren Zukunft mitwirken, auch wenn es ihm bisweilen schwerfällt, an die Früchte des eigenen Engagements zu glauben.

In diesem Punkt ist Cohens Haltung, wie er sie im Brief vom 27. Oktober an Natorp beschreibt, komplexer und, wie ich meine, auch reifer. Anders als in seinen ethischen Hauptwerken versagt sich Cohen das philosophische Nachdenken über die Zeitgeschichte nicht länger, sonst könnte er gar nicht beobachten, wie ihm jegliche aktuelle Zuversicht entschwindet. Gleichzeitig setzt er aber diesem gefühlten Versiegen aller natürlichen Hoffnung die Entscheidung entgegen, trotzdem zuversichtlich zu bleiben.

Die Frage bleibt, warum Cohen diese der akuten Befindlichkeit entgegengesetzte Zuversicht »historisch« nennt. Was es damit auf sich hat, kann nur vermutet werden. Dazu muss man sich vor Augen führen, dass Cohen unter Geschichte primär Kultur-, Wissenschafts- oder Philosophiegeschichte versteht; mindestens spielt Geschichte genau in dieser Form eine wesentliche Rolle für sein Philosophieverständnis: Sie ist das Faktum, an dem der transzendente Idealismus sich halten kann, wenn es darum geht, die apriorischen Begriffe hinter kulturellen Phänomenen zu identifizieren und als Grundlegungen der Vernunft einsichtig zu machen. Geschichte ist der Grund, auf dem das Apriori des reinen Denkens zur Entdeckung gebracht werden kann.

In Analogie dazu, so mein Vorschlag, ist auch der Ausdruck der historischen Zuversicht zu verstehen. Was Cohen meint, wenn er seine Zuversicht »historisch« nennt, ist nichts anderes als eben das, dass ihm Geschichte in Form von Kultur- oder Philosophiegeschichte eine Quelle für die Entdeckung jener weltanschaulichen Ideale ist, aus welchen sich eine Haltung der Zuversicht speisen kann, die von der Gegenwart nicht mehr genährt wird.

3. Kohärenz: Philosophischer und weltanschaulicher Idealismus

Als *Idealismus* bezeichnet man in der Philosophie bekanntlich etwas anderes als das, was philosophische Laien darunter verstehen. Während im Alltag mit Idealismus eine Haltung beschrieben wird, die der Orientierung an moralischen Idealen einen Vorrang vor dem Verfolgen eigener Interessen im Kampf um Ressourcen einräumt, ver-

wenden Philosophinnen und Philosophen diesen Begriff zur Charakterisierung von Systemen oder Ansätzen, welche eine ontologische Abhängigkeit aller oder gewisser Gegenstände vom (menschlichen) Geist oder Denken behaupten. Ein Konnex zwischen diesen beiden Verwendungsweisen wird dabei selten angenommen. Und in der Tat erweist es sich auch als ausgesprochen schwierig, eine Verbindung auch schon nur hypothetisch herzustellen: Warum sollte und wie könnte die Auffassung, dass gewisse Dinge vom (menschlichen) Denken abhängen, mit der Ausrichtung des eigenen Handelns an Idealen, statt an realpolitischen Interessen zusammenhängen?

Im vorigen Absatz habe ich auf eine Entwicklung in Cohens Denken unter dem Einfluss des Ersten Weltkriegs hingewiesen, die Hinweise auf einen möglichen Zusammenhang gibt. Wenn wir die Annahme der Marburger Neukantianer teilen, dass sich in der Kultur, Wissenschaft und Geistesgeschichte Werte manifestieren, die nicht einfach »gegeben« sind, sondern ihrerseits als Grundlegungen der Vernunft begriffen und gerechtfertigt werden können und müssen, dann ist der Schritt zu einem weltanschaulichen Idealismus nicht mehr so weit. Genauer: Er ist mindestens dann nicht mehr so weit, wenn man annimmt, dass die menschliche Vernunft, welche ja der Ursprung dieser Grundlegungen ist, eine Instanz von historischer Wirksamkeit ist und bleibt. Denn dann kann man auch annehmen, dass jene Ideale, die man aus vernünftigen Erwägungen den eigenen Interessen voranstellt, sich auf die eine oder andere Art und Weise durchsetzen werden, und das auch unabhängig davon, ob sie aktuell gerade Anerkennung erfahren. Cohens Festhalten an einer Haltung der Zuversicht kann, so meine Hypothese, als Ausdruck dieses Zusammenhangs gedeutet werden.

Gleichzeitig erlaubt es das Verständnis eines solchen Zusammenhangs auch, einige kritische Anfragen an Cohens Umgang mit dem Ersten Weltkrieg zu stellen, die nicht einfach an einzelnen Formulierungen Anstoß nehmen, sondern sich von der Frage leiten lassen, wie mit historischen Ereignissen vom Ausmaß und Charakter des Ersten Weltkriegs philosophisch umgegangen werden kann. Erstens: Sind die Ideale, auf die Cohen im Ersten Weltkrieg pocht, die richtigen? Sind sie gerechtfertigt und sind sie mit Blick auf die menschlichen und sozialen Herausforderungen des Ersten Weltkriegs auch wirklich relevant? Zweitens: Kann angesichts der Verwerfungen des Ersten Weltkriegs die oben formulierte Voraussetzung für einen weltanschaulichen Idealismus, wonach die menschliche Vernunft eine

Instanz von historischer Wirksamkeit ist und bleibt, wirklich noch gerechtfertigt werden? Mit anderen Worten: Ist »historische Zuversicht« auch angesichts eines derartigen Ausmaßes historischer Unvernunft noch eine philosophisch glaubwürdige Haltung?

Ich möchte diese Fragen hier unbeantwortet lassen und gleichzeitig festhalten: Auch wer Cohen in vielem folgt und seinen Idealismus bewundert, kommt nicht darum herum, sich diese Fragen mindestens zu stellen.

Dewey und Santayana gegen deutsche Philosophie und deutschen »Fanatismus«¹

Abstract

Der Beitrag erörtert die Ansichten zweier Denker zu den Beziehungen zwischen deutscher Philosophie und deutscher Politik im Ersten Weltkrieg. John Dewey und George Santayana machten den deutschen Idealismus für die Mentalität verantwortlich, die zum Krieg geführt hatte. Ihrer Auffassung nach waren deutsche Philosophie und deutsche Kultur als ein Ganzes zu betrachten. Insbesondere Dewey empfand Kants Trennung zwischen »zwei Welten«, einer »äußerlichen« und einer »inneren«, als folgenschwer.

The views of two thinkers on the relations between German philosophy and politics in World War I are discussed. John Dewey and George Santayana held German idealism responsible for the mentality which led to the war. They considered German philosophy and culture to be a whole. In particular, Dewey thought that Kant's separation of »two worlds«, one »internal«, the other »external«, strongly shaped subsequent intellectual *and* political developments.

1. Einleitung

Im März 1915 schreibt Wilhelm Wundt: »Nichts ist geeignet, die in Zeiten des Friedens leicht der oberflächlichen Beobachtung entgehen- den und zum Teil auch tatsächlich durch den internationalen Verkehr sich verbergenden Unterschiede der Volkscharaktere lebendiger hervortreten zu lassen als der Krieg, der die Leidenschaften weit mächtiger erregt, als es andere in den Verlauf des friedlichen Lebens eingreifende Ereignisse jemals tun können.«

¹ Silke Kurth, Barbara Di Noi, Gerhard H. Müller und Cesare Giacobazzi, ein Team von Freunden, haben mir in verschiedenen Phasen der Vorbereitung des Textes geholfen und mein »Germanesisch« geduldig verbessert. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Gerald Hartung und Dr. Caterina Zanfi für die Gelegenheit, an einer so interessanten Konferenz teilzunehmen und diesen Beitrag zu veröffentlichen.

Neben der Dichtung sieht Wundt in der Philosophie »in erster Linie« den »Ausdruck des geistigen Charakters der Nationen«, »Indem sie [die] Antriebe, die sich in der Volksseele regen, zum Selbstbewußtsein zu erheben sucht, gibt sie daher ein Gesamtbild der geistigen Werte der nationalen Kultur, wie ein solches die einzelnen Gebiete immer nur in zerstreuten Ausstrahlungen gewähren. Die Geschichte der europäischen Philosophie [...] von der Zeit der Renaissance an [kann man als] ein[en] ›Kampf der Geister‹, der im stillen, aber deshalb doch zuweilen mit nicht geringerer Erbitterung geführt wird, wie der ›Kampf der Waffen‹ [, schildern].«²

Mit anderen Worten: Es ist nichts so fein gesponnen, es kommt doch am besten im Krieg ans Licht der Sonnen. Aber die Eule der Minerva wartete nicht auf die Dämmerung, sie machte sich sofort nicht nur in kämpfenden, sondern auch in zunächst neutralen Ländern wie den Vereinigten Staaten, die erst im April 1917 in den Krieg eintreten würden, an die Arbeit.³

2. Dewey: Geschichte und Logik der deutschen Mentalität

Obschon Pazifist, befürwortete der 1859 geborene John Dewey den Krieg gegen Deutschland, nicht so sehr, um den deutschen Imperialismus zu bekämpfen und die Sache Großbritanniens und Frankreichs zu unterstützen, wie um die Schaffung einer neuen, auf Gerechtigkeit und Gleichheit gegründeten internationalen Ordnung zu fördern. Seiner Meinung nach bot der Krieg Gelegenheit, die aggressiven, antidemokratischen Tendenzen in allen Ländern zu besiegen und die Nationen in einem organisierten, internationalen Leben zu vereinen.⁴

Im Februar 1915 hielt Dewey an der University of North Carolina drei Vorlesungen zum Thema *German Philosophy and Politics*.

² Wilhelm Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg*, Leipzig 1915, III-IV.

³ Die Primär- und Sekundärliteratur zur Rolle der Intellektuellen im Ersten Weltkrieg ist nahezu unüberschaubar, so dass im Folgenden nur Werke mit direktem Bezug zu den hier erwähnten Autoren und Themen genannt werden.

⁴ Brian Holmes, »Les publications de John Dewey dans la période 1914–1918«, in: *Les Philosophes et la guerre de 14*, hg. v. Philippe Soulez, Paris-Vincennes, 1988, 173–191; Sidney Rather, »John Dewey's Philosophy of War and Peace«, in: *Philosophy, History and Social Action. Essays in Honor of Lewis Feuer*, hg. v. Sidney Hook, William L. O'Neill and Roger O'Toole, Dordrecht-Boston-London, 1988, 373–390.

Eine Krise wie die gegenwärtige, sagt er, zwingt zu einer wertenden Betrachtung der Beziehungen zwischen deutscher Philosophie und deutscher Politik. Dies bedeute vor allem »eine Betrachtung darüber, welchen Wert eine Philosophie des Apriori, des Absoluten für die allgemeinen Ziele der Zivilisation haben kann«, eine Philosophie, in der »die Erfahrung nur ein oberflächiges und gleichgültiges Vehikel transzendenter Gesetze und Zwecke ist«. ⁵ Es sei ein Irrtum, die Schuld für die deutsche Aggressivität einfach in einer falschen, tendenziösen Deutung des Darwin'schen *struggle for existence* oder in Nietzsches Machtphilosophie suchen zu wollen. Die allgemeine deutsche Einstellung habe ihre Ursache in der klassischen idealistischen Philosophie, deren Höhepunkt zwar in Hegel, der Ursprung aber in Kant liege. Somit war Kant sozusagen die Urfigur in der von Dewey entworfenen »Archäologie der deutschen Mentalität«, ⁶ die den Einfluss dieser philosophischen und kulturellen Entwicklung auf den gegenwärtigen Zustand Deutschlands angemessen darstellen sollte. Dewey zufolge war Kant »nach wie vor der Philosoph Deutschlands«, umso mehr, als nach dem Ende der Hegemonie Hegelschen Denkens die Tendenz »zurück zu Kant« gehe. Das deutsche Denken habe »seine geistigen Uhren nach der Kantischen Norm gestellt«. ⁷

Kant hatte eine Trennung zwischen zwei Bereichen, ja gar »zwei Welten«, eingeführt, »wobei der eine Bereich äußerlich, physisch und notwendig, der andere innerlich, ideal und frei ist«. »Obgleich sie getrennt und unabhängig voneinander sind, der Primat [liegt] immer im inneren Bereich. Im Vergleich dazu ist die Philosophie eines Nietzsche, den heute viele um eine Erklärung dessen angehen, was ihnen sonst unerklärlich scheint, nur eine oberflächliche und vorübergehende Meinungsströmung«. ⁸

Aus der Trennung des »Inneren« vom »Äußeren«, der unbedingten, selbstbestimmten Freiheit von der mechanischen Kausalgesetzlichkeit, resultiere die einzigartige deutsche Verflechtung, oder

⁵ John Dewey, *German Philosophy and Politics* (New York, 1915), in: John Dewey, *The Middle Works, 1899–1924*, hg. v. Jo Anne Boydston, Carbondale, 1979, Bd. 8 (1915), 135–204; deutsche Übersetzung von Hans Hermann Kogge, bearbeitet von Dr. Berthold Fresow, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Axel Honneth, Berlin-Wien, 2000, 156.

⁶ Axel Honneth, »Logik des Fanatismus. Deweys Archäologie der deutschen Mentalität«, in: *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 9–35.

⁷ Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 105.

⁸ Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 93–94.

Koexistenz, von Innerlichkeit und Leistungsfähigkeit, von schöpferisch dichterischem, philosophischem, musikalischem Geist und dem Geist des Gehorsams Autoritäten gegenüber. In der äußeren Welt ist der Deutsche immer dem Gesetz, der Disziplin und all dem untergeordnet, was zur erfolgreichen Organisation nötig ist. Er kann sich aber immer in eine unendliche, nur durch Musik oder Dichtung vermittelbare Innerlichkeit zurückziehen. Nur die innere Freiheit ist die eigentlich wahre Freiheit. Dadurch war es Kant und vielen anderen deutschen Denkern ohne Widerspruch möglich, die Freiheit des universellen menschlichen Geistes zu behaupten und gleichzeitig Gehorsam zu predigen und zu üben.

Laut Dewey gewährleistete Kants Konzeption des Apriori die Einheit, Ordnung, Vernunft, Beherrschung der widerspenstigen empirischen Tatsachen. Seine Ethik sei »die Heilsbotschaft einer Pflicht, jeden Inhalts bar«, aber genau deshalb »dazu beschaffen [...] solche besonderen Pflichten, wie die bestehende nationale Ordnung sie vorschreiben mochte, zu sanktionieren und zu idealisieren. Der Pflichtsinn muss seinen Gehalt irgendwoher nehmen, »der ihm gemäße Gehalt [beruht] auf den Befehlen eines Höheren. Konkret gesprochen: Was der Staat befiehlt, ist die gemäße äußere Erfüllung eines rein inneren Pflichtsinns«. ⁹ Dank Fichte und insbesondere Hegel sei das Apriori zur Verkörperung des Absoluten auf der Erde geworden. Ihrer Starrheit wegen befördere diese Auffassung eine Neigung zum Klassifikatorischen, zu einem »Schubladendenken« (*pigeon-holing attitude*), das mit dem Antiliberalismus, der hierarchischen Staatsordnung und dem Fanatismus verwandt sei. ¹⁰ Kein Wunder also, dass der empirisch und experimentell orientierte Pragmatismus in Deutschland nicht Fuß fassen konnte und dass in Europa »Amerikanismus« »gleichbedeutend mit grobem Empirismus und einem materialistischen Utilitarismus« geworden sei. ¹¹

⁹ Ebd., 110.

¹⁰ Ebd., 42–43.

¹¹ Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 157. Siehe Hans Joas, »Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses«, in: ders., *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M., 1992; Massimo Ferrari, »Da sponda a sponda. »Spirito tedesco« e »tecnica americana«, in: *Politiche della tecnica. Immagini, ideologie, narrazioni*, a cura di Michela Nacci, Genova, 2006, 189–211; *Logical Empiricism and Pragmatism*, hg. v. Sami Philström, Friedrich Stadler, Niels Weidtmann (Vienna Circle Institute Yearbook, Bd. 19), Wien, 2017. Abgesehen von Ferdinand Canning Scott Schiller, war Pragmatismus noch nicht

Dewey ging so weit, auf eine Kontinuität von Kant zur Kriegsapologie des berühmten Generals von Bernhardt anzuspielen und auf rassistische Elemente bei Hegel hinzuweisen, ihn sogar auf eine Stufe mit Houston Stewart Chamberlain zu stellen. Immer und immer wieder seien die Charakterzüge des kriegerischen barbarischen Stammes – »die Tacitus idealisierte wie, sagen wir einmal, [James Fenimore] Cooper die Charakterzüge der Indianer Nordamerikas« – zur Grundlage der Geschichtsphilosophie des deutschen Volkes gemacht worden. In der heiligen Ehrfurcht der alten Germanen vor dem erhabenen Geheimnis des Unerkennbaren liege der Genius der religiösen Erfahrung Luthers und der Deutschen.¹² Insbesondere in Kants späten Schriften werde »Nachdruck auf die Bedeutung der Geschichte als Verwirklichung des absoluten Zwecks in steigendem Maße gelegt«.

»Die Geschichte ist das kontinuierliche Leben eines göttlichen Ego, durch das in den Taten verwirklicht wird, was es seiner Idee oder Bestimmung nach ist. Die Phasen der Geschichte sind aufeinanderfolgende Stufen bei der Gründung des Königreichs Gottes auf Erden. Sie, und sie allein, ist die Offenbarung des Absoluten. Zusammen mit dieser wachsenden Vergöttlichung der Geschichte entsteht die gesteigerte Bedeutung, die dem Nationalismus im Allgemeinen und der deutschen Nation im Besonderen beigelegt wird. Der Staat ist das Individuum, das zwischen die Gattung der Menschheit und einzelne Wesen gestellt ist. In Kants Worten: das nationale Volks ist der Weg des göttlichen Lebens wie es sich in einzelne menschliche endliche Wesen ergießt.«¹³

Hegel habe diese Auffassung auf die Spitze getrieben. Laut Dewey war er letztendlich kein Idealist, sondern »der größte Realist, der der Philosophie bekannt geworden ist. *He might be called a Brutalist*«, weil seine Lehre ein Kultus der Macht war. Ihm waren das Verehrungswürdige und das letztendlich Erfolgreiche eins.¹⁴

in England erfolgreich gewesen. William James, Schiller und später Santayana gaben George Edward Moore und Bertrand Russell die Schuld daran.

¹² Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 143.

¹³ Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 140.

¹⁴ Ebd., 145. Die Worte in Kursiv erscheinen in der deutschen Übersetzung nicht. In jungen Jahren war Dewey ein Hegelianer gewesen, als der er in der Philosophie mehr eine »Anleitung für das Leben als eine Form geistiger Übung« gesucht hatte. 1930 erinnert er sich an seinen damaligen »Wunsch nach Einigkeit«, der »aus einem tiefen

Dewey kommt auf diese Themen in einem Aufsatz von 1916, *On Understanding the Mind of Germany*, zurück, in dem er die Verschiedenheit, die Andersartigkeit des deutschen und des angelsächsischen Geistes betont. »Der deutsche Geist«, sagt er, »ist uns [Amerikanern] im buchstäblichen Sinn fremd«. ¹⁵ Das gleiche gelte für die Briten, obwohl der Idealismus in den 1890er Jahren in England weiter gediehen war als in Deutschland. Tatsächlich seien die Briten »nicht an der Bedeutung des deutschen Idealismus in seiner Heimat interessiert, sondern daran, was er in Großbritannien machen könne«. ¹⁶ Die britischen Idealisten wollten den traditionellen Empirismus ihres Landes mithilfe eines geschichtlichen Sinnes gewissermaßen abschwächen und einem extremen, engen ökonomischen und politischen *laissez-faire*-Individualismus mit »organischen Prinzipien« entgegentreten. Daher trennten sie die Hegelsche Staatsauffassung von ihrem eigentlichen philosophischen Nährboden ab, veränderten sie und verwandten sie zu sozialen Zwecken. Offen gesagt sei der deutsche Idealismus in England mehr gebraucht worden als dass er verstanden worden sei. Schuld daran war laut Dewey eine Tendenz, die uns Philosophiehistoriker noch immer Sorgen bereiten sollte: »die bedauerliche Weise, auf die die Geschichte des philosophischen Denkens allzu gewöhnlich geschrieben wird. Es ist nur allzu geläufig,

emotionalen Bedürfnis entstand«: »Der Sinn für Aufteilungen und Trennungen, welche auf mir, wie ich annehme, als Folge der ererbten Kultur Neuenglands lasteten, Teilungen, die das Selbst von der Welt, die Seele vom Leib, die Natur von Gott isolierten, brachten schmerzvolle Unterdrückung—oder vielmehr, sie waren eine innere Wunde [...] Hegels Synthese von Subjekt und Objekt, Materie und Geist, Göttlichem und Menschlichem war keine bloß intellektuelle Formel; sie fungierte als eine immense Freigabe, eine Befreiung. Hegels Umgang mit menschlicher Kultur, mit Institutionen, mit den Künsten beinhaltete die gleiche Auflösung starrer Trennwände und zog mich besonders an« (John Dewey, »From Absolutism to Experimentalism« (1930), in: *The Later Works, 1925–1953*, hg. v. Jo Anne Boydston, Carbondale 1980, Bd. 5 (1929–1930), 153). Zu Deweys Beziehung zu Hegel, siehe John R. Shook, *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*, Nashville, TN, 2000. Der junge Dewey wurde vom Idealisten George Sylvester Morris und William Torrey Harris beeinflusst. Harris, »einer der wenigen, die die Philosophie nicht nur aus theologischen Gründen kultivierten«, war der Herausgeber der damals einzigen philosophischen Zeitschrift in Amerika, dem *Journal of Speculative Philosophy*.

¹⁵ John Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, in: *The Atlantic Monthly* (Februar 1916); nachgedruckt mit dem Titel »The Mind of Germany« in: John Dewey, *Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy*, hg. v. Joseph Ratner, New York 1929, Bd. 1, 130–148: 133.

¹⁶ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 139.

Denksysteme isoliert von ihrem gesellschaftlichen Kontext zu diskutieren [...], sich nur um ihre Wahrheit oder Falschheit zu kümmern. Es ist gleichgültig, ob ein System in Griechenland, in der Türkei, auf dem Mond oder auf dem Mars entstand und florierte.«¹⁷

Schon John Stuart Mill hatte seinen Landsleuten »das Fehlen eines Sinnes für den moralischen Wert geschichtlicher Kontinuität« vorgeworfen. Kein Wunder also, dass die Briten die Kontinuität des deutschen Geistes von 1814 bis 1914 nicht sahen. So erkläre sich auch die »Überraschung« einiger britischer Idealisten, die Nietzsche für eine »große Apostasie« verantwortlich machten und in ihm das Symbol »einer Geistesrevolution« sahen, die »das Deutschland der idealistischen Philosophie eingeholt hatte«. Dewey zufolge hatte es keine Revolution gegeben, vielmehr bestand eine »wesentliche Kontinuität zwischen dem kosmopolitischen Deutschland von Kant, Schiller und Goethe und dem deutschen Geist des heutigen imperialen Deutschland«, zwischen Jena und Lüttich. Deshalb hatten Vertreter der deutschen Kriegsrechtfertigung wie der Professor für deutsche Philosophie und Kultur an der Harvard University, Kuno Francke, Recht, wenn sie sich auf Fichte und Hegel und *nicht* auf Nietzsche beriefen.¹⁸ Die Kontinuität liege in folgenden Ideen: »bedingungslose Unterwerfung vor Pflicht, Heil durch unablässiges Streben des Willens, sittliche Berufung auf ästhetische Kultur«. Diesen fügte Dewey Historismus (»eine ausdrucksvolle obgleich barbarische Lokution«) hinzu, womit er eigentlich den »Begriff eines Idealen« meinte, »eines Auftrages, eines Schicksals, die sich im Leben aller Völkern (wenigstens des deutschen Volkes) endlos entfalten, in deren Licht geschehende Ereignisse verstanden werden müssen, und durch Loyalität, zu der ein Volk verurteilt oder berechtigt wird.«¹⁹

Kant hatte das Müssen als Imperativ, das Wesen der Moralität als Gehorsam einer abstrakten Vernunft gegenüber begriffen, die das Ideal einer noch unrealisierten Menschheit vorstellt. Menschliche

¹⁷ Ebd., 138. Es findet sich schwerlich eine bessere Beschreibung der Art und Weise, in der analytische Philosophen heutzutage die Geschichte der Philosophie auffassen – wenn sie ihr überhaupt Beachtung schenken. Wie wir aber gesehen haben und weiter sehen werden, beging Dewey einen Fehler in umgekehrter Richtung.

¹⁸ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 139, 140–141. Vgl. Kuno Francke, *The German Spirit*, New York, 1916. Als Beispiel der »Überraschung« erwähnt Dewey den schottischen Idealisten John H. Muirhead und dessen Buch, *German Philosophy in Relation to War*, London 1915.

¹⁹ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 141.

Wesen aber lassen sich von solchen Abstraktionen nicht leiten. So wird Gehorsam, das Wesen der Moralität, zur impliziten Ergebnisheit jedwedem Gesetz gegenüber, das zufällig auf das Individuum zutrifft. Während England und Frankreich von der mittelalterlichen Idee des Gehorsams befreit worden waren, festigte Kant sie durch »das Verschmelzen der moralischen Verpflichtung mit dem politischen Gehorsam« und begünstigte dadurch die germanische Glorifizierung des Staates. »Das Ideal einer Nation, deren geschichtliche Entwicklung Gottes Zweck verkörpert, nahm Kants Idee der Pflicht gefangen [...] Ein in einem landwirtschaftlichen, halbfeudalischen, schwachen, geteilten Deutschland geborenes kosmopolitisches Ideal verwandelte sich in einem vereinigten, imperialistischen, industriellen, blühenden Deutschland zu einer äußerst nationalistischen Wirklichkeit«. Deshalb bestehe in Deutschland noch heute eine Moralfassung, die sich bei anderen modernen Nationen »in Luft aufgelöst« habe.²⁰ Und deshalb falle es den Briten und Franzosen so schwer, den deutschen Geist zu verstehen. Auch die amerikanische Idee der Freiheit sei mit der deutschen Idee der Pflicht unvereinbar. Die den Amerikanern üblicherweise zugeschriebene »Religion des anstrengenden Lebens« sei von der deutschen Idee der unablässigen, ruhelosen Anstrengung grundverschieden. Dem Amerikaner seien ein Zweck und Ergebnisse nötig, sonst mache ihn die Energieausgabe zum Neurastheniker. Dem Deutschen sei dies des Utilitarismus und Spießertums verdächtig, ihm sei der Wille ein »universeller Über-Wille«, eine unpersönliche, absolute Kraft, die durch Individuen nach Offenbarung strebe. Mit einem Wort: Der Deutsche sei ein Romantiker geblieben. Dies ermögliche ihm, prosaische Angelegenheiten mit einem Hauch von Begeisterung zu beleben, oder einen Schleier von Mystizismus über sie zu werfen. Die Romantik früherer Zeiten sei aber wenigstens auf höhere Persönlichkeiten beschränkt geblieben, die in ihren privaten Sphären nach kulturellen Errungenschaften strebten, wohingegen der zeitgenössische Romantizismus »von Nationalismus überfallen worden« sei, und zwar so sehr, dass in »der aktuellen teutonischen Apologie des Krieges ein Teil des unablässigen Strebens nach der Verwirklichung des im deutschen Volk verkörperten Willens liegt«. ²¹ Bei den Deutschen bedeute derzeit Romantik auch »überschwängliche, unkontrollierte Phantasie« und »introspektives Ergötzen an den in-

²⁰ Ebd., 142, 143.

²¹ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 145.

neren begleitenden Emotionen«. Ihre Philosophie habe in der Innenwelt Zuflucht genommen, um »dem Test von harten, nüchternen Tatsachen auszuweichen«. ²²

So »dumm« es auch klingen möge, mit ihrer Unterordnung unter die Autorität gäben die Deutschen ihre »geistige und politische Unreife im Vergleich mit den Tatsachen« selbst zu. Sicherlich bringe der Krieg »eine Verschlimmerung des romantischen Geistes, einen Rückfall in den undisziplinierten Gemütszustand« bei allen Völkern hervor, aber deren Folgen wögen bei den Deutschen viel schwerer. Trotz ihrer Hingabe an die Wissenschaft hätten sie »die unerprobten, zügellosen Fantasien und Gefühle des Mittelalters in die moderne politische Welt wieder eingeführt«. ²³ »Ihnen steht die Gabe des *self-government* nicht«. Die sogenannte deutsche Freiheit sei die verantwortungslose Freiheit des innerlichen Bewusstseins, des undisziplinierten Geistes des Mittelalters. »Wir Amerikaner« – das gelte aber auch für die Briten und die Franzosen – »sprechen nicht dieselbe Sprache wie die Deutschen, weil wir nicht dieselben Gedanken denken«. ²⁴

Dem Idealismus des Absoluten stellt Dewey eine »experimentelle« Philosophie, *the method of trial*, gegenüber, eine Opposition, der William Ernest Hocking, Professor der Philosophie an der Harvard University und späterer *Inspector* der militärischen Ausbildungslager in Frankreich, in seiner Besprechung von Deweys Buch widerspricht. In dem Zeitraum, in dem die gegenwärtige Politik der deutschen Regierung Gestalt gewann, war nach seiner Meinung der Zeitgeist den idealistischen Lehren gegenüber »offensichtlich feindlich« eingestellt. Die Führungspersönlichkeiten Deutschlands hätten von den Wissenschaften und aus (insbesondere englischen) Beispielen erfolgreicher Staatskunst gelernt. Daher hätten sie den Weg einer Realpolitik eingeschlagen, die das genaue Gegenteil der Kant'schen *Maxime* darstellte, dass jeder Mensch als ein Zweck an sich zu behandeln sei. Ihre »geistige Unehrlichkeit kann weder auf Kants Philosophie noch auf den normalen Charakter des deutschen Volkes zurückgeführt werden. Man kann den Charakter einer Philosophie nicht fair beurteilen, wenn man sich an die hält, die sich ohne den geringsten

²² Ebd., 146.

