

W.F.Haug (Hg.)



Deutsche
Philosophen 1933

Argument

Das Argument-Konzept

Das Verlagsprogramm soll zur Entwicklung der theoretischen Kultur einer Linken beitragen, die sich in der Arbeiterbewegung und der kritischen Universität, den Kräften der Frauenbefreiung, der ökologischen Umgestaltung, der Kultur-von-unten und der Friedensbewegung verankert. Dabei orientieren wir uns am Ziel eines erneuerten sozialistischen Projekts, in dem diese Bewegungen sich aneinanderlagern.

Die Veröffentlichungen beziehen sich v.a. auf folgende Bereiche:

- * Übergang zur elektronisch-automatischen Produktionsweise und entsprechender Lebensweisen; Entwicklung der Arbeit
- * Bedingungen eines rot-grünen Projekts; Alternative Wirtschafts- und Umweltpolitik; Friedensforschung und -politik
- * Feminismus; Frauengrundstudium
- * Kritische Medizin; Kritische Psychologie
- * Internationale Sozialismus-Diskussion; Weiterentwicklung des Marxismus
- * Kultur(en); Ideologieforschung; Migration und neuer Rassismus
- * Literatur im historischen Prozeß (LHP);
Kritische Anglistik & Amerikanistik (Gulliver)

Der Verlag fördert die Volksuniversität und das alternative Radio. Er kooperiert mit Studentengruppen an vielen Orten. Er ist als alternatives Non-profit-Unternehmen organisiert und bildet zusammen mit Argument-Diskussions- und Rezensentengruppen ein Element der theoretischen Kultur.

Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe *Argument-Sonderbände* mit ihren Unter-Reihen ist ein überregionaler Projektverbund, dessen Redaktionen sich auf verschiedene Universitätsstädte verteilen. Wie bei einem Buchklub kann man AS-Bände auch billiger beziehen (z.B. im *Auswahl-Abo*: drei Bände nach Wahl aus der Jahresproduktion).

Die einzelnen Projekte werden verbunden über die Zeitschrift *Das Argument*. Sie ist die erste in der BRD, die neben der allgemeinen Redaktion eine autonome Frauenredaktion hat. Im *Argument* werden

- * politische und methodische Diskussionen ausgetragen;
- * Entwürfe und Ergebnisse aus den einzelnen Gebieten einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht;
- * mit Hilfe von Literaturberichten und einem beispiellosen Rezensionsteil Überblicke und Anschluß an die Forschung vermittelt;
- * theoretische Entwicklungen auch aus andern Ländern kritisch und gemeinsam (=diskutierend) angeeignet, um die Erneuerung marxistischer Theorie zu fördern;
- * Frauenforschungen entwickelt und aus andern Ländern zugänglich gemacht, die feministische Fragen und sozialistische Perspektive verbinden.

In der Reihe *Argument-Studienhefte* werden Materialien von und für Arbeitsgruppen veröffentlicht und Studientexte verfügbar gehalten.

Die *Edition Philosophie & Sozialwissenschaften* bringt Dissertationen und andere Forschungsarbeiten.

Die *Marxismus-Werkstatt* arbeitet an einem Wörterbuchprojekt, das der Erneuerung, Selbstkritik und Internationalisierung marxistischer Theorie dient und den Zugriff auf die Quellen verallgemeinern soll.

Argument-Verlag Berlin/Hamburg

Ideologische Mächte im deutschen Faschismus
Band 3

5

Deutsche Philosophen 1933

29

Herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug

69

99

Mit Beiträgen von

25

Rainer Alisch, Thomas Friederich,
Wolfgang Fritz Haug, Gerwin Klinger,
Thomas Laugstien und Thomas Weber

59

88

119

144

158

ARGUMENT-SONDERBAND AS 165

166

Schriften zur Ideologie-Forschung bei Argument (Auswahl)

Projekt Ideologie Theorie

Theorien über Ideologie (AS 40), 1979, 3., verbesserte Aufl. 1986

Faschismus und Ideologie, 2 Bde. (AS 60 und 62), 1980

Rethinking Ideology (AS 84), 1983

Die Camera obscura der Ideologie (AS 70), 1984

Der innere Staat des Bürgertums (AS III), 1987

Ideologische Mächte im deutschen Faschismus

Wolfgang Fritz Haug: Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts (AS 80), 1986

Jan Rehmann: Die Kirchen im NS-Staat (AS 160), 1986

Thomas Laugstien: Philosophieverhältnisse (AS 169), 1990

Alle Rechte vorbehalten

© Argument Verlag 1989

Argument-Verlagsbüro: Rentzelstraße 1, 2000 Hamburg 13, 040/45 60 18

Argument-Redaktion: Onkel-Tom-Straße 64a, 1000 Berlin 37, 030/813 50 24

Umschlag: Johannes Nawrath

PC Texterfassung durch die Autoren

Konvertierung: Fotosatz Barbara Steinhardt, West-Berlin

Druck: alfa-Druck, Göttingen

CIP Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Deutsche Philosophen 1933 [neunzehnhundertdreiunddreissig] /

hrsg. von Wolfgang Fritz Haug. Mit Beitr. von Thomas Friederich ... —

Hamburg ; Argument-Verl., 1989

(Ideologische Mächte im deutschen Faschismus ; Bd. 3)

(Das Argument : Argument-Sonderband ; AS 165)

ISBN 3 88619-165-6

NE: Haug, Wolfgang Fritz [Hrsg.]; Friederich, Thomas [Mitverf.],

1. GT; Das Argument / Argument-Sonderband

93.8.17210.001

Inhalt

<i>Wolfgang Fritz Haug</i> Philosophie im Deutschen Faschismus	5
<i>Thomas Laugstien</i> Die protestantische Ethik und der »Geist von Potsdam« Sprangers Rekonstruktion des Führerstaats aus dem Prinzip persönlicher Verantwortung	29
<i>Rainer Alich</i> Heideggers Rektoratsrede im Kontext	69
<i>Thomas Friederich</i> Theodor Litts Warnung vor »allzu direkten Methoden«	99
<i>Thomas Weber</i> Arbeit am Imaginären des Deutschen Erich Rothackers Ideen für eine NS-Kulturpolitik	125
<i>Wolfgang Fritz Haug</i> Nicolai Hartmanns Neuordnung von Wert und Sinn	159
<i>Gerwin Klinger</i> Freiheit als »freiwillige Aufgabe der Freiheit« Arnold Gehlens Umbau des Deutschen Idealismus	188
<i>Thomas Weber</i> Joachim Ritter und die »metaphysische Wendung«	219
Literaturverzeichnis	244
Personenregister	258

1

1

1

Wolfgang Fritz Haug

Philosophie im Deutschen Faschismus

I. Einleitung in eine Fragestellung

1. Die Frage

Die Frage, um die es zunächst geht, lautet: Was taten die deutschen Philosophen 1933? Es scheint klar, was damit gemeint ist: Wer trat in die Partei ein? Wer unterschrieb den Aufruf für Hitler? Wie verhielt sich jemand zur Entfernung jüdischer Kollegen? Gab es Widerstand gegen die Gleichschaltung oder zuvorkommende Selbstgleichschaltung? Usw. usf. Natürlich möchte man das *auch* wissen. Und doch ist das nicht der Sinn der Frage.

Die Frage ist auch nicht moralisch gemeint. Nicht die Schuldfrage steht ihm Vordergrund, sondern das Erkenntnisverlangen: Was taten die deutschen Philosophen 1933 *als Philosophen, in ihrem spezifischen Metier und Material, mit ihren eigentümlichen Denkmitteln*? Wie verarbeiteten sie die Faschisierung Deutschlands »philosophisch«? Die Frage stellt sich in einem *philosophietheoretischen* Horizont. Hier richtet das theoretische Interesse sich auf die Philosophie selbst in ihrer Geschichte. Diese Blickrichtung ist der philosophischen Zunft hierzulande ungewohnt. Die vorherrschende Auffassung von »Philosophie« versagt sich den empirischen Anblick ihrer selbst als »unphilosophisch«.¹

Der Blick ist also nicht der durchs Schlüsselloch aufs Persönliche, sondern ins Werk, in die Bücher und Aufsätze, die Reden und Rezensionen, die gelehrten Disputationen und Gutachten.

2. Der historische Moment von 1933

Wolfgang Pohrt hat die herrschende Version parodiert: »Bekanntlich begann mit der Machtergreifung im Jahr 1933 die nationalsozialistische Gewaltherrschaft. Erst riß ein Rohling der demokratisch gewählten Regierung die Macht aus der Hand, dann legte er das murrende Volk in Ketten.« Der Mythos von der Machtergreifung Hitlers hat allzulange als Lebenslüge der Bundesrepublik fungiert. Er ist ein mit negativem Vorzeichen versehener Heldenmythos der Nazis selbst. Nach 1945 hatte er, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (Haug 1987c, 175ff), vor allem die Funktion, den stehengebliebenen nationalkonservativen Pfeiler des Nazismus unsichtbar zu machen. Tatsächlich begann der Nazismus mit der *Machtübertragung* an eine von Hitler geführte Koalitionsregierung, in

der die Nazis zahlenmäßig in der Minderheit waren. Entscheidend wurde der anschließende Prozeß der *faschistischen Machtkonstitution*. Hitler konnte sich seiner Sache nicht sicher sein. Das nationalkonservative Milieu der traditionellen Eliten glaubte Hitler »an die Wand quetschen« zu können (Gadamer). Indes drängte es sich aus den ideologischen Mächten, dem Vereinswesen etc. vielgestaltig dem NS entgegen. Dieser Prozeß bestimmt den historischen Moment »1933«. In realen Daten ausgedrückt kann man sagen, daß er bis zum 30. Juni 1934 dauert, dem irreführend sogenannten Röhmputsch.

Man kann also sagen, daß in diesen ersten anderthalb Jahren des »Dritten Reiches« insofern doch eine Art »Machtergreifung« stattfand, als die durch Hitler personifizierte Komponente nicht nur den Terror einsetzte, sondern mehr noch eine ungeheure Anziehungskraft auf die Formationen der bürgerlichen Gesellschaft ausübte. Der stürmische Machtzustrom und die allseitige Ankrystallisierung gaben den Ausschlag, daß sich die eindeutige politische Dominanz der Nazis herausbildete. Freilich hatten in Wirtschaft, Wehrmacht, Kirchen und Universitäten die Nationalkonservativen nach wie vor starke Stützpunkte.

Das den NS-Staat tragende Bündnis datiert von 1931 in Gestalt der »Harzburger Front — heute nicht gern erinnert — ..., Bündnis zwischen dem Großkapital und den antiproletarischen Kräften der gesunkenen und entwurzelten Schichten, die in überlieferter Hörigkeitshaltung, sehr im Unterschied zu Italien, ... nach Wiederherstellung absoluter Obrigkeit verlangten.« (Plessner 1959, 13). Daraus resultiert schließlich als real existierender Deutscher Faschismus ein Kompositum aus NS-Bewegung, Geist von Potsdam, deutscher Industrie-Norm (die neue Sachlichkeit und Modernisierung war auch dabei) und Staatstechnokratie.

3. Ausgangspunkte

»Kapitulation des bürgerlichen Geistes und der Philosophie vor dem Nationalsozialismus« lautet Plessners Diagnose von 1935 (Fahrenbach 1982, 252). Die Formel trifft und verfehlt den Vorgang.

Die Geschichte läuft vielschichtig. Andere Schichten — andere Geschichten. In der Ideologiegeschichte der Philosophie und der Sozialwissenschaften in Deutschland sind die beiden grossen Daten des politischen Staatstheaters, der 30. Januar 1933 und der 8. Mai 1945, zum Teil nicht viel mehr als oberflächliche Markierungen; weitreichende Einschnitte liegen woanders. Die Beteiligten drückten das auf ihre Weise aus. Wir müssen ihnen nur zuhören. Vor allem 1933 war ein redseliger

Moment: Reden wurden genug gehalten — die Vertreter der verschiedenen Abteilungen der »höheren Regionen« der Gesellschaft produzierten ihre Diskurse, worin sie sich zur Faschisierung des Deutschen Reichs verhielten. Daß »die Deutsche Philosophische Gesellschaft nach dem Januar 1933 eine Umstellung nicht vorzunehmen brauchte«, konnte Felix Krueger, ihr Vorsitzender, 1933 »mit Genugtuung« feststellen (Gumprich 1933/34, 173), weil sie »seit ihrem Bestehen (1917) diejenigen geistigen Strömungen, die mit der nationalen Revolution zur Herrschaft gekommen sind, stets gepflegt und vertreten hat« (H. Landry, Voss. Zeitung 3.10.33). Das *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* ersetzt 1933 im Titel »Wirtschaftsphilosophie« durch »Sozialphilosophie«, und der programmatische Hauptartikel erklärt: »...die Rechts- und Sozialphilosophie ... wird von den 'neuen revolutionären Ideen' keineswegs überrascht, wie etwa mancher ruhige Bürger in seinen vier Wänden betroffen sein mag. Denn (sie) erkannte in dem Durchbruch nur ihre eigenen Ideen, deren Träger, Schürer, Urheber sie insgeheim war.« (Sauer 1933, 1)

Mit wenigen Ausnahmen hat sich die deutsche Philosophie in ihren noch heute berühmten Vertretern und in ihrem normalen Betrieb in den Nazismus und diesen in sich integriert und sich um ein staatstragendes Verhältnis bemüht. Das Bild ist oberflächlich verwirrt durch Konkurrenzkämpfe und Intrigen der Schulen, die darum wetteiferten, sich in faschistisch umfunktionierte Form zur herrschenden philosophischen Ideologie zu machen. Ob Nietzsche- oder Platorezeption, ob Hegeldeutung oder Humanismuskussion, ob Phänomenologie oder Wertphilosophie, Ontologie oder Anthropologie: die unterschiedlichen Richtungen — natürlich nicht die gleich zu Beginn ausgeschaltete, unter den Philosophieprofessoren einzig durch Max Horkheimer vertretene marxistische — befließigten sich, jede auf ihre Weise, den NS und seinen Führer als philosophische Tatsache zu artikulieren, ihm ihre spezifischen Traditionsmächte zuzuführen, ihre Diskurse als verbindende und legitimierende Diskurse anzubieten. Indes hatte der NS keinen Platz für eine besondere philosophische Leitideologie. Erst recht war die Konkurrenz um die Position des philosophischen Chefideologen ein eitles Spiel, denn dies war eine Stelle, die im NS strukturell unbesetzt bleiben mußte. Auch Rosenberg wurde kaum ernst genommen. Nicht selten zog sich ein philosophischer Anbieter einigermaßen verbittert zurück — ins Seminar, wie der philosophische Führungsanwärter Heidegger, manchmal auch, wie René König nach Zurückweisung einer hegel-faschistischen Rahmenideologie »Vom Wesen der deutschen Universität« (1935), ins Ausland. Selbst einem notorischen Nazi wie Ernst Kriek,

blieb diese Erfahrung nicht erspart. »Widerstand«² sollte solche Enttäuschung nachträglich nicht genannt werden, noch nicht einmal Distanzierung vom Faschismus. Und was mehr ist: auch wenn die einzelnen Philosophen mehr oder weniger enttäuscht wurden — ihre Enttäuschungsprozesse sind Bestandteil der eigentlichen inneren Machtkonstitution des Deutschen Faschismus. Das fast allseitige Gerangel der Philosophen war funktional für den Faschismus; indem jeder unter Ausschluß anderer dessen Macht philosophisch begründen wollte, leisteten alle ihren Beitrag zur Konstitution dieser Macht. Durch ihre eigenen Machtstrategien bauten sie dessen Supermacht mit auf, die sie selbst mehr oder weniger marginalisierte.

Ringer sieht die Philosophie während des Dritten Reiches an Status verlieren. »Das Dritte Reich hatte keine Verwendung für 'praxisferne Wissenschaft'... Die Zahl der Studenten fiel zwischen den Jahren 1931/32 und 1934/35 beinahe um ein Drittel.« (Ringer 1983, 389) Zulassungsbeschränkungen und vor allem die Zurückdrängung der Frauen aus dem Studium führten zu diesem Rückgang. »Theoretische Fächer wie zum Beispiel die Philosophie verloren stärker an Boden als die berufsvorbereitenden.« (Ebd.) In der Tat wird die Studie über die *Philosophieverhältnisse* im NS-Staat (Laugstien 1990) die großen Einbußen in der Professorenzahl bis hin zur Möglichkeit, Kongresse abzuhalten, vorführen. Den Einbußen steht jedoch eine Vielzahl neuer Philosophiefunktionen gegenüber. Das gesellschaftliche Dispositiv der Philosophie wird umgebaut. Die bis dato von der Philosophie, aus der sie sich ausdifferenziert hatten, mitbetriebenen Disziplinen Soziologie, Psychologie und Pädagogik werden verselbständigt und professionalisiert. Nur wenn man Philosophie in Fachgrenzen eingeschlossen versteht, wird man das als Einbuße auffassen. Der gewachsene Sinn- und Deutungsbedarf wird vielgestaltig weiterbefriedigt. Philosophen sprechen vor kriegsgefangenen Offizieren (Gadamer), fungieren als kulturelle Botschafter im Verbund der Achsenmächte (Spranger) oder bei faschistischen Satellitenstaaten (Freyer). An Merans (1989, 7) Darstellung des sich als außerordentlicher Professor abmühenden Hamburger Philosophen Noack kann man ablesen, wie sehr die Rede vom Funktionsverlust von Philosophie die Sache verfehlt. Noack wird so eingedeckt mit Lehraufgaben an der 1934 parteiamtlich gemachten Volkshochschule, dazu mit »weltanschaulicher Schulung« in der »Gauführerschule Rissen« und mit Aufträgen der »Politischen Fachgemeinschaft der Fakultäten«, daß er »zwischen 1933 und dem Beginn des Krieges nur zwei Aufsätze und ein Buch« veröffentlichen kann. Kurz, die Kompetenzen werden nicht dispensiert, sondern über sie wird anders disponiert. Es verblüfft

immer wieder, an welchen Knotenpunkten plötzlich wieder ein Philosoph auftaucht: Bei der Bücherverbrennung (Baeumler), beim Entwerfen faschistischer Wissenschaftspolitik (Baeumler fürs Amt Rosenberg, Heidegger und Krieck als Rektoren bzw. für den Dozentenbund), als Beauftragte für »weltanschauliche Überwachung« (Gehlen fürs Amt Rosenberg, Krieck für den SS-Geheimdienst), beim Aufbau von Wissenschaftsorganisationen der Partei (Heyse), beim Aufbau der Wehrmachtpsychologie (Gehlen, Spranger) usw. usf.

Als der emigrierte Plessner durch die Anfangserfahrung dieser Zeit zu seiner viel später berühmt gewordenen Studie über »Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang einer bürgerlichen Epoche« motiviert wurde, kam das einer Selbstbesinnung gleich. Er war, ähnlich wie Karl Jaspers, nicht durch die eigene philosophische Position, sondern durch den Antisemitismus der Nazis am Mitmachen gehindert worden. Nun dachte er im Lichte der nazistischen Erfahrung auch über das eigne Philosophieren und sein Eingelassensein in staatliche Herrschaft nach. Er stieß dabei auf die deutsche Spezifik dessen, was Labica (1986, 69) als die »philosophisch-staatliche Funktion« der Philosophie gefaßt hat: Eine »Vorzugsstellung der Philosophie im geistigen Leben Deutschlands«: »Es geht in ihr nicht um ein bloßes Stück seiner Tradition, sondern um ihre Achse und ihr Rückgrat.« (Plessner 1935, 163) Die Weimarer Republik hatte eine »Selbstunsicherheit der Philosophie« verstärkt, die durch eine Wissenschafts- und Gesellschaftsentwicklung angestoßen war, welche die Herrschaftsunmittelbarkeit der Philosophie obsolet hatte werden lassen. Diese Verunsicherung erhielt nach Plessner in Deutschland eine besondere Dramatik. »Als eine Schicksalsfrage zugleich für die Philosophie und den deutschen Geist ist sie der Ausdruck einer allgemeinen Erschütterung der Fundamente, auf denen das soziale, das staatliche und das kulturelle Leben Deutschlands ruht.« (Ebd., 163) Desto begieriger drängten die Philosophen sich an das, was sie als Wiedergeburt des Starken Staates, vielleicht gar als endliche Philosophenherrschaft verkannten. 1933 sah immerhin ein Ernst von Weizsäcker bei Hitler »etwas wie eine metaphysische Einstellung« (Privatbrief vom 6.8.33, z.n. Chronik II/1).

4. Zur Forschungslage über Philosophie im Deutschen Faschismus

Über ein halbes Jahrhundert später ist das Tätigkeitsfeld der deutschen Philosophen im NS-Staat größtenteils noch *terra incognita* und steht »der Philosophie eine grundsätzliche Abrechnung mit ihrer Vergangenheit noch immer bevor« (Widerspruch 1987). Der Mangel besteht aber

nicht darin, »daß der Nationalsozialismus und seine Folgen nur selten thematisch frontal in philosophisch wichtig gewordenen Schriften behandelt wurde« (Kuhlmann 1988, 16), sondern daß faschistische Fremd- und Selbst-Funktionalisierungen der Philosophie kaum in Ansätzen aufgearbeitet worden sind. Der Fall Heidegger wird nun immerhin beredet, wenngleich auf eine Weise, die vom Geflecht der philosophischen Einlassungen in den NS ablenkt. Es gibt keine Philosophiegeschichte jener Zeit, keine Überblicksdarstellung, nur ganz wenige Einzelstudien. Es ist, als bilde die Philosophie einen Spezialfall des »kommunikativen Schweigens« (H.Lübbe).

Wer erwartet, daß das Feld im Gegensatz zum westlichen Schweigen in der DDR-Philosophie desto nachdrücklicher beredet würde, mag sich von Monika Leske (1983, 1293) eines Bessern belehren lassen: »Im Unterschied zu den *philosophischen Quellen*, aus denen die faschistischen Ideologen das ihnen brauchbar Scheinende schöpften, die relativ gut ausgeleuchtet sind, gibt es zur Problematik 'Philosophie im Dritten Reich' aus der Feder marxistisch-leninistischer Autoren meines Wissens nur wenige einschlägige Publikationen, die zumeist älteren Datums sind und mehr allgemeinen Charakter tragen.«³ Was in der DDR bisher weitgehend fehle, sei »eine detaillierte Analyse der nazistischen Philosophie im Zeitraum von 1933 bis 1945, einschließlich einer Übersicht ihrer Hauptvertreter und der Bestimmung ihrer Rolle im faschistischen Propagandasystem.« (Ebd.) Freilich fangen damit die Fragen erst an: Wie bestimmt man »nazistische Philosophie« im Unterschied zur nicht-nazistischen? Wie ihre ideologischen Funktionen?

Wir werden gut daran tun, nicht nur die Antwort auf solche Fragen keineswegs von vorneherein als geklärt vorauszusetzen, sondern auch die Frage selbst erst noch einmal zurechtzurücken. Die Geschichte ist für Überraschungen gut. Wir gehen im folgenden vom wirklichen Material aus und untersuchen nicht »faschistische Philosophie«, sondern *Philosophie im Faschismus*, um dann induktiv, durch Analyse und theoretische Verallgemeinerung, die weiterführenden Fragen nachvollziehbar stellen und vielleicht sogar manchmal beantworten zu können.

5. Über das Forschungsprojekt

Im Wintersemester 1984 wurde das *Projekt Philosophie im Deutschen Faschismus* gegründet⁴, zunächst als Untergliederung des *Projekts Ideologie-Theorie* (1977-1985), in dessen zweibändiger Studie *Faschismus und Ideologie* von 1980 in Sachen Philosophie eine Lücke klafft.

In einer Vorbereitungsphase ging es darum, sich der Philosophie als Institution zu nähern, die Universitätsinstitute und Lehrstühle durchzugehen, die philosophischen Gesellschaften, Kongresse, Zeitschriften usw. zu sichten und sich einen Überblick darüber zu verschaffen, was sich beim Übergang zum Faschismus geändert hat. Daraus ist schließlich die Dissertation von Thomas Laugstien über *Philosophie-Verhältnisse im Deutschen Faschismus*⁵ erwachsen.

In einer Serie von Forschungsseminaren wurden dann repräsentative Veröffentlichungen solcher Philosophen (und philosophischer Theologen) analysiert, die weder als Juden noch aus andern Gründen aus dem Amt gejagt worden waren (außer den im vorliegenden Band behandelten vor allem: Alfred Baeumler, Bruno Bauch, Julius Binder, Otto Friedrich Bollnow, Rudolf Bultmann, Carl August Emge, Hans Freyer, Hans Georg Gadamer⁶, Hermann Glockner, Friedrich Gogarten, Heinz Heimsoeth, Karl Jaspers, René König, Ernst Krieck, Felix Krueger, Karl Larenz, Hans Lipps, Hans Pichler, Heinrich Rickert, Wilhelm Sauer, Carl Schmitt, Helmut Schelsky, Viktor von Weizsäcker, Max Wundt). Dabei wurden, wo das der Sache nach möglich war, jeweils Beiträge aus vier Zeiträumen vergleichend analysiert: 1) aus der Konstitutionsphase des NS-Staats (1933/34); 2) aus dem triumphierenden Nazismus vor dem Krieg (1936-1939); 3) aus der Kriegszeit vor Stalingrad; 4) von Stalingrad bis zur Niederlage. Wo vor 1933 bereits Veröffentlichungen vorlagen, wurden diese einbezogen. In einem Anschlußseminar wurden schließlich Texte der betreffenden Philosophen aus der Nachkriegszeit untersucht. Was im folgenden dargestellt wird, ist also nur ein Ausschnitt des Untersuchten. Das führt zur Frage der Auswahl.

6. *Die behandelten Philosophen*

Der Auswahl⁷ liegt eine Idee zugrunde, die im Vergleich mit anderen Darstellungen Konturen erhält. Ernst Nolte etwa behandelt in einem Aufsatz über »Philosophie und Nationalsozialismus« vor allem Hermann Schwarz, Alfred Baeumler und Hans Heyse, dazu streift er etwa August Faust und Hans Alfred Grunsky.⁸ Keiner dieser notorischen NS-Ideologen spielt nach 1945 eine Rolle, und keiner von ihnen wird im folgenden behandelt. — In ihrem Sonderheft über »Philosophie im Deutschen Faschismus« hat die Zeitschrift »Widerspruch« (H.13/1987) in Nolte diametral entgegengesetzter Absicht eine andere Liste aufgemacht. Um zu zeigen, daß »die Philosophen vor und nach 1945 dieselben« waren, nennt die Redaktion »nicht nur Heidegger und Gehlen,

sondern auch Rothacker und Heimsoeth, Glockner, Larenz, Böhm und Freyer, Schilling, Schulze-Sölde u.a.«. Die Mehrzahl der im folgenden Behandelten — nämlich Hartmann, Litt, Ritter, Spranger und, nimmt man die Anschlußstudie von Teresa Orozco hinzu, Gadamer — glänzt auch in dieser Aufzählung durch Abwesenheit. Wie ist das zu verstehen? Vermutlich sollen die Genannten die NS-Philosophie repräsentieren. Akzeptiert man das, mag man sagen, daß die folgende Auswahl nicht vor allem die notorischen Nazis noch einmal behandelt, sondern von der Frage ausgeht: *Was taten die einflußreichsten Philosophen der Bundesrepublik in der NS-Zeit?* Aus Gründen der Darstellbarkeit ist die Frage zunächst eingengt: Was taten sie in jenem historischen Moment von 1933/34?

Die Auswahl, zu der Gadamer hinzuzurechnen ist, soll also die respektable Philosophie in ihrer Kontinuität vertreten. Fünf der acht gelten als unkompromittiert. Ernst Nolte bestätigt z.B. ausdrücklich »die Richtigkeit der unverändert distanzierten und überaus achtenswerten Haltung Nicolai Hartmanns«, nicht ohne darauf zu beharren, »daß Heideggers Engagement von 1933 *und* die Einsicht von 1934 in seinen Irrtum philosophischer waren« (Nolte 1988, 355). Laut Josef Meran (1989, 13) befaßte sich Joachim Ritter »mit klassischen Themen der Philosophiegeschichte«, und »seine Veröffentlichungen ... lassen nicht erkennen, unter welchen politischen Zeitumständen sie verfaßt wurden«. ⁹ In den »Politisch-philosophischen Profilen« von Habermas (1981, 362) tritt Hans Georg Gadamer zwar im ersten Satz als Eröffnungsredner einer Hegeltagung im faschistischen Deutschland von 1940 auf, das Schweigen von jener Zeit und die beredte Würdigung muß aber als bedingungslose Gutsagung für Gadamer verstanden werden. ¹⁰ Im Unterschied zu den bisher Genannten, die im Dritten Reich ihre Karriere machen oder doch fortsetzen konnten, stehen Litt und Spranger — wie der leider nicht behandelte Jaspers — für die Gemaßregelten, Widerständigen, deren moralische Autorität in der frühen Bundesrepublik geradezu staatstragende Bedeutung erhalten hat. Kurz, der Schwerpunkt liegt auf unbescholtenem Philosophieren. Was nun Gehlen, Heidegger und Rothacker angeht, so stellen die ersten beiden auch nach ihrem Tode noch immer geistige Großmächte dar, während der dritte, nach intensivem Wirken in der Frühphase der Bundesrepublik, später allenfalls noch über seine Schüler Habermas und Apel weiterwirkt.

7. Die Behandlungsweise

Die Beiträge dieses Bandes sind philosophische Fallstudien, die exemplarischen Charakter beanspruchen. Nach einer bio-bibliographischen Einleitung stellen sie jeweils einen philosophischen Text ins Zentrum, mit dem der Autor *im Medium seines Philosophierens* in den Konstitutionsprozeß des NS-Staats eingegriffen hat. Nebenlinien verweisen auf nicht eigens behandelte Philosophieprofessoren. Die Studien erhalten dadurch einen Doppelcharakter: Sie sind philosophiegeschichtliche Bausteine und zugleich Beiträge zur Erforschung ideologischer Prozesse im NS-Staat.¹¹ Bei der Lektüre dürfte ins Auge springen, daß das hier begonnene Stückwerk durch Anbauten fortgesetzt werden kann, ohne daß der Gesamteindruck sich wesentlich ändern muß.

Den gemeinsamen theoretischen Hintergrund der Beiträge bildet die ideologietheoretische Frage nach ideellen Funktionen entfremdeter Vergesellschaftung. Dieser Ansatz wird manchmal mit Wissenssoziologie, oft mit Ideologiekritik verwechselt, nicht selten will man ihn als Entlarvungsstrategie »entlarven«. Er ist nichts von alledem, wengleich ein bißchen von alledem hereinspielen kann. Im Kern geht es um die Konstitution der Individuen zu Subjekten einer Herrschaftsordnung. Diese Frage führt auf eine Reihe »ideologischer Mächte«, allen voran Staat, Recht, Religion — und eben auch die Philosophie. Keine der in diesen Institutionen geformten Triebkräfte und Praktiken läßt sich auf die ideologische Funktion entfremdeter Vergesellschaftung reduzieren. Die Dominanz dieser Funktion macht eine Philosophie zur Ideologie. Im Falle der Philosophie im Faschismus stellt sich die Frage, welche Veränderungen oder Funktionalisierungen — aktiv betriebene, passiv erfahrene — die philosophischen Instanzen und Praktiken durchmachen.

Die ideologietheoretische Fragestellung begründet eine Aufmerksamkeit bei der Lektüre. Zunächst und vor allem wird es darum gehen, Texte als Resultate von Textarbeit zu *lesen*. Wieder mag es helfen, die Behandlungsweise im Streit mit andern Ansätzen zu verdeutlichen. Und Streit wird es geben. Daß alles, was das interessierte Schweigen bricht, umstritten sein wird, wo man es nicht seinerseits totschweigt, liegt auf der Hand. Welche Gegenstandsbestimmung, welche Herangehensweise als legitim gelten sollen, dieser ständige Einsatz wissenstheoretischer Auseinandersetzungen, wird auf diesem Feld zusätzlich aufgeladen.¹² Was die Sache erschwert, sind die Erkenntnisbarrieren in Gestalt wissenschaftlicher Arbeitsteilung mit ihren vorgesehenen methodischen Alternativen, die, gemessen an den Bedürfnissen konkreter Material-

analyse, oftmals Prokrustesbetten gleichen. Und zum Problem wird nicht zuletzt das Philosophieverständnis.

II. Gesichtspunkte zum Streit um Forschungsansätze

1. Von der »Zerstörung der Vernunft« zur »Zerstörung der Moral«

Karl Poppers Werk *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* von 1944/1957 und Lukács' Werk *Die Zerstörung der Vernunft* von 1954 beherrschten für lange Zeit als einander entgegengesetzte Paradigmen die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der Philosophie zum Deutschen Faschismus. Poppers Arbeit entzündete sich an der Platorezeption und an der hegelianischen Artikulation des Faschismus. Die anti-totalitäre Frontstellung führte ihn nicht nur zu einer großen undialektischen Säuberungsaktion in der Philosophie, sondern mit den emanzipatorischen Potentialen der faschistisch mißbrauchten Traditionen verwarf er zugleich und vor allem die mit dem Namen Karl Marx verbundene Denkbewegung und Politik. Ein eifernder und dürrer Restrationalismus zeichnete sich ab, der seine Kritik auf alle Versuche richtete, das Ganze der Gesellschaft in verändernder Absicht zu bedenken.¹³ Seine negativen Hauptbegriffe sind zentral für seinen Kontrahenten Lukács — *Totalität und Dialektik*. Doch berührt er sich mit diesem in der Front gegen *Irrationalismus*, dem der eine seinen »Kritischen Rationalismus«, der andere seinen Diskurs der »Vernunft« entgegensetzt.

In Lukács' über die Maßen — auch im bürgerlichen Denken¹⁴ — einflußreichen Werk geht es um nichts Geringeres als darum, den »Weg Deutschlands zu Hitler auf dem Gebiet der Philosophie« (1962, 10) zu erforschen. Die Kritik an Lukács' Fragestellung und Methode habe ich an anderer Stelle vorgetragen.¹⁵ Nicht nur gibt das Werk ein Beispiel für eine *instrumentalistische* Auffassung des Ideologischen im Faschismus, sondern Lukács scheint zugleich einer Idealisierung der Philosophie, die er als »Vernunft« substanzialisiert, aufzusitzen. In Wahrheit wird »Vernunft« als normative Berufungsinstanz wie als Regelsystem argumentativer Diskurse von allen Seiten antagonistisch in Anspruch genommen, ist also ein Umkämpftes. Lukács weiß, daß die Auseinandersetzung um Vernunft ein »wesentliches Moment der Parteiung, des Klassenkampfes in der Philosophie« ist (ebd., 11). Unglücklicherweise wird er durch seine Partei darauf festgelegt, die Frage nach dem Materialismus-Klischee der »Widerspiegelungstheorie« zu richten. Die Einsichten der *Feuerbach-Thesen* von Marx sind preisgegeben. Die Anschauungsform des Objektiven gilt ohne Frage, es geht nurmehr um Anerkennung seiner Bewußtseinsunabhängigkeit.

Diesem Schema folgt auch Lukács' Heideggerkritik. »Dasein« sage Heidegger nur, um »sich den Anschein einer vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen Objektivität« zu geben, »obwohl er unter 'Dasein' eben nichts weiter als die menschliche Existenz, ja letzten Endes nur deren Erscheinung im Bewußtsein versteht.« (Ebd., 432) Heideggers Satz: »Wahrheit 'gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist« zieht Lukács nicht ins Praktisch-Tätige der *Feuerbach-Thesen*, sondern glaubt ihn so abfertigen zu können: »Das ist nicht weniger sub-idealistisch als die Auffassung eines beliebigen Anhängers von Kant oder Mach-Avenarius.« (Ebd. 434) Vernunftkritik stempelt Lukács kurzerhand zu Irrationalismus, statt sie ins Bestimmte zu ziehen, wo sie übergehen muß in die Kritik unvernünftiger Verhältnisse. Das Entweder-Oder-Prinzip herrscht, feste Wesenheiten, kurz, wir befinden uns im Reich linker Metaphysik.

Was Lukács übersieht, ist die Dialektik der Vernunft — keinesfalls bloß der instrumentellen, wie man es sich in der Nachfolge Horkheimers bequem macht, sondern auch der »kommunikativen« und »praktischen« Vernunft. Inkompetenz in Sachen kommunikativer Vernunft hat ja auch das »lebensunwerte Leben« der »Minderwertigen« definiert, die im NS-Staat zur Ausrottung »freigegeben« worden sind. »Vernunft«, als Zusammenfassung des Wahren, Guten und Schönen, verkörperte stets auch den *inneren Staat*, wie die Philosophie, die deren Bearbeitung zu ihrer Sache machte, eine »Grundwissenschaft des entfremdeten Gemeinwesens« ist (vgl. Graf 1987, 47ff). Daher schillert die Vernunft, und Staat und Entfremdung beanspruchen sie ebenso sehr als Stützpunkte, wie die Kritik an ihnen es tut.

Das Paradigma von *Zerstörung der Vernunft* hat viele Nachfolger gefunden. Es liegt auch noch dem Editorial des *Widerspruch*-Sonderhefts von 1987 zugrunde, wo »die Philosophie im Faschismus nichts prinzipiell Neues, sondern nur die letzte Konsequenz einer weit ins 19. Jahrhundert zurückreichenden (und aus den Krisen bzw. Abwehrkämpfen des Kapitalismus erwachsenden) 'Zerstörung der Vernunft' darstellt«.

Die »Zerstörung der Vernunft« ist ursprünglich eine Form marxistisch-leninistischer Faschismuskritik, die den auf andere Weise kritikwürdigen Verhältnissen der eignen Seite den Rücken zukehrt. Dem entsprechen Formen bürgerlicher Faschismuskritik, die das kapitalistische System gesellschaftlicher Herrschaft dem Blick entziehen. Es ist, als wollte sich die Partei der »Moderne« unterm Ansturm »postmoderner«¹⁶ Vernunftkritik¹⁷ in die Moral zurückziehen. Das Paradigma der *Zerstörung der Moral* scheint sich anzuschicken, das der *Zerstörung der Vernunft* abzulösen. Unter diesem Dach vereinte das »Forum für

Philosophie« 1987 eine Reihe sonst erbittert rivalisierender Schulen¹⁸ zu einer Tagung, in der (west-)deutsche Philosophen immerhin zum erstenmal Konsequenzen aus der nazistischen Erfahrung für die Philosophie erörterten. Daß es das moralphilosophische Dach ist, bringt Probleme. Wie der rationalistische Blick überall nur Irrationalismus, sieht der moralische Blick nur Unmoral bzw. eine ungenügende Moralstufe. Der Faschismus heißt einfach »das große Verbrechen«¹⁹ (Kuhlmann 1988, 11). Das ist ein geschichtsjuristisches, politisch, sozial und ökonomisch Anonymität wahrendes Pseudonym für seinen Gehalt. Apels Erklärung lautet, »daß es gerade eine Paralisierung des ethischen Prinzipienbewußtseins war, die — zusammen mit einem kompensativen Nationalismus und dem überall und stets anzutreffenden Opportunismus — das Versagen der 'intellektuellen Elite' im Dritten Reich zur Folge gehabt hat« (1988, 123). Man müsse freilich »zugeben, daß eine angemessene ... Begründung der Prinzipien einer universalistischen Ethik in der Zeit des Dritten Reiches nicht verfügbar war — so wie sie ja auch heute noch den meisten kaum als denkbar erscheint.« (Ebd.) Da ist sie wieder, die Imagination eines Ewigkeitsraums, in dem die Philosophie als Richterin agiert. Und da überlagern Durchsetzungsstrategien akademischer Schulen²⁰ das langerwartete Auftreten der Frage nach der Philosophie im Faschismus.

Ohne den Streit der Schulen oder ihre sachlichen Argumente behandeln zu können, möchte ich einige Probleme der besonders aggressiv auftretenden »Transzendentalpragmatiker« andeuten, die Erkenntnisbarrieren aufzurichten drohen. Die in neuer Gestalt auftretende alte Illusion einer normativen Kompetenz dreht der Wirklichkeit den Rücken zu. Apel bezichtigt Heidegger der »bedenkenlosen Substitution der ... Ansprüche von *Ideen*, *Normen* oder *Werten* durch die konkreten Ansprüche des Führers bzw. des Volkes« (Apel 1988, 103f). Indem dieses Argument das Volk sozusagen unterm Führer beläßt, akzeptiert Apel das faschistische Terrain Heideggers, um nur die Bewertung zu verändern. Warum in aller Welt sollten die »Ansprüche von *Ideen*, *Normen* oder *Werten*« prinzipiell über den konkreten Ansprüchen eines Volkes stehen? Statt zu sehen, daß eine bestimmte Herrschaft sich ihren Wertehimmel zurechtmacht, wird sie als Materialisierung von Werten gedacht. Das Bewußtsein bestimmt wieder einmal das gesellschaftliche Sein — zumindest imaginär. Hierauf mag Apel, gestützt auf Popper, erwidern: Der Marxismus ist wie Heideggers Denken eine Form des »Sich-Verirrens« des moralischen Bewußtseins. Und zwar versucht er, »das moralische Sollen ... in ein theoretisches Begreifen des notwendigen Ganges der Weltgeschichte 'aufzuheben'« (105). Man muß zugeben,

daß es solchen kontemplativen Determinismus spätestens seit Kautsky im Marxismus immer wieder gegeben hat und daß er verhängnisvoll ist. Doch wird die Marxsche Fragestellung nicht getroffen, nicht einmal erahnt.²¹

All die von Apel abgelehnten »Positionen versäumen es, auf die Bedingungen der Möglichkeit des Sinns ihrer eigenen Geltungsansprüche zu reflektieren« (107) Wie ein transzendentes Gemeinwesen fungiert die als anzuerkennendes »transsubjektives Universalisierungsprinzip« beschworene »Reziprozität und Solidarität der Argumentationsgemeinschaft (genauer: der in der realen Argumentationsgemeinschaft notwendigerweise kontrafaktisch antizipierten idealen Argumentationsgemeinschaft)« (108). Es ist, als sollte das Politikum einer Perspektive der Selbst-Vergesellschaftung durch das Reden über die Gedankeninstitution eines transzendentalen Apriori eingespart werden. Wovon Apel nichts zu wissen scheint, das ist die von Horkheimer/ Adorno beschriebene Dialektik, kraft deren auch das universalistische Verlangen nach Reziprozität umschlagen kann in Vernichtung der dazu Unfähigen oder schlechterdings Anderen, die zum lebensunwerten Leben erklärt werden. In der *Faschisierung des bürgerlichen Subjekts* (Haug 1986) ist einiges Material hierzu aufbereitet.

Dietrich Böhler will zeigen, was der transzendentalpragmatische Ansatz im Umgang mit Rassisten leistet. Er sieht Rassismus als eine prinzipiell »diskussionslose und diskussionsprohibitive Lebensform« (203). Dem entspricht eine Vorstellung, wie man einen Rassisten oder Nazi herumkriegt, der argumentiert: Zuerst zeigt man ihm, »daß seine argumentativen Akte *universale* Geltungsansprüche notwendig einschließen und daß sie ihn ähnlich wie ein Versprechen kommunikativ binden, indem sie ihn zur *Anerkennung* derjenigen Gemeinschaft und ihrer Regeln verpflichten, in die er durch sein Argumentieren eingetreten ist: *der nicht begrenzbaren Argumentationsgemeinschaft* und ihrer logischen Regeln sowie dialogischen Normen. In einem zweiten Schritt läßt sich dann ... zeigen und einsehen, daß eine argumentative Verteidigung des Rassenprinzips mit diesen Regeln und Normen nicht vereinbar ist, sondern auf einen Bruch des *Quasi-Versprechens* ... hinausläuft« (204). Mir scheint das eine illusionäre Überschätzung der »Gegenwelt der universalen Maßstäbe, als deren Bürger wir die Autonomie gewinnen« (205). *Gegenwelt* ist sie im Sinne des ideologischen Komplementaritätsgesetzes, wie die Moralpredigt komplementär ist zur herrschenden Unmoral. Sobald sich das Gegen ins Gesellschaftlich-Politische steigert, drängt es auf soziale Veränderung.

2. *Habermas und das Kriterium des »verweigerten Sinneswandels«*

»Philosophie ist in Wissenschaft als Kritik aufbewahrt.«
Habermas 1968, 86

Keiner steht wie er im Rampenlicht, gelobt von den einen, angegriffen von den andern als unermüdlicher Aufklärer und Moralist. Die Diskretion gegenüber Gadamer scheint demgegenüber leicht zu wiegen. Aber sagen wir es ohne Umschweife: Es ist ein Ärgernis, wie Habermas — zuletzt im Geleittext zur deutschen Ausgabe des Heidegger-Buchs von Victor Farias — das vorherrschende Imaginäre zur Frage der Philosophie im Deutschen Faschismus stärkt. Am Anfang steht die Palmström-Logik, daß nicht sein *kann*, was nicht sein *darf*. Heideggers »Werk, vor allem *Sein und Zeit*, hat einen so eminenten Stellenwert²² im philosophischen Denken unseres Jahrhunderts, daß die Vermutung abwegig ist, die Substanz dieses Werks könne durch politische Bewertungen von Heideggers faschistischem Engagement mehr als fünf Jahrzehnte danach diskreditiert werden« (1989, 14). Peter Furth hat den komplementären Gedanken geäußert, daß dann etwas vom Kredit des Faschisten Heidegger dem Faschismus selber eingeräumt werden müsse.²³ Resigniert die Kritik vor der Macht? Bei Habermas hat die Diskrepanz von kritischem Renommee und reduzierter Kritik im Umgang mit Philosophie unterm Faschismus eine lange Tradition, die sich in seiner Formel »mit Heidegger gegen Heidegger denken« (Habermas 1953) niedergeschlagen hat und ein gewisses Recht in Anspruch nehmen kann. Die Kritik soll als Argumentation *mit* Heidegger stattfinden können. Was Habermas zu diesem Zweck an Annahmen und methodischen Einschränkungen macht, die Rahmentheorie, die er gerade 1989 in Richtung auf eine vulgarisierte Ideologiekritik zurückentwickelt hat, werden zu Erkenntnisbarrieren, die nicht hingenommen werden können.

Es will zunächst einleuchten, daß nicht »der Wahrheitsgehalt einer Theorie dadurch in Mißkredit gebracht werden darf, daß man sie mit einem ihr Äußerlichen assoziiert« (Habermas 1989, 14). Aber dann ver selbständigt sich die Theorie zum »Werk«, während der Autor zu einem diesem Werk Äußerlichen erklärt wird. »Zwischen Werk und Person darf kein kurzschlüssiger Zusammenhang hergestellt werden.« (34) Was dem Werk recht ist, ist seiner Rezeption billig: »Die Rezeptionsbedingungen eines Werkes sind vom Verhalten des Autors weitgehend unabhängig.« (33) — Natürlich sollten nie kurzschlüssige Zusammenhänge hergestellt werden. Da die Unzulässigkeit in diesem Fall von der Bestimmung »kurzschlüssig« kommt, lassen wir sie weg, um nicht einer

Scheinargumentation aufzusitzen: »Zwischen Werk und Person darf kein Zusammenhang hergestellt werden.« Aber so leuchtet der Satz nicht mehr ein. Man merkt jetzt, daß er den Platz besetzt hielt, wo sich eine Frage stellt: *Welcher Zusammenhang bestand zwischen Heideggers Politik und Heideggers Theorie?* Damit verliert auch die Rezeption ihre Unschuld. Streng genommen sind ihre Bedingungen vom Verhalten des Autors nicht nur weitgehend, sondern völlig unabhängig. Andererseits wäre es unsinnig, von der Rezeption zu verlangen, die Augen vor der inhärenten Politik eines Werkes zu verschließen.

Und doch tut Habermas genau das. Kritik an der Philosophie im NS bringt er auf die Frage, »ob sich in ihr sachliche und weltanschauliche Motive verquickt haben« (14). Dabei ist unterstellt, daß richtige Philosophie nur sachliche Motive kennt. Deren Verquickung mit »weltanschaulichen Motiven« führt zu »weltanschaulich infiziertem Denken« (34). Das Gegenteil davon ist die »Autonomie« des Werks, das diese seinen kontextenthobnen Argumenten verdankt (ebd.). »Wissenssoziologie« heißt für Habermas hier schließlich der Nachweis »zeitbedingter« Aspekte. Ein »philosophischer« Umgang mit den Texten ist demgegenüber einer, der die Argumente aus ihrem »weltanschaulichen Kontext heraushebt« (ebd.). Diese Arbeitsteilung ruiniert die Erkenntnis, vor allem dann, wenn wie hier die Rahmentheorie die Frage nach der inhärenten Politik einer Theorie ausschließt. Nicht nur, daß Habermas »als Philosoph« vergäße, was er »als Wissenssoziologe« weiß, sondern diese Auseinanderreißung von Wissen läßt nur schlechte Abstraktionen übrig. Die Dialektik von Erkenntnis und Interesse und die »Selbstreflexion des erscheinenden Klassenbewußtseins«, dessen Gestaltungen sich in den Klassenkämpfen bilden (Habermas 1968, 77ff, 84ff), sind preisgegeben. Es ist, als sollten wir *unbedingte Philosophie* unterstellen und der Bedeutung ihres *Eingriffs* den Rücken zukehren. Als wäre philosophische Anschauung der Welt je etwas anderes als Weltanschauung, und zwar aktivisch verstanden, als Eingriff in tradierte Anschauungen, polemisierend gegen andere; als spräche aus dem Philosophen subjekt- und tatlos die Sache selbst; als hätte es schließlich keine »sachlichen Motive« gegeben, die zum NS getrieben haben.

Nach der vorgängigen Unterscheidung von philosophischer Immanenz und externer »Weltanschauung« kommt er zu der Frage, »ob zwischen Heideggers Philosophie und Heideggers politischer Wahrnehmung der zeitgeschichtlichen Situation ein *innerer* Zusammenhang bestanden« habe (15). Für *Sein und Zeit* (1927) wird diese Frage verneint. Erst nach 1929 habe Heidegger »die weltanschaulichen Motive einer wissenschaftlich ungefilterten Krisendiagnose einfließen«

lassen (21; vgl. 13).²⁴ Man solle sich an Heideggers gegenteilige Versicherungen von Kontinuität nicht halten. »Insofern tut man Heidegger einen Dienst, wenn man die Autonomie des Gedankens während dieser produktivsten Phase — Heidegger war 1929 bereits 40 Jahre alt — ... zur Geltung bringt« (34).

Die Einführung der prinzipiellen Zäsur von 1929, auf die sich ganze Schulen verständigt haben,²⁵ erlaubt es Habermas, an seiner frühen Heidegger-Lektüre festzuhalten. Dies zeigt sich, wo er auf die »weltanschauliche« Ebene, die der Person zugeordnet ist, die Frage bezieht, ob faschistische Elemente, die *vor 1945* aufgetaucht sind, *nach 1945* öffentlich widerrufen wurden oder nicht. Auch diese Frage hält sich eng an öffentlich vorherrschende Argumentationsformen. Wer nicht widerruft, macht sich des »verweigeren Sinneswandels« (14) schuldig. Besonders schockiert hat ihn 1953 die unzensurierte Wiederveröffentlichung der Vorlesungen zur *Einführung in die Metaphysik* von 1935. »Ich war damals als Student von *Sein und Zeit* so sehr eingenommen, daß mich die Lektüre dieser bis in die stilistischen Einzelheiten faschistisch imprägnierten Vorlesung schockierte. ... Am meisten schockierte mich der Umstand, daß Heidegger 1953 eine, wie ich annehmen mußte, unveränderte Vorlesung von 1935 unkommentiert veröffentlichte« (30). So wirft Habermas Heidegger vor, daß er seine »politische Wahrnehmung der zeitgeschichtlichen Situation« (was für Euphemismen angesichts des von Farias ausgebreiteten Materials!) später, »nach 1945«, nicht zugegeben und (selbst)kritisch aufgearbeitet, sondern »bis zu seinem Tode verdrängt, beschönigt und verfälscht hat« (14). Wiederum sei dieses Verhalten nicht nur persönliche Schuld Heideggers, sondern symptomatisch für eine bis weit in die sechziger Jahre hinein vorherrschende »Geisteshaltung«, deren »mentalitätsbildende Kraft« sich im »Historikerstreit« wieder erwiesen habe. Auch wenn man dies nachvollziehen kann, ist die Sonderstellung von *Sein und Zeit* inakzeptabel. Hier honoriert Habermas die Abwesenheit direkter und mit politischen Eigenamen operierender Bezugnahmen auf Faschisierungstendenzen.

Daß zwischen Werk und Person, Theorie und Politik einleuchtenderweise kein kurzschlüssiger Zusammenhang hergestellt werden soll, zeigt so einen doppelten Boden: Darunter kommt die Bereitschaft hervor, die Einhaltung einer den Kommunikationsmodus und die Bedeutungsweise betreffenden Regel bei der Produktion institutioneller Diskurse mit entsprechender Selbstbeschränkung der Kritik zu beantworten. *Si tacuisses, philosophus mansisses*. Ein bestimmter Filter hält den Diskurs im Philosophischen. Hier verrät sich der uneingestandene Primat eines institutionsbezogenen Denkens über ein Denken »der Sachen

selbst«. Die philosophische Kompetenz muß ihre politische Inkompetenz hochhalten, dann darf sie in transponierter und entnannter Form ihre Politik betreiben. So hat es seine Logik, daß Heidegger ausgerechnet aus seiner Philosophiekritik ein Strick gedreht wird, als wäre Philosophie an sich etwas Gutes.²⁶ Und zwar bringt Habermas mit ihr die vermeintliche Abschaltung der »Filter«-Funktion in Zusammenhang: »Heidegger ist seit 1929 aus dem Kreis der akademischen Philosophie immer weiter ausgeschert; nach dem Kriege verstieg er sich sogar in die Bezirke eines Denkens *jenseits* der Philosophie« (33). »Er scheint damals den Bruch mit der akademischen Philosophie bewußt vollzogen zu haben, um fortan in einem anderen, nicht-professionellen Sinne zu philosophieren — in der unmittelbaren Konfrontation mit den als drängend empfundenen Problemen der Zeit.« (19) Die Philosophiekritik und das eingreifende Denken finden sich auf der Anklagebank, die akademische Philosophie, ungeachtet ihres Einschlerens in den Faschismus 1933, ist *vor aller Untersuchung* freigesprochen.

Der ebenso vorgängige Freispruch von *Sein und Zeit* scheint ein Kompromißangebot an die Großmacht Heidegger-Rezeption. Die von Heidegger behauptete »seinsgeschichtliche« Kehre erhält für Habermas die Funktion, *Sein und Zeit* zu rehabilitieren. Er fragt, wie »die Weichen für eine nationalrevolutionäre Deutung der in *Sein und Zeit* existenzial vorgezeichneten Selbstbesinnung und Selbstbehauptung gestellt« werden, und antwortet: »Liquidiert wird jenes kritische Moment von *Sein und Zeit*, das im *individualistischen* Erbe der Existenzphilosophie immerhin enthalten gewesen ist.« (21) Das verklärt den Privatismus der bürgerlichen Situation und tilgt ihren dialektischen Zusammenhang mit dem faschistischen Typ des Kollektivs.²⁷ Schon in *Sein und Zeit* wird »allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren²⁸ frei macht«, worin »das Dasein sich seinen Helden wählt« (SuZ, 385). Unvermittelt landen die vereinzelt Einzelnen im »Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes«, was Heidegger als *Geschick* bezeichnet (ebd., 384). In ihm, das »sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen (setzt), sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann«, »sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei.« (Ebd.) Usw. Insofern muß man fragen, ob nicht die Faschisierung der Philosophie in *Sein und Zeit* bereits vollzogen ist.

Nicht diskutiert wird die Verknüpfung der Heideggerschen Variante einer Kritik instrumenteller Vernunft mit seiner Kritik der Metaphysik. Also das Moment, das von rettender Kritik eingeholt werden müßte,

wird verworfen. In alledem zeigt Habermas eine verblüffende Nähe zu Nolte, der die Wende gegen Moderne²⁹ (alias »Transzendenz«; vgl. zuerst Nolte 1963) und Individualismus (zuletzt in Nolte 1987) zum Kriterium macht.

Die Unterstellung vom »rein sachlichen« Charakter von *Sein und Zeit* ist doppelt fiktiv. Hat doch Heidegger vor 1929, wie Bourdieu (1975, 27) gezeigt hat, die »sozialen Phantasmen« der »konservativen Revolution« einfließen lassen und der Freikorpsmentalität oder der Gemütslage der aus dem Krieg heimkehrenden Offiziere, die nicht mehr gesellschaftlich Fuß zu fassen vermochten, überhaupt der völkischen Stimmung der Nachkriegszeit und der ökonomischen Krise philosophisches Echo gegeben (vgl. ebd., 52f). Auch war es »die Romantik der Jugendbewegung, die da mitschwang«, wenn Heidegger 1923 den Semesterabschied mit nächtlichem Feuer und Rede beging: »Wach sein am Feuer der Nacht. Die Griechen ...« (Gadamer 1977, 214). Aber auch im Hörsaal der Marburger Zeit ab 1923 sprach nicht gerade die streng filternde Sachlichkeit. »Wer wird je die bitterböse Polemik vergessen, mit der er den Kultur- und Bildungsbetrieb der [Weimarer] Zeit karikierte, die 'Tollheit auf die Nähe', das 'Man', das 'Gerede', 'dies alles ohne abschätzigste Bedeutung' — auch das noch —, wer den Sarkasmus, mit dem er Kollegen und Zeitgenossen bedachte...« (ebd.). Daß hier das Abschätzigste angeblich »ohne abschätzigste Bedeutung« vorgetragen sein wollte, hebt Gadamer mit Recht als charakteristisch für die Modalität hervor, in der hier Zeitbezug und Eingriff (bzw. Angriff auf die Weimarer Zeit) auftraten. »Die Differenz zwischen den Wortführern der 'konservativen Revolution' und Heidegger, der doch nahezu allen ihren Thesen und Begriffen Eintritt in die Philosophie verschafft, besteht ganz und gar in der Form, in der diese bis zur Unkenntlichkeit verwandelt wieder auftauchen« (Bourdieu 1975, 27). Adorno hat in der *Negativen Dialektik* (1966, 67) eine generelle Bedeutung ontologischen Philosophierens ans Licht gehoben: »Stillschweigend wird Ontologie verstanden als Bereitschaft, eine heteronome, der Rechtfertigung vorm Bewußtsein enthobene Ordnung zu sanktionieren.« Die von Habermas geforderte Kontextenthabenheit kommt Heideggers Strategien philosophischer *mise en forme*, seiner »Rhetorik des falschen Einschnitts« gegenüber der Alltagssprache entgegen, die Elemente aus dieser von ihren Verwendungskontexten isoliert und mit höherem Sinn ausstattet; die *mise en forme* ist, im Einklang mit Gadamers Erinnerung, regelmäßig begleitet von der *mise en garde*, der Verwahrung dagegen, das Gesagte gesagt zu haben, wodurch Heidegger Effekte gleichzeitig hervorrufen und dementieren kann (Bourdieu 1975, 7).

Kurz, der sauber »filternde« Heidegger-vor-1929 ist eine Mystifikation. Andererseits hat Heidegger auch *nach 1929* solche Motive keineswegs, wie Habermas meint, »ungefiltert« aufgenommen, wenn man bedenkt, daß die *mise en forme*, das philosophische In-Form-Bringen, neben der Auswahl der umgeformten Elemente, den realen Gehalt des »Filterns« bildet.

Es ist an der Zeit, sich darüber klar zu werden, was es mit dem Habermas'schen Filter auf sich hat.³⁰ Mit dieser Metapher denkt Habermas unterschiedliche Funktionen zusammen. Wenn er »Heideggers sozialwissenschaftlich ungefilterten Zugriff auf kursierende Zeitdeutungen« kritisiert (13), wenn er darauf hinweist, daß dieser sich »um so leichter ... auf einen naiv-präventösen Gebrauch von ad hoc aufgegriffenen Gegenwartsdiagnosen einlassen« konnte, »je mehr die reale Geschichte hinter der 'Geschichtlichkeit' verschwand« (13), so müßte dies eigentlich zu einer Kritik an traditionellem Philosophieren in den Grenzen disziplinärer Arbeitsteilung führen. Das tut es aber nicht. Der »Filter«, der eben noch für gesellschaftstheoretischen Rahmen und konkrete historische Erfahrung stand, steht plötzlich für die disziplinäre Grenze und ihre transformatorische und zensierende Teildurchlässigkeit. An den »Grenzstellen« residieren die *gate-keepers* (vgl. Badura 1972, 12f),³¹ die Torhüter der ideologischen Mächte. Was Habermas Heidegger vorhält, wäre demnach ein Verstoß gegen Zunftinteressen, genauer gegen Torhüterfunktionen, in denen sich die Interessen der korporierten *gatekeepers* des philosophischen Systems niederschlagen: Das Aufmachen einer Zunft *in der Zunft*. Läßt sich doch die »ontisch-ontologische Differenz« mit Bourdieu auch als Form des verstehenden Sich-Konstituierens und Distingierens einer Elite lesen, nämlich als »das Stigma eines das sakrale Wissen vom profanen Wissen trennenden Einschnitts, kennzeichnend für den Ehrgeiz aller Spezialisten, der dahin geht, sich das Monopol über ein Wissen oder eine Praktik dadurch zu sichern, daß die anderen als *Profane* denunziert werden« (Bourdieu 1975, 18). Dualistische Oppositionen vom Typ uneigentlich vs. eigentlich verweisen auf »Oppositionsbeziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen«, und zwar *unthematisch*, das Bedeutete ist nie gesagt. Das unausdrückliche Sagen kann auf ein »Verstehen diesseits der Worte« bauen, weil es eine »vorgängige Affinität von Einstellungen« oder Habitusformen bedient, deren Träger »mit diesem exemplarischen Produkt einer homologen Einstellung in Resonanz ... treten« (38). Bourdieu hat recht, wenn er diese Kommunikationsweise als eine Regelform auffaßt, in der »ideologische Diskurse« gegen den manifesten Text »Interessen der Klasse oder einer ihrer Fraktionen« mitteilen (39).