²³ Ebd., 146, 148.

²⁴ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 147.

Glauben an ihren Gehalt in ihre Phrasen hüllen«. Überdies ist die Praxis der deutschen Politiker so »experimentell und pragmatisch« wie jene andere. Jede Politik sei experimentell, jede aber auch, für die Dauer des Experiments, absolut. Übrigens litte »Amerikas eigenes Regierungsexperiment« an einer »Überdosis« absoluter Prinzipien, die zwar aus England und Frankreich, aber nicht aus Deutschland, kämen. Somit gehe es nicht um Experimentelles oder Absolutes, sondern um gutes oder schlechtes Absolutes. Hatte nicht Amerika selbst im Namen eines absoluten Rechts, d. h. dessen, was Dewey als »Erweiterung menschlichen Miteinanders« definierte, gegen Deutschlands U-Boot-Krieg protestiert?²⁵ In seiner Antwort an Hocking präzisiert Dewey seinen Gesichtspunkt, indem er ihn neu fundiert:

»Ich habe nicht gesagt, dass das Verhalten der deutschen Regierung von einer idealistischen Philosophie diktiert wurde. Ich meinte (und sagte), dass es eine Realpolitik war – und eine pragmatische Politik, wenn man will. Selbstverständlich ist es so, denn alle Maßnahmen sind als solche pragmatisch. Aber das Vorherrschen einer idealistischen Philosophie, die voll mit Reden über Pflicht, Wille, endgültigen Ideen und Idealen, und mit dem im deutschen Leben für die Wiedergutmachung des Menschengeschlechts innewohnenden Absoluten ist, hat die wirkliche Natur des Unternehmens, auf das die Anführer sich eingelassen haben, vor der Masse des deutschen Volkes verschleiert.«

Indem er die deutsche Führung sozusagen als Machiavellisten wider Willen darstellt, bringt Dewey subjektive Motivationen und objektive intellektuelle Faktoren durcheinander. Wie dem auch sein mag, Dewey zufolge drückt sich »der resultierende geistige Zustand in einer Berufung auf Kant, auf den kategorischen Imperativ, auf den traditionellen Idealismus Deutschlands, aus.«²⁶ Aber war damit alles gesagt, fragte sich selbst der englische Pragmatist Ferdinand Canning Scott Schiller in seiner wohlwollenden Rezension? Ein großer und einflussreicher Teil der Herrscher Englands war von Idealisten wie Thomas Hill Green in Oxford ausgebildet worden, ohne dass dies fürchterliche Konsequenzen gehabt habe. »Könnte deshalb das Urteil

²⁵ William Ernest Hocking, »Political Philosophy in Germany«, in: *New Republic* 4 (1915), 234–236; jetzt in: Dewey, *Middle Works*, Bd. 8, 472–477.

²⁶ Dewey, »Reply to William Ernest Hocking's »Political Philosophy in Germany«, in: *New Republic* 4 (1915), 236; jetzt in: Dewey, *Middle Works*, Bd. 8, 419.

der Geschichte nicht lauten, dass philosophische Ideen ebenso wenig mit dem Großen Krieg zu tun hatten wie mit anderen Kriegen?«²⁷

3. Santayana gegen deutschen Egotismus

Schon vor dem Krieg hatte George Santayana, geboren 1863 in Madrid und bis zu seiner Rückkehr nach Europa 1912 Professor an der Harvard University, den deutschen Idealismus stark kritisiert. So schrieb er 1913:

»Der deutsche Idealismus [...] ist voll von Eingebung, umfassender Geräumigkeit, eingehender Herzprüfung; aber er ist im Wesentlichen romantisch und egotistisch, und alles, was in ihm nicht Selbstgespräch ist, ist bloße Systembildung und Sophisterei. Deshalb, wenn er von unromantischen Leuten *ex cathedra* im ernsthaftesten Ton gelehrt und als die vernünftige Grundlage der Wissenschaft und der Religion dargestellt wird – für keine davon hatte er eine ehrliche Sympathie –, wird er entschieden abscheulich, eine der schlimmsten Hochstapeleien, zu denen die Einbildungskraft eines jungen Mannes unterworfen kann.«²⁸

Santayanas Urteil über Hegel fällt noch härter aus:

»Solch ein Meister der Zweideutigkeit konnte keine Schwierigkeit daran finden, sich davon zu überzeugen, dass das Gute endlich die Welt erobern muss, wenn alles, was endlich erobert gut ist [...] Wie Bergson, identifizierte er sich mit dem, was er beschrieb. So waren seine geschichtlichen Urteile verzerrt und brutal: Griechenland war nur ein Schritt zu Preußen, Plato und Spinoza fanden ihre Synthese bei ihm, Christ und der heilige Franciscus verwirklichten sich selbst am besten bei Luther. Das wirkliche Geistesleben, das wirklichen Denken, die Gefühle, Freuden der Individuen waren für Hegel nur »Mondschein«. Tatsächlich war für Hegel nur die Bewegung der Zustände, aus der der Geist entstand, objektiv wirklich. Deshalb verachtete er alles, was an sich gut war, und sein Idealismus bestand daraus, die natürliche Welt in eine Formel zu zwingen, dann dieselbe als die Verkörperung des lebenden Gott zu verehren. Aber unter dem Deckmantel des Optimismus und des Glaubens an eine kosmische

²⁷ In: *Mind* 25 (1916), 250–255.

²⁸ George Santayana, *Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion*, London/New York, 1913, 110–111.

Vernunft lag eine bloße abgöttische Auffassung des Erfolgs, ein böserartiger Aberglaube, durch den alle sittliche Unabhängigkeit ausgeschlagen und das Bewusstsein zum Sklaven der Chronologie gemacht wurde. Kein Wunder also, dass, um diese Unterwerfung etwa zu erleichtern, die Geschichte selbst wiederum gesäubert, überwacht, verdreht wurde, damit sie den Anforderungen des Heiligen Geistes genüge«. ²⁹

Kurz gesagt: Das Hegelsche System kann seiner »Mächtigkeit« (und seiner »knechtischen Moral«) wegen »viele verwirren und plagen, die keine natürliche Liebe für Farce haben«. ³⁰ »Eine philosophische Rechtfertigung des Krieges ergibt sich zwangsläufig aus einer nationalistischen Geschichtsauffassung«, zumal da, wo der Krieg als »eine Verwirklichung der Dialektik, der Negation, die eine höhere vernünftige Synthese gewährleistet, explizit betrachtet wird«. ³¹

Santayana erweitert diese Kritik des deutschen Geistes im 1916 veröffentlichten *Egotism in German Philosophy*, das er während eines Aufenthaltes in England schrieb. Noch mehr als Dewey mit seiner langweiligen Prosa skizzierte Santayana in seinem üblichen, sehr persönlichen, oft schwülstigen, glänzenden, herausfordernden, gefälligen, mehr anregenden als analytischen Stil einen psychologischen Typ. Er versuchte nicht einmal zu verheimlichen, dass er »unter den undurchsichtigen, schwankenden Lehren« der deutschen Metaphysik »etwas Unheimliches, Leeres und Aggressives« fühlte. Auch wenn sich die Kraft der Waffen als unfähig erweise, dem Angriff Widerstand zu leisten, »würde der unbezwingbare moralische Widerstand der reiferen, an Weisheit reicheren Rassen« den groben Eroberer besiegen. Die deutschen Philosophen seien weder für den Krieg, noch für den »Wiederausbruch des organisierten Fanatismus«, den sie seit langem vorbereitet hatten, unmittelbar verantwortlich. Sie hätten aber »den Geist der kompromisslosen Selbstbehauptung und metaphysischen Arroganz geteilt und prophetisch gerechtfertigt, den das deutsche Volk in Taten umsetzt«. ³² Santayana definiert Ego-

²⁹ Santayana, *Winds of Doctrine*, 16–17, 60. Santayanans Besprechung von Deweys Buch (in: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 12 (1915), 645–649) war eigentlich eine Tirade gegen Hegel, den er als »a sort of speculative Bismarck« apostrophierte.

³⁰ Santayana, *Winds of Doctrine*, 108.

³¹ Santayana, *Winds of Doctrine*, 118.

³² George Santayana, *Egotism in German Philosophy*, New York/London/Toronto, 1916, 5–8. Das Buch wurde ins Französische (*L'erreur de la philosophie allemande*,

tismus als »Subjektivismus im Denken und Eigenwille (*willfulness*) in der Moral«, der aus einem »exorbitanten Interesse an sich selbst [...], mehr am Mittel des Denkens und des Handelns als an ihren Objekten entstand«. Dem philosophischen Egotisten erscheine die Welt »wie ein Geduldsspiel, dessen Regeln, Züge, alles, was geschieht, bloße Bilder seiner Phantasie, wie in einem Traum, waren. Unabhängig von den Umständen findet der Egotist einen einzigen letzten Grund für alles: den absoluten Willen«. ³³ Kurzum, es handele sich um eine Art paranoide Persönlichkeit, wie wir heute sagen würden. Egotismus sei eine ursprüngliche, natürliche, unentbehrliche Tatsache des tierischen Lebens, die Deutschen jedoch hätten dieses Stadium nicht überwunden. Das erkläre die »Kindlichkeit und Sophisterei« ihrer Denkweise. Bei ihnen sei er zu einer Art Religion, zu einer romantischen, d. h. mystischen, begeisterten Sichtweise, voller Glauben und Vertrauen auf Instinkte und das Schicksal, geworden. Solch eine falsche Religion »nimmt die Ziele leidenschaftlich auf, zu denen der Trieb und das Gefühl anregen [...] Sie ist das Abenteuer eines wilden, empfindlichen, kindlichen Geistes, der bald die Rolle des Elfenprinzen, bald diejenige des schäbigen und böartigen Egotisten, eines Rebellen und Schwärmers, [...], eines erfahrungsgierigen aber erfahrungsblinden, über die Natur verwirrten, über Pflicht stümperhaften Menschen spielt, der trotzdem zuversichtlich ist, daß er der Zauberer sein kann und im Stande ist, die Welt zu verleiten, seinem Willen und seinen geistigen Bedürfnissen zu dienen.« ³⁴ Natürlich äußere sich die »transzendente Attitüde« des »gelehrten Egotisten« auch in seiner Verwendung der Geschichte. Nie glaube er aus der Vergangenheit lernen zu können, Ereignisse seien nur »Inhalte« seines eigenen Selbstbewusstseins, Angelegenheiten, die es zu transzendieren gilt«:

»Sie enthalten ihm nichts als den Teil seines erwachsenen Ichs, den er sich herabläßt, mit ihnen zu identifizieren. Sein Geist muß immer größer als sie sein und sie umhüllen [...] In seinen Händen ist die Geschichte eine Demonstration seiner Philosophie, die Wissenschaft eine Fundgrube von Beweisen für seine Hobbys. Stimmt man ihm nicht zu, so irrt man nicht nur, sondern belügt auch sich

Paris, 1917, mit einem Vorwort von Émile Boutroux) und ins Italienische (*L'io nella filosofia germanica*, Lanciano, 1920) übersetzt.

³³ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 6, 162–165.

³⁴ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 13–14.

selbst und ignoriert seine ideale Bedeutung. Das Ich des Egotisten ist es, was uns unsere Stellung in der Welt bestimmt. Er unterrichtet uns darüber, was wir meinen, was immer wir auch sagen können. Er erhebt unsere Meinungen [...] auf eine höhere Einigkeit in seiner Person. Er ist in jedem Tempel Priester. Er geht an eine Gemäldegalerie oder an eine ausländische Religion mit einem diktatorischen Geist, mit seinen auf den Lippen bereiten *a priori* Kategorien heran; Pädanterie und Eitelkeit reden in jeder seiner Gesten und nichts erteilt ihm eine Lektion.«³⁵

Daher kämen der »apologetische«, »scholastische« Eifer, mit dem die Deutschen jedes Fach pflegten, ihre »unklare Denkweise«, die Neigung, ihre Meinungen »wie ein Prophet seine übernatürliche Inspirationen zu verteidigen«, ihr »blindes und grenzenloses Vertrauen«, ihre »Missachtung der Beweise, der Bestätigungen sowohl als auch der Widerlegungen«.³⁶ In der Philosophie nehme Egotismus die Form des Idealismus an. Dieser sei »die Seele der deutschen Philosophie«, die »absichtlich subjektiv und auf das Bewußtsein begrenzt ist«. Sie vertiefe sich nur in die Richtung der Innerlichkeit, sie »ersucht das Ich«, und die Wirklichkeit werde nur lediglich zu dem, was sich das Subjekt vorstellt. Für den Egotisten/Idealisten sei die Welt eine Bühne: in den verschiedenen Tatsachen sehe er nur Fragmente seiner selbst; ihm seien alle Meinungen, Personen, Ereignisse nur Dinge, die sein Denken gesetzt hat, um über diese hinauszugehen.³⁷ Die Wahrheit sei ihm nur eine kohärente Selbsttäuschung. Deshalb fühlten sich die Deutschen – so paradox es klingt – »in der materiellen Welt wie zu Hause«, weil »die materiellen Dinge nur eine Schöpfung ihrer Fantasie sind«. So könnten sie Gelehrte, Philologen, Wissenschaftler, Kaufleute usw. sein, zugleich aber auch »von Eisen und Blut faseln«.³⁸ Denn ihr Idealismus sei kein Idealismus der Flucht aus der Welt, sondern der Durchsetzung, des Strebens; er suche nicht Frieden, Beruhigung oder Rettung, sondern Streit, Widerstand und Krieg. Zu seiner Befriedigung, zu seiner Verwirklichung durch Überwindung, brauche er Widerstand.

Dem Katholiken Santayana zufolge nahm all dies mit Luther, mit seinem primitiven Aufruhr gegen die Tradition und mit seinem

³⁵ Ebd., 142–143.

³⁶ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 28–29.

³⁷ Ebd., 6, 12, 142.

³⁸ Ebd., 31, 70.

Aufruf zur individuellen Deutung des Wortes Gottes, seinen Anfang. Seitdem fühle sich jeder deutsche Philosoph berechtigt, von neuem zu beginnen, sein eigenes Theaterstück *ad infinitum* aufzuführen, in dem er Verfasser und Spieler und Zuschauer ist. Die Welt ist nur seine Vorstellung, er kann nur das kennen, was er im Kopf hat, was er also hervorbringt. So habe Leibniz selbst Gott seine logischen Gesetze aufgezwungen, und Hegel, der »Erzsophist«, habe die Weltgeschichte von Eden bis Berlin in sein »Taschenweltall« (*pocket Universe*) gezwungen.³⁹ Wie Fichtes und Hegels Glaube an einen Weltplan der Vorsehung insbesondere belege, seien ihre Philosophien »rationalisierte protestantische Theologie«.⁴⁰ Die technischen Einzelheiten der beiden Systeme seien nur Variationen eines Themas, das nicht aus der freien Beobachtung der Natur und des Lebens, sondern aus ursprünglichen Instinkten heraus entstehe.

All dies gehe Hand in Hand mit einer übertriebenen Betonung des Willens – dem Schlüsselwort in Santayanans Charakterisierung des Egotismus. Schließlich sei es der Wille, der alles aus dem Nichts auftauchen und sich entwickeln lasse. Selbst der Begriff der sachlichen Wahrheit werde zu einer Konstruktion des Willens. Damit werde »der Lebensglaube (*vital faith*), das Selbstvertrauen des tierischen Willens«⁴¹ zu einem absoluten Prinzip sowohl des Wissens als auch der Moral erhoben.

Im Gegensatz zu Dewey glaubt Santayana, dass bei Kant die transzendente Philosophie noch nicht ganz von der empirischen Welt abgetrennt wird. Kant sei aber der *psychological fallacy* erlegen (wofür auch Locke und Berkeley zuständig waren): nur das könne erkannt werden, was im Verstand ist. Dies habe ihn zum Subjektivismus geführt; das »absolute Orakel« des kategorischen Imperativs habe ein Übriges getan. Darin »lagen die Keime des Egotismus, und der virulentesten Art desselben dazu«.⁴² Außerdem bot Kants »transzendentaler Agnostizismus« ein machtvolles Mittel, um jeden Protest der Erfahrung, des *common sense*, des aufgeklärten Eigeninteresses (*enlightened self-interest*) zu verhindern. »So ist es auf Kant zurückzuführen, vom wem die deutschen Egotisten ihren tragischsten Fehler, direkt oder indirekt, übernommen haben«. Schließlich sei er ja der

³⁹ Ebd., 84, 109.

⁴⁰ Ebd., 22.

⁴¹ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 31.

⁴² Ebd., 55–56.

Prophet, der Begründer gar, der neuen deutschen Religion gewesen.⁴³ Fichte habe dann das antische System mit seinen inkohärenten und widersprüchlichen, aber noch humanen, Elementen einer Läuterung unterzogen, indem er den Willen in Schicksal verwandelte, die Welt in eine Bühne, auf der das Ich sein eigenes Schauspiel in totaler Freiheit spiele. Von da war es nur noch ein kleiner Schritt zum Übermenschen. Dies mache den »naiven Egotisten« Nietzsche zum letzten Propheten der romantischen Schule: kindlich verspielt und verantwortungslos, glänzend, und, aus Unfähigkeit zu lieben, ein tiefsinniger Hassler.

Santayana sah Egotismus allenthalben. Es gebe einen Egotismus der Vorstellungskraft, Egotismus der Leidenschaft, Egotismus der Sittlichkeit. Obwohl nicht alle Transzendentalisten Egotisten gewesen seien, könnten »Samen des Egotismus« selbst bei Kant gefunden werden. Goethe war kein wirklicher, aber ein »instinktiver« Transzendentalist, ein »vom Geist der deutschen Philosophie erfüllter« Egotist. Hegels System gilt Santayana als Beispiel des »Egotismus der Ideen«: Er verachtete den Subjektivismus, aber »seine Verweigerung des Egotismus war nur sichtbar, ein Schauspiel im Schauspiel« (*a play within the play*). Stirner war ein egoistischer Egotist. Und so weiter. Santayana hatte, wie F. C. S. Schiller in seiner Besprechung des Buchs schrieb, ein »composite monster« geschaffen, indem er deutsche Philosophie »mit einer die des Wells'schen Dr. Moreau übersteigenden anatomischen Fähigkeit aufgeschnitten und wieder zusammengesetzt« hatte. Doch habe er dieses »logische sowohl als auch historische« Monster nicht »um andere zu lehren, sondern um sich abzulenken« geschaffen.⁴⁴ Und Dewey seinerseits dachte, Santayana habe es dadurch, dass er »die verhängnisvolle Spaltung im deutschen Denken zwischen innerer Freiheit und äußerem Gehorsam« nicht bemerkt hatte, versäumt, einen entscheidenden Schritt weiter zu gehen. »Erst wenn Deutschland demokratische Kontrolle erkämpft, kann es sich treu sein [...] Wenn aber Egotismus in Denken und Wille im deutschen Geist eingeboren ist und zu einem Konflikt zwischen Lebensimpuls und institutionellem Rahmen führt, so wird Deutschland, je innerhalb wunderbarer, umso mehr ein Albtraum und eine Drohung für die Anderen bleiben.«⁴⁵

⁴³ Ebd., 63, 64.

⁴⁴ In: *Mind* 26 (1917), 222–226.

⁴⁵ Dewey, Buchbesprechung von Santayana, *Egotismus*, in: *New Republic*, 9 (1916), 155–156; jetzt in: Dewey, *The Middle Works*, Bd. 9, 305–309.

4. Nur ein Deutschland

Die vorherrschende Neigung, deutsche Philosophie, Kultur und Mentalität als ein kohärentes Ganzes zu betrachten, zeigte sich auch in *The Present Conflict of Ideas*, einer Reihe von Vorträgen, die Ralph Barton Perry, ein Schüler von William James, zwischen Januar und Mai 1918 an der University of California hielt. Programmatisch widmete Perry einen großen Teil der Vorlesungen der Beschreibung nationaler (amerikanischer, britischer, französischer, deutscher) Besonderheiten: »Die Philosophie eines Landes, insbesondere seine Moral-, Politik- und Religionsphilosophie ist vielleicht der gegliedertste, selbstbewußteste Ausdruck seines charakteristischen Geistes. Ihre weitere Bedeutung liegt darin, dass sie die Ideale, Normen und Richtlinien enthält, anhand derer die Zukunft des Landes am besten beurteilt werden kann.«⁴⁶ Diese Ansicht mag erklären, warum man weder bei Dewey noch bei Santayana oder bei Perry Spuren der sogenannten Zwei-Deutschland-Theorie findet, die schon vor dem Krieg aufkam und insbesondere von einigen (wenigen) Franzosen und Italienern (namentlich Benedetto Croce) geteilt wurde. Dieser zufolge hatte man zwischen einer »positiv konnotierten deutschen Kultur und einem verderblichen preußischen Militarismus« zu unterscheiden.⁴⁷ Ein Amerika direkt betreffendes Beispiel dafür bietet ein Artikel in der *New York Evening Post*, dessen Titel *Das wirkliche Verbrechen gegen Deutschland* war, und die Reaktion darauf des Psychologen Hugo Münsterberg, der, durch Vermittlung von William James nach Harvard berufen, 1898 zum Präsidenten der *American Psychological Association* gewählt, wiederholt ins Weiße Haus eingeladen worden, und der Begründer und erster Präsident des Amerika-Instituts in Berlin (1910–1911) gewesen war. Das Deutschland des Kaisers – schrieb der Verfasser des Artikels – müsse vernichtet werden, um das bessere Deutschland eines Fichte, Kant und Hegel (die in dieser Reihenfolge genannt werden) zu befreien. »Ist es denn überraschend«, fragt er, »dass die wahren Freunde des deutschen Vol-

⁴⁶ Ralph Barton Perry, *The Present Conflict of Ideas. A Study of the Philosophical Background of the World War*, London, 1918, 396–397. Perry führt Zitate von deutschsprachigen Autoren an, die das Gleiche taten und dadurch Zutaten mit kontrollierter Ursprungsbezeichnung seiner kulinarischen Kunst auf einem Silbertablett servierten.

⁴⁷ Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen. Deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2004, 131.

kes gegen all dies gerade aus tiefster Verehrung für Deutschland ihre Stimme erheben – dass sie gegen die Sophisterei eines Münsterberg und aller jener Einspruch erheben, die plötzlich in diesem schrecklichen Gemetzel einen neuen deutschen Kreuzzug gegen die Heiden sehen?« Gegen diese Vorwürfe protestierte Münsterberg vehement.⁴⁸

Die Zwei-Deutschland-Theorie wurde offenbar vom Idealisten Josiah Royce geteilt, für den »alle die höchsten Produkte des deutschen Geistes erzeugt worden waren, bevor die politische Einheit erreicht wurde«, während die »mächtigste Leistung Preußens« beim Umgang mit diesem großartigen ideellen Vermächtnis dem Verhalten des Indianers gleiche, von dem Othello sagte, er habe »eine Perle weggeworfen, die reicher als sein ganzer Stamm war« (*thrown a pearl away, richer than all his tribe*).⁴⁹ Durch die europäischen Ereignisse fühlte sich Royce dazu verpflichtet, insbesondere die Grundidee seines Idealismus, »Gemeinschaft« (*Community*), womit er unter dem Einfluss Peirces auch *community of interpretation* meinte, näher zu bestimmen. Im Zentrum seiner Philosophie stand die Beziehung zwischen dem Absoluten und der Welt des menschlichen Handelns sowie die Institution der »großen Gemeinschaft« (*Great Community*): einer ethischen, nach dem Modell der »Beloved Community of the Christian Church« gedachten Weltgemeinschaft, die ein konkretes, durch Liebe zu Gott und den Anderen zusammengehaltenes *Universal* sein sollte. Hierfür schlug Royce vor, das Band der Freiheit und *loyalty*, das charakterisierte, was er »*American Provincialism*« (etwa in der Art des heutigen *communitarianism*) nannte, auf die ganze Welt auszudehnen. Um konfliktuelle »dyadische Beziehungen« zwischen Individuen oder Nationen zu überwinden, schlug er in seinem kleinen Buch *War and Insurance* (1914) vor, ein internationales »Versicherungssystem« mit Sitz in einem neutralen Land zu schaffen.⁵⁰

⁴⁸ In: Hugo Münsterberg, *The War and America*, New York 1914, 90–93. Selbstverständlich rief Münsterbergs Buch heftige Reaktionen hervor: siehe z. B. John Cooper Powis, *The War and Culture. A Reply to Professor Münsterberg*, New York, 1914 (sowie unter dem Titel *The Menace of German Culture. A Reply to Professor Münsterberg*, London, 1915); Charles W. Squires, *Münsterberg and Militarism Checked*, Toronto, 1915. In den Jahren zwischen 1905 und 1930 war der britische Schriftsteller, Dichter und Essayist Powis auf mehreren Reisen in die Vereinigten Staaten erfolgreich.

⁴⁹ Josiah Royce, *The Hope of the Great Community*, New York 1916, 57. Das Buch wurde nach Royce' Tod (im September 1916) noch vor dem Kriegseintritt der Vereinigten Staaten, veröffentlicht.

⁵⁰ Josiah Royce, *War and Insurance. An Address Delivered before the Philosophical*

Trotz des Kriegsausbruchs brachte Royce sein Vertrauen in den Triumph von Geist und Ideal wiederholt zum Ausdruck. Allerdings sagte er auch, dass die Amerikaner nach der Versenkung der *Lusitania* nicht mehr neutral bleiben könnten: sie müssten sich als der offene Feind Deutschlands in den moralischen Dienst nicht nur Amerikas, sondern der Menschheit stellen, da Deutschland wegen seiner sittenwidrigen Handlungen »der eigensinnige, vorsätzliche Feind der menschlichen Rasse« geworden sei.⁵¹ Seine persönlichen Beziehungen zu Münsterberg brach Royce ab.

5. Deutscher Sozialdarwinismus

Neben der Abwesenheit der Zwei-Deutschland-Theorie fällt bei unseren Autoren noch etwas auf: Santayana erwähnt den Sozialdarwinismus, der den Deutschen oftmals vorgeworfen wurde, nur sehr kurz. Wie wir oben sahen, sagt Dewey dazu ganz ausdrücklich: »Erscheinungen, die eine aufgestörte Welt seit dem Beginn des Krieges durch den Einfluß eines Darwinschen ›Kampfes ums Dasein‹ und ein ›Überleben des Tüchtigsten‹ oder durch den Einfluß einer Nietzsche'schen Machtphilosophie zu erklären gesucht hat, wurzeln in der klassisch idealistischen Philosophie, die in Hegel ihren Höhepunkt gefunden hatte.«⁵² Dieser Vorwurf jedoch war eine Art internationaler Gemeinplatz, der in Frankreich besonders verbreitet war. Da sich dort die echten Darwinisten an den Fingern einer Hand abzählen ließen, hatten französische Biologen und andere Wissenschaftler leichtes Spiel damit, ihren *transformisme* dem groben, sogar barbarischen *darwinisme à l'allemande* gegenüber zu stellen, nicht selten mit geradezu komischen Ergebnissen.⁵³ Die Briten ihrerseits wollten ihren Nationalhelden gegen Missbrauch verteidigen. Dennoch mangelte es Großbritannien selbst keineswegs an ›sozialdarwinistischen‹ Imperialisten. Zu Recht schrieb der Historiker an der Columbia University, Carlton Hayes (1918–1919 als Offizier der Mi-

Union of the University of California at Its Twenty-fifth Anniversary at Berkeley, California, August 27, 1914, New York 1914.

⁵¹ Royce, *The Hope of the Great Community*, 11.

⁵² Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 154.

⁵³ Antonello La Vergata, »Evoluzionismo alla francese contro darwinismo alla tedesca«, in: *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 29 (2011), 67–87.

litary Intelligence Division im Dienst des Generalstabs und später Autor wichtiger Studien über Nationalismus und Imperialismus): »Das populäre Missverständnis des Darwinismus und die Anwendung von biologischen Hypothesen auf den gegenwärtigen Nationalismus ist leider keine deutsche Besonderheit [...] Es wäre ein interessanter Zeitvertreib, wenn ein deutscher Apologet eine ausschließlich aus Britischen Historikern und aus so einem besessenen Dichter wie Rudyard Kipling ausgezogene Anthologie des Imperialismus, Militarismus und Nationalismus zusammensetzte. Der neutrale Amerikaner würde sich über die Gelegenheit freuen, Vergleiche zu ziehen.«⁵⁴ Da aber nur, wer ohne Sünde ist, den ersten Stein werfen darf, verlief der Vorstoß im Sande. Einige britische und amerikanische Autoren machten eine Kehrtwendung, als hätten sie vergessen, was sie früher geschrieben hatten.⁵⁵ In Amerika war Vernon Lyman Kellogg, Biologe an der Stanford University, eine der lautesten Stimmen, die den Vorwurf des aggressivem Sozialdarwinismus erhoben. Sein Buch *Headquarter Nights* (Boston, 1916), ein Bericht über Gespräche mit deutschen Offizieren und Behörden während seines Aufenthaltes als Mitglied einer Internationalen Kommission im besetzten Belgien, trug Theodore Roosevelt zufolge mehr als alles andere zum Kriegseintritt Amerikas bei. Wie im Roman des Spaniers Vicente Blasco Ibañez, *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* (1916), stellte Kellogg seine deutschen Gesprächspartner als vergiftet von einer Mischung von Nationalismus, Imperialismus, Pflichtidealismus und missverstandener, verzerrter Kampf-ums-Daseins-Lehre dar.

⁵⁴ Carlton J. H. Hayes, »The War of the Nations«, in: *Political Science Quarterly* 29 (1914), 706.

⁵⁵ Das augenfälligste Beispiel dafür bietet vielleicht der britische Biologe Peter Chalmers Mitchell; man vergleiche seinen Aufsatz »A Biological View of Our Foreign Policy« in: *Saturday Review*, 82 (1896), 118–120, mit seinem Buch *Evolution and the War*, London, 1915. Viele Amerikaner hatten in Deutschland studiert. Siehe Carol Gruber, *Mars and Minerva: World War I and the Uses of the Higher Learning in America*, Baton Rouge, 1975; *Confrontation and Cooperation: Germany and the United States in the Era of World War I, 1900–1924*, hg. v. Hans-Jürgen Schröder, Oxford, 1993; Lynne Tatlock und Matt Erlin, *German Culture in America*, Rochester, 2005.

6. Einige Schlussbemerkungen

Ein Krieg, noch dazu ein Weltkrieg, ist nicht der Zeitpunkt, auf feine Unterschiede einzugehen und nüchterne Analysen vorzunehmen: der Krieg ist ein großer Vereinfacher. Die *Nationalisierung der Sicht* war natürlich keine amerikanische Besonderheit. Sie war auch keine Neuheit. Es war seit langem gängige Praxis, von nationalen Charakterzügen, Mentalitäten usw. zu sprechen, und da Philosophen viel von sich selbst halten, wurde die Philosophie als ein Kondensat bzw. ein Sublimat des Nationalbewusstseins betrachtet. Und doch hinterlässt die Neigung der hier erörterten Autoren, die deutsche Philosophie und Kultur als ein Ganzes zu betrachten und zu beurteilen, sowie die gleichzeitige und entgegengesetzte Neigung der deutschen Intellektuellen, die Einigkeit des deutschen Geistes vehement zu verteidigen, als wären sie *agents provocateurs* im Dienst der Entente, einen starken Eindruck.

Der Titel unseres Buches wirft zwei Fragen auf: Wie wurde die Geschichte der Philosophie in der Zeit des Weltkrieges geschrieben? Wie soll und muss man die Geschichte der damaligen Philosophie heute schreiben?

Zur ersten Frage: Interessanterweise stimmten die amerikanischen Kritiker der deutschen philosophischen Entwicklung den deutschen Verteidigern des von ihnen selbst so genannten *deutschen Krieges* zu. Die deutsche Philosophie war für sie Ausdruck einer ganzen nationalen Kultur; die sogenannte *Kriegsideologie* und der *Geist von 1914* seien das natürliche Ergebnis einer langen geistigen Vorbereitung. Wie ihre deutschen Kollegen machten sich Dewey, Santayana und Perry einer allzu starken Vereinfachung schuldig.⁵⁶ Sie verschmolzen philosophische und im weiten Sinne kulturelle Aspekte, subjektive und objektive Motivationen, offizielle Begründungen und unbewusste Einflüsse, oberflächliche und tiefe Beziehungen, soziale und psychologische Faktoren. Wie Schiller in der oben erwähnten Buchbesprechung andeutete, hatte Dewey die Bedeutung der Philosophie im Leben der Nation übertrieben. Die heutige Philosophiegeschichtsschreibung beruft sich nicht mehr auf nationale Mentalitäten, sondern studiert Kontexte. Dies aber birgt eine neue, umgekehrte Gefahr: War es damals irreführend, geschichtliche Ana-

⁵⁶ Siehe z. B. Sidney Hooks bemerkenswerte Beobachtungen zu Dewey in seiner Einleitung zu John Dewey, *The Middle Works (1899–1924)*, Bd. 8, xxvii–xxxii.

lysen durch *logische* Implikationen zu ersetzen, ist es heute ein Irrtum, nur *philosophische* Aspekte in Betracht zu ziehen, ganz so als wäre die Geschichte der Philosophie eine Art Selbstentwicklung, eine Folge von theoretischen Argumenten, ein Verzeichnis derselben für diachronische, zeitlose Diskussionsrunden.

Die zweite Frage ist an die erste gekoppelt: Gab es auch in der Philosophie einen *deutschen Sonderweg*, ähnlich dem, auf den Thorstein Veblen in seiner Studie *Imperial Germany and the Industrial Revolution* (1915) hinwies?⁵⁷ War ein solcher Sonderweg auch für all das verantwortlich, was in der deutschen Kultur und Gesellschaft später geschah? 1942 machte Dewey Zusammenhänge zwischen der Ideologie Hitlers und der deutschen Philosophie der Vergangenheit aus, sogar »einen unmittelbaren Einfluß der fest begründeten philosophischen Tradition auf Hitlers Glaubensbekenntnis«.⁵⁸

Die Schriften der Weltkriegszeit wimmeln von Ausdrücken wie *Geist, mind, Seele, Stellung in der Welt, innerer Aufbau, Kultur*, oder *civilisation*, sowie von Vergleichen, Auseinandersetzungen, Gegensätzen zwischen ihnen⁵⁹. Heute ist es schwierig, Santayana zuzustimmen, wenn er schreibt: »Auch eine esoterische Lehre drückt den Geist

⁵⁷ Boston, 1915. Siehe Christopher Capozzola, »Thorstein Veblen and the Politics of War, 1914–1920«, in: *International Journal of Politics, Culture, and History* 13 (1999), 2, 255–271.

⁵⁸ Obwohl Hitler »durch eine Art Massendemokratisierung« irrationale, primitive Elemente frei gemacht habe und die Rasse, nicht, wie Hegel, den Staat verherrliche, sei »all das, was er Blut und Rasse zuschreibt, tatsächlich ein Produkt von Kultur und Sitte, [...] an deren Bildung die erzieherischen Kräfte der klassischen Philosophie gearbeitet [hatten]«. Es gebe einen »hintergründlichen Zusammenhang«, »eine Art präexistenter Übereinstimmung«, eine »wechselseitige Anpassung« zwischen den machtvollen Elementen seiner Botschaft und »der Einstellung, den gewohnheitsmäßigen Grundsätzen und den erworbenen Ideen des deutschen Volkes«, »den Lehren der philosophischen Repräsentanten Deutschlands, [die] in die allgemeinen Gewohnheiten des Volkes eingesickert waren«. So sei es Hitler nicht schwergefallen, Hegels Staat (»den er oftmals »Nation« nannte«) in die nationalsozialistische Volksgemeinschaft zu übersetzen. Hinter Hitlers Instinktmythologie bleibe Hegels »List der Vernunft« versteckt. Durch »einen Appell an den latenten Idealismus der Nation« habe Hitler die Spaltung zwischen den zwei Welten Kants, »Innerem« und »Äußerem«, überwunden (Dewey, »The One-World of Hitler's National Socialism«, deutsche Übersetzung in: *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 43–44, 46, 52–53). In dieser Schrift Deweys kommt Kants Name nur auf vier Seiten vor, darunter zweimal generisch.

⁵⁹ Ein extremes Beispiel bietet G. T. Ladd, »The Human Mind Versus the German Mind«, in: *Hibbert Journal* 14 (Oct. 1915–July 1916), 300–319. George T. Ladd war bis zu seiner Emeritierung 1906 Professor der Philosophie an der Yale University.

aus, in dem die Personen leben, die an dieselbe Lehre in letzter Instanz appellieren«⁶⁰. Philosophie wird nicht mehr als umfassender Ausdruck des geistigen Charakters einer Nation oder als Schlüssel zum Verständnis einer Epoche gesehen. Aber die Frage bleibt: In welchem Maße kann die Philosophie und ihre Geschichte vom verbleibenden Anteil der Kultur und der Gesellschaft abgekoppelt werden, wenn es denn notwendig wäre? Sollte der Philosophiehistoriker sich mehr auf die kulturellen, geschichtlichen, sozialen Wurzeln oder auf die Blüten des philosophischen Baumes konzentrieren? Hier sind die Ansichten der sogenannten analytischen Philosophen und die des Historikers ganz verschieden. Der erste konzentriert sich *nur* auf die Blüten, und dazu auf die, die er braucht, um seine Argumente zu entwickeln, d. h. sein eigenes Büro zu schmücken, wo er das philosophische Spiel spielt. Dazu sei hier angeführt, was Richard Rorty über Deweys Beziehung zu Hegel und Darwin schreibt: »Ich beschreibe, was Dewey gesagt haben könnte, und meiner Ansicht gesagt haben *sollte*, anstelle dessen, was er gesagt *hat*. Ich konstruiere einen hypothetischen Dewey. [...] Die Pointe einer solchen Konstruktion liegt in der Trennung zwischen dem, was meiner Ansicht nach in Deweys Denken lebendig ist, und dem, was tot ist, und damit den Unterschied zwischen dem philosophischen Spielstand um 1900 und der Gegenwart zu erläutern.«⁶¹ Das ist nun genau das, was der Philosophiehistoriker nicht tun darf (wenn er kein Egotist sein will). Der Ideenhistoriker geht noch weiter. Er interessiert sich auch, wenn auch nicht besonders, für die Wurzeln und die Umwelt des Baumes. Aus seiner Sicht läuft der Philosophiehistoriker selbst Gefahr, vieles zu verpassen, das wichtig ist oder sein kann, wenn er nur Lehren, Systeme, Argumente, Schlüsse in Betracht zieht. Vielleicht können gerade unsere Kriegauf Autoren uns darüber etwas lehren. Der Krieg ist eine zu ernste Sache, als dass man sie den Philosophen überlassen kann. Ganz ähnlich ist die Geschichte der Philosophie und der Ideen eine zu komplizierte Sache, um sie in die Hände analytisch orientierter oder beeinflusstester Philosophen zu legen. Wie mein Lehrer und Mentor Paolo Rossi sagte, ist die Vergangenheit immer »eine andere Gegenwart«.⁶²

⁶⁰ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 163.

⁶¹ Richard Rorty, »Dewey Between Hegel and Darwin«, in: *Modernist Impulses in the Human Sciences, 1870–1930*, hg. v. Dorothy Ross, Baltimore & London, 1994, 56; Hervorhebung hinzugefügt. Pflichtbewusste Leser werden ausdrücklich dazu angehalten, Dewey darauf hinzuweisen, wenn sie ihn das nächste Mal sehen.

⁶² Paolo Rossi, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna, 1999.

Olivier Agard

Émile Boutroux als Historiker der deutschen Philosophie

Abstract

Der Aufsatz untersucht Émile Boutroux' Beiträge zur Historiographie der deutschen Philosophie. Dabei wird zunächst auf Boutroux' philosophische Positionierung im Kontext der Dritten Republik eingegangen. Auf eine Darstellung seiner (von Eduard Zeller geprägten) Auffassung der Philosophiegeschichte folgt eine Analyse seiner Interventionen im Ersten Weltkrieg: Die nationalen und politischen Kategorien, die zuvor im Hintergrund seiner Deutung der deutschen Philosophie standen, rücken ab 1914 in den Mittelpunkt.

This article analyses Émile Boutroux's contribution to the historiography of German philosophy. It begins with a discussion of Boutroux's philosophical position in the context of the Third Republic. It then presents Boutroux's vision, influenced by Eduard Zeller, of the history of philosophy before focusing on his interventions during the First World War: in 1914, the national and political categories that had previously stood in the background of his interpretation of German philosophy became central.

Émile Boutroux (1845–1921) ist heute eine mehr oder weniger vergessene Figur: Französische Philosophen interessieren sich kaum noch für ihn. Er war jedoch wegen seiner starken institutionellen Stellung eine zentrale Figur des Faches Philosophie um 1900. Nach seiner Doktorarbeit (1874) unterrichtete er in der *Ecole Normale Supérieure* (ab 1878), dann ab 1885 an der *Sorbonne*. Er war jahrelang Präsident der Agrégation-Jury. 1902 wurde er Direktor der *Adolphe-Thiers-Stiftung*, einer der wenigen französischen Forschungsfundationen der Zeit. 1898 wurde er Mitglied der *Académie des Sciences Morales et Politiques* und 1912 Mitglied der *Académie Française* (1912). Boutroux war auch außerhalb des Faches bekannt und stellte eine Figur des intellektuellen Lebens in Frankreich dar. Man hat ihn als einen katholischen und liberalen Republikaner bezeichnet,¹ und in der Tat gehört er zu jener liberalen Fraktion der Katholiken, die sich

zur Republik bekannt und dadurch die Etablierung der Republik überhaupt möglich gemacht haben. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, das wegen des Gesetzes zur Trennung von Kirche und Staat (1905) durch eine große Spannung zwischen den Katholiken und der Republik geprägt ist, erscheint er als ein Vermittler. So schrieb er sowohl über Kant als auch über Pascal, obwohl sie im damaligen Kontext oft als Gegenspieler empfunden wurden.

Boutroux ist einer der Gründer der französischen Tradition der *Histoire de la philosophie*, die heute noch weiterwirkt. Sein Werk besteht hauptsächlich aus historischen Studien (*Études d'histoire de la philosophie*, 1897; *Pascal*, 1900; *Études d'histoire de la philosophie allemande*, 1927; *Nouvelles Études d'histoire de la philosophie*, 1927). Zwar schrieb er auch über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft (*Science et religion dans la Philosophie contemporaine*, 1908), aber sein einziger wirklicher Beitrag zu einer systematischen Philosophie ist im Grunde seine Doktorarbeit *De la contingence des lois de la nature* (1874). Diese Theorie der Kontingenz der Naturgesetze ist aus verschiedenen Gründen von großer Bedeutung: Sie hat einen Raum für das Projekt einer *Histoire des Sciences* eröffnet, die sein Schüler Léon Brunschwig dann weitergeführt hat, denn Boutroux betrachtet den wissenschaftlichen Verstand nicht mehr als ein ewiges Prinzip, sondern als eine historische und wandelbare Form. Mit diesem Buch vermittelt Boutroux zwischen der französischen Tradition des Spiritualismus, die auf Maine de Biran und Ravaisson zurückgeht,² und der französischen Variante des Kritizismus, die sein Lehrer Jules Lachelier begründet hatte und die in gewisser Hinsicht den *Mainstream* der französischen Philosophie bildete, auch aus politischen Gründen: Kant war als Gründer einer philosophischen Richtung, die offen für die Leistungen der Wissenschaft war und eine post-religiöse laizistische Moral legitimierte, sozusagen der Lehrmeister der Republik.³

¹ Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France: 1789–1924: essai d'histoire critique*, Paris 1982, 492.

² Dazu: Fabien Capeillères, »To reach for the metaphysics: Émile Boutroux's Philosophy of science«, in: *Neo-kantianism in contemporary philosophy*, hg. v. Rudolf A. Makreel/Sebastian Luft, Bloomington 2009, 192–252. Siehe auch: Fabien Capeillères, »Généalogie d'un néokantisme français: à propos d'Émile Boutroux«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 103 (1998), 1, 405–446.

³ Dazu: Laurent Fedi, *Kant, une passion française 1795–1940*, Hildesheim 2018.

Auf diese philosophische Positionierung von Boutroux im Kontext der Dritten Republik möchte ich in einem ersten Teil dieses Beitrages kurz eingehen. In einem zweiten Teil möchte ich dann seine Rolle als Historiker der Philosophie thematisieren, bevor ich seine Interventionen im Ersten Weltkrieg ins Visier nehme.

1. Boutroux' philosophische Positionierung

Es ist hier nicht möglich, die vielschichtige Denktradition des französischen Spiritualismus in allen ihren Schattierungen vorzustellen. Relevant ist für uns, dass die Rezeption von Kant, die wie in Deutschland für die Erneuerung der Philosophie nach 1960 zentral wurde, durch diese Tradition geprägt war. Obwohl der französische Neukantianismus zum Teil ähnliche Ziele wie der deutsche Neukantianismus verfolgte, nämlich die Legitimierung der Philosophie als Erkenntnistheorie gegenüber den Naturwissenschaften, schlägt er einen ganz anderen Weg ein. Zwar ging es Lachelier und Boutroux wie den ersten deutschen Neukantianern (wie zum Beispiel Zeller) darum, die Naturwissenschaft in einen Gesamtzusammenhang der Erkenntnis zu integrieren und eine systematische Verknüpfung der Erkenntnisformen zu schaffen. Der französische Neukantianismus kennzeichnet sich aber durch eine zumindest ambivalente Haltung zum Transzendentalismus und durch die stete Bemühung, die Möglichkeit einer Erkenntnis des Dinges an sich irgendwie zu retten.⁴ Boutroux versucht, die Grenzen, die Kant der menschlichen Erkenntnis setzt, dadurch zu sprengen, dass er sich die Welt als eine Hierarchie von Schichten vorstellt, wobei er deutlich auf Aristoteles zurückgreift. Er unterscheidet insbesondere: die Welt der Materie; die Welt der Körper; die Welt des Lebens; die Welt des Menschen; die Welt der Kontingenz oder der Freiheit als Welt der Ordnung, Harmonie und Schönheit. Für Boutroux ist das Wesen der Wirklichkeit geistiger Natur, und diese Stufen entsprechen den verschiedenen Stufen in einem Selbstwertungsprozess des Geistes, der die Freiheit in der Natur realisiert. Gegen den mechanischen Determinismus rehabilitiert er die Teleologie des Geistes und definiert ihn als schöpferische Freiheit: Der Geist ist Kontingenz, d. h. um mit Hans Heimsoeth zu re-

⁴ Wie von Michel Espagne bemerkt: Michel Espagne, *En-deçà du Rhin: l'Allemagne des philosophes français aux XIXe siècle*, Paris 2004, 254.

den, »Ausbleiben von Determination«. ⁵ Jeder Schicht entspricht eine eigene Gesetzmäßigkeit. Die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Gesetze ist somit nur eine relative Notwendigkeit. Am Ende seines Buches über die Kontingenz der Naturgesetze entwickelt Boutroux die Vorstellung einer Ablösung der Naturgesetze durch das Streben der freien Willenskräfte nach Vollkommenheit. ⁶ In Boutroux' Augen war die Definition der Freiheit als schöpferische, unvorhersehbare Fähigkeit der Erneuerung gegen die Hegelsche Definition der Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit gerichtet. In denselben Jahren gab Bergson dann der Idee einer schöpferischen Freiheit eine biologische Grundlage und hat dadurch den französischen Spiritualismus grundsätzlich erneuert und umformuliert. Die Naturwissenschaft, die die Naturgesetze formuliert, wird von Boutroux auf eine pragmatische Haltung zurückgeführt. Er geht auf seine Weise wie auch später Bergson in die Richtung eines »partiellen Pragmatismus«. ⁷ Die Materie und ihre Gesetze sind das Ergebnis eines Zurückfallens der Freiheit in die Gewohnheit, und die Naturwissenschaft ist also nur ein praktisches Instrument, das der Beherrschung der Materie dient: Sie liefert keine absolute Erkenntnis der Realität. Otto Boelitz, der 1907 eine deutschsprachige Doktorarbeit zu Boutroux verfasst hatte, ⁸ kommentiert dazu: »Zwei a priori gegebene Prinzipien, zwei Gesetze beherrschen gewissermaßen das ganze Universum, die unwiderstehlich wirkenden Ideale des Guten und des Schönen, beide der unmittelbare Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit. Beide setzen frei wirkende Selbsttätigkeit voraus. — Was wir sonst an Naturgesetzen in der Welt des Geschehens konstatieren, das ist nur die Art und Weise unserer Betrachtung der in Gewohnheit sich umwandelnden Selbsttätigkeit; sie können sich ändern, sobald die Gewohnheit überwunden wird. So können die Naturgesetze niemals der Ausdruck des Wesens des Seins und seiner verschiedenen Formen sein«. ⁹

⁵ Heinz Heimsoeth, »Zur Ontologie der Realitätsschichten in der französischen Philosophie«, in: *Studien zur Philosophiegeschichte*, Köln 1961, 65–89.

⁶ Émile Boutroux, *La contingence des lois de la nature*, Paris 1875, 194.

⁷ Otto Boelitz, *Die Lehre vom Zufall bei Émile Boutroux. Ein Beitrag zur Geschichte der neuesten französischen Philosophie*, Leipzig 1907.

⁸ Boelitz, *Kausalität und Notwendigkeit in Émile Boutroux' Lehre von der Kontingenz. Ein Beitrag zur Geschichte der neuesten französischen Philosophie* (Inaugural-Dissertation), Leipzig 1907.

⁹ Boelitz, *Die Lehre vom Zufall bei Émile Boutroux*, 115.

Im Kontext dieser Schichtenontologie hat sich auch Boutroux für den Pragmatismus interessiert und ein Buch über William James geschrieben.¹⁰ Boutroux hat sich auch mit dem Konventionalismus auseinandergesetzt, der oft als eine Form von Pragmatismus betrachtet wurde. Als Konventionalisten bezeichnet man Denker wie Henri Poincaré, der übrigens Boutroux' Schwager war, Edouard Le Roy oder Pierre Duhem, die auf verschiedene Art und Weise zum Schluss kommen, dass wissenschaftliche Theorien nicht das reine Abbild objektiver Gesetze sind, sondern konventionelle Modellierungen. Indem Poincaré das Kriterium der *commodité* (Bequemlichkeit) in den Vordergrund rückte, schien er dem pragmatischen Prinzip, wonach sich die Wahrheit einer Idee an ihren Ergebnissen misst, nahe zu sein.

Boutroux' Buch über die Naturgesetze hatte eine europäische Resonanz und wurde ins Deutsche übersetzt.¹¹ Rudolf Eucken übernahm in sein Buch *Die geistigen Strömungen der Gegenwart* (1909) Harald Høffdings Kommentar zu diesem französischen Ansatz, den Høffding als »Prinzip der Diskontinuität« bezeichnet. Diese »Diskontinuitätsphilosophie« geht aus seiner Sicht auf Auguste Comte zurück.¹² Boutroux, der viele Kontakte in Deutschland hatte, interessierte sich für Eucken und verfasste ein Vorwort zu der französischen Übersetzung von *Die geistigen Strömungen der Gegenwart*,¹³ weil Eucken mit seinem Begriff des Geisteslebens aus Boutroux' Sicht dasselbe Ziel verfolgte wie seine eigene Philosophie: Die Überwindung des Antagonismus von Idealismus und Empirismus, von Geist und Leben. Wie für Eucken darf sich für Boutroux die Philosophie nicht auf eine Erkenntnistheorie beschränken. Wie Eucken kritisiert er den Absolutheitsanspruch der Naturwissenschaften und ist darum bemüht, Moderne und Religion zu versöhnen. Wie Eucken distanziert sich Boutroux in gewisser Hinsicht von der *Religion der Humanität* von Feuerbach oder Auguste Comte. Wie für Eucken markiert für Boutroux der Mensch einen Übergang zu einer neuen Stufe des Seins, in der die Gesetze der Natur nicht mehr gelten. Boutroux' Schrift über die Kontingenz der Naturgesetze endet mit einem Kapi-

¹⁰ Boutroux, *William James*, Paris 1911.

¹¹ Boutroux, *Die Kontingenz der Naturgesetze*, Jena 1911.

¹² Rudolf Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig 1909, 146–147. Eucken bezieht sich auf das Buch: Harald Høffding, *Moderne Philosophen: Vorlesungen, gehalten an der Universität in Kopenhagen im Herbst 1902*, Leipzig 1905.

¹³ Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, avant-propos de É. Boutroux, Paris 1911.

tel über den Menschen als höchste Stufe der Realisierung des Geistes, bzw. der Freiheit. Eucken bedauert, dass der moderne Mensch sich auf das Bloßmenschliche beschränkt und nur noch sein materielles Wohl sucht. Auch für Boutroux kann der Mensch leicht in die Trägheit, d. h. in die Sphäre der natürlichen Notwendigkeit zurückfallen, insbesondere in der modernen Gesellschaft, während sein Wesen doch in seiner Fähigkeit besteht, sich selbst zu transzendieren.

2. Boutroux als Historiker der Philosophie

Boutroux' Schichtenmodell ist auch die Grundlage seiner Auffassung von der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie hat als Wissensform, die alle anderen Formen des Wissens perspektiviert, ihre eigene Legitimität, auch die vergangene Philosophie, denn auf der Ebene des Geistes gibt es keinen quantitativen Fortschritt: Es besteht eine »relative Transzendenz« (»transcendance relative«) der Philosophie gegenüber der Geschichte: »Die relative Transzendenz der Philosophie erklärt [...] dieses einzigartige Phänomen, dass durch alle Fortschritte der positiven Wissenschaften hindurch die meisten der großen Lösungen, die schon die Alten versuchten, [...] in ihren wesentlichen Prinzipien möglich geblieben sind.«¹⁴

Hinzu kommt, dass die Vernunft einen transhistorischen Kern hat. Die Vernunft, wie Descartes sie versteht, nimmt das aristotelische Erbe wieder auf: »Das Wesen der menschlichen Vernunft hat sich von Aristoteles bis Descartes nicht verändert.«¹⁵ Aristoteles' Philosophie bleibt also die Grundlage des wissenschaftlichen Denkens: »Aristoteles ist immer noch ein Meister, gleichzeitig ist er ein Vorfahr.«¹⁶ Das gilt dann natürlich auch für Descartes, der auch ein Meister bleibt: »Der Kartesianismus bestimmt somit nicht nur den Gang

¹⁴ »La transcendance relative de la philosophie explique [...] ce singulier phénomène, qu'à travers tous les progrès des sciences positives, la plupart des grandes solutions essayées même par les anciens sont [...] dans leurs principes essentiels, demeurées possibles«, Émile Boutroux, »E. Zeller et sa théorie de l'histoire de la philosophie«, in: *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris 1926, 74.

¹⁵ »La raison humaine n'a pas changé de nature, d'Aristote à Descartes«, Émile Boutroux, »Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes«, in: *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897, 313.

¹⁶ »Aristote est encore un maître, en même temps qu'il est un ancêtre«, Boutroux, »Aristote«, in: *Études d'histoire de la philosophie*, 206–207.

der modernen Philosophie, sondern er hat auch eine beträchtliche Bedeutung in der allgemeinen Geschichte des menschlichen Geistes.«¹⁷ Auch Kants Unternehmen einer Bestimmung der Gesetze der Vernunft ist dementsprechend nicht vollständig neu und antwortet auf ein altes Problem, das von Descartes und Leibniz schon behandelt worden war.¹⁸ Seit dem Anfang ihrer Geschichte arbeitet also die Philosophie an denselben Problemen, und man kann immer von den Philosophen der Vergangenheit etwas lernen. Philosophie ist für Boutroux nicht von Philosophiegeschichte zu trennen, und er selbst hat vorwiegend Philosophiegeschichte betrieben. Das ist der Grund, warum er sich nicht eingehend mit der neukantianischen Erkenntnistheorie auseinandergesetzt hat, weder derjenigen der Marburger noch derjenigen der Südwestkantianer. Er liest die deutschen philosophischen Zeitschriften, zitiert die Neukantianer aber hauptsächlich aus der historischen Perspektive: Es geht ihm dann um die Probleme der Kant-Deutung, nicht um die theoretische Erweiterung und Erneuerung des Kantianismus, die Cohen oder Rickert vornehmen. Was er diskutiert, sind die Kant-Interpretationen, zum Beispiel diejenige von Kuno Fischer, von der er sich abgrenzt: »Kuno Fischer zum Beispiel ist ständig damit beschäftigt zu beweisen, dass Kant das Ding an sich nicht ernsthaft aufrechterhält. Diese Interpretation ist nicht ganz zutreffend. Der Gegenstand von Kants Analyse ist in erster Linie das Wissen, nicht das Sein.«¹⁹ Auch Alois Riehl und Benno Erdmann werden hier und da von Boutroux erwähnt. Boutroux stellt auch Hermann Cohens und Karl Vorländers Interpretation von Kant als vorsozialistischem Denker vor.