Wenn nun Heideggers Diskurs »wie jeder Diskurs das Produkt von Kompromissen zwischen einem Ausdrucksinteresse und einer Zensur (ist), deren Konstitution sich der Struktur des sozialen Feldes verdankt, in dem der Diskurs produziert wird und zirkuliert« (7), dann klagt Habermas unter dem metaphorischen Namen des »Filters« der Sache nach die *Zensur* beim Heidegger nach 1929 ein, während er dem vor 1929 zugesteht, sie richtig angesetzt zu haben.

Fahrenbach trifft eine Unterscheidung, die der von Habermas ähnelt: »Gegenüber Spenglers direkter zeitkritischer und politisch-ideologischer bzw. 'weltanschaulicher' Intention bewegt sich Heideggers Denken zunächst gänzlich abseits von zeitanalytischen oder gar politischen Ambitionen.« (Fahrenbach 1982, 237) Obwohl in Heideggers Philosophie »natürlich auch Elemente des unsicheren Lebensgefühls und des Krisenbewußtseins der Zeit eingegangen waren«, blieb sie »ihrem ... Selbstverständnis nach diesseits oder jenseits von Weltanschauungsfragen und gar solchen politischer Art.« (Ebd., 238) Daß die Quintessenz der Philosophie politisch sein kann, scheint undenkbar. Wenn nun Politik unter ihrem eignen Namen auftritt und so dick aufträgt, daß sie nicht übersehen werden kann, entsteht eine kognitive Dissonanz, eine Anomie: »Indessen hat Heidegger 1933 (in seiner Rektoratsrede und politischen Aufrufen) in einer so eindeutigen und fatalen Weise für den nationalsozialistischen Staat Partei ergriffen und diese Parteinahme mit den Mitteln seiner Philosophie formuliert, daß von daher ein grelles Licht in bis dahin dunkel gebliebene Winkel seiner Philosophie zurückfällt.« (238) So erklärt Fahrenbach es für notwendig, »dem systematischen Zusammenhang zwischen Heideggers politischer Parteinahme und seiner Philosophie nachzufragen«, nicht ohne zu versichern, daß die Beantwortung dieser Frage »natürlich nicht über die philosophische Bedeutung von Heideggers Denken im ganzen entscheiden kann« (239f). 1933, vor allem im Aufruf an die Studenten, »ist Heideggers Denken nur noch die fatale Spiegelung völkisch-nationaler Weltanschauung im rhetorischen Prunkrahmen seiner Philosophie« (241). Fahrenbach sieht diese Möglichkeit vorentschieden in *Sein und Zeit*, indem Heidegger dort die Individuen in ihrem Entwerfen »eigentlichen Seinkönnens der Dominanz von Faktizität und Geworfenheit und der heroischen Übernahme des geschichtlichen Schicksals unterstellt.« (240) Dort war das Faschistische latent. »Aber im Akt der öffentlichen Politisierung wurden die untergründigen Fäden zur völkisch-nationalen Weltanschauung und zur faschistischen Staatsauffassung bloßgelegt.« (274) So grenzt Fahrenbach im Unterschied zu Habermas nun doch nicht eine unideologische Phase vor 1929 von einer ideologischen nach

1929 ab. Konstellationsabhängige Übergänge kommen in Sicht. »Der bei Heidegger im ganzen aber doch eher verkleidete bzw. wieder verdeckte 'politische Existentialismus' (der Entscheidung für das in Volk und Führung verkörperte Schicksal) ist bei den Verfechtern des totalen und autoritären Führerstaats ... zur vollen Ausbildung und politischen Wirkung gekommen.« (247)

Indes sind die Fragen methodisch noch immer im Unentschiedenen. Fahrenbach drückt nichts anderes aus als eine fast allgemeine Disposition der Philosophie für den (nur im Ausnahmefall vorsätzlich beschrittenen) Weg zum Nazismus. Er formuliert sie als Abwesenheit: »Ein gravierender ... Mangel der Philosophie der Weimarer Zeit war das Fehlen einer republikanischen Philosophie der Politik; hier war der Spiegel der Philosophie fast blind bzw. spiegelte zumeist nur die ohnehin verbreitete Nichtachtung der Republik.« (257) Abgesehen von der retrospektiven Vereindeutigung vom Standpunkt der fertigen Resultate³² — was berührt er hier anderes als das Politische der Philosophie? Sie ist das zu Erforschende, freilich als *immanente Politik* des Philosophierens. Weltanschauung oder nicht, Politik oder nicht — das sind falsche Alternativen. Nach republikanischen vs. antirepublikanischen Gehalten einer Philosophie zu fragen, stellt das Problem anders. Die Habermas'sche Auseinanderreißung von Philosophie und Politik fesselt die Forschung an den Status quo. Er stellt die kategorialen Weichen so, daß um die ideologischen Strukturen und Praxen der Philosophie selbst herumgefahren werden muß. Die wirkende Ideologie bleibt anonym, die wirkungslos und als solche auffällig gewordenen Ideologeme treten ins Zentrum. Was diesem Blick nurmehr aufstößt, sind *direkte*, die Namen Hitler, Mussolini und Nationalsozialismus feiernd aussprechende Belege. So wird am Material vorbeigelesen: »Es ist doch wohl ein spezifisch deutscher Professorenwahnwitz, der Heidegger die Idee eingab, den Führer führen zu wollen.« (22) Das klopft zu Unrecht an die Deutsche Brust. Als wäre da nicht einiges bei Platon vorgestanz.

Die Analyse des philosophischen Geschehens in Wechselwirkung mit dem politischen zeigt Philosophen, die *in* ihrem Denken den NS nicht nur *verarbeitet*, sondern sich in ihn *hineingearbeitet* und ihn so mit ihren schulspezifischen Mitteln *mitgebildet* haben. Starrt man auf direkte Nazismen, sieht man nichts Wesentliches. So schreibt — ähnlich wie Meran im Falle Ritters — der Spiegel (Nr.34/1987) in der Rezension des *Widerspruch*-Hefts: »Die Analyse der Münchner Vorlesungs- und Seminartitel zeigt im Bereich der Philosophie alles in allem wenig Anpassung an die NS-Ideologie, statt dessen jede Menge Kant, Platon und Hegel.« Die Faschisierung der Philosophie erfolgte aber just *in*

dieser Diskursmaterie, nämlich im interpretativen Umgang mit Kant, Platon und Hegel, indem der NS verphilosophiert, d.h. als philosophische Tatsache reartikuliert wurde. In diese ihre Praxis wollen die folgenden Untersuchungen der Philosophie im Dritten Reich folgen.

Anmerkungen

- 1 Über Adornos Kritik der wertphilosophischen Fragestellung urteilt Schnädelbach (1983, 198), sie sei »noch keine *philosophische* Kritik«.
- 2 So zum Beispiel, das Widersprüchlichste verbindend, Otto Pöggeler über den Heidegger der Mitte der dreißiger Jahre: »Diese Philosophie ist Gegensatz und Widerstand gegen den Nationalsozialismus, der sich damals zum Kampf um die Weltherrschaft rüstete und gerade nicht Besinnung suchte, sondern die Fraglosigkeit der totalen Weltanschauung und der totalen Politik. Trotzdem weiß diese Philosophie sich mit der 'Einzigartigkeit' des Nationalsozialismus in der Bestimmung der geschichtlichen Aufgabe der Deutschen verbunden...« (Pöggeler 1988, 47).
- 3 Außer auf Lukács verweist Leske auf Günther 1981, Mende 1961, Rügemer 1979, Wolf 1947.
- 4 Außer den Autoren dieses Bandes gehörten ihm dauernd oder zeitweise an: Tobias Banaschewski, Elisa de Costanzo, Hildegard Freye, Harald Grothe, Evelyne Hohmann, Peter J. Jehle, Wolfgang Koch, Juha Koivisto, Martin Kowalski, George Leaman, Wolfgang Neuhaus, Teresa Orozco, Bernhard Walpen und Marta Zapata.
- 5 Erscheint als Argument Sonderband AS 169.
- 6 1990 wird jedoch die aus unserem Forschungszusammenhang hervorgegangene Dissertation von Teresa Orozco erscheinen.
- 7 Sie ist dadurch mitbestimmt, daß angefangene Arbeiten nicht zu Ende geführt worden sind. Der Zufall hat mitgespielt.
- 8 Von ihnen sagt Nolte, im Unterschied zu Heidegger hätten sie nicht frühzeitig zu erkennen gegeben, daß sie vom NS »enttäuscht waren und daß sie sich von ihm trennten. Heidegger tat es.« (355) Wie man als Heidegger Leser und neuerdings durch Farias und Ott wissen kann, ist letzteres weniger als eine Halbwahrheit.
- 9 Von Ritters Parteieintritt weiß Meran nichts; seine Aktivitäten in Parteigliederungen scheinen ihm »eher rein wissenschaftlicher und kameradschaftlicher Art gewesen zu sein« (13).
- 10 Vom Gehlenbild, das Habermas entwirft, gilt das gleiche. Freilich hatte Gehlen bei der Wiederveröffentlichung von *Der Mensch* die direkten NS Bezüge getilgt.
- 11 Nicht immer tritt das so deutlich hervor wie bei Rothacker, der als Philosoph im Propagandaministerium zugleich den Propagandisten im Philosophen zeigt.
- 12 »Die Größe und Entsetzlichkeit der nationalsozialistischen Verbrechen, ... auch als etwas, in das die Philosophie selbst verwickelt war erzeugte innerhalb der praktischen Philosophie in Deutschland nach dem Kriege ein Klima der existentiellen Betroffenheit und Befangenheit« (Kuhlmann 1988, 14f) zurückhaltend gesagt.
- 13 In dieser Tradition steht Ernst Topitschs Abhandlung »Hegel und das Dritte Reich« (1966).
- 14 Zum Beispiel führte Sontheimer 1962 den Ansatz von Lukács auf bürgerliche Weise weiter, also ohne Marxismus und ohne Kapitalismuskritik.
- 15 Vgl. den Abschnitt »Vernunft und Widernunft bei Lukács« in: Haug 1986, 50-54. Zur Kritik am frühen Lukács vgl. »Das Lukács Paradigma«, in: Haug 1984, 39-47.
- 16 Die marxistische Frage nach dem Kapitalismus steht quer zur Entgegensetzung von »Moderne« und »Postmoderne«.
- 17 Die Aufnahme der Faschismusproblematik durch die Apel Schule wird durch einen Historikerbeitrag abgesichert, dessen These aus dem Titel spricht: »Die Genesis der

- ‘Endlösung’ aus dem Geiste der Wissenschaft«. Der Kapitalismus ist ausgeblendet. Auf der Anklagebank sitzt die wissenschaftliche Vernunft: »Nach dem Tode Gottes im 19. Jahrhundert machte sich die Wissenschaft zum Herren über das Leben. Aber die Grenzerfahrung des Todes dementiert ... diesen Erlösungsanspruch. Also suchte die Wissenschaft ihr Heil in der fiktiven Ewigkeit des rassistischen Volkskörpers, indem sie das reale und schon deshalb unvollkommene Leben opferte. So machten sich die Autoren der ‘Endlösung’ zuletzt zu Herren über den Tod.« (Peukert 1988, 42) — Differenzierter Paul Lorenzen: »Die NS-Zeit ist das krassste Beispiel einer Gefahr, die in der europäischen Aufklärung liegt.« (1988, 143)
- 18 Zur vorherrschenden und sozusagen gastgebenden »transzendentalpragmatischen« Linie, vertreten durch Apel, Böhler und Kuhlmann, kommen u.a. Pöggeler für die Heidegger-Linie, Lübke für die »neoaristotelische« Ritter-Linie, Paul Lorenzen für den Konstruktivismus, dazu, außerhalb strenger Schulgrenzen, Hans Ebeling. Vgl. den Sammelband Forum 1988.
 - 19 Für Hans Ebeling »re-präsentiert (er) den *unverhüllten* Schrecken« (1988, 155).
 - 20 Der Untertitel von Apel stellt die Frage nach der Philosophie im NS als »Problem des (welt-) geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral«: »Die moralische Adoleszenzkrise der Menschheit ... läßt sich eben nicht so leicht in verlässlicher Form überschreiten.« (123)
 - 21 Vgl. meinen vorläufigen Klärungsversuch »Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral«, in Angehrn/Lohmann 1986; überarbeitet in: *Pluraler Marxismus*, Bd.2, 1987, 116-140.
 - 22 Faktisch, bezogen auf das weltweite Interesse an Heidegger, ist dieser Stellenwert unbestreitbar. Es geht aber nicht an, wenn Habermas von *Sein und Zeit* behauptet, »dieser neue Anfang« bilde »den wohl tiefsten Einschnitt in der deutschen Philosophie seit Hegel« (13). Der epistemologische Einschnitt, den das Werk des Karl Marx darstellt, ist vergessen, Marx’ Kritik der Bewußtseinsphilosophie wird Heidegger akkreditiert, der doch nur die Abbildungsweise revolutioniert, indem er die Frage nach dem Im-Bewußtsein-Sein der Welt zur Frage nach dem In-der-Welt-Sein des Bewußtseins umstülpt, ein gewiß genialer Eingriff, von dem Ernst Bloch (1935/1962, 298) gesagt hat: »... zuletzt zog Heidegger die Phänomenologie sozusagen verkehrt an, ihr Inneres nach außen gewendet«, »‘Konkretisierung des Bewußtseins ... zur Ontologie eines *inneren* Seins«.
 - 23 »Wenn gilt, daß er ein produktiver und prototypischer Denker dieses Jahrhunderts ist, dann muß man sich doch fragen, ob man nicht von Heidegger her über den Faschismus noch einmal nachdenkt.« (Furth 1988, 115f)
 - 24 Das war schon einmal bei Joachim Ritter vorgedacht, der 1933 in seiner Antrittsvorlesung u.a. Heidegger, jedoch bezogen auf *Sein und Zeit*, eine »weltanschauliche Wendung« vorgeworfen hat, die auf »Entwertung der Wissenschaft« hinausläuft. Vgl. dazu Thomas Weber in diesem Band.
 - 25 Habermas schlägt die Brücke zu einem maßgeblichen Sachwalter der Heidegger-Schule: Den »Einbruch ... weltanschaulicher Motive ... datiert Pöggeler wohl mit Recht erst auf das Jahr 1929« (17), seither erst kommt es zur »Verweltanschaulichung der Theorie« (18). — Auch richtet Apel (1988, 103) seine Kritik an Heidegger auf dessen »Verhalten im Jahr 1933«, nicht auf seine Theorie/Ideologie und nicht auf das spätere ideologische Wirken im NS. Ferner beschränkt auch er sich auf die Annahme, daß zwischen jenem »Verhalten im Jahr 1933« und »der Entwicklung der Heideggerschen Philosophie nach (!) *Sein und Zeit* ... eine *interne* Beziehung besteht«.
 - 26 D.Böhler (1988, 209, Anm. 11) verbindet in seiner Polemik gegen H. Lübke das Durchsetzungsinteresse der Denkschule, zu der er sich rechnet, mit der Sakralisierung von Philosophie: »Da aber Lübke nur so wenig Philosoph ist, daß er gar nicht erst zwischen der Selbstbehauptungs-‘Moral’ eines ... Rassenethos ... und der universalistischen Moral ... unterscheidet, konnte er ... sogar Hitler als Philosophen bezeichnen.«

- 27 Dem herrschenden Atomismus des Privateigentums entspricht der spezifische Charakter des faschistischen Kollektivs einerseits im Unterstellungsprinzip, das sich von oben gesehen als Führerprinzip darstellt, zweitens im Primat einer konstitutiven Feindschaft (im deutschen Faschismus mit den Juden als Gegenvolk), drittens in der Mystifikation der »Kameradschaft«, die wie eine Teilhabe am »Kriegserlebnis« nicht aus horizontaler Solidarität erwächst, sondern kompensatorisch über der solidari-schen Grundlage fetischisiert wird.
- 28 Heidegger bestimmt den Gegenstand der Geschichte als das in der Perspektive »schicksalhafter Wiederholung« sich Erschließende (SuZ, 395): »Das 'tatsächlich' ei-gentlich Dagewesene ist dann aber die existenzielle Möglichkeit, in der sich Schick-sal, Geschick und Welt Geschichte faktisch bestimmten.« (394) Das gab dem Projekt der »Wiederholung« des Weltkriegs, in dem die verschiedenen Komponenten des Deut-schen Faschismus übereinstimmen, philosophische Resonanz.
- 29 1988 (351) wendet sich Nolte allerdings gegen »die verbalen Geschosse aus den Arse-nalen der Modernisierungstheorie«. Man solle die NS Ideologie nicht als antidemo-kratisch und irrationalistisch charakterisieren und nicht von Romantizismus, Männ-lichkeitswahn, Elitismus u.dgl. sprechen. »Aufschlußreicher dürfte die Feststellung sein, daß bei diesen nationalsozialistischen oder dem Nationalsozialismus nahestehenden Philosophen nicht selten eine Art Schmalspurmarxismus zum Vorschein kommt, der dasjenige aufgreift und umwandelt, was für Marx und Engels sechzig Jahre vorher schon selbstverständlich gewesen war«. Es folgt ein heterogener und gro-ßenteils unsinniger Katalog. Geschichtlichkeit statt Ewigkeit ist noch das Treffendste. Poppers Marxbild (»Historizismus«) scheint durch. Allenfalls die Orientierung auf Totalität und die Hervorhebung von Handeln trifft etwas. Aber was sind das für unspe-zifische Kriterien. Der Antimarxismus steigert sich hier zur Leidenschaft. Daß Fa-schismus selber = Antimarxismus, dies das Körnchen entfremdeter Wahrheit.
- 30 In seinen Beiträgen zur »Historikerdebatte« von 1986/87 (vgl. Haug 1987c, 222ff) hatte Habermas gefordert, »in allem Vergangenheits und Traditionsverhältnis die na-zistische Erfahrung wie einen 'Filter' anzusetzen, 'durch den die kulturelle Substanz, soweit diese mit Willen und Bewußtsein übernommen wird, hindurch muß'« (ebd., 303).
- 31 Badura handelt von dem Mechanismus, der die Umwandlung gesellschaftlicher Inter-essen »in Anforderungen an das politische System« reguliert: »Hier wird nicht nur re-guliert, was legitim ist oder nicht, sondern *durch wen*, durch welche Personen in wel-chen Rollen bzw. Positionen solche Umwandlungen 'in der Regel' erfolgen. ... Easton bezeichnet sie im Anschluß an Lewin 'Torhüter' (gatekeeper)« (ebd., 12). Entspre-chend läßt sich das *philosophische System* einer Gesellschaft beschreiben, und es läßt sich fragen, wie es mit dem politischen System zusammenwirkt.
- 32 Die Vereindeutigung verdeckt, daß durch Gewalt und Intrige nachgeholfen worden ist, denn der Spiegel der Philosophie war nicht völlig blind. Republikanische, demokrati-sche und sozialistische Standpunkte waren nicht völlig abwesend: v. Aster, Driesch, Marck, die Frankfurter wären zu berücksichtigen. Cassirer hielt 1928 eine Rede für die Republik. Plessner (1935, 133) sieht im Neukantianismus (er meint wohl die Mar-burger Schule, denn die Heidelberger waren nationalkonservativ), zu dem Cassirer zählt, die Philosophie eines »gebildeten, kritischen und gegen Autorität skeptischen Bürgertums, das mit seinem Staat um so weniger identifiziert war, als er bloßer Verwaltungs und Machtstaat mit gewissen historischen Erinnerungen und nicht zu weitgehenden Zugeständnissen an die liberale Rechtsidee sein wollte«. Auch das ist eine Sicht aus dem Moment heraus, und es wäre besser, an dieser Stelle Forschungs-fragen zu formulieren.

Thomas Laugstien

Die protestantische Ethik und der »Geist von Potsdam«

Sprangers Konstruktion des Führerstaats aus dem Prinzip persönlicher Verantwortung

»Was Sie systematisch suchen, suche auch ich seit Jahren — ohne Erfolg. Es ist *nicht* eine Logik u. Erkenntnistheorie der Ganzheit — sondern eine Logik, eine Bemächtigungsmethode für das Werden und die Bewegung (wie sie Hegel gesucht und unvergleichlich mit gefördert hat). Solange wir diese neue Dialektik nicht haben (oder hat sie Heidegger?), müssen wir einfach die Bewegung solange prüfen, bis wir ihr Gesetz in uns lebendig werden fühlen.«

An O.F. Bollnow, 27.12.1928 (GS VII, 133f)

»Kannst Du mir sagen, wohin das eigentlich treibt?

Es riecht sehr nach Krieg.«

An Käthe Hadlich, 19.10.1933 (GS VII, 155)

1. *Symbolfigur — wofür?*

Es gibt nichts zu entlarven, das Belastungsmaterial liegt vor. Der Leitartikel »März 1933«, mit dem der Herausgeber der *Erziehung*¹ zu den »großen Ereignissen« Stellung nahm (Spranger 1933a), ließ die Diskussion aufbrechen, die Sprangers Schüler in der westdeutschen Hochschulpädagogik lange verhindern konnten.² Ein Aufsatz über »Eduard Sprangers Weg zu Hitler« (Helling 1966), der seinerzeit Entrüstung hervorrief, ist »bis heute so gut wie unbekannt und wird selbst in kritischen Arbeiten zu Sprangers politischen Optionen im April 1933 weder zitiert noch rezipiert« (Keim 1988, 42).³ Auch dem kollegialen Hinweis auf »einen Aufsatz von Eduard Spranger ..., der weit über meine Rektoratsrede hinausgeht« (Heidegger 1976, 195), wurde zunächst nicht nachgegangen — bis eine späte Vergangenheitsbewältigung der Erziehungswissenschaft den Text als »das Grundmuster ... der zwieschlächtigen faschistischen Reaktion auf den Faschismus« identifizierte (Rang 1986, 41). Ein Verteidiger äußert inzwischen die Befürchtung, »daß Eduard Spranger in der disziplingeschichtlichen Vergangenheitsbewältigung der Erziehungswissenschaft zu einer ähnlichen Symbolfigur instrumentalisiert wird wie Martin Heidegger in der Philosophie und Carl Schmitt in der Staatsrechtslehre« (Hennig 1988, 7).

Die März-Glosse begrüßt das Ende der »individualistischen« Epoche mit ihren »Auflösungserscheinungen«: »Wohlfahrt und Glückseligkeit«, Massendemokratie und Gleichheitsfiktion; Pazifismus, Marxismus, Psychoanalyse, religiöse Bindungslosigkeit. Bekanntes aus den Arsenalen konservativer Kulturkritik. Erhofft wird eine Wiederherstellung der »geistigen Volksgesundheit« (Spranger 1933a, 401), zu erwachen habe »der Sinn für den Adel des Blutes«. Die Kriegserlebnisse machen »den großen *positiven* Kern der nationalsozialistischen Bewegung aus ..., mag er heute auch für manche durch die bloß negative Seite eines übersteigerten Antisemitismus verdeckt werden«. Das »frevelhafte Spiel mit dem Abrüstungsgedanken« hielt die Deutschen »in der Lage eines Volkes zweiter Klasse, in geminderter Ehre und Unfreiheit«. Die Formel vom »zweiten Aufbruch« (ebd.) signalisiert Übereinstimmung mit dem Ziel des zweiten Krieges, der — in den Phantasmen der nationalen Rechten — dem von fremden Mächten geknebelten »Volk« die Ehre und ihm gebührende Stellung wiederverschaffen soll.

Heidegger hatte hier offenbar nicht geirrt. Sein hochschulpolitischer Rivale von 1933,⁴ durch den Konflikt mit der NS-Regierung im April 1933⁵ und die zweiwöchige Inhaftierung nach den Ereignissen des 20. Juli bislang Repräsentant des nicht kompromittierten Teils der Geisteswelt, wurde von der Vergangenheit eingeholt. Die Erziehungswissenschaft reagiert mit Idiosynkrasie, entdeckt »vage Vorurteile und werbernde Wunschvorstellungen«, »keine theoretische oder politische Analyse«, allenfalls »vorsichtig unentschiedene Anbiederung im Gewande völkisch-nationaler Sprache« (Hermann 1989, 288). Wenig gemildert wird das Urteil durch den, wie es scheint, verblasenen Idealismus, der Vorbehalte gegen ausschließlich repressive Maßnahmen äußert: »Der wissenschaftliche Geist läßt sich nicht zwingen«, heißt es zur Gleichschaltung der Hochschulen (Spranger 1933a, 401). Deutschland benötige keinen »Erziehungsdiktator«, sondern einen »Befreier«, der den Geist der »Deutschwerdung« »aus den gesunden und echten Tiefen, in denen er wohnt, *herausholt*« (407). Rang (1988, 72) registriert einen kraftlos »moralischen, liberal-humanistischen Appell«, »durch christliche Religiosität überhöht«. Das sowjetische »Staatsklaventum« will Spranger vermieden wissen, indem die »rechtverstandene 'Freiheit eines Christenmenschen'« mitbedacht bleibt (1933a, 403).

Die Spranger-Porträts der Nachkriegszeit enthalten nur diese »geistigen« Züge des Warners, dessen Rufe ungehört verhallten;⁶ der Ruf zur »res publica militans« (ebd., 404) war wegretuschiert. Das wiederhergestellte Original gibt freilich Rätsel auf. »Ich blicke auf die Zitate«, schreibt Rang (1988, 72), »und frage nach der Bedeutung dieser eigen-

tümlichen Konglomerate, in denen Zustimmung und Distanzierung, Begeisterung und Unsicherheit, Hoffnung und Angst beieinanderstehen, sich überlagern und manchmal sogar verbinden«. Zur Beschreibung schlägt er die Formeln der »Ambivalenz« und »beklommenen Begeisterung« vor (ebd., 74).

Der Einwand, die Kritiker würden das Entlastungsmaterial ignorieren (Hennig 1988), ist nicht völlig aus der Luft gegriffen. Warum wagte diese schwankende Natur als einziger der deutschen Fachphilosophen 1933 einen öffentlichen Protest, der die akademische Existenz aufs Spiel setzte? Die »textimmanente Interpretation«, moniert Hennig (ebd., 19), »blendet die politischen Handlungskonflikte, in denen Spranger zur Zeit der Abfassung seiner Glosse stand, aus« (worin sie bestanden, wird nicht präzisiert). Tatsächlich wurde Spranger Ende April 1933 in der noch nicht gleichgeschalteten Presse zur Symbolfigur für die »Abseitsstehenden« (ein Wort der Goebbels-Sprache), deren Haltung sein Berliner Kollege Wolfgang Köhler, nur wenige Tage nach Bekanntgabe des Rücktritts, in der gleichen deutschnationalen Zeitung öffentlich rechtfertigte (*DAZ* 28.4.33).⁷ Die von Klaus Scholder (1982) veröffentlichten Protokolle der Berliner Mittwochsgesellschaft, der Spranger 1935-1944 angehörte, ließen ihn geradezu als den Philosophen des konservativen Widerstands erscheinen. Dokumentarisch festigen will dieses Bild die vervollständigte Sammlung der Spranger-Protokolle von Hennig u. a. (1988) — gegen die »Unterstellung Heideggers« und die tendenziöse »Stilisierung« in den Forschungen zur NS-Pädagogik (ebd., 8, 10). In den Vorträgen, gehalten vor einem exklusiven Kreis der alten, aber auch neuen Führungseliten,⁸ wird »der Nationalsozialismus« als Herrschaft des Kollektivs, der gewissenlosen Machtentfaltung und der Lüge gekennzeichnet, unvereinbar mit dem (von Spranger 1933 in der Tat eingeklagten) Prinzip individueller Verantwortung. Die Forderung nach einer »moralischen Zellenbildung« (Spranger 1940, 61) — zur Regeneration des wieder verfallenden Volkskörpers — artikulierte »eine Art stillschweigenden Einverständnisses zwischen allen Mitgliedern: nicht über die Entscheidung zur Verschwörung, aber über ihre sittlichen und moralischen Voraussetzungen« (Scholder 1982, 35). »Er wagte viel, er wagte eigentlich alles in seinen Vorträgen«, kommentierte der konservative Historiker Golo Mann (1982). Tatsächlich entging er nach dem Offiziersputsch vom 20. Juli 1944 (er soll als Kultusminister auf der Kabinettsliste gestanden haben) nur knapp der Gestapo. Sein Leben verdankt er einem kommunistischen Mithäftling⁹ und dem Einspruch von Exzellenz Oshima, dem Botschafter des Kriegsverbündeten Japan.

Wie paßt das Bild des konservativen Widerständlers einerseits, des

unpolitisch in die Irre Gehenden andererseits zu der Tatsache, daß dem Stahlhelm-Führer 1933 eine »kulturell-leitende Funktion« in der Frontsoldatenorganisation angetragen wird;¹⁰ daß Spranger 1937-38 im Auftrag des Auswärtigen Amtes das deutsche Kulturinstitut in Tokio leitete,¹¹ unmittelbar nach Abschluß des Antikomintern-Pakts mit dem fernöstlichen Imperium; daß sich in die Festschrift zum Sechzigsten auch die »Inspektion des Personalprüfwesens des Heeres im O.K.H.« unter die Gratulanten reiht, mit einer eigens in Auftrag gegebenen Arbeit über »Die Bedeutung der geisteswissenschaftlichen Philosophie Eduard Sprangers für die Wehrmachtpsychologie« (Geistige Gestalten 1942, 185-215);¹² daß er seine Philosophie der (*Selbst*)*Erziehung* nicht nur in den verschiedensten Zeitungen und auf zahllosen Vortragsreisen verbreiten kann, sondern auch in der Zeitschrift der Geheimpolizei (Spranger 1943)? — Trotz aller Mythologie der »inneren Emigration« (Kanz 1983, 135), es scheint, als hätten wir es a) mit einem konservativen *Gegner der Nazis* zu tun und b) einem hochdekorierten *Repräsentanten des faschistischen Staates*¹³, der c) nach 1945 ohne Bruch die westdeutsche Teilrepublik geistig weiterrepräsentieren konnte.¹⁴ Wer hier a) sagt, möchte aber in der Regel nicht b) sagen.

Ins Unvorstellbare entgleitet der zutage liegende Zusammenhang offenbar für ebenjene Sicht des Faschismus als Herrschaft der »Ungeistigen« und Verantwortungslosen, die zugleich Sprangers eigene war. Solange der NS-Staat als das Ganz Andere der Bundesrepublik gilt, bleibt das Bild des Philosophen janusköpfig: Hat er gegen die Nazis die persönliche Freiheit verteidigt oder mit ihnen den liberalen Rechtsstaat bekämpft? War er nur zu einem lahmen »Ja, aber« (Rang 1989) fähig, zur klaren Stellungnahme unfähig? — Es ist an der Zeit, den Autor zu Wort kommen zu lassen, der die Frage der Vereinbarkeit des Führerstaats mit Gewissensfreiheit Anfang 1933 selbst untersucht hat.

Vorab sei notiert, daß Spranger bei der Amtsniederlegung am 25.4.33 gegenüber dem neuen Kultusminister geltend machte, er könne angesichts der »Entwicklung der Verhältnisse an den preußischen Universitäten« (es ist der Augenblick ihrer terroristischen »Gleichschaltung«) die weitere Mitarbeit nicht mit dem »Gewissen vereinbaren« (Spranger 1955, 462¹⁵). Der innere Konflikt ist aber nicht, wie heutige Lesart will, der Zerschlagung der Republik geschuldet. In der deutschnationalen *DAZ* (27.4.33) begründet Spranger den Entschluß mit einer Verletzung des Geistes von Potsdam (die rituelle Bündnisfeier von Nazis und Nationalkonservativen hatte eine knappe Woche zuvor stattgefunden). Auf »das Glück über das wiedergewonnene Deutschland, das am 21. März kaum irgendwo so rein und ganz empfunden wurde wie an den

deutschen Hochschulen«, habe sich ein »schwerer Schatten« gelegt. »Mich erfüllt ernsteste Sorge um die Kraft des von mir ethisch hochgeachteten Führerprinzips«.

Der Ethik des Führerstaats, Bedingung des »inneren« Zusammenhalts einer Allianz antagonistischer Kräfte, widmet sich der Text, den wir uns ansehen wollen. Spranger sieht dabei die Philosophie nicht nur gefordert sondern fordert auch, daß diese sich umstellt. Doch wir beginnen mit einem Rückblick in die Monate vor dem Faschismus.

2. *Aporien einer Volksgemeinschaft aus Privatmännern*

»Die Krisis, in der wir uns heute befinden, erwächst aus den Aufgaben, die das Bürgertum bisher nicht zu bewältigen vermocht hat. Daher sitzt heute das Bürgertum auf der Anklagebank der Geschichte.« *Spranger 1932, 180*

2.1 *Bestimmte Negation des »Bürgerlichen«*

Die Zeitanalyse »Gegenwart (September 1932)«, die am Vorabend der Faschisierung Deutschlands Sprangers Textsammlung *Volk-Staat-Erziehung* (1932) abschließt, identifiziert in der Gewissensfreiheit den geistigen Angelpunkt der bürgerlichen Welt, der bei aller Kritik an den Zeiterscheinungen — verdichtet in den zeitgenössischen Kampfbegriffen des »Liberalismus« und »Individualismus« — nicht zur Disposition steht. Das zentrale Argument zielt auf die Produktionsverhältnisse. Die »geistige Befreiung des Individuums« (182), Errungenschaft der Reformation, kann und darf nicht rückgängig gemacht werden, weil individuelle (Glaubens-)Freiheit nicht nur Herzstück der bürgerlichen Welt, sondern auch Triebfeder ihres Wirtschaftslebens ist. Freilich enthüllt sich auch im Ökonomischen die »doppelseitige« Natur des »modernen Menschen«, dessen »Orientierung am Göttlichen und Absoluten« in dem Maße dahinschwand, wie er »sich im Diesseits einrichtete«. »Der religiöse Hintergrund des Kapitalismus, den Max Weber und Troeltsch behauptet haben, wurde allmählich vergessen: es blieb die Entfesselung des individuellen Erwerbsstrebens als Grundtrieb der bürgerlichen Welt.« (185) Vom Ideologenstandpunkt sind die übergesellschaftlichen Mächte nicht hervorgerufen durch die privaten Antagonismen; die gesellschaftliche Zerrissenheit erscheint umgekehrt als das Resultat zunehmender Religions-Vergessenheit. In ihr wurzelt »die Fehlentwicklung des an sich großartigen Geschehens« Kapitalismus. »Der schnelle technische Fortschritt der Produktionsweisen diene nur dazu, das

Verhängnis zu steigern. Heute stehen wir beinahe vor der Tatsache eines leerlaufenden Wirtschaftsprozesses: Millionen lebender Menschen sind einfach aus ihm 'herausrationalisiert', und die primitivste Funktion der Wirtschaft, nämlich Menschen zu ernähren, ist weithin illusorisch geworden.« (190). Mit dem »Zusammenbruch der Weltwirtschaft, über deren eigentliche Ursachen der Streit noch ungeschlichtet ist« (ebd), liegt die Zerrissenheit der irdischen Grundlagen des Religiösen offen zutage.

»Der Kampf der Besitzenden und der Nichtbesitzenden *mußte* zum grundsätzlichen Klassenkampf werden. Dieser schwerste Strukturfehler der modernen Kultur hat sich in reißendem Tempo verschlimmert: wir haben nicht mehr den Kampf der Arbeiter gegen die Unternehmer, sondern schon den Kampf der Arbeitslosen gegen die Arbeitenden und Erwerbenden. Es wird schwer sein zu behaupten, daß hier nur eine durch künstliche Eingriffe in die Wirtschaft verursachte konjunkturelle Störung vorliege.« (190f)

In Sprangers Augen verkennt der Liberalismus, der den Privatinteressen die metaphysischen Kräfte der Vorsehung andichtet, die Notwendigkeit einer *Erziehung* genannten Aktivität, die aus dem bürgerlichen Individuum ein Subjekt höherer, am Wohl des Ganzen orientierter Gesichtspunkte formt. Noch stärker muß er 1932 aber der Tendenz wehren, die zweideutige Errungenschaft bürgerlicher Subjektivität völlig preiszugeben. Der altkonservative Ruf »zurück zu Grundgedanken einer durch Glaubensautorität gebundenen, ständisch organischen Gesellschaftsordnung« ist in den gegebenen Produktionsverhältnissen »ebensowenig produktiv wie die Tendenzen, die über die großen überwundenen Reste von Unfreiheit und Ungleichheit ... hinausstreben zu einer farblosen, sog. klassenlosen Gesellschaft« (180). »In Sowjetrußland konnte nur deshalb ein absolutistischer Staatssozialismus errichtet werden, weil dort dieser neue Menschentypus noch nicht durchgedrungen war« (180f). Beschwörend wendet sich Spranger gegen eine allzu abstrakte Negation der Resultate von »1789« — dem »Knotenpunkt abendländischer Kulturentwicklung« (179). »Bisher hat niemand den Weg gezeigt, wie man über die atomistische Zersplitterung im Innern des Volkes zu neuen Ordnungen fortschreiten könnte. Denn die alten sind unwiderruflich verloren, und zwar schon deshalb, weil die Weltentwicklung seit 1789 einen Menschentyp erzeugt hat, der in jene früheren Formen einfach nicht mehr zurück *kann*, selbst wenn er es wollte.« (180) Er warnt, das Kind mit dem Bade auszuschütten, nämlich das ideologische Subjekt mit dem individualistischen Bürger.

»Mag also der Liberalismus sich tausendmal und in allen übrigen Formen überlebt haben: Diese eine Gestalt des Individualismus kann und

darf nicht wieder sterben: Das individuelle Gewissen, das sich für sein Tun und Lassen selbst verantwortlich weiß.« (Ebd., 197)

Untergehen sollen diejenigen Gestalten des Individualismus, die nicht einsehen, daß keine »Selbständigkeit der Person« akzeptabel ist, »die nicht zugleich *Bindung* an Höheres und Höchstes wäre« (188). Der Zustand der »*Emanzipation*« kennzeichnet die negative Erblast von »1789«. »Die Individuen *wollten* sich souverän gegenüberstehen. Meinungsfreiheit, Preßfreiheit, sexuelle Freiheit usw. sind nur folgerichtige Ausstrahlungen.« (186) Soweit individuelle Freiheit Eigenmächtigkeit bedeutet, ist sie Ursache der »Krisis«; soweit sie das freiwillige »Ja zum Staate« (199) meint, der Weg ihrer Überwindung. Folgerichtig wird Spranger die »nationale Erhebung« begrüßen und der erhofften Verwirklichung einer Gemeinschaft freier Staats-Diener nicht als Anwalt individueller Rechte entgegnetreten. Doch ebenso konsequent wird er das »Eigenrecht der Erziehung« gegen eine administrative Neuordnung reklamieren, die mit nackter Repression arbeitet. Und das Eigenrecht der *Erziehung* betonen, des Organs der »geisteswissenschaftlichen Pädagogen«, die sich einer erneuerten, dem organisierten Kapitalismus und der modernen Massendemokratie angemessenen »Nationalbildung« widmen (vgl. Hermann 1989, 282ff).¹⁶

Der »religiöse Standpunkt der Gewissensentscheidung, der nicht als Individualismus gebrandmarkt werden darf« (1933b), bleibt Kern der philosophisch-pädagogischen Intervention. Aber die veränderte Konstellation wirft unvorhergesehene Fragen auf.

2.2 Legitimationsprobleme der »Gleichschaltung«

Sprangers Abhandlung »Die Individualität des Gewissens und der Staat«¹⁷ erscheint im vorletzten Heft des LOGOS (XXII/1933, H.2), der von Heinrich Rickert gegründeten »Zeitschrift für internationale Kulturphilosophie«, die Richard Kroner zum Forum der Neuhegelianer machte. Da der Herausgeber wegen jüdischer Abstammung seine Professur verliert, wird sie nach einer Zwangspause unter den Nazis Glockner und Larenz reorganisiert. Spranger, der zum Kreis der Mitherausgeber gehörte, behält diese Funktion bis 1944, wird aber in der neuen *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, dem Organ des braunen Hegelianismus, nichts mehr veröffentlichen.

Der Text, mit Beiträgen der anderen Mitherausgeber Bruno Bauch, Julius Binder, Friedrich Meinecke, Karl Vossler und Heinrich Wölfflin ein Geburtstagsgeschenk für Rickert zum Siebzigsten, trägt den Vermerk:

»Begonnen am 8.I., abgeschlossen am 17.III.1933«. Behandelt wird die »brennende Gegenwartsfrage«,

»... ob der Staat unter höheren und höchsten Gesichtspunkten verpflichtet sei, den 'Standpunkt des Gewissens' bei seinen Bürgern als Grenze seiner Forderungen und Maßnahmen anzuerkennen« (172).

Die »Reichstagsbrandverordnung« hatte am 28.2.33 die verfassungsmäßigen Rechte des Individuums formell außer Kraft gesetzt. Damit ist die ideologische Grenzsicherung, die den Instanzen der Zivilgesellschaft relative Autonomie gegenüber Zugriffen des staatlichen Zwangsapparates sichert, juristisch aufgehoben. Doch der Versuch, so den Widerstand der politischen Gegner zu brechen, induziert in den ideologischen Kräftefeldern ein neues Widerstandspotential. Auch viele, die dem NS wohlwollen, plagt nun das Gewissen. Der innere Konflikt Sprangers, der sich in der Rücktrittsaffäre manifestiert, hat seine Parallelen in der Kirche, wo die »Gleichschaltungs«-Versuche auf weitaus mehr Widerstand treffen als in der Universität (vgl. Rehmann 1986, 100-112). Die Formen des Zugriffs sind vergleichbar: administrative Einsetzung der Würdenträger durch Staats- oder NSDAP-Stellen, vorbei an den zuständigen Gremien: hier der Reichsbischof Müller, dort die Professoren Kriek und Baeumler. Organisierte Tumulte von unten: Kirchenbesetzungen und geschlossene Kirchengemeinden hier, Institutsbesetzungen und Vorlesungsboykotte dort. Schändungen des Allerheiligsten der bereichsspezifischen Ideologie: hier die Umartikulation des biblischen Imaginären mit dem jüdischen Christus als *deutsch* und rassistisch; dort die Reartikulation der universalistisch-egalitären Vorstellung des Wahren als ausschließlich *deutsch* und anti-jüdisch. Vergleichbar sind auch die Widerstandsformen. Keineswegs alle, deren Gewissen widerstrebt, sind NS-Gegner. Viele Kirchenleute stehen weit rechts, haben den Weimarer »Parteienzwist« bekämpft und begrüßen die »nationale Erhebung«. Bei den Professoren ist es nicht anders. Der Augenblick, in dem die »innere Stimme« verlangt, sich *gegen* den Nazismus zu stellen, scheint jedoch gekommen, sobald die Autonomie der regionalen ideologischen Instanz verletzt ist. Für Spranger ist das Maß voll mit der Ausschaltung der universitären Lehrfreiheit durch Parteiinstanzen und der rassistischen Reartikulation der *Wahrheit* durch die 5. These *Wider den undeutschen Geist*¹⁸, wie er selbst anhand einer Aufzeichnung vom April 1933 dokumentiert (1955, 461): »Blitzartig das Bewußtsein: Das ist die Grenze! Hier beginnt die schablonisierte (alias politisierte) Universität.«

Trotzdem muß es überraschen, daß die Grenzziehung zwischen ziviler Gesellschaft und politischen Gewalten nun als »philosophisches

Problem« (172) zugelassen wird, würdig, in der angemessenen *Form* durchdacht zu werden. Offenkundig kommt der Denkanstoß von außen: in Gestalt der Erfahrung, daß die höchste Form staatlicher Gesinnung, wie sie ein Spranger repräsentiert, mit dem vom Staat vertretenen Allgemeininteresse selbst dann nicht harmoniert, wenn darin nicht mehr das Un-Wesen von Parteien herrscht. Hier zerschellt eine hegelianisch geschulte Denkweise, die den Konflikt von Gewissen und Staat als scheinhaft-vorläufigen, durch *Erziehung* aufzuhebenden Gegensatz darzustellen pflegte. In der Blütezeit der Republik, 1926, hatte er *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart* prägnant auf die Formel »Durchseelung des Staates und Durchstaatlichung der Seele« bringen können (1926, 101). Jetzt, 1933, ist der Spiegel zerbrochen. Konstatiert wird »eine unvermeidliche Kollision zwischen dem Staatswillen, der sich immer in irgendeiner Form als 'allgemeiner Wille' geben muß, und der Individualisierung der Gewissenserlebnisse, d.h. ihrer Wurzelung im Individuum und ihrer singulären inhaltlichen Differenziertheit« (195). Die plötzlich (an)erkannte Kluft zwischen dem Sinnanspruch des Individuums und den als notwendig hinzunehmenden Maßnahmen des Staates artikuliert sich als »Teil der unentrinnbaren Tragik des Lebens« (ebd.). Alles deutet darauf, daß Sprangers Abkehr von der Identitätsphilosophie, die (in der Folge verstärkte) Aufnahme existentialistischer Motive, auf die politischen Ereignisse von 1933 antwortet.¹⁹ Dem entspricht eine veränderte Wahrnehmung der bürgerlichen Gesellschaft, die nicht mehr als prästabilisiertes Ganzes, sondern als prekäres Balanceverhältnis irreduzibler Instanzen gedacht wird.

Der Autor gibt dabei einem Gedanken Raum, den der Text vom September 1932 entwickelt hatte. Die Freisetzung des Individuums durch Anerkennung seiner »inneren« Freiheit machte aus dem »Ursprungsland der Glaubensspaltung« das »Land der revoltierenden Gewissen«. »Es ist gar kein Zweifel, daß der moderne Staat als Machtkörper mit diesem von ihm anerkannten Grundrecht eine schwere Belastung erfahren hat. (...) Besonders wenn die Weltanschauungsgruppen sich parteimäßig organisierten, entstanden große geistig-sittliche Mächte im Staat, die unter Umständen auch *gegen* den Staat wirksam werden konnten.« (1932, 182) »Trat das demokratische Prinzip staatlicher Willensbildung hinzu, so bedeutete dies nicht mehr und nicht weniger als die Aufgabe, ganz verschieden zentrierte Weltanschauungen doch noch auf den einheitlichen Staat als irdische Lebensordnung hin auszurichten« (ebd., 183). Eine hoffnungslose Aufgabe, wie Spranger 1933 im Blick auf die real existierenden Gewissen konstatieren muß, scheinen diese doch schon überfordert mit der eigenen Daseinsbewältigung. »Das Bedürfnis

nach Psychoanalyse — als Ersatz für Beichte und Seelsorge — bestätigt diese Befürchtung« (1933, 196). So gesteht der Berater der preußischen Kultusminister und Architekt der Weimarer Bildungsreformen das Illusorische jener *Politischen Pädagogik* ein, der er in den 20er Jahren zur Blüte verhalf.

Die als unaufhebbar betrachtete »Individualität des Gewissens« bringt den Staat in eine Zwickmühle. Zwar könne er um eigener Handlungsfähigkeit willen das Gewissen in seinem Eigensinn nicht akzeptieren. Trotzdem muß auch das neue Regime sich darauf stützen. »Ohne die metaphysischen Mächte, die in den Ideen von Wahrheit und Gerechtigkeit liegen, kann man weder einen Krieg führen noch einen Friedenszustand ordnen.« (201) Die Nazis kommen nicht umhin, ihre Herrschaft in irgendeiner Weise legitim zu machen; mit Repression allein wäre sie nicht haltbar. »Für den Staat, soweit er nicht rohe Machttaktion ist, sondern immer wieder Motive ethischer Selbstrechtfertigung in sich aufnimmt, entsteht daraus das philosophische Problem, wie er es mit der für ihn bedrohlich gewordenen *Gewissensfreiheit* zu halten habe.« (172)

Unterbrechen wir für einen Blick auf den, der mit so großer Selbstverständlichkeit »für den Staat« spricht. Für Ringer (1983) fand der »Typus des Mandarins«, des für den Staat denkenden, ihn denkend repräsentierenden Intellektuellen in Eduard Spranger eine exemplarische Verkörperung. Mit der Zäsur von 1933 sieht Ringer aber auch den Niedergang dieses Geistes-Adels, der in Deutschland — »zwischen der primär agrarischen Stufe der ökonomischen Organisation und der vollständigen Industrialisierung« (ebd., 16) — besonders kräftig gedieh, für beendet an. Die Mandarine schufen im Kampf um die bedrohte Stellung, mit ihren kulturkritischen Phobien und der »Sehnsucht, die politischen Mechanismen in den Begriffen irgendeines idealistischen Absolutismus zu übersteigen«, eine »Atmosphäre, in der jede 'nationale' Bewegung den Anspruch erheben konnte, eine 'geistige Erneuerung' darzustellen« (ebd., 393). Die Haltung Sprangers, der 1932 beim Hochschulverbandstag eine Erklärung gegen die Nazistudenten verhinderte, weil er ihre Bewegung »noch im Kern für echt, nur in der Form für undiszipliniert hielt« (Spranger 1955, 457; vgl. den Beitrag zu Litt), dokumentiert für Ringer, wie eine gewisse »ideologische Affinität« das Mandarinentum »anfällig« machte für den Nazismus. Doch sein Reich war bereits »zu Ruinen zerfallen«. Attackiert von populistischen Nazi-Intellektuellen wird die alte Bildungselite sich zurückziehen »in ein esoterisches Gelehrtentum« (Ringer, 392). Spranger freilich schickt sich an, noch einmal zum führenden Intellektuellen in der frühen Bundesrepublik zu werden.

2.3. Schwierigkeiten mit der Moralphilosophie

Welche Lösung gibt Spranger dem herrschaftspraktischen Dilemma, das 1933 »brennend« wird? Die Logik der angesprochenen Konflikte zwischen Gewissen und Staat wird nicht weiterstudiert. Umgekehrt soll die Frage, »was Individualität des Gewissens heißt«, entscheidbar machen, »in welchem Sinne und in welchen Grenzen ihm etwa dem Staat gegenüber ein unüberbietbares Recht zukommt« (172). Das Gewissen erscheint nicht als dem Individuum durch die gesellschaftlichen Mächte eingepflanzte Instanz; umgekehrt gilt es die gesellschaftliche Gliederung mit der darin verfügbaren Stellung des Staates so zur Darstellung zu bringen, daß sie sich als gedankliche Konsequenz einer »Wesensbestimmung des Gewissens« (171) präsentiert. Das Problem ist transponiert in die ver-rückte Form der Philosophie.

Aber deren illusionäres Verhältnis zu den Verhältnissen hat einen praktisch-realen Sinn. Wenn Spranger die Beziehung von Staat und Zivilgesellschaft thematisiert, zielt das Wegtauchen in eine Meditation über das Gewissen auf (Neu-)Begründung der *inneren* Einstellung in dieses Verhältnis. Der Text arbeitet an der Zivilcourage, mit der es reproduziert wird. Und so findet Sprangers Konfliktkurs mit der NS-Regierung vom April hier die Begründung, im doppelten Sinne der zuvor verfaßten eigenen Positionsbestimmung und der danach publizierten Rechtfertigung. Auf dem Spiel steht zum einen die Grenze, die »der Staat« einer Ausweitung seiner Kompetenzen zu setzen gewillt ist, zum anderen das Ausmaß der Kompetenzen, die ihm die Bürger zugestehen. Die Besinnung auf die Gewissens-Frage ermöglicht es dem Philosophen, die in den politisch-ideologischen Kämpfen latent verhandelte Frage, welches In/Kompetenzgefüge nun eigentlich gelten soll, in Form des klärenden Worts *grundsätzlich* aufzurollen — ein Diskurs in den tradierten Formen, in denen der oberste Stand der »Geistigkeit« (194) in die politischen Niederungen hinabzusprechen pflegte, aber einer, der dessen alte Stellung bereits untergräbt.

Die Stellung des Mandarins wird jedenfalls nicht verleugnet, wenn Spranger sich als Kritiker aller bisherigen Philosophie, einschließlich Theologie positioniert: Die vorhandenen Ethiken haben ihre staatsphilosophischen Implikationen zu wenig mitbedacht, die resultierende Frage nach Recht und Grenzen des Staates »scheint mir bisher nur Hegel aufgeworfen und — natürlich im Rahmen seines Systems — beantwortet zu haben« (172). Die verklausulierte Absage an den preußischen Staatsphilosophen, mit dem sich der Autor, von Gipfel zu Gipfel, hauptsächlich verständigen wird, gilt dessen philosophischer Produktionsweise.

Verworfen wird eine »absolute Philosophie«, die den ideologischen Konflikt unter dem Gesichtspunkt eines vollkommenen Staats-Wesens für aufhebbar erklärt. »Soviel ist ... unter *praktischen* Gesichtspunkten gewiß, daß der Staat *nicht* warten kann, bis die Philosophen mit der absoluten Philosophie fertig (und einig!) geworden sind; geschweige denn: bis die Philosophen Staatsmänner oder die Staatsmänner Philosophen geworden sind.« (185) Damit wandert das alte Modell des Philosophen-Königtums zu den Akten der Philosophiegeschichte. Philosophie nach Dilthey, die um das Zeitgebundene und perspektivisch Begrenzte ihrer Deutungen weiß, sieht die Aufgabe im Applizieren höherer Allgemeinheiten auf besondere Lagen. Anstelle der Konstruktion aus dem Begriff gilt es »einzutauchen in den Wogenschlag der Zeit« (1932, 176), *verstehend* die in ihr wirkenden Geistesmächte nach Maßgabe dessen, was diese erfordert, zur Geltung zu bringen, dabei weder spekulativ im rein Geistigen zu verbleiben noch dem profanen Getriebe der Zeit zu verfallen (vgl. den Beitrag zu Litt). Formelhaft steht »die Zeit« oder »die Gegenwart« für den heraufziehenden Faschismus, ein schemenhaft Anderes des »Geistes«, der, frei nach Marx, dadurch, daß er das Wirkliche als sich selbst vorstellt, sich der Darstellung der Wirklichkeit enthebt.

Was die »Zeit« von den Moralvorstellungen verlangt, ist in der Analyse ihrer geistigen Situation vorgegeben: Gesucht ist ein Gewissens-Typ, der den autoritären Staat tragen kann, ohne seine Handlungsfähigkeit nach Weimarer Art einzuschränken. Die dem Philosophen gestellte Aufgabe ergibt sich daraus, daß Ethik und Religion nicht von vornherein dem »brennenden« Legitimationsbedarf von 1933 entsprechen, der Staat aber seine Maßnahmen »vor Religion und Philosophie irgendwie begründen« muß (199). »Macht für sich ist nichts; sie ist immer genau so viel und so stark, wie ein metaphysischer Gehalt in ihr lebt.« (201) Der Text muß die herrschenden Moralvorstellung zur Wirkung bringen, aber er muß es dem Bedürfnis der *Zeit* gemäß tun. Ihre Auslegung wird geltend machen, daß darin eine allgemeinere Funktionsweise des Gewissens unterstellt ist, die das konstatierte Dilemma staatlicher Vergesellschaftung aufzulösen gestattet. Die Lösung sei vorab skizziert: Es läuft auf die Einsicht hinaus, daß der Gewissens-Kampf *gegen* den Staat, sofern er sich auf höhere Mächte beruft, diese Mächte natürlich als solche reproduziert. Sofern er die daraus ableitbaren Fundamental-Gesetzmäßigkeiten legitimer Herrschaft nicht verletzt, kann der »kämpfende Staat« (199) auch ohne Rücksicht auf individualistische Moralprinzipien agieren.

Aber der herrschaftsanalytisch-reflektierte Blick aufs Gewissen muß in den herrschenden Ethiken erst freigelegt werden. Wie Spranger den

Theologen vorhält, reicht ihre »Reflexion« nicht einmal heran an »das schwere Problem, um das es *hier* geht« — »obwohl es für Religion und Kirche selbst nur immer brennender werden dürfte« (194). Wir verfolgen die Analytik des »kämpfenden Gewissens«, eine meta-ideologische Konzeption des Subjekteffekts, mittels derer Spranger die regionalen Ideologien des Philosophischen und Religiösen auf abstrakterer Ebene ineinander übersetzen kann. Es wird die neue Achse seines Denkens (vgl. Meyer 1983). Seitenblicke auf Heidegger sind von der Sache her geboten. Die ideologische Form verlangt, daß die Sache sich dem Philosophen und denen, die ihm folgen, als Evidenzerlebnis gibt.

3. Die Rekonstruktion des Gewissens als »kämpfendes Gewissen«

»Gewissen ... das subjektive (individuelle) Bewußtsein des objektiv Guten und Schlechten, die Reaktion des Ichs auf das eigene Verhalten, als (gefühlbetontes) Wissen um den sittlichen Wert oder Unwert desselben.«

Eisler, Wörterbuch d.phil.Begriffe, 4.Aufl.1927

Ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen
Volkswisheit

»Sei das bessere Gewissen der Masse«
*Spranger, Tagebuchnotiz Frühjahr 1933*²⁰

Die Diskussion verschiedener Gewissens-Theorien soll Klarheit schaffen, was der »Standpunkt des persönlichen Gewissens« meint »und ob man auf diesem Boden stehen kann« (171). Dem Denken, das sich damit im Wortsinne der Selbständigkeit zu vergewissern sucht, ist diese freilich eingeräumt vom Dispositiv gesellschaftlicher Herrschaft. Die Autonomie geistiger Arbeit, voraussetzungsvolles Resultat einer komplexen Konstellation von Privateigentum, Klassenteilung und Staatsbildung, ist, wie Marx in der *Deutschen Ideologie* gezeigt hat, konstitutiv für die »Oberherrlichkeit des Geistes« (MEW 3, 49) — ein illusionäres, in dieser Form jedoch praktisch-reales Verhältnis zu den sozialen Verhältnissen. Unter solchen Bedingungen »kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein«, ist es imstande, »zur Bildung der 'reinen' Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen« (ebd., 31). 'Reine' Theorie lehnt Spranger allerdings ab; er denkt nicht mehr im selben Bewußtseinsdiskurs, mit dem Marx durch seine hegelianisierenden Zeitgenossen konfrontiert war. In der Lebensstellung des berufsmäßigen Denkers stellen sich ihm nichtsdestoweniger die Dinge so dar, daß die

herrschenden Vorstellungen über das Gewissen nicht aus den sozialen Verhältnissen zu erklären sind, sondern umgekehrt deren Gestaltung sich aus jenen Vorstellungen herleitet.

Die Münchhauseniade, im Denken denkend »Boden« zu gewinnen, realisiert sich in der für neuzeitliches Philosophieren konstitutiven Form der Zweifelsbetrachtung. Wie kann das Gewissen den Individuen »Verschiedenes sagen« (173) und dabei in einer Weise *absolut* sein, die auch den Staat verpflichtet? Die phänomenologisch introspeziierten »Gewissenserlebnisse« werden auf »Echtheit« geprüft. Wann ist dem Subjekt gewiß, »daß in ihm das absolute Gewissen spricht und daß das, was ihm als Gewissen erscheint, nicht doch bloß seine begrenzte Perspektive, ja seine Sündhaftigkeit ist?« (175) Alle besonderen Inhalte, die Moral oder Ethiken dem Gewissen zuschreiben — Verhaltensregeln, Werte, Normen — werden verworfen, weil das Individuum sich darin über die »Wirklichkeit« seiner Privatexistenz täuscht. Am Ende wird die wiedergefundene Gewißheit stehen:

»Diese Stimme kann nicht mehr täuschen; sie ist trotz ihrer Selbstbezogenheit und Singularität *absolut*.« (192)

Wir verweilen bei den wichtigsten Stationen von Sprangers Reise durch die Welt der »inneren Stimmen«.

3.1 Die Umstellung des »Bewußtseins« aufs »Existieren«

Der Text ist beschreibbar als Arbeitsprozeß in und mit vorgefundenem Gedankenmaterial.²¹ Der Autor nimmt sich die attraktivsten Vorstellungen auf der moralphilosophischen Bühne vor. Einmal die Klassiker: Kants Vernunftethik und Hegels Aufhebung der Moral in das Sich-Wissen des »Geistes« als historisch-konkreter Ordnung von Staat, Recht, Religion, Familie, Sitte ... Dann die Zeitgenössischen, die Wertethiken von Scheler und Hartmann, Simmels lebensphilosophischen Entwurf eines individuellen Sittengesetzes, Grisebachs existenzphilosophische Ethik der »Entscheidung«. Für die neuere Theologie, die sich mit der Philosophie die Zuständigkeit für dieses Feld teilt, steht Gogartens »Politische Ethik«. Eine entscheidende Rolle spielt ein heute Unbekannter, H.G. Stoker, calvinistischer Schüler des katholischen Scheler, mit einer phänomenologischen Gewissens-Schau.

Im Handgemenge mit Elementen des philosophischen Bewußtseinsdiskurses schafft Spranger Raum für eine neue diskursive Ordnung, die er »die Wirklichkeit« nennt. Das bürgerliche Subjekt wird eingeführt in eine neue Verstehensweise seines Daseins. Spranger weiß sich im Trend, denn »die neueste Philosophie wird nicht müde, im Sinne von

Eberhard Grisebach zu betonen, daß der eigenste Ort des Sittlichen die Wirklichkeit sei« (175). Konstituiert wird diese Sphäre, indem das, was herkömmlich als sittlich gilt, gewissermaßen für unwirklich erklärt wird: Die »allgemeinen Regeln« der »kollektiven Moral«, die vorschreiben, »was man im sittlichen Sinne tun wolle oder tun solle«, sind nicht die Stimme des Gewissens, sondern die Stimme der anderen. »Das 'man' hat sie und formuliert sie, ehe sie in das Gewissen gerade dieses Individuums eintreten.« (173f)

Das Subjekt der Moral spaltet sich. In der Entgegensetzung zum »man« Referenz an Heidegger — konstituiert sich der »eigenste Ort«, den Spranger exklusiv der »ethischen Wirklichkeit« einräumt, und in den das »existierende sittliche Subjekt« Einzug hält (175). Zunächst einziges Bestimmungsmerkmal der »Gewissenssituation« ist ihre *Singularität*, hergestellt durch Abstraktion von allen moralischen Forderungen, die »man« im Bewußtsein vorfindet: dem Wissen über gut und böse, recht und unrecht, ethisch Wertvolles oder Verwerfliches. Die kognitive und praktische Inkompetenz all dieser noch »kollektiven« Bindungen muß anerkannt werden, denn »das existierende sittliche Subjekt ... steht, wie allgemein zugegeben wird, in der Trübung: es hat kein adäquates Wertwissen, kein absolut adäquates Wertfühlen, sondern unterliegt dem Schicksal der Wertenge, Wertblindheit, Wertverkehrung« (175).

Die Ausdrücke *real existentes Subjekt* (176) oder *existierendes sittliches Subjekt* (175) stehen für die Instanz, die sich im Entzug der moralischen Urteils Kompetenzen konstituiert. Ihr gegenüber formiert sich die *Situation* durch Reduktion aller von Ethik und Moral im voraus geregelten »Fälle« auf ihre Singularität — »denn kein allgemeines Gesetz erschöpft den konkreten Fall« (174). Mit dem Entzug der moralischen Urteilsfähigkeit wächst dem *existierenden Subjekt* die Kompetenz der *Entscheidung* zu. Eines der politischen Reizwörter der Zeit erhält damit seine Funktionsstelle im philosophischen Diskurs. »Der Name Wirklichkeit« soll »primär diesen Situationen ethischer Entscheidungen vorbehalten bleiben« (175). Die von einer allgemeingültigen Moral freigeräumte *Wirklichkeits*-Vorstellung haust nicht mehr im *Intérieur* des Bewußtseins; es ist eine obdachlos gewordene Innerlichkeit, die rauhe Luft des *Existierens*.

3.2 Die Destruktion der Moralvorstellungen

Nacheinander herbeizitiert und verworfen werden die Erscheinungsformen des moralischen Bewußtseins. Das Gewissen kann sich in »sittlichen

Objekten« äußern — Schelers Wertethik unterstellt »adäquate Wertein-sicht«, die aber dem »real existenten Subjekt« unverfügbar ist (176) — in Selbstnormierungen des »Subjekts« — die »ethische Uniformität der Personen« bei Kant »überschreitet kaum den Bereich einer primitiv bürgerlichen Moral«, seine »Fassung des Vernunftkerns im Menschen ist für uns hinfällig geworden« (177) — oder in »geistigen« Vermittlungen von Subjekt- und Objektseite. Damit folgt Spranger der Problemanordnung Hegels.

Hegels *Rechtsphilosophie* feiert den Standpunkt des Gewissens als den »Standpunkt der modernen Welt« (zit.b. Spranger 187). »Die vorangegangenen sinnlicheren Zeiten haben ein Äußerliches und Gegebenes vor sich, sei es Religion oder Recht; aber das Gewissen weiß sich selbst als das Denken, und daß dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist.« (*RPhil* § 136, Zusatz) Die »Hoheit des Gewissensstandpunktes« liegt darin, daß die ideologischen Mächte erst Anerkennung finden, wenn ihre »äußere« Autorität »innerlich« legitimiert ist. Recht und Religion — und wir können ergänzen: der Staat — werden für die Bürger erst dann verpflichtend, wenn das Denken sie aus sich heraus gesetzt, als denotwendig erkannt und so die realen Unterwerfungsmächte als »geistige Mächte« in sich hineingenommen hat. Das Gewissen ist der Ort, wo die staatliche Ordnung sich reproduziert; Gewissensfreiheit wird zur ideologischen *conditio* der bürgerlichen Gesellschaft. Diese könnte nicht bestehen, wenn jene angetastet würde. »Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligtum, welches anzutasten *Frevel* wäre.« (*RPhil* §137 Anm.)

Spranger vollzieht den *Bruch* mit Hegel da, wo dieser ein »wahrhaftes Gewissen« postuliert, in dem das *subjektive Wissen* mit den Mächten des *objektiven Geistes* zu Identität gelangt (vgl. ebd.). Die Hegelsche Vorstellung organisiert sich beinahe zwanghaft: Der bloß subjektive Gewissensstandpunkt muß verlassen werden, weil er dem Bürger keine Sicherheit vor seinesgleichen verbürgt. Die handschriftlichen Notizen zur *Rechtsphilosophie* evozieren die realen Hinter-Gründe dieser »Aufhebung«.

»Menge Menschen gehen auf der Straße vorüber, spreche mit einer Menge, verlasse mich darauf, daß sie mich nicht plündern, morden usf. wollen, — kommen gegen mich, sind bekleidet (bei Orientalen Kleider durchsuchen). Wenn ich voraussetzen hätte, sie wären irrende Gewissen, anerkennten nur das für Recht, was sie nur in ihrem subjektiven Gewissen fänden, so daß sie darin das Gegenteil von allem, was recht und sittlich, fänden, so befände ich mich ärger als unter Räufern, denn von diesen weiß ich, daß sie Räuber sind, — jene aber haben den äußerlichen Anschein und alle Redensarten — selbst der Religion, des Rechts, des Guten, des Gewissens-« (*RPhil*, Notiz zu §137 Anm.)

Es ist, als sei der Gründungstext des modernen Bewußtseinsdiskurses erneut in Szene gesetzt, aber in einer Horrorversion. Wie das ins *In-térieur* der Studierstube sich einschließende Denken die Instanz des *Cogito* zur Bedingung des »Urteils« über die Mit-Bürger »draußen« machte – was verbirgt sich in den Kleidern und Hüten, die ich sehe, was garantiert mir, daß es keine Automaten sind? – so vergewissert sich nun das moralische Urteil der Instanz eines *wahren* Gewissens als Garantie, daß die Kleider Leute machen, die nicht nur äußerlich rechtschaffen erscheinen. Könnte ich kein solches voraussetzen, sondern hätte jeder Privatmann sein eigenes, befände ich mich ja schlimmer als unter Räuubern, die mich zumindest nicht über ihre Absichten täuschen ...

Mit der Umstellung der diskursiven Ordnung vom *Bewußtseins* aufs *Existieren* gibt Spranger das »wahre Gewissen« als Garantie der 'inneren Sicherheit' des Denkens preis. Zugleich wird die Gesamtanlage gesprengt, die Camera obscura des Bewußtseins, die eine *äußere* oder *objektive* Sphäre sich reflektieren läßt in einer *inneren* oder *subjektiven*. Es ist nicht selbstverständlich, sich das Gewissen so vorzustellen. Denn historisch hat das moderne »Bewußtsein« sich erst konstituieren können, indem es sich von der religiösen Gewissensvorstellung löste.²² Bei Hegel ist umgekehrt das Bewußtsein zu der Anordnung geworden, die wie selbstverständlich dem Gewissen Platz und Funktion zuweist. Aber diese Anlage war nicht von Dauer; Spranger trägt den bröckelnden Bau vollends ab.

Strategisch ist die Auflösung der Hegelschen Gleichsetzung des Gewissens mit dem *Wissen*. Verneint wird, »daß die vollendete Philosophie dies konkrete Ganze in die Form des begrifflichen Wissens (des Geistes als Sichselbstwissen) verwandeln könne« (183), und »daß das Gewissen erst dann wahrhaft vollendet ist, wenn es sich mit diesen objektiven Mächten identisch weiß, sich mit ihnen identifiziert (d.h. sich selbst als von ihnen durchwirkt weiß)« (187). Die Projektionseffekte, die sich im Bewußtseinsapparat, nach der Metapher von Marx, »wie in einer Camera obscura« herstellen, verlieren die Evidenz; als optische Täuschung stellt sich nun dar, daß das Ensemble der äußeren Instanzen und Mächte sich im Gewissen als Totalität spiegelt, der einzelne mithin *wissen* kann, was er tun *soll*. Spranger verabschiedet sich von der »aprioristischen Denkweise«; er verwirft die Vorstellung, »dem sittlichen Bewußtsein des gottverwandten Menschen seien die Kriterien des Guten und Bösen immanent.« (187)

»Der Harmonieglaube des Leibnizischen Jahrhunderts wölbt sich doch auch über die Hegelsche Philosophie, die den Gegensatz und den Kampf zum Prinzip hat.« (184)

3.3 Die Sinn-Unterstellung und der Zeitgeist

Der Bruch mit Jenseitsorientierung und universalistischer Moral reiht Sprangers Arbeit am Gewissen ein in jene konstruktiven Entwürfe der Epoche, deren Ausgangspunkt Nietzsches Formel vom Tode Gottes ist. Während aber Nietzsche das Gewissen als Priestertrug und Element der »heiligen Lüge« entlarvt hatte, bleibt es für die Priester des Staates, die deutschen Mandarine, als Anrufbeantworter höherer Mächte sakrosankt. Da das alte religiöse Szenarium sich verbraucht hat, ist es auf eine Weise zu rekonstruieren, die im 'Diesseitigen' ansetzt und verbleibt. Das widersprüchliche Vorhaben: das Gewissen degeneralisieren und partikularisieren, ohne daß es den Status der »Absolutheit« als Stimme des über-individuell Übermächtigen einbüßt.²³

Deutung der individuellen *Situation* besetzt die Stelle der »allgemeinen (besser verallgemeinerten)« (173) Forderungen, die das Gewissen gerade suspendieren soll, sofern es »wirklich« spricht. Unter Ausschluß jeder Rückversicherung durch geltende Moral wird die Konfrontation des Einzelnen mit seiner Endlichkeit zur Achse der Weltauslegung. Die hier angerufen werden, sind die in den zerstörten Solidarbeziehungen ohnehin auf sich selbst gestellten Privatleute.

»Welcher Partei man sich anschließen soll, ob man ein Sparkapital ansammeln darf, ob man den alten Sinn der Ehe oder den sog. neuen bejaht, alles das hat zum Hintergrunde eine *Deutung* der eigenen Zeit.« (185)

Der von Hegel entlehnte Begriff des »kämpfenden Gewissens« steht für das prinzipiell Unentscheidbare der je eigenen *Entscheidung*. Der einzelne soll für sie »Verantwortung« übernehmen, doch im Bewußtsein völliger Über-Forderung, da ihm die volle Werteinsicht versagt und die Kompetenz des moralischen Urteils entzogen ist (bei Heidegger die a-theistische Neufassung der religiösen *Schuld*, vgl. *Sein und Zeit*, §58). »Handelt er überhaupt *aus Gewissen*, so ist es ein sehr partikuläres Gewissen und noch mehr ein sehr bruchstückhaftes Wissen ... Hier also bleibt es bei dem *kämpfenden Gewissen*, das der überlegene Denker eingespannt zwischen dem wahrhaften (absoluten) und dem formellen (subjektiven) Gewissen nennen mag.« (186) Aber auch der überlegene Denker steht nicht mehr über dem Getümmel. »Das Gewissen des Philosophen, das sich von dem primitiven höchstens dadurch unterscheidet, daß es ein größeres Maß von Wissen, von Erfahrung und Bildung in sich entwickelt hat, bleibt ein kämpfendes Gewissen. Ihm stehen andere philosophische Zeitdeutungen dialektisch gegenüber.« (199)

Gewissermaßen kontrafaktisch restituiert sich das Gemeinschaftstiftende, das im Gewissen repräsentiert sein muß, wenn es aller

»Individualität« zum Trotz als Vergesellschaftungsinstanz fungieren soll: es ist die jeder partikularen Zeit-Deutung zugrundegelegte »ideale Forderung ..., eine jede Gegenwartsgeneration (oder auch nur ein einzelner an seiner bestimmten Stelle in ihr) müsse das gerade *dieser* Epoche und *diesem* historischen Ort angemessene Bewußtsein (Seinsbewußtsein und Zielbewußtsein) in sich entwickeln« (185). »Diese stille Voraussetzung, daß der Weg in die Zukunft der Geschichte eine bestimmte Linie einschlagen *müsse* oder *solle*, ... finden wir bei so verschiedenen Geistern wie Marx und den Marxisten, Hans Freyer, Karl Mannheim, Paul Tillich u.a.« (ebd.).

Die kaum zufällige Zusammenstellung²⁴ — zugleich eine Spitze gegen den rassistischen Wahrheitsbegriff — deutet auf einen in Sprangers früheste Schriften rückverfolgbaren Impuls der »Pädagogik des Verstehens«: die Suche nach einer sozialen Synthese als differentielle Einheit. »Die moderne Gesellschaft *hat* nun einmal keine einheitliche Weltanschauung und wird sie nie wieder haben«, konstatiert er in seiner Zürcher Pestalozzi-Gedenkrede (1928a, 176). »Der Antagonismus der geistigen Mächte, die aus dem Volksleben geboren werden, fordert eine ihnen überlegene, höhere geistige Macht, durch die sie alle ihrem Wert und Recht gemäß zur Geltung kommen.« (Ebd., 177) Eine spekulative Philosophie wird dem nicht mehr gerecht, denn »während die Vermittlung zwischen bloßen Begriffen immer ein unentschiedenes Kompromiß bedeutet, gestattet die lebendige Wirklichkeit oft, einander entgegengewirkende Kräfte zu einem organischen System zu verbinden« (ebd.). Das allgemeine Äquivalent, unter dessen Voraussetzung der »produktive Ausgleich« (ebd.) im Ideologischen möglich wird, ist die Bindung an Höheres als solches.

»Denn das Gemeinschaftserlebnis verlangt nicht Gleichheit der Glieder, sondern nur die Berührung in einem Tiefsten: im Willen zur Reinheit, Wahrheit, Echtheit des Inneren, und in der Bejahung des Willens zum echten Wert, den aber jeder nach seiner besonderen Art inhaltlich erleben und deuten mag.« (1928a, 163)

»Auch das kleinste Verhalten des kleinsten Mannes hat heute Bezug auf den eilenden Zeitgeist«, heißt es 1933 (185). Der *Zeitgeist* steht für jenes im Ideologischen austarierte »System« der antagonistischen Kräfte, das dem historischen Moment angemessen ist. Nicht jedem steht er klar vor dem »geistigen« Auge. »In den einfachen Menschen lebt er als dunkler Drang, als Sehnsucht, als gefühlte Not, zuletzt als Zukunftsglaube; in den Männern der Tat« — den Führungseliten — »wirkt er als dämonischer Trieb, als sittliches Wollen, das geradezu ein Müssen werden kann; die Wissenschaft selbst hat kein höheres Ziel, als dieser gelebten und lebendigen Gegenwart zur Besinnung über sich selbst zu verhelfen,

und sie wird mit dem Ertrag ihres Bemühens selbst zu einer Wirkungsmacht, die in die Kämpfe des Lebens mit eingreift.« (1932, 177) Das »wahre Gewissen«, in Hegelscher Version verworfen, ist jedenfalls für alle wiederingeführt: »*wahrhaftes Gewissen* (dürfte) nunmehr nur noch ein solches heißen, das mit dem echten und rechten Epochalbewußtsein in Einklang steht«. »Ein anderes Bewußtsein wäre in einem höheren pragmatischen (d.h. substantiell sittlichen) Sinne *verfehlt*, ja sogar vom Untergang bedroht.« (185)

Daß jedermann *seine* Entscheidung, ob *er* ein Sparkapital anlegen »*darf*« oder einer (der?) Partei sich anschließen »*soll*«, unter der »stillen Voraussetzung« machen soll, sie entspreche in *dieser* Zeit der »rechten« oder »echten« Entscheidung, macht kleine und große Geiststräger in der gegebenen *Situation* mit gnadenloser Konsequenz zu Subjekten »der Bewegung«. Zunächst nageln die individuellen Nöte sie nur fester auf ihren Platz in der Sozialstruktur, indem der philosophische Wesensblick sie nicht aus den Lebensbedingungen, sondern aus dem Individuum erklärt. »Diese Gewissensfragen sind *konkret* insofern, als sie in einer historisch singulären *Lage* wurzeln, die beim einzelnen als Milieu, Schicksal, Anlage, Entwicklungsstufe und in summa als erworbener Charakter in Erscheinung tritt.« (185f)

»Sie sind *allgemein*, insofern sie a) *ganzheitsbezogen*, b) in *generellen* Forderungen verdichtet, c) dem beherrschenden *gemeinsamen* Gedanken einer sich in Marsch setzenden historischen Front zugeordnet sind.« (Ebd.)

Die Bedeutung oszilliert hier zwischen einem direkten Bezug auf die NS-Bewegung und einer zeitlosen Bezugnahme auf die *conditio humana*. An der »historischen Front« steht »der Mensch«, soweit er sich nicht mehr einem vorbestimmten Gang der Dinge fügen kann, an dieser Front ist er gefordert zum sinngebenden »Kampf« gegen das Sinnwidrige der Geschichte (vgl. den Beitrag zu Hartmann).²⁵ Die situativen Bezüge auf marschierende Kolonnen, die das Sprachmaterial ebenfalls herauszuhören gestattet, werden der Form nach dementiert, indem es sich zu einer autonomen, den alltagssprachlichen Kontexten enthobenen Sinn-sphäre organisiert.²⁶ Natürlich verlangt Sprangers Einordnung der Individuen in die »historische Front« das einer solchen Redeweise *angemessene* Verständnis und will nicht mit bloßer Bezugnahme aufs Tagesgeschehen verwechselt werden. Aber das letztere ist in dieser Form *auch* angesprochen, bzw. es ist in eben *dieser* Form präsent. In der illusionären Autonomie der philosophischen Sprache, die dem zeithistorischen Kontext nur ihre Referenz erweisen kann, indem sie nicht darüber zu sprechen vorgibt, erhält so die NS-Bewegung die Würde des *Zeitgeistes*.

Der Strukturzusammenhang der herrschenden Ideologie, in den sich die Eliten traditionsgemäß als »Geist« hineinimaginieren, ist in einer Weise vorgestellt, die dem Volk nur die gläubig-subalterne, seinen Führern ausschließlich die dämonisch-»wollende« Identifikationsmöglichkeit einräumt, die Spranger als innere *Entscheidungs*-Kompetenz einzig gelten läßt. Suspendiert mit der moralischen Urteilsfähigkeit ist jede Möglichkeit des Eingriffs in das Orientierungsgefüge, worin die Einzelnen ihr Gattungsvermögen als übergeordnete Macht anzuerkennen haben. Sie haben eine Sinngemeinschaft zu unterstellen, die ihre individuellen *Entscheidungen* ebenso umfaßt wie die Entscheidungen derer, die über sie entscheiden — eben den momentanen *Zeitgeist*, in dem alles seinen Sinn zu haben hat, dessen Konkretisierung allerdings den durch »Bildung und Erfahrung« berufenen Deutern vorbehalten ist. Dumpf, dämonisch-wollend oder in begriffener Klarheit muß der »beherrschende gemeinsame Gedanke« gedacht werden; ein Ausscheren aus der »historischen Front« ist nicht vorgesehen.

»Dabei macht es natürlich einen erheblichen Unterschied, ob man hinzufügt, daß eine Gruppe lebender Menschen, eine Staatenwelt, eine ganze 'gegenwärtige' Epoche diesen Sinn ethisch-praktisch verfehlen könne, oder ob man sagt, die lebenden Menschen *müßten* sich in ihrem Verhalten in den 'notwendigen' Gang der Dinge hineinstimmen, 'bei Strafe ihres Unterganges' (F.Engels). Selbst *abirren* aber kann man nur von einer Linie, deren Vorgezeichnetsein von irgendwelchen Wissenden gekannt oder geahnt wird.« (185)

Engels gibt sich an der zitierten Stelle (*Anti-Dühring*, MEW 20, 261) nicht als Wissender um eine vorherbestimmte Notwendigkeit. Ihm steht die Alternative vor Augen, daß die gesellschaftlichen Triebkräfte sich mit der zerstörerischen Potenz von Naturgewalten entwickeln oder daß sie durch vernünftige gesellschaftliche Organisation gemeistert werden. »Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst.« (Engels, ebd., 264). Sprangers Alternative ist, jenen Mächten eine höhere Vernunft zuzuerkennen, das je Bestehende als bestgefügte der Welten zu bejahen oder sich im Abfall von Volk und Nation selbst in die Nacht der Verdammnis zu stoßen. — »Einen Deutschen jedenfalls, der nicht ehrlich 'Ja' sagt zu dem Aufruf des Volkskanzlers ... wird es nicht geben«, dekretiert am 10.11.33 Sprangers Aufruf zu Hitlers Volksentscheid über den Völkerbund-Austritt (1933c; vgl. Laugstien 1990). *Als Philosoph* konnte er, der in der Frage des Völkerbunds seine individuelle Auffassung hatte,²⁷ sich aus der Pflicht zur Bejahung des »Zeitgeistes« so wenig entlassen wie irgendjemanden sonst.

3.6 Kampf als solcher: Faschisierung des Subjekteffekts

Die letzte, nämlich innere Gewißheit steht noch aus. Was hält das Subjekt im Ideologischen, wenn ihm die Relativität bereichsspezifischer »Gewissenserlebnisse« aufgegangen ist? Die empirischen Stimmen des Gewissens sagen ja alles Mögliche. »Wer aber sagt, daß es wahrhaft Gottes Stimme ist? Auf sie hat man sich offenbar auch bei Handlungen berufen, die uns als sehr zweifelhaft, ja als verbrecherisch erscheinen. Es bedarf also noch eines Kriteriums ... was denn nun echter, von außen kommender 'Anspruch' an mich sei« (188).

Die spekulative Philosophie kann das Kriterium nicht liefern, weil sie sich über die *Situation* des Einzelnen täuscht. Die protestantische »Theologie der Krisis« will dagegen in Gogartens *Politischer Ethik* (1932) »den Kampf aufnehmen gegen den Individualismus, der an die Selbstmächtigkeit des Menschen glaubt« (189). Aber sie verabsolutiert die schlechthinnige Abhängigkeit vom göttlichen Anderen, was dem Philosophen auch nicht recht ist. Die *Entscheidung* darf nicht »nach oben« delegiert werden, das Innere muß gefordert bleiben. Wir befinden uns im Zentrum von Sprangers Problematik. Die »Selbstmächtigkeit« des Individuums im Sinne der radikalen Theologen gilt es zu eliminieren, an der »Selbstverantwortlichkeit« im Sinne der Philosophen ist gleichwohl festzuhalten. Ein Subjekt, das sich restlos an die ideologischen Mächte entäußert, sich jedoch innerlich weiter als selbsttätig und als Entscheidungszentrum zu imaginieren hat, als »geworfener Grund« mit der Formel Heideggers (*Sein und Zeit*, §58)²⁸ — darauf steuern die a-religiösen Modifikationen des Gewissens zu, die in der Epoche des Faschismus Konjunktur haben.

In der Gogarten-Kritik deutet sich die spezifische Differenz zu Heidegger an. Der Widerspruch, daß der Einzelne sein Abhängen von des *äußeren* Geschickes Mächten gleichwohl aus *innerem* Entschluß anerkennen soll, veranlaßte die »Kehre« des Freiburger Philosophen, dessen Rektoratsrede die *Entscheidung* aufs Annehmen des dem Volke ganz ohne eigenes Zutun Widerfahrenen reduziert — bemüht, die Eigenaktivität des Individuums als von der Macht des Ideologischen selbst hervorgebrachte darzustellen.²⁹ »Aber auch diese Ethik muß selbstverständlich den entscheidenden sittlichen Vorgang ganz in das Innere des einzelnen Menschen und in die Singularität seiner Lebenssituation hinein verlegen«, insistiert Spranger, hier dem Theologen gegenüber, der mit der gleichen Figur operiert. Daß er den Akzent auf die Eigentätigkeit des ideologischen Subjekts legt, ist religiös überdeterminiert.³⁰ Der preußische Protestant kann den Moment »1933« nicht

als jenes Angenommen-Sein im Stand der Gnade verstehen, der das nichts-würdige Ich der Qual weiterer *Entscheidungen* enthebt. Der »Irrtum«, für den Heidegger die Verantwortung aufs temporale Sein abwälzen wird, muß bei Spranger als individuell zu verantwortender von vornherein mitübernommen werden. Unvermeidlich ist er für beide.

Mit dem Theologen Stoker wird das »Erkenntnismoment des Gewissens« — die moralische Urteilsfunktion — unterschieden von der »Einsicht«, bestimmt »als metaphysische Evidenz der hic et nunc gegen das in mir aufsteigende Böse gerichteten Regung« (192). Jenes ist »relativ, fehlbar und korrigierbar«; »die Gewissensregung als solche aber unfehlbar«. »Sie bedeutet den Treffpunkt von Gott und Mensch.« (Ebd.) Die ideologische Subjektion ist von der moralischen Urteilskompetenz abstrahiert und ihr gegenüber verselbständigt. »Moralische Urteile haben noch nichts mit einem wirklichen Gewissensphänomen zu tun.« (Stoker 1925, zit.n. 192) Das gute Gewissen ist kein sanftes Ruhekitzel mehr, die *Entscheidung* wird zur ruhelosen Aktivität der Selbstprüfung. »Wo dein Gewissen gebunden ist an deine personale Einsicht und Kenntnis über das moralisch Böse und Gute, und da (sic!) diese relativ und fehlbar ist, bist Du verpflichtet, hierin immer Deinen Blick zu schärfen und Deine Einsicht zu vertiefen.« (Stoker, zit.n.ebd.; Zusatz Spranger). Innere Sicherheit vor allen Anfechtungen verbürgt allein der *Kampf* als solcher; indem ich mein niederes Selbst, die vom Standpunkt der ideologischen Mächte verwerfliche Eigenmächtigkeit, niederhalte, vergewissere ich mich eines höheren Selbst. Die ideologische Unterstellung erzeugt die Evidenz des Niederen = Bösen wie die des Höheren = Guten. Es ist zwar eine Palmström-Logik, aber die letzte Instanz in der Ideologie ist nun einmal die Tautologie.

»Wenn dein Gewissen sich regt, vertraue ihm absolut, denn was es in diesen Regungen bekundet, gilt für dich absolut, objektiv und personal, da es gegen das Böse in dir sich regt.« (Stoker, ebd.)

Sprangers moralische Zweifelsbetrachtung ist auf einem neuen fundamentum inconcussum angelangt: dem Sich-Zum-Subjekt-eines-Höheren-Machen, herauspräpariert als der in den regionalen Gewissensdiskursen unterstellte Elementarvorgang. Rein als solche festgehalten, entfaltet die Gewissensregung freilich ihre eigene Dynamik, eine Entfesselung von Selbstdisziplinierung mit unwirksam gemachten ethisch-religiösen Brems- und Steuerungsmechanismen. Die Verschiebung von der Bewußtseinsreflexion zur transzendentalen Handlung scheint dabei das entscheidende Moment für die Faschisierung der Philosophie: Im *Vollzug* des »Kämpfens«, Sich-Entscheidens oder Opfern für ein Höheres erhält dieses Höhere seine Evidenz und jene Aktivität ihren Sinn (vgl.

besonders den Beitrag zu Gehlen). »Nur im Kampfe öffnet sich die Ewigkeit«, heißt es später bei Spranger (1936, 11), und mit einer wiederum Hegel entlehnten Formel wird er das Cogito des faschistischen Subjekts formulieren: »Ich bin der Kampf« (ebd., 14). Es gilt nun auf diesem Fundament den NS-Staat und das Ensemble seiner ideologischen Mächte im Denken zu rekonstruieren.

4. *Gewissensfreiheit im NS-Staat*

Es wird niemand gezwungen.
anonym, 1933

4.1 *Von der dialektischen zur »existentiellen Rechtsphilosophie«*

Das Verhältnis von staatlicher Forderung und individueller Gewissensbindung wird als »praktische Antinomie« konstruiert (201). Die Rechte beider Instanzen bilden einen Gegensatz, der »keine harmonische Lösung« gestattet (ebd.). Deshalb »kann die Erörterung des Problems nicht aus einer absoluten Philosophie heraus stattfinden«, für die »der 'wahre' Staatswille und das 'wahre' Gewissen zusammenfallen« (197). Für Hegel »ist klar, daß der Staat *dieses* bloß subjektive Gewissen nicht als seine Grenze gelten lassen kann« (ebd.) — für Spranger, »daß der Hegelsche Begriff des Gewissens von vornherein nicht an das heranreicht, was wir heute im höchsten Sinne Gewissen nennen« (184). »Der wirkliche Staat bleibt immer sehr stark Machtorganisation mit Zwangscharakter, und das wirkliche Gewissen bleibt immer perspektivisches, nicht vollendetes Gewissen.« (197) Der Konflikt läßt sich allenfalls spekulativ auflösen. »Was aus dem 'echten' Gewissen kommt, dagegen würde der Staat auch künftig vergebens Soldaten und Henker anbieten.« (200)

Die Unterscheidung von »Ort« und »Inhalt« des Gewissens (193) erlaubt die (neue) Grenzziehung zwischen Staat und Zivilgesellschaft; sie löst zugleich die Paradoxie, daß der Staat weder im Einklang mit den Gewissen noch gegen sie handeln kann. Da die Inhalte, die sich als ethische oder religiöse Überzeugungen geltend machen, aufgrund der »Individualität des Gewissens« nicht verallgemeinerbar sind, ist der Konflikt auf dieser Ebene unvermeidlich. Womit die Reichstagsbrandverordnung passieren kann, denn: »Diese Kollision ist nicht einfach dann beiseitigt, wenn ein Staat auf dem Papier Gewissensfreiheit garantiert.« (Ebd.) Unbedingt zu respektieren ist der *Ort* des Gewissens, die »innere« Instanz, in der die Seelen um die »Entscheidung« ringen. Er wiederum braucht nicht durch Rechtsgarantien gesichert werden vor einem

etwaigen Übergriff des Staates. »An das Innere kann er ja seinem Wesen nach nicht direkt rühren.« (195) Der Philosoph erhebt die Stimme nicht da, wo die Nazis den liberalen Rechtsstaat kassieren, sondern da, wo sie die inneren Instanzen als solche nicht mehr funktionieren lassen. »Selbst ein ernsthaft ringendes oder irrendes Gewissen steht ethisch noch höher als gewissenloses Mitlaufen oder gewissenloses Gehorchen.« (193).

Sowenig diese Position antifaschistisch ist, so sehr widerspricht sie dem Neuhegelianismus einer faschistischen Staatsphilosophie, die keinerlei Notwendigkeit sieht, der Ausweitung staatlicher Kompetenzen einen ethischen Riegel vorzuschieben. Mit Hegel artikulieren sich ebenso die Ansprüche des (prä)faschistischen Juristenkorps auf ihr unfehlbares »Rechtsbewußtsein«³¹ wie die nationalkonservativen Apotheosen des »autoritären Staates«. Ein paar Seiten vor Sprangers Text deduziert Julius Binder, Mentor der nachmals berühmten Kieler Juristenschule,³² aus dem »Begriff des Staates« die Identität der besonderen Einzelwillen im Allgemeinwillen. Der Staat kann hier seine »absolute« Autorität aus sich selbst, d.h. aus dem *Begriff* seiner selbst herleiten.

»Er hat als Staat Autorität, d.h. er bindet und verpflichtet uns in unserm Gewissen, d.h. kraft der begrifflichen Einheit unseres besonderen Wissens und Wollens mit dem staatlichen Willen.« (Binder 1933, 146)

Unter Sprangers »praktischen Gesichtspunkten« ist ein Staat als sich verströmende und in sich zurückfließende Quelle von »Autorität« allenfalls denkbar. Im Gegensatz zum älteren Rechtshegelianismus³³ kann der Dilthey-Schüler der Tatsache Rechnung tragen, daß in der modernen bürgerlichen Gesellschaft die 'Gesinnung' der Privatleute dem Zugriff des Staates strukturell entzogen ist. Marx spricht von der »Dislokation der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft« (MEW 1, 356), eine Restrukturierung, die im Gesellschaftsgefüge »Staat« und »bürgerliche Gesellschaft« auseinandertreten läßt. — In der Tat hat diese Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie ihre Parallelen zu derjenigen des jungen Marx, soweit sie gegen eine Sicht protestiert, die nicht der Logik der wirklichen Konflikte folgt, sondern der die Konflikte zum Beweis einer höheren Logik dienen. Sie hat jedoch nicht die Absicht, die realen Antagonismen in den gesellschaftlichen Verhältnissen freizulegen, sie re-ontologisiert sie vielmehr zu existenziellen Konflikten, die jeder als *eigene* zu übernehmen hat. Der Begriff des »kämpfenden Gewissens« bekommt den vollen Sinn, daß die als *unaufhebbar* vorgestellten Antagonismen des Sozialen nach innen geworfen werden, wo die Privatleute sie individuell durchzukämpfen haben, ohne zum

Bewußtsein des Guten und zum Frieden mit sich selbst gelangen zu können.

Entworfen wird ein neuartiger Typ von Aufrechterhaltung des klassengesellschaftlichen Zusammenhalts. Ein Bestand von Gemeinsamkeiten in Gestalt eines Wertehimmels ist aufgezehrt, ein substantiell bestimmter Konsens über das Gesollte nicht mehr abrufbar. Die auf den Konflikt gegründete Gesellschaft muß dennoch nicht explodieren, wenn die Privatleute ihn zur *innersten* oder *eigensten* = verschwiegensten Angelegenheit machen. Darin liegt der Funktionswandel des Gewissens. Es verbindet nicht mehr durch ein Wissen um das ethisch Wertvolle, sondern durch die Verpflichtung, den als *unaufhebbar* verinnerlichten Konflikt *verantwortlich* durchzukämpfen. Es belädt den Einzelnen mit Verantwortung für das Ganze zusammen mit der Schuld, dem nie gerecht zu werden.

Der Konflikt von Gewissensbindung und Staatsräson wird damit zum Kampf ethischer *Entscheidungen*, der nicht in höherem Sinne vorentschieden ist. Dem »jeweils leitenden Staatsmann« stellt sich »die ethische Frage: 'Welches Gewissen darf vergewaltigt werden?'« (186). Dem Philosophen bleibt, letzter Rest von Vertrauen in die »Führungen Gottes«, die »Zuversicht, daß deutsche Staatsmänner vor allem sich solchen Stimmen verpflichtet fühlen und ihre Sendung verstehen als ein — vor Gott gebundenes und ihm gehorsames Gewissen« (201). Denen, über die hinweg entschieden wurde, bleibt — das vergewaltigte Gewissen; an das Innere kann der Staat ja nicht rühren.

»Es wäre eine sehr einfache Theodizee der Geschichte, wenn man zu sagen wagte: Wo die tatsächliche Macht liegt, da liegt auch das wahrhafte Gewissen. Der bekannte Satz: 'Die Weltgeschichte ist das Weltgerichte' entfernt sich nicht sehr weit von dieser oberflächlichen pragmatistischen Denkweise. Das Gericht ist nicht so äußerlich, daß es mit dem irdischen Erfolg identisch wäre.« (186)

Die absurdistische Sinnggebung individueller Inkompetenz für die Regelung des gesellschaftlichen Zusammenhangs löst eine Sicht ab, der sich die staatlich verfaßte Klassengesellschaft in einer Ordnung der Repräsentation darstellen konnte — bei Spranger im selben historischen Moment, wo die politischen Repräsentationsverhältnisse tatsächlich zerschlagen werden. Die reale Staatsmacht repräsentiert keine jenseitige Instanz, die deren Herrschaft »geistig« absegnen würde; sie kann ebensowenig beanspruchen, die individuellen Standpunkte zu vertreten und in sich zu versöhnen. Das zerrissene Ganze muß sich ohne ethischen Konsens reproduzieren. Spranger wird diese Restrukturierung konservativen Staatsdenkens nach dem Krieg als Wende von der hegelianischen zur »existentiellen Rechtsphilosophie« bezeichnen (1948, 298).

Neben der neuidealistischen Spekulation werden, ob ihrer Staatsvergessenheit, die Situationsethiken kritisiert, die in Philosophie und Theologie der Zeit Konjunktur haben. Die Abwehr gilt dem übersteigerten Pathos der *Entscheidung*. »Es ist offenbar eine falsche Vorstellung, daß irgendein Mensch in *jeder* sittlich-bedeutsamen Situation Gewissenskonflikte durchmache. Weitaus die meisten sind *vorentschieden*, teils durch weithin anerkannte kirchliche und staatliche Lebensordnungen, teils durch die herrschende Moral, die auch heut noch in der Erziehung einen erheblichen Anteil hat« (196). Das staatliche Leben reproduziert sich im zuverlässig-unauffälligen Wirken der ideologischen Mächte, nicht im permanenten Ruf des Gewissens. Die ethischen, religiösen oder moralischen Normen sind »erledigte Gewissensentscheidungen«, die, nicht mehr in Frage gestellt, als Öl im Staatsgetriebe fungieren.

»Ohne ein gewisses Maß solcher Erledigungen könnte, trotz Eberhard Grisebach, kein Mensch auch nur einen Tag existieren. Das Leben besteht eben nicht durchweg in Augenblicken der Entscheidung.« (196)

Am Heidegger von *Sein und Zeit* wird die »allzu schroffe, ungeschichtliche Herabsetzung des 'man'« kritisiert (189). Der »Volkserzieher« deckt das hegemonial disfunktionale Element in den philosophischen Prophetien auf: die Abhebung der »Eigentlichen« von der Menge.³⁴ Das Gewissen funktioniert für ihn nicht als Sensorium der feinen Unterschiede — es wird zur letzten Instanz in der ideologischen Reproduktion, die im Falle ideologischer Krisen in Aktion tritt und aus der das bestehende Normen- und Wertgefüge sich erneuern kann und muß. Als Legitimationsquelle der staatlichen Ordnung tritt das »kämpfende Gewissen« an die Stelle der göttlichen Vorsehung, die als glaubwürdige Stütze der krisengeschüttelten Klassengesellschaft ausgedient hat. Der Kreislauf: durchgekämpfte Gewissensentscheidung — »chronisch gewordenes Gewissen« oder »feste Gesinnung« (196) — krisenhafte Zuspitzung zur »akuten Gewissenssituation« (ebd.) — wird als ideologischer Reproduktionszyklus der bürgerlichen Gesellschaft festgehalten, der allen denkbaren Staatsformen zugrundeliegt.

Faschismus und Weimarer Republik wandern nun ins Blickfeld als zwei »Idealtypen« (198) eines sozialen Ganzen, dessen Zusammenhalt und Handlungsfähigkeit sich allein aus dem Sinn für Höheres reproduzieren muß — bei Vorenthaltung wirklicher Entscheidungs- und Mitwirkungskompetenzen. Unter *diesem* Gesichtspunkt ist die eine wie die andere Staatsform »ethisch« gerechtfertigt. Nur erscheint der Führerstaat als eine Neugewinnung staatlicher Handlungsfähigkeit, weil er alle Kompetenzen verdichten kann im »Staatswillen« (199), einer Instanz, in

der dem Gesellschaftlichen die eigene Macht entfremdet gegenübertritt. Spranger, der im Einklang mit den alten Eliten einen anderen Ausweg als den ins Entfremdet-Politische nicht sieht, muß jedoch den neuen Machthabern klarmachen, daß diese Machtinstanz nicht einfach übernommen und bedient werden kann. Sie muß sich bilden können.

4.2 *Allein durch den Glauben ...*

Der »tolerante Staat« setzt sich selbst »eine Grenze an dem ethisch religiösen Gewissen, auf die Gefahr hin, daß der Bestand dieser immer je einem Individuum gehörigen Gewissen gemeinschaftsferne, ja staatsverneinende Inhalte birgt« (198). Die Form ist labil — »ein verwickelter Apparat von 'Diskussionen' geht voran, ehe ein Staatswille entsteht« (ebd.) — und sie basiert auf einer Fiktion, »dem lange herrschenden Gedanken eines Rechtsstaates, der in Gewissenssachen 'neutral' bleiben zu können hoffte«. »Daß er dies *nicht* kann, hat sich in den politisch zugespitzten Weltanschauungskämpfen der letzten Jahrzehnte immer deutlicher herausgestellt. Je offener man vielfach die Diktatur an Stelle des ausbalancierten Rechtsstaates forderte, um so brennender mußte die Frage werden.« (195)

Die »Diktatur« gibt sich als »der das Gewissen beherrschende, ja machende Staat« (198), philosophisch vorgedacht als das Ungeheuer, das »souverän bestimmt, welcher Glaube in ihm Geltung haben darf« (ebd.). »Diese Idee des Hobbes entstand aus den verderblichen Glaubensstreitigkeiten, die der englischen Revolution zugrunde lagen.« (Ebd.) Auch der faschistische Leviathan muß sich jedoch zur ideologischen Ordnung rufen lassen. »Man fragt sich, woran er *sein* Gewissen (im übertragenen Sinne) orientiert. Die Frage hat keinen Sinn, wenn man annimmt, es sei dem Staat als reiner Machtorganisation erlaubt, ja staatsnotwendig, gewissenlos zu sein.« (199)

Spranger besteht darauf, daß »auch der autoritäre Führer immer in der Bindung dieser letzten Einsamkeit steht« (199), seine *Entscheidung* als ethisches Ringen darzustellen hat. Hier spricht der konservative preußische Protestantismus, Bündnispartner der Nazis bei der Beseitigung der Sozialdemokratie, einem *bestimmten* Führerkult die Legitimation ab. Als Unfehlbarkeitslehre wird das Führerprinzip der »modernen Welt« nicht mehr gerecht. »Luther hat nicht nur die alte Kirche aufgewühlt, er hat auch als Revolutionär Fundamente der Politik gelegt, die nicht fortzudenken sind.« (200) Der Faschismus kann die Seelen nicht so straff am Zügel führen wie die alte Kirche. »Wie ... auch die Hintergründe eines absoluten Führungsanspruches, der über die Gewissen

Macht haben will, gesichert sein mögen, es wird stets so bleiben, daß kämpfende Gewissen ihm gegenüberreten.« (199)

Der genannten Probleme wegen war es »kein Zufall, daß eine wiedererwachte konservative Staatsauffassung ihre autoritäre Führung ausdrücklich auf den christlichen Glauben, auf das Wort Gottes, gründet« (199). Dem Autor ist aber klar, daß der sich formierende NS-Staat anders als das gescheiterte Konkurrenzprojekt von Schleicher und Papen nicht aufs Christliche verpflichtet werden kann. »Handelt es sich ... um eine nichtkonservative Führerdiktatur, so müssen die Maßstäbe anderwärts gesucht werden.« (Ebd.)

»Man glaubt sie in Leben und Gedeihen des *Volkes* zu besitzen. Aber diese einfache Legitimation reicht nicht aus. Denn mit einem solchen Existenzanspruch könnte sich auch ein Volk und Staat von ganz geringem Wert 'legitim' machen. Das Prinzip der Legitimität schwebt hier also in der Luft. Liegt es im Charisma des Führers? Charisma ist offensichtlich ein religiöser oder metaphysischer Begriff. Es bedarf einer Beglaubigung.« (Ebd.)

Sprangers Schwierigkeiten beleuchten die antagonistische Zusammenarbeit der preußischen Konservativen mit dem nazistischen Populismus. Für den Priester des Staates ist die Anrufung des Volkes Götzendienst. Sein späterer Bericht, er habe dem Vorsitzenden des Hochschulverbands mitgeteilt, »daß mich religiöse Gründe an der Zustimmung zu den neuen Maßnahmen hinderten: ich sähe in ihnen eine Vergottung des Volkes, die ich nicht mitmachen könnte« (Spranger 1955, 459), findet Bestätigung im zeitgenössischen Text. Dennoch ist dieser nicht eigentlich oppositionell, sondern arbeitet daran, völkischen Führerkult kompatibel zu machen mit dem Staatsethos des preußischen Protestantismus.

Der Staat wird funktionsanalytisch rekonstruiert. Er ist kein höheres Wesen, das aus sich heraus existiert und in sich ruht (wie Binder sich den »autoritären Staat« vorstellt).³⁵ »Vielmehr ist es so, daß — wie alles Sittliche — auch der Staat in seinem sittlichen Gehalt sich immer wieder aus den brennenden Gewissensentscheidungen erzeugt, zunächst der Führenden, aber auch der vielen, die im Volk gebunden existieren.« (202) Der Glaube erzeugt das Geglaupte. Die ideologische Macht des Staates reproduziert sich in vielfältigen Akten innerer Unterstellung, die den STAAT als etwas »Sittliches« über sich werfen. Daß es »zunächst« die der Führenden sein sollen, stellt vom Standpunkt der Herrschaft die Zusammenhänge auf den Kopf. Historisch und genetisch waren es die Unteren, deren Beanspruchung von Elementen des zersetzten Gemeinwesens deren Verjenseitigung bewirkte (siehe Haug 1987d) — ihre Ablösung zum die Gesellschaft überwölbenden »Sittlichen«.

Daß die Herrschenden ihre Maßnahmen nicht als Willkürakte, sondern als innere Entscheidungen angesichts jener Transzendenzen darstellen, ist nötig, damit die »Vielen« im Volk »gebunden« bleiben. »Nicht das Volk also ist der höchste Maßstab, sondern das geahnte Göttliche, das sich auch in die geschaffenen Formen und Ordnungen irdischen Lebens ergossen hat.« (Ebd.) Alle wirklichen Volkskräfte haben sich als in der ideologischen Macht des Staates gebundene darzustellen. Der »Glaube an das Volk«, den Spranger verlangt, bindet die Subjekte gerade dadurch an ihr Gemeinwesen, daß es ihnen beständig vorenthalten wird. Der Text bedient sich der Gefäß- und Flammenmetaphorik von Fichtes *Reden an die deutsche Nation*.

»Wir dürfen also nicht in eine Volksdämonie versinken, sondern müssen den Fichteschen Glauben an das Volk festhalten. 'Es ist Göttliches in ihm erschienen und das Ursprüngliche hat dasselbe gewürdigt, es zu seiner Hülle und zu seinem unmittelbaren Verflößungsmittel in die Welt zu machen; es wird darum auch ferner Göttliches aus ihm hervorbrechen.' Aus diesem Glauben lodert die 'verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt'.« (202)

Auch dieser Vorbehalt ist aufschlußreich für die Haltung der konservativen Stützen der Klassengesellschaft. Bestanden wird auf einer Wahrung der Formen von Religion, Recht, Ethik, die jedoch nie mit substantiellem Gehalt versehen sind. Sie repräsentieren das allgemeine Äquivalent des Staatlichen. Selbst dieser kleinste gemeinsame ideologische Nenner, der das Bündnis von Nazismus und Konservatismus möglich macht, bleibt Belastungen ausgesetzt — von unten durch die zunächst weiter brodelnde »Bewegung«, von oben durch die Exzesse der braunen Führungscliquen und ihrer Terrororganisationen, die sich keineswegs an die vorgeschriebenen ideologischen Formen des »Dienstes am Staat« halten. Wenn Hitler auf dem Nürnberger Parteitag von 1934, nach der Mordaktion an SA-Führung und konservativen Gegnern, den Staat zur Disposition des im Führer inkarnierten Volkswillens stellt — »Nicht der Staat befiehlt uns, sondern wir befehlen den Staat!« — markiert er die mögliche Bruchstelle in der prekären Balance des Bündnisses. Die Identifikation mit dem STAAT kann angesichts nicht mehr hingenommener Grenzverletzungen zum Kristallisationspol elitären Widerstands werden. Eine selbst in diesen verstrickte Wahrnehmung des Faschismus hat hier ihren Ursprung, wenn er den preußischen Staatspriestern zum »Reich der niederen Dämonen« wird.³⁶

4.3 Die Autonomie der »gewissenpflegenden Mächte«

Die neue Führung, dies die Quintessenz von Sprangers Intervention, würde dem tatsächlichen Wirkungszusammenhang zuwiderhandeln,

wenn sie die Einzelnen auf einen vorausgesetzten »Staatswillen« verpflichtet. Er rekonstruiert diesen »Willen«, in dem die Handlungsfähigkeit des antagonistischen Gesellschaftszusammenhangs sich in entfremdeter Form herstellt, als kontingente Resultante der Gewissenskämpfe auf den verschiedenen sozialen Rängen. Die soziale Struktur erscheint reduziert auf die ideologischen Kompetenzverhältnisse. So sind zum einen »Gehalt und Richtung der einfachen Gewissen als Kräfte und Gegenkräfte für die Bildung des Staatswillens bedeutsam«, zum anderen haben »führende Staatsmänner an jenen zeitgeborenen Deutungsphilosophien Anteil«, in denen berufsmäßige Ideologen die höheren Notwendigkeiten geltend machen (187). Die von letzteren genährte Vorstellung, das imaginäre Machtzentrum »Staatswille« sei autonomer Ursprung statt spekulativer Reflex der Verhältnisse, wird als funktionale Illusion der ideologischen Stände ein Stück weit ins Bewußtsein gehoben. Der Zusammenhalt von Herrschenden und Beherrschten, Führern und Geführten läßt sich nicht von einer Zentrale aus herstellen — immer wieder beschwört Spranger den »Rückfall ins Primitive«, d.h. ins Vorbürgerliche, und die stalinisierte Sowjetunion —, da die inneren Instanzen der Einzelnen funktionieren müssen, um den Staat als ihre entfremdete Gesellschaftsmacht hervorzubringen. Kurz, die in Wahrheit plurizentrische Struktur des Sozialen läßt dessen *totale* »Gleichschaltung« allenfalls als rhetorischen Kraftakt zu. Der NS-Staatsapparat wird aufgefordert, die nicht-staatlichen Einrichtungen seiner bürgerlichen Gesellschaft als staatsbildende Faktoren zu entdecken.

»Der kämpfende Staat ... wird um seiner selbst willen nicht umhin können, mindestens diejenigen Kollektivmächte zu schonen, die im erprobten Sinne *gewissen pflegende* Gemeinschaften sind.« (199)

Kirche und Wissenschaft werden als solche »gewissenpflegenden Gemeinschaften« herausgegriffen, um den Grad von Autonomie zu bestimmen, den ihnen der Staat-im-engeren-Sinne aus Selbsterhaltungsinteresse einräumen muß. Damit sind zwei neuralgische Fronten benannt, an denen die Nazis Probleme mit der *Gleichschaltung* haben. Was die Kirchen angeht, so hat der Autor den massiven Widerstand vor Augen, der sich bei den Protestanten gegen einen von Hitler eingesetzten Reichsbischof formiert. Spranger macht die in langen Zeiträumen verfestigten Macht- und Kompetenzverteilungen geltend, die dem, was die Nazis vorhaben, Grenzen und Handlungslogiken vorschreiben. Zwar haben die Kirchen »sich längst damit abgefunden, in den Dingen der äußeren Ordnung des Zusammenlebens den weltlichen Staat als beauftragt gelten zu lassen oder ihm freiwillig zu gehorchen« (200), aber »als Organisationen, d.h. als äußere Ordnungen der christlichen Ver-

kündigung, bedeuten (sie) natürlich auch Machtkörper, die dem Staat politische Schwierigkeiten verursachen können. Diese Spannung, die seit rund 1150 Jahren besteht, wird sich in Westeuropa schwerlich so leicht beseitigen lassen wie in Sowjetrußland, wo die Kirche beinahe im Moment verschwunden zu sein scheint.« (Ebd.) Hinzu kommt ihr Nutzen für den NS. »Der Staat kann noch heute als äußeres Machtinstitut die gesinnungsbildende und gewissenpflegende Hilfsarbeit der Kirchen gar nicht entbehren. Die Trennung von Kirche und Staat war ein formal juristischer Akt, der die zahllosen bestehenden Verflechtungen keineswegs aufzuheben vermochte.« (Ebd.) Der Staat täuscht sich, wenn er glaubt, er könnte es. »Er selbst ist nicht Gott, so wenig wie die Kirchen Gott sind. Aber wo Gott wirklich zum Gewissen spricht, da wäre es dem Staat gefährlich, sich dieser Stimme zu verschließen.« (Ebd.)

Tatsächlich sollte der Verlauf des Kirchenkampfes die Nazis zwingen, in diesem Fall bestimmte Gesetze der bürgerlichen Zivilgesellschaft zu respektieren. Die Kirchen hatten wie keine andere Machtorganisation im staatlichen Raum die Kraft, einer völligen »Gleichschaltung« und der Zerstörung ihrer Einflusssphären zu widerstehen (vgl. Rehmann 1986, 62ff). Dafür konnte sich das Regime bis zuletzt auf ihre »gesinnungsbildende und gewissenpflegende Hilfsarbeit« (200) stützen.

Was Spranger zur Wissenschaft sagt, gilt zugleich in eigener Sache. »Unbestechlicher Wahrheitsgeist gehört zu den Fundamenten, auf denen der moderne Staat, mindestens in Deutschland, ausdrücklich ruht. Trüge man sie wieder ab, was wollte man an ihre Stelle setzen?« (201) »So war es eine der größten Taten gerade des preußischen Absolutismus, daß er freiwillig in sich Raum schuf für ein unbestechliches Wahrheitssuchen.« (Ebd.) Die eingeräumte Autonomie ermöglicht es den Mandarinen, dem Staat die höheren Weihen des Geistigen zu verleihen; er werde deshalb »das wahrheitssuchende Gewissen ... zu achten haben, wenn er sich nicht bloß in militärischen Formen, sondern durch höher legitimierte Kräfte zu sichern sucht« (201). Wie sein Freund Litt (1933; vgl. den Beitrag in diesem Bd.) macht Spranger geltend, daß die Geisteswissenschaften — denn um diese geht es — dem NS-Staat ideologische Macht zuwachsen lassen, solange er nicht den Fehler macht, die Gelehrten in ein subalternes Dienstverhältnis zu zwingen. In seinem »Wahrheitsgewissen«, das mit der preußischen Beamtentugend artikuliert ist, weiß das Mandarinat sich von selbst dem Staate verpflichtet. Da dieses wahrheitssuchende Gewissen wiederum etwas anderes ist als »das bloße Recht einer unbesehen freien Meinungsäußerung« (ebd.), wird der Staat eine Wissenschaft, die aus dem ideologischen Rahmen fällt, mit einer kritischen Öffentlichkeit oder gar der Arbeiterbewegung

in Beziehung tritt, natürlich nicht zu achten haben. Die von Spranger reklamierte Freiheit der Wissenschaft schützt nicht weniger, aber auch nicht mehr als ihre ideologische Form.

So bildet die ideologische Form als solche die Grenze für die Maßnahmen des Staates und den faschistischen Maßnahmestaat, will er nicht die Reproduktionsgesetze der Klassengesellschaft verletzen. Der weitere Verlauf der Kämpfe um Kirchen und Hochschulen zeigt, daß die Nazis tatsächlich zurückweichen müssen — auf eine Linie, die aber nicht mehr die des status quo ante ist. Ein modifiziertes Verhältnis von Staatsapparat und zivilgesellschaftlichen Instanzen stellt sich her, das der Grenzschutz-Diskurs, den wir hier etwas dekonstruiert haben, normierend und analysierend vorwegnimmt.

5. »... ob man darauf stehen kann«: Ausblicke

»Wie soll in einer Demokratie, die auf jedes ehrliche Gewissen Rücksicht nimmt, ein einheitlicher Staatswille zustandekommen? (...) Es wäre ein beglückender Fortschritt, wenn die Kämpfe um Macht und Geld, die nie aufhören werden, mit Beteiligung des Gewissens geführt würden ...«

Spranger, Rundfunkvortrag 1959 (GS V, 413)

Der »Standpunkt des persönlichen Gewissens«, dieser »Boden« (171), dessen Tragfähigkeit sich der Text von 1933 vergewisserte, trägt bis 1945 und darüber hinaus. Die philosophische Rekonstruktion scheint haltbar. Spranger wußte, daß ethische Prinzipien in den wechselhaften Konstellationen keine Sicherheit bieten. »Denn ob ich gut handle oder schlecht: in der Zeit wird das fast ebenso schnell vergessen wie ich selbst; und selbst *wenn* ich gemäß der Stimme des Gewissens gut handle: in der äußeren Welt wird daraus oft das Schrecklichste und Schädlichste.« (1941, 31; vgl. 1933, 188). Dagegen scheint die abstrakte Lösung, unter allen Umständen »Haltung« vor den höheren Mächten zu bewahren, die *Zeit* überlisten zu können: den realen Geschichtsverlauf ebenso wie die identitätsverschlingenden Mächte und verstrickenden Gegensätze, die in dieser Chiffre mitbedeutet sind. Heidegger widmete ihr bekanntlich jenen finsternen Kult, der individuelle Selbstbehauptung gerade im Preisgeben des Selbst und des Individuellen verspricht. Für Spranger, der dies Individuelle so pathetisch festhält, ist eine auf ethische Prinzipien gegründete Selbstbehauptung gleichfalls haltlos; aber wenn die Selbstaffirmation als solche das ethische Prinzip wird? Der stille Heroismus des »Kampfes« um eine »Ehre« (vgl. Spranger 1934), die man sich in der eigenen, nicht fremdbestimmten »Entscheidung«

erwirbt — Ehre vor sich selbst, nicht in den Augen der anderen — scheint von der *Zeit* nicht korrumpierbar.

Ihr ideologisches Profil bekommt diese Haltung im Vergleich zu derjenigen, die Brechts Schriften zur Dialektik thematisieren. Hier stellt die Frage individueller Selbstbehauptung sich nicht in der ver-rückten Form des Nachdenkens über Garantien im Denken selbst. An die von Moralphilosophie besetzte Stelle tritt das Problem, wie man *in* den äußeren Widersprüchen handlungsfähig bleibt, ohne sich auf einen absoluten Standpunkt zurückziehen zu können (vgl. Haug 1973). Dominant ist das (Über-)Lebensinteresse — das die Sprangersche Haltung dem höheren Prinzip unterordnet, indem sie es als Prinzip des Höheren zwanghaft zu behaupten sucht. Aber der Widerstand, der unbedingt einen Standpunkt außerhalb der wirklichen Verhältnisse braucht, kann den Verhältnissen nicht wirklich standhalten. Stichproben aus späteren Schriften und Reden zeigen die zweideutige Gestik einer verabsolutierten Selbständigkeit, die es nur zum absoluten Einvernehmen mit dem Bestehenden bringt. Wir verfolgen einige Themen aus der Abhandlung von 1933, die das nachfolgende Werk leitmotivisch durchziehen.

Eine geschichtsphilosophische Betrachtung wiederholt 1936 die Hegel-Kritik. Die »Wirklichkeit der Geschichte«, ihr eigentlicher Sinn, liegt jenseits ihres tatsächlichen Verlaufs. »Wir sind mißtrauisch geworden gegen jede Rechtfertigung (Theodizee) der Geschichte vom tatsächlichen Erfolg aus. Sollte darin nicht eine nur zu begreifliche Augentäuschung liegen?« So fragt Spranger, als das NS-Herrschaftssystem seine größte Stabilität gewonnen hat und das Tausendjährige Reich Realität geworden scheint. »Wieviel Edles ist nach Hegels eigenem Zugeständnis untergegangen! Um wie vieles Große und Gehaltvolle trauern wir, gerade weil es auf die Dauer im Spiel der realen Kräfte *nicht* die Oberhand behielt? Wer in diesem Sinne Erfolg hat, kann in Gefahr sein, gerade die letzten Maßstäbe zu verlieren. Diese aber ruhen über dem flüchtigen Erfolg, ja selbst über dem Erfolg von langer Dauer.« (1936, 525)

Ein Vortrag in der Mittwochsgesellschaft befaßt sich kurz vor Kriegsbeginn erneut mit Hegels Credo »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht« (Spranger 1939). Wieder rüttelt der Philosoph das »kämpfende Gewissen« wach mit der Mahnung, den Sinn nicht bei den Mächten zu suchen, die den zeitlichen Erfolg für sich haben, sondern im wagenden Einsatz für ein Zeitüberlegenes, dessen Existenz im Scheitern gerade zur Gewißheit wird. — Auch das Porträt, das Spranger nach Kriegsende vom Generaloberst Beck zeichnete, verwendet das Motiv von 1933. »Ihm war Tieferes bestimmt: sich zu opfern als Symbol *der* Art von

deutscher Gesinnung, die nur im Untergang leuchtet. Vielleicht wird die Nachwelt ihn verkennen oder von ihm schweigen. Gleichviel! Die Weltgeschichte — vom Menschen gesehen — ist *nicht* das Weltgericht.« (Spranger 1956) Man erkennt die Ambivalenz des nicht mehr substantiell bestimmten Gewissens. 1933 ist es durch die Ausschaltung ethischer oder religiöser Widerstandspotentiale ein Stützpunkt der sich festigenden NS-Herrschaft. An ein Gewissen, das seinen Träger zu nichts als dazu verpflichtet, unter gleich welchen Umständen die »Ehre vor sich selbst« zu wahren (Spranger 1934), kann auch Himmler bei seinen SS-Männern appellieren — ohne daß man Spranger als einem Gegner der Judenverfolgung eine Verbindung zu den Ausrottungspolitiken unterstellen muß. Denn das zur reinen Unterstellungs-Instanz umfunktionierte Gewissen läßt die Extreme sich berühren. Indem es die sittliche Entscheidung auf den »einsamsten Ort« zurückwirft, wo jeder bestehende Moral- und Ehrenkodex suspendiert ist, kann auch das Pflicht- und Dienstethos der preußischen Offiziere, das bis zum Schluß als verlässliche Stütze des Regimes funktioniert hat, zum Widerstandspotential werden. Die Bindung an den Führer wird durch »höhere« Forderungen delegitimiert.