Boutroux' Praxis der Geschichte der Philosophie ist sicher seiner persönlichen Begegnung mit Zeller zu verdanken, denn er hat sich 1869/70 in Heidelberg aufgehalten und Zellers *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* ins Französische übersetzt (unter dem Titel *La Philosophie des Grecs considérée dans son déve-*

¹⁷ »Non seulement le cartésianisme commande ainsi la marche de la philosophie moderne, mais il a une importance considérable dans l'histoire générale de l'esprit humain«, Boutroux, »Descartes«, in: *Études d'histoire de la philosophie*, 291.

¹⁸ Boutroux, *La philosophie de Kant: cours de M. Émile Boutroux, professé à la Sorbonne en 1896–1897*, Paris 1926, 291.

¹⁹ »Kuno Fischer, par exemple, est constamment préoccupé de prouver que Kant ne maintient pas sérieusement la chose en soi. Cette interprétation n'est pas tout à fait exacte. La matière de l'étude de Kant, c'est tout d'abord la connaissance et non l'être«, Boutroux, *La philosophie de Kant*, 14.

*loppement historique*²⁰). Im Vorwort zum ersten Band erklärt er, dass er die Übersetzung dieses ersten Teils mit Zeller selbst besprochen hat: »Den Teil, den ich heute veröffentliche, habe ich vor den Augen des Autors selbst geschrieben, in Heidelberg, wohin ich 1869 unter dem Duruy-Ministerium geschickt wurde.«²¹

Zeller hatte bekanntlich neue Maßstäbe in der Geschichte der Philosophie gesetzt. Er setzte sich von Hegels spekulativer Methode ab und versuchte, den systematischen und den historischen Standpunkt zu verbinden. Zeller verlangte, dass »jeder, welcher die Geschichte der Philosophie begreifen und darstellen will, zu diesem Geschäft eine bestimmte, zum System entwickelte philosophische Ansicht mitbringe.«²² Dieses systematische Element ist keine willkürlich, subjektive Konstruktion: Es entspricht einer Deutung der Entwicklung der historischen Ideen, die sich faktisch aus dieser Geschichte ergibt, denn diese Geschichte weist einen objektiven Zusammenhang auf. Dazu kommentiert Wolfgang Bartuschat:

Worauf er abhebt ist, die Geschichte der Philosophie nicht nur als eine ›Geschichte der Philosophen‹ anzusehen, sondern in den unterschiedlichen Systemen, die in Fragestellung und Durchführung ihres Programms zum Teil ganz verschieden sind, ein Gemeinsames zu sehen, das es erlaubt, bei allen Unterschieden von einer Geschichte der Philosophie zu sprechen, die nur eine ist, weil sie in der geschichtlichen Kontinuität eine Einheit hat.²³

Dieser objektive Zusammenhang, der sich aus der Geschichte ergibt, wird nicht mehr wie bei Hegel auf die Teleologie der Idee zurückgeführt.

Bei Boutroux kann man dieselbe Durchdringung von einem systematischen und einem historischen Standpunkt beobachten, aber das Systematische nimmt eine etwas andere Form an als bei Zeller, der

²⁰ Eduard Zeller, *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique* (traduit de l'allemand par Émile Boutroux), Paris 1877–1884.

²¹ »J'ai écrit la partie que je publie aujourd'hui sous les yeux de l'auteur lui-même, à Heidelberg, où j'avais été envoyé en 1869, sous le ministère Duruy«, Boutroux, »Avant-propos du traducteur«, in: Eduard Zeller, *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique, première partie: la philosophie des grecs avant Socrate* (traduite de l'allemand, avec l'autorisation de l'auteur par Émile Boutroux), Paris 1877, I.

²² Eduard Zeller, »Wie soll man Geschichte der Philosophie schreiben?«, in: *Kleine Schriften*, Bd. 1, Berlin 1910, 87.

²³ Wolfgang Bartuschat, »Zeller und das *Archiv für Geschichte der Philosophie*«, in: *Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, hg. v. Gerald Hartung, Berlin 2010, 256.

noch von Hegel geprägt ist. Der erste Band der Übersetzung der Philosophie der Griechen fängt mit einem langen Aufsatz zu Zellers Methode an: »Edouard Zeller et sa théorie de l'histoire de la philosophie.« Boutroux lobt Zeller dafür, dass er einen Mittelweg zwischen Hegels spekulativer Geschichtskonstruktion und einer rein faktischen und individualisierenden Geschichte gesucht habe:

Wenn die hegelianische Konstruktionslehre unbegründet ist, so ist dies kein Grund, schlicht und einfach zu jenem unwissenschaftlichen Pragmatismus zurückzukehren, der in den historischen Philosophien nur eine Reihe unverbundener individueller Bemühungen sieht und sich darauf beschränkt, die Details durch andere Details zu erklären, ohne es zu wagen, die Gesetze und Gründe für das Ganze zu suchen. In der Tat kann man die Tatsachen im Einzelnen nicht verstehen oder gar feststellen, ohne sie mit dem Ganzen, dessen Teil sie sind, in Beziehung zu setzen, ebenso wenig wie man die Echtheit und die Bedeutung eines bestimmten Textes feststellen kann, ohne den Kontext zu untersuchen.²⁴

Boutroux lobt die Wissenschaftlichkeit von Zellers Ansatz, den er sorgfältig beschreibt: Zeller verfähre empirisch-philologisch und systematisch-rational zugleich. Zeller stützt sich auf Quellen, aber er rekonstruiert auch den inneren Zusammenhang der Denksysteme und ihre systematische Beziehung zueinander. Dadurch kann er dann die Relevanz dieses Denkens vom Standpunkt der Wahrheit bewerten. Dieser Ansatz ist zwar streng wissenschaftlich, aber Boutroux kritisiert, dass Zeller an der Hegelschen Vorstellung der Totalität und der historischen Notwendigkeit festhält. Diese Aufwertung des Ganzen ist für Boutroux typisch deutsch und problematisch, weil die individuelle Freiheit, als schöpferische Freiheit, d. h. die individuelle Kreativität der einzelnen Philosophen darin zu kurz kommt:

Herr Zeller lehnt daher eher die Form als die Substanz des Hegelschen Systems ab: auch er wird, kurz gesagt, die Produkte der individuellen Ini-

²⁴ »Que si la doctrine hégélienne de la construction est mal fondée, ce n'est pas une raison pour en revenir, purement et simplement, à ce pragmatisme peu scientifique, qui ne voit dans les philosophies historiques qu'une série d'efforts individuels sans lien entre eux, et qui se borne à expliquer le détail par le détail, sans oser rechercher les lois et les raisons de l'ensemble. On ne peut en effet, soit comprendre, soit même établir les faits de détail, sans les rattacher aux tous dont ils font partie, de même qu'on ne peut déterminer l'authenticité et le sens d'un texte donné, sans examiner le contexte«, Boutroux, »E. Zeller et sa théorie de l'histoire de la philosophie«, in: Zeller, *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique, première partie*, 21.

tiative nur in Betracht ziehen, um sie in die notwendigen Momente einer Gesamtentwicklung einzustufen; und er wird sie nur in dem Maße schätzen, wie sie sich für diese Reduzierung eignen.²⁵

Ein damit verbundenes Problem ist, dass dieser Ansatz allzu intellektualistisch ist. Für Boutroux geht es in der Philosophie schließlich ja auch um die moralische Bildung des Menschen, und die Darstellung der Philosophie bedarf eines künstlerischen Talents, das Zeller fehle. Darin liegt der Unterschied zwischen Philosophie und positiver Wissenschaft. Die Philosophie ist in der oberen Region der höchsten und idealen Einheit zu Hause, wo Theorie und Praxis zusammenfallen:

Die Philosophie ist also uneinnehmbar, wenn sie sich weigert, in ein Terrain hinabzusteigen, das nicht ihr eigenes ist, und sich erst in jener übergeordneten Region der höchsten und idealen Einheit niederlässt, in der die Maximen der Praxis und die Gesetze der Spekulation in Einklang gebracht werden müssen.²⁶ Boutroux plädiert für eine Geschichte der Philosophie, die sich auf die Singularität jeder Doktrin fokussiert, und von dieser Singularität ausgeht. Es geht dann aber nicht darum, akribisch Fakten und Anekdoten anzuhäufen, sondern die lebendige Einheit dieser Doktrin zu erfassen: »Philosophische Systeme sind lebendige Gedanken. Man kann hoffen, sie zu hören, indem man in dem Buch die Mittel sucht, diese Gedanken in sich selbst wieder aufleben zu lassen.²⁷

Diese Idee der lebendigen Einheit ist auch als Kritik an den positivistischen Tendenzen in den Geisteswissenschaften zu verstehen, die in Frankreich umstritten waren und als deutscher Import galten. Wie üblich versucht Boutroux, einen Mittelweg zu finden. Interessant ist der Rückgriff auf den Begriff des Lebens. Man findet ihn in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei vielen französischen Historikern der Philosophie, die sich dann implizit oder explizit auf Bergson beziehen.

²⁵ »M. Zeller repousse donc plutôt la forme que le fond du système de Hegel: lui aussi, en somme, il ne considérera les produits de l'initiative individuelle, que pour les résoudre en moments nécessaires d'une évolution d'ensemble; et il ne les appréciera que dans la mesure où ils se prêteront à cette réduction«, Boutroux, »E. Zeller et sa théorie de l'histoire de la philosophie«, 29.

²⁶ »La philosophie est donc inexpugnable si, refusant de descendre sur un terrain qui n'est pas le sien, elle s'établit d'abord dans cette région supérieure de l'unité suprême et idéale où doivent se concilier les maximes de la pratique et les lois de la spéculation«, Boutroux, »E. Zeller et sa théorie de l'histoire de la philosophie«, 77.

²⁷ »Les systèmes de philosophie sont des pensées vivantes. C'est en cherchant dans le livre le moyen de ressusciter ces pensées en soi qu'on peut espérer de les entendre«, Boutroux, »L'histoire de la philosophie«, in: *Études d'histoire de la philosophie*, 10–11.

Ein Beispiel dafür ist Émile Bréhier, der 1940 in seinem Buch *La Philosophie et son passé* erklärt, dass es in der Geschichte der Philosophie darum gehe, die lebendige Intuition der Philosophen wiederzufinden.²⁸ Boutroux' Studenten waren durch Boutroux' Fähigkeit, sich in jedes System einzufühlen, beeindruckt, auch wenn sich seine Methode nicht auf diese Einfühlung beschränkt. Etienne Gilson schreibt zum Beispiel: »Es war das erklärte Ideal dieses großen Ideenhistorikers, die Gedanken der Philosophen, die er deutete, vollständig und vorbehaltlos zu vertreten, ohne dabei seine vollständige Freiheit ihnen gegenüber aufzugeben.«²⁹ Auch Brunschvicg geht in dieselbe Richtung:

Beim Lesen und Hören hatte man den Eindruck, dass die Lehren der Vergangenheit niemals tote Sachen waren. Er engagierte sich für sie, als ob es sich um aktuelle Realitäten handelte, deren Ressourcen keineswegs erschöpft sind, denen die Wege und Reize der Zukunft offen stehen.³⁰

Die Einfühlung schließt die kritische Distanznahme nicht aus, denn nicht alles in den Denksystemen der Vergangenheit bleibt aus heutiger Sicht relevant, auch wenn sie Ressourcen für die Gegenwart und die Zukunft enthalten. Denn auch wenn er sich weigert, von der Totalität auszugehen, gibt es für Boutroux auch eine objektive Kohärenz der Geschichte, und es ist also möglich, rückblickend auf die Errungenschaften und Mängel der verschiedenen Denksysteme hinzuweisen. Boutroux bemüht sich also, jedem System eine Wahrheit abzugewinnen, aber es kommt immer ein Punkt, wo er die Frage der Relevanz dieser Denksysteme für heute stellt. Kant habe zum Beispiel eine Analyse des Erkennens geliefert, aber das Sein und seine verschiedenen Dimensionen vernachlässigt:

Kants Anliegen war es zu analysieren, zu definieren und aufzuklären: In bewundernswerter Weise entwickelte er daher eine Philosophie des Verstandes, eine Philosophie, die den Anspruch auf Erkenntnis hatte, wie die Naturwissenschaft. Aber die Philosophie muss sich, um vollständig zu sein,

²⁸ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris 1940.

²⁹ »C'était l'idéal avoué de ce grand historien des idées d'épouser complètement et sans réserves la pensée des philosophes qu'il interprétait, tout en demeurant à leur égard complètement libre«, Boutroux, *La philosophie de Kant*, 3.

³⁰ »En le lisant, en l'écouter, on avait l'impression que les doctrines du passé n'avaient jamais été des choses mortes. Il s'y attachait comme à des réalités actuelles dont les ressources ne sont nullement épuisées, auxquelles demeurent ouvertes les routes et les charmes de l'avenir«, Léon Brunschvicg, »La philosophie d'Émile Boutroux«, in: *Écrits philosophiques*, Paris, 1951–1958, Bd. 2, 216.

auch dem stellen, was sich nicht auf die Begriffe des Verstandes reduzieren lässt: lebendige Einheit, Handeln, Fühlen, Wollen.³¹

Auch die Kantische Definition des naturwissenschaftlichen Gesetzes muss aus Boutroux' Sicht revidiert werden, weil wir inzwischen wissen, dass diese Gesetze Konventionen sind: »Unsere Gesetze sind jetzt nur noch Annäherungen. Und gerade dass sie Annäherungen sind, macht ihren ganzen Wert aus.«³² Boutroux kritisiert auch bei Kant den grundsätzlichen Antagonismus zwischen vernünftiger Pflicht und individueller Natur.

Von Anfang an hat Boutroux ein ambivalentes Verhältnis zu Kant, was auch damit zusammenhängt, dass er in nationalen Kategorien denkt. Das ist nicht verwunderlich, denn die Zeit, in der er lebt, ist das Zeitalter des imperialen Nationalismus und der Konstruktion der nationalen Identitäten. Die Philosophie ist für Boutroux eine Angelegenheit der ganzen Menschheit, aber sie ist auch durch nationale Traditionen geprägt. Auf den Unterschied zwischen der deutschen und französischen Tradition weist er bereits in der Einleitung zu seiner Zeller-Übersetzung hin: Die Aufwertung der Totalität der Entwicklung, die Hinwendung zum Ganzen seien eine typisch deutsche Verfahrensweise:

In diesem Land, das von einem religiösen Geist durchdrungen ist, kann der freie Wille oder die Macht, sich dem göttlichen Handeln zu entziehen, die universelle Tendenz zur Unendlichkeit, nicht um seiner selbst willen existieren. Wenn ihre Existenz anerkannt wird, wird die einzige Rolle, die ihr zugeschrieben werden kann, die eines Mittels sein, das bei der Verwirklichung einer notwendigen und unveränderlichen Ordnung, bei der Vollendung der Einheit, bei der Herrschaft Gottes, ihrem Ziel und ihrer Daseinsberechtigung eine Rolle spielt. Das französische Genie im Gegenteil, als es sich mit Descartes seiner selbst bewusst wurde, hat sich vor allem für die Sache des freien Willens entschieden [...].³³

³¹ »La préoccupation de Kant fut d'analyser, de définir et d'éclairer: en quoi il développa admirablement une philosophie de l'entendement, une philosophie ambitieuse de connaître à la manière de la science. Mais la philosophie, pour être complète, doit aussi regarder en face ce qui ne se laisse pas ramener aux concepts de l'entendement: l'unité vivante, l'action, le sentiment, la volonté«, Boutroux, *La philosophie de Kant*, 269.

³² »Nos lois ne sont plus que des approximations. Et c'est sous cette forme d'approximations qu'elles ont toute leur valeur«, Boutroux, *La philosophie de Kant*, 130.

³³ »Dans ce pays, pénétré d'esprit religieux, le libre arbitre, ou puissance de se soustraire à l'action divine, à la tendance universelle, à, l'infini, ne saurait exister pour lui-même. Si son existence est reconnue, le seul rôle qu'on lui puisse attribuer sera

Die nationalistische Perspektive führt Boutroux dazu, eine Theorie des deutschen Sonderwegs zu formulieren: Deutschland habe in Europa keine einseitig rationalistische Philosophie hervorgebracht. Selbst die deutschen Philosophen, die man als Rationalisten betrachten kann, seien nicht frei von Mystik, weil sie jenseits des Denkens und der Materie ein Absolutes postulieren:

Und selbst die deutschen Reflexions- und Begriffsphilosophen wie Kant und Hegel, sind, wenn wir den Inhalt und Geist ihrer Lehre betrachten und nicht die Form, in der sie sie auslegen, weniger frei von Mystik und Theosophie, als sie scheinen und sagen. Denn auch sie stellen das wahre Absolute nicht in den Geltungsbereich oder das Denken, sondern in den Geist, der als den Kategorien des Verstehens überlegen angesehen wird, und auch sie versuchen, die Natur auf dieses Absolute zu gründen.³⁴

Am Schluss des Aufsatzes kommt Boutroux nochmals auf diesen Gedanken zurück. Das Problem der deutschen Philosophie in ihrer Suche nach dem Absoluten sei das Problem der Vermittlung von Geist und Materie, Idealismus und Realismus. Diese Problematik ist Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel gemeinsam, denn für diese Philosophen ist der Geist als Absolutes das Sein, aber sie behaupten gleichzeitig die Realität der materiellen Welt.³⁵

3. Der Krieg

Es ist natürlich jetzt interessant zu beobachten, wie sich Boutroux' Perspektive auf die deutsche Philosophie im Krieg wandelt und wie man von einer nationalistischen Friedenskultur zu einer Kriegskultur übergeht. Es ist umso interessanter, als es aus seiner Sicht bestimmte

celui d'un moyen, ayant dans la réalisation d'un ordre nécessaire et immuable, dans la consommation de l'unité, dans le règne de Dieu, sa fin et sa raison d'être. Le génie français, au contraire, lorsque avec Descartes il a pris conscience de lui-même, a embrassé d'abord la cause du libre arbitre [...],« Boutroux, »E. Zeller et sa théorie de l'histoire de la philosophie«, 29–30.

³⁴ »Et même les philosophes allemands de la réflexion et du concept, les Kant et les Hegel, si l'on considère le fond et l'esprit de leur doctrine, et non la forme sous laquelle ils l'exposent, sont moins exempts de mysticisme et de théosophie qu'il ne semble et qu'ils ne le disent. Car eux aussi placent l'absolu véritable, non dans l'étendue ou dans la pensée, mais dans l'esprit, conçu comme supérieur aux catégories de l'entendement, et eux aussi cherchent à fonder la nature sur cet absolu«, Boutroux, »Le philosophe allemand Jacob Böhme«, in: *Études d'histoire de la philosophie*, 212.

³⁵ Boutroux, »Le philosophe allemand Jacob Böhme«, 287.

Konvergenzen zwischen ihm und einem deutschen Philosophen wie Eucken gab. Boutroux und Eucken sind sich mehrmals begegnet, zum Beispiel anlässlich des Philosophenkongresses in Heidelberg 1908. Im Frühling 1914 hält Boutroux einen Vortrag über Wissenschaft und Religion in Jena. Im Juni ist er in Berlin und spricht über den Unterschied zwischen der deutschen und französischen Denktradition. Es ist aufschlussreich, diesen Text, der kurz vor dem Krieg verfasst wurde, mit den Beiträgen aus der Kriegszeit zu vergleichen. Dieser Text zeugt bereits von einer zunehmenden Nationalisierung der Perspektive, was damit zusammenhängt, dass der Vortrag eine Antwort auf Eucken ist. Eucken hatte 1913 in *Zur Sammlung der Geister* seine Kulturkritik in ein deutlich nationales Licht gerückt.³⁶ Die Pathologien der Moderne wurden nun hauptsächlich England zugeschrieben, denn es war eine Zeit der großen politischen und wirtschaftlichen Spannung zwischen dem Deutschen Reich und Großbritannien. In diesem Werk ging Eucken von dem Kontrast zwischen dem Deutschland der idealistischen und dem modernen, von der Technik und der Industrie beherrschten Deutschland aus. Deutschland habe sich der äußeren Welt zugewandt und die innere Welt aufgegeben. Das moderne Leben sei ein ruheloses Streben geworden und habe keine Einheit, kein Zentrum mehr. Eucken kritisiert die Arbeitskultur, die die Innenkultur zerstöre. Der egoistische Individualismus zerstöre das »Ganze«. Die Deutschen, die das »Volk des Gemütes« sind, haben ihr Innenleben vernachlässigt, obwohl die Sorge um das Innenleben zum Wesen der deutschen Kultur gehöre. Gleichzeitig meint Eucken, dass es kein Zurück gibt: »Eine einfache Wiederaufnahme des klassischen Lebensideals ist schlechterdings unmöglich.«³⁷ Er bekämpfe nicht das Moderne schlechthin, sondern nur das »Flachmoderne« und bekenne sich zum »Modernen echter Art.«³⁸ Die Arbeitskultur ist mit dem deutschen Wesen vereinbar, wenn sie dem Utilitarismus angelsächsischer Provenienz den Rücken kehrt, wenn sie sich wie in den Städten des Mittelalters mit einer geistigen Kultur verbindet. Wie man sieht, entwickelt Eucken in diesem Werk eine affirmative Sonderwegstheorie, die den Boden für die »Ideen von 1914« vorbereitet. Boutroux hat offensichtlich dieses Buch gelesen, denn er geht genau von derselben Diagnose aus, nämlich der Spannung zwischen

³⁶ Rudolf Eucken, *Zur Sammlung der Geister*, Leipzig 1913.

³⁷ Eucken, *Zur Sammlung der Geister*, 15.

³⁸ Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig 1904, 280.

dem technischen und wissenschaftlichen Deutschland und dem idealistischen Deutschland, und wie Eucken nuanciert er diesen Gegensatz. Er übernimmt von Euckens Darstellung der deutschen Denktradition die Idee, dass sie eine besondere Beziehung zum Ganzen habe. Dieses Streben nach Ganzheit kennzeichne das deutsche Denken: Der Mensch wird vor allem als Teil der Welt betrachtet. Diese Totalität umfasse alle widersprüchlichen Prinzipien: Gut und Böse, Materie und Geist, und alle Schichten des Seins: »Das ist aus deutscher Sicht das Ganze: Es umfasst sowohl Materie als Geist, sowohl Böses als Gutes, sowohl Schmerz als Freude, alle Formen, alle Grade des Seins, sowohl Negation als Affirmation, sowohl Nichtsein als Sein selbst.«³⁹

In dieser Konstruktion erscheint Hegel als der typische deutsche Denker: Die Freiheit erscheint als Einheit mit dem Ganzen. Boutroux nimmt mit diesem Text in einer französischen Debatte Stellung und vermittelt zwischen zwei Polen. Im republikanischen Lager tendierte man dazu, zwei Traditionen in Deutschland zu unterscheiden und von zwei Deutschlands (*les deux Allemagnes*) zu sprechen. Die französischen Republikaner orientierten sich an Kant und teilweise an Fichte, wie bei Xavier Léon, der Fichte in seinem (in den zwanziger Jahren erschienenen) großen Fichte-Buch (von Boutroux eingeleitet) zu einem jakobinischen Philosophen der Erziehung stilisiert.⁴⁰ Im konservativen Lager galt Kant hingegen als der typisch deutsche Philosoph, der durch seinen Rigorismus die Französische Revolution und die Zerstörung aller traditionellen Freiheiten und Identitäten legitimiert hatte. Es gibt viele Stellen, wo Boutroux zwei Tendenzen in der deutschen Tradition unterscheidet und Kant und auch Leibniz als Vertreter einer demokratischen Tendenz innerhalb der deutschen Philosophie kennzeichnet: Die Totalität sei bei ihnen mit der Individualität vereinbar und Boutroux weist zum Beispiel auf Kants Vorstellung vom Völkerbund hin, denn das Ganze erscheint dort als Harmonie freier Mächte. Andererseits betont er auch wie übrigens Eucken, dass Kant auch dem deutschen Ganzheitsdenken verhaftet sei. Wie Eucken legt Boutroux die Betonung auf die Einheit der deutschen Kultur jenseits der scheinbaren Antagonismen. Die zwei Ten-

³⁹ »Tel est le tout, au point de vue allemand: il embrasse la matière comme l'esprit, le mal comme le bien, la douleur comme la joie, toutes les formes, tous les degrés de l'être, la négation comme l'affirmation, le non-être comme l'être lui-même«, Boutroux, »La pensée allemande et la pensée française«, in: *Études d'histoire de la philosophie allemande*, 169.

⁴⁰ Xavier Léon, *Fichte et son temps*, Paris, 1922–1927.

denzen der deutschen Kultur, die widersprüchlich scheinen, Industrialismus und Idealismus, haben denselben Hintergrund und gehen auf dieselbe Dynamik zurück. Boutroux weist auf verschiedene Gefahren hin, die mit dieser Dynamik verbunden sind: Die übertriebene Organisation des Lebens und der Kultur, das übertriebene Vertrauen in das Gericht der Geschichte, die Verdrängung des Individuums. Während die deutsche Kultur nach dem Absoluten strebe, verkörpere die französische Zivilisation das Ideal der Humanität und werte die harmonische Erziehung des Individuums zu einem honnête homme. Die Humanität ersetzt das Absolute, und in Frankreich habe man eine positive und bejahende Beziehung zum Säkularisierungsprozess. Boutroux betont jedoch zu diesem Zeitpunkt noch, dass sich beide Ansätze ergänzten und gleichwertig seien:

Wenn das deutsche Denken und das französische Denken tatsächlich so sind, wie wir sie definiert haben, erscheinen uns diese beiden Gedanken als zutiefst verschieden, aber nicht als widersprüchlich. Man kann sogar sagen, dass sie sich als komplementär darstellen [...] Das deutsche Denken geht auf das Ganze, auf die Verwirklichung des konkreten Unendlichen, also des Geistes, zu; und es sieht in jeder der Existenzformen, die auf der Szene der Welt erscheinen, einen Moment dieser Verwirklichung. Das französische Denken betrachtet einen Teil des Universums, das, was uns unmittelbar berührt: den Menschen; und es zielt darauf ab, dieses determinierte Wesen in der vollkommensten Form, die seine Natur umfasst, zu begreifen und zu verwirklichen; Es scheint, dass diese beiden Gedanken sich gegenseitig sehr gut ergänzen, studieren und durchdringen können.⁴¹

Jede Kultur kann für Boutroux etwas vom Nachbarn lernen: Eine Grenze des französischen Humanismus ist, dass er eben die Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu transzendieren nicht genügend berücksichtigt. An anderen Stellen hat Boutroux aus diesem Grund die Re-

⁴¹ »Si la pensée allemande et la pensée française sont bien telles que nous les avons définies, ces deux pensées qui nous apparaissent comme profondément différentes, mais non comme contradictoires. On peut même dire qu'elles se présentent comme complémentaires [...] La pensée allemande va au tout, à la réalisation de l'infini concret, c'est-à-dire de l'esprit; et elle voit, dans chacune des formes d'existence qui apparaissent sur la scène du monde, un moment de cette réalisation. La pensée française considère une partie de l'univers, celle qui nous touche immédiatement: l'homme; et elle vise à concevoir et réaliser cet être déterminé, sous la forme la plus parfaite que comporte sa nature; Il semble que ces deux pensées peuvent largement profiter à, s'étudier et se pénétrer l'une l'autre«, Boutroux, »La pensée allemande et la pensée française«, 185.

ligion der Humanität von Comte kritisiert.⁴² Das deutsche Streben nach dem Absoluten stimmt mit der Lehre von Pascal überein, nach der der Mensch die Brücke zwischen Natur und Gott darstellt.⁴³ Boutroux sagt es nicht ausdrücklich, aber es ist klar, dass der französische Humanismus aus seiner Sicht dazu geeignet ist, die Brutalität des Modernisierungsprozesses in Deutschland zu mildern und ihm eine Form zu geben. Er plädiert zwar nicht für eine Synthese beider Kulturen: Jedes Land solle seine eigene Tradition pflegen, aber gleichzeitig offen für Anregungen vom Nachbarn sein. Denn jede Kultur entwickelt sich auch durch Anregungen, die von außerhalb kommen. Diese gegenseitigen Einflüsse sind auf jeden Fall positiv und stellen die Singularität dieser Kulturen nicht in Frage.

Boutroux hält diesen Vortrag im Juni 1914, und der Text erscheint ein paar Monate später in Frankreich und 1915 in englischer Fassung.⁴⁴ Wie lässt sich diese Behauptung der Komplementarität mit den Stellungnahmen im Krieg vereinbaren? Im Dezember 1914 hält Boutroux in London einen Vortrag über *Certitude et vérité*, in dem er Kritik an der deutschen Tradition übt und seine Analysen aus der Vorkriegszeit radikalisiert und politisiert.⁴⁵ Das problematische Streben nach Einheit wird nun als Verherrlichung der Macht und als Abkehr von der Zivilisation dargestellt, was in den Vorkriegstexten nie so gesagt worden war. Das Problem liegt nun für Boutroux in der Beziehung zwischen dem Willen als moralischer Fähigkeit und der Intelligenz als Fähigkeit der Erkenntnis. Kant habe beide Dimensionen der menschlichen Seele getrennt, und das ist für Boutroux problematisch. Zweifelhaft sind jedoch auch die Bemühungen, eine neue Einheit dieser Dimensionen zu schaffen. Hegel habe den Willen auf die Intelligenz zurückgeführt: Der individuelle Wille wird nun von der allgemeinen Vernunft aufgehoben, und es gibt keinen Spielraum mehr für den individuellen Willen. Fichte, Schopenhauer und Nietzsche seien den umgekehrten Weg gegangen: Sie haben den Willen verabsolutiert und die Intelligenz in den Dienst des Willens gestellt. Dies führe zur Verherrlichung der Kraft als solcher: Im Anfang war

⁴² Dazu: Olivier Agard, »Deutsch-französische Kritik an der ›religion de l'humanité‹ am Anfang des 20. Jahrhundert«, *Kulturkritik zwischen Deutschland und Frankreich: 1890–1933*, hg. v. Olivier Agard/Barbara Beßlich, Frankfurt a. M. 2016, 57–71.

⁴³ Boutroux, »La pensée allemande et la pensée française«, 186.

⁴⁴ Boutroux, »German Thought and French Thought«, in: *Educational Review* 50 (Dezember 1915), 433–457.

⁴⁵ Wieder veröffentlicht in: Boutroux, *La nature et l'esprit*, Paris 1926, 95–123.

die Tat. Eine Konsequenz ist dann die Verachtung der Errungenschaften der menschlichen Zivilisation:

Was bleibt von dem übrig, was die Welt Zivilisation, Moral, Güte und Menschlichkeit nennt, sobald sich der Mensch ganz den elementaren Kräften hingegeben hat, die wahllos die toten Blätter und Menschenleben, die formlosen Steine und die heiligsten Denkmäler der Kunstgeschichte zerstören?⁴⁶

In den späteren Texten ist der Diskurs noch expliziter: Das Streben nach dem Absoluten, das in den Vorkriegstexten noch philosophisch ernst genommen wurde, wird dann als bloßer, nationalistischer und rücksichtsloser Wille zur Macht entlarvt. In dieser Darstellung des deutschen Nationalismus greift Boutroux tatsächlich auf Motive zurück, die er bei Eucken gefunden hat, aber er deutet sie nun als bloße Verkleidungen eines zynischen Strebens nach Herrschaft: Deutschland über alles. Die deutschen Philosophen, Eucken inbegriffen, haben alle Werte germanisiert: Gott, die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Schönheit, die Humanität. Deutschland kehrt somit der Zivilisation den Rücken:

Um sein Ideal anzustreben, das darin besteht, nicht das Beste, sondern das Ganze, das Unendliche, Unerreichbare zu verwirklichen, rehabilitiert und reintegriert der Germanismus in die menschliche Kultur all das, was die hellenische und christliche Zivilisation zur Unterdrückung oder Durchdringung der Menschheit beigetragen hatte: Kraft, Masse, Materie, Gewalt, Böses.⁴⁷

Die konkrete Konsequenz dieser Mentalität ist die Verachtung des Rechts und der humanistischen Moral. Der nationalistische Wille heiligt alle Mittel »Härte, Grausamkeit, brutaler Realismus, Beherrschung und Anmaßung« sind das Wesen des deutschen Charakters, der der Ansicht ist, dass Recht auf Gewalt beruht und dass es keine

⁴⁶ »Que reste-t-il de ce que le monde appelle civilisation, mœurs, bonté, humanité, quand une fois l'homme s'est livré tout entier aux forces élémentaires, qui détruisent indifféremment les feuilles mortes et les vies humaines, les pierres informes et les monuments les plus sacrés de l'histoire de l'art?«, Boutroux, »Certitude et vérité«, 114.

⁴⁷ »Pour tendre à son idéal, qui consiste à réaliser non le meilleur, mais le tout, l'infini, l'irréalisable, le germanisme réhabilite et réintègre dans la culture humaine tout ce que la civilisation hellène et chrétienne avait travaillé à refouler ou pénétrer d'humanité: la force, la masse la matière, la violence, le mal«, Boutroux, »Germanisme et humanité«, in: *Études d'histoire de la philosophie allemande*, 160.

Normen jenseits der Geschichte gibt.«⁴⁸ Boutroux gibt jedoch zu, dass es nicht dazu kommen musste; insofern gibt es für ihn nicht nur ein Deutschland, aber die historischen Umstände haben diese negative Potentialität verwirklicht. Besonders tragisch hat sich die deutsche Einigung unter Preußens Vorherrschaft ausgewirkt: »Bis 1871 hing alles von Einzelpersonen ab. Seitdem ist der Einzelne auf das Ganze angewiesen.«⁴⁹ Boutroux verweist in diesem Zusammenhang in mehreren Texten auf seinen Aufenthalt in Heidelberg im Jahre 1869: Dort hat er eine nationalistische Rede von Treitschke erlebt, aber er gibt zu, dass es auch andere Stimmen gab, für die die Freiheit wichtiger als die Einheit war. Gleichzeitig ist die Entwicklung zum Preußentum nicht von heute auf morgen erfolgt. Der »Germanismus« (*germanisme*) ist kein plötzlicher Überfall von Gewalt, sondern hat eine lange Vorgeschichte: Es gibt selbst in der idealistischen Tradition Züge, die diesen organisatorischen Aktivismus des Willens vorbereitet haben, insbesondere bei Fichte, aber schon bei Kant⁵⁰. Frankreich erscheint hingegen bei Boutroux als Synthese aller Traditionen des Abendlandes: Christentum, Humanismus, Französische Revolution. Seine Darstellung von Frankreich ist typisch für seine zentrale Positionierung im intellektuellen Feld in Frankreich: Er nimmt hier wieder eine Zwischenstellung ein, indem er sich einerseits zur Französischen Revolution bekennt, andererseits das Erbe der klassischen Kultur übernimmt. »Klassizismus«, (*classicisme*) war ein Stichwort im kulturellen und künstlerischen Diskurs der Zeit. Die *NRF* (*Nouvelle Revue Française*), die führende literarische Zeitschrift, bekannte sich zu diesem Wert. Dieser Begriff des Klassizismus hat eine klare ideologische Funktion: Er schafft einen Konsens zwischen rechts und links und ermöglicht es, dem »Germanismus« ein Paradigma entgegenzusetzen, das keine weitere Begründung braucht. Der Klassizismus, das ist für Boutroux die christliche und die humanistische Tradition, die Harmonie zwischen Willen und Intelligenz, der gute

⁴⁸ »Dureté, cruauté, réalisme brutal, esprit de domination et insolence sont l'essence du caractère allemand, qui considère que le droit est basé sur la force et qu'il n'y a pas de normes au-delà de l'histoire«, Émile Boutroux, »La psychologie des belligérants«, in: *Revue politique et littéraire* (Suppl. à la *Revue bleue*, 8) 97 (1918), 199.

⁴⁹ »Jusqu'en 1871, le tout dépendait des individus. Depuis cette époque, les individus dépendent du Tout«, Boutroux, »La psychologie des belligérants«, 202.

⁵⁰ Boutroux, »L'évolution de la pensée allemande (Conférence prononcée à Paris le 30 mars 1915 sous les auspices de la revue *la Renaissance*«, in: *Pages choisies*, Paris 1915, 116.

Geschmack, das Gleichgewicht zwischen Universalität und Individualität, zwischen Gesetz und Freiheit.⁵¹ Boutroux gibt sich wenig Mühe, die zivilisatorische Überlegenheit Frankreichs zu begründen.

Problematisch ist freilich bei Boutroux (wie bei Eucken) der Versuch, den Krieg als Kulturkrieg zu deuten. Bei Boutroux führt es dazu, dass sich die Philosophiegeschichte auf Verallgemeinerungen reduziert. Diese Verallgemeinerungen waren, wie bereits gesagt, als Deutungsmuster schon vor dem Krieg da, aber sie nahmen in seinen Vorlesungen nur einen begrenzten Raum ein. Diese Vorlesungen bestanden hauptsächlich aus einer Auseinandersetzung mit den Texten. In den Kriegstexten geraten diese nationalen Unterschiede, die schon ab 1913 zunehmend thematisiert wurden, in den Mittelpunkt. Sie werden zu tödlichen Antagonismen stilisiert, und der Ausgang dieses notwendigen Kampfes wird als entscheidend für die menschliche Kultur dargestellt. Der Krieg für die *Civilisation* oder für die Kultur wird auch als Mittel der kulturellen oder zivilisatorischen Regeneration dargestellt. Neben der Nationalisierung findet eine Dramatisierung statt. Deutschland stellt für Boutroux nun eine Bedrohung für das Leben dar. Die deutsche Organisation macht aus der Gesellschaft einen Mechanismus, in dem die Individuen nur »Teilmenschen« sind.

In Deutschland kann man ähnliche Strategien beobachten. Der willkürliche Charakter dieser Konstruktionen kommt darin zu Ausdruck, dass auch Eucken den Feind als Vertreter des Mechanismus gegen das Leben darstellt. Für Eucken war es aber die parlamentarische Demokratie, die einer mechanischen Auffassung der Gesellschaft und des Lebens entsprach.

Beide Autoren scheinen nicht einzusehen, dass dieser Krieg in Wahrheit ein Sieg des Mechanismus und der Technologie ist. Sie gehören nicht zu denjenigen, die wie Simmel oder Scheler eingesehen haben, dass dieser Krieg als europäischer Zivilkrieg einen Rückgang der europäischen Kultur bedeutete. Sie glauben im Gegenteil, dass der Krieg zu einer Erneuerung der Kultur führen kann. Für Boutroux hat der Krieg letztlich das Verdienst, dass er das Gleichgewicht zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Moderne und Tradition wiederherstellt. Im Krieg wird sich sicher Frankreich seiner kollektiven Identität wieder bewusst.

⁵¹ Dazu: Boutroux, »Après la guerre«, in: *Foi et vie*, cahier B (1^{er} et 16 août 1917), 15–16, 143.

Nach dem Krieg ist Boutroux, der 1921 starb, auf derselben Linie geblieben. Er glaubt nicht an eine Demokratisierung Deutschlands, denn Deutschland verstehe nur die Macht: »Das realistische Deutschland wird die Demokratie an dem Tag schätzen, an dem die demokratischsten Nationen die größten und gleichzeitig stärksten sind.«⁵² Boutroux blieb also bei seiner Vorstellung von Frankreich als Land der Zivilisation stehen, als Synthese von Revolution und Tradition. Das Frankreich der Französischen Revolution sei dasselbe Frankreich wie das Frankreich des Rolandslieds. Boutroux, der in gewisser Hinsicht vor 1914 zu einer Internationalisierung der Philosophie beigetragen hatte, gelang es nicht mehr, zu einer Friedenskultur zurückzukehren und sein Deutschlandbild zu revidieren.

⁵² »L'Allemagne réaliste appréciera la démocratie, le jour où les nations les plus démocratiques seront, en même temps, les plus grandes et les plus fortes«, Boutroux, »La psychologie des belligérants«, 206.

Caterina Zanfi

Von Bologna nach Neapel

Zwei internationale philosophische Kongresse vor und nach dem Krieg

Abstract

Die Internationalen Philosophie-Kongresse zu Anfang des 20. Jahrhunderts brachten sowohl wissenschaftliche Kooperation als auch Rivalitäten zum Ausdruck. Während des Ersten Weltkriegs unterbrochen, wurden sie erst 1924 in Neapel wieder aufgenommen. Eine Reihe von Thomas von Aquin, Maine de Biran und Kant gewidmeter Gedenkfeiern legt eine politische und diplomatische Vereinnahmung der Philosophiegeschichte nahe, bringt jedoch auch den Wunsch nach einer Befriedung der internationalen Spannungen zum Ausdruck.

The international congresses of philosophy at the beginning of the twentieth century were occasions of scientific cooperation but also of rivalry. Interrupted during the First World War, they were resumed in Naples only in 1924. A series of commemorations dedicated to Aquinas, Maine de Biran and Kant suggests a more political and diplomatic use of the history of philosophy and expresses a desire to pacify the international conflicts.

1. Internationalismus und Rivalität auf den internationalen philosophischen Kongressen

Während des Ersten Weltkriegs sahen sich viele Intellektuelle verpflichtet, ihre Kenntnisse und ihr Prestige in den Dienst des nationalen Interesses zu stellen. Jeder nahm an der Kriegsstrategie teil: während viele Wissenschaftler, insbesondere Chemiker, sich der Entwicklung neuer Waffen widmeten, beförderten die Philosophen die Auseinandersetzung mit Propagandareden. Oft beriefen sich deren philosophische Deutungen des Krieges auf die Philosophiegeschichte. Die »geistige Mobilmachung«¹ seitens der Philosophen in den Kriegs-

¹ Vgl. Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000.

jahren bezog sich auf die klassischen Autoren und instrumentalisierte sie nicht selten zu nationalistischen Zwecken.

Dies führte zu einer Verzerrung der nationalen geschichtsphilosophischen Erzählungen, deren ideologische Intention heutzutage augenfällig scheint. Dieselben politischen Faktoren, die die Philosophiegeschichte während des Krieges besonders deutlich beeinflussten, lassen sich jedoch schon in der Vorkriegszeit beobachten und sollten auch nach Kriegsende weiter wirksam sein. Dies wird umso klarer, betrachtet man die Philosophiegeschichte unter einem transnationalen Gesichtspunkt. Das Phänomen der Fragmentierung der nationalen Historiographien während und nach dem Krieg sticht besonders hervor, wenn man sich das Streben nach einer Internationalisierung des Wissens vor Augen hält, das sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in der Gründung von internationalen Zeitschriften, wissenschaftlichen Gesellschaften und verschiedenen Veranstaltungen niederschlug. Im Bereich der Philosophie waren die Internationalen Philosophischen Kongresse² in dieser Hinsicht von besonderer Bedeutung.

Das Zeitalter der Weltausstellungen und Eisenbahnen beschleunigte die Internationalisierung, nicht nur des Warenverkehrs, sondern des Austauschs in allen Bereichen. Dank einer Reihe von internationalen Kongressen erlebten auch die Wissenschaften, sowohl vor als auch nach der Zäsur des Krieges, Momente des Austauschs und der gegenseitigen Befruchtung von europäischen und außereuropäischen Kulturen. Seit 1900 wurden solche Kongresse auch in der Philosophie organisiert, an denen Philosophen aus ganz Europa, aber auch aus Nord- und Südamerika sowie Asien teilnahmen. Unter ihnen befanden sich oft Vertreter von, für den Internationalisierungsschub emblematischen, Zeitschriften, die eine kosmopolitische Agenda propagierten. Zu den aktivsten Förderern von Übersetzungen und transnationalen Veröffentlichungen gehörten Zeitschriften wie *Scientia*, *Logos* und die *Revue de métaphysique et de morale*. Dank eines, mithilfe der letztgenannten Publikation aufgebauten, Netzwerkes übernahm ab 1900 die *Société française de philosophie* die Führungsrolle bei der Organisation der Internationalen Philosophischen

² Das allgemeine Format ist klar beschreiben in »La fabrique internationale de la science. Les congrès scientifiques de 1865 à 1945«, ein von Wolf Feuerhahn und Pascale Rabault-F Feuerhahn herausgegebenes Themenheft der *Revue germanique internationale* 12 (2010). Zu internationalen Kongressen im 19. Jahrhundert, siehe »Les Congrès scientifiques internationaux«, ein von Brigitte Schroeder-Gudhus herausgegebenes Themenheft der *Relations Internationales* 62 (1990).

Kongresse. Jeder Kongress – der erste in Paris 1900 im Rahmen der Weltausstellung, der zweite in Genf 1904, der dritte 1908 in Heidelberg, bis zum letzten vor dem Krieg, der 1911 in Bologna stattfand – stellte ein wichtiges Moment in der Bestimmung der Fragen und der Themen dar, die internationale Resonanz erhalten sollten.³

Wenngleich die Kongresse die Kommunikation und Kooperation zwischen den Wissenschaftlern stärkten, so führten sie doch auch zu Auseinandersetzungen. Denn obwohl die Absicht der Kongresse in der Verwirklichung der Idee einer internationalen philosophischen Gemeinschaft lag, beseitigten sie den nationalen Charakter der wissenschaftlichen Unternehmungen nicht. Im Zeitalter von Nationalismen und Rivalitäten zwischen den Großmächten wurden sowohl Austausch und Kooperation zu gemeinsamen philosophischen Themen angeregt als auch Wettbewerb und Animositäten angefacht. Die geopolitische Lage spiegelte sich in der Wahl der gastgebenden Städte und der Einmischung staatlicher Behörden wider. Die meisten Kontroversen betrafen das Deutsche Reich. Insbesondere nach 1870 wurde Deutschland als das politisch und industriell sowie wissenschaftlich tonangebende Land erachtet. Deswegen ist der Versuch, durch die Kongresse eine »wissenschaftliche Internationale« zu etablieren, mit Hinblick auf die deutsch-französischen Rivalität als eine kulturelle Strategie zu interpretieren, die die deutsche wissenschaftliche Vormachtstellung, in der Philosophie wie in anderen Bereichen, abschwächen sollte.⁴ Die Anzahl der deutschen Teilnehmer war schon auf dem Heidelberger Kongress 1908 gesunken, auf dem wichtige Persönlichkeiten wie Wundt, Dilthey, Rickert und Simmel nicht anwesend waren. In der gleichen Zeit trat eine *lateinische Annäherung* ein, in der französische und italienische Intellektuelle die gemein-

³ Die Diskussionen auf den Kongressen finden ein Echo in den Fachzeitschriften der einzelnen Länder und den Briefwechseln der Teilnehmer. Zudem werden Tagungsbände veröffentlicht: *Congrès international de philosophie, I^{er} Congrès international de philosophie*, 4 Bde., Paris 1900–1903 und Nendeln-Lichtenstein 1968; *Congrès international de philosophie: 2. Session tenue à Genève du 4 au 8 septembre 1904*, hg. v. Edouard Claparède, Genève 1905 und Nendeln-Lichtenstein 1968; *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg 1. bis 5. September 1908*, hg. v. Theodor Elsenhans, Heidelberg 1909; Nendeln-Lichtenstein 1974; *Congresso internazionale di filosofia, Atti del 4. congresso internazionale di filosofia. Bologna, 5–11 aprile 1911*, Genova 1911 und Nendeln-Lichtenstein 1968.

⁴ Feuerhahn und Rabault-Feuerhahn, »Présentation: la science à l'échelle internationale«, *Revue germanique internationale* 12 (2010), 5–15, <https://doi.org/10.4000/rgi.246>.

same Absicht zum Ausdruck brachten, Philosophie und Wissenschaft einander näherzubringen.⁵

Betrachtet man den Ablauf des IV. Internationalen philosophischen Kongresses, der im April 1911 in Bologna stattfand, so wird schnell ersichtlich, dass die nationalen philosophischen Kontraste des Jahres 1914 keine Neuheit waren. Sogar im relativ engen italienischen philosophischen Milieu begannen Idealisten und Positivisten zur Abgrenzung, sich als deutschland- bzw. frankreichfreundlich zu positionieren. Bei der Organisation des Kongresses von Bologna, der wie die vorherigen von der *Société française de philosophie* gefördert wurde, hatte der Mathematiker Federigo Enriques das französische Netzwerk und die Kollegen aus der Wissenschaft so sehr bevorzugt, dass Benedetto Croce sich über das ungleiche Verhältnis der Wissenschaftler und die geringe Zahl an deutschen Philosophen unter den Gästen beklagte. So schrieb er zwei Monate vor dem Kongress an Giovanni Gentile:

Ich habe [Enriques] gesagt, dass die deutsche Abteilung *ungeheuerlich* ist; er hat deswegen versprochen, sie um zwei Philosophen zu erweitern: es handelt sich um *Windelband* (den nicht einzuladen eine schwere Beleidigung wäre, angesichts der Tatsache, dass er Präsident des letzten Kongresses war, dass er dorthin mehrere Italiener eingeladen hat, und dass er an der Auswahl Italiens als Austragungsort des vierten Kongresses beteiligt war) und *Eucken*. Sollten sie die Einladung nicht annehmen, hat er versprochen, stattdessen Simmel und Rickert einzuladen.⁶

Im Gegensatz zum geringen Umfang der deutschen und englischen Delegationen stach die Anwesenheit von Bergson, Poincaré, Langevin und Boutroux in der französischen Delegation ins Auge. Die von Boutroux gehaltene Eröffnungsrede mit ihrer Würdigung des 50. Jubiläums der Einheit Italiens war ein Symbol für die Annäherung von Frankreich und Italien und den »eher lateinischen als internationalen«⁷ Charakter dieser Veranstaltung, wie einige Berichte über den Kongress bemerkten.

⁵ Stéphan Soulié, »La Revue de métaphysique et de morale et les congrès internationaux de philosophie (1900–1914): une contribution à la construction d’une Internationale philosophique«, *Revue de métaphysique et de morale* 4 (2014), 467–81.

⁶ Vgl. den Brief vom 3. Februar 1910 in Benedetto Croce u. a., *Lettere a Giovanni Gentile (1896–1924)*, Milano 1981, 370.

⁷ Henri Norero, »Compte rendu général. IVe Congrès international de philosophie, Bologne, 6–11 avril 1911«, *Revue de métaphysique et de morale* 4 (1911), 617–84, hier 682.

Noch drei Jahre später, kurz vor dem Krieg, erwähnte Enriques solche Spannungen und erkannte ihre politische Bedeutung explizit an. In einem Brief von Januar 1914 beruhigte er Xavier Léon, der sich um die Reaktion Italiens im Fall eines Krieges sorgte. Er schrieb dem französischen Freund, dass die Mehrheit der italienischen Philosophen Frankreich mit Sympathie betrachteten, selbst wenn eine Minderheit von Hegelianern sich noch an Deutschland orientierte.

2. Die Kongresse und das Zerwürfnis des Krieges

Wie schon vor dem Krieg bemerkbar, war der Antagonismus zwischen den geistigen und kulturellen Institutionen Frankreichs und Deutschlands so stark und zentral, dass er sich auch andernorts auswirkte. In Falle Italiens lassen sich die politischen Positionen der Intellektuellen und sogar ihre Propagandatätigkeit kaum verstehen, wenn man sich auf die Betrachtung der nationalen Situation beschränkt. Vielmehr spiegelten diese Tätigkeiten viele Streitigkeiten wider, die von französischen und deutschen Intellektuellen jenseits der Alpen ausgelöst wurden. Häufig reagierten die Interventionen italienischer Intellektueller im ersten Kriegsjahr, dem Jahr der Neutralität Italiens, auf Reden, Manifeste oder Ereignisse in Frankreich oder Deutschland, um die eine oder die andere Seite anzugreifen oder zu verteidigen.⁸ Mit dem Krieg verschärft sich in der italienischen Philosophie die Rivalität zwischen Sympathisanten der *sorella latina* und der deutschen Kultur⁹, während sich auf internationaler Ebene der Spalt zwischen deutscher und französischer Philosophie erweiterte.¹⁰ Man erkennt das insbesondere daran, wie die italienischen

⁸ Briefe von Enriques an Léon vom 24. Januar und 4. Februar 1914, BVC, ms 361, zitiert in Stéphan Soulié, »La Revue de métaphysique et de morale et les congrès internationaux de philosophie (1900–1914)«.

⁹ Es würde jedoch zu weit gehen, in der italienischen Geistesgeschichte nur eine periphere Reproduktion der deutsch-französischen geopolitischen Situation zu sehen, die sich in Begriffe übersetzt, die im italienischen Kontext relevant sind und sich an die besondere politische und kulturelle Situation der Halbinsel anpassen. Für eine eingehendere Analyse dieses Phänomens siehe Caterina Zanfi, »Croce e i fiorentini durante la Prima guerra mondiale. Un fronte franco-tedesco nella filosofia italiana«, *Storicamente* 14 (2019), <https://doi.org/10.12977/stor732>.

¹⁰ Ein effektives Bild von der Beteiligung deutscher Intellektueller an der Propaganda zeichnet Hermann Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, Basel/Stuttgart 1963, 178–188; eine detailliertere Rekonstruktion liefert Kurt Flasch, *Die geistige*

Intellektuellen auf das Engagement ihrer französischen und deutschen Kollegen in der Kriegspropaganda reagieren. Henri Bergsons Rede in der *Académie de sciences morales et politiques* vom 8. August 1914 fand besonders starken Widerhall. Bergson setzt den Kampf gegen Deutschland mit einem »Kampf der Zivilisation gegen die Barbarei«¹¹ gleich, Auftakt für eine ganze Reihe von antideutschen Propagandareden, die Boutroux als »philosophischen Kreuzzug«¹² bezeichnete. Die Identifizierung von deutscher Kultur und Barbarei wird sowohl inner- als auch außerhalb Frankreichs vielfach aufgegriffen. In Deutschland hingegen erregt die Rede Unmut, beispielsweise bei Wilhelm Wundt, Gerhard Hauptmann, Fritz Mauthner und sogar bei Bergsons Bewunderer Georg Simmel.¹³ Kurz darauf finden sich mehrere Philosophen, beispielsweise Windelband und Eucken, unter den Unterzeichnern des *Anrufs an die Kulturwelt*, des sogenannten *Manifest der 93*, das auf kein geringeres Echo stoßen sollte als Bergsons Interventionen.¹⁴

Mobilmachung. Eine gute Skizze der Geschichte der französischen intellektuellen Front in jenen Jahren findet sich in Christophe Prochasson und Anne Rasmussen, *Au nom de la Patrie: les intellectuels et la Première Guerre mondiale, 1910–1919*, Paris 1996; Martha Hanna, *The mobilization of intellect*, Cambridge 1996. Domenico Losurdo stellt beide Bereiche gegenüber in »La seconde guerre de Trente ans et la ›croisade philosophique‹ contre l'Allemagne«, in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, hg. v. Jean Quillien, Villeneuve-d'Ascq 1994, 171–205, sowie Marc De Launay, »Professorenkriegsliteratur«, *Revue de métaphysique et de morale* 31/3 (2001), 365. <https://doi.org/10.3917/rmm.013.0365> und Gilbert Merlio, »La guerre des intellectuels français et allemands«, in *Centenaire d'au-dessus de la mêlée de Romain Rolland. Regards sur un texte de combat*, hg. v. Landry Charrier und Roland Roudil, Dijon 2015, 29–42.

¹¹ Siehe Henri Bergson, *Mélanges*, Paris 1972, 1102.

¹² Émile Boutroux, *L'Allemagne et la guerre*, Paris/Nancy 1915.

¹³ Caterina Zanfi, *Bergson und die deutsche Philosophie: 1907–1932*, übers. von Peter Nickl, Freiburg/München 2018.

¹⁴ Der Appell wurde unter anderem von Planck, Haeckel und Wundt unterzeichnet und am 4. Oktober 1914 im *Berliner Tageblatt* veröffentlicht. Schon am 13. Oktober brachte *Le Temps* eine französische Übersetzung. Zur Geschichte siehe Bernhard vom Brocke, »Wissenschaft und Militarismus«. Der Aufruf der 93 »An die Kulturwelt!« und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg«, in *Wilamowitz nach 50 Jahren*, hg. v. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff et al., Darmstadt 1985, 649–719; Jürgen von Ungern-Sternberg und Wolfgang von Ungern-Sternberg, *Der Aufruf »An die Kulturwelt!«: das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg mit einer Dokumentation*, Stuttgart 1996. Die Reaktionen der französischen Intellektuellen werden behandelt von Hanna, *The Mobilization of Intellect*, 78–105.

Welche Rolle spielten die Internationalen Kongresse für Philosophie nach einem solchen Zerwürfnis? Nach Bologna war eine weitere Tagung 1915 in London vorgesehen, die wegen des Krieges abgesagt wurde. Erst nach dem Krieg gab es wieder zaghafte Versuche, internationale philosophische Treffen zu organisieren, die aber nur »unter Freunden« stattfanden. Das bedeutendste internationale Treffen in den ersten Jahren nach dem Krieg fand vom 24. bis zum 27. September 1920 in Oxford statt. Offiziell nicht als Kongress, sondern als Meeting – das *Oxford Meeting* – bezeichnet, war es eine Antwort auf die Ungeduld derjenigen, welche die Fortsetzung der internationalen Kongresse erwarteten. Die *Aristotelian Society* und andere britische wissenschaftliche Gesellschaften hatten zu dieser Veranstaltung nur amerikanische und französische Philosophen eingeladen. Im Corpus Christi College hielt Bergson den Öffnungsvortrag des Meetings,¹⁵ an dem unter anderem der Präsident des Kongresses Ferdinand Canning Scott Schiller, Alfred North Whitehead und Bertrand Russell sowie die Franzosen Étienne Gilson, Elie Halévy, Marcel Mauss, Dominique Parodi und der Pazifist Théodore Ruysen teilnahmen.

Ein Jahr später, vom 27. bis zum 31. Dezember 1921, organisierte die *Société française de philosophie* eine außerordentliche Sitzung ihres Kongresses an der Sorbonne – an der die amerikanischen, englischen, belgischen, italienischen und französischen philosophischen Gesellschaften teilnahmen¹⁶. Der Boykott deutscher Intellektueller war offiziell und wurde auch auf den internationalen Kongressen anderer Disziplinen praktiziert.