Es bleibt aber ein in Herrschaft verstrickter Aufstand des Gewissens. Blenden wir noch einmal zurück. 1941, zu Beginn des Überfalls auf die Sowjetunion, spricht Spranger auf der Kanzel der Neuen Kirche zu Berlin vor tausend Zuhörern über »Weltfrömmigkeit«. »Helden der Arbeit, der Wissenschaft, der Politik haben nicht die bequeme Deckung eines überlieferten Glaubens, der ihnen *irgendeine*, und wäre es auch nur innerliche Belohnung ihrer Mühen verspricht.« (1941, 15f) Die Lehren aus der ideologischen Krise, die das Verzweifeln am religiösen Gottvertrauen im Ersten Weltkrieg auslöste, sind gezogen. Das Gewissen bleibt Brennpunkt im Diskurs einer *innerweltlichen* »Religiosität«. Die »stille Voraussetzung« wird angesprochen, daß »für den eigentlichen Wert unseres Seins und Tuns die Tatsache des Todes unerheblich ist« (25). Ungeachtet äußerer Erfolge, Siege oder Niederlagen rechtfertigt es die in der individuellen *Entscheidung* vorgenommene Sinn-Unterstellung, daß man »das Leben einsetzt für etwas, das über das Leben hinausliegt« (34). 1941 macht die Rekonstruktion des guten Gewissens zum kämpfenden Gewissen — eine »Revolution des Inneren« (37) — das Christentum zur »Religion des Sieges« (38). Es mobilisiert zum massenhaft-unauffälligen Einsatz an der inneren »Front«.

Als die Kriegsniederlage Gewißheit wird, benutzt Spranger im Vorwort einer Neuausgabe der *Reden an die deutsche Nation* noch einmal das Fichte-Zitat über die höhere Bedeutung des Volkes, mit dem der

Text von 1933 endete: »Es ist Göttliches in ihm erschienen ... es wird darum auch ferner Göttliches aus ihm hervorbrechen« (Spranger 1944, V). Es motiviert nun zum Opfertod. »Nicht der Geist der ruhigen bürgerlichen Liebe, der Verfassung und der Gesetze, sondern die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe« (Fichte) gibt die nötige Kraft da, wo »um des höheren Lebens willen ... das Opfer *dieses* Lebens gefordert wird«, »wo es in königlicher Freiheit für Volk und Staat gegeben wird« (VII).

Dieselbe innere Instanz, die 1944 zum Durchhalten ruft, verlangt kurz darauf nach Beantwortung der »Schuldfrage« (Spranger 1946).

»In einer Zeit, die das Führerprinzip zum Staatsgrundsatz erhoben hatte, mußten eben die Führenden die auf ihnen ruhende Verantwortung heilig ernst nehmen. Das Führerprinzip kann mindestens für Protestanten nicht so weit ausgedehnt werden, daß es von dem persönlichen Gewissen ganz entbindet.« (Ebd., 263)

So liefert Sprangers Ethik des Führerstaats, die absurdistische Sinngebung des Handelns bei struktureller Vorenthaltung politischer Mitsprache- und Gestaltungskompetenz, auch den Standpunkt zur Bewältigung dessen, was sie legitimiert hatte und durchzusetzen half. Widerstand stellt sich dabei als Privileg der konservativen Eliten dar, die sich aus dem Bild der NS-Herrschaft wegretuschieren. Nur sie konnten den Konflikt von Staatsräson und ethischer Pflicht verspüren und sich der Verantwortung stellen, »das Staatsgefüge mitten im Krieg der Belastung durch einen Staatsstreich auszusetzen« (262). »Nicht jedem einfachen Mann kann dieser Kampf zugemutet werden.« (263) Die Schuld dagegen, der auch die Widerstandskämpfer nicht entinnen — sie mußten »schuldig werden, um einer größeren Schuld zu entgehen« (ebd.) — verteilt sich je nach Aufnahmekapazität auf die Gewissen. »Wir tragen alle Schuld an dem, was seit 1933 in Deutschland geschehen ist« (264). Nun geht es darum, daß hemmungsloses »Schuldgerede« (Jaspers) die Gesellschaft nicht weiter zerreißt, sondern daß die »stille Voraussetzung« gemeinsamer, aber je einzeln zu tragender Schuld die Einzelnen verbindet. »Alles sog. öffentliche 'Wühlen' in der Schuld ist zu vermeiden« (267). Aufgabe künftiger Repräsentanten des deutschen Volkes wird es sein, durch ihre höhere Auffassungsgabe vom gemeinsamen Schuldig-Geworden-Sein die Gewissen wachzuhalten, mit dem dabei gebotenen »feierlichen Ernst« (ebd.).

Anmerkungen

- 1 Das Organ der »geisteswissenschaftlichen Pädagogik« erschien 1927/1943. Spranger gab *Die Erziehung* zunächst gemeinsam mit Aloys Fischer, Wilhelm Flitner, Theodor Litt und Hermann Nohl heraus; ab 1937 führte er die Zeitschrift allein weiter, nachdem Fischer, Litt und Nohl ihre Lehrerlaubnis verloren und Flitner sich mit den Gemaßregelten solidarisierte.
- 2 Vgl. den Gedenkband Eisermann u.a. 1983. »Die Gruppe der Sprangervereher hat es bis zum heutigen Tag nicht für nötig gehalten, selbst eine differenzierte Analyse von Sprangers Verhältnis zum NS vorzunehmen. Stattdessen verschweigt und klittert man. So enthält die 10 bändige Gesamtausgabe ... keinen einzigen Hinweis auf den Beitrag zum 'März 1933'« (Keim 1988, 45). Für Dissertationen bildet das Datum 1933 eine magische Schwelle: der heutige »Klassiker der Pädagogik« ist de facto der »Weimarer« Spranger.
- 3 Das gilt auch für vorliegende Arbeit: Hellings Aufsatz wurde mir nachträglich bekannt.
- 4 Spranger gehörte im Frühjahr 1933 zum Vorstand des Deutschen Hochschulverbands und verfaßte die am 22.4. verabschiedete »Würzburger Erklärung«, mit der die Landesorganisation der Professoren sich zum einen gegen die Aktionen der Studentenführung verwahrte, zum anderen gegen die Einführung einer Führerverfassung, die von nazistischen Hochschullehrern um Krieck, Heidegger, Baeumler und Jaensch betrieben wurde. Die Vorgänge sind von ihm selbst dargestellt worden (Spranger 1955); zum politisch ideologischen Kontext: Laugstien 1989; zur Rolle Heideggers: Alisch in diesem Band.
- 5 Sprangers Rücktrittserklärung in der *Deutschen Allgemeinen Zeitung* (25.4.) nennt als Motiv den antisemitischen Aushang »Wider den undeutschen Geist«, mit dem die Studentenführung die Bücherverbrennung am 10.5. propagandistisch vorbereitete, und die Einrichtung einer Professur für »Politische Pädagogik« an der Berliner Universität. Sie wurde vom Preußischen Kultusministerium für den mit Rosenberg befreundeten Alfred Baeumler eingerichtet, wobei die Universitätsgremien übergangen und der Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie und Pädagogik nicht konsultiert wurde. Spranger, der mit seinem Rücktritt ein politisches Zeichen setzen wollte, zog das von Kultusminister Rust dilatorisch behandelte Gesuch am 13.6. zurück, weil die Unterstützung der nationalkonservativen Kräfte ausblieb und der Hochschulverband ihn fallenließ (Spranger 1955).
- 6 »Jetzt kam das denkwürdige Aprilheft 1933 heraus«, erinnerte sich Fritz Blättner, »in dem Spranger und Flitner den neuen Machthabern ein pädagogisches Gewissen erwecken wollten. Spranger warnte: ... Der Geist läßt sich nicht zwingen ...«, etc. »Aber das war zu fein und zu wahrhaftig, als daß es gehört werden konnte«. Folgt der Hinweis, »welche geistigen Kräfte von nun an beiseitegeschoben und zuletzt zum Schweigen gebracht wurden« (Blättner 1957). Die Litanei des beiseitegeschobenen Geistes durchzieht fast wortgleich das Gedenkbuch zum Hundertsten (Eisermann u.a. 1983). Daß Spranger »zum Schweigen gebracht« wurde, widerlegt ein Blick in die Veröffentlichungsliste (Neu 1958). Auch Nazipublikationen wie *Das Reich* standen ihm offen.
- 7 Köhler gibt 1935 seinen Lehrstuhl für Philosophie und Psychologie auf und emigriert. Die zeitkritische Glosse in der *DAZ* (»Gespräche in Deutschland«) artikuliert Besorgnis über die antisemitisch motivierte »Säuberungs« Welle, weil sie den (von Köhler begrüßten) politischen Zielen der Nazis nicht dienlich sei. Zu den Leserbriefen, die sich kontrovers mit Spranger und Köhler auseinandersetzen, vgl. Laugstien 1989. Spranger selbst erhält bei Bekanntgabe des Rücktritts an die 200 Solidaritätserklärungen (ausgewertet bei Eisermann 1983).
- 8 Die »Mittwochsgesellschaft für wissenschaftliche Unterhaltung«, ein 1863 gegründeter Kreis von Wissenschaftlern, hohen Beamten und Politikern, zählte nach 1933 u.a. Ferdinand Sauerbruch, Hermann Oncken, Werner Heisenberg und Wolfgang Schadewaldt zu ihren Mitgliedern, deren Zahl auf 16 limitiert war. Neben einem erklärten Nazi wie dem Rassenanthropologen Fischer gehörten ihr mit dem preußischen Finanzminister Popitz, dem Diplomaten von Hassell, dem Nationalökonomem Jessen und dem Generaloberst Beck führende Mitglieder des Widerstands an, die nach dem 20. Juli 1944 hingerichtet wurden. Die Gesellschaft selbst war keine Widerstandsgruppe, sondern diente der kulturellen Reproduktion der alten Führungseliten, die einander reihum mit Vorträgen aus ihrem jeweiligen Kompetenzbereich »unterhielten« (siehe Scholder 1982).
- 9 Die Haftanstalt Moabit (8. Sept. bis 16. Nov. 1944) hätte er ohne den Beistand des Kalfaktors Theo Baensch »nicht überstanden« (GS VII, 222, 440).

- 10 Brief vom 19.10.1933 an eine Freundin: »Morgen gehe ich in Uniform zum Stahlhelm. (...) Die Universität wird militärische Ausbildungsstätte, auch die jüngeren Dozenten müssen Übungen mitmachen. Mir ist eine kulturell-leitende Funktion im Stahlhelm zgedacht; aber alles noch unbestimmt.« (GS VII, 155) Im Fragebogen zum »Nachweis der arischen Abstammung des Beamten«, den Spranger mit Datum 19.1.36 ausfüllt, ist die Stahlhelm-Mitgliedschaft für den Zeitraum 1933-1935 angegeben (Berlin Document Center Nr.8895; zit.b. Leaman 1989).
- 11 Die Spranger-Literatur insistiert zäh auf einer »Austauschprofessur« (z.B. Eisermann u.a. 1983, 327). Bollnow erfindet eine »Einladung nach Japan« (1983, 32). Dagegen: Mitt. REM an AA v.13.5.36; REM (Rust) an Spranger, 26.4.38. Berlin Document Center (zit.b. Leaman 1989). Vgl. die Erinnerungen von Löwith (1986, 112ff).
- 12 Mit anderen ganz oder teilweise psychologisch spezialisierten Philosophieprofessoren (Ebbinghaus, Rothacker, Faust, Gehlen, Kroh, Heiss, Behn, Jesinghaus) erhält Spranger 1939 die Einberufung als »Ergänzungspsychologe« (vgl. Geuter 1984, 265). Die Festschrift-Gratulanten Generalleutnant von Voss und Ministerialrat Dr. Simoneit — der militärische und der wissenschaftliche Leiter der Wehrmachtpsychologie — figurieren »a.D.« auch in der Nachkriegs-Festschrift (Wenke 1957, 355-360). Voss (»die Wehrmachtpsychologie wurde von Hitler zerbrochen und besteht nicht mehr«) will »die Beschäftigung mit Sprangers Schrifttum zur besonderen Pflicht« gemacht haben.
- 13 Mitglied der Preuß. und der Sächs. Akad.d.Wiss., Ehrenmitgl. der Ungar. päd. Gesellschaft, der Luther-Gesellschaft Dorpat, der Erfurter Akad. der gemeinn. Wiss. (Wer ist's, Berlin 1935). Noch 1944 in den Senat der Deutschen Akademie berufen. Nach der kulturpolitischen Fernost Mission genehmigt der Führer die Annahme des Japanischen Orden des Heiligen Schatzes 2. Klasse (REM an den Rektor der Univ. Berlin, 2.4.1941. Berlin Document Center; zit.b. Leaman 1989)
- 14 1945 kommissarischer Rektor der Berliner Universität; 1951 Rede zum 2. Jahrestag der Staatsgründung im Deutschen Bundestag; 1951-54 im Präsidium der DFG; 1952 Aufnahme in den Orden *Pour le Mérite*; 1955 1957 in der Parteienrechtskommission des Bundesinnenministeriums (Kanz 1983, 136f).
- 15 Abschrift im Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Spranger/27
- 16 Herrmann (1989) konstruiert einen Gegensatz zur Haltung Flitners, der im März 1933 das »Eigenrecht des Pädagogischen« stärker akzentuiert als Sprangers euphorische Glosse. Nur waren die »Widerstände«, mit denen allenthalben die Gebietsautonomien des Rechtlichen, Religiösen, Pädagogischen oder Philosophischen gegen Grenzverletzungen behauptet wurden, eben ein funktionales Moment der Durchsetzung von Faschismus, der seine innere Stabilität als repressionsgestützte Diktatur nicht hätte entwickeln können. Dies heute als antifaschistische Haltung zu feiern, ist einigermaßen fatal.
- 17 Zitate aus diesem Text (Spranger 1933) sind mit einfacher Seitenangabe nachgewiesen.
- 18 »Der Jude kann nur jüdisch denken. Schreibt er deutsch, dann lügt er.« (Vgl. Spranger 1955, 460)
- 19 Die Spranger Literatur tut sich schwer mit der historischen Lokalisierung des Einschnitts. Nebulös wird er dem NS gleichgesetzt, der dabei auf den Punkt Null einer Zeitwende zusammenschnurrt. »Vor 1933 war der Tenor noch durch ungebrochene Zuversicht und Abwehr der Spenglerschen Untergangsthese bestimmt (...). Seit 1945 jedoch, nach den aufwühlenden und erschütternden Zeitereignissen und angesichts der veränderten Weltlage, macht sich bei Spranger durchgängig Skepsis oder wenigstens bange Unsicherheit ... bemerkbar« (Reble 1983, 114). »Stellt Spranger in seiner mittleren Zeit den Menschen vor allem in den großen Zusammenhang der Kultur, so bindet er ihn nach den Erfahrungen des Faschismus und des Zweiten Weltkriegs näher an sein Gewissen (...). Das Ziel der Erziehung kann nun nicht mehr in erster Linie durch die 'Resubjektivierung der Kultur' erreicht werden, sondern durch die Erweckung der 'Innenwelt' und die Erfahrung des 'Höheren Selbst'.« (Paffrath 1983, 194) Dieser Roman hält keiner Textlektüre stand, da die veränderte Stellung des Gewissens schon in den Äußerungen Anfang 1933 offenkundig ist.
- 20 Bundesarchiv, Nachlaß Spranger/27 (zit.n. Eisermann 1983, 299)
- 21 Ich orientiere mich an Haugs theoretischer Skizze der sozialen Konstitution der Bewußtseinsphilosophie (Haug 1984), die ihrerseits anknüpft an die Untersuchungen von Marx und Engels zur Positionierung der Philosophie in der sozialen Gliederung und den dadurch be-

- wirkten 'spekulativen' Effekten. Für letztere steht in der *Deutschen Ideologie* das Bild der Camera obscura (MEW 3,26).
- 22 »Der moderne Bewußtseins Begriff ist nach allgemeiner Auffassung durch Descartes konstituiert worden; er ist wesentlich dadurch bestimmt, daß er vom Gewissensbegriff losgelöst wird und umgekehrt zum zentralen anthropologischen Begriff wird.« (Hist. Wörterbuch d.Phil.I, 1971, 890; vgl. dazu Haug 1984, 27).
- 23 Zum hier angedeuteten »Umbau der philosophischen Grammatik« siehe W.F.Haug zu N.Hartmann, Abschn.3.
- 24 Zum Publikationszeitpunkt des Aufsatzes gehören die am 13.4.33 lehrstuhlentobenen Mannheim (jüdische Abstammung) und Tillich (religiöser Sozialist) zu den politisch Verfolgten; Freyer, der Ende 1933 zum »Führer« der Deutschen Gesellschaft für Soziologie wird, ist Anwärter für höchste Positionen.
- 25 Die spätere Abhandlung über die »Wirklichkeit der Geschichte« verdeutlicht den Stellungswechsel des ideologischen Subjekts, das aus der jenseitsgläubigen Ruhelage in diesseitsbezogene Mobilisierung versetzt wird. »Wer im Geiste alter lutherischer Orthodoxie sich dahin beruhigt, daß der Mensch nur hinnehmend den Wegen Gottes zu folgen habe, der wird hinnehmen, was geschieht, als das Walten der Vorsehung selbst. Wer sich aber in der Tiefe von Gott aufgerufen fühlt, wird sich unvermeidlich *an der Front der historischen Bewegung* und als Mitstreiter Gottes fühlen. Da ist ihm denn die Geschichte nicht nur die sich vollziehende göttliche Vernunft, sondern ein Werk, das der ins Wagnis hineingestellten sittlichen Person anvertraut ist. Der Mensch wird Persona Dei (Maske Gottes) im Kampf mit dem Sinnwidrigen, Abgründigen.« (1936, 5; Hervorh.TL)
- 26 Bourdieus Heidegger Studie (1976) hat diese philosophische »Arbeit der Formgebung« analysiert. Auch wenn Spranger sich nicht wie Heidegger durch eine Spracharbeit auszeichnet, die am Lautkörper selbst ansetzt, versteht er sich als umschwärmter Redner auf die Kunst, politisch aufgeladenes Vokabular zu »verwesentlichen«. So erhält Ende 1932 der staatsrechtliche *Ausnahmestand*, artikuliert mit der *Situation der Entscheidung* im normativ Ungewissen, die Würde einer Daseinsmetapher. »Die Gegenwart ist ... in gesteigerter Bedeutung Ausnahmestand, wenn jede der historisch gewordenen Formen in Frage gestellt ist, und wenn diese 'Fragwürdigkeit' jeden mit seiner 'Zeit' bewußt Lebenden bis ins Innerste aufwühlt.« (1932, 200)
- 27 Im Gegensatz zu den völkischen Rassisten bejaht Spranger die »Idee« der »Völkersolidarität« in einer überstaatlichen Rechtsordnung die er allerdings *gegen* den real existierenden Völkerbund reklamiert. Eine frühe Rede verurteilt den Versailler Vertrag vom völkerrechtlichen Standpunkt. »Entspricht es der Gerechtigkeit, wenn uns unsere Kolonien genommen werden, die wir durch unsere Arbeit veredelt, mit unserem Heldenblut verteidigt haben?« (Spranger 1919, 154). »Man hüte sich, in uns die ungeheure Kraft verletzten Rechtsbewußtseins wachzurufen!« (Ebd., 155)
- 28 »Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen.« (*Sein und Zeit* § 58, S.284)
- 29 Wobei die Selbsttätigkeit des ideologischen Subjekts immer neue Form(e)n ihrer Auslöschung verlangt. Vgl. die Leipziger »Wahl« Rede vom 10.11.33: »Das Einzigartige dieser Wahl ist die einfache Größe der in ihr zu vollziehenden Entscheidung.« »Die Unerbittlichkeit des Einfachen und Letzten duldet kein Schwanken und kein Zögern.« (Bekenntnis o.J., 13; auch in Schneeberger 1962, 144ff.; vgl. Laugstien 1990). — Zur »Kehre in den Faschismus« vgl. den Beitrag von Alisch, Abschn.4.6.
- 30 Keineswegs determiniert, denn es handelt sich um einen funktionalen Gegensatz innerhalb der NS Ideologie — mit ihren unterschiedlichen Akzentuierungen desselben »Aufrufs, sich zum faschistischen Subjekt zu konstituieren, welches die Ordnung von innen heraus lebt und willensstark sich das Gesollte selber aufherrscht« (Haug 1986, 94f). Spranger akzentuiert die Dimension der »Selbsterziehung«. Ferdinand Sauerbruch, ein Bekannter aus der Mittwochs-gesellschaft, verschafft diesem pädagogischen Diskurs Resonanz in der Medizin (Haug, ebd.).
- 31 Mit der Abkehr vom Rechtspositivismus setzt sich die Vorstellung eines für die Auslegung maßgeblichen »Rechtsbewußtseins« durch. Wie ein deutschnationaler Staatsrechtler 1927 darlegte, bietet allein das Gewissen der Gesetzeshüter die Gewähr für rechtmäßige Urteile — sofern es nichts Subjektives, sondern unmittelbar Gewißheit einer höheren Ordnung ist.

- »Wer reinen Herzens ist, ist gerecht als Handelnder und Richtender, und nur er ...« (Erich Kaufmann, zit.n. Sontheimer 1962, 78).
- 32 Um Karl Larenz und Paul Ritterbusch. Binder, 2. Vorsitzender des Internationalen Hegelbunds und Stahlhelmer wie Spranger, hielt seinen Vortrag »Der autoritäre Staat« am 10. Mai, dem Tag der Bücherverbrennung, in der Berliner Universität. Veranstalter war die Berliner Ortsgruppe der *Deutschen Philosophischen Gesellschaft*, Vorstand: Eduard Spranger und Nicolai Hartmann. Binder machte sich damit einen Namen bei den Nazis, die für seine Aufnahme in die Partei sogar die Mitgliedschaftssperre aussetzten (Laugstien 1990). Für die deutschnationale *DAZ*, in der sich die Wogen der Spranger-Köhler-Debatte (Fn.6) wieder glätteten, war es ein Vortrag, der »dem heutigen Deutschland gewissermaßen die philosophische Begründung gab« (*DAZ* 20.5.33). Allerdings nicht die einzig mögliche.
- 33 In der Darstellung von Habermas (1985) machen die Rechtshegelianer »nach dem Ende des Faschismus ... einen neuen Anfang, indem sie zwei Revisionen vornehmen: Zum einen arrangieren sie sich mit einer Wissenschaftstheorie, die der Vernunft außerhalb der etablierten Verstandeskultur der Natur- und Geisteswissenschaft kein Recht beläßt; und zum anderen akzeptieren sie das Ergebnis der soziologischen Aufklärung, daß der (mit der kapitalistischen Wirtschaft funktional verschränkte) Staat die private und berufliche Existenz des Einzelnen in der arbeitsteiligen Industriegesellschaft allenfalls absichert, aber keinesfalls sittlich überhöht. Unter diesen Prämissen erneuern Autoren wie Hans Freyer und Joachim Ritter die Denkfiguren der Hegelschen Rechten. Dabei fällt den Geisteswissenschaften die theoretische Erbschaft der verabschiedeten Philosophie zu und den Traditionsmächten von Sittlichkeit, Religion und Kunst die kompensatorische Rolle, die dem Staat nicht mehr zugetraut werden kann.« (89f) Der vorliegende Text spricht dafür, daß die Abkehr vom absoluten Staat und der absoluten Philosophie, mit dem funktionsanalytisch-reflektierten Blick auf die »Traditionsmächte«, keineswegs erst ein nach-faschistisches Philosophieren begründet. Hier dürfte gerade der herrschafts-aufklärerische Beitrag liegen, den deutsche Philosophen als ihre spezielle Mitgift ins faschistische Projekt einbringen (vgl. die anderen Beiträge dieses Bandes). Die »praktischen Gesichtspunkte«, die Sprangers (Selbst-)Kritik des Rechtshegelianismus geltend macht die Kontingenz der individuellen Situation ist nicht exakt normierbar; es kann nicht um Regeln gehen, deren Befolgung das Richtige zu treffen garantieren, sondern um die Kunst, mit Regeln richtig umzugehen nehmen vorweg, was Joachim Ritter mit seiner Schule als »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« propagieren und neoaristotelisch einkleiden wird.
- 34 Spranger hatte von Heidegger ein Exemplar von *Sein und Zeit* erhalten (vgl. GS VII, 429), das mit handschriftlichen Anmerkungen im Nachlaß archiviert ist.
- 35 Man darf nicht übersehen, daß auch Binders illusorisches Verhältnis zu den Verhältnissen ein zugleich praktisch-reales ist. Der Rechtshegelianismus hatte seine Funktion für die ideologische Reproduktion bestimmter Gruppen des Juristenkorps, die »in einer ideologischen Scheinwelt« zu Hause waren, »in der in einheitlicher staatlicher Wille mit justiziellen Mitteln effektiv und nach rechtlichen Regeln handelte«, während tatsächlich »Kompetenzvielfalt und Kompetenzkampf« herrschten (Frommel 1984, 93). Indem sie aber darin die Verhältnisse imaginär lebten, schöpften sie daraus ihren eigenen Beitrag zu deren Reproduktion (Haug 1986, 183). Für Spranger enthüllt sich diese Denkweise in dem Maße als illusionär, wie er am Zusammenwirken der (juristischen, religiösen) Bereichsideologien interessiert ist.
- 36 Das Denken einer so schillernden Figur wie Ernst Niekisch korrespondiert dem Staatsethos von Spranger nicht nur oberflächlich. Befreundet mit konservativen Hitler-Gegnern wie Kleist-Schmenzin und Schlabrendorff, schwebte ihm ein antibürgerlicher historischer Block von Proletariat und preußischem »Schwertadel« vor. Er genoß Protektion in der Reichswehr, die ihn zu Vorträgen einlud und vor dem Zugriff der Nazis schützte, bis 1937 das Buchmanuskript *Das Reich der niederen Dämonen* von der Gestapo aufgespürt wird. Was der spätere Bundesverfassungsrichter über ihn schreibt, kann Wort für Wort in eine Spranger-Biographie übernommen werden: »Niekisch war kein Christ, auch nicht im übertragenen Sinne, geschweige denn im Gedankengang der Theologie. Aber er war ein Protestant, einer, der fühlte, welche Züge in der deutschen Geschichte gegeben waren, als Martin Luther aufstand und sich behaupten konnte. Im Staat sah er ein Gebilde, von dem er nicht müde wurde zu sagen, Volk sei gut und schön, aber nur der Staat habe den Anhauch des Ewigen.« (Schlabrendorff 1979, 80)

Rainer Alisch

Heideggers Rektoratsrede im Kontext

1. Die Rektoratswahl – Selbstgleichschaltung einer Universität

Am 21. April 1933 wird Martin Heidegger zum Rektor der Freiburger Universität gewählt.¹ Sein Vorgänger v. Möllendorff hatte das Amt erst fünf Tage zuvor angetreten in einer Situation, in der die Hochschulautonomie auf dem Spiel stand. Am 5. April war die Beurlaubung aller »im badischen Staatsdienst und Staatsbetrieben tätigen Angehörigen der jüdischen Rasse« verfügt worden (z. n. Ott 1983, 126), schon tags darauf wurden die jüdischen Hochschullehrer suspendiert. Am 7. April wurde die Neubildung der Senate angeordnet.

Enttäuschend für v. Möllendorff und seinen Vorgänger Sauer endete die Rektorenkonferenz vom 12. April. Weder kam es zu einer »gemeinsamen Haltung« hinsichtlich eines »Universitätsstreiks«, noch zu einer Grundsatzdiskussion über die »Judensperre« (Tagebucheintrag Sauer, 8./14.1933, z. n. ebd., 128, 130). Statt dessen stellte der frischgewählte Kölner Rektor Leupold in einer mit NS-Reichskommissar Rust abgestimmten Erklärung die Weichen: Die am Vortag erfolgte Neuwahl der Kölner Universitätsleitung biete Gewähr, daß »Rektor und Senat die Politik der Regierung der nationalen Erhebung voll unterstützen«. Den »übrigen Universitäten und Hochschulen« wurde nahegelegt, »ebenfalls eine entsprechende Gleichschaltung vorzunehmen« (z. n. ebd., 129).

Möllendorff hatte sich beim Gauleiter an der Spitze einer Abordnung der Freiburger Bürgerschaft für den Oberbürgermeister Bender (Zentrum) eingesetzt, der durch den Chefredakteur des NS-Kampfblatts *Der Alemanne* ersetzt werden sollte. In konzertierter Aktion mit der nazistisch beherrschten Studentenschaft² forderte der *Alemanne* seinen Rücktritt; er solle »der Neuordnung der Hochschule nicht im Wege stehen« (z. n. ebd., 126).

Nun überschlagen sich die Ereignisse. Am 20. April treten Senat und Rektor zurück. Für den folgenden Tag sind Neuwahlen angesetzt. Von 93 Professoren finden sich 56 ein, von denen 52 für Heidegger stimmen. Dreizehn der 37 Abwesenden sind aus »rassischen Gründen« zwangsbeurlaubt (ebd., 132). Als Anlaß für die Zusammenkunft nennt das Protokoll die durch die badischen Erlasse notwendig gewordenen Neuwahlen. Davon waren jedoch nur Senatoren betroffen, nicht der Rektor.

Die Wahl wird als autonome Entscheidung hingestellt. Entsprechend einem Antrag des Historikers Gerhard Ritter, die Versammlung möge erklären, Möllendorff sei »nicht wegen der gegen ihn gerichteten Angriffe in der Presse zurückgetreten«, wird der Öffentlichkeit mitgeteilt, dieser habe »aus freier EntschlieÙung dem Plenum in der Sitzung vom 21. April die Neubesetzung der wichtigsten Ämter vorgeschlagen« (z.n.ebd., 132f). Die Studentenschaft bezeichnet die Wahl als »im Zuge der allgemeinen Gleichschaltung« erfolgt und verspricht Heidegger als dem »Führer der Universität« »Gefolgschaft und Mitarbeit« (z.n. Schneeberger 1962, 16).

Möllendorffs Schreiben an Reichskommissar Wagner, er habe in Gestalt von Heidegger den Mann als Rektor vorgeschlagen, »der heute am besten geeignet ist, mit den leitenden Stellen der Ministerien in vertrauensvoller Zusammenarbeit die notwendigen kulturpolitischen Aufgaben der Hochschule durchzuarbeiten« (z.n. Ott 1983, 133), stützt die Darstellung Heideggers, nach der sein Vorgänger selbst »wünschte«, daß er »das Rektorat übernehme« (Heidegger 1983a, 21). Nicht belegbar ist die Aussage, auch Sauer habe ihn dahingehend »bedrängt« (Heidegger 1976, 196). Sauer's Aufzeichnungen bezeugen einen anderen Sachverhalt: Wolfgang Schadewaldt — der nachmalige Nestor der Altphilologie in der Bundesrepublik — hatte in zwei Besuchen nahegelegt, Heidegger zum Rektor zu machen. Sauer bestand auf v. Möllendorff (vgl. Ott 1983, 130f). Die Planmäßigkeit, mit der Heidegger lanciert wurde, zeigt auch ein Brief des Altphilologen Aly, der dem badischen Hochschulreferenten Fehrle am 9. April (!) rapportiert: »In Ausführung des ersten in unserer neulichen Unterredung [Anfang April, R.A.] betreffend Zusammenschluß der nationalsozialistischen Hochschullehrer haben wir festgestellt, daß Herr Professor Heidegger bereits in Verhandlungen mit dem preußischen Kultusministerium eingetreten ist. Er besitzt unser vollstes Vertrauen, so daß wir bitten, ihn einstweilen als unseren Vertrauensmann an der Universität Freiburg zu betrachten« (z.n. Ott 1988a, 67).

2. *Elemente einer Biographie*

Als Heidegger sich entscheidet, die Wahl anzunehmen, und er kurz darauf, am 1. Mai, in die NSDAP eintritt³, steht sein akademischer Stern im Zenit. Es war ein »Ereignis«, erinnert sich Löwith (1940, 519), »denn alle anderen Universitäten entbehrten in dieser kritischen Zeit eines Führers, der nicht bloß durch ein Parteiabzeichen, sondern auch durch seine wissenschaftliche Leistung eine solche Stelle hätte ausfüllen

können«. *Der Alemanne* vom 3. Mai 1933 stellt mit »Genugtuung« fest, daß »dieser große Mann ...in den Reihen Adolf Hitlers steht« (z. n. Schneeberger 1962, 23). Langjähriges Mitglied der »Bewegung«⁴ ist Heidegger nicht.

Seine akademische Karriere ist mitgeprägt von der Nachkriegssituation. Nach der Demobilisierung strömten Tausende an die Universitäten. Abgesehen von der kurzen Prosperitätsphase, in der die Immatrikulationszahlen zurückgingen (vgl. Ringer 1983, 64), hielt der Andrang an und verringerte die Chancen der einzelnen. Ein akademisches Proletariat entstand, zerrissen durch den »Kontrast zwischen der sublimsten geistigen und der unwürdigsten materiellen Behandlung« (Bourdieu 1975, 53). Vor diesem Hintergrund »reiste« schon vor *Sein und Zeit* der »Name« Heidegger »durch ganz Deutschland wie das Gerücht vom heimlichen König« (Arendt 1969, 893). Den Ruhm begründete kein geschriebener Text, sondern ein »Auftreten«, das man sich »nicht dramatisch genug vorstellen« kann. Heidegger trug einen »'existenziellen' Anzug« (Gadamer 1977, 214f), das war »eine Art Schwarzwälder Bauernrock mit breiten Aufschlägen und einem halb militärischen Kragen und dazu Kniehosen, beides aus dunkelbraunem Tuch« (Löwith 1986, 43). Er vertrat eine Position, die »bislang in der legitimen, d. h. universitär anerkannten philosophischen Diskussion fehlte und — wie die Lektüre Nietzsches, einer der zentralen Markierungspunkte — den politischen oder literarischen Zirkeln (so dem George-Kreis) oder kleinen Gruppen von Studenten und Assistenten überlassen worden war« (Bourdieu 1975, 83). Heidegger verschmolz »mehrere, damals verstreut und kontrovers verlaufende Diskussionen«, um sie durch den »Anspruch eines radikaleren Fragens zugleich scheinbar« zu erledigen (Schnädelbach 1983, 168). Eine »Rhetorik des Grundsätzlichen« (Bourdieu 1975, 88) gab vor, tiefer und ursprünglicher anzusetzen, versprach Rettung von der Zerrissenheit nicht nur der Wissenschaften, sondern auch der Gesellschaft. Den »Neuerwerb« der philosophischen Tradition — Cassirer verglich das Vorgehen mit dem eines »Usurpators« (1931, 5, 17) — vollzog Heidegger als Substitution der traditionellen Elemente des Bewußtseinsdiskurses: Geist, Vernunft, Subjekt, Person usw. durch seinen Schlüsselbegriff des »Daseins«. Ein »Grundmodus des Seins des Daseins«, das »Verstehen«, wird verklammerndes Element der Wissenschaften (Heidegger 1927, 143; vgl. 9f, 37f, 147, 153). Diese der Text-Hermeneutik entlehnte Kategorie markiert (im Anschluß an Kierkegaards Säkularisierung der Theologie) eine von theologischen Inhalten befreite Rückkehr zu *Anfang und Ursprung*⁵, der »euphemistischen Entsprechung der typisch völkischen Topoi von Blut und Boden« (Bourdieu 1975, 93).

Erkennbar ist die Verschiebung auch in Heideggers Rede auf Albert Schlageter am 26. Mai 1933, zu dessen zehntem Todestag am Vorabend der Rektoratsübergabe. Der kriegsentslassene Offizier, kurze Zeit Student in Freiburg, hatte sich, unfähig zur Wiedereingliederung ins Zivilleben, einem Freikorps angeschlossen und war von französischen Besatzungstruppen nach einem Sabotageakt erschossen worden. Heideggers Würdigung zeigt Konturen eines auf eine übergeschichtlich-überpersönliche Instanz ausgerichteten Denkens: Schlageter »*mußte* ins Baltikum, er *mußte* [...], er *mußte* [...]. Er durfte seinem Schicksal nicht ausweichen, um den schwersten und größten Tod harten Willens und klaren Herzens zu sterben« (1933a, 49). Was bestimmte sein inneres »Müssen«? Nicht mehr »bloße Entschlossenheit«, sondern die Bindung an »Heimat« und »Boden«.

»Urgestein, Granit sind die Berge, zwischen denen der junge Bauernsohn aufgewachsen ist. Sie schaffen seit langem an der Härte des Willens. Die Herbstsonne des Schwarzwaldes ist es, die seine Bergketten und Waldzüge in die herrlichste Klarheit stellt. Sie nährt seit langem die Klarheit des Herzens« (ebd., 48).

Heidegger, dem das Fronterlebnis bei »Postzensur« und »Wetterwarte« (Müller 1986, 27) erspart wurde, stilisiert nicht nur den *je eigenen*, »radikal vereinzelnden Tod« dazu um, »den Ruhm eines nationalsozialistischen Helden zu künden« (Löwith 1940, 523), sondern läßt dessen Biographie in die eigene hineinragen (vgl. Farias 1989, 142ff). Im Februar 1934 gibt er mit der Rundfunkrede »Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz« eine Erklärung für die Ablehnung seiner zweiten Berufung nach Berlin, indem er die »Bodenständigkeit« seines Philosophierens analog auf die »Schwere der Berge und die Härte ihres Urgesteins« gründet. Im Gegensatz zum »Sommerfrischler« betrachte und genieße er die Landschaft nie. Der »Gang der Arbeit« sei eingesenkt »in das Geschehen der Landschaft« und verlaufe »nicht als abseitige Beschäftigung eines Sonderlings«; sie gehöre »*mitten hinein in die Arbeit der Bauern*« (Heidegger 1934, 216ff). Heidegger verknüpft hier unausdrücklich Begriffe seiner Philosophie zu einer Serie von Grundmustern, die ihn als Träger einer philosophischen Variante des »revolutionären Konservatismus« (Bourdieu 1975, 110f) ausweisen.⁶ Doch liegt in seiner Verteidigung des »bäuerlichen Daseins« gegen die »städtische Welt« (Heidegger 1934, 218), verglichen mit seinem Bezug auf die Bergwelt in der Schlageter-Rede, ein anderer Akzent. Schlageter ist in der Weimarer Republik ein umkämpfter Held: Neben dem nazistischen Studentenbund erheben die katholische Studentenvereinigung wie auch Kommunisten Anspruch auf ihn.⁷ Indem ihn Heidegger mit der eigenen »Botschaft der Berge« (Kracauer 1979, 120), einer Revolte gegen die

technische Zivilisation,⁸ zusammenschließt, verfügt er über dessen symbolisches Kapital und kann sich so weiter in den Nazismus hineinarbeiten. Ein Jahr später signalisiert seine Zurückweisung »aller herablassenden Anbiederung und unechter Volkstümelei« (Heidegger 1934, 218) — man denke an die am »Führer« auf Reichsparteitagen vorbeiziehenden Trachtengruppen — Distanz zu den pseudovolkstümlichen Aspekten der NS-Bewegung und ein Bewußtsein für darin aufbrechende Widersprüche. Gleichzeitig kündigt sich Heideggers philosophische Aufarbeitung des Nazismus an. Sie wird diesen einschreiben in die Entfaltung einer »seinsvergessenen« Metaphysik in der Technik⁹ womit sein Versuch, den Nazismus zu verphilosophieren, ein Vorläufer jener Relativierung wird, die zuletzt im sogenannten Historikerstreit zutage getreten ist.

Auch diese Wendung vollzieht Heidegger in seiner von ihm in die akademische Welt eingeführten »andersartigen Manier«, das intellektuelle Leben zu führen: »eine 'ernstere', 'provinziellere', strengere, bemühtere«, kurzum eine »kleinbürgerlichere, aber auch *totalere* Manier« (Bourdieu 1975, 100). Diese Manier trägt Heideggers Identität in den politischen Metamorphosen. Sie trägt, wenn er 1933 die Abschaffung der »vielbesungenen 'akademischen Freiheit'« betreibt (1933, 15), und sie trägt, wenn er sich, nicht in listiger Dissidenz, sondern weil es ihm nicht gelingt, seine Variante des Nazismus an der Freiburger Universität durchzusetzen, aus dem Rektorat zurückzieht, um »in alter Weise dem neuen 'man' zu opponieren« (Löwith 1940, 522).

3. Heidegger und die Faschisierung der Hochschulen

3.1 Die Aktion gegen den Hochschulverband

Der national-konservativ dominierte *Verband Deutscher Hochschulen* bildete zusammen mit der Rektorenkonferenz, dem Nichtordinarienverband, dem Verband der Assistenten usw. eine gestaffelte Struktur universitärer Interessenvertretung. »Im neuen Staat sind solche Privatgebilde Anachronismen«, befindet Ernst Krieck (1933a, 62), den die Nazis in Frankfurt als Philosophieprofessor und Rektor eingesetzt haben. Wie ihm geht es Heidegger darum, die duale Struktur von Hochschulverband und Rektorenkonferenz durch eine »einheitliche, nach dem Führerprinzip zu gestaltende Rektorenkonferenz« zu ersetzen (Ott 1984a, 110).

Gelegenheit zu einer Kampagne der nazistischen Professoren gegen den Hochschulverband gibt eine von Spranger entworfene Erklärung (vgl. Spranger 1955), die einem Empfangsgesuch für die Vertreter des

Verbandes bei Hitler beigefügt ist. Die *Deutsche Studentenschaft* liest einige Passagen als gegen sie gerichtet¹⁰ und bittet Hitler telegrafisch am 17. Mai, »die Vertreter des Verbandes der Deutschen Hochschulen nicht zu empfangen« (AdR Bd. I, 472, Anm. 3). In den folgenden Tagen gehen u. a. Telegramme der Rektoren aus Kiel (Wolf), Rostock (Schulze), Köln (Leupold), Frankfurt (Krieck) ein. Aus Freiburg telegraphiert Heidegger am 20. Mai:

»Ich bitte ergebenst um Verschiebung des geplanten Empfanges [...] bis zu dem Zeitpunkt, in dem die Leitung (sic) des Hochschulverbandes im Sinne der gerade hier besonders notwendigen Gleichschaltung vollzogen ist« (ebd.).

Nach 1945 wird er die geforderte »Gleichschaltung« uminterpretieren: Er habe »das Wort in dem Sinne gemeint«, in dem er auch den »Namen Nationalsozialismus verstand«. Er habe versuchen wollen, »in bezug auf diesen eine geistige Wandlung in Gang zu bringen« — da der »politische Wissenschaftsbegriff«, wie ihn »die Partei« unter Berufung auf Nietzsche propagierte, »im Prinzip mit der 'Idee' u. 'Ideologie'-Lehre des Marxismus u. Kommunismus übereinstimmt«. Und dagegen sei die eine Woche nach Absendung des Telegramms »gehaltene Rektoratsrede ganz eindeutig u. ausdrücklich gerichtet« (undatiert, z. n. Möhling 1972, 269).

Zum Anlaß, den Hochschulverband endgültig »auszuhebeln«, wie es in Heideggers Notizen heißt (z. n. Ott 1984b, 350), wird die Rektorenkonferenz vom 8. Juni. Die Ausführungen von Ott (ebd.) verraten lediglich, daß Heidegger gleichfalls im Verbund mit anderen Rektoren handelt: Krieck, Wolf und Neumann (Göttingen). Der Versuch scheitert, denn eine Mehrheit stützte den Hochschulverband. Er nimmt aber die spätere Entwicklung vorweg: Am 1. Juli schaltet der Verband sich durch Austausch der Führung gleich und wird Ende 1933 durch den *Reichsverband der Deutschen Hochschulen* ersetzt.

3.2 Durchsetzung der Führerverfassung

Am 1. Oktober wird Heidegger nach der neuen badischen Universitätsverfassung vom 21. August zum »Führer-Rektor« ernannt. Seine Amtszeit wird vom Ministerium bestimmt, die früheren Rechte des Senats, den er nun selbst einsetzt, gehen auf ihn über. Außerdem ist er bevollmächtigt, die Dekane sowie einen Kanzler zu benennen. Der erneute badische Alleingang wird zum Signal für die gesamte strukturelle Gleichschaltung der Hochschulen.¹¹

Heideggers Rechtfertigungsschrift vermerkt, er habe einer »Gefährdung des eigentlichen Wesens der Universität« »durch den Vorschlag«

einer »Verfassungsänderung zu begegnen« versucht (1983a, 34f).¹² Ende August hatte er den zweiten Ruf nach Berlin und Anfang Oktober einen weiteren nach München erhalten (vgl. Schneeberger 1962, 123, 132f; Farias 1989, 225ff). In der Mitteilung an die Dozenten über seine Ernennung zum Führer-Rektor erklärte er, daß er nicht nach Berlin gehen, sondern versuchen wolle, in Freiburg »die durch die vorläufige neue Verfassungsregelung in Baden gegebenen Möglichkeiten zu einer echten und erprobten Wirklichkeit zu gestalten, um damit den einheitlichen Aufbau der künftigen gesamtdeutschen Hochschulverfassung vorzubereiten. Auf Wunsch der Berliner Regierungsstellen werde ich auch fernerhin engste Fühlung mit der dortigen Arbeit behalten« (z.n. Ott 1984b, 353).

Den »Architekten der Gleichschaltungspolitik« fehlte damals noch die »Formel für die Umgestaltung der Universitätsinstitutionen« (Carmon 1977, 556). Weder der nach März einsetzende Terror gegen mißliebige Professoren noch die April-Gesetze gegen »Nichtarier« und »staatsfeindliche Elemente« bewirkten Strukturveränderungen. »Gleichschaltung« hieß in dieser Phase, daß zwar die Rektorate bzw. Senate erneuert wurden, doch bis auf wenige Ausnahmen (vgl. Pöls 1982, 260-284) folgten die Neubesetzungen der oligarchischen Hierarchie der Universität. Was Heidegger als sein Zusammenwirken mit den »Berliner Regierungsstellen« bezeichnet, gehört zu den Aktivitäten, die dem Faschierungsprozeß aus der Zivilgesellschaft zuarbeiten. Dazu gehört die Aktion gegen den Hochschulverband, die den endgültigen staatlichen Eingriff vorbereitet, ebenso wie die Tatsache, daß die Ausführung gesetzlicher Anordnungen oft im Nötigen an Geschwindigkeit und Gründlichkeit weit übertroffen wurde und lokale Initiativen administrativ nur angeregt bzw. flankiert werden mußten (vgl. Ott 1983, 126f; Strätz 1968, 361ff). Den nazistischen Hochschulkadern — neben der organisierten Studentenschaft vor allem Nichtordinarien — kommt es darauf an, die Leitungsstrukturen so zu verändern, daß sich Gegenkräfte ausschalten lassen.

Während sie an der einstmaligen »'Musteruniversität' der neuen Demokratie« in Heidelberg (*Welt am Morgen* 29.11.1926, z.n. Kreutzberger 1972, 74) bereits am 8.Juli eine Verfassungsänderung erzwingen, mit der die oligarchische Struktur aufgebrochen wird (vgl. Vezina 1982, 64ff; Carmon 1977, 558ff), fehlt der Name Freiburg in den Aufzählungen der Krawalle während des »nationalsozialistischen Hochschulsommers« (Hirche 1930/31, 795). Die nazistische Studentenschaft hat, u.a. auf Grund der Stärke des Katholizismus, »unter allen deutschen Universitäten« hier ihre »schwächste Position« (Kreutzberger 1972, 72).

Heidegger sieht sich einer Professorenschaft gegenüber, deren Opposition gegen Weimar, mit den Worten von Willy Hellpach, dem badischen Kultusminister von 1922-25, der Universität eine »zur Schau getragene deutschnationale, restaurative, teilweise monarchistische Note« (1949, 175) verliehen hatte, die sich aber den Nazis gegenüber distanziert verhielt (vgl. Ott 1984, 115; Martin 1986, 28; Heidegger 1983a, 38).

Er hätte, wie aus einer Klage des Senatsmitglieds Walter Eucken hervorgeht, im Zusammenhang mit der »Organisation der Zwangsfachschaften« ebenso wie zur Einführung des neuen Studentenrechts den Senat hören müssen. Statt dessen hatte er sich bereits kurz nach seiner Wahl mit den Vollmachten eines »Führer-Rektors« ausgestattet:

»Es mache den Eindruck, als ob er ganz für sich, nach dem Prinzip des Führersystems fuhrwerken wolle. Heidegger fühle sich offenbar als der geborene Philosoph und geistige Führer der neuen Bewegung, als der einzige und überragende Denker seit Heraklit« (Tagebucheintrag Sauer, 13.5., z.n. Ott 1984a, 109).

4. Die Rektoratsrede

Die Rektoratsübernahme am 27. Mai gleicht einem Schatten des *Tags von Potsdam* (21. März). Im Publikum präsentiert sich das breite Bündnis der Nazis mit den konservativ-nationalen Kräften¹³: Erschienen sind neben den Rektoren der beiden anderen badischen Universitäten, dem neuen Freiburger Oberbürgermeister, dem Minister des Innern, dem badischen Referenten für das Hochschulwesen und dem badischen Justiz- und Kultusminister auch der Heidegger-Vertraute Erzbischof Gröber (vgl. Minder 1972, 263f; Ott 1985, 112ff; Farias 1989), ein General a.D. sowie weitere Vertreter staatlicher, städtischer und kirchlicher Behörden (vgl. Schneeberger 1962, 51). Gegenüber früheren Feierlichkeiten ist das Bild der Aula insofern verändert, als zum »ersten Male«, wie *Der Alemanne* am Tag darauf berichtet, »die Sturmflaggen Adolf Hitlers« neben den Couleurfahnen der studentischen Verbindungen sich »frei entfalten« können und »das braune Ehrenkleid« dem ganzen Bild ein »neues Gepräge« gibt (z.n.ebd., 50; zu den Regieanweisungen Heideggers vgl. Ott 1988, 149f).

Die Dozenten, an ihrer Spitze der neue Rektor, halten unter den Klängen der Akademischen Fest-Ouvertüre von Brahms Einzug. Dem »Gaudemus igitur« folgt ein Rückblick des Altrektors Sauer. Er rühmt den mit »Erfolg« geführten »zähen Kampf« gegen die Weimarer Demokratie — dieser »Zersetzungs- und Verfallserscheinung am deutschen Wesen« (z.n. Schneeberger 1962, 53; vgl. Kreuzberger 1972, 33-40) — und die »deutsche Wissenschaft«, die »aufrecht und ungeschwächt blieb, als

alles in Trümmern lag«. So kann er die »rauen und mechanischen Eingriffe« in den »Wissenschafts- und Forschungsbetrieb« und eine »Unterbindung« seiner »materiellen Bedürfnisse« zurückweisen. Um die »unbestrittene Vorrangstellung auch fernerhin [zu] behaupten« — das Motiv der Heideggerschen Rede klingt an — wird die Bereitschaft bekundet, sich den »neuen Verhältnissen an[zu]passen« (z.n. Schneeberger 1962, 53).

Danach spricht Heidegger. Was folgt, ist als die »wohl klügste und subtilste faschistische Rede« (Hühnerfeld 1959, 94) bezeichnet worden.

4.1 »Kampfgemeinschaft« Universität

Die »Übernahme des Rektorats« deutet Heidegger als »Verpflichtung zur geistigen Führung dieser hohen Schule« (5), so den Versammelten als *Führer* gegenüber tretend.¹⁴ Doch komme das »Wesen der deutschen Universität« erst »zu Klarheit, Rang und Macht«, wenn »zuvörderst und jederzeit die Führer selbst Geführte sind« (ebd.). Das Motiv der Subordination unter ein *Höheres*, oder wie es Heidegger nennt, das 'Geführt-Sein' »von der Unerbittlichkeit jenes geistigen Auftrags, der das Schicksal des deutschen Volkes in das Gepräge seiner Geschichte zwingt« (ebd.), wird die Rede wie ein roter Faden durchziehen.

Aber schwingt im Titel *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* nicht auch Widerstand mit? Er ließ »damals aufhorchen«, befindet Hermann Heidegger, der die Rede fünfzig Jahre später neu herausgegeben hat. Sein Vater sei, »wie auch viele spätere Widerstandskämpfer«, von der »damaligen Aufbruchsstimmung erfaßt worden« (1983, 5). Löwith (1940, 520) notiert einen »merkwürdigen Widerspruch«: Die Rede handle in »*Opposition* gegen die vom Staate gefährdete Selbständigkeit der Universitäten von ihrer 'Selbstbehauptung'«, um gleichzeitig die »'liberale' Form der akademischen Selbstverwaltung und Freiheit« zu verneinen.

In der Rede heißt es, die »Selbstverwaltung« solle als der »vorwaltende Wesenscharakter der Universität« (5) erhalten bleiben. Eine direkte Bezugnahme auf das Verhältnis zum Staat fehlt — während eine spätere Rede vor der Tübinger Studentenschaft (30.11.1933) ausführt, man könne »nicht mehr von einem Verhältnis zum Staat sprechen«, »weil die Universität selbst Staat geworden« sei, »ein Glied der Staatsentfaltung« (1933c). Dennoch wird die Neuordnung dieser Beziehung artikuliert, und zwar philosophisch als Frage nach dem »Wesen« der Universität. »Selbstverwaltung«, definiert Heidegger, heißt sich »selbst die Aufgabe setzen«. Statt diese zu konkretisieren, zieht er jenes Selbst in Zweifel:

»Aber wissen wir denn, wer wir selbst sind [...]? Können wir das überhaupt wissen, ohne die ständige und härteste Selbstbesinnung?« Das »Wir« bezeichnet zunächst die traditionelle Oligarchie der Ordinarien. Das geforderte neue Selbstverständnis wird — da weder ein Rückgriff auf die »heutigen Zustände der Universität« noch auf die »früheren« ein »hinreichendes Wissen von ihrem Wesen« verbürgen — darauf ausgerichtet, »daß wir ... in Klarheit und Härte dieses Wesen für die Zukunft umgrenzen, in solcher Selbstbegrenzung es *wollen*, und daß wir in solchem Wollen uns selbst behaupten« (6).

Konturen gewinnt dies im Vergleich zu den Reformversuchen, die preußische Kultusminister wie Becker und Haenisch zu Beginn der 20er Jahre unternommen hatten. Beide Male ging es, in unterschiedlicher Konstellation, darum, die Reproduktion der funktionalen Elite »den veränderten Ansprüchen einer neuen Zeit« anzupassen (Haenisch 1919, z.n. Ringer 1972, 68). In den Weimarer Vorschlägen war vorgesehen, die außerordentlichen Professoren in den Rang von Ordinarien zu heben und Privatdozenten, ja sogar Studenten in die Selbstverwaltung einzu beziehen (vgl. Ringer, ebd.).¹⁵ — Vor dem Gegenbild einer »dumpfen und schnellen Abrichtung zu einem 'vornehmen' Beruf« (16) werden auch von Heidegger »Lehrer und Schüler« gemeinsam, als »Körperschaft«, zur »Selbstbesinnung« angerufen (6). Der »Gefolgschaft« wird, legitimiert durch einen »Wesensgegensatz im Führen und Folgen«, »Eigenkraft«, ja sogar »Widerstand« zugestanden (21). Zugleich werden Rangordnung und Herrschaft auf neue Weise reproduziert, denn diese Gemeinschaft entsteht, indem ihre Glieder gegeneinander und zu Kampf und daraus folgender Unter/Über-Ordnung ausgerichtet werden. Die »Wesenswillen« der Lehrer und Schüler »müssen sich gegenseitig zum Kampf stellen«. Die Funktion dieses »Kampfes« ist nicht leicht zu fassen. Er »pflanzte«, heißt es merkwürdig genug, in die Universität »jene Grundstimmung, aus der heraus die sich begrenzende Selbstbehauptung die entschlossene Selbstbesinnung zur echten Selbstverwaltung ermächtigt« (20f).

Klar ist nur, daß diese »Selbstverwaltung« nicht auf Abstimmung und Mehrheiten beruht, sondern auf einem von permanenter Konkurrenz bestimmten Führer-Gefolgschafts-Prinzip, ein Aktivierungsdispositiv faschistischer Subjektivität. Die »Kampfgemeinschaft« ist bestimmt durch das sozialdarwinistische Ideologem des Marktes, die »Auslese der Besten« (14). Zugleich aber wird die ideologische Bindekraft der »Gemeinschaft« realisiert, und zwar in der verkehrten Form »realimaginärer Teilhabe« (Haug 1986, 124) an Herrschaft beim Kampf um diese. So setzt Heidegger die Forderung der nazistischen Studentenschaft nach

einer »wirklichen Hochschulgemeinschaft« (Plötner 1933, 77) in ein Modell um, in dem das hierarchische Element gerade darin entfesselt wird, wo es negiert scheint.

4.2 »Neue Wissenschaft«

Ein neuer Wissenschaftsbegriff verheißt der Universität die Lösung ihrer »inneren« Krise.¹⁶ In der Tat hatte die NS-Studentenschaft gefordert, jene »wirkliche Hochschulgemeinschaft« auf dem »Boden einer neuen Wissenschaft« (Plötner 1933, 77) zu realisieren. Auch die konservative Professorenschaft kann sich darin wiedererkennen, denn der Diskurs über die »Krise der Wissenschaft«, in den Heidegger nun interveniert, gehört zur Rede von der »Kulturkrise«, worin die »Gebildeten« ihre in den gesellschaftlichen Umbrüchen prekär gewordene Stellung ausdrücken (vgl. Ringer 1983, 228f). Heidegger setzt zunächst den »Willen zum Wesen der deutschen Universität« ineins mit dem »Willen zur Wissenschaft«, um diesen dann »als Willen zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes als eines in seinem Staat sich selbst wissenden Volkes« (7) zu bestimmen. Wissenschaft wird so nicht mehr als autonom vorgestellt, sondern als »verwurzelt« oder, wie es *Der Alemanne* formuliert, eingegliedert »in den Bau des völkischen Staates« (z.n. Schneeberger 1962, 113).

Unausdrücklich attackiert der Redner die Entwürfe von Krieck, Baeumler und anderen (vgl. 1983, 28), wenn er sich gegen jenes »lediglich verneinende und kaum über die letzten Jahrzehnte zurückblickende Tun« wendet, das einer »allzu heutigen Wissenschaft« — Max Webers Auffassungen klingen an — nur die »Eigenständigkeit und Voraussetzungslosigkeit« (7) bestreite, ohne sie »auf den rechten Boden und in die sichere Bahn zu bringen« (19), sich also lediglich im »Schein einer wahrhaften Bemühung um das Wesen der Wissenschaft« (7) bewegt.

Dagegen ruft Heidegger nun die Wissenschaft auf, sich — bei Strafe ihres »raschen Endes« — »unter die Macht des Anfangs unseres geistig-geschichtlichen Daseins« zu stellen, des »Aufbruchs der griechischen Philosophie«. Diesem »Anfang der Philosophie« bleibe »alle Wissenschaft verhaftet«: Sie ist »Philosophie, mag sie es wissen und wollen — oder nicht« (8).

In *Sein und Zeit* war es um die Überwindung der »ontologischen Bodenlosigkeit der transzendentalen Subjektivität« gegangen, wie sie sich zuletzt in Husserls Phänomenologie dargestellt hatte (Gadamer 1965, 247). An die Stelle eines 'reinen Ich' sollte die »'historische Faktizität'« treten (Löwith 1940, 515). Die neuen Faktizitäten von 1933 ver-rücken

das Unterfangen. Zwar bleibt es, entsprechend dem in *Sein und Zeit* gebräuchlichen Begriff des »Ursprungs« (vgl. Bast 1980, 283f), ausgerichtet auf einen »Anfang« (8). Doch wird die »griechische Philosophie« nicht nur durch »Wiederholung« der seither vergessenen »Seinsfrage« (1927, 2) zur Neubegründung der Wissenschaft reklamiert — sie gilt als »Anfang unseres geistig-geschichtlichen Daseins« (8).