3. Die Vorbereitung des Kongresses in Neapel und die erneute Öffnung zu den Deutschen

Erst nach den Verträgen von Locarno, durch die Deutschland allmählich wieder in die internationale Gemeinschaft integriert wurde, verzichteten Politiker und Diplomaten, auf den Druck der Wissenschaftler hin, auf Boykotte und Gegenboykotte. Philosophie, Literatur und

¹⁵ Raymond Lenoir, »Henri Bergson au Meeting d'Oxford«, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 149 (1959), 339–43.

¹⁶ Société française de philosophie, *Congrès de la Société française de philosophie, session extraordinaire tenue à la Sorbonne du 27 au 31 décembre 1921 – Congrès des Sociétés américaine, anglaise, belge, italienne et de la Société française de philosophie. Communications et discussions*, Paris 1924.

Rechtswissenschaft beendeten die gegenseitigen Ausschlüsse als erste Disziplinen.¹⁷ Der 1924 in Neapel stattfindende *Internationale Kongress für Philosophie* ist die erste Unterbrechung der Ausschlusspraxis und somit der erste Versuch, wieder an das kosmopolitische Ideal anzuknüpfen, welches die Kongresse von Anfang an motiviert hatte. Was dabei auf dem Spiel stand ist eher politischer als philosophischer Natur. Wenn auch kaum über den Krieg gesprochen wurde, so lag in dessen Überwindung die wichtigste Motivation des Kongresses, wie schon im Einladungstext deutlich wurde. So schrieb Antonio Aliotta, Professor an der Universität von Neapel und Mitglied des Organisationskomitees, an Hans Vaihinger und damit an die ganze Kant-Gesellschaft:

Es ist nun Zeit, daß sich wieder freundschaftliche Beziehungen zwischen den Philosophen aller Nationen herstellen. Italien hat die Bewegung des deutschen Denkens immer mit Sympathie verfolgt und tut dies auch heute noch. Wir werden uns freuen, den deutschen Kollegen hier in Neapel die Hand zu drücken und mit daran zu arbeiten, daß die Feindschaft mit den anderen Nationen aufhört.¹⁸ Dieselbe Idee fand im Vorwort der Akten des Kongresses Ausdruck, wo Guido Della Valle, Generalsekretär des Kongresses, auf die »geistigen Gründe« für die Wiederaufnahme der persönlichen Beziehung zwischen den Denkern der ganzen Welt »unter Ausschluss keiner Nationalität, keiner doktrinären Strömung, keiner Religion und keiner politischen Partei«¹⁹ hinwies. Und er fügte hinzu: »Es war die Wiedergeburt des modernen Zivilbewusstseins, das der Wissenschaft einen höheren Rang zuspricht als einer Rasse oder Denkrichtung und auf die Stärke des menschlichen Fortschritts vertraut.«²⁰

Nichtsdestoweniger scheuten sich die Deutschen zunächst, die Einladung anzunehmen. So schrieb zum Beispiel Karl Vossler seinem Freund Benedetto Croce, dass zuerst die Münchener Universität Zuschüsse genehmigen müsse und man sicher sein müsse, dass der Vertreter der Hochschule nicht auf den belgischen Kardinal Mercier

¹⁷ Siehe Brigitte Schröder-Gudens, *Deutsche Wissenschaft und internationale Zusammenarbeit 1914–1928*, Genève 1966, sowie *Les Scientifiques et la paix. La communauté scientifique internationale au cours des années 20*, Montréal 1978; Daniel J. Kevles, »Into Hostile Political Camps: The Reorganization of International Science in World War I«, *Isis* 62 (1971), 47–60.

¹⁸ Aliottas Einladung wurde in den *Kant-Studien* 28 (1923), 493–496 veröffentlicht.

¹⁹ *Atti del 5. congresso internazionale di filosofia: Napoli 5–9 maggio 1924*, hg. v. Guido Della Valle, Napoli 1925, reprint Nendeln 1968, XI.

²⁰ Ebd., XII.

treffen werde, in dem man einen »allbekannte[n] Verleumder [der deutschen] nationalen Ehre«²¹ sah. Vossler erinnerte an eine unerfreuliche Episode zwei Jahre zuvor, als die Universität eine »in malakautischen Begriffen« gehaltene Einladung zur 700-Jahr-Feier der Universität Padua abgelehnt hatte, da sie in dieser einen Deckmantel für eine Feier der »befreiten« Provinzen sah.²² Zudem wünschte er ausdrücklich, dass die Feiern »Grund zu Freude und Festlichkeit für alle Gäste seien, und dass sie Beschämung für keinen bedeuten.«²³ In seiner Antwort suchte Croce Vossler zu beruhigen. Er informierte seinen deutschen Freund, dass Mercier die Einladung abgelehnt hatte, obwohl er von den Neuthomisten zur Gedenkfeier für Thomas von Aquin eingeladen worden war. Außerdem versicherte Croce, dass der Kongress einen internationalen und inklusiven Charakter haben würde, worum er sich persönlich gekümmert habe:

Zum Internationalen Philosophischen Kongress wurden Wissenschaftler aller Nationalitäten eingeladen, ohne gehässige Anspielungen zu machen. Ich habe dies als Bedingung dafür gestellt, dass mein Name im Ehrenkomitee geführt wird. Dies wird also einer der ersten tatsächlich internationalen Kongresse nach dem Krieg werden.²⁴

Die Auswahl Neapels als Veranstaltungsort sollte auch den deutschen Philosophen entgegenkommen. Anlass war das 700. Gründungsjubiläum der dortigen Universität. Die Präsenz Croces, Vertreter einer bedeutenden hegelianischen Tradition, sowie mehrerer deutscher wissenschaftlichen Institutionen in der Stadt machte Neapel zu einem attraktiveren Ziel für die Deutschen als andere italienische Städte wie beispielsweise Bologna oder Florenz, wo kulturelle und intellektuelle Beziehungen Frankreich favorisierten.²⁵ Während sich

²¹ Benedetto Croce und Karl Vossler, *Carteggio Croce-Vossler, 1899–1949*, Bari 1951, 287, Brief vom 24. Januar 1924.

²² Croce/Vossler, *Carteggio*, 287.

²³ Ebd., 288.

²⁴ Ebd., 289, Brief vom 25. Januar 1924.

²⁵ Während des Krieges förderte die Universität Bologna mehrere Initiativen zur Gründung »lateinischer wissenschaftliche Bunde« (z. B. in der Mathematik, durch Vito Volterra); in Florenz hatte das Institut Français im Rahmen seiner Kulturprogramme eine massiv anti-deutsche Propaganda betrieben. Julien Luhaire, Leiter des Instituts, hatte in dieses Programm Philosophen wie Dominique Parodi einbezogen und sich mit den Autoren des literarischen Zeitschrifts *Lacerba* vernetzt. Siehe Zanfi, »Croce e i fiorentini durante la Prima guerra mondiale. Un fronte franco-tedesco nella filosofia italiana«.

die Florentiner Intellektuellen 1914 für einen Kriegseintritt an der Seite Frankreichs aussprachen, vertraten Croce und andere Professoren aus Rom und Neapel eine neutralistische Position. Ihr wichtigstes Organ war die Zeitschrift *Pro Italia Nostra*,²⁶ in dem sie nicht nur politische Analysen lieferten, sondern auch auf ideologisch verzerrende und karikierende Lektüren der deutschen Philosophie, Poesie und Musik reagierten, die bereits in den ersten Kriegsmonaten seitens französischer und italienischer Intellektueller verbreitet wurden. Gleichzeitig jedoch wurde die Eröffnung eines Französischen Instituts in Neapel, nach dem Vorbild der Florentiner Einrichtung, untersagt. Erst nach 1919 konnte das *Commissariat général de la Propagande* das *Institut français* in Neapel einweihen.²⁷ Im Jahr 1921 lagen die diesem Institut zur Verfügung stehenden Mittel deutlich über dem Haushalt des Instituts in Florenz. Ausdrückliches Ziel war es, dem deutschen Einfluss in Neapel entgegenzuwirken, der unter anderem auf der Position des Deutschen Anton Dohrn als Gründer, Leiter und Inhaber der Zoologischen Station gründete. Sein Sohn Reinhard, der die Station nach ihm leitete, wurde zu Beginn des Krieges ausgewiesen, und die italienische Regierung übernahm die Station. Nach dem Krieg suchte Benedetto Croce eine Lösung im Streit zwischen der Familie Dohrn und dem italienischen Staat. In seiner Funktion als Bildungsminister machte er in einer Rede vor dem Senat am 9. Dezember 1920 einen Kompromissvorschlag: die Leitung der Zoologischen Station wieder den Dohrns anzuvertrauen. Dies war seiner Ansicht nach die einzige Möglichkeit, die wissenschaftlichen Verbindungen und ihre organisatorische Funktionalität wiederherzustellen. Doch dazu kam es erst im Oktober 1923. Reinhard Dohrn wurde zum Direktor der Zoologischen Station ernannt, deren Eigentum aber beim Staat blieb. Sie wurde dem Bildungsministerium unterstellt und von einem Verwaltungsrat unter dem Vorsitz des Bürgermeisters von Neapel beaufsichtigt. Während des Kongresses 1924 zeugt nicht nur die Anwesenheit Dohrns von der Verbundenheit der Deutschen mit der Zoologischen Station, sondern auch die emotiona-

²⁶ Anno 1, n. 1 (6 dic. 1914)-a. 2, n. 24 (13 Giugno 1915), Roma 1914–1915. Vgl. Klaus Heitmann, »Die Gruppe *Pro Italia nostra*«, in *Das italienische Deutschlandbild in seiner Geschichte. Bd. III, Das kurze zwanzigste Jahrhundert (1914–1989), I. Italien gegen Deutschland: der Erste Weltkrieg*, Heidelberg 2012, 225–244.

²⁷ Sandrine Iraci, »La politica culturale francese in Sud Italia nel periodo fra le due guerre: l'Istituto francese di Napoli, 1919–1940«, *L'Acropoli* 5 (2011), 453–80.

len Erinnerungen Hans Drieschs an seine Forschungsaufenthalte dort.

Die deutsche kulturelle Hegemonie in Neapel vor dem Ersten Weltkrieg zeigt sich auch daran, dass an der Universität keine Vorlesungen zur französischen Philosophie gehalten wurden. Als Gegengewicht zur deutschen Philosophie bietet das neugegründete *Institut français* nach dem Krieg nicht nur die traditionellen Sprachkurse an, sondern auch Vorlesungen zur Geschichte der französischen Philosophie, die es beispielsweise in Florenz oder Mailand nicht gab.²⁸ Neapel blieb auch nach dem Krieg lange von deutscher Philosophie geprägt, und an der Universität gab es zwar zwei Lehrstühle für deutsche Philosophie, aber keinen für französische. Auch in dieser Hinsicht war die Teilnahme der französischen Delegation am Kongress strategisch. Camille Schuwer, der am Institut Français in Neapel Philosophiegeschichte lehrte, hielt in diesem Rahmen auch einen Vortrag über Ästhetik – der Disziplin *par excellence* des Hegelianers Croce.

Zumindest auf institutioneller Ebene war der Kongress recht erfolgreich: es nahmen 29 philosophische Gesellschaften teil, darunter acht deutsche, nämlich die *Deutsche Philosophische Gesellschaft*, die *Kant-Gesellschaft*, die *Schopenhauer-Gesellschaft*, die *Nietzsche-Gesellschaft*, die *Psychologische Gesellschaft*, die *Internationale Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* sowie die *Societas Spinozana*. Die Resonanz der Veranstaltung in den internationalen, vor allem den deutschen, philosophischen Zeitschriften war stark. Die Rezensionen lobten besonders die versöhnlichen Bemühungen, die

²⁸ Schon von 1915 bis 1918 hatte Luchaire Konferenzen in den südlichen Regionen organisiert, um nicht nur der Kultur Deutschlands, sondern auch der des englischen Verbündeten, dessen wirtschaftliche Rolle in Süditalien traditionell sehr stark war, entgegenzuwirken. Maurice Mignon, *agrégé* in Italienisch, Professor an der Universität Lyon und Mitarbeiter des im Frühjahr 1918 geschaffenen und vom Sekretär der Botschaft Tondeur-Scheffler geleiteten *Bureau de la Propagande intellectuelle et universitaire*, argumentierte, es sei notwendig, Croces Sympathie und das Interesse an der französischen Kultur zu wecken und die Tatsache wettzumachen, dass Croces Werk in Frankreich kaum bekannt sei. Das *Institut français Naples* wurde im Juli 1918 als Zweigstelle des Instituts in Florenz geboren und 1921 der Universität Grenoble eingegliedert. In seinem Bericht an Clemenceau Ende 1919 notiert Camille Barrère, dass »lange Zeit, aber auch heute noch, mit Benedetto Croce, die deutsche Philosophie und das deutsche Denken dieses Land am stärksten durchdrungen haben« und motiviert damit die Einrichtung eines Kurses zur »Geschichte der französischen Philosophie« am Institut in Neapel. Dabei besteht er darauf, dass der Dozent für die »Geschichte der lateinischen Philosophien« mit besonderer Sorgfalt ausgewählt werden müsse. Siehe Iraci, ebd.

persönlichen Beziehungen zwischen den Philosophen verschiedener Nationen neu zu knüpfen. Kritik gab es an der Abwesenheit großer Philosophen, die vor dem Krieg für gewöhnlich an den Kongressen teilgenommen hatten. Dabei ist jedoch zu beachten, dass einige der berühmtesten Philosophen und Wissenschaftler, die bei früheren Veranstaltungen zugegen gewesen war, zwischenzeitlich gestorben waren, so etwa Henri Poincaré (gest. 1912), Oswald Külpe und Wilhelm Windelband (1915), Ernst Mach und Victor Delbos (1916), Émile Durkheim (1917), der Jurist Joseph Kohler (1919), oder Émile Boutroux (1921). Die Italiener, insbesondere die Neapolitaner, stellten die Mehrheit, darunter viele vom Neapolitaner Philosophieprofessor Antonio Aliotta eingeladene Positivisten. Außerdem fanden sich Neuthomisten wie Agostino Gemelli und Modernisten wie Ernesto Buonaiuti ein, zudem Psychologen und Soziologen. Neben Croce und Gentile, der als Bildungsminister Präsident des Ehrenkomitees des Kongresses war, nahmen weitere Neuidealisten teil. Jedoch waren etwa Giovanni Papini und Giuseppe Prezzolini, Croce nunmehr offen feindlich gesinnt, nicht anwesend. Bei den Franzosen fehlten unter anderem Xavier Léon, Herausgeber der *Revue de métaphysique et de morale* und von Anfang an Unterstützer der Kongresse. Er sandte jedoch ein Grußwort. Darüber hinaus war Bergson abwesend, damals sehr angespannt als Präsident der Internationalen Kommission für intellektuelle Kooperation im Völkerbund – eine Art Wiedergutmachung für seine intensive Propagandatätigkeit während des Krieges. Doch finden sich auch wichtige Persönlichkeiten, wie beispielsweise Léon Brunschvicg und Étienne Gilson, oder der Psychologe Raoul Mourgue. Maurice Blondel hingegen schickt lediglich den Aufsatz *Vie intérieure und vie spirituelle* (über Delbos und Maine de Biran), der von Brunschvicg vorgetragen wird. Auch bei den Deutschen fehlen einige, die 1911 teilgenommen hatten, so etwa Hermann Keyserling, während des Krieges Pazifist und 1924 schon mit der Schule der Weisheit in Darmstadt beschäftigt. Andere kommen wieder: Carl Müller-Braunschweig, Richard Müller-Freienfels, Karl Gebhardt, Vertreter der Societas Spinoziana, und Hans Vaihinger, der 1911 lediglich einen Text nach Bologna geschickt hatte. Die Ankunft Albert Einsteins, dessen Relativitätstheorie eine ganze Sektion des Kongresses gewidmet war, war für den 1. Mai vorgesehen; er musste jedoch aus gesundheitlichen Gründen absagen. Reinhard Dohrn nahm teil und, wie bereits erwähnt, kam Hans Driesch nach Neapel, ebenso wie mehrere Vertreter der Reichsregierung. In der Soziologi-

schen Sektion des Kongresses sind die deutschen Gäste in der Mehrheit, unter ihnen Ferdinand Tönnies und Gottfried Salomon. Die *Nietzsche-Gesellschaft*, 1919 in München gegründet, wird von ihrem Gründer und Präsidenten Friedrich Würzbach selbst vertreten.²⁹ Hier steht jedwede Hommage an Frankreich außer Frage: in seinem Beitrag behauptet Würzbach, Philosophien würden durch rassistische Tendenzen beeinflusst und spricht nicht nur von Kant und anderen als »deutschen Philosophen«, sondern auch allgemein von den »philosophischen Deutschen« – ein rassistisches Argument, dass er im Laufe seiner Karriere bei zahlreichen Gelegenheiten verwenden sollte.

In Bologna 1911 war die *Schopenhauer-Gesellschaft* von Paul Deussen vertreten worden, der auf Französisch vorgetragen hatte³⁰ – 1924 unvorstellbar. Nun hielt ein Schüler Deussens, der Volkshochschullehrer Franz Mockrauer, einen Vortrag über den Einfluss Schopenhauers auf eine ganze Reihe europäischer Denkrichtungen der Gegenwart (z. B. Intuitionismus, Voluntarismus), nannte allerdings keine Namen. So gelang es ihm zumindest, die Plagiatsvorwürfe nicht thematisieren zu müssen, mit denen Wundt während des Krieges Bergson überhäuft hatte.³¹ Mockrauer sah die Schopenhauer-Gesellschaft stets den Prinzipien des Mitleids und dem Glauben an ein Weltbürgertum verpflichtet, ganz im Gegensatz zur völkisch orientierten Neuen Deutschen Schopenhauer-Gesellschaft, die sich 1920 abgespalten hatte. Letztere wurde in Neapel offiziell von der antisemitischen Schriftstellerin Maria Gröner, Autorin des Buchs »Schopenhauer und die Juden«, das zum Bruch mit Deussens Schopenhauer-Gesellschaft geführt hatte.³²

Es waren keine Österreicher anwesend, wenige englische Philosophen und noch weniger amerikanische. Trotz der formalen Unterstützung der *Aristotelian Society*, der *British Psychology Society*, der

²⁹ Er sollte später einen Bericht seiner Reise nach Italien veröffentlichen: Friedrich Würzbach, »Die Vertretung der Nietzsche-Gesellschaft auf dem V. Internationalen philosophischen Kongress zu Neapel im Mai 1924«, *Ariadne. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* (1925), 135–148.

³⁰ Paul Deussen, »Sur une nouvelle édition des écrits de Schopenhauer«, in *Atti del 4. congresso internazionale di filosofia*, 272.

³¹ Arnaud François, »Bergson plagiaire de Schopenhauer ? Analyse d'une polémique«, *Etudes Germaniques* 60/3 (2005), 469–90.

³² Maria Groener, *Schopenhauer und die Juden*, München 1920. Zur Ideologiegeschichte der Schopenhauer-Gesellschaft, siehe Fabio Ciraci, *In lotta per Schopenhauer. La «Schopenhauer-Gesellschaft» fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica (1911–1948)*, Lecce 2010.

American Association of Philosophy und der *Sociological Society*, unternahmen nur Samuel Alexander, Mary Zarchi und die Pädagogin Jessie White – Nachfolgerin von Maria Montessori – die Reise aus England. Dies lag möglicherweise daran, dass der Kongress ursprünglich 1915 in London stattfinden sollte, weswegen die Engländer ihr Mandat an die Amerikaner abtraten. Italien hatte kein Mandat des Internationalen Komitees erhalten – die Entscheidung wurde einfach während des Kongresses der *Società Filosofica Italiana* in Oktober 1923 in Florenz gefällt. Wie die *Revue de métaphysique et de morale* anmerkte, »wäre der Kongress schon seinem Ursprung und nicht nur seinem Begriff nach international ausgerichtet gewesen, wären die Zusagen weniger zögerlich, zahlreicher und enthusiastischer gewesen«. ³³ So fügte sich dieser Kongress auch verspätet in die Reihe der Internationalen Kongresse ein: Erst am letzten Tag erklärten sich die Engländer und Amerikaner damit einverstanden, dass der nächste Kongress der sechste und nicht der fünfte sein würde. Die niedrige Zahl englischer und amerikanischer Teilnehmer mag auch damit zusammenhängen, dass im Gegensatz zu Thomas von Aquin, Kant und Maine de Biran keinem angelsächsischen Philosophen die Ehre einer offiziellen Feier zuteilwurde.

4. Die Kant-Gedenkfeiern: Philosophiegeschichte und Diplomatie

Zusätzlich zur 700-Jahr-Feier der Universität Neapel fanden im Rahmen des Kongresses drei weitere Gedenkfeiern statt: zum 650. Todestag des hl. Thomas von Aquin, dem ersten Dozenten für Philosophie an der Universität Neapel; zum 200. Geburtstag Immanuel Kants; und zum 100. Todestag von Maine de Biran. Den offiziellen Gedenkfeiern kam große Bedeutung zu; sie brachten zwar kaum philosophische Neuheiten, liefen aber ohne Streitereien ab. Aliotta selbst wies auf die »geringe Kampfbereitschaft der Neuhegelianer« ³⁴ hin. So wurde es ein ziemlich langweiliger Kongress, der historisch fast vergessen wurde. Gerade im Vergleich mit früheren internationalen phi-

³³ Emmanuel Leroux, »Souvenirs du Congrès de Naples«, *Revue de métaphysique et de morale* 1 (1925), 123–125, hier 127.

³⁴ Antonio Aliotta, »Il congresso internazionale di filosofia di Napoli«, *L'Italia che scrive* 6 (1924), 102.

losophischen Kongressen wie denen in Genf und Heidelberg, auf denen sich Gigantomachien zwischen Pragmatismus und Idealismus abspielten, drängt sich der Eindruck auf, dass der Neapel-Kongress ein eher unsystematisches und streitsüchtiges Treffen war. Am Internationalen Kongress 1924 mussten zunächst die nationalen Gegensätze ausgeglichen werden, die während des Krieges die theoretischen Widersprüche entstellten hatten.

Unter diesem Gesichtspunkt kommt den Gedenkfeiern zu Kants 200. Geburtstags im Rahmen eines solchen Kongresses eine ganz besondere Bedeutung zu. Eine einem deutschen Philosophen gewidmete Veranstaltung ermöglichte die Einbeziehung deutscher Intellektueller, insbesondere der in Neapel von Vaihinger und Arthur Liebert vertretenen *Kant-Gesellschaft*, einer der wichtigsten philosophischen Gesellschaften in Deutschland/weltweit/auf dem Kongress.³⁵ Dass die Wahl eines Bezugspunkts für den Kongress auf Kant fiel hatte auch diplomatische Gründe, schlug sie doch versöhnliche Töne in den schwierigen deutsch-französischen Beziehungen an. Kant war nämlich nicht nur Repräsentant der deutschen Philosophie, sondern wurde auch in Frankreich außerordentlich positiv rezipiert: der Kantianismus war die offizielle Philosophie der akademischen Kultur der Dritten Republik.³⁶ Auch während des Krieges wurde Kant, selbst in den schärfsten Angriffen auf die deutsche Philosophie, immer gerettet.³⁷ Auch hier ist das Beispiel Bergsons emblematisch. In seinen Kriegsreden wurden deutsche Politik und Philosophie immer als Ausdruck einer tief mechanischen und materialistischen Kultur interpretiert, im Gegensatz zur moralischen Überlegenheit Frankreichs und seiner englischen und später amerikanischen Alliierten. Aber selbst Bergson, der gar kein Kantianer war, wollte (oder konnte) nicht die ganze deutsche philosophische Tradition verdammen. Und so übernahm er das Argument, es gebe »zwei Deutschland«: einerseits das vereinheitliche, von Kants Lehre der »moralischen Schönheit«³⁸ und

³⁵ In einem Einladungsbrief an Vaihinger zur Kant-Gedenkfeier bittet Aliotta, die Einladung »den Mitgliedern der Verwaltungsausschusses der Kant-Gesellschaft, den Herrn Geheimrat Meyer und Geheimrat Lehman und den Herren Professoren Cassirer, Frischeisen-Köhler, Lieber, Menzer, Stammler und Ziehen mitzuteilen.«, veröffentlicht in *Kant-Studien* 28 (1923), 493–496.

³⁶ Siehe und Laurent Fedi, *Kant, une passion française 1795–1940*, Hildesheim 2018.

³⁷ Wie der Essay von Hanna, *The mobilisation of intellect*, im Detail gezeigt hat.

³⁸ Vgl. Bergson, *Mélanges*, 1109. Die Aussparung Kants in den Angriffen gegen die deutsche Kultur im allgemeinen ist eine in der nationalistischen französischen Rhe-

von der »Gefühls« philosophie Jacobis und Schopenhauers geprägte Deutschland, und andererseits das, letztendlich besiegte, Deutsche Reich, von der Starrheit des Hegelschen Systems beherrscht, dem mechanischen Gehorsam und Kult der Kraft verschrieben.³⁹ Bergsons Rekonstruktion zufolge waren durch die Reichsgründung Introspektion und Bildung der Persönlichkeit einer kargen und oberflächlichen Kultur der Exteriotität geopfert worden. Es stellte doch ein Leitmotiv der französischen, italienischen, britannischen und amerikanischen Kriegsrhetorik dar: Man findet mehrere Beispiele der Unterscheidung zwischen zwei bestimmten Charakteren der deutschen Philosophie bereits in den Kriegsaufgaben des Preußisch-Französischen Krieges. Diese findet sich in zwei Artikeln von Elme-Marie Caro in der *Revue des Deux Mondes* aus den Jahren 1870 und 1871. Caro unterschied dort zwischen zwei deutschen Gesinnungen, die erste die »der Universitäten [...], der Bücher und des Privatlebens«, die nichts mit der zweiten, der politischen zu tun habe: »die erste ist idealistisch und träumerisch, die zweite ist ungeheuer geschickt auf der Weltbühne, allzu utilitaristisch, unersättlich.«⁴⁰ Caro führte diese zwei Gesichter Deutschlands auf die zwei Portraits zurück, die Madame de Staël und Heinrich Heine gezeichnet hatten. Er war der Meinung, dass der Sieg des zweiten Deutschland über das »Gefühlsdeutschland« unvermeid-

torik oft gebrauchte Strategie, um die Kant von der republikanischen Philosophie 1870 bis 1914 eingeräumte Sonderstellung zu rechtfertigen. Eine Beschreibung der französischen Kontroverse findet sich in M. Hanna, *The Mobilisation of Intellect*, 106–141.

³⁹ Bergson bedient sich dieses Topos in der Rede vom 12. Dezember in der Académie de sciences morales et politiques; siehe *Mélanges*, 1108–1109. Zur Rolle der Hegelschen Philosophie in den Jahren des Ersten Weltkriegs siehe die Studien von Domenico Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Köln 1989, 16–22 und, *La seconde guerre de Trente ans et la « croisade philosophique » contre l'Allemagne*, in Jean Quillien (hg. von), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Villeneuve-d'Ascq 1994, 171–205. Losurdo konzentriert sich auf die umstrittene Idealisierung der westeuropäischen Zivilisation im Gegensatz zu einem stereotypisierten raubtierähnlichen Deutschland, dessen Charakter mit der hegelianischen Philosophie in Verbindung gebracht wurde. Gleichzeitig zeigt Losurdo die Umkehrung der antifranzösischen Rhetorik in Bezug auf die Epoche der antinapoleonischen Kriege, die dem französischen Staat vorwarf, mechanisch zu sein und die individuelle Persönlichkeit und Ethik an der Entwicklung zu hindern – was zu einer Spiegelung der stereotypen Bilder von Frankreich und Deutschland führte.

⁴⁰ Elme-Marie Caro, »La Morale de la guerre de la Prusse. Kant et M. de Bismarck«, *Revue des Deux Mondes* XCV (1870), 577–594, 580.

bar war. In der Tat habe sich schon zwischen dem Ende des 18. Jahrhunderts und dem »Zeitalter der Kanonen Krupps« bewiesen, dass das zweite Deutschland stärker als das erste sei.⁴¹ In seinen Reden, die Caros Worte direkt aufgreifen, stellte Bergson dieser Fratze das edle Antlitz eines Deutschlands gegenüber, das sich »Poesie, Kunst und Metaphysik« widme und »für Denken und Träumen gemacht« sei.⁴² Im Deutschland der Schlachtfelder herrsche die Sentimentalität eines schon verlorenen Deutschlands. Dieses »systematische« Deutschland war es, gegen das Frankreich, Verkörperung der moralischen Kraft, des Rechts und der Justiz, 1914 in den Krieg zog. Der historischen Fragwürdigkeit, wenn nicht gar Falschheit solcher Urteile zum Trotz,⁴³ bot die Gedenkfeier für einen »unberührbaren« Philosophen wie Kant die Chance zur Entspannung: Brunschvicg beispielsweise präsentierte eine ausschließlich Kant gewidmete Ausgabe der *Revue de métaphysique et de morale*, die Essays von Brunschvicg selbst sowie von Jean Nabert, Lewis Robinson und dem französischen Pazifisten Théodor Ruysen über *L'origine kantienne de la Société des Nations* enthielt. Die Hommage an Kant wird beinahe als Verpflichtung empfunden. In jeder Sektion des Kongresses, von der Pädagogik bis zum Recht, findet sich ein Beitrag zu Kant. Arthur Liebert, Präsident der Kantgesellschaft, erörterte die Überwindung der Alternative zwischen Kant und Thomas, und zeigte eine implizite und unbewusste Affinität und mutuelle Implikation von Kritizismus und Dogmatismus auf. Über die tiefgreifenden philosophischen und religiösen Unterschiede zwischen den beiden Positionen hinausgehend bestand Liebert auf der Mission der Einheit, Humanität und Freiheit der Philosophie, deren wichtigster Vertreter Kant sei und deren Arbeit der Kongress in Neapel in vollem Umfang aufgreife.⁴⁴

⁴¹ Ebd., »Les deux Allemagnes. Madame de Staël et Henri Heine«, *Revue des Deux Mondes* XCVI (1871), 5–20, 20.