Was sich zunächst als ideologische Re-Aktivierung der Wissenschaft liest — sich »entschlossen« dem »Anfang« der »ursprünglichen griechischen Wissenschaft« zu »fügen«, der »als das Größte im voraus über alles Kommende und so auch über uns schon hinweggegangen« ist, der in »unsere Zukunft eingefallen« ist und dort als »die ferne Verfügung über uns« steht, »seine Größe wieder einzuholen« (11) — findet Entsprechung in der »Herrlichkeit« und »Größe« des »Aufbruchs«, in dem die »junge und jüngste Kraft des Volkes ... über uns schon hinweggreift« (22).¹⁷ Daher die von Löwith konstatierte »Zweideutigkeit« der Rede, auf Grund derer man am Ende nicht wisse, ob man aufgerufen ist, »Diels' Vorsokratiker in die Hand« zu nehmen oder »mit der SA (zu marschieren« (1940, 520).

Die »Wiederholung« des griechischen »Anfangs« ereignet sich anders als in *Sein und Zeit* nicht in wissenschaftlicher Besinnung auf die Tradition, sondern als deren apokalyptisches Hereinbrechen.¹⁸ Damit erhält der angeregte Verstehensakt eine zweite Dimension. Nicht nur wird die »Bewegung« mit dem Signum eines philosophischen »Aufbruchs« versehen, einem Signum, das ihr die nötige Dignität verleiht, um auch die besseren Kreise zum Eintritt zu bewegen.¹⁹ Den »Gebildeten« und »Gelehrten«, die es nach Heideggers Worten »für die neuen national-politischen Ziele und Ideen zu gewinnen« galt²⁰, wird der nazistische »Aufbruch« als ein Lebendigwerden ihrer humanistischen Bildung offeriert. Das »Altertum« ist nicht länger ferne Buchstabenwelt, schrieb der Rezensent des *Gnomon*, sondern »gegenwärtige Wirklichkeit«. Es gelte daher nicht, Heideggers »ausdrückliches Griechenlandbekenntnis beruhigt zu verzeichnen«; die Rede verdeutliche vielmehr, wie der an »Vor- und Gegenbild [...] gekräftigte Geist sich unmittelbar mit der Gegenwart berührt und durchdringt« (Harder 1933, 441f). Heideggers Griechenland ist nicht mehr die heitere Welt vollkommener Formen und ästhetischer Ideale, in deren Schätzung sich die gesellschaftlichen Eliten als »Gebildete« wiedererkennen und vom gewöhnlichen Volk unterscheiden.

4.3 »Fragendes Standhalten«

Mit einem Aischylos-Zitat läßt der Redner Prometheus als »ersten Philosophen« das »Wesen des Wissens« aussprechen. »Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit« (8f). Angeknüpft wird nicht an die Interpretationslinie, für die der »vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender« (Marx, MEW Erg.Bd.I, 263) den Widerstand des »menschlichen Bewußtseins« gegen »alle himmlischen und irdischen Götter« (ebd.) personifiziert, sondern an jene andere, die darin den Rekonstruktionsversuch einer religiösen Weltordnung im Augenblick ihres Zerfalls sieht (vgl. Nilsson 1940, 754). Das Wissen entfaltet »seinen höchsten Trotz« nicht, um dem »Schicksal«²¹ zu widerstehen, sondern um vor seiner »Übermacht« schließlich doch zu »versagen«. Dem sich fügenden Wissen »öffnet sich gerade das Seiende in seiner unergründbaren Unabänderlichkeit und leiht« ihm »seine Wahrheit«. Als Paradigma dieses Konzepts von »Wissenschaft« legt Heidegger mit der Figur des Sich-Öffnens des »Seienden« die theologische Offenbarung nahe (9).

In der kurz nach 1945 verfaßten Erklärung zur Rektoratsrede vermerkt Heidegger, daß die »Haltung« des »Fragens«, neben der des »Besinnens«, auf »Kampf« gestellt« sei. Dessen Grundmotiv sei »Auseinander-Setzung dergestalt, daß in dieser das Wesen derer, die sich auseinander-Setzen, sich aussetzt dem anderen und so sich zeigt und zum Vorschein kommt und d.h. griechisch: ins Unverborgene und Wahre«. Die »Auseinandersetzung«,²² fährt er in Interpretation eines Heraklit-Zitats fort, läßt die einen als »Knechte, die anderen aber als Freie« »hervorgehen [...] ins Offene« (1983a, 28f; vgl. auch 1935, 66; zur exegetischen Strategie Heideggers vgl. Bollack u. Wismann 1975).

Diese Artikulation des »Fragens« ist komplex determiniert.²³ Der Begriff beschreibt den Sieg der stärkeren Wesensmacht als das »Offene«, als das »Wahre«, »Unverborgene«. Er wird selbst als das »Wahrende« (1983a, 28f) benannt. Dem Heideggerschen Sprachspiel folgend, ließe er sich als das Herrschafts-Wahrende bezeichnen: In Bezug auf Wissenschaft, über die das »Schicksal« dominiert, artikuliert er ein Ausleseprinzip.²⁴ Auf die »Kampfgemeinschaft« Universität bezogen, benennt er die ideologische Unterstellungsaktivität im Kampf der »Wesenswillen« von Führer und Gefolgschaft.

Die Vergesellschaftungs-Leistung bestimmt auch Heideggers Reformulierung der Theorie-Praxis-Relation. Gegenüber der im Weberschen Sinne nur auf die »Sache« orientierten, im Heideggerschen Sinne praxisfernen Theorie kennzeichnet das »betrachtende Fragen« die Theorie

im Sinne »höchster Verwirklichung echter Praxis«. Sie ist damit die »höchste Weise der *energeia*, des 'am-Werke-Seins', des Menschen« (10). Das Sich-Eingliedern in eine Herrschaftsordnung wird als höchster Lebensvollzug ausgesprochen.

4.4 Das Ideologische im »Fragen«

Die Wiederkehr des in einem imaginären Griechentum gespiegelten »anfänglichen Wesens der Wissenschaft« (10) versetzt Heidegger in die Stunde nach dem »Tod Gottes«. Das Szenario ist davon bestimmt, daß nicht nur die »Welt des christlichen Gottes« ihre ideologische Bindekraft verloren hat, sondern die »übersinnliche Welt«, die Welt der ideologischen Mächte insgesamt kraftlos geworden ist (1983a, 25). Deshalb erhebt er den gottsuchenden Nietzsche zum »letzten deutschen Philosophen« (12). Doch nicht, wie er später betont, um einem »ordinären Atheismus« (1983a, 25) das Wort zu reden. Nietzsche schließt eine Entwicklung ab, in der Gottes Tod nicht einer emanzipatorischen Leistung, sondern einem Verfall der Wissenschaft entspricht — dem Verlust ihrer ideologischen Vergesellschaftungskraft. Dieser Verlust wird so vorgestellt, daß die »christlich-theologische Weltdeutung ebenso wie das spätere mathematisch-technische Denken der Neuzeit« die Wissenschaft »zeitlich und sachlich von ihrem Anfang entfernt« hätten (10f).

Nicht weniger als der Schrecken vor dem Untergang des Abendlandes soll in den neuen »Anfang« hineinzwingen: »Aber niemand wird uns auch fragen, ob wir wollen oder nicht wollen, wenn die geistige Kraft des Abendlandes versagt und dieses in seinen Fugen kracht, wenn die abgelebte Scheinkultur in sich zusammenstürzt und alle Kräfte in die Verwirrung reißt und im Wahnsinn ersticken läßt« (22). Im Hinblick auf den nazistischen »Aufbruch« verspricht der Redner Rettung durch Rekonstruktion des Ideologischen unter den von Nietzsche bezeichneten Bedingungen, d.h. ohne das bisherige Fundament der religiösen Ideologie: Wie steht es mit der Wissenschaft, »wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen« ? (12).

Wissenschaft/Philosophie wird »Grundgeschehnis«, »innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins« (10). Ihre wesentliche Praxisform — das »Fragen« — ist angesichts der »Verlassenheit« nicht mehr »das anfänglich bewundernde Ausharren der Griechen vor dem Seienden«, sondern wandelt sich »zum völlig ungedeckten Ausgesetztsein in das Verborgene und Ungewisse, d.i. Fragwürdige. Das Fragen ist dann nicht mehr nur die überwindbare Vorstufe zur Antwort als dem Wissen«, es selbst wird »die höchste Gestalt des Wissens« (12).

— Es fungiert mehrfach: Zur Konstitution einer imaginären Einheit der Wissenschaften, die sich gleichschalten, indem sie sich nicht zu einer transzendent-göttlichen Instanz in Beziehung setzen, sondern zu »weltlichen Mächten« — einer kunstvollen Reihung diesseitiger Phänome:

»Solches Fragen zerbricht die Verkapselung der Wissenschaft in gesonderte Fächer, holt sie zurück aus der ufer- und ziellosen Zerstreung in vereinzelte Felder und Ecken und setzt die Wissenschaft wieder unmittelbar aus der Fruchtbarkeit und dem Segen aller weltlichen Mächte des menschlich-geschichtlichen Daseins, als da sind: Natur, Geschichte, Sprache; Volk, Sitte, Staat; Dichten, Denken, Glauben; Krankheit, Wahnsinn, Tod; Recht, Wirtschaft, Technik« (12f).

Diese Mächte werden auch »weltbildende Mächte« (16) genannt, wobei das »In-der-Welt-Sein« aus *Sein und Zeit* mitschwingt. Der Bezug auf sie soll dem »Fragen« eine Art Verstaatlichungseffekt verleihen. Angesichts der »äußersten Fragwürdigkeit« (ebd.) und »ständigen Weltungewißheit« (14) wird es zum Konstituens eines neuen Ganzen: Das »fragende, ungedeckte Standhalten inmitten der Ungewißheit des Seienden im Ganzen« schafft dem »Volk seine Welt der innersten und äußersten Gefahr, d.h. seine wahrhaft geistige Welt« (13). Indem sich das »Volk« diese »geistige Welt« gegen die »Übermacht aller weltbildenden Mächte« (16), gegen die des »Seienden« erkämpft, wird es »in seinen Staat« 'hineingezwungen' (17). Verstaatlichung wird als Wissen, als »Geist« ausgesprochen²⁵:

»Denn 'Geist' ist weder leerer Scharfsinn, noch das unverbindliche Spiel des Witzes, noch das uferlose Treiben verstandesmäßiger Zergliederung, noch gar Weltvernunft, sondern Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins. Und die *geistige Welt* eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur, sowenig wie das Zeughaus für verwendbare Kenntnisse und Werte, sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins« (13).

4.5 *Werkgeschichtlicher Exkurs:*

Heideggers »Kehre« in den Faschismus

In der westdeutschen Heidegger-Literatur ist neben Schwan (vgl. 1965, 9ff; 1974, 150f) und Franzen (vgl. 1975, 69ff) vor allem Habermas — entgegen der von Heidegger selbst dekretierten Linie, biographische Daten für unwesentlich zu erklären (vgl. Arendt 1969, 896) — dem Zusammenhang von politischer Haltung und philosophischer Entwicklung nachgegangen.²⁶ Seine Frage, »wie der Faschismus in Heideggers Theorieentwicklung selbst hineingespielt« habe (1985, 185), geht davon aus, daß die vielberedete »Kehre« (Heidegger 1947, 72) sich nicht

hinreichend aus »internen Motiven« der Theorie erklären läßt (Habermas 1985, 184). Heidegger habe sich, nachdem er »sich endlich über den wahren Charakter des NS-Regimes nicht länger« täuschte, »philosophisch in eine schwierige Situation hineinmanövriert« (ebd., 188). Um die Kontinuität zu *Sein und Zeit* nicht zu gefährden — er identifizierte das »Dasein« mit dem Dasein des Volkes, das eigentliche Seinkönnen mit der Machtergreifung — bestand der Ausweg darin, diese Fehlleistung zu einem »objektiven Irrtum« (ebd.) zu stilisieren, der ihm vom Sein selbst her »widerfahren« sei, (ebd., 185). Undiskutiert bleibt von Habermas, ob diesem »Irrtum« nicht eine gleichfalls vom Sein her widerfahrene Wahrheit in Gestalt des nazistischen »Aufbruchs« vorausging. Texte aus den frühen 30er Jahren, in denen Heidegger am Material der griechischen Philosophie die Begriffe Wahrheit und Irrtum entwickelt, legen den Schluß nahe. Auch der im *Spiegel-Interview* enthaltene Hinweis, daß sich das »Motiv« (1976, 196) zur Rektoratsübernahme schon seiner Freiburger Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* (1929) entnehmen läßt, belegt diese Vermutung. Bezugspunkt ist die Krisenbehauptung, »die Verwurzelung der Wissenschaften« sei »in ihrem Wesensgrund abgestorben« (1929, 25). Entsprechend habe er 1933 — so will es die *Selbstrechtfertigung* — das »dringlichste Anliegen« der Universität darin gesehen, sich »aus ihrem Wesensgrunde«, »nämlich aus dem Wesen der Wahrheit selbst« zu erneuern (1983a, 22). Steht der Bezug auf eine »mit dem Attribut des Wahrheitsgeschehens« ausgestattete, »Unterwerfung heischende« »Ursprungsmacht« (Habermas 1985, 183) nicht am Ende, sondern am Beginn des nazistischen Engagements?²⁷

Die 1930/31 gehaltenen Vorträge *Vom Wesen der Wahrheit* und *Platons Lehre von der Wahrheit* stehen in einem Wechselverhältnis. Der erste entfaltet systematisch, was der zweite als zeitlichen Prozeß auslegt. Beide referieren auf die Wahrheitsproblematik in *Sein und Zeit*, besonders § 44: Wahrheit beruht danach nicht auf »der Übereinstimmung zwischen Erkenntnis mit ihrem Gegenstand« (1927, 215), sondern auf der bloßen »Entdecktheit« (ebd., 218) des Daseins selbst. Dieser Begriff verdankt sich der Abspaltung des traditionellen Wahrheitskriteriums der Übereinstimmung. Das eigentliche Selbstsein verfügt über kein Wahrheitskriterium, keinerlei handlungsnormierenden Maßstab. Zwar kennzeichnet Heidegger die »Entschlossenheit« als die »eigentliche Wahrheit des Daseins« (ebd., 297), doch nur in dem Sinne, daß das Dasein sich in seiner »Geworfenheit« übernimmt und auf »Möglichkeiten« hin »entwirft« (ebd., 284). Gefordert ist also eine Haltung der Entscheidung, die nicht auf die Wahrheit als Entscheidungsgrund wartet,

sondern sich auf sie richtet, sie setzt oder, wie Löwith rückblickend formuliert, »pure Entschlossenheit, von der nicht feststand Wozu« (1940, 517).

Im Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* erhebt Heidegger ein »Offenbares zum Richtmaß«, zur Wahrheit selbst (1943, 80). An die Stelle der alten »Unmittelbarkeit«, die aus der Wahrheitssetzung hervorging, tritt eine neue.²⁸ Sie resultiert aus blinder Anerkennung einer Wahrheit, deren »Beliebigkeit jetzt dem Gegenüber überlassen« ist (Tugendhat 1967, 382, 384). In *Platons Lehre von der Wahrheit* wird die hier in nuce angelegte Konzeption so ausgearbeitet, daß Heidegger die ontologische Defizienz des »man« — jenen Status der Uneigentlichkeit, dem es per Entscheidung zu entrinnen galt — auf einen philosophiegeschichtlich fixierbaren Vorgang des »Herrwerdens der *idéa* über die *alétheia*« zurückführt (1942, 135). Indem er die in *Sein und Zeit* gleichsam naturgegebene Verfaßtheit des Daseins, das »Aufgehen im Man« (1927, 222), einem urgeschichtlichen, von der Wahrheit selbst verursachten »Irrtum« zuordnet — die Wahrheit verliert darin den »Grundzug der Unverborgenheit« (1942, 139, 136) —, stellt er die Umkehr dieses Verfallsprozesses als eine Rückkehr an den verlorenen Ursprung in Aussicht, als Anbruch eines neuen »Aufbruchs«.

Diese geschichtstheologische Wendung kennzeichnet die Spezifik der philosophischen Artikulation des NS in der Rektoratsrede. Die Position von *Sein und Zeit* wird insofern vollendet (vgl. Bourdieu 1975, 106), als die Möglichkeit von Widerstand, und sei es als absurdistische Revolte, eliminiert ist:²⁹ Das aus allen gesellschaftlichen, normativen und reflexiven Bezügen herausgelöste, radikal vereinzelt »Dasein« wird vor ein »den Verlauf der konkreten Geschichte präjudizierendes Seinsgeschick« (Habermas 1985, 183) gestellt und zu einer neuen Form der Eigentlichkeit angerufen. Spracher bzw. »Fürsprecher« (Bourdieu 1975, 109) dieses »Wahrheitsgeschehens« (Habermas 1985, 183) ist 1933 der »Führer«; die Teilhabe der Einzelnen an ihm konstituiert das Volk. Paradigmatisch ist Heideggers Ansprache zur Wahlkundgebung der deutschen Wissenschaft am 11. November 1933 (vgl. 1933e, 148ff).

Was Heidegger als »Kehre« bezeichnen sollte, die Selbstaufhebung der Dezision als Entscheidung für ein Vor-Entschiedenenes — mit der das Entscheiden zum notwendigen, aber transitorischen Akt wird — präsentiert sich im April 1933 als philosophisch-normierende Vorstellung dessen, was in den politischen Kämpfen erst noch unumstößliches Faktum werden muß: daß nach der Entscheidung für den Nazismus weitere Entscheidungen nicht mehr in Frage kommen, nur noch die Fügung ins neue Geschick. In der veränderten Konstellation des Plebiszits vom

November 1933 kann er dann mit Recht von der »letzten Entscheidung« sprechen (1933e, 148).³⁰

5. *Unter den konzeptiven Ideologen der NS-Studentenbewegung*

5.1 *»Lehrer« der Deutschen Studentenschaft*

Am 24. April, drei Tage nach der Wahl zum Rektor, regt Heidegger bei der Führung der *Deutschen Studentenschaft*³¹ eine »Tagung der Leiter des Amtes für Wissenschaft« an, die dann am 10. und 11. Juni in Berlin stattfindet.³² Er selbst referiert über »Forschung und Lehre«, Baeumler »über die politischen Aufgaben der neuen Fachschaft«. Kriek, der über das »Berufsfeld« sprechen sollte, sagt wegen »Arbeitsüberlastung« ab (Ott 1984a, 109; vgl. Schneeberger 1962, 76ff).³³

Daß sich im Sommer 1933 die Aktivität der DSt auf »positive« Aktionen wie die Organisation von Tagungen und »Schulungslagern für Fachschaftsleiter« verlagert — sie sollen »teilweise von der Heidegger- und teilweise von der Baeumlerschule« durchgeführt werden³⁴ — ist einem veränderten Stadium nazistischer Machtkonstitution geschuldet: Die studentische »Kampfzeit« wird von Rust mit einem Erlaß vom 2. Mai beendet. Er erklärt die weitere »Umgestaltung der Lehrkörper« zur »Aufgabe der Staatsregierung« und ruft die Studenten zu »ernster und erfolgreicher Arbeit« auf (z. n. Kalischer 1967/68, 226), löst damit allerdings eine Identitätskrise der nazistischen Studentenschaft aus (vgl. Faust 1973, 124). Zwar konstatiert auch Plötner: »Von links ist heute kein Angriff mehr zu erwarten«, erklärt hingegen den Kampf gegen die »Opposition des neuen Staates«, gegen 'Reaktionäre' wie den sächsischen Kultusminister »Hartnacke«, »Spranger und dergleichen mehr« nach wie vor zur Aufgabe der Studentenschaft (Brief an Frenzel vom 15. Mai, 1933a/5025000). Freilich könne er nicht mehr mit den Methoden der Kampfzeit geführt werden. Statt dessen sucht die DSt der 'Reaktion' neue organisatorische Strukturen und einen wissenschaftlichen Kaderstamm entgegenzusetzen. Daß geeignete Konzeptionen fehlen, verschärft die Krise. Fieberhaft werden die Erfahrungen der faschistischen Studenten Italiens ausgewertet³⁵. Plötner verweist in seiner Korrespondenz auf Baeumlers Reden und Aufsätze und hofft, von Heidegger Exemplare der Rektoratsrede zur Verbreitung bzw. andere Texte zur Veröffentlichung zu erhalten. Grundtenor: »Was jetzt von unseren wenigen Lehrern gesprochen wird, das gilt immer für die gesamte deutsche Studentenschaft« (Briefe an Heidegger, 1. Juni, 1933a/5025066; vgl. 5025000, 5025059).

Parallel zur Vorbereitung der Berliner Tagung läuft ein weiteres DSt-Projekt an, die »folgerichtige Fortsetzung« ihrer *Aktion wider den undeutschen Geist*: Unter der Thematik *Aufbruch des deutschen Geistes* sollen junge Wissenschaftler Beiträge in der NS-Studentenpresse veröffentlichen. Der in Betracht gezogene Nachwuchs kommt »zum großen Teil« aus den »Schulen« der »beiden Großmeister« Heidegger und Baeumler. Diese werden daher ebenfalls um einen »grundlegenden Aufsatz« gebeten.³⁶

5.2 Im Deutungskampf um das »Politische«

Im August erscheint das erste Heft der neugegründeten Zeitschrift der DSt. Ein Schwerpunkt ist unter dem Stichwort des »Politischen« die zukünftige Hochschulpolitik. Neben den Professoren Baeumler und Neumann sowie Albert Holfelder, einem der angesprochenen Nachwuchswissenschaftler — er arbeitete mit Baeumler am Aufbau des Berliner Lehrstuhls für politische Pädagogik (vgl. Plötner an Rath, 16. Mai, 1933a/5025156) —, findet sich ein Teil der DSt-Führung auf der Autorenliste. Ein Beitrag Heideggers ist ebenso wie in späteren Nummern nicht enthalten, obwohl Plötners Brief vom 13. Juli (1933a/5025060f) ausdrücklich auf dessen Versprechen zurückkommt, der DSt seine »erste Vorlesung« sowie den »Fachschaftsvortrag«³⁷ zur Publikation zu überlassen. Die Gründe, an denen die Veröffentlichung scheiterte, sind ungeklärt.³⁸ Von Interesse ist die Ausgabe dennoch, weil sie in einer Phase, in der die Gesetze zur Führerverfassung nicht absehbar sind (vgl. Martin 1986, 60f), Hochschulkonzeptionen vorstellt, denen die Rektoratsrede teils zugehört, teils widerspricht.

Zwei Beiträge erwähnen Heidegger. Holfelder (»Die 'politische Universität' und die Wissenschaft«) begründet mit ihm seinen Handlungsbegriff; der DSt-Funktionär Klaus Schickert (»Sinn und Unsinn auf dem Wege zur politischen Universität«) rechnet mit dem Gebrauch des Politischen in den als liberal bezeichneten Hochschulkonzeptionen ab, die er u.a. an der Frage eines »neuen Wissenschaftsbegriffs« scheitern läßt. Lösungsansätze sieht er »einzig bei Alfred Baeumlers Dresdner Vortrag vom 27. Februar 1933 (Dresdner Hochschulblatt 15. März 1933) und in Heideggers Antrittsvorlesung« (1933, 24),³⁹ es folgt der Verweis auf eine Anzeige der Rektoratsrede. Die Liberalen erheben unter dem »Mäntelchen eines nationalen Pathos« auf die gleichen Inhalte wie die Nazis Anspruch: »Rassenkunde, Kulturgeschichte, und Kulturkunde [...] — alles Dinge, die sich inhaltlich auf deutsches Volkstum und deutsche Staatlichkeit beziehen« (ebd., 23). Doch würden sie ihren »alten

Geist« lediglich »mit der Farbe politisch« (ebd., 22) anstreichen, denn am »Schluß wird organisiert und rubriziert« (ebd., 23), wird das Wissen lediglich für die leere »Geschäftigkeit« (ebd., 21) fächerübergreifender Strukturen dienstbar gemacht.⁴⁰

Für Baeumler (»Der politische Student«) bedeutet das Politische die Ausrichtung des Menschen auf das »Ganze«, das quasi natürlich als Staat gedacht wird. Prototyp des *zoon politikón* oder staatlichen Lebewesens ist der »politische Student« (1933, 5). Er verhält sich, im Gegensatz zum gewöhnlichen »Staatsbürger« mit seiner »durch die Familie und den Beruf« vermittelten Beziehung, »unvermittelt zum Ganzen« und steht dadurch »im richtigen Verhältnis zum Staat« (4). Bei seinem Zugriff auf die Wissenschaft unterscheidet Baeumler deren »Stand« als etwas »objektiv Gegebenes« von der »Richtung«, in die das Wissen drängt. Ihre Krise resultiert aus dem Fehlen des »richtunggebenden Moments«. In dieser Hinsicht hat sie sich den »Ansprüchen« des »politischen Menschen(en)« zu unterstellen (7f). Und wird dieser nicht von der Studentenführung vertreten?

Weil Baeumler die Autonomie der Wissenschaft — sofern es ihr um ihre Sache geht — anerkennt (vgl. ebd., 7f), orientiert er implizit auf eine außeruniversitäre »politische« Schulung des akademischen Nachwuchses. Sein Mitarbeiter Holfelder will dagegen, mit Heideggers Vorstellung vom Denken als eigentlicher Praxis — »Handeln ist so gut eine selbständige Aktivität des menschlichen Geistes wie das theoretische Erkennen« (Holfelder 1933, 12) —, Wissenschaft und Universität selbst zur Formierungsinstanz von Staats-Subjekten werden lassen. Der »politische Student von heute will nicht betrachten, sondern handeln« (ebd., 14.). Grundlegend ist die Ausschaltung jenes Erkenntnisinteresses, das entsprechend der »Liberalismus«, »Konservatismus und Marxismus« verbindenden Vorstellung, in der Geschichte walte ein »erforschbarer Zusammenhang«, darauf orientiert, diesem »Zusammenhang« einen »Maßstab für das eigene Handeln« (ebd., 12) zu entnehmen.⁴¹ Erkennen wird zum Anerkennen: Der Mensch tritt »aus dem Kreis des Gegebenen« heraus, aber er erhebt sich nicht über ihn, »sondern indem er sich fragend ihm gegenüberstellt, unterwirft er sich, um mit Heidegger zu sprechen, dem Seienden und 'läßt es sein' als das, was es ist und wie es ist« (ebd., 9). Der Platz des »vorgreifenden Gedankens« der Erkenntnis ist geräumt; besetzt wird er durch die von jeglicher Norm, von jedem »Glauben an eine vorgegebene Ordnung« befreite »Tat«, die »über das hinausführt, was gegeben ist und erkannt werden kann« (ebd., 11f). Damit behält Holfelder jenes dezisionistische Moment bei, das Heideggers »Kehre« auszuschließen trachtet.

Anders als Holfelder unterscheidet Heidegger nicht zwischen Erkennen und Handeln, sondern zieht beides, analog seiner Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*, zu einer »Weise des Verhaltens« zusammen, die er als »Offenständigkeit des Menschen« bezeichnet; die einzelnen Elemente des »Verhaltens«, »Werken und Verrichten«, »Handeln und Berechnen«, treten über sie ins Verhältnis zu einem »Offenbaren«, das sie sich als »Maß anweisen« lassen (1943, 80). Wird bei Holfelder einerseits das Erkennen als Seinlassen ganz in Heideggers Sinne auf bloßes Anerkennen verpflichtet, andererseits aber die »'politische'« als »ordnungsstiftende Tat« (1933, 12) aus jeder Normvorgabe herausgelöst, so schließt Heidegger, indem er dem »Verhalten« ein »Maß« gegenüberstellt, jegliche Selbstnormierung aus.⁴²

Auf das »Politische« bezieht sich Heidegger sowohl in den bisher zugänglichen Texten aus der Zeit um 1933 als auch in seinen Nachkriegsverlautbarungen — vor allem negativ. Obwohl es sich bei den Stellungnahmen nach 1945 um Distanzierungsversuche von der eigenen Vergangenheit handelt, enthalten sie genügend Wahrheit, um die Art der Gegnerschaft von 1933 zu erklären. Wenn es heißt, das Wesen der Universität könne nicht aus der »'Politik' oder irgendeiner anderen Zwecksetzung bestimmt« werden (1983a, 29), so steht dahinter die Abwehr eines funktionalisierenden Zugriffs des Staates, keineswegs aber die Ablehnung ihrer Faschisierung. Nur ist Heidegger gegenüber »äußerlichen« Ansätzen konsequent darauf bedacht, sie dem »inneren« Wesen der Universität entsprechen zu lassen, d.h. diese als ideell-selbsttätige Unterstellung zu konzipieren.

In der Rektoratsrede ist nur von einem »'neuen Wissenschaftsbegriff'« (7) die Rede — für Heidegger nachträglich Grund, sich als Gegner einer »Idee der 'politischen Wissenschaft'« vorzustellen (1983a, 28; vgl. 22, 26; vgl. auch 1976, 198; 1945, 265; undatiert, 269). Tatsächlich findet sich im Heidelberger Auftritt wie im ebenfalls erwähnten vor der Tübinger Studentenschaft eine Abwehr der Redeweise vom Politischen — die Identifikation mit staatlicher Herrschaft sans phrase hatte durch das »viele Reden vom 'Politischen'« (1933b, 75) die dem Philosophen wesentliche Bedeutung verloren. Welcher Begriff besetzt bei Heidegger diese Stelle?

Heidegger geht davon aus, daß die »*Revolution*« an den Hochschulen noch aussteht. Der Universität, heißt es im Junivortrag, sind durch die »Bildung neuen Lebens im Arbeitslager und im Erziehungsverband« Aufgaben »entzogen« worden, auf die sie »*allein Anspruch zu haben glaubte*«. Der Versuch, dem »Neuen« »Rechnung« zu tragen, habe lediglich dazu geführt, daß »man alles mit etwas politischer Farbe

bemalt«. Beispiel ist der »'neue' Wissenschaftsbegriff«, der Heidegger als der »alte« gilt, »den man etwas anthropologisch unterbaut hat« (1933b, 74). Darin schwingt die SA-Forderung nach einer Zweiten Revolution mit. Auch in der Tübinger Rede bestimmt sie den Kontext. Obwohl nach den Worten »des Führers selbst« die Revolution »zu Ende« ist und der »Evolution Platz gemacht« hat,⁴³ setzt Heidegger dagegen, sie habe »nicht einmal begonnen«. Was sich jetzt an den Hochschulen abspielt — man schreibt »Broschüren über den neuen Wissenschaftsbegriff«, redet über den »politischen Studenten, die politischen Fakultäten« — das ist »nichts anderes als das übermalte Alte« (1933c). Dem stellt Heidegger den Typus des »Arbeiters« entgegen. Wie er später notierte, hatte er »damals« Jüngers gleichnamiges Buch in »kleinem Kreis« besprochen (1983a, 24). Im Gegensatz zu Baeumler (1933, 5), der das »politische Verhalten« zum »Grundverhalten« erklärt, setzt Heidegger jetzt »jedes menschliche Verhalten« als »Arbeit« an. Die Universität wird in den »nationalsozialistischen Staat« als einen »Arbeitsstaat« »hineingebunden«. In diesem Zusammenhang verwendet Heidegger den Begriff des »Politischen« wieder positiv: Der »neue« Student« weiß sich »für die Durchführung des politischen Wissensanspruches« als »Arbeiter« eingesetzt (1933c).

Der Begriff der »Arbeit« bzw. des »Arbeiters« artikuliert imaginäre Gleichheit in der Identifikation mit Herrschaft, wie dies auf andere Weise in der Rektoratsrede konstruiert war. So hatte ja auch Hitler in seiner Rede zum 1. Mai 1933 erklärt, er kenne nur noch einen Adel, und das sei der Adel der Arbeit (vgl. PIT 1980, 119f). Heidegger bringt Hand und Kopfarbeit auf den gemeinsamen Nenner des »Wissens« im Sinne von »sich auskennen in der Welt«; umgekehrt erscheint damit jede Arbeit als »etwas Geistiges«: »Die Leistung des Erdarbeiters ist im Grunde nicht weniger geistig als das Tun des Gelehrten«. Diese imaginäre Klassenlosigkeit wird so konstituiert, daß dem »sich Auskennen in der Welt« einzig die Bedeutung bleibt, daß jeder seinen Platz in der ideologischen Ordnung zu kennen hat (vgl. die Reartikulation von Wissen, Abschnitt 4.4):

»Wissen und Wissensbesitz, wie der Nationalsozialismus diese Worte versteht, trennt nicht in Klassen, sondern bindet und einigt die Volksgenossen und Stände in den einen großen Willen des Staates. So wie diese Worte 'Wissen' und 'Wissenschaft' haben auch die Worte 'Arbeiter' und 'Arbeit' einen verwandelten Sinn und einen neuen Klang. Der 'Arbeiter' ist nicht, wie der Marxismus wollte, der bloße Gegenstand der Ausbeutung. Der Arbeiterstand ist nicht die Klasse der Enterbten, die zum allgemeinen Klassenkampf antreten« (Heidegger 1934a, 200ff).

In dieser Auffassung wissenschaftlicher »Arbeit«, in der Rektoratsrede auseinandergelegt in die trinitarische Formel »Arbeitsdienst«, »Wehrdienst«, »Wissensdienst« (15f), artikuliert sich die von der Universität geforderte »Selbstbehauptung«. Sie impliziert einerseits eine totalisierte Verfügungsmacht des Staatlichen, die die Produktion von Wissen den Funktionen ideologischer Vergesellschaftung unterordnet und ihr keine Autonomie einräumt, auch nicht die des ständischen Privilegs. Andererseits kann sie sich gegen den administrativen Übergriff um so energischer verwahren, als die »Arbeit« — im ver-rückten Sinne Heideggers als ideologischer Basisprozeß, aus dem die Klassengesellschaft als Volksgemeinschaft hervorgeht — ihren Ort par excellence an der Hochschule hat. Der »politische Student« ist Prototyp des ideologischen »Arbeitlers«, die Studentenschaft die Avantgarde radikaler Verstaatlichung alles Gesellschaftlichen.

6. Das Ende des Rektorats

Die Rektoratsrede endet mit einer Stelle aus Platos *Politeia* (497d, 9), damals eines der aktuellsten Werke im Textkanon der Gebildeten. Die »alte griechische Weisheit« wird zum Verstehen der »Herrlichkeit« und »Größe« des nazistischen »Aufbruchs« aufgeboten: »Alles Große steht im Sturm...« (22)

Die Übersetzung des griechischen *epispthalé* mit »Sturm« scheint den Originaltext zu verfälschen, heben doch streng lexikalische Übertragungen die Instabilität hervor: »Alles Große ist zum Fallen geneigt« (Vonessen 1983). Die Stelle sei exemplarisch für Heideggers »willkürlicher« Übersetzungspraxis, notiert Jaspers (1978, 45): »er [der Sturm] steht nicht da«, »das Bild ist Gebärde und Pathetik, nicht Wahrheit«. Die Ausgesetztheit im »Sturm« wird — vereindeutigt im Gesamtkontext der Rede — zum heroischen, frontsoldatischen Aushalten mit der Möglichkeit (tödlichen) Scheiterns.

Die so auf das Verständnis des gestiefelten Teils der Zuhörer abgestellte Plato-Interpretation kann als Indiz gewertet werden, daß Heidegger dem ideologischen Spektrum der nazistischen Sturm-Abteilung zuzurechnen ist⁴⁴ und daß mit deren Einfluß auch der seinige geradezu schicksalhaft verknüpft war. So stellt Farias (1989, 245ff) Heideggers Rücktritt unter dem Gesichtspunkt der Niederlage des Röh-Flügels dar.⁴⁵ Auch Heidegger selbst begibt sich nach 1945 in den Schatten dieses Ereignisses, jedoch so, daß er den 30. Juni zur Bestätigung für die Richtigkeit seiner Ende April erfolgten Amtsniederlegung heranzieht: »Wer nach dieser Zeit noch ein Amt in der Leitung der Universität

übernahm, konnte eindeutig wissen, mit wem er sich einließ« (1983a, 40). Dann transformiert er das Bündnis der Nazis mit den konservativen Kräften zur Ausschaltung der SA-Führung, Schleichers und der wenigen Monarchisten zum Szenario des eigenen Kampfes gegen eine »zweifache Opposition« von Kräften des »Alten« und »Neuen«, die »sich schließlich einträchtig zusammenfanden«, um seine »Bemühungen lahmzulegen« und ihn »schließlich auszuschalten« (ebd., 22f).

Ein Konflikt, der zweifellos in das Feld der Rücktrittsursachen hineinreicht, von Heidegger jedoch zum entscheidenden Anlaß stilisiert wird, erhält seine Darstellung aus dieser auf Verschwörung eingestellten Optik. Heidegger hatte als Zugpferd seiner Hochschulreform den jungen, ihm ergebenen Strafrechtler Erik Wolf⁴⁶ zum Dekan gemacht. Schnell war dieser mit den konservativen Fakultätsmitgliedern in heftige Auseinandersetzungen geraten, so daß er Ende 1933 den Rücktritt anbot. Heidegger lehnte ab und benutzte eine Vertrauenserklärung für Wolf, die auch den anderen Dekanen zuing, um sich nochmals als »Führer« der Universität zu profilieren und Grundsatzpositionen der von ihm angestrebten Hochschulpolitik zu umreißen (vgl. Ott 1984a, 115-118). Im Spätwinter 1933/34 sei er nach Karlsruhe gebeten worden, wo ihm nahegelegt wurde, die Dekane Wolf und v. Möllendorf abzusetzen. Dies habe er abgelehnt und daraufhin dem Minister seinen Rücktritt eröffnet: »Man hatte auf diesem Wege erreicht, was man wollte.« (Heidegger 1983a, 38).

Diese Version ist durch Farias, vor allem aber durch Ott demontiert bzw. präzisiert worden. Der Winter 1933/34 zeigt Heidegger in zahlreichen Aktivitäten: im November Wahlkundgebung der deutschen Wissenschaft, am 1. Dezember die Rede vor der Tübinger Studentenschaft, Anfang Februar profiliert er sich als entschiedener Gegner des Katholizismus (vgl. Schneeberger 1962, 205), und Mitte Februar muß sich nicht etwa er selbst (s.o.), sondern der von ihm denunzierte Chemiker Staudinger in Karlsruhe verantworten (vgl. Ott 1988, 201). Aber Heidegger muß auch, in einer gegenüber dem Frühjahr veränderten Konstellation — Richtungskämpfe bestimmen das Bild, deren vorläufigen Abschluß die Liquidierung der Anhänger einer »zweiten Revolution« bilden wird —, Niederlagen einstecken: Im Wissenschaftslager Todtnauberg (Anfang Oktober) wird sein Führungsanspruch in Frage gestellt (vgl. Ott 1988, 214ff); die weitere Gleichschaltung der Hochschulen (Anfang Dezember) erfolgt entgegen seinen Hoffnungen ohne ihn. Als Teil der Aktionen zur »Befriedung« der Studentenschaft wird deren Führung im September umbesetzt, wodurch Heideggers Basis bedroht ist. Dazu gerät er in Konflikte mit dem Freiburger SA-Hochschulamt,

dessen »Führer zum ständigen Mitglied des Senats bestellt werden mußte«. In der daraus Mitte Dezember 1933 resultierenden »Machtprobe zwischen ihm und dem Freiburger SA-Führer« habe dann, wie Ott (1984a, 115) ohne nähere Belege konstatiert, ein wichtiges Element seiner »Resignation« gelegen. Hinzu kommt Anfang 1934 eine Niederlage im Kampf gegen die katholischen Studentenschaften (vgl. Farias 1989, 245ff). Im Frühjahr 1934 formiert sich gegen ihn eine nazistische Fronde, angeführt von Kriek und seinem früheren Marburger Kollegen Jaensch (vgl. Ott 1988, 241ff; Schneeberger 1962, 182f).

In dieser Situation entwirft Heidegger den Rückzug auf seine »eigentliche« Bestimmung, die des »Denkens«. ⁴⁷ In diesem Sinn ist sein Rücktrittsgesuch vom 14.4.34 gehalten: »Die neue Verfassung ist durchgeführt und ihr zufolge die Umstellung der Einrichtungen vollzogen und die neue Arbeit in Gang gebracht«. Um sich zukünftig auf die »durch Ämter unbehinderte Erziehungsarbeit innerhalb der Studentenschaft und der jüngeren Dozentenschaft« zu konzentrieren, bittet er, für das folgende Semester einen neuen Rektor zu ernennen (z.n. Ott 1988, 236). Der formale Anlaß ist — ohne daß darauf Bezug genommen wird — ein Schreiben des Karlsruher Ministers vom 12.4. in Sachen Wolf mit der Bitte, zu erwägen, ob »nicht zweckmäßigerweise zu Beginn des Sommersemesters ein Wechsel in diesem Dekanat stattfinden sollte« (z.n.ebd., 234f). Letzter Auslöser für den Karlsruher Brief dürfte die Beschwerde des Ökonomen Lampe gewesen sein, dessen weitere Vertretung eines vakanten Lehrstuhls durch Wolf hintertrieben wurde. Nachdem Heidegger von der Beschwerde erfährt, lehnt er in einem Brief vom 23.4. die weitere Verantwortung für die Lehrstuhlbesetzung ab und teilt in der »Führerbesprechung« — Rektor, Kanzler, die fünf Dekane — vom gleichen Tag mit, daß er sein Rücktrittsgesuch eingereicht habe (ebd., 237).

Für die Universität kommt der Rücktritt überraschend. Die ministerielle Erklärung, die *Der Alemanne* am 30. April abdruckt, sucht ihn herunterzuspielen. An der Amtseinführung des neuen Rektors nimmt Heidegger nicht teil. Den Bericht über sein Rektorat läßt er durch den Hochschulreferenten verlesen.

Anmerkungen

- 1 Bis 1983 waren die Vorgänge um Heideggers Rektoratszeit — abgesehen von den Dokumentationen Schneebergers (1960, 1962) — nahezu nur aus dessen eigener Darstellung bekannt. Neue Forschungen provozierte dann eine mit der Neuauflage der Rektoratsrede veröffentlichte Rechtfertigungsschrift »Das Rektorat 1933/34« (1983a). Ausführliche Darstellungen geben Ott (1988) und Farias (1989).
- 2 Vgl. Kreuzberger 1972, 110, 159, 171f, 215 Anm. 40.

- 3 Mitglieds-Nr. 3125894, bis 1945 pünktlicher Beitragszahler, vgl. Ott 1984a, 108 und Farias 1989, 137.
- 4 Wie aus Alys Schreiben hervorgeht, hatte Heidegger den Eintritt hinausgezögert, da er es zu diesem Zeitpunkt (Anfang April) »nicht für praktisch« hielt, »um anderen Kollegen gegenüber, deren Stellung noch ungeklärt oder gar feindlich ist, freiere Hand zu haben« (z.n. Ott 1988a, 67). Der bisher nicht zur Veröffentlichung freigegebene Briefwechsel Heidegger/Bultmann weist Heidegger als frühen Anhänger der Nazis aus (vgl. Bultmann Lemke 1984, 203).
- 5 Kierkegaard hatte theologische Dogmen, wie das der Erbsünde, in die Begriffe der »Endlichkeit« und »Kontingenz« des Menschen transformiert. Analog dazu kommunizieren bei Heidegger Worte gleicher Färbung, wie »Angst«, »Absturz«, »Verderbnis«, »verfallen«, »Versuchung«, »Geworfenheit«, »Innerweltlichkeit«, »Uneigentlichkeit« u.s.w. mit dem Begriff der »Schuld«. Im Verstehens Modus entwirft das Dasein sein Sein zu den »Möglichkeiten« un/eigentlicher Existenz (Heidegger 1927, 148), also auch zur Rückkehr zum »Anfang« als dem Stand theologischer Unschuld. Eingelassen ist diese Daseins Auslegung in eine »Wiederaufnahme« der »anfänglichen« philosophischen Tradition vor dem »Verfall« der Philosophie (ebd., 11; vgl. 4, 25f).
- 6 Bekannt ist Heideggers Ablehnung von Soziologie und Psychologie als »großstädtisch-dekadente Denkweisen« (Müller 1986, 16). Was damit in den Blick kommt, nennt Bourdieu (1975, 100 Anm. 147) die »diskret antisemitische Überdeterminierung« des Heideggerschen Verhältnisses zur intellektuellen Welt.
- 7 Vgl. Kreutzberger 1972, 208 Anm. 24; Derichsweiler 1927/28, 267; Schwierskott 1962, 126.
- 8 Günther Anders (1979, 22) bezeichnet, lediglich auf *Sein und Zeit* beziehbar, die Heideggersche »'Zeugwelt'« als die eines »dörflichen Handwerkers«, als eine »Werkstattwelt«, und spricht unter Bezug auf Scheler von einer »Schuster Ontologie«. In den Referenzrahmen der »Bergwelt« Heideggers gehören die Bergfilme des gebürtigen Freiburgers Arnold Fanck (vgl. Kracauer 1947, 110f) ebenso wie der Kampf der badi-schen »Heimatfreunde« zum Schutz der Berge vor dem »Porphyr und Zementhunger« der Industrie (Fellmeth 1927, 224).
- 9 Beleg dafür ist die von Habermas (1953) eröffnete Diskussion über eine Stelle aus der 1935 gehaltenen und 1953 erstmals veröffentlichten Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* (vgl. Franzen 1975, 90ff; Pöggeler 1983, 339ff, 1988, 37ff; Ott 1988, 277; Habermas 1989, 22ff; Farias 1989, 291ff).
- 10 Ein Brief von Plötner (1933a/5025068f), Hauptamtsleiter für politische Bildung und Leiter des Amtes für Wissenschaft, an Heidegger vom 24.5.1933 erhellt ein Stück Hintergrund: Die national konservative *Deutsche Zeitung* hatte ein internes Rundschreiben der DSt den »Spionageerlaß« veröffentlicht (vgl. Farias 1989, 198; Kalischer 1966/67, 226; Strätz 1968, 355f). Spranger (1955) führt diesen als einen Auslöser für sein Rücktrittsgesuch an (vgl. Laugstien in diesem Bd.).
- 11 Vgl. Martin 1986, 62ff; Frontabschnitt Hochschule 1982, 161; Seier 1964, 105ff.
- 12 Ott führt Briefwechsel an, die belegen, daß Heidegger zusammen mit Neumann, Wolf und Kriek an einer Verfassungsänderung gearbeitet hat (vgl. 1984a, 111). Die Frage nach »der Art und dem Grad der vermuteten Mitwirkung« Heideggers läßt er offen (ebd., 112). Zeitzeugen sehen in ihm einen ihrer Urheber (vgl. ebd., 112; 1985, 105, 107f).
- 13 Zur Freiburger sozialen Schichtung vgl. Schnabel 1983.
- 14 Die Rektoratsrede (Heidegger 1933) ist im folgenden mit einfacher Seitenzahl zitiert.
- 15 Die Studenten nutzten die neuen Rechte dazu, sich von der Weimarer Republik zu distanzieren; die politischen Instanzen stärkten wiederum die Entscheidungsgewalt der Ordinarien; so wurde es der nazistischen Studentenschaft möglich, das Kampffeld der studentischen Mitbestimmung zu besetzen (vgl. Kreutzberger 1972, 127-153). — Daß Heidegger sich mit der 68er Studentebewegung solidarisiert: »Wenn ich jünger wäre,

- ich würde mit euch demonstrieren« (z.n. Hempel 1988), gewinnt von daher ebenso einen überraschenden Sinn wie deren Vergleich durch den Heidegger-Gegner Tellenbach mit den nazistischen Krawallen (vgl. 1981, 137).
- 16 A. Köttgen macht sich zum Propheten des Heideggerschen Vorgehens, wenn er darauf verweist, daß »der akademische Selbstverwaltungskörper sein Daseinsrecht mit sachlicher Notwendigkeit aus dem Begriff der modernen Wissenschaft« ableite und »daher auch nur mit ihm verdrängt werden« könne. Daher finde die »Krise« der Selbstverwaltung »ihre Grundlagen nicht im Bezirke der Verwaltung selber, sondern in den Erschütterungen, denen der auf idealistischem Boden entwickelte Wissenschaftsbegriff heute ausgesetzt ist« (Köttgen 1933, 52).
- 17 In Anlehnung an Moeller van den Brucks (1932) »junge Völker«. Die für Moeller charakteristische Feindschaft zum »Westen« durchzieht auch Heideggers Verhältnis zu Frankreich (vgl. Gudopp 1983, 673f, 680), das generell cartesische Tradition und Verfallsgeschichte des Geistes bedeutet. »Verlagerung des politischen Willens der Deutschen nach dem Nordosten« lautet die Losung 1934, um die »schöpferischen Kräfte« des »unverbrauchten Alemannentums« zuzuführen. »Oder sollen wir mit dem ganzen Westen langsam überaltern« (1934b)?
- 18 Wenn Bloch (1935, 307) Heidegger als »pedantischen Wandervogel« beschreibt — auch 1933 erscheint er zu einem Vortrag (für den Lehrkörper war Amtstracht, NS-Uniform oder schwarzer Anzug vorgeschrieben) in kurzen Hosen und offenem Hemd mit Schillerkragen, nach Art der Völkischen im Schwarzwald und in Bayern (vgl. Schneeberger 1962, 75) — so bezieht er sich auf dessen Wirkung Ende der 20er Jahre in Marburg, einem Zentrum der Jugendbewegung. Dort interpretierte Heidegger, streng wissenschaftlich — im Vergleich zu den Schwärmereien vom anfänglichen Ur Einen — die Philosophen des »Anfangs«. Dennoch ist, wie Gründer (1962, 326ff) nahelegt, seine Philosophie von der damaligen Stimmung, besonders von der Hölderlin-Interpretation des George-Kreises, durchtränkt. Die Leistung dieser Interpretation habe darin bestanden, durch die Formalisierung theologischer Strukturen das Heil verfügbar zu machen: Zwar kann der Dichter das verheißene Heil des Anfangs nicht machen, aber er hat das Volk zu leiten, bis die Götter wiederkehren. An diese Stimmung entkirchlichter Heilserwartung (»*neuheidnische Wende*«, sagt Habermas 1989, 18) kann Heidegger anknüpfen, wenn er den NS als den »Anfang« artikuliert, der »in unsere Zukunft eingefallen« ist (1933, 11), als »hereindrängende Zukunft«, oder »Anrücken« der »revolutionären Wirklichkeit« (1933c). Farias (1989, 240) wird Heideggers Hütte als säkularisierten Schulungs-Tempel deuten.
- 19 So gab Tellenbach (1981, 41) die Wirkung der Rede wieder: »Wenn der weltberühmte Philosoph von der 'Größe und Herrlichkeit dieses Aufbruchs' überzeugt« war, »warum sollte man sich da eigentlich nicht auch für das Dritte Reich begeistern können?«
- 20 Heidegger Anfang Mai 1933 zu Fehrlé, als dieser ihm zum Parteieintritt gratulierte (z.n. Ott 1984a, 108).
- 21 Der Begriff korrespondiert wie andere zentrale Termini mit der »Notwendigkeit« (9), der Übersetzung von *ananke* aus dem Aischylos-Zitat: »Unerbittlichkeit« (5), »äußerste Not«, »innerste Notwendigkeit« (7), »Übermacht des Schicksals«, »Unabänderlichkeit« (9), »Übermacht des Seienden« (17).
- 22 »Auseinandersetzung« ist auch eine zentrale Figur des 1937 erschienenen Aufsatzes »Wege zur Aussprache«. Sie ist dem Großthema einer »Verständigung« mit dem französischen Nachbarn zur Rettung des Abendlandes untergeordnet. Es geht um die »Auseinandersetzung mit dem Beginn der neuzeitlichen französischen Philosophie«. Verglichen wird die Aufgabe mit der »geschichtlichen Welt des frühen Griechentums«, die nur »kraft der schärfsten, aber schöpferischen Auseinandersetzung — mit dem Asiatischen« zu »geschichtlicher Einmaligkeit und Größe« heranwuchs (z.n. Schneeberger 1962, 258 262). Nach Modifikationen im Zweiten Weltkrieg konnte die Thematik staatstragend für die Bundesrepublik werden.

- 23 Vgl. zum »Fragen« Heideggers Ausführungen von 1935. Auch wenn hier mit der Betonung der »Gewalt tätigkeit« (1935, 169) der Auseinandersetzung des Menschen mit dem »Sein« eine andere Gestik dominiert, orientiert er wie mit späteren Formulierungen (vgl. 1954, 44; 1959, 175) auf Hinnahme des »Zugeschickten«.
- 24 Im Gutachten zur »Dozentenakademie des Deutschen Reiches« (vgl. Farias 1989, 262ff; Ott, 1988, 242ff) fordert Heidegger gegen den »Amerikanismus' im heutigen Wissenschaftsbetrieb« eine Neugestaltung der Wissenschaften aus »ihren inneren Notwendigkeiten«: »Das bedeutet nicht einseitige Herrschaft einzelner Schulen und Richtungen, sondern ist nur die Forderung des 'Kampfes', der auch und gerade im Geistigen der 'Vater aller Dinge' ist« (z.n. Ott 1988, 246).
- 25 In einer späteren Rede (Tübingen 30.11.1933) ist dieser Zusammenhang umrissen. Unter der Thematik »Geschichtlich sein, heißt wissend sein« führt Heidegger aus: »Der Staat ist das erweckende und bindende Gefüge, in das sich fügend das Volk als Ganzes eingesetzt wird. Jene Mächte, die Natur, die Geschichte, die Kunst ... werden durchgesetzt. So wird faßbar, was ein Volk sicher, hell und stark macht. Die Faßbarkeit dieser Mächte ist das Maß der Wahrheit« (Heidegger 1933c).
- 26 Seit den Dokumentationen von Ott und Farias werden biographische Daten nicht länger ignoriert, sondern durch andere zu widerlegen versucht. Neuerdings ist zunehmend vom philosophisch fundierten »Widerstand« die Rede (Pöggeler 1988, 20; vgl. Schmid 1988; Spiegel 1988).
- 27 Zu begrüßen ist, daß Habermas die weithin akzeptierte Zentralkategorie Heideggerscher Vergangenheitsbereinigung, den »Irrtum« (1985, 188, vgl. Arendt 1969, 901), auszuhebeln sucht. Dabei verschiebt er allerdings wider seine Gewährsleute, die genau das Gegenteil beweisen (Schulz, Tugendhat) und auch wider den Hinweis von Richardson (die von Habermas angezweifelte Textidentität wird von Tugendhat 1967, 394 nachgewiesen) die Kehre hinter dessen »Erfahrung mit dem Nationalsozialismus« (ebd., 185) gleich einem Teil der Heidegger Schüler, die Heideggers »Neuanfang« aus der nazistischen Verstrickung herauslösen wollen (vgl. Biemel 1973, 7f; Arendt 1969, 901; Schmidt 1986, 84f). Auch die bisher letzte Stellungnahme zur Thematik behält diese Position im wesentlichen bei (vgl. Habermas 1989, 20f).
- 28 Wie »Unmittelbarkeit« mit dem Absurden einhergeht, zeigt Haug (1976, vgl. 22f, 114ff). Als Anlage der Absurdität zeigt er den vermittlunglosen »Dualismus« (19). Ihm entspricht Heideggers Dualismus von Seiendem und Sein.
- 29 Insofern ist es konsequent, wenn Heidegger in seiner Selbstinterpretation (1947, 66 74) gegen Sartres Entwendung des Begriffs der »Existenz« protestiert, hatte dieser doch gegen die marxistische Auffassung vom menschlichen Wesen als einem Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse betont, »daß es keine menschliche Natur gibt, auf die ich bauen könnte« (Sartre 1947, 36), damit indirekt auch die Heideggersche Konstitution des Menschen durch einen »Anfang« zurückweisend. Zur systemstabilisierenden Funktionalität des »Absurdismus« vgl. Haug 1976, X XX, XXXIV.
- 30 Heidegger formuliert damit, was z.B. auch Gehlen und Schmitt ausarbeiten. Geht es bei Gehlen darum, die einmal getroffene Entscheidung, die vollzogene Handlung gegen den Zweifel zu sichern (vgl. Klinger in diesem Band), so vollzieht Schmitt die Überwindung der Dezsion als Kategorie des »Rechtsdenkens« zugunsten eines »Ordnungs und Gestaltungsdenkens« (1934, 67).
- 31 *Die Deutsche Studentenschaft* (DSt) wurde 1919 als Dachverband aller Studentenschüsse gegründet. 1931 besetzte die nazistische Studentenschaft das Amt des 1. Vorsitzenden. 1932 wurde das Führer-Prinzip angenommen. Im Frühjahr 1933 profilierte sich die Führung der DSt in Konkurrenz zum NSDStB mit dem »Spionageerlaß« und der Organisation der Bücherverbrennungen im Rahmen der *Aktion wider den undeutschen Geist* (vgl. Strätz 1968, 349ff; Faust 1973, 124). 1936 wird die DSt mit dem NSDStB zur *Reichsstudentenführung* zusammengelegt. Die ersten Versuche dazu vor allem der Versuch, ihren mit den April Gesetzen garantierten Anspruch auf

- politische Erziehung aller Studenten zu unterlaufen (vgl. Kalischer 1967/68, 221ff; Schneeberger 1962, 126, 230f) — setzen schon im Juni 1933 ein.
- 32 Antwortbrief Plötner an Heidegger vom 23. Mai, 1933a/5025070. Plötner hatte während der *Aktion wider den undeutschen Geist* die Errichtung von »Schandpfählen« angeordnet. An diese, gedacht war an einen »klobigen Baumstamm, etwas über manns-hoch«, sollten Bücher genagelt werden (Brenner 1963, 185, Nr. 23; vgl. Strätz 1968, 556f).
- 33 Farias stellt drei die NS-Hochschulpolitik orientierende Projekte heraus, die der Professoren Kriek, Baeumler und Heidegger (vgl. 1989, 134, 152f). Gegen Baeumler und Kriek wird Heidegger als der »bedeutendste« hochschulpolitische Vertreter Röhm und seiner SA gekennzeichnet. Letztere besaßen eine »vollständige Kontrolle der nationalsozialistischen Studentenschaft« (ebd., 153). Die Zuordnungen sind voller Widersprüche. Die angegebene Spezifik der Röhm-Linie — die »totale Erneuerung der Wissenschaftsauffassung (in Lehre und Forschung) sowie eine substantielle Umwälzung des Verhaltens und Arbeitens an den Universitäten, insbesondere der Beziehung zwischen Professoren und Studenten« (ebd.) — trifft in dieser Allgemeinheit auch auf Kriek und Baeumler zu. Weiter läßt sich bis 1936 nicht undifferenziert von der NS-Studentenschaft sprechen, schon gar nicht von einer Verfügung über sie seitens einer Kräftegruppierung (vgl. Faust 1973, 123ff). Die im Februar 1934 verabschiedete Verfassung der *Reichsschaft der Deutschen Studierenden* brachte für den NSDStB-Führer Stäbel — für Farias ein wichtiger Gewährsmann, um Heideggers Röhm-Nähe zu beweisen — weder einen Machtzuwachs, noch eine eindeutige Unterstellung, schon gar nicht unter Röhm, sondern lieferte ihn den Kompetenzen konkurrierender Instanzen aus (vgl. Faust, 127f). Des weiteren zeigt Farias (197f), daß nicht nur Heidegger, sondern auch die Gruppe Baeumler/Kriek intensive Beziehungen zur nazistisch geführten DSt unterhält. Wenn letztere eine »Bastion der SA« gewesen sein soll (ebd., 197), wie kann dann Heideggers SA-Orientierung am Gegensatz zur Gruppierung Baeumler/Kriek festgemacht werden?
- 34 Briefe Plötner an Rudolf Stadelmann, 29. Mai, 1933a/5025186; an Friedrich Gruner, 20. Juni, 1933a/5025022; vgl. Brief an Heidegger 13. Juli, 1933a/5025060f; Schneeberger 1962, 112f; Faust 1973, 122.
- 35 Aus einem Brief Plötner an Baeumler vom 23. Juni (1933a/5024953) geht hervor, daß dieser um Literatur zum Thema »Hochschule und Student im faschistischen Staat« gebeten hatte. Plötner bedankt sich bereits am 27. Juli beim Vertreter der DSt in Rom für das zugesandte Material zur »Gruppi Universitari Fascisti« und kündigt dessen Auswertung an (1933a/5024970-74).
- 36 Plötner an Stadelmann 29. Mai, 1933a/5025186 (zur Beziehung von Heidegger und Stadelmann vgl. Ott 1988, 218-223); an Heidegger 1. Juni, 1933a/5025071; Wilhelm Rath, Frankfurt/M., 12. Mai, 1933a/5025158.
- 37 Denkbar ist, daß es sich bei der »ersten Vorlesung«, um Heideggers Antrittsrede zum Sommersemester 1933 gehandelt hat (vgl. Anm. 39). Der »Fachschaftsvortrag« wurde möglicherweise auf der oben erwähnten Juni-Tagung gehalten. Heidegger vermerkt in einem Brief vom 9. Juli an Plötner, der »Fachschaftsvortrag hat inzwischen wesentlich an Positivem dazubekommen«, und verspricht dessen Zusendung (Heidegger 1933d).
- 38 Ott (1984a, 110) verweist pauschal auf den Wechsel in der DSt-Führung im Herbst 1933.
- 39 Die Antrittsvorlesung vom 5. Mai 1933 stand unter dem Thema »Die Grundfrage der Philosophie« (Richardson 1963, 667; vgl. Schneeberger 1962, 27; Farias 1989, 190-195). Wie Farias auf Grund von Mitschriften zeigt, enthält sie unverkennbar Parallelen zur Rektoratsrede.
- 40 Schickert (1933, 23f) bezieht sich auf: M. Wellers »deutschkundliche Vorfakultät«, A. Reins »politische Fakultät«, H. Freyers »politisches Semester« und auf W. Mannhardt, der den »alten Sprangerschen Vorschlag der collegartigen Voruniversitäten« aufgreift.

- 41 Holfelders Ziele gleichen denen von Gehlen. Beiden geht es darum, das Handeln aus einer Wertorientierung herauszulösen. Holfelder will an deren Stelle die »ordnungs stiftende Tat« (1933, 12) setzen; Gehlen muß den Gedanken an eine »höhere Idee' von dem, was« der Mensch »'eigentlich' sein müßte und solle« verwerfen, um dem Hand lenden die Reflexion, ob er »nicht anders hätte handeln können«, abzuschneiden (1933, 130f, 121; vgl. Klinger in diesem Bd.).
- 42 Die Ablehnung von Selbstnormierung ist vielleicht das folgenschwerste Skandalon der Heideggerschen Philosophie, widersetzt sie sich doch der Ableitung einer »Ethik« (Pöggeler 1988a, 7). Schon 1965 hatte Schwan festgestellt, daß Heidegger zwar die philosophische Tradition, auf deren Grundlage Politik und politische Ordnung »als Repräsentation der Wahrheit« (1965, 14) begründbar werden, »formal zurückgeholt« hätte, doch habe er mit seiner »'Verwindung' der Metaphysik und der Proklamation ihres Endes«, der Politischen Philosophie gleich wieder den »sicheren Boden« entzo gen (ebd., 11). Heidegger selbst hat derartiges Ansinnen als Verfall des »Denkens« zur »'Philosophie'« charakterisiert und Seins »Hörigkeit« dagegen gesetzt: »Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstel lung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in der Wahrheit des Seins findet« (1947, 105f, 115). Neuere Versuche, Heidegger eine Praktische Philosophie abzurin gen, halten sich vor allem beim »Frühwerk« auf (vgl. Laugstien 1988, 401).
- 43 Zum Bezugshintergrund Heideggers vgl. Faust 1973, 122.
- 44 Diese Auffassung vertritt neben Farias (1989, 40, 153) auch Gudopp v. Behm (1985, 117 125).
- 45 Im Gegensatz zu Otts Absehen von jeglichem Zusammenhang ist diese These (vgl. Fa rias 1989, 255) zweifellos richtig. Angreifbar wird sie, wenn Farias versucht, über identische Zielstellungen hinaus (die »zweite Revolution«) Heidegger durch den Nach weis persönlicher Beziehung zu Stäbel (vgl. ebd., 246, 249f) der Röhm Front zuzu ordnen (vgl. Ott 1987). Ob Stäbel ein Vertreter Heideggerscher Hochschulpolitik war, muß offen bleiben. Beispielsweise wird die auf dem Nürnberger Parteitag (November 1934) vollzogene Wende in der Hochschulpolitik (Farias 1989, 253ff; vgl. Schneeber ger 1962, 243ff) von ihm bereits im Mai 1934 anvisiert (vgl. Schneeberger 1962, 230ff; Faust 1973, 128). Auch ob er ein Anhänger Röhm's war, ist zweifelhaft. Farias zitiert aus einer Darstellung Otto Strassers (*Die deutsche Bartholomäusnacht*. Zürich 1935), in der dieser berichtet, Stäbel sei in Verbindung mit der Röhm Affäre inhaftiert worden (1989, 250). Schneeberger (1962, 236) führt dagegen eine Mitteilung von Heß (19. Juli 1934) auf, derzufolge Stäbel seine Arbeit im NS Studentenbund beendet habe und in die Reichsleitung der NSDAP berufen worden sei.
- 46 Wolf beschreibt Ende 1945 in einem Brief an Karl Barth, wie erdrutschartig sich nach der Begegnung mit Heidegger sein Übergang zu einer neuen Rechtsauffassung voll zog: als Auflösung »alles Ethisch Normativen im Ontologisch Gegebenen« (z.n. Hol lerbach 1986, 37).
- 47 Farias (1989, 237 244) faßt diesen Rückzug als eine Veränderung seiner Stellung zum NS unter der Überschrift »Stadt und Land. Die Rückkehr zur 'Heimat' als politisches Motiv«. Grundlage bilden für ihn drei Anfang 1934 erschienene Texte (vgl. Schnee berger 1962, 171, 181, 216ff), in denen Heidegger im Bewußtsein von Widersprüchen innerhalb der »Bewegung« gegen eine sich abzeichnende Zentralisierung im Nord osten Deutschlands (das Synonym für die »Stadt«) den Süden Deutschlands (die »Provinz«) als Hort des »eigentlichen« NS herausarbeitet. In dieser Tendenz der nach folgende Bezug auf Hölderlin, den Pöggeler (1988, 33, vgl. 22) die »Fortsetzung des 'Freiburger Nationalsozialismus' auf anderen Wegen« nennt.

Thomas Friederich

Theodor Litts Warnung vor »allzu direkten Methoden«

1. Politik eines »Unpolitischen«

1.1 Das »Hirn des Volkskörpers«

Theodor Litt beginnt seine akademische Karriere — bereits 36jährig — im Mai 1917 auf einem pädagogischen Kongreß des preußischen Erziehungsministeriums in Berlin, wo der unbekanntere Oberlehrer — von einem altsprachlichen Gymnasium kommend — als »Schulmann« spricht. Er propagiert das von Ernst Troeltsch skizzierte Programm einer »Kulturpädagogik« und beeindruckt so positiv, daß er bereits 1918 als Referent ins preußische Kultusministerium geholt wird, wo er den Entwurf von Troeltsch unter dem Titel *Eine Neugestaltung der Pädagogik* (1918a) ausarbeitet.

Litt ist dem geisteswissenschaftlichen Flügel der Reformpädagogik zuzurechnen, der eine Modernisierung der Erziehungsverhältnisse anstrebt, aber die Hierarchien aufrechterhalten und den Veränderungsdruck der »pädagogischen Revolution« kanalisieren will. Diese Position dominiert den Weimarer Kongreß im Oktober 1926, eine der größten pädagogischen Tagungen der Republik. Litt hält einen der beiden Hauptvorträge. Er spricht dem »Adel wahrhaft handwerklichen Schaffens« in der Pädagogik ein zweideutiges Lob aus (1927, 8). Seine Aufgabe sei nicht, sich ungerufen in die Sphäre der »großen Daseinsmächte« (ebd., 5) einzumischen, sondern »Einvernehmen mit den großen Daseinsgewalten immer von neuem aus der Verantwortung des Augenblicks heraus« zu suchen (ebd., 6). Er wendet sich gegen die Forderung der Hauptschullehrer nach Verwissenschaftlichung ihrer Ausbildung und beklagt die »Wissenschafts-Hypertrophie unserer Bildungspläne« (ebd., 76).¹ Kurz zuvor hat er bedauert, daß »der Ausleseapparat, den die höhere Schule und Hochschule im Verein bilden sollen, ... an manchen Stellen sehr mangelhaft funktioniert.« (1926a, 262) Für die Universität Leipzig — an der die von der Landesregierung 1923 erlassene Integration der Volksschullehrerbildung von Litt offenbar nur widerwillig hingenommen wurde (vgl. Hohendorf 1987, 578; Müller 1977, 53) — fordert er die »möglichst zeitige und wirksame Aussonderung der nur mäßig oder gar unzulänglich für das Studium Begabten« und die

Auslese einer »akademischen Elite« nach »Begabung« und »Charakter« (1932a, 11).

Von Litts philosophischen Schriften ist *Individuum und Gemeinschaft* (1919) nach Einschätzung Sprangers (1956a, 8) »das Hauptwerk« seiner »ersten Epoche«, »das seinen Namen zuerst weithin bekannt gemacht hat«. Es geht um eine Neubestimmung der Funktion der Intellektuellen unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs und der russischen Revolution. Immer wieder ist in Litts Selbstdarstellungen davon die Rede, wie das »Schicksal des 1. August 1914« und die »Ideen von 1914« ihn »wachrütteln«: »... die letzte Wurzel und das treibende Motiv meines ... Denkens (ist) in nichts anderem zu suchen ... als in der tiefen Erschütterung, die Anblick und Miterleben des seit 1914 dahinrasenden Völkerschicksals in mir hervorgerufen hat.« (1924a, 369) Begeistert vom Krieg als nationaler Aufgabe, die das Volk zu einer den Klassenkampf »überwindenden« Einheit zusammenschweißt, ruft er zu »geistiger Mobilmachung«. Die Intellektuellen liefern ein »historisches Verständnis der Gegenwart« (1918, 16), in der sich eine »Hochspannung geschichtlicher Kräfte« entlädt (ebd., III) — mit Blick auf deren »Motivationskraft« (ebd., 16) für die Massen. »Nur ein kleiner Kreis von Berufenen« (ebd., 17) ist ausersehen, mit »ordnenden Begriffen« die verwirrende Vielfalt der Lebenseindrücke »beherrschenden Gedankenformen (zu) unterwerfen« (ebd., 14).

1919 wird Litt ohne Habilitationsverfahren außerordentlicher Professor für Philosophie in Bonn. Bereits im folgenden Jahr ist er Nachfolger Sprangers auf dem Lehrstuhl für Philosophie und Pädagogik in Leipzig. In den ersten Jahren der Republik ist er ein gesuchter Redner und Kommentator in Tageszeitungen. Noch vor seinem Wechsel nach Leipzig erhebt er vor dem Akademikerbund in Bonn für den »akademischen Stand« (1920, 540) Anspruch auf »geistige Führerschaft« (ebd., 541). Die Krise des Gebildetenstandes resultiere aus dem »Versagen« im »Weltkrieg« und vor der »Revolution« (ebd., 540), wo Haltungen der »Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit, das vornehme Beiseitesteher« (ebd.) vorgeherrscht hätten. Das »Ethos strengen, unbestechlichen wissenschaftlichen Geistes« müsse sich als »Wille« bewähren, und zwar am Problem der »Führerlosigkeit, Unrast und Zersplitterung des inneren Seins« (ebd., 544). Litt überträgt das antike Sinnbild der Klassenherrschaft von den vergeblich gegen den Magen revoltierenden Gliedern auf die Massendemokratie des modernen Kapitalismus:²

»Schaltet der Träger solcher Einsicht sich selber aus, dann müssen notwendig die Massenleidenschaften, die ungezügelten Instinkte, die im Schoße jeder mit dem Gefühl ihrer Macht erfüllten Volksmasse heranwachsen, die Führung an sich reißen. Wo das Hirn des Volkskörpers versagt, werden die niederen Lebenszentren an seiner Stelle die Leitung in die Hand nehmen.« (Ebd., 542)

Im Oktober 1931 wird Litt Rektor in Leipzig und gibt ein Jahr später das Amt turnusmäßig weiter. Gegen direktes staatliches Eingreifen in die Wissenschaft insistiert die Antrittsrede auf den asymmetrischen Balancesverhältnissen von »Hochschule und Politik« (so der Titel). Die Hochschule will in der »Zucht ernstlichen Wahrheitsstrebens« (1932, 147) die »geistigen Besitztümer« pflegen, »die über die Zersplitterung der Parteien emporführen in eine Sphäre des Gemeinsamen und Einenden« (ebd.).

»Denn das ist ja das Wesen echter Wahrheit, daß sie allen Zwiespalt der Meinungen und Wollungen unter sich läßt. Und so ganz bedeutungslos ist doch wohl nicht, was im Namen der Wahrheit zu sagen wäre! Über das Wesen von Volk und Menschheit, Staat und Recht, Gesellschaft und Wirtschaft, Klasse und Rasse ...« (ebd.).

Das die Gesellschaftsmitglieder verpflichtende »Gemeinsame und Einende« wird ihren Interessen (»Wollungen«) bzw. der Organisation ihrer Interessen in Parteien übergeordnet. Für diese gesellschaftliche Macht über den gesellschaftlichen Kämpfen nimmt Litt »die Wahrheit« in Anspruch. Ähnlich wie bei der konservativen Mehrheit der Professoren, deren Haltung Abendroth (1966) als »Syndrom des Unpolitischen« analysiert hat, stehen »Zwiespalt« und »Zersplitterung« für demokratische oder parlamentarische Formen der Konfliktregelung; die obrigkeitsstaatliche Organisation des Politischen wird als unpolitisch gesetzt. So paßt das Selbstverständnis einer überparteilich-unpolitischen Wissenschaft zusammen mit der Identifikation des Bildungsbürgertums mit dem nationalen Staat. 1933 wird Litt von hier aus im Gestus eines unkorruptiblen Vermittlers in die Diskussion um den Status der Intellektuellen im NS-Staat eingreifen.

1.2 Die »loyalste Opposition«

Zahlreiche Nachkriegsporträts zeigen den »tapferen Philosophen Theodor Litt« als »geistigen Widerstandskämpfer«, der in »besonders mannhafter Weise« »in mutigen Schriften« »offen wissenschaftliche Kritik« übte und zur »(geistigen) Aktion« (?) aufrief³. Von den Konflikten, die diese These stützen sollen, seien hier einige benannt.

Im Oktober 1932 regt Litt auf dem Hochschulverbandstag in Dresden eine »Erklärung der Hochschullehrer« gegen die NS-Studentengruppen an, die wegen ihrer »Unzuverlässigkeit und Lügenhaftigkeit« kritisiert

werden (z.n. Nicolin 1981, 114). Ausgerechnet sein Freund Spranger sorgt für Ablehnung. Anlaß für den Vorstoß war eine Protestaktion von NS-Studenten an der Universität Leipzig, zu der es kam, nachdem die Forderung der seit Februar 1931 vom Studentenbund der Nazis beherrschten Studentenvertretung nach Einführung des Führerprinzips in die Studentenverfassung vom Akademischen Senat und vom zuständigen Ministerium abgelehnt worden war. Als Gegenmaßnahme läßt der Rektor Litt am 6. Juni die Universität für einen Tag schließen. Im gleichen Monat kommt es zu Tumulten, als die NS-Studenten die Übertragung einer Rundfunkrede von Hitler in das Foyer der Universität fordern. Litt empört sich über »unwürdige Szenen« bei einer »lärmenden und im Verlauf immer schlimmer ausartenden Demonstration« von Studenten, denen »der Unterschied zwischen Freiheit und Zügellosigkeit, zwischen Selbstverwaltung und brutaler Gewaltausübung noch nicht aufgegangen« sei (1932a, 11). Während Spranger, wie er (1955, 457) rückblickend schreibt, die Konfrontation vermeiden wollte, weil er »die Bewegung der nationalen (sic) Studenten noch im Kern für echt, nur in der Form für undiszipliniert hielt«, machte Litt ihre Disziplinierung und Eingliederung in die bestehende Ordnung zur Bedingung für eine Kooperation mit der »Bewegung« an den Hochschulen.

In der Zeitschrift *Die Erziehung*, zu deren Herausgebern Litt seit 1925 gehört,⁴ werden *die philosophischen Grundlagen der staatsbürgerlichen Erziehung* (1924, 1926) gelegt. Am 1.6.1933 ruft Litt in einem Brief an Nohl zu besonderer Anstrengung auf: »Ich bin der Meinung, daß unser Wort niemals unentbehrlicher gewesen ist als jetzt (so vermessen das angesichts des Wesens des Geschehenden klingen mag).« (Z.n. Blochmann 1969, 166) Später bestimmt Litt das Ziel als »loyalste Opposition« (z.n. ebd., 177). In der Sekundärliteratur wird diese widersprüchliche Bestimmung vielfach zu einem unvereinbaren Gegensatz vereindeutigt, für den das spätere »Verstummen« ungeprüft Beweiskraft erhält. Schwer verdaulich ist allerdings die Tatsache, daß Litt das »Bekenntnis der Professoren ... zu Adolf Hitler« vom 11.11.1933 unterschrieben hat. Als Indiz für seine Oppositionshaltung, die gegen die Echtheit der Unterschrift spreche, zitiert Nicolin die wörtliche Mitschrift einer Seminarsitzung vom 12.5.1933, in deren Verlauf Litt sich zu dem Vorwurf äußert, seine Philosophie vernachlässige »das völkische Moment und die Bedeutung des Biologischen« (z.n. Nicolin 1981, 117).⁵

»Man fordert bedingungslose Unterwerfung unter das Parteiprogramm ... Gewiß, ich bin der Letzte, der das, was an Gutem vorhanden sein mag, nicht freudig begrüßte. Aber vielen Sachen kann ich einfach nicht zustimmen, insbesondere nicht dem Rassenprinzip. Das ist krasser Biologismus.« (Z.n. ebd.)

Litt erlebt die plebejischen Momente der Faschisierung mit den Studentenumulten, Institutsbesetzungen und Vorlesungsstörungen als Bedrohung. Als ihren Dichtepunkt faßt er den Rassismus auf, gegen dessen »jetzige Form« er Einspruch erhebt. Das »Gute« im Faschismus scheidet sich für ihn vom Schlechten an der Frage der Würde. Die symbolische Unterstellung unter die »Hakenkreuzfahne« oder das »Partei-programm« (z.n. ebd.) interpretiert er als Ansturm des »Pöbels«, als entwürdigende Gleichmacherei. Die Grenze der Gebildeten zum Volk soll nicht nachhaltig verschoben werden. Das Andrängen der neuen »Weltanschauung« wird am wirksamsten unter Kontrolle gebracht, wenn »die Männer der Wissenschaft, die Lehrer und Hüter des Rechts und die Vertreter der christlichen Kirche« (z.n. ebd., 118) die Begeisterung in die richtigen Bahnen lenken. »Es muß in unserer Zeit Männer und Institutionen geben, die den Mut zur geistigen Selbständigkeit haben, die nicht dem Taumel des Augenblicks erliegen, sondern die das, was geschieht, in klarer nüchterner Überlegung zusammenfassen, ordnen und eingliedern in die großen Zusammenhänge geschichtlichen Lebens. Dies ist vor allem die sittliche Verpflichtung des Hochschullehrers und seine unbedingte Aufgabe.« (Z.n. ebd.) Die »geistige Selbständigkeit« ist Bedingung für die Übernahme dieser *Aufgabe*.

Nach der Konsolidierungsphase der Nazi-Herrschaft zieht Litt sich aus verschiedenen Positionen zurück, weil er sich nicht in gewünschter Weise Gehör verschaffen kann. Ab 1935 liefert er keine Beiträge mehr für *Die Erziehung*, 1937 tritt er aus dem Herausgeberkreis aus. Mehrfach spricht er sich dafür aus, das Erscheinen der Zeitschrift einzustellen (vgl. Blochmann 1969, 176f). In den Jahren 1935 bis 1937 wird es für Litt schwieriger, Genehmigungen für Auslandsreisen zu bekommen. Am 28.10.1936 beantragt er seine Emeritierung, aber erst dem Wiederholungsantrag wird am 30.7.1937 stattgegeben. Nicolin (1981, 122) bringt diesen Vorgang in Zusammenhang mit einer Vortragsreise nach Österreich, in deren Verlauf ein bereits genehmigter Rundfunkvortrag vom Botschafter von Papen auf Weisung der Reichsregierung verboten wird. 1941 erhält Litt Redeverbot, 1942 wird er aus der Sächsischen Akademie der Wissenschaften ausgeschlossen. Er kann jedoch weiterhin veröffentlichen und macht von seinen Möglichkeiten bis 1943 Gebrauch. Gerhard Ritter (1954, 501) rechnet ihn zu den »akademischen Beratern« des Leipziger Bürgermeisters Goerdeler, der in den Putschplänen der Wehrmacht vom Juli 1944 als Regierungschef vorgesehen war. Spranger (1963, 1269) zählt ihn sogar selbst zu der »Gruppe vom 20. Juli«. ⁶

Im Juli 1945 wird Litt wieder auf den alten Lehrstuhl in Leipzig

berufen, von dem er im September 1947 erneut nach Bonn wechselt, nachdem er mit Gadamer u.a. vergeblich versucht hat, die Einführung eines Arbeiterstudiums und die Bildung gesellschaftswissenschaftlicher Fakultäten zu verhindern. In Bonn gründet er das Institut für Erziehungswissenschaften, dessen Leiter er bis 1952 bleibt. Seine Lehrtätigkeit setzt er bis kurz vor seinem Tod 1962 fort. Vor allem nach der Remilitarisierung der Bundesrepublik liefert er als »Bonner Hofphilosoph«⁷ (Holz 1959, 346; Müller 1959, 3) den ideellen Zement für ihren Ausbau zum »Bollwerk gegen den Ansturm des Widergeistes« (1959, 59), wie er das Suchbild des Kommunismus zeichnet. Sein Wechsel nach Bonn wird durchweg mit dem Topos »rot-gleich-braun« kommentiert,⁸ z.B. bei Esch (1963, 13), der ihn in Leipzig »mit den alten Feinden im neuen Gewande in Konflikt« geraten sieht. In die so behauptete Identität der Gegner geht ein Antifaschismus von Litt als unbefragte Voraussetzung ein. Dagegen sind die Fragen offenzuhalten, wer 1933 zu Litts Gegnern zu zählen ist und wie er sich im Faschismus an der Macht verhält.

2. *Der Geist von Potsdam und die neuen Intellektuellen*

Mit seiner ersten Intervention unter den neuen Machtbedingungen, *Die Stellung der Geisteswissenschaften im nationalsozialistischen Staate* (1933)⁹ hat Litt einiges Aufsehen erregt. Es handelt sich um die »Niederschrift eines Vortrages, der nicht gehalten worden ist« (5). Er war geplant als Grundsatzreferat der Tagung *Die Erziehung im nationalsozialistischen Staate* vom 1.-5. August 1933 am Pädagogisch-psychologischen Institut München. Wenige Tage vor der Veranstaltung erwirkt der NS-Lehrerbund Sachsen, der zuvor zwei Rundfunkvorträge Litts gekippt hat (vgl. Nicolin 1981, 120), beim bayerischen Kultusminister Schemm, dem Gründungsvorsitzenden des Lehrerbundes, Litts Ausladung.¹⁰ Er sei »durch den Kampf gegen die nationalsozialistische Studentenschaft politisch derart stark belastet, daß man Ihnen, Herr Minister, ohne daß sie es wissen, Vorwürfe wegen der Übernahme des Protektorats macht.« (Schreiben vom 17.7., z.n. ebd., 119)

Zur Absage vom 20.7. tragen Konflikte in Leipzig bei, wo Litt bei der Postenjagd von Parteileuten und -günstlingen Federn lassen muß. Die Intrige richtet sich gegen das zu seinem Institut gehörige *Seminar für freies Volksbildungswesen*, das in der Tradition sozialdemokratischer »Arbeiterbildung« steht. An ihm wurden die Lehrer der »roten« Leipziger Volkshochschule geschult (vgl. Arndt 1978, 75f; Borinski 1976, 28). Bereits im April 1933 wird dem Leiter des Seminars, Litts Assistenten

Borinski, gekündigt.¹¹ Im Sommersemester kann er seine Veranstaltung gleichwohl noch durchführen, »ohne von einem Stoßtrupp aktivistischer NS-Studenten gestört zu werden« (Borinski 1976, 29). Im Erziehungsministerium wird unterdessen die Umstrukturierung der Fakultät für das Wintersemester 1933 vorbereitet. Zentrale Figur dort ist der 30jährige Referent Werner Studentkowski, ein Schüler Freyers, Gauschulungsleiter in Sachsen, Reichstagsabgeordneter und hoher Funktionär im Nazi-Studentenbund in Leipzig.¹² Im Sommer 1933 wartet er mit einem *Seminar für politische Erziehung* auf, das von nun an die Stelle des Seminars für Erwachsenenbildung einnimmt. Es ist nun nicht mehr dem Institut von Litt angegliedert, sondern dem soziologischen von Hans Freyer. Zum Gespann Freyer/Studentkowski gehören — neben den NS-Studentenbundfunktionären Wolf Friedrich und Konrad Hecker¹³ — Arnold Gehlen, Helmut Schelsky¹⁴ und Gunther Ipsen¹⁵, dem die Seminarleitung zunächst übertragen wird. Als er 1934 nach Königsberg geht, wird sie von Studentkowski übernommen.

Nachdem kurzerhand ein ganzes Seminar aus Litts Institut herausoperiert worden ist, plant man einen zweiten Coup: die Transformation des bekannten *Instituts für Kultur- und Universalgeschichte* (Lamprecht-Institut) in eine *Wissenschaftliche Führerschule*. Vom Erziehungsministerium wird gegen die Fakultätskommission Freyer als Nachfolger des bisherigen Institutsleiters Walter Goetz durchgesetzt, der im Herbst 1932 seinen Rücktritt eingereicht hat (vgl. Goetz 1957, 77ff). Sein soziologisches Institut — und mit ihm das neue *Seminar für politische Erziehung* — nimmt Freyer mit. Der Plan für das neue *Institut für politische Erziehung*¹⁶, wie es nach den Vorstellungen des Ministeriums heißen sollte, sah vor, auch Studentkowski dort unterzubringen, was jedoch am Einspruch der Universitätsorgane scheitert (vgl. Müller 1987, 241). Das *Seminar für freies Volksbildungswesen* existiert formal noch bis zum Frühjahr 1934, und zwar »eingegliedert« in Freyers neues Institut, das ab dem Wintersemester 1934/35 den Status eines eigenen Fachgebiets *Politische Wissenschaften* erhält. Das *Seminar für politische Erziehung* wird ab dem Sommersemester 1934 aus der Fakultätsordnung als selbständige Universitätseinrichtung herausgehoben.

Obwohl diese Eingriffe in die Universitätsstruktur sich primär gegen die Linkskräfte richten, werden im Resultat auch Konservative wie Litt ausmanövriert. Das der »Arbeiterbildung« zuarbeitende Seminar an seinem Institut wurde sowohl von den Partei-Nazis als auch von konservativen Agenten des »totalen Staates« wie Goerdeler oder der »Neuen Leipziger Zeitung« (vgl. Arndt 1978, 75) angegriffen. Es wird zu einem

Vorposten der neuen Bewegungsinтеллектуellen ausgebaut, die Litt als Bremsklotz bei der »Politisierung« der Hochschule wahrnehmen.

In Reaktion auf die Ausladung veröffentlicht Litt den Text seiner Rede gleich mehrfach, zunächst im Oktober 1933 in *Die Erziehung* (Bd.8, 1933/34), außerdem im gleichen Jahr als Broschüre, deren zweite unveränderte Auflage er bereits 1934 folgen läßt. »Ich werde den Vortrag im Druck herausgeben, und es wird sich dann jeder an der Sache Interessierte davon überzeugen können, ob er im Rahmen der Tagung tragbar gewesen wäre.« (Brief vom 23.7.1933 an das Münchener Institut, z.n. Nicolin 1981, 119)

Beim Vergleich der geplanten Rede von Litt und der an ihrer Stelle gehaltenen von Rothacker (vgl. Weber in diesem Band) stößt man auf dieselbe Konfliktanordnung wie bei dem Gerangel in Sachsen. Der Prozeß der Machtbefestigung stellt die NS-»Bewegung« vor das Problem der Transformation in eine Staatspartei. Das geht einher mit der Reorganisation bisher relativ autonomer Bereiche der Zivilgesellschaft nach dem Führerprinzip. Diese »Gleichschaltung« ruft die alten Eliten auf den Plan. Rothacker und Litt lassen sich verstehen als Protagonisten der beiden hauptsächlich verwickelten Kräfte, die in der Konsolidierungsphase der NS-Herrschaft in dieser Frage konkurrieren und zugleich zusammenwirken. Rothacker (1933, 28) spricht *vom Standpunkt* »unserer Bewegung«, Litt im Gestus des Mahners und Beraters aus den Institutionen heraus *zur* »Bewegung«. Litt vertritt den Typ des »Staatsdieners«, der seine Stellung im Staat an die herandrängenden Bewegungsinтеллектуellen zu verlieren hat. Die Beschlagnahme des *Seminars für freies Volksbildungswesen* und sein Umbau in eine faschistische Kadenschmiede mit Lehrpersonal aus der NS-Partei zeigen dies. Das »Wir« in seinem Text ist eines, dem der NS-Staat imaginär »gegenübertritt« (5), zu dem er sich ins Verhältnis setzt. Wir versuchen zu klären, ob das von Litt angestrebte Verhältnis einer widerstreitenden Kooperation als Widerstand gegen den NS zu verstehen ist oder als überlegenes Einbindungskonzept, das die Effektivitätsprobleme der Gleichschaltungsstrategie mitdenken kann.

3. *Die Angebote der Deutungswissenschaften*

3.1 *»Die Zeit« als Signatur des NS*

Litt beginnt mit der Feststellung, daß die Betrachtung über *Die Stellung der Geisteswissenschaften im Nationalsozialistischen Staate* »nur die reinste Freude bereiten« könne (5). »Der nationalsozialistische Staat: das ist spannende, erregende, wirkende und fordernde Gegenwart im

eigentlichen Sinne des Wortes.« Dagegen »die Geisteswissenschaften«: »mit diesem Wort ist eine Art des Sehens und Deutens bezeichnet, die grundsätzlich *allen* erdenklichen geschichtlichen Lagen, Wandlungen und Ereignissen gegenüber nicht nur möglich, sondern gefordert ist.« (5) Der NS-Staat wird durch situationsbezogene Ausdrücke bedeutet wie »geschichtlicher Augenblick«, »Gegenwart« und immer wieder »die Zeit«. Die Geisteswissenschaften repräsentieren demgegenüber die Sphäre des »Überzeitlichen«, »Zeitlosen«. In diesen beiden Äquivalenzreihen bekommt der philosophische Schwebediskurs mit seiner unfestgelegten Weise des Bezugnehmens gleichsam Bodenkontakt. Während andere konservative Philosophen im Topos »die Zeit« die faschistische Gegenwart implizit ansprechen und damit den Hörern oder Lesern eine konnotative Ergänzungsleistung abverlangen, wird der Bedeutungszusammenhang der »Zeit« mit dem NS-Staat hier explizit hergestellt. Die Frage nach der Position der Intellektuellen im Staat verschiebt sich in die nach dem Status der besonderen Situation (NS) im allgemeinen »Überzeitlichen«. Diese Sphäre der Geisteswissenschaften steht nicht für ein Reich invarianter Werte oder Ideen, sondern für eine »innere Haltung« jeglicher »geschichtlichen Lage« gegenüber (5). Litt beansprucht für die Struktur des zeitlosen Wissens um die Zeitlichkeit Gültigkeit auch im NS.

Die Konstruktion ist grundlegend für die Dilthey-Schule, der es um eine historisierende Re-Interpretation der Hegelschen Geist-Philosophie geht. Sie wird so umgebaut, daß die Geschichtsbilder auf aktuelle Erfordernisse hin modifizierbar werden. »Geschichte« wird nicht mehr vorgestellt als Prozeß eines Zusichkommens, der in den »absoluten Geist« mündet, sondern als Ausdruck eines der historischen Entwicklung immanenten, in ihr sich verändernden Geistes. »Geisteswissenschaft ist recht eigentlich 'Selbstbesinnung'. Als solche aber wurzelt sie in einer Grundhaltung, für welche die Beziehung zur *Zeit* ... bestimmend ist. Geist ist seinem Wesen nach stets 'lebendiger', d.h. konkreter, in einer bestimmten Situation wurzelnder Geist.« (9) Die »Selbstbesinnung« soll nicht »in eine zeitenthobene Welt der reinen Formen und Gesetze emporsteigen; vielmehr muß sie den Geist gerade in seiner zeitlichen Selbstverwirklichung erfassen und bestätigen.« (7) Die Staatshermeneuten sind damit zu je zeitspezifischen Anstrengungen aufgefordert, die ideellen Ziele des Staates sich verändernden »Lagen« anzupassen. Das geforderte Sich-Einlassen auf die »Zeit« sieht keine Möglichkeit vor, im Namen einer Idee oder einer Welt-Vernunft gegen die schlechte Realität einer »Zeit« zu protestieren. Die prinzipielle Voreingenommenheit des Diltheyschen Denkens für den herrschenden Geist

macht diese Schule ansprechbar für den Faschismus; das Postulat der Innerzeitlichkeit des Geistes fordert die Deuter zu seiner Ausdeutung auf, sobald er herrschende Formation geworden ist. Sie stellt damit philosophische Eintrittskarten in den NS aus. Im philosophischen Imaginären treten jedoch nicht die Deuter in die neue Ordnung ein, sondern umgekehrt nähert die »Bewegung« sich den Geisteswissenschaften an, wo sie bereits erwartet wird: »Darüber jedenfalls ist kein Zweifel möglich, daß die Selbstbesinnung und Selbstbegründung der nationalsozialistischen Bewegung, ob gewollt oder nicht, dem Boden der Geisteswissenschaften merklich zudrängt.« (7) Sie nehmen die »Grundideen« der »nationalsozialistischen Bewegung« (6) auf und projizieren sie auf das »tätige Dasein« (ebd.) zurück in einer Form, die »erst dem Gegenwärtigen seine tiefere Bedeutung verleiht« (ebd.); so organisieren sie das Erleben der »Gegenwart«. Die Machthaber sind aufgefordert, ein diesem Leistungsversprechen adäquates Bedürfnis bei sich zu entdecken: »Und sollte der nationalsozialistische Staat sich einen *anderen* Erforscher der Geschichte wünschen als diesen?« (25)

3.2 Das Vermächtnis der Geschichte

Jede »lebendige Gegenwart« braucht eine Geschichte, in der sie sich als das Zu-sich-Kommen der Vergangenheit ausspricht. Weil sie »in sich ein Neues, so noch niemals Dagewesenes ans Licht führt, darum kehrt ihr auch die Vergangenheit, die sie sucht, ein Antlitz zu, das keinem Früheren sichtbar wurde, keinem Späteren sichtbar werden wird.« (20) In die Vergangenheit wird die Gegenwart so hineinprojiziert, daß ein sie mit Sinn erfüllendes Bild auf sie zurückstrahlt. Der Deuter poliert »scheinbar Vergessenes oder lange Mißachtetes« so auf, daß es beginnt, »in einem neuen Glanze zu erstrahlen« (21). So hebt Litt die Aktivität des »Erforschers des Geistes« hervor, ohne die die »Gegenwart« ihren Subjekten stumm gegenüberträte.

»Wie aber sollte diese Aufrüttelung des historischen Bewußtseins, die die ganze Generation an sich erfährt, nicht auch und gerade von dem Erforscher des Geistes mit unerhörter Gewalt verspürt werden! Ist es doch gerade seine Aufgabe, diesem Erleben die Sprache zu leihen, in seiner Darstellung die neu erwachte Vergangenheit zur Selbstoffenbarung zu bringen.« (21)

Die »Selbstoffenbarung« der Vergangenheit als sinnstiftendes Geschichtsbild ist auf die Deuter angewiesen, die Fakten mit historischen Bedeutungen aufladen, aus denen heraus die Gegenwart sich versteht. In der »erinnerten Geschichte« wird die »fortschreitende Geschichte« (21), in den Interpretationskämpfen um Vergangenheit wird die Zukunft

mitentschieden.¹⁷ Im Kreislauf der »Beseelung der Vergangenheit aus der Gegenwart« und der »Beseelung der Gegenwart aus der Vergangenheit« (22) werden die Subjekte gestimmt für die »geschichtlichen Aufgaben« (15). Die Anordnung zielt auf die Konstitution von Volk als Staatsvolk.

»Was die geschichtliche Wirklichkeit 'Volk' bedeutet, was es heißt, wenn ein Volk sich zu sich selbst bekennt oder sich selbst fortwirft, was eine feste staatliche Form ihm gibt und das Fehlen einer solchen ihm raubt — alles dies lehrt die Geschichte mit wahrhaft erschütternder Überzeugungskraft« (23).

Mit Formeln wie der von den »geschichtlichen Stürmen« »seit fast 20 Jahren« (10) oder der »Wende von 1914« (21)¹⁸ ordnet Litt die Vorgeschichte des NS: ein verlorener Weltkrieg, die Revolution von 1918 und die erste Republik werden als »unaufhörlich sich folgende Stöße« (ebd.) zu erdbebenartigen Katastrophen im 'Übergang' des Kaiserreichs in den faschistischen Staat. Das »Neuerwachen der Vergangenheit in der Gegenwart« (vgl. 21) setzt Gewichte auf Seiten der autoritär-konservativen Interpretation der »Gegenwart« gegen die »Strömungen geschichtsfeindlicher Art« »innerhalb des Nationalsozialismus«, die »es lieben, sich selbst als radikalen Neubeginn auszugeben, und in der Anerkennung des Vergangenen leicht 'reaktionäre' Anwandlungen wittern« (13). »Vergangenheit« fungiert in diesem Kontext als Sammelbegriff, mit dem sich der konservative Protest gegen Weimar im Namen verschiedener Traditionslinien artikulieren kann.

3.3 Das »Wächteramt« der Philosophie

»Die ewige Aufgabe des seiner selbst bewußt gewordenen Geistes, darüber zu wachen, daß weder das Ewige dem Augenblick zum Opfer falle noch das Gegenwärtige im Element des Allgemeinen zerfließe« (6), bestimmt das »Wächteramt« (ebd.) der Philosophen. Sie besorgen das Ausbalancieren von Distanz und Nähe der Geisteswissenschaften zum Staat. Sie wachen darüber, daß die Deutungsproduktion auf den Staat orientiert bleibt (vgl. 8), sich nicht von der »Gegenwart« ablöst, aber auch nicht in ihr auflöst. Die Philosophie ist zuständig für »die Richtungs- und Funktionssicherheit der Teile«, d.h. aller Einzelwissenschaften (1933a, 122); in ihr haben diese ihr Selbstbewußtsein, durch sie weiß »die Wissenschaft in dem Ganzen ihres eigenen Haushalts wirklich Bescheid« (ebd., 121). Es gibt »nichts Denkbares, nichts Erkennbares ..., das *außerhalb* des Horizonts der Philosophie seinen Platz hat. Indem es gedacht wird, ruft es auch schon die Philosophie herbei, die ihm seinen Ort im Universum des Denkbaren anweist und damit erst

wahrhaft seinen Sinn und Geltungsgehalt garantiert« (ebd.). Der »philosophischen Prinzipienwissenschaft« (12) entgeht keine Denkbewegung im Bereich der Wissenschaften, sie besorgt die »Übersicht über das Ganze« (1933a, 121) und haucht den Erkenntnissen erst »Sinn und Geltungsgehalt« ein. In Bezug auf die Deutung der »konkreten Lage« (9) fungiert die Philosophie darüberhinaus als eine Art Ordnungsmacht in den Geisteswissenschaften, eine Instanz, über die sie sich selbst bewachen, vorgestellt als eine ahistorische allgemeine Grundstruktur der einzelnen Geisteswissenschaften.

»Es gibt eine grundlegende Wissenschaft ..., die uns in allgemeinen Begriffen und Sätzen über Wesen, Bau und Gliederung der geistigen Welt *überhaupt* aufklärt. Es ist eine philosophische Prinzipienwissenschaft vom geistigen Sein oder auch, modern gesprochen, eine 'philosophische Anthropologie', die alle Einzelarbeit der Geisteswissenschaften trägt« (12).¹⁹

Litt will die Anwendbarkeit dieser Anordnung auf aktuelle Probleme der »Einzelarbeit der Geisteswissenschaften« zeigen. »Überall, wo es Volk, Rasse, Geschichte gibt, kann, ja muß die Frage nach dem Verhältnis dieser Potenzen gestellt werden. Was hat die Geisteswissenschaft zu dieser Fundamentalfrage zu sagen?« (16) Das Wächteramt der Philosophie hat eine präventive Funktion, es stellt das sensible Gleichgewicht von Wissenschaften und Staat so her, daß staatliche Direktiven nicht nötig sind. Sie garantiert also nicht nur das Staatsinteresse innerhalb der Wissenschaften, sondern sorgt auch für die Aufrechterhaltung dieses Verhältnisses als Repräsentationsverhältnis.

4. *Autonomie vom Standpunkt der Herrschaft*

4.1 *Das »Eigenrecht der Wissenschaften«*

Litt benennt für die Wissenschaft vom Geiste »Bedingungen, die erfüllt sein müssen damit sie ihrer Zeit das geben könne, was sie ihr schuldig sei« (8). Die wichtigste ist ihre Autonomie, an die das Gebrauchswertversprechen geknüpft wird.

»Ich hoffe Ihnen zeigen zu können, daß die Wissenschaft, wenn sie dergestalt auf ihrem Eigenrecht besteht, sich keineswegs unfähig macht, dem neuen Deutschen Staat zu geben, wessen er bedarf — ja, daß sie in Wahrheit diesem Staat nur dann in einem wahrhaft aufbauenden Sinne dienen kann, wenn sie nicht von vornherein mit gebundener Marschroute loszieht.« (8)

Als unstrittig gilt, *daß* die Wissenschaften im NS-Staat eine dienende Funktion haben, umkämpft ist »die Frage, von welcher Beschaffenheit denn eigentlich das Dienstverhältnis ist, in das die Geisteswissenschaften damit eintreten.« (7) Litt reklamiert ihre Unabhängigkeit vom

»Gebot außerwissenschaftlicher Mächte« (12) in der Perspektive der »inneren Festigung des nationalsozialistischen Gemeinwesens« (8).²⁰ Die Autonomie wird in die Funktionale staatlicher Herrschaft gedreht, die Wissenschaften finden ohne vorgegebene Marschrichtung den Weg zur Herrschaftssicherung.²¹ Die neuen Machthaber sollen verstehen: Wenn direkte staatliche Eingriffe in die Hochschulorganisation und an den Hochschulen unterbleiben, dann werden sie sich im Resultat mit den gewünschten Wirkungen selbst ins Instanzengefüge des NS-Staates eingliedern. Wer den funktionalen Zusammenhang von »Dienstverhältnis« und »Eigenrecht« nicht sieht, der »verbaut sich dadurch eine der wirksamsten Möglichkeiten, die Bedeutung des Ganzen in einer wahrhaftig einwandfreien Form offenbar zu machen.« (24) Litt zeigt sich an der *Form* der Wissenschaft interessiert. Wer ihr unvermittelt die Aufgabe zuweist, »die Weltanschauung des nationalsozialistischen Staates zu 'unterbauen'« (7), der gefährdet ihren Wissenschaftscharakter. Ihre formelle Unterordnung würde sie hindern, materiale Unterordnung glaubwürdig zu begründen, also »jedem konkreten Menschenwesen ... die notwendige und unentrinnbare Einbezogenheit in übergeordnete Lebensganzenheiten in einer Form nachzuweisen, die jede selbstische Verinselung zum Frevel und Abfall stempelt« (24). Die Autonomieform der Wissenschaft garantiert den Effekt des Zum-Frevel-Machens der Einordnungsunwilligkeit. Einordnung soll nicht als äußerer Zwang, sondern als Befolgung eines quasi religiösen inneren Gebots erlebt werden. Die Kategorie des »Abfalls« stellt über eine Äquivokation eine Verbindung her zum faschistischen Diskurs über Gemeinschafts/un/fähigkeit: Ein »konkretes Menschenwesen«, das die Unterordnung unter die übergeordneten Mächte verweigert, wird in dieser Logik pseudowissenschaftlich als minderwertig identifiziert und damit potentiell dem Zugriff der Zwangsapparate ausgesetzt.

Aus der Autonomie ergeben sich widersprüchliche Anforderungen an die Wissenschaftler. Der »Forscher« konstituiert sich im Spannungsfeld vom »Gebot seiner Wissenschaft« und dem »Gebot der Stunde« (10), zusammengebracht in der Forderung: »*er lebe mit seiner Zeit*« (10). Der potentielle Widerspruch beider »Gebote« wird mit einer *Gerade-dadurch-daß*-Logik weggearbeitet: Er wird, »gerade aus der Verpflichtung zu unbedingter Wahrhaftigkeit heraus, den Einzelnen in übergreifende Zusammenhänge eingestellt finden, die jede egoistische Absonderung verbieten« (24). Andererseits erweist er sich als Erkennender, gerade indem er sich »in der konkreten Lage« als »konkreten, standortgebundenen Geist erfährt« (9):

»... je williger er sich vom Wogenschlag seiner Epoche ergreifen läßt, je weiter er seine Seele ihren Taten, ihren Schicksalen, ihren Leiden eröffnet, um so vollständiger wird das Ganze des geistigen Seins ihm seine Tiefen aufschließen. Dieses Öffnen der Seele aber ... muß sein die Bereitschaft zu *tätiger* Mitverantwortung, zum Mitschaffen und Mittragen dessen, was die geschichtliche Stunde der Gemeinschaft auferlegt.« (10)

Nicht nur ist die Selbsttätigkeit in der und das Einverständnis mit der faschistischen Gegenwart (»Mitschaffen und Mittragen«) die Voraussetzung wissenschaftlichen Arbeitens, sondern: Das Resultat wissenschaftlichen Arbeitens spricht diese Voraussetzung nochmals als Forderung aus. Das angestrebte Verhältnis stellt also selbstregulativ eine Bestätigung des Bestehenden in der Theorie her.²²

Im Namen dieser prästabilisierten Balance warnt Litt vor »allzu direkten Methoden« (22). Er bedient sich der Gegenbilder der »Hörigkeit« und der »Knechtschaft« (12) des Denkens. Der »hörige« Forscher beschränkt sich darauf, »zu feststehenden Lehren nachträgliche Begründungen und Einzelausführungen zu geben« (8). Vom Standpunkt Litts, der »durch Leistung dienen« will (12), produziert er »bloße Dubletten« (24). Die Produktion von Sinn auf Befehl scheint ihm widersinnig.²³ Wirksame Staats- und Auftragsorientierung erfordert die Form der »Freiheit des denkenden Geistes« (24). Denken für den Staat heißt nicht staatlich verordnetes Denken.²⁴

»Gerade die unvoreingenommene Versenkung in die Vergangenheit (kann) uns am wenigsten in die Gefahr bringen, ... diejenigen Daseinsmächte nicht nach Gebühr einzuschätzen, deren Bejahung der Wille der Zeitgenossen vor allem fordert.« (23)

Die »unvoreingenommene« Sinnproduktion läßt die alten Kompetenzverhältnisse intakt, sie bleibt eine exklusive Angelegenheit. Mit Schiller wird eine derjenigen Figuren aus dem geistesgeschichtlichen Pantheon als Zeuge gerufen, die auch die »Völkischen« für sich reklamieren. Litt läßt ihn mit Bemerkungen über den »Künstler« (Neunter Brief *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*) auf die Frage antworten, was es eigentlich heiße, daß der Forscher mit seiner Zeit lebe. »'Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Geschöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber, was sie bedürfen, nicht, was sie loben.' Schiller (wollte) ... diese Imperative auch auf den Erforscher der wissenschaftlichen Wahrheit bezogen wissen ... Denn ausdrücklich stellt er ... den Anwalt der Wahrheit neben den Priester der Schönheit und spricht beiden die gleiche 'Immunität von der Willkür der Menschen' zu.« (11) Wie die Auslegungskompetenz des Priesters für die heilige Schrift die entsprechende Inkompetenz bei den Laien schafft und zugleich voraussetzt, so die »Wahrheitskompetenz« des Deuters die

sekundäre ideologische Kompetenz (vgl. Haug 1979) der »Zeitgenossen«, sich dem Anspruch dieser »Wahrheit« zu öffnen. Wirkungsbedingung sozialtranszendenter Mächte — der Wissenschaft wie der Religion — ist ihre Unantastbarkeit auch für die Herrschenden. Als Dichterwort erhält der Bedingungs-zusammenhang vom Leben-mit-der-»Zeit« und der »Immunität von Willkür« die Würde zeitloser Gültigkeit.

4.2 Die Papen-Linie in der Philosophie

Die Frage nach der Autonomie der Wissenschaften wird dominiert von der nach dem Status der traditionellen Staatsintellektuellen im »neuen Deutschen Staat« (8). An dieser Front hat Litt etwas zu verlieren. In der Ablehnung des bloßen Auftragsdenkens geht es nicht nur um den Nachweis seiner Ineffektivität, sondern auch um das Recht, auszusprechen, »worauf es in der Entwicklung eines Volkes wesentlich ankommt« (15). »Ein bloßes Echo zu sein, steht doch wohl dem Deuter der geistigen Wirklichkeit nicht gerade an.« (11) Litts Blick auf die sich herausbildende Formation des NS unterscheidet »Strömungen« in der »geistigen Bewegung unserer Tage« (10) und ordnet sie unter dem Gesichtspunkt der Bündnis(un)fähigkeit. Er spricht mit »einem unserer politischen Führer« (19):

»Jede Revolution mobilisiert die Massen und trägt in sich die Gefahr, dem Geist feindlich zu werden. Die Kräfte der Tradition und der neuen revolutionären Bewegung müssen sich achten und verstehen lernen.' Das heißt genau so zu reden, wie auch die Wissenschaft vom Geist es in Erfüllung ihrer Sendung tun muß.« (Ebd.)

Der ungenannt bleibende »politische Führer« ist Franz von Papen, Initiator der Regierung Hitler und bis zum Sommer 1934 Vizekanzler. Mit dieser Benennung beharrt Litt auf der Gleichrangigkeit der Nationalkonservativen im politischen Führungsstab des NS und enthält sich ostentativ der Anerkennung Hitlers als *des* (alleinigen) Führers.²⁵ Das Zitat entstammt dem Schlußwort seiner Dresdener Rede *Tradition und Revolution* vom 13.7.1933. Sie geht aus von dem Problem, »wie schwierig es ist, die flutende Bewegung in das richtige Bett zu lenken.« (Papen 1933, 80). Die »Stabilisierung dieser neuen Staatsautorität« (ebd., 85) unter der Kanzlerschaft Hitlers basiert auf dem Bündnis der »revolutionären Bewegung« und der Kräfte der Tradition« unter einer »Führung«, die »beide Richtungen miteinander ... versöhnen« soll (ebd., 80f). Dafür wird das »neue Abkommen zwischen Stahlhelm und NSDAP« (ebd., 85f) als vorbildlich hingestellt. »Der Nationalsozialismus ist in einem ungeheuren Tempo in den neuen Staat hineingewachsen. Hier vermählt er sich mit altpreußischer Tradition und mit den besten

Überlieferungen des christlichen Idealismus.« (Ebd., 84f) Bedroht wird die politische Ehe von der SA und ihrem antikapitalistischen Populismus; hinter der Forderung nach einer »zweiten Revolution« wird ein Klassenkampfdenken aufgespürt: »Überall regen sich Kräfte, die klassenkämpferische und volksfeindliche Tendenzen in falschem Gewande verfolgen wollen. (...) (Der) Vorgang der Annäherung und der Verschmelzung darf nicht von denen unterbrochen werden, die am liebsten die Revolution in Permanenz erklären möchten.« (Ebd., 84f) Dagegen macht Papen Mussolinis »klassische, geschichtliche und konservative Auffassung der faschistischen Revolution« (ebd., 83) geltend. »Unsere Revolution darf nicht begriffen werden als Aufstand der Massen gegen die Oberschicht. (...) Der Aufbruch des deutschen Volkes soll nicht die Herrschaft des vierten Standes begründen, nicht an Gedanken streifen, die auch nur entfernt an die Diktatur des Proletariats erinnern.« (Ebd.) Papen warnt vor den Tendenzen, die mit den »Werten der deutschen Tradition und der deutschen Bildung« brechen wollen (86): »die beste deutsche geistige Tradition ... muß in das neue Deutschland überführt werden« (ebd., 87), wenn nicht die »große Linie der Revolution« (ebd., 84) verlorengehen soll.

Diesen Ball fängt Litt auf. Die Lösung des Problems des wechselseitigen Respektierens der die Massen mobilisierenden »nationalen Erhebung« (19) und des Geistesadels sieht er darin, daß die »Bewegung« in dem Maße, in dem sie in den Staat hineinwächst, sich einer Idee unterstellt, sich dazu bekennt, »aus dem Geiste erzeugt und durch Ideen geleitet zu sein« (6). Die »großen Ideen, von denen die nationale Erhebung sich ... bewegt weiß«, (19), werden von den 'Männern des Geistes' aufgegriffen, »um sie in sich zu klären und vor Trübungen, Vergrößerungen und Mißverständnissen zu schützen, vor denen noch keine in die Breite wirkende Gedankenwelt bewahrt geblieben ist« (ebd.). Entstellt werden die Ideen dann, wenn sie »in die Breite wirken«, ohne an Höheres gebunden zu sein. Sie werden »sich selbst entfremdet« und »ins Niedrige herabgezogen« (ebd.), wenn die Philosophie ihr »Wächteramt« vernachlässigt. Litt denkt so selbstverständlich in der Ideen-Logik der Ableitung von konkreten Verhältnissen aus allgemeinen Prinzipien, daß er eine vermeintliche Entmächtigung der spekulativen Nebelbildungen als Entfremdung der Idee begreift. Was er so als antiidealistischen Protest wahrnimmt ist die »Rassenkunde«.

5. Geisteswissenschaftlicher Rassismus

5.1 Gegen die »rassenkundliche Verdrängung der Geschichte«

Die Leistungsfähigkeit der »philosophischen Anthropologie« demonstriert Litt an der für die Konsolidierung der Macht mitentscheidenden Frage der Wirkungen des Rassismus. »Es ist ein Problem, das Ihnen ... zeigen möge, wie stark, ja leidenschaftlich die Ideen des Nationalsozialismus dem Boden der geisteswissenschaftlichen Fragen zudrängen.« (13) Er transformiert die Opposition »Hörigkeit« vs. »Eigenrecht« in den »Konflikt ... zwischen rassenkundlicher und geschichtlicher Deutung des völkischen Daseins.« (15) Damit interpretiert er die »Rassenkunde« als eine Prädeterminationslehre.

»... offenkundig steht doch der Mensch mit einem ganz anderen Grundgefühl im Dasein, je nachdem er seinen Auftrag in der Bewahrung und Bewährung eines ihm fertig mitgegebenen Bluterbes erblickt oder in der Lösung wahrhaft geschichtlicher Aufgaben, deren Inhalte und Behandlungsweisen eben nicht in einem solchen Bluterbe eindeutig vorgezeichnet sind.« (15)

Gegen die reduktive Dramaturgie des Bewährens und Bewahrens eines »Bluterbes«, die die Geschichte in den Status eines durch das Erbgut festgelegten Ablaufs drängt, reklamiert er die Mobilisierbarkeit der Individuen zur »Lösung wahrhaft *geschichtlicher* Aufgaben«. Mit Rasse-Subjekten, die lediglich einen »vorherbestimmten Plan« (17) ohne Einsatz ihres »seelischen Seins« ausführen, sei kein Staat zu machen. Litt wendet sich gegen die vermeintlich passivierenden und die selbsttätige Übernahme eines »Auftrags« verunmöglichenden Effekte der Rassenlehre. Im »Glauben an die Prädeterminiertheit wie des leiblichen so auch des seelischen Werdens« (ebd.) entziehe sich das Subjekt der *Entscheidung*. »Das seelische Sein hat Schicksal, Freiheit, Verantwortung, es lebt sich selber. Und das bedeutet: das seelische Sein hat Geschichte (...) Dieses geschichtliche Leben ist so wenig von Anbeginn vorherbestimmt, daß es sich in Wahrheit in jedem Moment seines Werdens immer von neuem selbst die Richtung gibt. (...) Jedes einschneidende Schicksal, jede bedeutsame Begegnung, jede schöpferische Leistung gräbt ihm einen neuen Zug ein.« (Ebd.)²⁶ Es geht ihm um ein Subjekt des »geschichtlichen Lebens«, das sich für die Anrufungen von Geschichtsmächten empfänglich hält. »Geschichte« eröffnet einen Raum für die Eigentätigkeit, in dem es in »Freiheit« »Verantwortung« übernimmt. Litt verankert einen Dauerbedarf an sinnhaften Orientierungen als anthropologische Konstante *gegen* die »Rassenkunde«.

In der Logik des »heute vorherrschenden Rassenbegriffs« (15) werden die »geschichtlichen Gestalten« (17) auf eine immer gleiche und immer

gleich wirkende Erbsubstanz zurückgeführt. Ein einfaches System von Ableitungsregeln verleiht prinzipiell jedermann die paradoxe Fähigkeit, den Gang der Geschichte im Nachhinein vorausszusagen. Dieses Erklärungsmuster droht den Gebildeten den »Schlüssel zur Erklärung aller geschichtlichen Leistungen« (14) aus der Hand zu nehmen.²⁷ »Der Geschichtsforscher weiß dann von vornherein, was er zu finden und wie er das Gefundene auszulegen hat. Er hat das Seine geleistet, wenn er die Auswirkung des rassischen Typus aufgezeigt hat.« (Ebd.) Litts Verteidigung des Gebildetenstandes und seiner Deutungsprivilegien in »Fragen, die nur in angespannten denkerischen Bemühungen einer Lösung näher gebracht werden können« (ebd.), macht sich hier zunutze, daß der Biologismus tatsächlich mit der Logik jeder Geschichtsschreibung unvereinbar ist. Wenn die Geisteswissenschaft »die aufbauende, gestaltgebende und gestaltwandelnde Funktion der Geschichte gegen alle 'rassenkundlichen' Verdrängungen verteidigt, dann kämpft sie damit zugleich für die Wahrung des geschichtlichen Erbes, von dem wir uns auch im stürmischen Aufwallen des revolutionären Pathos nicht ablösen dürfen.« (19) Im Kampf gegen den Biologismus stehen die »Kräfte der Tradition« und ihre Kompetenzen im Bündnis mit den »revolutionären« Kräften auf dem Spiel. Litt charakterisiert die »Rassenkunde« als einen anti-idealistischen Protest. »Gegen sie bietet ... die verantwortungsvoll ihrem Werke dienende Wissenschaft vom Geist eine unverächtliche Schutzwehr.« (Ebd.)

5.2 »Geschichte des Bluterbes« als Versöhnung von Rasse und Geschichte

Die identitätsstiftenden Mächte des »Blutes« und der »Geschichte« stehen zunächst in Konkurrenz. »Wer einmal durch die Rassenkunde über die vorgeschichtlichen, diese 'ewigen' Grundlagen seines Volkstums belehrt worden ist, ... hat es gelernt, auf die Stimme dessen zu lauschen, was ihm unendlich viel näher ist als alles geschichtliche Wissen: auf die Stimme des Blutes« (15). Doch will Litt darauf hinaus, daß bloß ein falsches Verständnis die »Rassenkunde« der »Geschichte« entgegenstellt. Am Ende sind beide versöhnt, die Geisteswissenschaftler machen die »Stimme des Blutes« in der »Geschichte« erst auf rechte Weise vernehmbar:

»Wer die 'Stimme des Blutes' hören will, der muß auf die Geschichte seines Bluterbes hören; von ihr abgetrennt bleibt das Blut stumm, weil schicksalslose und tatenferne Naturbestimmtheit.« (17f)

Der Akzent wandert vom genetischen Programm auf die subjektkonstitutive Anrufung, die nach Auslegung verlangt. Die Scharnier-Kategorie ist die des »rassischen Typus«. Ins grelle Licht setzt Litt, was dieser *nicht* sein soll: »festgelegtes Sein« (16). Die positiven Bestimmungen verschwimmen im Halbdunkel:

»Der rassische Typus ... ist ein Inbegriff unendlicher Möglichkeiten, die erst *in* der Geschichte und *durch* die Geschichte zu eindeutigen Bestimmtheiten werden.« (Ebd.)