⁴² Bergson, *Mélanges*, 1108.

⁴³ In seiner Studie *Hegel und das deutsche Erbe* zeigt Losurdo, dass die »sentimentale Philosophie« in Deutschland während des Krieges gar nicht vergessen wurde: von 1914 bis zum Nationalsozialismus gab es im Gegenteil ein Wiedererstarren romantischer und sentimentaler Tendenzen. Wie sehr die französischen philosophischen Urteile über Hegel und Kant vom Krieg konditioniert wurden, wird in der Lektüre von Vorkriegstexten, z. B. von Boutroux, besonders deutlich.

⁴⁴ Arthur Liebert, »Dogmatismus und Kritizismus: Festrede zur 200. Wiederkehr des Geburtstages Immanuel Kants«, in *Atti del quinto congresso internazionale di filosofia. Napoli 5–9 maggio 1924*, hg. v. Guido Della Valle, Napoli 1925, 1066–86.

Ein weiterer bedeutender Beitrag kam von einem Schüler Rudolf Euckens, Isaak Benrubi, der der gleichen Generation wie Scheler angehörte. Benrubi hatte seine gesamte Arbeit dem Austausch zwischen deutschen und französischen Philosophen gewidmet, darunter Übersetzungen und Essays über die Werke von Rousseau, Boutroux, Bergson und Eucken. Mit Einbruch des Krieges wurde seine Karriere, die seiner jüdischen Herkunft wegen ohnehin schon behindert wurde, weiter erschwert: 1914 war die deutsch-französische Freundschaft kein populäres Thema. Mit seinem Beitrag in Neapel konnte er endlich wieder einen Versuch unternehmen, Wechselwirkungen zu betonen und sprach von *einem doppelten* Transfer zwischen den Philosophien Kants und Maine de Birans sowie zwischen den philosophischen Strömungen der Gegenwart in Frankreich und Deutschland. In seinem Buch *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*⁴⁵ verglich er Maine de Biran, im Hinblick auf die Philosophie des Bewusstseins und der inneren Erfahrung, nicht mit Kant, sondern mit Fichte. Schon beim Oxford Meeting im September 1920 hatte Xavier Léon versucht, Fichte als Republikaner zu definieren, ihn vom imperialistischen Diskurs zu befreien und seine Philosophie international zu rehabilitieren. In Neapel beließ es Isaak Benrubi jedoch lieber mit einer Hommage an Kant und unterließ den Vergleich mit Fichte, der sich in der aktuellen Situation wenig für eine versöhnliche Rolle eignete. Fichte war in der deutschen »geistigen Mobilmachung« eine wichtige ideologische Funktion zugekommen, etwa in Euckens nationalistischer Interpretation.⁴⁶ Eucken unterschied sich damit von der französischen historiographischen Tradition, etwa der kanonischen Präsentation der französischen Philosophen des 19. Jahrhunderts durch einen Vergleich mit den deutschen in Hyppolite Taines Buch von 1857, und insbesondere dem Vergleich zwischen Maine de Biran und Fichte. In seinem während des Krieges verfassten Essay über *La philosophie française*⁴⁷ unternahm jedoch auch Bergson eine

⁴⁵ Isaak Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Hamburg 1928. Dies Buch wurde schon vor dem Krieg geschrieben aber erst 1928 bei Felix Meiner veröffentlicht.

⁴⁶ Siehe Elena Alessiati, »Der neue Fichte«: *Rudolf Eucken und die Vergeistigung des Krieges*, sowie *Lo spirito e la maschera. La ricezione politica di Fichte in Germania nel tempo della Prima Guerra Mondiale*, Bologna 2019.

⁴⁷ In Henri Bergson, *Mélanges*, 1171–1173. Für eine historiographische Einordnung des Essays im Kontext der Kriegsschriften Bergsons, siehe Caterina Zanfi, »National Philosophy and Human Genius. An Introduction to Bergson's Essay on French Phi-

Annäherung von Maine de Biran zu Kant und wies darauf hin, dass Maine de Biran seinen Idealismus durch die Entwicklung einer besonderen Form des Realismus überwunden habe.

Die Auswahl der Philosophen, denen Gedenkfeiern gewidmet waren, scheint sich daran orientiert zu haben, dass deren Denken als eher klassisch und von den philosophischen oder religiösen Debatten des Jahres 1924 weit entfernt angesehen wurden (so im Fall Maine de Birans) oder dass sich die Kontroversen zu Beginn des Jahrhunderts, wie die religiöse Debatte über den Modernismus oder die philosophischen und akademischen Streitigkeiten um den Neukantianismus, zumindest für den Moment einigermaßen erschöpft hatten. Nach vielen Jahren der nationalistischen Verzerrung der klassischen Autoren der Philosophiegeschichte kam der Suche nach friedlichen philosophischen Lektüren, die sich strikt jeder politischen und historiographischen Kontroverse zu enthalten hatten, im Kontext des Kongresses von Neapel eine bedeutende politische Funktion zu. In den ersten Jahren eines schwierigen und zerbrechlichen Friedens zwischen den europäischen Nationen bestand das Ziel dieses Kongresses in erster Linie darin, die persönlichen Zerwürfnisse zwischen Philosophen verschiedener Nationalitäten zu heilen, die sich während des Krieges auch auf Kosten philosophischer und historiographischer Stringenz verschärft hatten.

losophy«, *Philosophical Inquiries* 1 (2014), 193–98, <https://doi.org/10.4454/philing.v2i1.84>.

Georg Simmel und die Philosophiegeschichtsschreibung vor und im Ersten Weltkrieg

Abstract

Simmel steht als Philosophiehistoriker in der Nachfolge von Eduard Zeller, Kuno Fischer und Zeitgenossenschaft von Wilhelm Windelband. Er bereinigt die Philosophiegeschichte der neueren Zeit von allen Partikularismen und Nationalismen, um noch nachdrücklicher die Weltgeltung der deutschen Philosophie zu behaupten. Weil allein die deutsche Philosophie die Urteilskraft hat, überzeitliche Hauptprobleme der Philosophie von kulturell und sozial bedingten Zeitfragen der Philosophie zu trennen, bleibt ihre Stellung unabhängig von den Irrungen der Realgeschichte unangetastet. Simmel leitet aus seiner Betrachtung der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts und seiner Gegenwart ab, dass der deutschen Philosophie auch in Zukunft die Aufgabe zukommen wird, das geistige Erbe Europas zu bewahren.

As a historian of philosophy, Simmel is a successor of Eduard Zeller, Kuno Fischer, and contemporary Wilhelm Windelband. He purges the history of modern philosophy of all particularisms and nationalisms to defend the global significance of German philosophy all the more emphatically. Because in his view, German philosophy alone has the necessary judgment to distinguish philosophy's atemporal main problems from its culturally and socially conditions momentary concerns, the standing of German thought remains intact, independently of the twists and turns of actual history. From his reflections on the history of philosophy in the nineteenth and early twentieth century Simmel concludes that in the future, too, German philosophy will be tasked with preserving the intellectual heritage of Europe.

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs geht eine ganze Welt unter, für die Stefan Zweig in seinen *Erinnerungen eines Europäers* einen sentimental Nachruf geschrieben hat. Die *Welt von gestern* (EA 1942) hat viele Facetten gehabt, deren Verlust im Nachhinein bedauert werden konnte. Schon im Angesicht des Untergangs artikuliert sich ein Erstaunen darüber, dass man eine europäische Kultur mit enormen Leistungen in den Bereichen Bildung, Wissenschaft, Tech-

nik, Sozialpolitik und Kultur aufs Spiel setzt und dieses Spiel verliert.¹ Die Folgen dieses Umbruchs sind auch in der Fachwissenschaft Philosophie und an ihren Rändern zu sehen. Ein Ergebnis ist der fast vollständige Zusammenbruch der philosophiehistorischen Forschung, wie sie insbesondere in Deutschland betrieben wird. Die großen philosophiehistorischen Projekte zerfallen in ihre Bestandteile: die internationale Ausrichtung der Forschung wird auf nationale Begrenzungen zurückgefahren, wie das Beispiel der Zeitschrift *Logos* zeigt; eine große Anzahl von kooperativen Projekten, darunter auch Übersetzungsvorhaben, wird abgebrochen; die Serie internationaler Philosophiekongresse wird unterbrochen und vieles mehr bleibt auf der Strecke. Besonders schwer wiegt die Tatsache, dass die teleologische Konzeption der Philosophiegeschichtsschreibung an den realgeschichtlichen Bedingungen implodiert. Die Vorstellung eines unaufhaltsamen Fortschritts, einer immanenten Teleologie der Kultur, entpuppt sich als Illusion.²

In diesem Zusammenhang ist es lehrreich, auf einige Vertreter der Periode klassischer deutscher Philosophiegeschichtsschreibung einen Blick zu werfen. Wie sehen sie das Europa vor dem großen zerstörerischen Krieg? Was sagen ihre Werke über die vielbesagte Internationalisierungsbewegung aus, deren Verlust späterhin vermerkt wird? Wie sehen sie die Rollen der Nationen respektive der nationalen Philosophien im Kontext internationaler Bewegungen des Ideentransfers? Gibt es bei ihnen eine Idee einer Philosophie, die in ihrer Geschichte nicht an nationale, sprachliche und kulturelle Grenzen gebunden ist? Das Erbe Hegels scheint ja zu fordern, Philosophie im weltgeschichtlichen Maßstab zu treiben. Und Hegel fühlen sich die Vertreter dieser großen Epoche, von Erdmann und Zeller bis zu Windelband und Dilthey allesamt verpflichtet.³

Ein besonderer Fall ist der Philosoph Georg Simmel, der zwar als Philosophiehistoriker nicht bekannt ist, und – auf den ersten Blick

¹ Vgl. dazu neuerdings die Studie von Arne Karsten, *Der Untergang der Welt von gestern. Wien und die k.u.k. Monarchie 1911–1919*, München 2019.

² Vgl. hierfür Gerald Hartung, »§1. Das lange 19. Jahrhundert: Die institutionellen Bedingungen der Philosophie und die Formen ihrer Vermittlung«, in: *Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Bd. 1/1. Deutschsprachiger Raum 1800–1830 (Grundriss der Geschichte der Philosophie)*, hg. v. Gerald Hartung, Basel 2020, 1–108.

³ Vgl. Hartung, »Philosophical Historiography in the 19th century: A Provisional Typology«, in: *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in 19th Century*, hg. v. Gerald Hartung und Valentin Pluder, Berlin 2015, 9–24.

gesehen – auch keinen nennenswerten Beitrag zur Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung geleistet zu haben scheint. Ich möchte dieses Bild in Teilen korrigieren. Simmel ist als Fall von besonderem Interesse, weil er aus der Mitte des Modernisierungsstroms heraus argumentiert, d. h. bspw. Philosophie und Gesellschaftslehre zusammendenkt und eine neue Disziplin wie die Soziologie prägt, deren Entstehungsgeschichte nur in einem europäischen Zusammenhang gedacht werden kann.⁴ und dezidiert an einer Theorie der modernen Kultur arbeitet, die im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen einen vermeintlich nationalen Charakter von Kultur, Bildung und Wissenschaft nicht thematisiert.⁵ Unter dem Stichwort *Ideentransfer* werde ich Simmels Auseinandersetzung mit der Philosophie Henri Bergsons behandeln, dabei aber nicht die wechselseitigen Polemiken zwischen Simmel und Bergson in den Jahren 1914 bis 1916 besprechen. Die Irrungen und Wirrungen der Kriegs- und Propaganda-Reden dieser Jahre sind bekannt und in anderen Zusammenhängen durchaus interessant.⁶

Mich interessiert in erster Linie Simmels Verständnis von philosophiegeschichtlicher und philosophischer Forschung. Dabei möchte ich der Frage nachgehen, warum überhaupt und in welchem Sinne Simmel sich der Philosophiegeschichte zuwendet. Wer Simmel als Soziologen und Kulturtheoretiker sowie als Autor der *Philosophie des Geldes* (1900) kennt – und das sind von den Leserinnen und Lesern Simmels die meisten Personen⁷ –, der interessiert sich kaum für Simmels Analyse philosophischer Hauptfragen im Zusammenhang seiner systematischen und historischen Exkurse zur Philosophie. Dabei könnte sich diese Auseinandersetzung durchaus lohnen, wie in rezente Forschungstendenzen anzeigen.⁸

⁴ Vgl. die Beiträge in *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Weber*, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M. 1988, die weitere Namen anführen, als im Titel präsent sind.

⁵ Vgl. Karl-Siegbert Rehberg, »Kultur, subjektive und objektive«, in: *Simmel-Handbuch*, hg. v. Hans-Peter Müller und Tilman Reitz, Frankfurt a. M. 2018, 328–334.

⁶ Vgl. Caterina Zanfi, *Bergson und die deutsche Philosophie 1907–1932*, Freiburg/München 2018, 254–269; Nationalphilosophien im Krieg. Den neuesten Stand der Forschung zum Thema liefert Wolfgang Knöbl, »Der Krieg und die geistigen Entscheidungen (1917)«, in: *Simmel-Handbuch*, 734–744.

⁷ Vgl. hierzu paradigmatisch die Beiträge im *Simmel-Handbuch*.

⁸ Erwähnenswert ist der Beitrag von Gunter Gebauer: *Hauptprobleme der Philosophie (1910)*, in: *Simmel-Handbuch*, 704–716. Vom 24. bis 26.09.2018 hat an der Bergischen Universität Wuppertal eine Konferenz mit dem Titel *Der Philosoph Georg*

In der vorliegenden Abhandlung wird uns der Philosophiehistoriker Simmel in einem zweifachen Sinne begegnet. Einmal bemüht Simmel sich aus Gründen der Professionalität als Hochschullehrer um die Geschichte der Philosophie; das geschieht vor allem in Lehrveranstaltungen der Berliner Jahre.⁹ Ein andermal treffen wir auf einen Denker, der nach dem heuristischen Wert geschichtlicher Überlieferung für die Einsicht in überzeitliche Strukturen unseres Denkens fragt und hier das theoretische Problem der Darstellbarkeit der Philosophiegeschichte behandelt.

Meine Überlegungen habe ich folgendermaßen gegliedert: In einem ersten Schritt werde ich die klassische Epoche der Philosophiegeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert skizzieren, in der Philosophie in Philosophiegeschichte aufgelöst wurde, so ein verbreitetes Urteil.¹⁰ Dann werde ich Simmels Position vor diesem Hintergrund beleuchten. Ich werde dafür argumentieren, dass Simmel gegen die behauptete Auflösung der Philosophie in ihre Geschichte, aber zugleich auch gegen eine a-historische Tendenz in der philosophischen Forschung antritt. Abschließend werde ich zeigen, in welcher Weise Simmel eine Wechselwirkung von systematischer und historischer Perspektive auf die Philosophie annimmt und damit ein systematisches Grundproblem der Philosophie – die Paradoxie von Sein und Werden – auf die Darstellbarkeit der Philosophie selbst anwendet, indem er zeigt, dass sich Veränderung nur am Maßstab von Beharrung – und umgekehrt: das Beharrende, sich absolut Setzende nur vor dem Hintergrund des Beweglichen und Variablen – zeigt.

Meine These lautet: Erst das Zusammenspiel dieser Tendenzen legt die von Simmel behauptete Relativität geistiger und kultureller Prozesse frei. In diesem Zusammenhang komme ich auf Simmels Analyse der Philosophie Bergsons als höchster Tendenz zeitgemäßen Philosophierens zu sprechen. Es ist dann zu bewerten, ob und inwiefern Simmels Gedanke der Relativität geistiger und kultureller Prozesse, dessen angemessenes systematisches und historisches Korrelat

Simmel stattgefunden, deren Beiträge bereits publiziert wurden: *Der Philosoph Georg Simmel*, hg. v. Gerald Hartung, Heike Koenig, Tim-Florian Steinbach, Freiburg i. Brsg. 2020; *Georg Simmels Philosophie des Geldes*, hg. v. Gerald Hartung, Tim-Florian Steinbach (Reihe: Klassiker Auslegen. Bd. 71), Berlin 2020.

⁹ Der einundzwanzigste Band der Georg Simmel Gesamtausgabe versammelt Kolleghefte, Mit- und Nachschriften zu seinen Vorlesungen.

¹⁰ Vgl. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt a. M. 1983.

ein europäischer Ideentransfer ist, der Belastungsprobe des großen europäischen Krieges zwischen 1914 und 1918 standhält.

1. Eine Skizze der klassischen Epoche der Philosophiegeschichte

Das 19. Jahrhundert, seit den 1820er Jahren bis zur nächsten Jahrhundertwende, ist die klassische Epoche der Philosophiegeschichte in Deutschland. Nie zuvor und nie seither sind so viele und so gute Werke zur Philosophiegeschichte im Horizont von Wissenschaftsgeschichte, Sozial- und Kulturgeschichte verfasst worden.¹¹ Während es in den Anfängen, bspw. bei Hegel und bei August Heinrich Ritter, um die Entfaltung einer universalgeschichtlichen Perspektive geht, wird die deutsche Philosophiegeschichte um 1870 im Zuge der Reichsgründung ein nationales Projekt. Auch für Philosophie gilt, wie für die Politik, dass der nationale Gedanke in Deutschland ein Entwurf gegen die Dominanz französischer Kultur in Europa ist.¹² Einen prominenten Anfang markiert Eduard Zellers Werk *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (1873), das Teil eines großen nationalen Projekts *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland* ist.¹³ Tatsächlich handelt es sich um eine Darstellung der deutschen Philosophie, die ohne methodologischen Vorspann und ohne Seitenblick auf das europäische Gesamtgeschehen auskommt. Den verspäteten Anfang der philosophischen Bewegung in Deutschland – im Vergleich zu Italien und England, zu den Niederlanden und Frankreich – sucht Zeller einigermaßen zu kompensieren: Auch vor Leibniz bestand seiner Ansicht nach ein veritables philosophisches Interesse in Deutschland. Von Meister Eckhart über Jacob Böhme bis zu Valentin Weigel zieht er eine Linie, die mit Nikolaus von Kues und infolge der Reformation – trotz Luthers Ablehnung der Philosophie – mit Agricola, Reuchlin und Melanchthon »wissenschaftliche Bestre-

¹¹ Vgl. Hartung, »Philosophical Historiography in the 19th century: A Provisional Typology«, in: *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in 19th Century*, hg. v. Gerald Hartung und Valentin Pluder, Berlin 2015, 9–24.

¹² Vgl. Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 2013.

¹³ Vgl. Hartung, »Eine Schatzkammer des Wissens. Leben und Werk des Gelehrten Eduard Zeller«, in: *Eduard Zeller. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, hg. v. Gerald Hartung, Berlin, 1–24.

bungen«¹⁴ in der deutschen Philosophie erkennen lässt. Aber: »Eine selbständige deutsche Philosophie hat erst Leibniz begründet.«¹⁵ Mit Kant tritt der Höhepunkt deutschen Philosophierens auf, der außerhalb jeglichen Vergleichs mit europäischen Parallelentwicklungen steht. Auf ihn lässt sich der deutsche Idealismus zurückführen, der die deutschsprachige Philosophie zu einer Weltmacht erklärt. Ein Vergleich liegt für Eduard Zeller als Kenner der Geschichte der antiken Philosophie nah: So wie die Philosophie der Antike wesentlich »griechisch« war, so ist die Philosophie der Neuzeit wesentlich »deutsch«.

Darauf kommt es Zeller in seiner Darstellung an: Die Nationalgeschichte der deutschen Philosophie vor der tatsächlichen nationalen Einheit im Jahr 1871 soll als eine Bedingung derselben aufgefasst werden. Sein Ziel ist es, die Bedeutung der Philosophie, besonders des philosophischen Idealismus, den Zeller im »Charakter [...] unseres Volkes«¹⁶ verankert sieht, nach dem Höhepunkt der Hegelschen Systemkonstruktion und dem Tiefpunkt durch den Erfolg der empirischen Wissenschaften und der materialistischen Weltanschauung für das deutsche Volksleben herauszustellen. Die »Zukunft der deutschen Philosophie«¹⁷ wird davon abhängen, inwiefern sie ihre idealistischen Bestimmungen mit den realistischen Bestrebungen der Zeit verbinden kann und mit den Erfahrungswissenschaften ein Bündnis eingehen kann. Ihre Weltgeltung wird davon abhängen. Von den philosophischen Traditionen anderer europäischer Länder erwartet Zeller hierfür keinen nennenswerten Beitrag. Es geht ihm um die exklusive Stellung der deutschen Philosophie, die allein den Ausdifferenzierungsprozess der Wissenschaften aufhalten und als Philosophie im Sinne Fichtes und Hegels überleben kann.

Dieses Narrativ wird in den folgenden Jahrzehnten tradiert, popularisiert und trivialisiert – bis hin zur Deutschtümelei und Geraune vom völkischen Charakter deutscher Philosophie in der Zeit des Nationalsozialismus.¹⁸ Das soll hier nicht das Thema sein. Stattdessen

¹⁴ Eduard Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (= *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit*, Bd. 13.), München 1873, 24.

¹⁵ Ebd., 83.

¹⁶ Ebd., 915.

¹⁷ Ebd., 917.

¹⁸ *Deutsche Philosophen 1933*, hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Hamburg 1989. Christian Tiltzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Zwei Bände, Berlin 2001.

möchte ich zwei Denker vorstellen, die das Narrativ nationaler Philosophiegeschichtsschreibung auf unterschiedliche Weise – und zwar durchaus intelligent und ambivalent – im späten 19. Jahrhundert fortsetzen: Wilhelm Windelband und Rudolf Eucken.

Windelbands *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1903) ist die reife Darstellungsform der Philosophiegeschichte. Sie ist auch die Grundlage für den Beitrag »Die neuere Philosophie« zur *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, die als siebenter Band der fünften Abteilung des ersten Teils innerhalb des großen, von Paul Hinneberg initiierten und organisierten Projekts *Die Kultur der Gegenwart, ihr Entwicklung und ihre Ziele* (1909) realisiert wird. Das Motto der Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte ist hier das »Einleben in die Motive des modernen Denkens«¹⁹ In einer deutlich teleologischen Darstellung der europäischen Philosophie seit der Renaissance nimmt die deutsche Philosophie gleichsam die Position des Höhepunkts systematischer Vollendung und der Fragmentierung in zahlreiche Tendenzen und Schulbildungen ein. Windelband macht deutlich, dass der Abstand zu den geistigen Entwicklungen noch zu kurz ist, um einen systematischen Zugriff auf das 19. Jahrhundert nach dem Zusammenbruch der idealistischen Systembildungen zu bekommen. Eher aus einer Verlegenheit heraus skizziert er im *Lehrbuch* ein Szenario des Untergangs oder Neubeginns am Leitfaden von drei ungeklärten Grenzfragen – der Kampf um die Seele (1), das Verhältnis von Natur und Geschichte (2) und das Problem der Werte (3).

In diesem Zusammenhang radikalisiert Windelband, vermutlich inspiriert durch die Lektüre von Euckens Werk, seine methodische Problemstellung. In der Abhandlung *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des xix. Jahrhunderts* (1909) nimmt er die drei genannten Fragen als Ausgangspunkt, weil »es eine der Kernfragen dieser Entwicklung selbst ist, welches die Beziehung der Theorie zum Leben, welches der Lebenswert der Theorie ist.«²⁰ Die Abkehr vom Idealismus hat auch für die Philosophiegeschichtsschreibung enorme Konsequenzen, insofern auch sie zu einer empirischen Wissenschaft wie jede andere historische Disziplin wird. Was einerseits als Schub

¹⁹ Wilhelm Windelband, »Die neuere Philosophie«, in: *Die Kultur der Gegenwart. Teil 1. Abteilung V: Allgemeine Geschichte der Philosophie*, hg. v. Paul Hinneberg, Berlin, Leipzig 1909, 382–541; hier: 382.

²⁰ Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des xix. Jahrhunderts*, Tübingen 1909, 4–5.

zur Professionalisierung disziplinärer Geschichtsschreibung auch in der Philosophie führt, muss zugleich in systematischer Hinsicht als Schwäche derselben angesehen werden. Das Abgleiten der »Philosophie in den Relativismus der Geschichte der Philosophie«²¹ ist ein Symptom der Zeit. Demgegenüber ergibt sich aus dem prekären Verhältnis des Lebens zur Theorie ein neuer, weniger umfassender Anspruch an die philosophiehistorische Darstellungsform: Sie soll nicht mehr ein in sich geschlossenes theoretisches Weltbild liefern, sondern eine »Besinnung auf die bleibenden Werte, die über den wechselnden Interessen der Zeiten in einer höheren geistigen Wirklichkeit begründet sind.«²²

Das Ergebnis ist von einer spektakulären Ambivalenz: Einerseits nimmt Windelband an einem ersten Projekt der Globalgeschichtsschreibung (Hinnebergs *Enzyklopädie*) teil und erklärt sich bereit, die deutschsprachige Philosophie der neueren Zeit in einen gesamt-europäischen Zusammenhang zu stellen und aus diesem in problem-geschichtlicher Hinsicht hervorgehen zu lassen. Andererseits steht für Windelband außer Zweifel, dass allein die deutsche Philosophie das Problem des Relativismus als Grundproblem der Gegenwart adäquat erkennen und für seine Lösung die etwaigen Mittel bereitstellen wird.

Der populärste Philosophiehistoriker der Zeit um 1900 ist Rudolf Eucken (1846–1926), der eine Karriere als Schriftsteller und Träger des Literaturnobelpreises (1908) vorweisen kann. Eucken macht sich in seiner Abhandlung *Die Lebensanschauungen der großen Denker* (1890) auf die Suche nach dem *Lebensproblem* unserer Zeit und weist der Philosophie die Aufgabe zu, dieses angemessen zu behandeln. Philosophiegeschichtsschreibung zielt bei Eucken nicht nur auf die »Deutung einer gemeinsam gegebenen Wirklichkeit« als vielmehr auf »Gestaltung der Wirklichkeit selbst« ab.²³ Euckens These lautet: Philosophiegeschichtsschreibung ist nur dann mehr als simple Fortschrittsgeschichte (Vulgärhegelianismus), mehr als bloße Entwicklungsgeschichte (Darwinismus), mehr als Ausbreitung philologischer Gelehrsamkeit (wie bspw. bei Zeller) und auch mehr als ein Ausdruck parteiischen Engagements, wenn sie ein Lebensproblem be-

²¹ Ebd., 92.

²² Ebd., 119.

²³ Eucken, »Über philosophische Parteien«, in: *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1906, 126–142; hier: 139–140.

stimmt und dessen Zusammenhang über die historischen, kulturellen und sozialen Gegensätze hinweg zur Darstellung bringt und seine Geltung für die Gegenwart bestimmt. Die Unterscheidung von echten und unechten philosophischen Problemen hängt dann an einer rätselhaften Logik des Lebens und seiner Evidenzen. Was immer sich im Prozess der Lebensdeutung als unvermeidliche Frage aufwirft, das ist ein Lebensproblem.

Auch bei Eucken gilt: der Kampf um die angemessene Behandlung – und eventuell Lösung – der Lebensprobleme findet allein in der deutschen Philosophie zwischen Kant und seiner Gegenwart statt. Auch wenn die Philosophiegeschichte bei ihm in einem fließenden Zusammenhang mit anderen Strömungen steht – im Längsschnitt von der Antike in die Moderne, im Querschnitt durch alle Kulturen hindurch – spricht er nur seiner Kultur die Fähigkeit zu, den Selbsterhaltungskampf der Philosophie um die Deutungshoheit gegen die Wissenschaften und soziale Tendenzen bestehen zu können.

Ein Zwischenfazit muss an dieser Stelle so lauten: Der Chauvinismus der deutschen Philosophiegeschichtsschreibung changiert zwischen mehr oder weniger subtilen Formen – er ist jedoch immer explizit in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Der Weltstellung der eigenen Fachdisziplin und der Rolle der deutschen Universität im Weltmaßstab, die im späten 19. Jahrhundert tatsächlich offensiv propagiert wurde,²⁴ entspricht eine explizite Herabwürdigung der Leistungen anderer Nationen Europas, und darüber hinaus ein Blick des Kolonialherren auf außereuropäische Völker.²⁵

Aber welche Rolle spielt Georg Simmel in diesem Zusammenhang?