Die Verwendung des Typusbegriffs schließt an Diltheys *Geschichte der Weltanschauungen an*, wo er eine geschichtliche Grundsubstanz bezeichnet, die eine unabgeschlossene Reihe von weltanschaulichen Formen und Gestalten ausbildet. »Die einzelnen Stufen und die speziellen Gestaltungen eines Typus werden widerlegt, aber ihre Wurzel im Leben dauert und wirkt fort und bringt immer neue Gebilde hervor.« (Dilthey 1911, 87) Er ist jedoch nicht kausal bestimmt durch seine Entstehungsbedingungen, zu denen Dilthey »Klima«, »Rassen«, »Nationen«, »Epochen« zählt (ebd., 84). »Diese Typen gehen durch die historisch bedingte Singularität der einzelnen Gebilde hindurch. Sie sind überall durch die Eigenheit des Gebietes bedingt, in dem sie entstehen. Aber aus dieser sie ableiten zu wollen, war ein schwerer Irrtum der konstruktiven Methode. Nur das vergleichende geschichtliche Verfahren kann sich der Aufstellung solcher Typen, ihrer Variationen, Entwicklungen, Kreuzungen nähern.« (Ebd., 86)

»Rasse« in dieser Verwendung stiftet Sinnordnungen und konkretisiert sich in ihnen. Sie wird zum »geistigen« Impuls der Geschichte. »In der echten Geschichte wirken Impulse, verwirklichen sich sinnhafte Ordnungen, gestalten sich Schicksale, die über alle biologische Notwendigkeit weit hinausführen, ja die sich die biologischen Unterlagen *unterwerfen!*« (18)²⁸ Litt akzeptiert den »rassischen Typus« als deutungswürdige Gegebenheit, solange nicht »unbesehen die Werdebedingungen des organischen Lebens auf die Sphäre der seelisch-geistigen Entwicklung« übertragen werden (17).²⁹ Die Frage, »was ein rassischer Typus vor seinem Eintritt in die Geschichte ist« (16), wird herabgestuft unter die Frage, zu was er sich in der Geschichte herausbildet. Obwohl die Andeutungen eines geisteswissenschaftlich geläuterten Rassebegriffs dünn gestreut sind, bleibt diese Botschaft nicht unverstanden. Ein Rezensent sieht mit Litt die »Gefahr einer Entwertung der Geschichte ... durch eine mit allzu volkstümlich einfachen Formulierungen sich begnügende Rassenkunde« (Olshausen 1936, 37f). Gelobt wird der Hinweis auf Mängel der »jungen rassenkundlichen Forschung«, wenn sie »sich fürs erste an die, freilich auch nur scheinbar, greifbarere physische Seite des Rassenbegriffs hält« (ebd., 38). Für die Zukunft erwartet

er, daß die »Rassenkunde« sich im Sinne Litts als geschichtshermeneutische Wissenschaft herauskristallisiert: »Am fernen Ende wird eine erweiterte Erkenntnis der Quellen des deutschen Volkstums gewonnen sein und vertiefte Einsicht in die Bedingungen seiner Entfaltung in der Geschichte.« (Ebd.)

Es geht Litt tatsächlich darum, »die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der ... Rassenideologie ... zu erweisen« (Klafki 1982, 37), aber nicht — wie in Klafkis Lesart — um sie zu destruieren, sondern um ihre Unwissenschaftlichkeit aufzuheben. Die »Überbetonung der physischen Seite am Rassismus« (17) ist durch eine angemessene Betonung zu ersetzen. Jene staatliche »Auslese« der »Erbgesunden« aber, die das »Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« initiierte, wird von der Kritik ausdrücklich ausgenommen:

»Von diesen kritischen Erörterungen (wird) der andere Kreis von Problemen *nicht* berührt ..., den man heute gleichfalls unter dem Titel 'Rasse' abzuhandeln liebt: Volksgesundheit, Eugenik, Volksvermehrung u. dgl.« (18Fn).³⁰

Die Dissonanz von Litts Reartikulation des Rassebegriffs und seiner Selbstverortung außerhalb des herrschenden Rassismus ist erklärbar vor dem Hintergrund der Bipolarität des Rassismus (vgl. dazu Haug 1986, 57ff): auf der einen Seite der Standpunkt der biologischen Züchtung, auf der anderen der vorrangig von der ideologischen Anrufung ausgehende Rassediskurs der Elitenauslese durch »geistige« Zucht. Der erste Pol entwickelt eine eigentümliche Mobilisierungsdynamik in der paradoxen Struktur der nachträglichen Vorhersage; er hält an zu subjektiver Anstrengung, die erbbiologische Vorrangstellung zu bestätigen. Der zweite ist in gewisser Weise der übergreifende, weil in ihm explizit über die ideologische Selbsttätigkeit der Rassesubjekte gesprochen werden kann. Innerhalb dieser »rassistischen Ellipse« (ebd., 64) mit ihren zwei Brennpunkten, »ideologische Zucht und biologische Züchtung« (ebd., 65), polemisieren Philosophen der *Erziehung* durchgängig gegen den einseitig somatischen Züchterstandpunkt, und zwar auch »Bewegungsphilosophen« wie Krieck, Baeumler oder Rothacker, der vor »einer Unterschätzung der Zucht menschlicher Haltung und Erziehung« warnt (Rothacker 1934, 138). Das Subjekt soll im Rassediskurs in die Verantwortung genommen werden können. Während Rothacker offensiv einen Rassismus der Erziehung propagiert, vermutet Litt sich mit seinen Warnungen vor dem »Glauben an die Prädeterminiertheit wie des leiblichen so des seelischen Werdens« (17) bei der schwächeren Partei. Er öffnet den geschichtsphilosophischen Subjektdiskurs in Richtung auf einen »geistigen Rassismus« (Weber 1979, 326), stellt aber das mit der völkischen »Rassenkunde« Konfligierende in den Vordergrund.

6. Das Prinzip Litt

Litts Aufforderung, die »Tragbarkeit« seiner Position zu prüfen, erhält in einer mehrfach veröffentlichten Rezension von Studentkowski ein vernichtendes Echo. Mit gesinnungsprüfendem Blick wird Litts Plädoyer für eine Verpflichtung der »Forscher« zur »unvoreingenommenen Versenkung« (23) als Gegenteil entlarvt: Das Bestehen auf dem »Wächteramt« verrate eine »Gesinnung, die sich nur in hämischer Voreingenommenheit und Vorsätzlichkeit gegen den Nationalsozialismus richtet und — gewollt oder ungewollt — betätigt« (Studentkowski 1935, 505).³¹

Heute wird Litts Intervention unter Hinweis auf solche innerfaschistischen Friktionen durchweg als Protesthandlung gedeutet.³² Der Karriereknick von 1937 kann aber nicht als Argument dafür gelten, seine Vorschläge von 1933 für gescheitert zu erklären oder gar dem Widerstand zuzurechnen. Die »Stellung der Geisteswissenschaften im nationalsozialistischen Staate« muß und kann nur die einer Deutungsmacht sein, die in ihrer relativen Autonomie sich selbst auf den bestehenden Staat orientiert, ihn auf höhere »Ideen« hin auslegt und ihm ein Bewußtsein seiner selbst verschafft; »sie sind ihm unentbehrlich bei der Klärung, Begründung, Formulierung der Ideen, ohne die eine große politische Bewegung nun einmal nicht leben kann« (7). Hoffnungen, die Litt an solchen indirekten Hinweis auch auf seine eigene Unentbehrlichkeit geknüpft haben mag, sind enttäuscht worden, doch seine Sicht deckt sich mit der Wirklichkeit des Funktionierens ideologischer Mächte im NS-Staat: Wehrmacht, Universitäten, Schulen, die Kirchen (vgl. Rehmann 1987) haben sich tatsächlich auch nach dem *Prinzip Litt* eingebunden. Selbst mit seinen Einwänden gegen den Biologismus ist Litt nicht gescheitert, wenn auch mit ihren Formulierungen. Die Ausschaltung der »Bewegungskräfte« durch die Röhm-Morde, die das Ende der Phase der Machtergreifung markieren, macht deutlich, daß Litts Position nicht nur tragbar, sondern der Sache nach mittragend war.

Anmerkungen

- 1 In expliziter Frontstellung gegen Litt tritt mit Kriek (1927) ein Programmatiker der Volksschullehrerbewegung und späterer Funktionär im NS Lehrerbund für die Ablösung der Pädagogik von der Philosophie ein. Er polemisiert gegen die »pädagogische Diktaturstellung« des »Professorenkonzerns« der Herausgeber der *Erziehung* (ebd., 825). Inhaltlich manifestiert sich dieser Streit in der Frage der deutschkundlichen Erziehung, die die »Kultur« als Ausdruck eines Wesens (»Deutschheit«, »deutsches Menschentum«, vgl. ebd., 824) auffaßt. Kriek sieht die »Gefahr«, daß die »deutsche Schule« und das »deutsche Bildungsgut« »fremden«, nicht nationalen Gesichtspunkten untergeordnet werden (ebd., 825). Litt widerspricht der Methode, nicht dem Ziel.

- »Deutsche Menschen« würden nicht nach »Musterbildern« (1927a, 60) erzogen, sie bilden sich vielmehr unter der »überlegenen Gewalt des 'objektiven Geistes'« (ebd., 55), »in der Zucht der Werkbewältigung« (1926b, 112). Das gelingt nur im Unthematischen, als Effekt der »Werke«: so gingen schon jetzt »deutsche Menschen aus der Hand der Erziehung« hervor (1927a, 62). Statt einer »absichtsvollen Zurüstung« (ebd., 59; vgl. Kriek 1927, 825) des pädagogischen »Durchschnitts« (1926c, 608) der Volksschullehrer als Träger einer breiten deutschkundlichen Erziehung, die das *Deutsche* unmittelbar herausliest und in die Herzen einpflanzt, soll das kunstvolle Zum Klingen Bringen des Deutschen in den Werken eine Spezialistenkompetenz bleiben: so »ist es das Gegenteil des Gebotenen, wenn solche Aufgaben proklamiert werden, die nur von pädagogischen Ausnahmenaturen ... mit Erfolg angefaßt werden können« (ebd.). Das deutschkundliche Interpretationsmuster qualifiziert Litt als »Dilettantismus« (1926b, 103), der »dem Werke ... das Eigenrecht, die Selbstzwecklichkeit (entzieht), die in Wahrheit erst dem Leben des Geistes seinen Adel, seine Überlegenheit verleiht« (ebd., 105).
- 2 Die Eliten organisieren das Absehen von den Klassenverhältnissen im Hinsehen auf die »überwirtschaftlichen« Werte (1920, 546), kurz: den »praktischen Idealismus«, dem es gelingt, »den Blick von dem hypnotischen Hinstarren auf Profit und immer wieder Profit abzulenken (...) dafür zu wirken ist vor allem Sache des Akademikers, der, wenn er so dem Ganzen hingebungsvoll dient, sich selbst und schließlich auch seinen eigenen wirtschaftlichen Interessen den denkbar besten Dienst erweist.« (Ebd., 547)
 - 3 Die Versatzstücke stammen aus folgenden Arbeiten (in der Reihe ihres Vorkommens): Schücking 1958, z.n. Klafki 1982, 37; Winters 1960, 3; Schütz 1955, XI; Derbolav 1963, 26; P. Müller 1985, 709; Schütte 1963, 14.
 - 4 Die anderen Herausgeber sind Nohl, Fischer, Flitner und Spranger. Letzterer stellt in einem Brief aus Japan vom 28.3.1937 die »große Frage ...: werden wir 3: L.F.S. (Litt, Flitner, Spranger) noch einmal in unserer Heimat fruchtbar wirken?« (Spranger 1978, 176) Sie erweist sich als prophetisch, denkt man an die Bedeutung der »3: L.F.S.« für die Bildungspolitik unter Adenauer.
 - 5 Klafki (1982) vertritt die Fälschungsthese mit dem Argument, Litt habe bereits am 3.3.1933 in einem Brief die Unterschrift unter einen Aufruf »aus grundsätzlichen Erwägungen« (z.n. ebd., 29) verweigert. Dieser Beleg mache es angesichts seiner »politischen Position« »gänzlich unwahrscheinlich, daß Litt ein halbes Jahr später eine Ergebnisadresse an Hitler unterschrieben haben soll« (ebd., 30).
 - 6 Der hessische Kultusminister Schütte, der bei Litt studiert hat, erzählt folgende Anekdote über den »berühmten Professor« (Schütte 1963, 11), der von der Verhaftung Goerdels aus der Zeitung erfährt: »Sofort fuhr Litt zur Wohnung des Freundes, um Frau Goerdeler zu trösten. Er klingelt, man macht nicht auf. Schließlich öffnet die Tochter, aber mit entsetztem Gesicht, ohne ein Wort schlägt sie die Tür wieder zu. Verwundert, verärgert ob solchen Gebarens sei er fortgegangen. Ihm, Litt, ist also nicht das ... so fort zu vermutende Faktum bewußt geworden, daß das Haus Goerdels von der Gestapo besetzt war.« (Ebd.)
 - 7 Mit seiner regen Vortragstätigkeit beriet er u.a. das Deutsche Industrieinstitut, den Unternehmerverband Bayerns, den Rhein Ruhr Club, das Kuratorium »Unteilbares Deutschland«, das Komitee »Rettet die Freiheit«, die Polizei und die Bundeswehr, an deren Aufbau er »als Mitglied des Personalgutachterausschusses maßgeblich ... mit gewirkt« hat (Hohendorf 1987, 635). Zu den zahlreichen Ehrungen nach 1945 gehören neben mehreren Ehrendoktorwürden das Bundesverdienstkreuz mit Stern und Schulterband sowie der Orden *Pour le mérite* für Wissenschaft und Künste.
 - 8 Vgl. Spranger 1963, 1269; Gadamer 1977, 129; Schütz 1955, XII; Welzel 1963, 7; Hilbrandt 1981, 164; Nicolin 1982, 9; Derbolav 1968, 87.
 - 9 Zitate aus diesem Text werden mit einfacher Seitenangabe nachgewiesen.

- 10 Publizistisch hat die Absetzung des Vortrags keine hohen Wellen geschlagen. Eine Zeitungsentee im *Völkischen Beobachter*, daß die Tagung »mit einem Vortrag des Leipziger Universitätsprofessors Dr. Litt über die Geisteswissenschaften im nationalsozialistischen Staat begonnen« habe (Münchener Ausgabe vom 2.8.1933, Lokalseite), wurde nicht einmal richtiggestellt.
- 11 Borinski, SPD-Mitglied, Gründer des *Leuchtenburgkreises* und Mitarbeiter von Tillys *Neuen Blättern für den Sozialismus*, hat bis 1931 das Volkshochschulheim in Leipzig geleitet. Er emigriert im April 1934 nach England.
- 12 Mit dem Parteieintritt 1925 (Pg-Nr.3815) begann Studentkowski eine steile Karriere: 1925 gründete er die Leipziger Ortsgruppe des NSDStB; 1927 beauftragte Goebbels ihn mit der Parteiorganisation und -propaganda in der Mark Brandenburg; 1928 — in diesem Jahr sprach er auf 197 Versammlungen — wurde er zum professionellen Propagandisten (»Reichsredner«) ernannt; ab 1930 ist er sächsischer Landtagsabgeordneter; seit Februar 1934 entscheidet er als Oberregierungsrat im Erziehungsministerium über Berufungen (vgl. Müller 1987, 236f). 1938 wird er, inzwischen Regierungsdirektor, Leiter der Hochschulabteilung und des Amtes für NS-Erwachsenenbildung, schließlich 1941 Reichsamtsleiter in der Reichspropagandaleitung der NSDAP und SA-Oberführer.
- 13 Der Freyer-Assistent Hecker ist Geschäftsführer der national rassistischen *Fichte-Hochschule*, einer vom Deutschnationalen Handlungsgehilfen-Verband mitgetragenen Gegenründung zur Volkshochschule, die u.a. von den Rechtsparteien des Stadtparlaments und vom OB Goerdeler unterstützt wird (vgl. Borinski 1976, 28). Sie avanciert zu einem außeruniversitären Forum der Freyer-Riege, die hier »regelmäßig meist gut besuchte Kurse ab(hielt)« (Linde 1981, 127Fn). Später wird Gehlen die Leitung übernehmen.
- 14 »Theodor Litt ... klagte über begabte Studenten und 'Freyerschüler', wie er sie nannte, so Arnold Gehlen und Helmut Schelsky, die in sein Seminar eine politisierende Polcmik einbrächten« (Flitner 1987, 365; zu Gehlen vgl. Klinger in diesem Band). Schelsky ist Schulungskader im NS-Studentenbund und Fachschaftsvorsitzender der Studenten der Philosophischen Fakultät. Er schreibt gerade an seiner ersten Veröffentlichung *Sozialistische Lebenshaltung*. Zusammen mit dieser »politischen Gelegenheitsschrift« (Schelsky 1981, 32) »eines im Dritten Reich 21jährigen Studenten im 5. Semester« (ebd., 35) verniedlicht er später seine ganze Karriere im Dritten Reich zur Jugendsünde. Im Zuge der Reinwaschung seines akademischen Lehrers Freyer werden auch »wir jungen Nationalsozialisten von 1933« (ebd., 157) aus dem »'Freyer'-Kreis« (ebd., 146) rehabilitiert, zu dem auch der »in der nationalsozialistischen Studentenbewegung führende junge Politiker ... Studentkowski« zählt (ebd., 145f).
- 15 In ihm sieht Schelsky (1981, 26) eine der Schlüsselfiguren der NS-Hochschulpolitik: Mit Harmjanz sitzt einer seiner Schüler im REM und übt als Abteilungschef »stärksten Einfluß auf die fachbezogenen Entscheidungen des Reichskultusministeriums von Rust« aus. (Vgl. auch Klingemann 1981, 286)
- 16 Die Konzeption folgt Freyers *Politischem Semester* (unter diesem Titel legt er im Mai 1933 seinen Vorschlag zur »Politisierung« der Hochschulen vor): Sie sah eine für alle Studierende verpflichtende Vorlesungsreihe »Über die Idee des Nationalsozialismus und über Rassenpflege« vor.
- 17 Der Historiker und FAZ-Leitartikler M. Stürmer faßt im Kontext der Deutungskämpfe um Faschismus das Herrschaftsinteresse an »höherer Sinnstiftung« in lehrbuchhafter Kürze zusammen: »Die Zukunft wird nur der gewinnen, der die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet.« (Z.n. Malanowski 1986, 70) Damit ist ein Terrain markiert, das im Kampf gegen die Herrschaft nicht unbesetzt bleiben darf. Den Deckbegriffen »Gegenwart«, »Vergangenheit« oder »die Zeit« muß ihre Eindeutigkeit genommen werden, die sie für die Herrschenden interessant macht, weil sie so der Geschichte ihren Stempel aufdrücken können; dagegen müssen die vergangenen und

- gegenwärtigen Kämpfe vom Standpunkt der Beherrschten rekonstruiert, die Namen der Akteure und ihre Interessen genannt werden. Erinnerungsarbeit von links muß die Geschichte der Sieger, die den Triumphzug der heute Herrschenden bildet, gegen den Strich bürsten, damit die Vergangenheit der Unterdrückten nicht eine unterdrückte Vergangenheit bleibt.
- 18 Der Topos von der »Wende 1914« wurde von der sog. »Stahlhelm Fraktion« in der CDU wieder ausgegraben. Im November 1986 fordert Dregger: »Es muß Schluß sein mit der uns von den Siegermächten aufgezwungenen Geschichtsbetrachtung.« Seine Sprachregelung sieht vor, die Zeit von 1914 bis 1945 als »zweiten 30jährigen Krieg« zu bezeichnen: »Was 1939 bis 1945 in einer noch nie dagewesenen Katastrophe endete, begann schon 1914.« (Dregger 1986) Er organisiert in dieser Epocheneinteilung das Beschweigen der spezifischen Ursachen von Faschismus und faschistischem Eroberungskrieg. Die Kriegsschuld der herrschenden Klasse in Deutschland existiert nur im aufoktroierten Geschichtsbild der Sieger. In Dreggers Gegen Bild erfüllt die Wehrmacht das historische Schicksal von 1914: Der 1914 begonnene Krieg tritt demnach 1939 in seine Endphase; Das Katastrophische an ihr ist das Scheitern der Großmacht politik mit ihren Annexions und Eroberungsplänen.
- 19 Das im Gestus des Zugestehens aufgeklebte Etikett der »philosophischen Anthropologie« signalisiert, daß Litts geistphilosophischer Ansatz auch unter der inodernerer Terminologie firmieren und sich in anthropologischen Kategorien bewegen kann, so in den Oppositionen »leibliches« vs. »seelisches Sein« oder »Anlage« vs. »Umgebung« (16). Im Unterschied zur systematischen *Einleitung in die Philosophie* (vgl. 1933a, 119) sind es hier nur die Geistes, nicht auch die Naturwissenschaften, denen die Philosophie ihren Segen gibt.
- 20 Brunkhorst (1987) substantialisiert die Autonomie der Wissenschaften als antifaschistisch. »Litt verteidigt unumwunden die Autonomie der Geisteswissenschaft als Wissenschaft gegen die Zumutungen des Regimes« (83). Der von seinen Gegnern befürwortete »Instrumentalismus war der harte Kern der nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik« (84). Gegen die Logik seiner Metapher nimmt Brunkhorst die Nichtinstrumentalisten aus dem Faschismus heraus. Litt »versteht ... den selbst gegebenen geistespolitischen Auftrag ausdrücklich *nicht* als instrumentelles 'Dienstverhältnis'« (83). Das übersieht, daß Litt die Geisteswissenschaften ganz ausdrücklich in ein »Dienstverhältnis« zum NS bringt, nämlich in ein nicht instrumentelles, die Form des »Eigenrechts« wahrendes.
- 21 Der Nachweis, wie in den Littschen Typ der Autonomie die Heteronomie eingeschrieben ist, soll helfen, die Autonomieforderung aus ihrer Einbindung in staatliche Herrschaft zu befreien. Ebenfalls nicht kritisiert wird, daß Litt die Autonomie mit der Nützlichkeit artikuliert, im Unterschied zu Wissenschaftskonzepten, die Autonomie nur als Abgehobenheit der Wissenschaften und prinzipielle Unbrauchbarkeit ihrer Erkenntnisse verstehen. Hier beginnt die Kritik mit der Frage: *Wem* nützt sie?
- 22 Gleiches schlägt Litt (1961) der Bundesrepublik vor. Die Hochschulen würden dann von selbst zur »Bejahung der Demokratie« und zur »Bloßlegung der sie bestreitenden Gegen-Ordnung« (ebd., 58), des Kommunismus, kommen. Der »Wille zur Wahrheitsgründung (kann) nur im Bunde mit dem Staat der Freiheit, der Staat der Freiheit nur im Bunde mit dem lauterem Drang der Wahrheitsergründung zu Wirklichkeit und Wirksamkeit ... gelangen« (ebd., 59).
- 23 Schon in seiner Rektoratsrede von 1931 betont Litt, daß wissenschaftliche Bestätigung des Bestehenden nicht auf Bestellung erfolgen kann, ohne daß der »Nimbus der Wissenschaftlichkeit« (1932, 142) gebrochen wird. Umgekehrt gilt: Die geforderte »Autonomie des geistigen Strebens« bedeute nicht, »dem Staat die Normen des Handelns vorzuschreiben« (ebd., 142). Die »Autonomie« impliziert einen Verzicht auf die »Führerrolle« im »realen Verlauf der Dinge« (ebd., 143). Das Einverständnis mit der Ausschaltung des Parlaments durch die Regierung per Notverordnung ist geknüpft an die

- Mahnung, »die Einrichtungen, über denen die Idee der unbestechlichen Wahrheit leuchtet, so pfleglich wie nur möglich zu behandeln« (ebd., 148). Eine »gesinnungsmäßig gebundene Hochschule« (1932, 145) wird abgelehnt mit der rhetorischen Frage, »ob nicht hier ... die direkte Methode des Vorgehens den erstrebten Erfolg in sein Gegenteil umschlagen läßt (Ebd., 146).
- 24 Auch Gehlen (1935) weist in seiner Antrittsvorlesung bloßes Auftragsdenken zurück, legt den Akzent aber auf den Staat als »die vorentscheidende Gewalt für den engen Spielraum der Entschlüsse aller, die in ihn hineingeboren werden« (ebd., 17). »Wenn ... die nationalsozialistische Bewegung, die diesem Volke ... neue Ordnungen seines Denkens gegeben hat, finden sollte, daß die Geisteswissenschaften (und in erster Linie die Philosophie) als Wissenschaften von uns selbst mit uns selbst übereinzustimmen hätten, so würde sie ... die Philosophie ... hinweisen auf ihre eigenste Bestimmung.« (Ebd., 25) Gehlen anerkennt die von der NS-»Bewegung« gestifteten Denkordnungen als Maßstab für die Eigenbestimmung der Philosophie. Marcuse (1936, 107) stellt Litt als »anständig« Gehlen gegenüber, dessen »Leipziger Antrittsvorlesung wie ein Beweis für das von Litt gefürchtete 'Aufhören der Philosophie'« sei.
- 25 Papen strebt ein von der »Schwarz-weiß-roten-Kampffront« dominiertes politisches Bündnis mit den Nazi-Organisationen an, die er als vorübergehend erforderlich ansieht für die terroristische Bekämpfung der Links-Parteien und der Gewerkschaften, die Ausschaltung des Parlaments und die Errichtung eines »parteilosen« autoritären Staates.
- 26 Auch in seiner *Einleitung in die Philosophie* (1933a) legt Litt den Akzent auf die Selbsttätigkeit eines Subjekts, das permanent der Möglichkeit des Scheiterns ausgesetzt ist. Es darf nicht zur Ruhe kommen vor der Aufgabe, sich immer wieder zu »entscheiden«. Die »Rassenkunde« wird vertreten durch Kategorien, die deren Defizite in Litts Augen benennen, z.B. als »Zuversicht, im Besitz einer unfehlbaren Norm zu sein, die allerwärts die Richtung weist«. Diese Haltung »täuscht sich darüber, daß jede Entscheidung ... ein *Wagnis* ist, das alle Möglichkeiten des Strauchelns und Stürzens in sich schließt.« (293)
- 27 Litt stellt die Bedeutung dieser Frage für die Schule heraus, wo »nur ungewöhnlich reife und befähigte Köpfe« in der Lage seien, etwa das Thema »'Geschichte als Rassen-schicksal'« zu behandeln (18). In Bezug auf das Deutungsprivileg des Gebildetenstandes gegenüber den Volksschullehrern ist diese Front bereits präfiguriert im Weimarer Streit um die »Deutschkunde« (vgl. Fn 1), deren expressives Deutungsmuster Litt (1926b, 52) ebenfalls in der Metapher des Sinn-Aufschließens ironisiert: »wer die konstanten Kräfte ... kennt, die in allem scheinbaren Wandel der historischen Gestalten walten, der hat wahrlich den Schlüssel zum Verständnis alles dieses Geschehens in der Hand«.
- 28 Brunkhorst (1987, 84) setzt die »irrationalistische Rassenlehre der Faschisten« mit dem »naturalistischen Biologismus der Nazis« gleich, deren Differenz für Litts Intervention strategisch ist. Litts Aufforderung an rassistische Positionen, den Königsweg der Deutungen zu beschreiten kommentiert er: »Das kommt fast schon Kracauers Forderung an die Intellektuellen nahe, alle naturalen Mächte abzubauen.« (Ebd., 85).
- 29 Schon *Individuum und Gemeinschaft* (³1926), worauf Litt in einer Fußnote verweist (18), deklariert die biologistische Variante der Anthropologie zu einem 'materialistischen' Philosophietyp mit einem den Naturwissenschaften nachgebildeten *Erklärungsparadigma*, in dem die natürlichen Lebensbedingungen »die kulturellen Werke« erklären. »Es ist logisch sinnwidrig, wenn Behauptungen über den 'Einfluß', den geographische Lage, Klima, Rasse angeblich geübt haben, lebendiges Menschentum meinen aus solchen Einwirkungen 'erklären' zu können.« (Ebd., 95f) Die geisteswissenschaftliche »Strukturtheorie« anerkennt »alle Zusammenhänge des Blutes, der Rasse, der Vererbung, alle Einflüsse der Landschaft, des Klimas, der Ernährung, alle Prozesse körperlichen Aufstiegs und körperlicher Entartung« (ebd., 95), allerdings nur,

soweit die Philosophenkompetenz nicht berührt wird. Die »Prinzipienwissenschaft von der Kultur« fragt nicht, »ob ursprüngliche *Reinheit* der Rasse, ob das Unterbleiben jeglicher Blutmischung zu den 'natürlichen' Vorbedingungen zeugungskräftiger Kulturorganismen gehöre. (...) Sie sagt nur: wo der Geist lebt und wirkt, da ist dieser bestimmte Aufbau, diese Gliederung des Seins; sie fragt nicht und darf nicht fragen, welche 'natürliche' Basis dem Geist die reichste Ernte verheiße.« (Ebd., 298) Der Geist kann nicht aus materiellen Bedingungen *erklärt*, sondern aus ihm können die Gegebenheiten auch der »Rasse« *verstanden* werden.

- 30 »Eugenik«, »Erbbpflege« und »Erbbgesundheit« sind Elemente eines rassistischen Diskurses, der nicht auf eine bestimmte Rasse festgelegt ist. Er gestattet in der Logik des Rückschlusses eine Übersetzung gesellschaftlicher Hierarchien in erbbiologische Unterschiede: Die Oberen sind die »rassisch Höherwertigen«. Umgekehrt fallen die im Rahmen der faschistischen »Volksgemeinschaft« »Gemeinschaftsunfähigen« als »Erbbkranke« oder als »Abfall« unter das Sterilisierungsgesetz.
- 31 Während es Litt um die »rechte Regelung« (6) des Verhältnisses mehrerer Instanzen zu tun ist, gerät in Studentkowskis Blick jede mit dem »Nationalsozialismus« nicht identische Instanz zum potentiellen Störfaktor. »Für Litt ist der Nationalsozialismus ... eine Zeiterscheinung, der er gegenüber , ja entgegentritt« (Studentkowski 1935, 505). Die Stelle lautet bei Litt: »Es ist die erfüllte Aktualität des geschichtlichen Augenblicks, die uns in Gestalt dieses Staates gegenübertritt und uns in ihren Bann zieht.« (5)
- 32 Z.B. Klafki 1982, 32f, 27lff. Regelbestätigende Ausnahme ist Weber (1979, 346f). In einer Formulierung, die noch die Widerstände gegen die Erkenntnis zeigt, wendet er gegen Klafki ein: »Eine Gesamtwürdigung der Position Litts ist ... nur dann möglich, wenn man sich auch die Hoffnungen eingesteht, die dieser noch 1933/34 auf den 'nationalsozialistischen Staat' setzte.«

Thomas Weber

Arbeit am Imaginären des Deutschen

Erich Rothackers Ideen für eine NS-Kulturpolitik

»Die besonderen Formen des üblen Gewissens, welche sich in der Art der Beredsamkeit, zu der sich jene Seichtigkeit aufspreizt, kund thut, kann hierbei bemerklich gemacht werden; und zwar zunächst, daß sie da, wo sie am *geistlosesten* ist, am meisten vom *Geiste* spricht, wo sie am todtesten und ledernsten redet, das Wort *Leben* und ins *Leben einführen*, wo sie die größte Selbstsucht des leeren Hochmuths kund thut, am meisten das Wort *Volk* im Munde führt.«
(Hegel, Vorrede zur Rechtsphilosophie)

1. Zur »Lage des Augenblicks«

1.1 »... nicht irgendein unzufriedener Privatdozent«

Sie spielen das »Kaiserquartett« von Joseph Haydn. 1. August 1933, früh um Acht. Das Auditorium maximum der Münchner Ludwig-Maximilian-Universität ist festlich geschmückt mit nazistischen Emblemen. Mehr als tausend »deutsche Männer« und »deutsche Frauen« singen das Deutschlandlied. Vorn die Repräsentanten aus Regierungs-, Verwaltungs- und paramilitärischen Apparaten. Bezirksschulrat Fikenscher tritt ans Rednerpult und begrüßt die Teilnehmer der Tagung zur »Erziehung im nationalsozialistischen Staat« (Erziehung 1933). Sie soll ihnen »zum Erlebnis« werden: Besuch in Galerien und im Deutschen Museum, Spaziergänge in »der großen und schönen Natur des Starnberger Sees« (ebd., 2), zum Abschluß, »vor den Stufen des Bismarckturmes«, gemeinsames Bekenntnis zum »nationalsozialistischen Staat« (ebd., 3). Den ersten Vortrag hält der Philosoph Erich Rothacker.¹

Für den historischen Rückblick wird zunächst das Wie zum Problem. Was Erlebnis war, wird für die Späteren hermeneutisches Hindernis: völkische Vokabeln und deutschtümelnder Duktus, germanisches Geräusch und rassistische Rhetorik. Da ist die Rede von der »Herrlichkeit unserer wurzelhaft heimischen, der germanisch-deutschen Haltung zur Welt« (27) oder vom »politisch-kriegerischen wie heimlich verschwiegenen Heldentum« (ebd.), etc. Wer wäre nicht überrascht, den Lehrer eines Habermas, Apel und Ilting² so sprechen zu hören?³

Rothacker, Jahrgang 1888, war von 1928 bis zu seinem Tod 1965 Ordinarius für Philosophie, Soziologie und Psychologie in Bonn. 1920 hatte er sich nach Studium in Kiel⁴, München (bei Max Scheler, »den er

neben Hegel stellte«; Perpeet 1968, 13), Tübingen und Berlin in Heidelberg habilitiert. Aufgewachsen in großbürgerlichen Verhältnissen war er »ein Glückskind, das sich nie zu kümmern brauchte und im Umgang mit anderen wie im — schwachen — Verhältnis zum Staat die großbürgerliche Tugend der Liberalität bewahrte« (Perpeet 1968a, 8). Wie verträgt sich das mit seinem Auftritt am 1. August 1933? »Er war so unpolitisch«, meint Wilhelm Perpeet (1968, 109), »daß er anfangs sogar in der nationalsozialistischen Kulturpolitik die Wiedergeburt der Volksgeist-idee der Historischen Schule vermutete«. Und wenn der unpolitische Philosoph selbst an der NS-Kulturpolitik mitgestaltet hätte?

Rothacker steht in der Tradition Diltheys, dessen Werk er fortsetzen wollte. Er arbeitet an einer Philosophie der Geisteswissenschaften, die diesen einen eigenen wissenschaftlichen Status gegenüber den Naturwissenschaften bringen und zugleich der Philosophie einen umfassenden Anspruch zurückgeben sollte. Im Unterschied zu den Dilthey-Schülern schlägt Rothacker keinen kategorial-analytischen oder begriffssystematischen, sondern einen historischen und praxeologischen Weg ein. »Zum Wissenschaftsnachweis der Geisteswissenschaften hielt er eine noch zu schreibende Geschichte derselben für dringlicher.« (Perpeet 1968, 105) In Ansätzen hat er dieses Projekt in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1920) und seiner *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1926) verwirklicht. Der historisierende Zugriff ergab für die Geisteswissenschaften eine Methodenvielfalt, die Rothacker in einer zweifachen Reduktion zunächst auf die »großen weltanschaulichen Gegensätze« und dann auf die »Lebenskämpfe« zurückführt (vgl. 1926, 107ff) Er zieht daraus eine entscheidende Konsequenz: »... gesetzt den Fall, der Sinn der geisteswissenschaftlichen Arbeit wurzle wirklich in Lebenskämpfen. Muß sich da nicht die Frage nach einer 'Logik' der Geisteswissenschaften verschieben in die neue, ob nicht auch Lebenskämpfe einer Logik folgten?« (Ebd., 113) Die angedeutete Wissenschaft von der Logik der »Lebenskämpfe« sollte sich zu einer »Wissenschaft vom Volk« modifizieren, der wir in Rothackers Rede begegnen werden, und der sich seine beiden Hauptwerke, die *Geschichtsphilosophie* (1934a) und die *Probleme der Kulturanthropologie* (1942) zuordnen lassen.

In »Sachen der Wissenschaft«, so Perpeet (1968, 109), habe er sich »nie etwas hatte vormachen lassen«. Ihm sei bald klar geworden, daß »der kulturhistorische Volksgeistbegriff, der ein Aktualbegriff der Geistesfreiheit ist, von der nationalsozialistischen Politisierung pervertiert wurde« (ebd.). Aber bedurfte es der »Pervertierung«? Und was, wenn sie dieser Philosoph selbst betrieb? Für Perpeet steht fest: »Seine liberal-

demokratische Gesinnung reagierte schroff und aggressiv gegen totalitäre Ansprüche. Die Würde des Menschen war ihm kein papiernes Phänomen« (ebd.).

Gleich nach der Machteinsetzung arbeitet Rothacker für einige Zeit im Propagandaministerium als Leiter der Abteilung für »Volksbildung«. In der »Aktion wider den undeutschen Geist« spielt er den Mittler zur Deutschen Studentenschaft — dem Hauptakteur der Bücherverbrennung — und setzt sich bei Goebbels für einen Druckkostenzuschuß für Plakate u.ä. ein (vgl. Brenner 1963, 256 Anm.5; Sander 1983, 157 Anm.2). Am 1. Mai 1933 wird er Mitglied der NSDAP. Er gehört jedoch zu den Professoren, die bereits vor 1933 Hitler propagierten (Faust 1983, 121). Im März 1934 wird er darauf Wert legen, »daß es nun Jahre her ist, daß ich öffentlich für Adolf Hitler eingetreten bin. Daß ich auch nicht irgend ein unzufriedener Privatdozent bin, sondern Ordinarius und Inhaber eines hohen akademischen Ehrenamtes.« (1934b) Er brauchte den Nazismus nicht als Vehikel seiner Karriere, sondern konnte sie jenem dienstbar machen.

Das führt uns zurück zur Erziehungstagung von 1933. Rothacker wird zum Thema »Die Grundlagen und Zielgedanken der nationalsozialistischen Kulturpolitik«⁵ sprechen. Wie wird er seine spezifische Kompetenz zur Geltung bringen, wie die Situation beschreiben, welchen Standpunkt einnehmen?

1.2 Görings »herrliches Gewitter« und die Aufgabe der »moralischen Führung«

Rothacker geht aus vom dem, »was praktisch nottut« (20) angesichts der »Lage des Augenblicks«, um »erst einmal das Allernotwendigste und Dringlichste zu schaffen ..., bis der Gang der Dinge wieder normalisiert ist.« (16) Die »Situation« ist, das weiß jeder der Anwesenden, von staatlichem oder staatlich geschützten Terror bestimmt. Durch die »Zucht« von »SA und SS« sei man bereits darauf vorbereitet, was jetzt »politische Erziehung« heiße (17). Der Redner freut sich an »dem herrlichen Gewitter, mit dem Hermann Göring die Polizei reinigte« (28).⁶ Das Ziel war klar: Die »Beseitigung der kommunistischen Gefahr«, so hatte Hitler in seiner »Friedensrede« am 17. Mai nochmals bekräftigt (vgl. Ch. Bloch 1970, 61f). Danach werde »die normale Ordnung der Dinge zurückkehren« (zit. n. Broszat 1969, 104). Wie im indirekten Zitat wird es in Rothackers *Geschichtsphilosophie* (1934a, 146) triumphierend heißen: Die »Gefahr, ein kommunistischer Staat könne irgendwann

einmal dieselbe Autorität gegenüber unseren Seelen beanspruchen«, ist »beseitigt« (1934a, 146).

Allein mit der negativen Arbeit des Terrors konnte die Macht der Nazis nicht konsolidiert werden. Rothacker beklagt das Versäumnis der Behörden, nicht schon im März die Selbstgleichschaltung der Hochschulen gefördert zu haben. »Das wäre ein Versuch zur Führung gewesen, die sich moralisch, nicht juristisch oder gar gewaltsam, Nachfolge erzwungen hätte« (29). So schließt er sich dem »Schrifttum« an, »mit dem unsere besten Köpfe ihre Bereitschaft zur Mitarbeit ... bekundet haben« (1933a) — gemeint sind Heideggers Rektoratsrede und vor allem Freyers *Das Politische Semester*⁷ — um jedoch dessen Unangemessenheit angesichts »der Lage unseres jungen Staatswesens« (20) zu kritisieren und es zu *ergänzen*: durch Erweiterung der Umerziehung von der bloß »politischen« (wie die Faschisierung artikuliert wurde) auf eine »kulturelle«, durchgesetzt von einem neuen Typus des Intellektuellen; durch eine Anpassung von Philosophie und Wissenschaft an die Bedürfnisse des NS-Staates unter Gewährleistung ihrer »Leistungsfähigkeit«; durch »Sofortmaßnahmen« zur Umerziehung vor allem des Staatspersonals und im Bereich der »Volksbildung«. Bereits im Februar 1933 macht er erste Vorschläge, wie die »Idee einer möglichst weitreichenden Gleichschaltung in kultureller Hinsicht« umgesetzt werden kann (vgl. 1933c, 4).⁸

2. Ideen zu einer »Gleichschaltung in kultureller Hinsicht«

2.1 Die »Leitlinien«

Rothacker formuliert die »Leitlinien« der Kulturpolitik, indem er den »Namen« (15) der »siegreichen Bewegung« (21) befragt und rekonstruiert. »Nationalsozialistische Kulturpolitik heißt Kulturpolitik eines nationalen Volksstaates. Nation, Volk, Staat — ... Und da Nation ein bloß formaler Begriff ist, dessen Inhalt wechseln kann, sagen wir ... besser: Deutschtum, Volkstum und Staat. Und auch den Begriff des Sozialen ersetzen wir bewußt und konsequent durch die Begriffe der Volksgemeinschaft, des Volkhaften, des Volkstümlichen usw.« (15) Nation, Volk, Staat: Die Formel ist nicht originell, verdichtet aber brennpunktartig die Wirklichkeit des realen Faschismus: Sie enthält die Erkennungsmerkmale der »zwei Fraktionen«⁹ des faschistischen Staates in Deutschland, des »preußischen Stils« und des »braunen Hemds« (17), der Nationalkonservativen (Staat) und der Nazifaschisten (Volk), und die Dimension ihrer ideologischen Vermittlung (Deutschtum). Die Bedeutungsverschiebungen, die Rothacker vornimmt,

Nation → Deutschtum
 Sozialismus → Soziales → Volksgemeinschaft
 Bewegung (Partei) → Staat

zeigen die Perspektive der faschistischen Transformationsarbeit: Staatwerdung der Bewegung, exklusiver (gegen andere Ethnien gerichteter) Nationalismus, Ersetzung des Klassendiskurses durch einen populistischen Diskurs (der Bestandteil »Arbeiter« kommt in Rothackers Namensnennung der »Bewegung« nicht vor). Deutschtum, Volkstum, Staat — an anderer Stelle (1934a, 146) nimmt Rothacker als die Bestandteile verbindendes Element in die Formel auf, was schon hier eine Grundlage bildet: die »Rasse«.

2.2 Kulturpolitik als Führerproduktion

»Kulturpolitik« wird zunächst durch die Notwendigkeit bestimmt, die »nationale Revolution« (1933b, 6) zu sichern und strategische Positionen für die Transformation in einen »Volksstaat« zu besetzen. Dieser wird imaginiert als totaler Erziehungsstaat und stellt sich dar als Führerstaat mit einer pyramidenförmigen Ordnung von Führungspositionen: »Dabei handelt es sich bei einem 60-Millionen-Volk um viele Führer, nicht nur um politische und militärische Führer, sondern um die Erziehung der vielen Tausende von Unterführern, die zu erziehen von jeher die Aufgabe der Hochschulen im weitesten Sinne, einschließlich der Erziehungsanstalten, der Lehrerschaft überhaupt war.« (16)

Aufgabe ist die »Massenerziehung«, strategischer Einsatzort sind die Hochschulen als »Führerschulen unserer Nation« (16). Dort werden die »Beamten« der ideologischen Mächte ausgebildet (Haug 1987a, 74), die in faschistische Führer umgebildet werden sollen. Führen und Erziehen werden zusammenschaltet. Von den Funktionseliten bis zu einfachen Verwaltungsbeamten, alle werden als »Führer« artikuliert und dadurch dem Führer unterstellt. Sie erhalten neben ihrer funktionellen (beruflichen) eine zweite Kompetenz als »Menschenbildner« und »Vermittler« (27) der NS-Ideologie. Eine neue Individualitätsform des Erzieher-Führer-Typs wird geschaffen, in der Energien und Kräfte freigesetzt und zugleich an den neuen Staat gebunden werden.¹⁰ Rothacker differenziert das Konzept der *politischen Erziehung* in »politische Erziehung« im engen Sinn und »politische Bildung«. »Erzogen wird im engen Sinne, im Sinne des geahnten, des erschauten Menschenideals, zu einer bestimmten Gestaltung, zu einer bestimmten Gesinnung.« (19)¹¹ Bildung dagegen leuchtet die Elemente der *Gesinnung/Haltung* aus und entfaltet den darin implizierten, spezifisch gerichteten *Sinn/Gehalt* »bis sich

eine umfassende Weltanschauung von ganz bestimmter Sicht aus dieser Haltung heraus entwickelt hat.« (20) Die Trennung von Erziehung und Bildung erlaubt Rothacker nach der institutionellen Seite hin, für die Erziehungsarbeit der Hochschulen den Bildungsbegriff zu reservieren. Der Teil der Studentenbildung, der als »politische Erziehung« i.e.S. die gesinnungsmäßige Grundlage liefern soll, soll dem eigentlichen Hochschulstudium vorgelagert werden. »Die Lösung für Studenten, die wir voll bejahen, heißt hier *Wehrdienst* und *Arbeitsdienst*« (17), aber »...tunlichst schon vor Beginn des eigentlichen Studiums« (20).¹²

Hier sieht man den Ideologietechniker am Werk, der sich um die Qualität des Ideologennachwuchses sorgt. Dieser muß eine spezifische Leistung erbringen, die das Handeln in und aus der Ideologie übersteigt: Das Ideologische ist auch sein Gegenstand, zu dem er sich verhalten und *mit* dem er umgehen können muß. Bloße »Gesinnung und Begeisterung« (20) reiche nicht aus. »Auf gute Gesinnung und Erziehung hat schlechthin jeder Deutsche Anspruch, der Hochschüler als künftiger Erzieher und Bildner aber hat darüber hinaus als seine spezifische Aufgabe: die gedankliche Durchdringung eben dieser Erziehung und dieser Gesinnung.« (20) Darüber hinaus sieht Rothacker »kulturelle Neugründungen und Umbauten großen Stils« vor, die »schnellstens, d.h. noch gleichzeitig mit der gegenwärtigen Säuberungsaktion« erfolgen sollten — so schrieb er am 28.4.33 in Anspielung auf die 'Maßnahmen' im Gefolge des »Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« vom 7.4.33. Neben der Einrichtung von Forschungsinstituten (für deutsche Geschichte, Handwerksforschung, Boden- und Wohnungswesen, vergleichende Kulturwissenschaft u.a.) steht an erster Stelle die Gründung »großer Reichsführerschulen«, eingerichtet »im Stile von Kadettenhäusern« und gekrönt durch eine von ihm selbst als Rektor geführte »Reichsuniversität« (1933b, 5 u.7)¹³. Diese Idee sei ihm »als Lieblingsplan unseres Führers und Kanzlers bezeichnet worden« (ebd.). Die Maßnahmen sollen »Zweifel« und »Unsicherheit« ausräumen, den »Glauben« erwecken, »daß endlich etwas Neues geschehe«, und zeigen, »daß der nationalsozialistische Staat die ... Maßnahmen *entschlossen*, technisch sicher und in kühnem revolutionären Geiste zu ergreifen vermag« (ebd., 2). Unter dem »farblosen Zeichen der Landesuniversitäten« könnten sie in der »öffentlichen Meinung« kein »Aufsehen« machen (ebd.).

Hier spricht kein »unpolitischer Philosoph«, sondern ein Herrschaftspragmatiker par excellence, der nicht nur an die Versorgung des NS-Staates mit neuen Funktionseliten denkt, sondern auch an die Gewinnung der alten. Nach wie vor wird die Elitenerziehung als »Bildung«

abgehoben von der Massenerziehung. Bildung/Weltanschauung und Erziehung/Gesinnung sind aus Gründen der ideologischen Leistungsfähigkeit programmatisch gekoppelt, aber institutionell entkoppelt (vgl. auch Goebbels 1934, 10). Das Besondere von Rothackers Intervention besteht jedoch in der Betonung des nationalkulturellen Aspekts für die (erweiterte) Reproduktion der NS-Herrschaft. Er kritisiert die von seinem Standpunkt verkürzte Reichweite der Programme à la Freyer zur Faschisierung von Hochschule und Wissenschaft. Bloße »neue Erziehung zum Staat« schafft noch keine substantielle Bindung an die Nation. Auch der »Landsknecht« sei »militant und zu heroischen Idealen erzogen« (23), doch kein »Volk der Erde hat sich mit der Züchtung eines national farblosen Maschinenmenschen begnügt, sondern hat darum gerungen, aus seinem Menschenmaterial ... ein ideales Menschenbild zu züchten ...« (23). In diesem Sinne soll »Politische Erziehung« um einen »deutschen Teil« erweitert werden. Das *Staatssubjekt* wird aufgerüstet zum *deutschen Subjekt* mit einem »Nationalgefühl von geklärtem und gesichertem Gehalt« (22). Das deutsche Volk habe »neben seiner Staatwerdung wahrlich auch noch die Aufgabe der Volkwerdung, der Deutschwerdung ... vor sich. (Lebhafter Beifall!)« (24)

2.3 »Volkwerdung« als »Deutschwerdung« oder: »Verbindung von nationaler Idee und Massensozialismus«

»Volkwerdung« ist ein geläufiger Artikulator des nazistischen Projekts — für Goebbels (1934,5) liegt hier der »Sinn der Revolution, die wir gemacht haben« — und ein Beispiel für die *Multiakzentuierung* (Vološinov) des nazistischen Diskurses. Den Hintergrund bildet die hegemoniale Krise, die zu lösen der Faschismus antritt (vgl. Poulantzas 1973, PIT 1980,53f, Laclau 1981, 73ff), und die durch die Diskrepanz zwischen sozialer und politischer Herrschaft gekennzeichnet ist (Poulantzas, 105; vgl. PIT, 28f). Die Großbourgeoisie war die sozial herrschende Klasse, konnte sich aber zunächst politisch nicht innerhalb des herrschenden Blocks durchsetzen. »Das Monopolkapital versuchte daher, seine Hegemonie durch eine Konzeption zu erzwingen, die eine grundlegende Änderung der Staatsform einschloß.« (Laclau 1981, 102). Diese wiederum konnte nur durch eine Massenbewegung erreicht werden, die zwei Bedingungen zu erfüllen hatte: Sie mußte »als Alternative zum System« »präsentierbar« sein und zugleich jede Identifizierung mit dem Marxismus verhindern, »denn diese Identifizierung bedeutete eine Bedrohung für die Kapitalistenklasse als ganze — das Monopolkapital eingeschlossen« (ebd., 102f).

Der »Doppelcharakter« des Nazifaschismus, »der zugleich Neuaufbau des deutschen Kapitalismus und Schöpfung des deutschen Sozialismus versprach« (Rosenberg 1967, 136), verdichtet sich in Rothackers Äquivalenz »Volkwerdung, Deutschwerdung«. Zum einen versucht sie das verstreute Potential der »Völkischen« anzuschließen und hat, wie die Aufnahme des Ausdrucks »Sozialismus«, den Zweck, populistische Kräfte einzubinden (vgl. u.a. Broszat 1986, 168). Aber »Volkwerdung« negiert Demokratie. Rothacker höhnt über »den vergangenen demokratischen Winter unseres Mißvergnügens« (23). Die Komponente »Deutschwerdung« hat die Funktion, eine anti-herrschaftliche, anti-kapitalistische Artikulation der freigesetzten Energien zu verhindern — wenn Rothacker von der »Würdelosigkeit der Republik« spricht und von ihrer »Unfähigkeit, nationale Idee und Massensozialismus zu einer inneren Verbindung zu bringen« (17). *Verbindung von nationaler Idee und Massensozialismus* ist der ideologisch redende Name für das nazistische Projekt, das Quid pro quo der politischen Semantik in der Konstellation nach 1918. Sozialismus mußten die Nazis sagen, um die (Arbeiter)Massen zu erreichen und ihren Anspruch der Transformation der gehaßten Republik zu artikulieren; anti-kapitalistisch waren sie, sofern Kapitalismus verknüpft war mit Liberalismus, dieser mit Demokratie, aber auch insofern, als der Kapitalismus die »soziale Frage« ungelöst ließ und beständig seine sozialistische Alternative in Gestalt der organisierten Arbeiterklasse mitreproduziert. Zwar stand, Rosenberg zufolge, die sozialistische Revolution in Deutschland nach 1918 nur zweimal auf der Tagesordnung (1923 und 1929/30) — wobei die politischen Parteien der Linken kläglich versagten —, aber die drohende bolschewistische Revolution gehörte zum (durch linksradikale Parolen bekräftigten) Imaginären der Republik, das die faschistische Transformation mit dem Bonus einer *präventiven Konterrevolution* versah. So impliziert die Rede von der »Volkwerdung« und der »Verbindung von nationaler Idee und Massensozialismus« die Zerschlagung der sozialistischen Kräfte und zugleich eine Blockbildung der sich national artikulierenden herrschenden Klassen mit den unteren Klassen¹⁴.

Als Resultante dieser zweifachen Determinierung ist »Volkwerdung, Deutschwerdung« der Name für ein neues Großmachtprojekt, das an einer Revision der europäischen Nachkriegsordnung arbeitet, und für das das entsprechende nationale Selbstbewußtsein geschaffen werden mußte. Hitler hatte als einen der Gründe für die Niederlage im Ersten Weltkrieg den »Mangel an höchster nationaler Leidenschaft« ausgemacht (1938, 472).¹⁵ Der projektierte »völkische Staat« dagegen werde »um sein Dasein kämpfen müssen.(...) Der beste Schutz wird dann

nicht in seinen Waffen liegen, sondern in seinen Bürgern«. Diese bilden eine »lebendige Mauer von Männern und Frauen« in »fanatischer Nationalbegeisterung« (ebd., 473). Auch Rothackers »Volksstaat« bedarf der »nationalen Begeisterung« (27), die durch bloß »politische Bildung« nicht hergestellt werden kann: »Was hätte ein nur politisch erzogener Student eigentlich zu verteidigen?« (23) »Was würde wohl eine Jugend für Deutschlands Zukunft bedeuten«, welche »nichts über den Schatz erföhre, den zu behüten und zu mehren die tiefste Pflicht dieser Jugend ist, nämlich Deutschland!« (22f) Die Zukunft, mit der Rothacker rechnet, ist ein »künftiger Krieg«, für den nicht nur auf »technischem, physikalischem, chemischem, medizinischem Gebiet«, sondern auf »allen kulturellen Gebieten« an Hochschulen und Forschungsinstituten die »unumgängliche Vorbildung« vermittelt werden muß (1934b, 6f).¹⁶

2.4 Der Typus des »geistig Schaffenden« und seine »Gegenbilder«

Rothacker betreibt die Ausschließung der nicht ins nationalistisch artikuliertem Projekt der »Volkwerdung« integrierbaren Intellektuellen. »Der neue Feind ist der Nihilist, der Entwurzelte, der Heimatlose, der ganz und gar Verantwortungslose, die freischwebende Intelligenz ...«, der »sattsam bekannte 'Europäer'« (1933a) und »der Menschheitsschwärmer, der pazifistische Liberale, der bloße Schönggeist, der staats- und verantwortungslose Intellektuelle« (22), die »sogenannten Gebildeten« (29). Diese Redeweise bedient einen plebejischen Anti-Intellektualismus und scheint die These vom Nazismus als *Ungeist* zu bestätigen. Sie hat den Charakter einer Drohung. Viele der mit diesen »Gegenbildern« (22) Gezeichneten waren politisch verfolgt, ins KZ geschleppt, in die Emigration getrieben. Die geistigen Eliten trifft der Vorwurf des Verrats. »Daß die gebildeten Schichten unseres Volkes jahrhundertlang selbst ihre Muttersprache verraten haben, war eine nicht minder schwere Bedrohung unserer Existenz wie der Dreißigjährige Krieg« (27).

Was sich da von unten an die Oberen heranzumachen scheint, ruft die anwesenden Vertreter der »gebildeten Schichten« zur neuen Ordnung. Rothacker orientiert auf den Typus eines autoritär-populistischen Intellektuellen mit dem Namen »geistiger Führer« oder »geistig Schaffender« (1934). »Schaffen« artikuliert in der politischen Sprache jener Zeit die *spezifisch nazistische Vergesellschaftung* der Tätigkeiten des Einzelnen¹⁷, die Weise, in der die atomisierten Subjekte unmittelbar mit dem Ganzen der Gesellschaft in Zusammenhang gebracht werden. Bestimmt wird dieser bei Rothacker durch die Trias von »Staat, Deutschtum, Volkstum«, auf die die neuen Intellektuellen ausgerichtet werden. Das

Konzept nimmt die Anforderung einer Hegemoniebildung — daß Massen und Eliten einen »kulturellen und gesellschaftlichen Block« bilden (Gramsci 1967, 135) — unter faschistischem Vorzeichen auf. An erster Stelle steht die Kopplung von »Geist und Politik« (25). Die »geistig Schaffenden« sind Staatsintellektuelle in einem unmittelbaren Sinn, sie agieren aus der »Substanz des Staates« (1933a). Als solche sollen sie fähig sein zur ideologischen Übersetzungsarbeit von oben-nach-unten. Das zeigt sich in angewandtem Zustand in Rothackers Rede, besonders beim Nachdenken über Durchsetzungsmöglichkeiten der Gleichschaltung der Hochschulen. »Über diese Aufgabe muß man als Hochschul-lehrer vor allem lernen, so einfach, klar und nüchtern wie nur möglich zu sprechen. (...) Und der Mann aus dem Volke muß die innere Notwendigkeit eines solchen nationalsozialistischen Jahresplanes genau so fühlen und verstehen können wie der Gelehrte.« (16) Im Aufsatz *Kulturen als Lebensstile* (1934) finden wir die Problematik ins Vulgärphilosophische übersetzt. Die »eigentliche Gefahrzone des Kulturellen« liege dort, wo der »Geist« sich vom »Leben« ablöst, »wurzellos«, »bodenlos« wird. Indem er sich ablöse, sei er »keine Lebensform mehr, nicht mehr lebens-fähig, ent-wirklicht, keiner Weise des Daseins mehr verbunden und damit auch zum Da-sein nicht mehr sprechend« (1934, 182). Die existenzial-hermeneutische Sprache gleitet in den Metaphernbereich von Blut und Boden, und doch beziehen sich diese Irrationalismen auf »rationale« Fragen von Herrschaft. Es geht um die Kopplung von Führern und Geführten, von »Gebildetenkultur« und »volkstümlicher Kultur« (35). Das Medium ihrer Vermittlung liefert der dritte Bestandteil der »Leitlinien«, das *Deutsche*, das allererst wieder herausgearbeitet werden soll. »Wir wanderten so lange in fremdem Kulturlande umher, bis wir schließlich völlig vergaßen, wie herrlich unsere Heimat (war)...« (27)

Sprache und selbst »Heimat« sind als Elemente kultureller Identität nicht von sich aus ideologisch. Rothacker jedoch verdeutscht sie, indem er sie in den Diskurs vom *Eigenen* und *Fremden* versetzt. Den deutschen Studenten soll kein »böser Geist« betrügen können, »der ihm in absicht-voller Irreführung lauter Menschen, Landschaften, Städte, Kirchen, Häuser, Kunstschätze, Geistes- und Lebensformen der Fremde als seine eigenen zeigt« (23). Der neue Staat macht sich heimisch, indem kulturelle Potentiale (»Heimat«) aktiviert und nationalistisch überformt werden. Die »deutsche Bildung« hat die dafür funktionalen Intellektuellen, »geistige Kämpfer für eine Heimat« (1934, 182) zu formen. Als Hermeneuten, als »Vermittler«, die die Anforderungen des »Staates« dem »Volk« in der Sprache des »Deutschtums« übermitteln, werden sie

gebraucht. Aber braucht sie das Volk? Kurz blitzt in Rothackers Rede die Perspektive der Selbstvergesellschaftung auf, ins Irrationale und in weite Ferne verschoben zwar, wenn er sagt, es werde »noch Jahrhunderte lang dauern, bis das Volk *ohne Vermittler* sich selbst erleben« (27) könne. Eine Utopie nach dem tausendjährigen Reich oder Sicherung der Arbeit der Ideologen?

Wenn Goebbels von der faschistischen als einer »Kulturrevolution« sprach, bedeutet das in der Terminologie Gramscis — nichts anderes als den unbegrenzten Zugriff auf die Instanzen der Zivilgesellschaft: die Aufhebung der Trennung von *societa politica* und *societa civile*. »Im idealen Volksstaat« gibt es für Rothacker »überhaupt keine Trennung von Geist und Staat« (25). Das ideologische Komplementaritätsprinzip (W.F.Haug) wird auf dieser Ebene ersetzt durch das Gleichschaltungsprinzip: Verstaatlichung des Kulturellen, ästhetisierte Inszenierung im Politischen. Man weiß, daß der Faschismus jenseits der Eigentumsrechte, die bestehen bleiben, die Trennung von Öffentlich/Privat insofern auflöst, als das Private keinen Schutz mehr gegen die Übergriffe und Eingriffe der staatlichen Gewalt liefert; die Zivilgesellschaft wird staatspolizeilich durchkämmt. Das ist eine Seite der Entgrenzung von »Staat« und »Geist«. Was aber wird aus der Organisation der *Zustimmung*, ohne die kein Staatsgefüge auskommt, wenn die Instanzen der Zivilgesellschaft ihre relative Autonomie verlieren? Der Staat muß sie unmittelbar selbst organisieren. Der strukturelle Staatsterrorismus scheint dadurch kompensiert zu werden, daß der nun entgrenzte Staat sich selbst als Kultur, als Geist organisiert — und zwar als National- und Volksgeist. Das ist der Prozeß der »Volkwerdung« als »Deutschwerdung«. Von hierher erklärt sich, weshalb Rothacker u.a. Freyers Konzept, das der umfunktionierten Universität die Aufgabe zuschrieb, »einen Stand politisch Gebildeter zu schaffen«, um über »eine geistige Gleichschaltung hinaus« den »Aufbau des politischen Volks« zu vollziehen (Freyer 1933, 40), für ergänzungsbedürftig hielt. Die bloße Orientierung auf einen nahezu grenzenlos herrschenden Staat konnte, aus Rothackers Sicht, nicht dessen ideologische Reproduktion garantieren.