²⁴ Vgl. Johann Julius Baumann, »Philosophie«, in: *Die deutschen Universitäten. Für die Universitätsausstellung in Chicago 1893*, hg. v. Wilhelm Lexis, Berlin 1893, 427–449.

²⁵ Vgl. dazu ein spannendes Projekt zur Korrektur dieser alteuropäischen Erbschaft, dessen erste Ergebnisse sich in *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*, hg. v. Rolf Elberfeld, Hamburg 2017, finden.

2. Simmel über die Philosophie und ihre Geschichte – Probleme der Darstellbarkeit

Georg Simmel hat mehrfach über die Geschichte der Philosophie Vorlesungen gehalten. Gleichwohl war es nicht sein Hauptinteresse, Leben und Werk von Philosophen zu skizzieren. Ihm geht es eher um *Hauptprobleme* des Denkens in ihrer Entwicklung; oder um den Nachweis, dass sich im Spannungsfeld von Persönlichkeit und Werk ein Drittes zeigt: »den objektiv geistigen Inhalt, der nichts Psychologisches mehr ist, so wenig wie der logische Sinn eines Urteils etwas Psychologisches ist, obgleich er nur innerhalb und vermöge der seelischen Dynamik eine Bewusstseinsrealität erlangen kann.«²⁶

Was das Kollegheft zu einer Vorlesung *Geschichte der Philosophie* (Wintersemester 1913/1914) und einzelne Nachschriften zu den Vorlesungen *Philosophie im 19. Jahrhundert* (1902/03, 1903/04 und 1907/08), eine Vorlesung unter dem Titel *Die Hupterscheinungen der Philosophie des letzten Jahrhunderts* (1911/12) und eine weitere unter dem Namen *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (1904) zu Texten von einigem Interesse (alle Nachweise aus GA 21) macht, kann mit folgenden Stichworten erfasst werden: Simmel hebt immer wieder – wenn auch nebenbei – auf eine Konvergenz von Philosophie und Entwicklung des Kulturlebens ab. Er hält am Dreischritt Altertum-Mittelalter-Neuzeit fest, wobei er der modernen Zeit/Gegenwart noch eine besondere Qualität zuschreibt. Und er unterscheidet zwischen bloßen Tendenzen/Symptomen und Hauptproblemen in der Philosophie.

Eine durchlaufende Anmerkung bei Simmel ist, dass das Problem des Geistigen zwar seit der Antike behandelt wird, aber erst die neuere Philosophie die Unlösbarkeit dualistischer Konzepte von bspw. Natur und Geist, Kausalität und Freiheit, kosmischem Zusammenhang und Individualität erkennt und die Gegenwart die Wucht dieser unlösbaren Probleme auch erlebt.²⁷ In seiner Darstellung der neueren Philosophie – von Descartes/Frankreich, über Leibniz/Deutschland, Locke/England bis zu Kant/moderner Geist²⁸ – bedient auch Simmel sich nationaler Stereotypen, aber er behauptet zugleich, dass echtes Denken und echte Erfahrung keinen partikularen Charak-

²⁶ Georg Simmel, *Soziologie* (= Simmel, GA 11), Frankfurt a. M. 1992, 627.

²⁷ Simmel, »Kollegheft 1913/1914«, in: Simmel, GA 21, 11–139; hier: 33.

²⁸ Ebd., 70.

ter hat. Simmel geht sogar so weit, das universale Moment des Denkens auf eine Entscheidung zurückzuführen, die weder einen Ort in der Geschichte noch in der Logik hat.

Hier liegt jener letzte Punkt, der irgendwo bei jedem Denker liegt, irgendwo hört die Begründung einmal auf. Es ist durchaus eine der Aufgaben einer künftigen Geschichte der Philosophie, den Punkt festzustellen bei jedem Philosophen, wo an die Stelle des Denkens im Sinne des Beweises das dogmatische »So ist es« tritt. Es gibt keinen Denker, bei dem das nicht der Fall wäre, wenigstens bei den historisch wirksam gewesenen großen Denkern nicht. Es gibt aber auch andere, die endlos weiter denken, sie lassen den dogmatischen Punkt nicht zu. Das Merkwürdige ist, daß, obgleich diese Art von Denkern vielleicht der Struktur des Lebens näher ist, trotzdem die große historische Wirkung von den andern ausgeht.²⁹

Als Beispiele für diese exzeptionelle Tat dienen ihm Fichte, Schleiermacher, Schelling und Hegel. Letzterer bekommt eine Vorrangstellung eingeräumt, weil Hegel das Hauptproblem neuerer Philosophie, den Dualismus von Geist und Natur, nicht nur herausarbeitet, sondern ihn zugleich weiterführt. Die spezifische Bewegtheit, die wir Leben nennen, ergreift bei Hegel alles.

Und nun versucht er, dem bloßen geistigen Inhalt der Dinge das Leben abzugewinnen, indem er die Logik selbst gewissermaßen als das Leben der Dinge empfindet. Jene zeitlose Bewegtheit, mit der die Prämissen eines Schlusses übergehen in den Schlußsatz, erscheint ihm als der eigentliche Träger des Weltgeschehens überhaupt. Er will der Logik das Leben abgewinnen, eine der ungeheuersten Unternehmungen des Geistes. Mindestens erscheint es mir so, als ob dies das letzte Bedürfnis von Hegel gewesen wäre und daß er mit seiner ungeheuren Kraft jene Abgrenzung der Begriffe und Dinge gegeneinander, die alle Logik voraussetzt, durchbrechen will. Allein, wir wissen alle, daß hier die Weltgeschichte sich als das Weltgericht erwiesen hat und daß dieser Versuch gescheitert ist. Und es ist begreiflich und sehr interessant, das zu konfrontieren, daß gerade die allerletzte Gegenwart dasselbe will. Der Pragmatismus will dem Leben die Logik abgewinnen, Hegel der Logik das Leben. Die neuen Versuche streben dahin, das Leben selbst zur Grundlage zu machen und ihm diejenigen Normen und Notwendigkeiten abzugewinnen, die sich als Logik darstellen. Es ist interessant zu sehen, daß diese beiden Denkrichtungen, die sich wahrscheinlich als Todfeinde empfinden würden und vielfach auch empfunden haben, im letzten

²⁹ Simmel, »Kollegheft 1913/1914«, 71–72.

Grunde doch trotz entschiedener Gegenrichtung dasselbe Problem lösen wollen: Wie hängt das Leben und die Logik zusammen?³⁰

Unter dem Stichwort »neuere Strömungen« fasst Simmel sowohl den Spencerismus und Pragmatismus als auch die neuere französische Philosophie zusammen. Er betont, dass es zwar Tendenzen und Strömungen von einiger Bedeutung in der europäischen Philosophie gibt, die um das Hauptproblem – den Zusammenhang von Leben und Logik – kreisen, diese aber lediglich symptomatischen Charakter haben. Wo sich auf der Oberfläche widerstreitende Denkströmungen finden, die – so Simmel kurz vor Ausbruch des Krieges – sich sogar als »Todfeinde« begegnen können, erkennt er eine tiefe Übereinstimmung im Hinblick auf die philosophischen »Hauptprobleme«. Wie bereits in seiner Monographie *Hauptprobleme der Philosophie* (1910) dargestellt, verdampfen angesichts der fundamentalen Herausforderungen durch die Paradoxien des Denkens – Sein und Werden, Endlichkeit und Unendlichkeit, Individualität und Allgemeinheit – die partikularen Gestalten des Denkens und es tritt der Philosoph als geistiger und überhistorischer Typus hervor.

Der Weg durch die Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts führt über die Analyse einer Variationsbreite dieses Typus. Es geht um die Exposition einer angemessenen Problembehandlung bei Hegel und von diesem ausgehend über Schopenhauer und Nietzsche in seine Gegenwart. Mit Hegel ist die Philosophie modern geworden, insofern hier der alte Dualismus des Geistigen und Materiellen auf das höchste Niveau seiner Zeit gestellt und als unlösbares Problem vorgestellt wird.³¹ Schopenhauer und Nietzsche folgen Hegel und erklären den Lebensprozess zu einer totalitären Größe; es gibt kein »außen« dieses Prozesses mehr. In ihm lässt sich lediglich die Negation des Lebens durch sich selbst (Schopenhauer) oder seine Selbststeigerung (Nietzsche) denken.³² Auf diese Weise kehrt der Dualismus in

³⁰ Ebd., 99–100.

³¹ Vgl. hierzu auch Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig 1912¹⁰; dazu auch Hartung, »Philosophiegeschichtsschreibung als Geschichtswissenschaft oder spekulative Geschichtsbetrachtung – Über den Nutzen und die Überwindung einer epistemologisch motivierten Unterscheidung«, in: *Erzählte Moderne. Fiktionale Welten in den 1920er Jahren*, hg. v. Christoph Jürgensen et al., Göttingen 2018, 214–231.

³² Simmel, »Kollegheft 1913/1914«, 133.

verwandelter Form zurück, denn das sich steigernde und sich übersteigende Leben bricht sich im Widerstand seiner Gestalten.

Unterhalb der Oberfläche bloßer Symptombeschreibung gibt es nach Simmels Auffassung eine echte Philosophiegeschichte, die sich an den unlösbaren Problemen im Hintergrund unserer Alltagswirklichkeit und wissenschaftlicher Diskurse abarbeitet. In einer Vorlesung aus dem Sommersemester 1904 unter dem Titel *Allgemeine Geschichte der Philosophie* hat Simmel seine Überlegungen zusammengefasst:

Die Philosophie hat kein Gegenwartsstadium, demgegenüber alles Vergangene nur historisch wäre. Ihre Probleme sind überhaupt nicht objektiv lösbar. [...] Philosophie ist eine Reaktion auf den Eindruck des gesamten Seins, ein Nachzeichnen – nicht des Objektes, sondern des Subjektes. [...] Die Leistungen der Philosophie stehen nebeneinander, die Vergangenheit ist der Gegenwart koordiniert. In der Geschichte besteht sie, aber Geschichte ist hier nicht als Überwundenes zu verstehen. Daraus den Schluss zu ziehen, Philosophie sei nur Geschichte der Philosophie, war Überspannung des Historismus. [...] Die Philosophie ruht auf Individuen wie die Kunst. Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der grossen Philosophen. Wo ganze Gruppen betrachtet werden, geht es um allgemeine Kulturströmungen. Auf die ganz wenigen, die ganz grossen Gedanken kommt es allein an. Hier geht es um die einheitliche Wurzel der Systeme. Biographische Anekdoten zeigen gerade das Nicht-Persönliche. Das Persönliche eines Philosophen liegt allein in seiner Philosophie. Hier mag ein *Circulus vitiosus* vorliegen, der aber für die Grundfragen unentbehrlich ist, bedingt ihn doch die Aufgabe: aus dem Werk die Person herauszulesen und aus der Personalisierung des Werkes wieder das Werk begreifen. Unserm Begreifen ist es versagt, solche fundamentalen Einheiten zu fassen.³³

Simmels Position ist hier nicht eindeutig zu fassen. Einerseits geht es in der Philosophie, auch in geschichtlicher Perspektive, um die »Hauptprobleme«, wobei sich die Problemstellung als historisch variabel herausstellt, aber das Problem selbst im Kern invariant ist. Kandidaten für einen solchen Status sind die Kantischen Autonomien, bspw. die von Einheit oder Vielheit der Welt oder die von Freiheit oder Notwendigkeit. Einzelne Philosophen, die das Problem in Angriff nehmen, sind doch bloße Namen, Symbole für eine durchgehende Struktur des Denkens in Aporien.³⁴ Andererseits neigt Simmel dazu, die Philosophiegeschichte als Wanderung auf Höhenkäm-

³³ Simmel, »Allgemeine Geschichte der Philosophie«, in: Simmel, *GA 21*, 407–408.

³⁴ Ebd., 732.

men zu schreiben, von Platon zu Descartes, von diesem zu Kant und so weiter. Dass es sich hierbei nicht um einen Widerspruch handelt, hängt allein an der Darstellungsweise, insofern es hier gelingt, das persönliche Moment in der Behandlung des Sachproblems aufgehen zu lassen. Wenn also am Anfang der Hegelschen Logik die Spannung zwischen Sein und Werden aufgedeckt und weitergetrieben wird, dann geht es nicht um Hegels persönliche Leistung, die wir zu feiern haben. »Hegel« wird zum Namen für ein aporetisches Denken, das sich in seiner ganzen Dramatik in ihm vollzieht.³⁵

In seiner großen Abhandlung *Hauptprobleme der Philosophie* (1910) werden diese Vorüberlegungen aus zurückliegenden Vorlesungen zum Programm. Simmel wendet sich der »Darstellung und Erwägung einiger hauptsächlicher, historisch vorliegender Probleme und Lösungsversuche« zu, »und zwar unter Zugrundelegung einer gewissen Fiktion«. ³⁶ Die Fiktion bezieht sich auf die Kontinuität des Denkens, seiner begrifflichen Formen und seiner Typisierungen. In einem solchen »Fluß des Denkens« sind Plato und Hegel nur Wellen. Gegen die historiographischen Konzepte, die philosophische Probleme auf dem Weg der Kontextuierung behandeln wollen, behauptet Simmel eine Autonomie des Denkprozesses, die es möglich macht, »daß sie [die Philosophie] ihr Problem mit ihren eigenen Mitteln bestimmt, daß, wenn ihr Gegenstand, ihre Ziele und Weg untersucht werden, es nur innerhalb ihrer selbst geschehen kann«³⁷

Simmel unterscheidet zwei Weisen des Philosophierens und ihnen entsprechende Typen der Philosophiegeschichtsschreibung: die eine nimmt ihren Ausgang vom Persönlichen (Eucken), die anderen vom allgemeinen Formcharakter der Welt (Hegel bis Neukantianismus). Beide Typen sind einseitig und machen eine dritte Option erforderlich: in jeder Welt und Lebensauffassung von einseitiger Unterschiedenheit und unverwechselbarer Personalität muss ein allgemein

³⁵ Vgl. für die Charakteristik der Methode Simmels, die noch immer unübertroffenen Analysen von Michael Landmann, »Bausteine zur Biographie«, in: *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 01. März 1958*, hg. v. Kurt Gassen und Michael Landmann, Berlin 1958, 11–33; ders., »Georg Simmel. Konturen seines Denkens«, in: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, hg. v. Hannes Böhringer und Karlfried Gründer, Frankfurt a. M. 1976, 3–17; ders., »Einleitung des Herausgebers«, in: *Georg Simmel. Das Individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt a. M. 1987, 7–29.

³⁶ Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (= Simmel, GA 14, 7–157), 12.

³⁷ Ebd., 14–15.

Menschliches, ein überindividuell Notwendiges und im Leben überhaupt Begründetes freigelegt werden. Das Resultat der philosophiehistorischen Forschung ist daher das Sichtbarmachen des »Typische [n] einer geistigen Individualität [...], das innerlich Objektive einer durchaus nur dem eignen Gesetz gehorchenden Persönlichkeit«. ³⁸ Eine Philosophiegeschichtsschreibung, die am Leitfaden der »Hauptprobleme« der Philosophie verfährt, wird nach Simmels Ansicht die Paradoxie aller philosophischen Weltbegriffe herausarbeiten, denn an jedem »Stück Dasein« ³⁹ lässt sich die Paradoxie entgegengesetzter Grundbegriffe – Einheit und Vielheit, Aktivität und Leiden, Sein und Werden und andere – freilegen, »nicht für die Besonderheiten zu gelten, als deren Allgemeines sie sich dennoch darbieten«. ⁴⁰

An dieser Stelle lohnt sich wiederum ein kleines Zwischenfazit, bevor ich zu Simmels Auseinandersetzung mit der Philosophie und Person Henri Bergsons kommen werde. Einerseits steht Simmel in der Nachfolge der Philosophiegeschichtsschreibung von Zeller und Fischer bis Windelband und Eucken. Die deutsche Philosophiegeschichte ist ihm der Ort, an dem gegenwärtig in angemessener und exklusiver Weise die Hauptprobleme der Philosophie behandelt werden. Das meint aber nicht, dass Simmel das partikulare und zufällige Moment eines Philosophierens in Deutschland zum Kriterium der Beurteilung erhebt, sondern eher noch subtiler, dass er die deutschsprachige Philosophie von Kant, Hegel, Schopenhauer und Nietzsche zu einem »Weltereignis« erklärt. Andererseits jedoch beinhaltet seine Analyse der Hauptprobleme der Philosophie und seine Forderung eines geistigen Typus eine Strategie, die partikularen, national-chauvinistischen Reminiszenzen hinter sich zu lassen. Im Grunde genommen sind diese Oberflächenphänomene – der historische, soziale und kulturelle Ort des Denkens und sogar die Sprache der Philosophie – in der Bestimmung der Philosophie zu vernachlässigen. Der geistige Typus des Philosophen kann nicht in Zeit und Raum verortet werden.

³⁸ Ebd., 29.

³⁹ Ebd., 42.

⁴⁰ Ebd., 42–43.

3. Simmels Diagnose allgemeiner Trends in der gegenwärtigen Philosophie

Tatsächlich können wir bei Simmel eine weitere Paradoxie zwischen dem überzeitlichen Kern der Tätigkeit namens *Philosophieren* und dem historischen, sozialen und kulturellen Ort einer jeweiligen *Philosophie* feststellen. Jede Philosophie hat einen Standort, jeder Philosoph hat eine Persönlichkeit, die den Ausgangspunkt seiner Tätigkeit bildet und erst versachlicht, d. h. der Analyse der Hauptprobleme eingeschrieben, werden muss. So ist die Lage in Zeiten des Friedens, wenn die Regelmäßigkeit und Kontinuität des Kulturlebens garantiert ist. Wenn nun aber eine Nation, also eine soziale Partikularität von historischer Zufälligkeit, die zugleich der Ort eines Weltgeschehens, nämlich der Philosophie ist, in einen Weltkrieg eintritt, dann tritt sie in Simmels Perspektive einerseits in materieller Gestalt anderen Gestalten entgegen. Und es stellt sich zugleich die Frage, in welcher ideellen Gestalt die Philosophie als Sachwalter ihres überzeitlichen Problembestandes auf die Bühne tritt. Anders gesagt: eine der Parteien, die sich im Krieg befinden, muss zugleich das überparteiliche Erbe der Philosophie und, wie Simmel betont, das geistige Erbe Europas vertreten.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird uns die Doppelrolle deutlich, die Simmel während der Jahre 1914 bis zu seinem Tod im Jahre des Kriegsendes, 1918, im Gespräch mit anderen Philosophen spielt. Einerseits ist er bereit, in der Entwicklung des europäischen Denkens, wenn es seiner Linienführung gehorcht, auch anderen Tendenzen eine führende Rolle einzuräumen. So heißt es bspw. in der Vorlesung *Geschichte der Philosophie* (1913/1914):

Der Weg des Geistes geht auf die Verlebendigung. Dies scheint mir der Zusammenhang und die innere Intention in der Entwicklung des objektiven Geistes, worauf die Philosophie von Bergson heute eigentlich die Führung des europäischen Denkens übernommen hat.⁴¹

Andererseits bedeutet dieser Gedanke für Simmel aber auch, dass Bergson implizit die Weltgeltung deutscher Philosophie anerkannt hat, weil er in ihrer Linienführung bleibt. Umso größer ist Simmels Verärgerung, wenn er erfährt, dass Bergson, mit dem er sich im Juni 1914 noch freundlich-kollegiale Briefe geschrieben hat, in eine pole-

⁴¹ Simmel, »Geschichte der Philosophie«, 136.

mische Frontstellung gegen Deutschland eingetreten ist. Bezeichnend ist hier ein Brief Simmels an Friedrich Curtius vom 16.03.1915. Dort heißt es, dass die Franzosen nicht zur Vernunft kommen und sich zeigt, dass ihr Hass auf Deutschland prinzipieller Natur ist. Boutroux, Bergson und andere schmähen den deutschen Geist; vergleichbares gibt es von deutscher Seite aus nicht. Deutschland ist ein versöhnliches Land. Das heißt nichts anderes, als dass »die Franzosen« angefangen haben, die Weltstellung der deutschen Philosophie zu bestreiten. Diese kann durchaus versöhnlich sein, weil es sie nichts kostet. Der deutsche Geist ist als Bewahrer des europäischen Geistes zugleich diejenige Instanz, die den Gesprächspartnern ihren Rang zuordnet. Das ist tatsächlich Simmels feste Überzeugung!

Simmel denkt im selben Brief bereits an die Zeit nach dem Krieg:

»U. wollte man selbst alle Einzelheiten vergessen – daß Äußerungen, wie die erwähnten der französischen Intellektuellen, überhaupt *möglich* waren, erschüttert das *Vertrauen* in die geistige Haltung dieses Volkes, ohne das das Aufwachsen eines neuen geistigen Europas nicht geschehen kann.«⁴² Ohne die französischen Intellektuellen wird ein neues geistiges Europa nicht aufgebaut werden können – aber diese müssen erst wieder Vertrauen in ihre geistige Haltung generieren, das sie aufgrund ihrer Ablehnung des Führungsanspruchs der deutschen Philosophie eingebüßt haben. In bedeutenden Forschungen zur Rezeptionsgeschichte der Philosophie Bergsons in Deutschland und zur Aufnahme der Philosophie und Soziologie Simmels in Frankreich (von Gregor Fitzi, Caterina Zanfi und Olivier Agard) ist vor allem auf die Übereinstimmung in einer lebensphilosophischen Terminologie bei Bergson und Simmel hingewiesen worden. Bis weit ins Jahr 1914 besteht eine außerordentlich hohe wechselseitige Anerkennung der Leistungen und ein wiederholtes Bekunden, dass man auf ähnliche Weise versucht, *vom Leben her* die Stabilität und die Krisis moderner Kultur zu denken. Umso erstaunlicher ist die mit dem Kriegsausbruch einsetzende wüste und oberflächliche Polemik, die scheinbar kein *fundamentum in re* hat.

Meines Erachtens liefert die Betrachtung zur Historiographie der Philosophie um 1900 eine Reihe von Argumenten, um den Bruch im philosophischen Diskurs, der ja auch mitten durch das Editorial Board der Zeitschrift *Logos* geht,⁴³ besser als bislang zu verstehen.

⁴² Simmel, »Brief an Friedrich Curtius vom 16.03.1915«, in: Simmel, *GA* 23, 502.

⁴³ Vgl. Rüdiger Kramme: »Kulturphilosophie« und »Internationalität« des *Logos*«, in:

Denn in den Kriegsjahren tritt ein Moment hervor, das bisher weitgehend unbeachtet geblieben ist, aber aus der philosophiehistorischen Perspektive naheliegt: Simmel sieht das geistige Erbe Europas, also das Erbe von Galilei, Descartes, Locke und Leibniz gegenwärtig allein in der deutschen Philosophie gewahrt. Dieser allein spricht er Weltgeltung zu; von ihr allein wird es seiner Ansicht nach abhängen, ob nach den Zerstörungen des Krieges »das Aufwachsen eines neuen geistigen Europas« möglich sein wird. Bergson und Boutroux sollten diesen Zusammenhang, d. h. ihre Abhängigkeit von der deutschen Philosophie erkennen und deren Vormachtstellung anerkennen. Das wäre ein Ausdruck wahrhaftiger geistiger Haltung.

Simmel meint das ernst. Er meint es sogar bitternst. Er ist als deutschsprachiger Philosoph durchgehend Patriot. Er spricht allein der deutschen Philosophie, von Kant über Hegel bis zu Nietzsche (und zu ihm selbst) die Urteilskraft zu, Hauptprobleme der Philosophie von nebensächlichen, lebensweltlichen oder wissenschaftlichen Problemstellungen unterscheiden zu können. Diese Haltung aus einer vermeintlich überlegenen Position ist eine Zumutung für seine Gesprächspartner, die sich, wie der junge Ernst Bloch, von ihm abwenden.⁴⁴ Dennoch darf Simmels geistiger Patriotismus nicht verwechselt werden mit einem volkstümlichen Patriotismus der Kriegsbegeisterung, der Straßenumzüge und Jubelfeiern. Eine ähnliche Haltung bringt Hermann Cohen in diesen Jahren zum Ausdruck, auch wenn Cohen in seiner Abhandlung *Deutschtum und Judentum* (1915) einen anderen Weg in den geistigen Patriotismus wählt.⁴⁵

Ich möchte abschließend meine Thesen zusammenfassen: Wir haben gesehen, dass Simmel als Philosophiehistoriker in der Nachfolge oder Zeitgenossenschaft von Eduard Zeller, Kuno Fischer und Wilhelm Windelband steht. Er bereinigt die Philosophiegeschichte der neueren Zeit von allen Partikularismen und Nationalismen, um

Kultur und Kulturwissenschaften um 1900, Bd. 2: Idealismus und Positivismus, hg. v. Gangolf Hübinger et al., Stuttgart 1997, 122–134.

⁴⁴ Vgl. hierzu die Überlieferung des folgenden Satzes im letzten Brief von Bloch an Simmel (zitiert nach *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt a. M. 1976, 271): »Ein ganzes Leben lang wichen Sie der Wahrheit aus, als ob Sie sie sähen, und jetzt finden Sie das Absolute im Schützengraben. Nein, das nicht!«

⁴⁵ Vgl. Hartung, »Der politische Auftrag des deutschen Geistes? Hermann Cohens Philosophiegeschichtsschreibung im Kontext seiner Zeit«, in: *Nationalismus und Religion. Hermann Cohen zum 100. Todestag*, hg. v. Eveline Goodman-Thau, George Y. Kohler, Heidelberg 2019, 11–20.

noch nachdrücklicher die Weltgeltung der deutschen Philosophie zu behaupten. Weil allein die deutsche Philosophie die Urteilskraft hat, überzeitliche Hauptprobleme der Philosophie von kulturell und sozial bedingten Zeitfragen der Philosophie zu trennen, bleibt ihre Stellung unabhängig von den Irrungen der Realgeschichte unangetastet. Simmel leitet aus seiner Betrachtung der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts und seiner Gegenwart ab, dass der deutschen Philosophie auch in Zukunft die Aufgabe zukommen wird, das geistige Erbe Europas zu bewahren.

Autorinnen und Autoren

Olivier Agard ist Professor für deutsche Ideengeschichte an der Sorbonne (Sorbonne Universität). Sein Forschungsinteresse gilt u.a. den kulturkritischen Diskursen, der Philosophischen Anthropologie sowie deutsch-französischen Ideentransfers.

Elena Alessiato ist Professorin für Geschichte der Philosophie an der Universität Suor Orsola Benincasa in Neapel. Sie ist Stipendiatin der Alexander von Humboldt Stiftung an der WWU Münster gewesen (2020/2021). Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Geschichte des politischen Denkens des 19. und 20. Jahrhunderts. Zu ihren Publikationen zählen u.a. »L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra« (Bologna 2011) und »Lo spirito e la maschera. La ricezione politica di Fichte in Germania nel tempo della prima guerra mondiale« (Napoli-Bologna 2018 – Burzio Preis 2019).

Jörn Bohr ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Bergischen Universität Wuppertal in einem DFG-Projekt zur Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte sowie die Kulturphilosophie.

Gerald Hartung ist Professor für Philosophie, mit den Schwerpunkten Kulturphilosophie/Ästhetik an der Bergischen Universität Wuppertal (seit 2010). Seit 2019 leitet er das Institut für Grundlagenforschung zur Philosophiegeschichte (IGP). Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Philosophiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

Arne Karsten forscht und lehrt als Dr. phil. habil. im Bereich Neuere Geschichte am Historischen Seminar der Universität Wuppertal. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Geschichte Italiens in

der Neuzeit, europäische Erinnerungskultur, Seekriegsgeschichte und die Spätphase der k.u.k. Monarchie. Zuletzt erschienen: *Der Untergang der Welt von gestern. Wien und die k.u.k. Monarchie 1911–1919*, München 2019.

Antonello La Vergata ist Professor für Geschichte der Philosophie an der Universität Modena und Reggio Emilia, Italien. Schwerpunkte seiner Forschung sind Evolutionstheorien, Darwinismus, Sozialdarwinismus, die Beziehungen zwischen Biologie, Geistes- und Sozialwissenschaften sowie zwischen Wissenschaft und Literatur.

Ursula Renz ist Professorin für Philosophie und Leiterin des Arbeitsbereichs Geschichte der Philosophie an der Universität Graz. Sie hat zahlreiche Schriften zum klassischen Rationalismus und zum deutschen Neukantianismus publiziert und sich jüngst auch aus einer systematischen Perspektive mit der Rede von der kulturellen Identität befasst.

Caterina Zanfi ist Forscherin für das Centre national de la recherche scientifique an der École normale supérieure in Paris (UMR 8547 Pays germaniques). Sie ist Stipendiatin der Alexander Humboldt Stiftung an der Bergischen Universität Wuppertal gewesen (2016/2018). Zu ihren Veröffentlichungen zählen: *Bergson, la tecnica, la guerra* (Bologna 2009) und *Bergson und die deutsche Philosophie* (Freiburg/München 2018).