2.5 *Philosophie des wissenschaftlichen Faschismus*

2.5.1 »Läuterung der Philosophie« und neue »Wissenschaft vom Volk«

Rothacker spricht in diesem Zusammenhang von den Aufgaben einer »geläuterten Philosophie« (25). Konstitutives Moment eines jeden Neuansatzes in der Philosophie ist ein Krisenszenario und dessen Unterbrechung. Auch bei Rothacker ist die Läuterungsthese eingelassen in einen

Diskurs von der »Krise der Philosophie« (1933a). Diese spukt in nahezu allen philosophie-philosophischen Diskursen der Zeit. Der Aufstieg der (empirischen) Einzelwissenschaften ab der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zwingt sie zu einer neuen Positions- und Gegenstandsbestimmung (dazu Schnädelbach 1983). Beklagt wird der Verlust ihres Status als *prima philosophia*, als Fundamentalwissenschaft, und ihrer Funktion als »geistige Führungsmacht des deutschen Lebens« (Plessner 1935, 179). Aber nicht jede Philosophie war in der Krise. Das Reden darüber ist eine Diskurstaktik, die gegen eine bestimmte Verfassung (als Fach unter anderen Fächern) und Auffassung von Philosophie mobilisieren soll. Rothackers Sündenbock ist der »Positivismus des 19. Jahrhunderts«, der das einstige »Herzstück« der Universität, die Philosophie, »zerfallen« ließ. »Mit ihr löste sich die UNIVERSITAS auf. Die Wissenschaften wurden voraussetzungslos und zerfielen in ein Aggregat autonomer Spezialfächer, die Hochschulen in Warenhäuser spezialisierter Wissenschaften ...« (1933a).

Der Kampf begriff »Positivismus« verdichtet heterogene Momente: Er steht u. a. für die Preisgabe ideologischer Verbindlichkeit (der höheren Werte) und die Unterordnung der Philosophie unter die »exakten Wissenschaften«; zugleich schwingen — verstärkt durch die Metapher der Warenhäuser — ein antikapitalistischer Affekt und antiwestliches Resentiment mit (Positivismus als französische Erfindung). Und »Positivismus« ist bei Rothacker verknüpft mit der Arbeiterklasse. Er sei die Philosophie des »vierten Standes«, wird er später sagen (vgl. 1942a, 163). So führt der Text in einem Akkord die polyphonen Stimmen der Machtfantasien von Philosophen mit Konkurrenzängsten des Kleinbürgertums und dem globalen gesellschaftlichen Antagonismus Kapital vs. Arbeit zusammen.

Anti-Positivismus ist insofern eine der Weisen, wie auf dem symbolischen Kampfplatz der Universitätsphilosophie für eine Veränderung der Politik gekämpft wird. Bereits Diltheys Historismus und seine Konzeption der »Geisteswissenschaften«, an die Rothacker anknüpft, kann als »Gegenbewegung gegen die soziale und wissenschaftliche Revolution des 19. Jahrhunderts« (Riedel 1970, 17) verstanden werden. Aber ideologische Sprengkraft entfaltete diese Gegenbewegung in der Weimarer Republik, in der das Wogegen gesellschaftliche Gestalt annahm. Die »Krise der Philosophie« konnte in diesem Sinne solange nicht gelöst werden, als ihrer Lösung keine Veränderung des Status der Philosophie entsprach. Ein neuer Staat sollte ihr wieder zur Autorität verhelfen und die philosophischen Konkurrenzverhältnisse bereinigen. Im Gegenzug würde sie ihre Dienste als Magd des Staates leisten.

Wir beobachten eine spezifisch philosophische Operation, die man mit Althusser »Richtigstellung« als »Ausrichtung« des theoretischen Feldes, von Philosophie und Wissenschaften, nennen kann (Althusser 1985). Die Richtung gibt der Nazismus an. Er wird zur »neuen, alles durchflutenden Idee« und gibt den Wissenschaften wieder einen »Halt in einem überwissenschaftlichen Prinzip« (1933a). In den Horizont (konkreter Fragen) der NS-Herrschaftsreproduktion haben sie deren Idealform (theoretische Antworten) zu entwerfen, Herrschaft zu *orientieren* und auf Dauer zu stellen: »...es ist gerade an den Hochschulen unsere verdammte Pflicht und Schuldigkeit, über die ideale Formung des Volksstaates Tag und Nacht nachzudenken ... und beachten Sie wohl, welche Aufgaben mit der Erfüllung dieser Forderung auch einer durch die politischen Ereignisse auf neue lebensnahe Fragestellungen geläuterten Philosophie gestellt sind.« (25) Die Philosophie als *Ideal-Logik* des NS.

Die Ausrichtung auf den NS-Staat schlägt sich nieder in einem neuen Paradigma der Theorie, dem »Volk«. »Die akademische Aufgabe der Zukunft ist eine erschöpfende Wissenschaft vom Volke.« (36) Von hier aus soll die Philosophie reorganisiert, müssen die metaphysischen, erkenntnistheoretischen, logischen, ethischen Grundfragen der Philosophie neu gestellt werden (vgl. 1940, 375). Die Ausschreibung der »Wissenschaft vom Volk« enthält eine weitere Operation: »Volk«, dieser im Nazismus nicht zuletzt in »Volksgemeinschaft« mythisch überhöhte Begriff, wird zum »geschichtlichen Kerngebilde« (1934a, 4) stilisiert. Jedes menschliche Gemeinwesen, gleichgültig, welches seine konkrete Verfaßtheit zu welcher Zeit auch immer ist, wird »Volk« genannt.¹⁸ Vorrangig aber geht es nicht um »Volk«, sondern um die Mächte, die es gefügig machen, und so leistet Rothacker in seiner *Geschichtsphilosophie* einen Beitrag zu einer »Gefüglehre« des Volkes, einer Lehre über die »Zwangherren der Gemeinschaft« (1934a, 81). Erforscht werden sollen die Mächte, »die unser Leben ... normieren« (36). Erste Normierungsmacht heute: der Staat. Philosophie, so Rothackers Vision, wird Zentrum eines umfassenden Wissenschaftsverbundes: »alle (!) Wissenschaften (sollen) sich mit der Philosophie vereinen« (36), um Fragen zu beantworten, die »für junge Staaten von unübertrefflicher Bedeutung sein müßten, zum Beispiel: Welches sind, seit menschliche Gemeinschaften um ihre Gestalt ringen, die Vorbedingungen dauernder staatlicher Gebilde und weiter höchster kultureller Blüte gewesen?« (35) Oder: In welchem Verhältnis soll »Unterbau zum Überbau« oder »volkstümliche und Gebildetenkultur« stehen? (35)

Eine dritte Operation besteht also in einer — wie man im Anschluß

an Gramsci sagen könnte — *Modernisierung* der Geisteswissenschaften zu *Hegemoniewissenschaften* vom Standpunkt des Nazismus. Wir bekommen so etwas wie einen *philosophischen* oder *wissenschaftlichen Faschismus*, der die Staatsklasse mit dem neuen Typ von Herrschaftswissen ausrüstet. Der Philosophie kommt dabei die Aufgabe zu, Kohärenz oder Kompatibilität zwischen den Ideologemen herzustellen, um die herum die neue Wissenschaft sich organisieren soll. Sie fragt nach dem *Zusammenhang* von »Rasse, Volkstum, Staat, Führertum, Lebensstil, Nationalsprache usw., das heißt die Grundlagen unserer eigenen werdenden Ideologie...« (36). Rothackers neue Wissenschaft ist Wissenschaft mit dem Gebrauchswertversprechen *Herrschaft*, ohne die Lösung *aller* Probleme versprechen zu können. Das Risiko wird den »großen Führern« und »ihrer Genialität des Handlichmachens, des Gebrauches an Wissen« (36) überschrieben, bei allen Superlativen eine Bescheidung, die sich Rothacker nicht bloß aus theoretischer Einsicht ergeben haben dürfte, sondern die auch taktisch nahelag angesichts der Verachtung der »Langköpfe« (1934a, 138) bei einem Großteil der Nazis.

Trotz dieser Bescheidung konnten Philosophen sich in der Wirklichkeit des NS nicht als die Super-Ideologen etablieren, als die Rothacker sie vorsah. Schon seine abstrahierende Rede von *der* Philosophie zeigt das Illusionäre. Welche sollte das auch sein? Die Heideggers? Hartmanns, Gehlens etc? Seine eigene? Ein »Führer-Philosoph« oder eine zentrale »Staatsphilosophie« war mit der Hitler-Zentriertheit und der damit einhergehenden polykratischen Machtstruktur des Nazismus nicht vereinbar.¹⁹ Um so mehr bildete gerade das Gerangel um diese unmögliche Position eine Bewegungsform, in der sich Philosophen in den Faschismus hineinbildeten und die Philosophien sich faschisieren konnten.

2.5.2 »Freiheit der Forschung« und »Säuberungen des Lehrkörpers«

Auf Wissenschaft, Bildung und Philosophie, das macht Rothacker gegen anders denkende Kräfte innerhalb der NS-Bewegung klar, kann ein moderner Staat nicht verzichten. Sowenig es mit einer bloß »politischen Erziehung« der Studenten getan sei, sowenig sei wissenschaftliche Forschung durch bloße Propaganda zu ersetzen (vgl. 1934b, 6). Die Hochschulverwaltung habe das »durchschaubare Kräftermeer der nationalen Begabungen produktiv zu verwalten« und zu wissen, »wie wirkliche Höchstleistungen aus diesem Menschen- und Begabungsmaterial herauszuholen sind« (37).

Aber wie verträgt sich die Ausrichtung der Wissenschaften auf den NS-Staat mit wissenschaftlicher Produktivität? Ist diese nicht gerade an »Freiheit der Forschung« gebunden? Wir erinnern uns an die zitierte Behauptung, daß Rothacker sich »in Sachen der Wissenschaft nie etwas hatte vormachen lassen« (Perpeet 1968a, 109). Und in der Tat tritt er für »Freiheit der Forschung« ein. Seine besondere Leistung aber besteht darin, diese mit der Ausrichtung der Wissenschaften, auch der »exakten«, auf den Nazismus *kompatibel* zu machen. Eine simple Operation ermöglicht dies. Er *verschiebt* die Definition von der Frage auf die Antwort: »Freiheit der Forschung« »besteht in der absoluten *Sachlichkeit*« der wissenschaftlichen »Antworten«, dagegen hat der »nationale und staatsautoritative Bestandteil auch der strengen Wissenschaft ... seinen Ort im Fragestellen.« (1933b, 7; ausführlich 1934c) Doch die Frage impliziert schon die Antwort! Es kommt deshalb, wo wirkliche Freiheit der Forschung bestehen soll, alles darauf an, einen öffentlich-rationalen Prozeß um die wissenschaftlichen Fragestellungen zu organisieren. Bei Rothacker dagegen herrscht unter dem Titel der Forschungsfreiheit der NS-Staat. Priorität sollen Forschungen haben, »welche erstens das nationale, zweitens das soziale (Volks-) Problem betreffen« (ebd.), und die aus einem »neugestärkten Rassebewußtsein« (1934b, 3) angegangen werden.

Diese Kopplung von »Leistungs-« und »Rasse-«-Standpunkt wird Rothacker in seinen Rassebegriff einarbeiten (vgl. Haug 1986, 64f). Sie beeinflusst auch seine Haltung zur Frage der »Säuberung der Lehrkörper« (1934b, 1), für die er grundsätzlich eintrete, deren »juristische Grundlagen mir allerdings nicht ganz durchsichtig sind« (ebd., 8). Sie könne »sicher an jeder Hochschule einige Persönlichkeiten ausschiffen, die wir mit Vergnügen loswerden« (ebd.), dürfe aber nicht den »Fortgang unserer Wissenschaft« gefährden. Durch Willkür und Unfähigkeit einiger Gauleiter, Beamter und Minister würden die »deutschen Hochschulen einer Anzahl von Männern beraubt, deren politische Haltung man sich zwar tatsächlich positiver wünschen möchte, die z.T. aber mit zu den repräsentativsten Trägern unserer wissenschaftlichen Weltgeltung gehören.« (Ebd., 7f) Er empfiehlt, keine »Existenzen« zu »vernichten, die in ein bis zwei Jahren zu unseren wertvollsten Mitarbeitern zählen könnten« (ebd., 8). Rothacker plädiert für »taktvolles Vorgehen«. Die Grenze findet die Taktik allerdings in seinem Antisemitismus.

»Ich brauche nicht zu bemerken, daß ich die untragbare Persönlichkeit Einsteins, trotz ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, nicht minder rasch hinausgeworfen hätte, als das geschehen ist. Ferner, daß ich mit allen gegen Juden ergriffenen Maßnahmen voll einverstanden bin. Höchstens in der Durchführung aus außenpolitischen Erwägungen etwas konzilianter gewesen wäre.« (Ebd.)

2.6 Sofortmaßnahmen zur »Umschulung im weltanschaulichen Gehalt«

In Rothackers Konzeption mischt sich konkrete Herrschafts-Vernunft mit totalitärer Vision. Dies verdeutlicht eine weitere Korrektur, die er an den vorliegenden Konzepten zur »Hochschulreform« (paradigmatisch wieder Freyer) vornimmt. Sie begriffen auch insofern nicht, »was praktisch nottut« (20), als sie voraussetzten, was es erst herzustellen gilt: einen in seiner Macht konsolidierten Faschismus. Der Gedanke ist so einfach, wie es die Allmachtsphantasie eines »Führers« erlaubt. Erstens benötigt der Staat schon »heute« wirksame Ideologen und zweitens nicht bloß im Bereich der Hochschule. Nötig sei »geradezu eine Schnellpresse für Erzieher« und ein »nationalpolitischer Jahresplan« (16), in dem die Hochschulen eingesetzt werden zur »Durchdringung und Durchschulung«, die das »ganze Volk« (21), zumindest aber das gesamte Staatspersonal erfassen soll, bis »alle Behörden nationalsozialistisch sein« (1933b, 2) werden.

Erneut bringt Rothacker seine Kompetenz als geisteswissenschaftlicher Philosoph zur Geltung. In Gedanken kommandiert er ein Heer von Historikern, Literatur-, Kunstexperten etc., die ausschwärmen und in einem riesigen, national koordinierten Volkshochschulprogramm den »für diese Aufgabe viel plastischeren breiten Volksschichten« »das Glück verschaffen, unter einen großen Jahresplan nationaler Erziehung gestellt zu werden« (30). Ein Semester genüge — als »Dauermaßnahme« würde der Dienst die Beglückten »ermüden« (34) —, eine »Kristallisation« (34) einzuleiten, das deutsche Volk zur »Selbstbesinnung« (30) zu bringen. »In viele Gemüter könnte ein Same gesenkt sein...« (34).

Einige semiotische und ideologische Aspekte von Rothackers »Reichsvolksdienst 1933/34«, dessen Programmentwurf (30-33) im folgenden (gestrafft) dokumentiert sei, werden im nächsten Kapitel analysiert.

1. *Behandlung der Führerschicht*

Deutsche Führer und Heldenideale, deutsche Führertypen im engeren Sinne; beginnend mit Charakteristiken germanischer Gottheiten: Odin als Held, dann Siegfried, Hagen usw.

Bamberger Reiter; Dürers 'Ritter, Tod und Teufel'

Historische Helden: Luther, der Große Kurfürst, Friedrich der Große usw., Goethes Kopf in der bildenden Kunst..., Bismarck, zuletzt Helden der jüngsten Vergangenheit...

Verherrlichung vornehmlich geistiger Führer...

vor allem durch Interpretation je eines einzelnen, bereits Weltansehen genießenden Meisterwerks (der bildenden Kunst, der Dichtung, Musik, Weltanschauung, Sprache usw.) bzw. nur eines Teiles eines solchen.

Beispiel: Vortragszyklus erster Prominenter in einem großen Berliner Saale, mit:

1. Minister Dr. Goebbels: 'Mein stärkster Bühneneindruck' (evtl. über irgendeine Lieblingsszene oder eine literarische Lieblingsstelle).
2. Ähnlich in der Fragestellung: Furtwängler über ein Lieblingsstück ...
 - a) Warum ist das deutsch?
 - b) Weshalb ist das schön?
 - c) Weshalb liebe ich diese Stelle besonders?
3. Heinrich Wölfflin: »Dürers Mutter«.
4. Pinder: »Naumburg«.
5. Hans Naumann: »Der Bamberger Reiter«

II. Deutsche Volkstypen

Das Volk mit sich selbst bekannt machen;

das deutsche Gesicht in seinen reichen Abwandlungen nach Rasse, Stämmen, Ständen, Berufen (Soldat, Offizier, Matrose, Kapitän, Bauer, Schmied, Goldschmied, Gastwirt, der Geistige, usw.)

Musterbeispiele idealer Standes- und Berufskultur: städtische, geistliche, ritterliche, fürstliche, bäuerliche, Handwerkskultur. Appell an Berufsehre, Handwerksehre, Lob des guten Handwerks, Meistersinger; denken Sie auch an den Begriff des »Ehrbaren Kaufmanns«. Knappe Darbietung guter deutscher Möbel. Kurze Erläuterung:

a) Weshalb ist das deutsch? b) Weshalb ist das schön? Vergleiche mit französischen, italienischen Möbeln Vergleiche mit schlechten Möbeln, Kitsch usw.

III. Deutsche Landschaften

Deutsche Städtebilder, Bilder der Heide, des Waldes, der Burgen, Schlösser, historischer Festungsanlagen, alles durch einprägsame Anekdoten erläutert. (...) Auf diese Weise lernt das Volk seine Heimat nicht nur kennen, sondern auch verstehen.

IV. weitere physiognomische Gruppe

Bilder welche zeigen: deutsche Schönheit, Herrengesinnung, Knechtssinn, Adel, Ehrgefühl, Pflichtgefühl, deutschen Ernst (Dürers Selbstbildnis), deutsche Schwermut (Dürers Melancholie), deutsches Lachen, deutschen Humor, Weinlaune, volkstümliche Gestalten der Anekdote und Karikatur.

3. Die Bildung des Deutschen

3.1 »Dem Volke die Augen öffnen...«

Wie wird das neue *deutsche Subjekt* gebildet? Der folgende Satz kann als Motto für die »deutsche Bildung« stehen:

»Also die umfassendste Kenntnis Deutschlands in jeder bedeutsamen Hinsicht als Rohstoff für das Erlebnis deutschen Wesens, durch das jeder erneut Gelegenheit findet, sich an seiner Stelle und im einigen Geiste des deutschen Volkes in die wurzelhaftete Kontinuität unseres nationalen Lebens einzugliedern.« (29)

Anstelle einer historisch-gesellschaftlich bestimmten Wirklichkeit, mit ihrer gegliederten Struktur und ihren Kräften, Kämpfen, Unterschieden,

Gegensätzen, etc., stehen imaginäre Elemente, die (gegen die Wirklichkeit) als *Einheiten* reklamiert werden: die Einheit *DEUTSCHLANDS* und des deutschen *VOLKES*, konstituiert durch das deutsche *WESEN* und seine geschichtliche *KONTINUITÄT*. Zugleich soll eine spezifische Teilhabe an diesen Instanzen organisiert werden, indem *KENNTNIS* in *ERLEBEN* transformiert wird. Die Einbildungskraft wird zur Ein-Bildung ins soziale Gefüge. Es gehe nicht um »ein abstraktes Wissen um gewisse stilistische Eigentümlichkeiten der Deutscherheit«, dies könne »unter Umständen sogar schaden«. Voraussetzung sei die »innerste Anschauung dieses Wesens, erfülltes Gefühl dieses Wesens, ein Selbsterleben der tiefsten in unserem Grunde schlummernden Möglichkeiten und Notwendigkeiten, gerade so zu sein ...« (26). Die *Abstraktion* könnte die Energien eher abziehen vom anvisierten Vergesellschaftungsprojekt: Das »Anschauliche spricht für sich selbst und überzeugt praktisch auch ohne Theorie« (32).

Diese Bildung setzt vor allem auf *Bilder*, arbeitet am Bilder-Sehen. Das Imaginäre des Deutschen erhält ein *Imago*, eine Veranschaulichung im wörtlichen Sinn, eine spezifische Materialität. Eine unabschließbare Reihe von »Gegenständen« und »Formen«, natürliche, gebaute, künstlerisch gestaltete, mentale, politische, personale, soziale usw., werden in Zeichen verwandelt. »Arbeit des Abbildes« heißt die Aufgabe, wie Rothacker später formuliert. Sie zielt auf jene vorbegrifflichen, »intuitiven Weltbedeutungen« (1963), die das Subjekt sozusagen ins *Bild* setzen. Bei Rothacker finden sich folgende Reihen:

- Menschen, Landschaften, Städte, Kirchen, Häuser, Kunstschatze, Geistesformen, Lebensformen (25)
- Kunst, Musik, Sprache, Dichtung, Frömmigkeit, Philosophie, Recht, Sitte, Heldentum (27)
- Staat, Geschichte (der Politik, Kultur, Sitten, des Geistes), Landschaft, Dichtung, Kunst, Musik, Philosophie, Volk, Rasse, Kirchen, Recht, Verfassung (29)

Diese Formen und Elemente bilden Zeichenarchive, in denen das Imaginäre des *Deutschen* präsent/iert ist. Imaginäre Zeichen, denn sie bilden Spiegelbilder, die das, was sie spiegeln, erst in der Spiegelung konstituieren.

Rothackers Projekt baut auf ein Wissen um die Affektions- und Attraktionskraft nicht-diskursiver, vorrationaler Elemente, wie sie vor allem in modernen (ein ganzes Set von Medien und Produkte integrierenden) Werbestrategien im Zeitalter der Monopolwaren zur Wirkung kommen. Die NS-Propagandatechnik hatte von der *Kunst der Massenbeeinflussung in den Vereinigten Staaten von Amerika* (Titel eines Buches

von Friedrich Schönmann, das Goebbels, nach einem Hinweis von Willi Münzenberg, als »Quelle« gedient hat) gelernt. Der faschistische Staat, der die Massenmedien größtenteils unter seine unmittelbare Kontrolle bringt, transponiert die Werbetechniken des Monopolkapitals in den staatlichen Raum (vgl. Voigt 1975) und macht Vorhaben wie Rothackers Ausbreitung der Ideologie der Deutschwerdung realistisch, zentral plan- und steuerbar. »Volk« entspricht dabei zugleich der Ware wie dem Käufer dieser Ware, deren Konsumtion sozusagen »Volk« erst produziert. Um diesen Zirkulationsprozeß der Ideologie in Gang zu bringen, wurden die modernsten Kulturtechnologien, »Kulturmittel« (34), in den Dienst genommen.

»Unter dem Stichwort 'Deutsche Selbstbesinnung' sind neben den Hochschulen nach einheitlichem Plane: Volkshochschulen, Vortragsunternehmungen, Schulvorträge, Elternabende, Rundfunk, Lichtspiele bzw. Kulturfilm, eigene Kulturfilmbühnen, Museen durch Sonderausstellungen und Führungen, Reiseunternehmungen usw. usw. auf die Aufgabe umzustellen, dem deutschen Volke eine umfassende Kenntnis seines eigenen Wesens (Heimat, Geschichte, Geisteskultur, Physiognomie) zu vermitteln.« (30)

Das Spektakel erhält eine bestimmte materielle Anordnung. In einem multi-medialen Raum erhalten die wirkenden Elemente durch ihre *Präsentation* einen *repräsentativen* Charakter und werden als solche erst *sichtbar*. Konstitutiv für die Effekte dieses Propagandadispositivs ist zum einen die Breite der Einrichtungen, die zum Einsatz kommen. In Einzelveranstaltungen würden sich die Ideologeme verlieren, zur Wirkung kommen sie erst, wenn auf mehreren Ebenen Wiedererkennungseffekte organisiert werden. Schließlich dient das ganze Unternehmen zur Aufführung der »Volksgemeinschaft«. Was die zur Wirkung gebrachten Elemente bedeuten, bedeuten die Teilnehmer immer auch schon selbst durch ihre Teilnahme. Sie sind mitwirkende Elemente der Anordnung (vgl. PIT 1980). Sie werden zu Repräsentanten des »Deutschen«.

Das Spektakel allein genügt nicht. Das *Sehen* bringt dem Subjekt sein *Wesen* in die Sinne, das dadurch »Sinn« erhält. Aber welchen? Rothacker mißtraut den bloßen Ansichtssachen.

»Die meisten Menschen, auch unter den sogenannten Gebildeten — auf die ich überhaupt schlecht zu sprechen bin —, können weder lesen noch sehen. Deshalb sollen knappe Erläuterungen unvergänglich schöner und tiefer Sätze — ein einziger Satz genügt oft, wie in der Kirche auch —, Motive, Bilder, Ornamente dem Volke die Augen öffnen für den Gehalt der Dinge, an denen es täglich vorübergeht.« (31)

3.2 »Weshalb ist das deutsch?«

Was da wie gesehen werden soll, wird einem gesagt: deutsche Schwer-
mut, deutsches Lachen, Herrengesinnung, Knechtssinn, usw. Die
Deutschheit bildet den interpretativen Diskurs, der die Hinsicht organi-
siert, in der die (verschiedensten) Dinge erst zu *deutschen Bildern* wer-
den. So werden sie als Symbole des deutschen Wesens wirksam im Akt
der ideologischen Subjektion, die den Namen »Selbstbesinnung« er-
hält. Die Bilder bekommen einen *Namen*, der die Ansichtssachen sozu-
sagen objektiviert, ihnen einen »Gehalt« verleiht. Umgekehrt erhält der
Name durch das *Bild* Symbolkraft. Ein Echoverhältnis soll entstehen.
Die Bilder erhalten einen Namen, der Name steht für Bilder, die für den
Namen stehen, der für den Gehalt steht, für den die Bilder stehen usw.
Der »Gehalt der Dinge« ist »Deutschland« und umgekehrt geben die
(Bild gewordenen) Dinge diesem Imaginären einen Halt im alltäglichen
Leben und in der Sprache. »Deutschland« soll (»wieder«) zum »lebens-
und anschauungserfülltesten Wort unserer Sprache« (26) werden.²⁰ Als
Vorbild dient das antike »Civis Romanus sum«. »Bedenken Sie einmal,
was das heißt, mit welchem Stolz sie das gesagt haben.« (19)

Die Grundlage dafür bildet die ideologische Wegarbeitung der Klas-
senantagonismen und die rassistische Bestimmung des Gemeinwesens.
Klassenidentitäten werden zugunsten einer *deutschen Volksidentität* de-
konstruiert (vgl. Laclau 1981, 199f), *klassenantagonistische* nach dem
Modell von Führer-Gefolgschaft durch *komplementäre* Artikulationen
ersetzt: Offizier *und* Soldat, Kapitän *und* Matrose etc. Gleichzeitig wer-
den neue Oppositionen, konträre und kontradiktorische Relationen auf-
gebaut: das nichtdeutsche Andere und das *ganz* Andere des Deutschen,
das Undeutsche. Auch oder gerade weil der manifeste Text dem vorbau-
en will — eine Regieanweisung an die Akteure seines Reichsvolksdien-
stes empfiehlt: »...nicht bloß unser Wesen chauvinistisch verherrli-
chen(d), das Fremde völlig herabsetzen(d) (was undeutsch wäre)...«
(31), aber eben nicht »bloß« und nicht »völlig« — hat die Anlage des Dis-
kurses den Effekt, die ganze Energie positiver Arbeit am Imaginären
des Deutschen gegen das Undeutsche zu mobilisieren. Denn das ganze
Ensemble von differenten Signifikanten hat letztlich das eine und einzi-
ge Signifikat des *Deutschen*, und je vielfältiger die Binnengliederung
des Deutschen, um so geschlossener steht es als *Deutsches* gegen das
ganz Andere. Im historisch-konkreten Kontext nahmen die »Juden«
diese Strukturstelle ein.

3.3 »Weshalb ist das schön?«

Rothacker macht dem NS das Potential des Ästhetischen dienstbar, dem die bürgerliche Gesellschaft einen von anderen lebenspraktischen Zusammenhängen getrennten Raum reserviert. Dieser Raum hat als solcher, ungeachtet der Gehalte, einen strukturellen ideologischen Effekt, den Haug (1987b, 107) folgendermaßen beschreibt:

»Positiv geht es in diesem Raum des Ästhetischen darum, über eine Art Gemeinsinn, *sensus communis*, bezogen auf Gestaltungen, den Anschluß an ein menschliches Gemeinwesen zu finden. Es geht hier um Teilhabe an etwas allen Gemeinsamem, an einem Allgemeinen; sie soll nicht über den Verstand, sondern über die Sinne laufen. Man kann das, was sich derart widersprüchlich darstellt, als *imaginäres Gemeinwesen im Modus des Ästhetischen* fassen.«

In die Gestaltungen dieses imaginären Gemeinwesens interveniert der faschistische Staat auf eine Weise, die die Reduzierung der politischen Partizipationsmöglichkeiten durch die Vervielfachung der Möglichkeiten zur Teilhabe am Imaginären des Gemeinwesens kompensiert. Die Attraktionskräfte des Ästhetischen werden auf den »Staat« und seine Spezifizierung durch »Deutschtum« und »Volkstum« ausgerichtet, die Sphäre des Schönen erhält staatliche Funktion, während umgekehrt »Staat, Deutschtum, Volkstum« eine ästhetische Transzendenz erfahren und als ideologische, sozialtranszendente Mächte *sinnlich* erfahrbar gemacht werden.²¹ Auffällig ist dabei die Anachronie: Materialien vorbürgerlicher und frühbürgerlicher Formationen werden benutzt — immer wieder der Bamberger Reiter, Dürer, die Meistersinger, Handwerkskultur (Möbel), deutsche Landschaften (Heide, Wald), Herrschaftsarchitektur vergangener Epochen (Schlösser, Burgen, Festungsanlagen) usw. — und sollen durch modernste Kulturtechnologien, etwa »kinematographisch« (auch an Radio und Massentourismus ist gedacht) »neuartig bearbeitet« werden (33). Durch die Verbindung mit (damaligem) High-Tech scheinen die Archaismen ans Heute angebunden und nach vorn wirksam zu werden: Erinnerungssegmente des ursprünglichen Gemeinwesens, auf das »Heimat«, »Volk«, »Boden« etc. anspielen, organisieren das Imaginäre einer Wirklichkeit, die zugleich die konkrete Utopie eines solidarischen Gemeinwesens verdrängt.

3.4 »Am Großen haftet die Erinnerung...«

Rothacker schärft — anthropologisch gewendet — die immense Bedeutung »weltgeschichtlicher Erinnerung« ein; sie sei »eine Elementarfunktion des menschlichen Bewußtseins wie das Sprechen, Bilden, Handeln« und »überhaupt keine gelehrte Angelegenheit« (1934, 180).

Sie wird hineingenommen in den Prozeß der »Volkserziehung« und der Arbeit am »Nationalstolz« untergeordnet.

Geschichte wird nach dem Führer-Prinzip organisiert. Die ganze Anlage ist dazu da, das vertikale Modell von Oben-Unten auf rassistischer Grundlage zu rekonstruieren; Führer und Geführte werden zusammengeführt durch: das *Deutsche*. Geschichtliche Ereignisse und Akteure werden ausgewählt bzw. konstruiert, um dieses Imaginäre des Deutschen zu symbolisieren. Nicht das Repräsentierte, eine (wie auch immer interpretierte) Wirklichkeit, sondern die Repräsentation, der Kode selbst ist die Botschaft: wieder das *Deutsche*. Das bedeutet eine Enthistorisierung der Geschichte, eine Z/Ersetzung der gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhänge durch punktuelle Addition der so konstruierten geschichtlichen Signifikanten, die als normative Imaginationen (»Ideale«), als Vor-Bilder wirksam werden.

Das Kriterium ihrer Auswahl bzw. der Modus ihrer Darstellung folgt einem Kultus des Großen und der Großen (»Historische Helden«), der zur anthropologischen Konstante wird: »Am Großen haftet die Erinnerung und groß sind Haltungen zur Welt.« (1934, 180) Veranschaulicht werden diese Vor-Bilder (»in einer unteilbaren Einheit des Leibes, der Seele und des Charakters, der Rasse und des Geistes«; ebd., 180) zuerst als *deutsche Führerideale*, politische und geistige Führer: von Odin über Goethe zu Bismarck bis zu den »Helden der jüngsten Vergangenheit« (was an die von den Nazis mit viel Aufwand betriebenen Anrufungen ihrer »Blutzeugen« denken läßt).²²

3.5 Die »Idee des Sturmabteilungsmannes«

Nicht alle können Große sein, und das Große ist groß nur aufgrund der Kleinheit der Kleinen. Der Kultus des/der Großen wird relativiert: »Man kann ..., in nur scheinbarem Widerspruch zu dieser Verherrlichung nur des Größten ..., noch weiter gehen und kann sagen: ein Volk soll überhaupt nicht nur auf seine Dichter, Denker, Musiker, Generäle und Staatsmänner stolz sein ...« (1934, 180). Hier findet die ausgeschriebene »Wissenschaft vom Volk« bereits ihre Anwendung. Die Reproduktion von Herrschaft erfordert aus ihrer Sicht, daß die Grundspaltung in Oben/Unten, Große/Kleine bei den Unteren reproduziert wird. Aus diesen soll selbst nochmals auf der Grundlage rassistischer Auslese sozusagen eine Elite von unten erzogen werden:

»Gerade einen hervorragenden Durchschnittstypus²³, erzogen zu einer Haltung, welche die Vollendung und Blüte der besten in diesem Volke lebenden rassistischen Anlagen darstellt, braucht jedes Volk, um das zu sein, was es ist.« (1934, 180)

Die Verbindung mit *Erziehung* dynamisiert diesen Rassismus. Die »rassischen Anlagen« liefern das Selektionskriterium (»die besten«), — dieses und der entsprechende Apparat und Prozeß bleiben unbehandelt darauf aufbauend beginnt die Arbeit der Erziehung nach Vorbildern, die das Phantasma »des neuen männlichen, herben, straffen jugendlichen Weltbildes unserer siegreichen Bewegung« (21) anschaulich machen sollen. Als Reservoir dient nicht nur die Geschichte. Die »unübersehbare *kulturelle* Bedeutung« (1934, 181) des »größten moralischen Phänomens der Epoche« (ebd., 180) gelte es fruchtbar zu machen: »... aus welchem Lebensquell sollten wohl Nationen leben und schaffen, wenn nicht aus einem Reservoir solcher Energien« (ebd., 181)? Gemeint ist das Denkmal des *Unbekannten Soldaten*. Rothacker löst die »Energien« von ihren antikriegerischen und demokratischen Motiven, die er verhöhnt. Auf »den Eindruck der Größe dieses Anonymus« (ebd.) komme es an. Artikuliert im Wiederaufstehungsmotiv geht aus ihm der SA-Mann als Prototyp des neuen *deutschen Subjekts* hervor.

»Und gerade wir in Deutschland, wo der unbekannte Soldat nicht im Grabe liegt, sondern wieder Fleisch und Blut geworden ist und als das Sinnbild eines unzerstörbaren festen, einfachen, schlichten und gerade deutschen Menschen an unserer Spitze marschiert, ja einen neuen Mythos nicht nur verkörpert, sondern zudem, in der Idee des Sturmabteilungsmannes, den Mythos unserer Zeit geschaffen hat, das symbolische Bild einer neuen politischen Haltung, wir haben allen Anlaß, uns auf diese fundamentale kulturelle Bedeutung schlichter, auch im Alltag faßbarer menschlicher Haltungen zu besinnen« (ebd., 181).

Der doppelte (ontologische) Status verleiht dem Arrangement seine ideologische Wirksamkeit. Die im SA-Mann »verkörperte« Idee erhält eine alltägliche materielle Gestalt und Präsenz und wirkt als »Idee« zugleich selbst/disziplinierend auf die wirklichen SA-Leute.

Worin besteht nun die »neue politische Haltung«? Die Kennzeichnungen verblüffen: »glänzend aussehend, ausgezeichnet sich haltend, helläugig, schlagfertig, tüchtig, sittlich hochstehend« (ebd., 180). Ist hierhin das Politische verschoben? Die ganze Aufmerksamkeit des Subjekts scheint umgeleitet, *auf es selbst*, auf die Arbeit an seinem *Aussehen*, an seiner *Leistungsfähigkeit*, an seiner *Gesinnung* (so übersetzte ich die zitierten Zuschreibungen). Der (Rasse-)Körper bildet dabei sozusagen ein Ersatzgemeinwesen. Im Mittelpunkt steht die »Haltung«, die zunächst ein »Gesicht« bekommt. Das ist wörtlich zu nehmen: Bild und Sicht des Deutschen erhalten ein Gesicht. »Dem Deutschen sein Gesicht zu zeigen und das Charakteristische, Typische seiner äußeren und inneren Haltung ist eine große Aufgabe« (32). Das Aussehen macht die »Gesinnung« sichtbar und sozusagen der erkenntnisdienlichen

Behandlung, dem physiognomischen Blick (von Staat und Kapital) zugänglich: bei der negativen Auslese der 'schlechten' Subjekte und bei der Modellierung der »Gesinnung« durch »Zucht und Drill«. Im »Telegrammstil« (30) spricht Rothacker die gewaltigen ideologischen Normierungskräfte der Selbst/Disziplinierung an (vgl. Haug 1986, Kap.7). Umgekehrt prägt die Arbeit an Gesicht und Haltung die Gesinnung. Aber worin besteht diese? Der ganze Text Rothackers legt nahe: in der Leistungsbereitschaft als solcher. Die Leistung selbst hat keinen Namen, wie das neue Subjekt keinen Namen hat. Es richtet seine ganze Energie auf sich selbst und bleibt dennoch anonym. Es wird selbstlos. Ist das die angezielte Leistungsfähigkeit und wäre ihr Einsatzort nicht der (innere und äußere) Krieg?

4. »Nur philosophisches Nachdenken kann Ihnen klar machen ...«

Was aber hat dies noch mit Philosophie zu tun? Die »kulturpolitische« Intervention ist eingespannt in Philosophie, sie geht von dort aus und endet wieder in ihr. Bereits die Frage zu Beginn seiner Rede enthält in nuce die Philosophie Rothackers:

»Was folgt aus der Idee des Nationalsozialismus, dessen Herz eine bestimmte neue Haltung und Stellungnahme zur Welt ist, mit innerer Notwendigkeit für die Gestaltung unserer Kulturpolitik...« (15)?

Die »Kulturanthropologie«, wie Rothacker später seine Philosophie nennt (vgl. 1942; zum folgenden 1934a), interpretiert alle Aspekte gesellschaftlichen wie individuellen Lebens, der materiellen wie ideellen Produktion und Reproduktion, zusammengefaßt im Begriff der »Verhaltenen«, als »Stellungnahmen« zu einer »erlebten« »Welt«, als »Antworten« auf »Lagen«. Dabei erfolgt alles Verhalten in bestimmter »Haltung« als Kern eines jeden »Lebensstils«, in dem eine bestimmte weltanschauliche Perspektive/Tendenz beschlossen ist. Diese Grundstruktur gilt sowohl fürs kleine, individuelle wie fürs große Subjekt (»Volk«), denn diese Kultur-Anthropologie bestimmt zum einem die Anthropologie völkisch, von der Kultur bzw. deren Kerngebilde »Volk« her, und behandelt zum anderen Sozialverbände als anthropologische Größen.

Rothacker will sein Modell als »Stellungnahme zur marxistischen Ideologienlehre« (1932, 15) verstanden wissen. »Auch für mich sind Ideologien *Epiphänomene*, Reflexe des *Seins*.« (1932, 16)²⁴ Doch die »wahren Unterbauten des historischen Geschehens nenne ich Lebensweisen, Lebensformen, Lebenshaltungen, Formen menschlichen Verhaltens, *Lebensstile*«. Darin sind »auch notwendigerweise die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, staatlichen und sonstigen Verhaltungen

dieser Kulturen eingeschlossen. Die Lebenshaltungen sind zugleich der Inbegriff und als Ganze der tragende Boden jeder besonderen Praxis. Sie haben ihre Gesamtideologie in einem Ethos vom Stile des 'civis romanus sum' und haben in ihrer Aufspaltung in Teiltätigkeiten ihre besonderen Ideologien politischer, rechtlicher, ästhetischer und sonstiger Art.« (1932, 15f) Gesellschaft wird gedacht als »vielfach dimensioniertes Bündel von 'Verhaltensweisen'« (1934a, 40), denen jeweils bestimmte Spezialdiskurse oder Bereichsideologien entsprechen. Beiden Ebenen werden umfassende Einheiten unterlegt: einem »Gesamtstil« (ebd., 54) entspricht eine »Gesamtideologie«.

Wir erhalten eine Art Pragmatismus, der das Augenmerk auf »Verhaltungen« legt, die immer auch ein Verhalten-zu sind, so daß ihr »Gegenspieler« (1934a, 45) mitbedacht werden muß. Wie in einem Vexierbild ließe sich darin der Marxsche Ansatz enträtseln, »Gesellschaft« in (antagonistischen) »Verhältnissen« zu denken und nicht als Aggregat feststehender soziologischer Größen. Doch die Distanz könnte nicht größer sein. Rothacker denkt vom Standpunkt konservativer Revolutionäre und gibt dem ganzen eine *anthropologische Wendung*. 1. Veränderungen werden nur im Rahmen von Herrschaft gedacht, denn Herrschaft wird sozialdarwinistisch omnihistorisiert, als immerwährender »Kampf ums Dasein« (1934a, 47; vgl. auch 38). 2. Kämpfe werden kulturalisiert; anstelle von Klassenkämpfen erhalten wir Kämpfe um »Lebensstile«. Es geht darum, eine »neue Haltung« durchzusetzen und sie zur »Grundhaltung« für alle »Verhaltungen« zu machen. 3. Die Konzeption ist totalitär. Sie steht von vorneherein unter dem Diktum der »Ganzheit«, der »Einheit«. Das Ziel ist, »allem Verhalten menschlicher Gemeinschaften einen einheitlichen physiognomischen Charakter zuzusprechen« (1934a, 55). 4. Diese Einheit wird »als national physiognomische« (ebd. 62) artikuliert.

Im Zentrum steht der Begriff der »Haltung«²⁵, der die anthropologische Wendung explizit machen und den »neutralen Begriff der 'Weise' und 'Form'« durch einen »anthropologisch tieferen« ersetzen (1934a, 47) soll, ein Schlüsselbegriff, der verschiedene Dimensionen zusammenschließt. Leib-Seele: Er zielt sowohl auf Körperhaltung als auch auf zentrale Vergesellschaftungsmächte im Individuum, auf vorrationale handlungsleitende Instanzen wie Gewohnheit, Erlebensweise, Einstellung, Charakter, Wertschätzung, Be-/Verurteilung etc. Gesellschaftliches — Individuelles: Er bezeichnet sowohl die national-physiognomisch bestimmte Weise der »Verhaltungen«, die jeweilige »Seinsform« der »Gemeinschaft« (1934a, 67) insgesamt, wie auch die Weise, in der sich das Individuum darin hält. Insofern die gesellschaftlichen

Verhältnisse in Verhaltungen aufgelöst und alle Verhaltungen in einer national-physiognomisch bestimmten Haltung erfolgen, in der bereits ein weltanschaulicher Kern enthalten ist, kann Rothacker sagen, daß gerade »die *Unterbauten* der ideologischen *Überbauten* ... das ideelle Moment (enthalten), das die metaphysischen Ideologien allein für sich zu beanspruchen pflegen.« (1932, 16) Haltung wäre demnach die Dimension der national-physiognomischen Gleichschaltung zu einer ideellen Einheit noch vor der Ausarbeitung zu einer kohärenten Weltanschauung, so daß sich etwa in »Staat, Gesellschaft und Wirtschaftsgesinnung, Kunst, Musik, Sprachentwicklung usw.« (25) wie »Gesicht« und »Körper« eine typische »germanisch-deutsche Haltung zur Welt« (27) ausdrücken kann.

Da diese »Substanz« immer nur in einem Ausdruck zu haben ist, läßt sich jedes Phänomen als Ausdruck dieser Ausdruckssubstanz erklären *oder auch nicht*. So kommt es darauf an, wer die Definitionsmacht hat: über *deutschen* oder *undeutschen* Geist etc. Zum Propagandistischen — dieses »substantiellen Dezisionismus«, wie Rottleutner (1983) eine analoge Figur der Rechtsphilosophie genannt hat — kommt der Aspekt der Erziehung. Das Verhältnis darf deshalb kein mechanisch-deterministisches sein, Veränderungen des Ausdrucks ändern auch das Ausdrückende. Rothacker bemüht zur Evidenzanbahnung Plato, eine philosophische Währung, die im Diskurs der geistigen Eliten hoch im Kurs steht und (bei W. Jaeger, Hildebrandt, Gadamer, u.v.m) das Material zur philosophische Artikulation des faschistischen Erziehungsstaates liefert (dazu Orozco 1990). »Es ist doch kein Zufall, daß ein Platon einer Kunst wie der Musik eine so bedeutende Rolle gerade bei der Erziehung des idealen Staatsbürgers zuschreibt. Gute Musik — das war der Sinn — gibt Haltung, die schlechte Musik verlottert und verweichlicht.« (25)

Worin aber besteht die oben zitierte »neue Haltung des Nationalsozialismus«? Nirgendwo gibt Rothacker eine inhaltliche Bestimmung. Wäre gerade dies ihr Gehalt? Haltung sans phrase, wie bei dem Platon Zuschriebnen? Es ist mehr. Haltung wird bei Rothacker zum Formbegriff für seine philosophische Vision eines gleichgeschalteten Systems von (Rasse)Körper-Geist-Staat, zusammengehalten durch die ideologische Mobilisierung des Subjekts, für die der ehrwürdige Begriff der *Verantwortung* herhalten muß: der Mensch, das ideologische Tier, das diesen Zusammenhalt jederzeit zu »verantworten« hat (vgl. 1934a, 100). Rothackers Entwurf einer Kulturpolitik sollte dazu beitragen, diesen Zusammenhang und sein Subjekt im Imaginären des Deutschen herzustellen. Hier kam seine Philosophie zur Wirkung, zur Wirklichkeit, so wie er die Wirklichkeit des Nazismus zur Philosophie kommen sah:

»Und es hat natürlich einen tiefen philosophischen Sinn, daß sich uns heute, wo wir dem Leiblichen einen neuen Sinn in unserem Ethos geben, und die falsche Spannung desselben zu einem verweichlichten, teils genießerisch-ästhetischen, teils bis zur Fäulnis überspiritualisierten Begriff des Geistes aufheben, — Begriffe wie Haltung, Lebensstil, Lebensform aufdrängen, philosophisch aufdrängen, in denen diese Spannung ebenfalls verschwunden ist, wo das Rassische mit dem Gesinnungshaften, das Gesinnungshaften mit dem Geistigen, das Geistige mit dem Verantwortungsgefühl gegenüber der Bewahrung dieser Haltung in der Wirklichkeit und damit mit Macht und Staat wieder ein unlösbares Bündnis eingegangen sind.« (25)

5. »Die Geschichte, die sich nicht terrorisieren läßt«

Kann man Rothackers Arbeit als »grotesken Versuch« bezeichnen, nazistische Schlagworte mit eigenem Gehalt zu füllen, wie es der Historiker Bracher getan hat (Teune 1987, 97)? »Grotesk« von welchem Standpunkt? Jedenfalls war es der ernsthafte Versuch eines Philosophen, (für) den Faschismus zu denken. Seine *Geschichtsphilosophie* (1934) wurde gefeiert als »... das tiefgründigste und umfassendste Zeugnis philosophischer Selbstbesinnung unseres Gegenwartsgeschehens ... Das große geschichtliche Ereignis, in dem wir mitten drin stehen, von deutschen Menschen aus deutscher Substanz und Haltung verantwortlich gestaltet, offenbart in diesem Werk auch ein neues produktives Organ philosophischen Selbstverständnisses. Auf jeder Seite verspürt man etwas von der Wirklichkeitsnähe, die nur konkrete Teilnahme am aktuellen Geschehen, nur existenzieller Einsatz selbst gewähren kann.« (Berger 1934, 381) In der Tat wäre er, folgt man Benno von Wiese (1982, 140), »am liebsten Kultusminister in dem neuen Staat geworden«. Gemessen an Rothackers Eifer jedoch blieb der wirkliche Gang der Faschisierung hinter seinen Vorstellungen zurück, was ihn schließlich zu einem Beschwerdebrief ans Innenministerium veranlaßte. Von »verheerenden Folgen« ist die Rede und vom »sinkenden Schiff unserer wissenschaftlichen Kultur«:

»Die deutschen Hochschulen sind seit Menschengedenken nie so schlecht verwaltet worden. Von 'Führung' im bedeutenden Sinne des Wortes kann vollends keine Rede sein. Die Geschichte, die sich nicht terrorisieren läßt, wird dies Urteil voll bestätigen. Dabei ist mit Entschiedenheit zu betonen: es bestand auch nicht die geringste Notwendigkeit dafür, daß die lebhaft zu begrüßende Erziehung der Studentenschaft im Geiste der SA, die rassische und politische Säuberung der Lehrkörper, die Durchdringung von Forschung und Lehre mit der neuen Weltanschauung diese verheerenden Folgen haben *mußte*.« (1934b, 1)

Verantwortlich macht Rothacker unfähige Beamte und Minister ohne Ressortkenntnis (ebd.), den »niedersten und systematisch geschürten Klassenhaß« gegen die Hochschullehrer, die »heute im Gefühl, die

Parias des dritten Reiches zu sein, sich noch nicht in einwandfreiem Zustande befinden«, und schließlich die Ersetzung der »Vermittlung der höchsten Bildungsgüter unseres Volkes« durch Propaganda (ebd., 3). Ähnlich hat er sich in einem Brief an den Vorsitzenden der »Notgemeinschaft« (heute: Deutsche Forschungsgemeinschaft) geäußert: »Daß in manchen Stellen unserer Partei gelegentlich geradezu Analphabeten an verantwortlichen, kulturpolitischen Entscheidungen mitwirken, mag aus verschiedenen Unfähigkeiten verständlich sein.« So wird Rothacker in einem Bericht zitiert, den das »Reichssicherheitshauptamt« (RSH) 1937 über die Dienststelle Ribbentrop angefertigt hatte, und der u. a. Vorwürfe gegen Mitarbeiter des Deutschen Auslandsinstituts enthielt — darunter ein »Professorenkreis« um Hans Oberländer, nämlich H.H. Böhm, Hans Freyer und Erich Rothacker (Bundesarchiv Koblenz, Bestand R, Sign. 1069). Sie werden bezichtigt, »Anhänger« der »Idiologie« (sic!) Othmar Spann²⁶ zu sein, die »naturfremd« und »intellektuell« sei (29). Rothacker suche die »Rasseidee« durch eine Akzentverschiebung auf »den Begriff der Zucht« zu verfälschen und behaupte, »eine Person könnte sich durch willenstarken Lebensstil 'Rasse erkämpfen'. Damit leugnet er den biologischen Gehalt der Rasse und ihren bevölkerungspolitischen Wert« (32).

Hatte er sich vom Nazismus abgewandt, wie Heinrich Lützel meint (vgl. Pöggeler 1980, 351, Anm.27)? Rothacker selbst zitiert (1963, 73) zur Ehrenrettung eine Notiz der »Reichsstelle zur Förderung des deutschen Schrifttums« (1.Jg., 3.Folge, 1938), die monierte, daß seine »Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte« (1923-1944; 1949-1955) sich bewußt abschließe gegen jeden »Hauch der Gegenwart« und mit keinem Wort daran erinnere, »daß sich in Deutschland seit 1933 manches geändert hat«. Wie alle, die im Kampf um gesellschaftliche Positionen die besseren Nazis sein wollten, war er in die Mühlen des Jeder-gegen-Jeden in der polykratischen Machtstruktur des Nazifaschismus geraten. Seine Karriere erlitt jedoch keinen Abbruch.²⁷ Noch 1944 beschäftigte ihn die »Kriegswichtigkeit der Philosophie«.²⁸

Rothacker blieb auf seinem Lehrstuhl in Bonn bis zu seiner Emeritierung 1957. Einige seiner namhaften Schüler haben wir eingangs aufgezählt. Die Rezeption seines Werkes blieb jedoch relativ gering (vgl. I. Hartmann 1968). Pöggeler vermutet, daß »manche« von einer Rezeption durch »Äußerungen, die er 1933/34 getan hat«, abgehalten worden seien (Pöggeler 1980, 351 Anm.27). Aber ein Heidegger, Gehlen oder Freyer hat sich nicht weniger prominent in den Dienst des NS gestellt. Außerdem wurde auch an Rothackers Entnazifizierung gearbeitet. Wir

haben Perpeet mit der Behauptung zitiert, daß Rothacker »so unpolitisch« war und im Nazismus zunächst die Verwirklichung der »Volksgeistidee« sah. Andere sprechen von »politischer Verblendung« über die wirklichen Geschehnisse, weshalb »der liberale Großbürger Rothacker ... sich eine Zeitlang auf den Nationalsozialismus eingelassen« habe (Lützeler zit.n.Pöggeler, ebd.), »um hochschulpolitische Motive, so die Gründung eines Forschungsinstituts für Geisteswissenschaften, durchzusetzen. Lützeler berichtet auch, wie Rothacker 1941 die Anthropologie Gehlens, die den Nazismus als ein bestätigendes Experiment in der Wirklichkeit betrachtete, grundlegend kritisierte und sich aus seinem unbedingt wissenschaftlichen Ethos' heraus vom Nationalsozialismus abwandte ...« (ebd.).

Rothackers Entnazifizierung geht nach dem geläufigen Muster: Eigentlich war er schon immer das, was nachher verlangt war: bürgerlich-liberal. Der Faschismus als Durchgangsstadium, die Wissenschaft als Passierschein: Auf den NS eingelassen hat er sich lediglich aus wissenschaftspolitischem Interesse, sein »wissenschaftliches Ethos« führte ihn wieder heraus. Wissenschaft legitimiert »politische Verblendung«. Doch Rothackers Intervention war eine *philosophische* mit dem Ziel, die sozusagen politische Verfassung der Wissenschaften angesichts des zur Macht gelangten NS zu verändern. Wissen mit Gebrauchswert für Politiken der Volksführung, der Prägung einer völkischen Sinnlichkeit und eines völkischen Imaginariums, und insbesondere für die Herstellung einer kulturellen Hegemonie zwischen Intellektuellen und Masse vom Standpunkt eines totalitären (entgrenzten) Staates. Dazu sollte eine »umfassende Wissenschaft vom Volk« mit der Philosophie als Zentrum eingerichtet werden. Hierfür rückblickend den Terminus »Geisteswissenschaften« zu verwenden, kommt einer Fälschung nahe.

Flankierend zur Behauptung eines Unpolitischen treffen wir hier ein weiteres, ebenso geläufiges Entlastungsmuster an: Wer immer in Konflikt mit einem als Nazi Anerkannten kam, gilt als Nicht-Nazi. Dazu mußten einige geopfert werden, am besten solche, die ohnehin in Distanz zum Fach standen, wie Kriek und Baeumler, oder die Fachgrenzen überschritten, wie Freyer oder Gehlen. Hier war es Gehlen.²⁹ Es hätte auch Rothacker sein können.³⁰

Läßt sich die Geschichte wirklich nicht terrorisieren? Rothackers autobiographischer Rückblick (1963) spart die NS-Zeit weitgehend aus. Kein Wort über seine Einlassungen und seinen Enthusiasmus. Jetzt redet er, noch immer mit physiognomischem Blick, über »das pseudomilitärische Bürstchen über Hitlers komischem Mundschlitz«, das »einen nervös machen« konnte (ebd., 146). Das soll Distanz signalisieren.

Aber Rothacker spricht herablassend, von oben herab — »die Witze der Nazigrößen (stammen) aus den Unteroffizierskasinos« (1963, 146). Das »Volk« hatte seine Schuldigkeit getan, die beiden Elemente der Legierung waren wieder getrennt. Der Nazipöbel war schuld, der Herren- und Offiziersklub fein heraus, wollte nicht erinnert werden. »Das Schreckensregiment der Nazis gehört wahrlich nicht in eine Reihe 'heiterer Erinnerungen'.« (Ebd.) So hatte er seine Schrift genannt.

Anmerkungen

- 1 Die übrigen Tagungsbeiträge: Oberstadtschuldirektor Joseph *Bauer*, München: Die Erziehung zum deutschen Menschen; Prof. Alexander von *Müller*, München: Deutsche Tugend, deutsche Erbübél; Reg. Rat Dr. Friedrich *Hiller*, Dessau: Der organisatorische Aufbau der deutschen Schule; Prof. Geh. Rat Dr. Wilhelm *Pinder*, München: Die deutsche bildende Kunst im neuen deutschen Staate; Prof. Freiherr v.d. *Pfordten*, München: Deutsche Musik; Kultusminister Hans *Schemm*, München: Die geistigen Wurzeln der nationalsozialistischen Revolution; Prof. Dr. Martin *Staemmler*, Chemnitz: Rassenpflege und Schule.
- 2 Andere bekannte Namen unter Rothackers Doktoranden sind der Parapsychologe Hans Bender, der Germanist Wolfgang de Boer, die Philosophen Gerhard Funke, Hans Flasche, Jürgen Schmandt. Soweit mir bekannt ist, hat sich keiner mit Rothackers Verhältnis zum Nazismus auseinandergesetzt. Karl Otto Apel, der ihn der sogenannten »zweiten, existenzial hermeneutischen Phase der Phänomenologie« zuordnet (1973, I 96, Anm 116), notiert in einem Beitrag zur Frage, ob »wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben (können)?«, daß er Rothackers »Dilthey schem Hermeneutizismus Historismus« statt einer »irgendwie normativ verbindlichen Orientierung für die Rekonstruktion der eigenen geschichtlichen Situation« nur einen »gewissen Enthusiasmus des Sich Hineinversetzens und des 'alles Verstehens'« entnehmen konnte (Apel 1988, 96). Das wars zu Rothacker! Der junge Habermas war nicht unbeeindruckt von Rothackers Kulturanthropologie. Im Unterschied zur Anthropologie Gehlens führe sie nicht zu »einer Dogmatik mit politischen Konsequenzen« (1958; 1973, 108), weil sie sich mit »historischem Takt« (Rothacker sprach von »physiognomischem Takt«; 1934a, 57) der »ganzen Breite empirisch zugänglicher Kulturen und Epochen« stelle (ebd. 109).
- 3 Anstelle von Rothacker war zunächst Theodor Litt eingeladen, über die »Stellung der Geisteswissenschaften im nationalsozialistischen Staat« zu sprechen. Kurz vor der Tagung wird er auf Betreiben des sächsischen NS Lehrerbunds ausgeladen (siehe Friedrich in diesem Band).
- 4 Zum Studium in Kiel sei er durch eine von H. St. Chamberlain »sugerierte Vorstellung«, daß dort »Unentbehrliches zu lernen sei« veranlaßt worden (1963, 20). Chamberlain war, so Lukács (1962, 142), »das ideologische Verbindungsglied zwischen der alten Reaktion und dem späteren Faschismus«, weil er den Rassismus zu einer »Weltanschauung« philosophisch ausgebaut habe, die den Rassismus sozusagen auf das Niveau einer (kapitalistischen) Leistungsgesellschaft hob und mit der zugleich der »Anspruch der Germanen auf Weltherrschaft« begründet werden konnte.
- 5 Rothacker 1933. Im folgenden durch einfache Angabe der Seitenzahlen nachgewiesen. Andere Schriften Rothackers werden zusätzlich durch die Jahreszahl nachgewiesen.
- 6 Schon im Februar wurden zahlreiche (der Sozialdemokratie und dem Zentrum zugeordnete) Beamte (insbesondere des Polizeiapparats) in den »Ruhestand« versetzt und durch »nationalsozialistische« und konservative ersetzt. Polizei und die zur »Hilfspolizei« erklärten SA, SS und Stahlhelm besorgten die Ausschaltung »staatsfeindlicher

- Organisationen«, deren Mitglieder ohne strafrechtliche Konsequenzen erschossen werden konnten (Broszat 1969, 90ff). Noch vor den Wahlen am 5. März wurden die Kompetenzen der Polizei vollends entgrenzt. In einer Durchführungsbestimmung zur einen Tag nach dem »Reichstagbrand« (27.2.) erlassenen »Verordnung zum Schutz von Volk und Staat« stellt Göring fest, daß außer den Grundrechten der Verfassung »auch alle sonstigen für das Tätigwerden der Polizei ... gezogenen reichs- und landesgesetzlichen Schranken ... beseitigt« seien (zit. ebd., 103).
- 7 Freyer (1933) liefert den Entwurf einer Art Propädeutik in faschistischer Ideologie für alle Fachbereiche. Rothacker (1933a) bezieht sich darüberhinaus auf Rein und Mannhardt (beide 1933). Zur Hochschuldebatte (vgl. Giles 1980) gehören auch die Beiträge von Heyse, Kriek, Bollnow, Litt (alle 1933) und Baeumler (1934).
 - 8 Während seiner Tätigkeit im Propagandaministerium versucht er Goebbels für sein Projekt eines »Reichsvolksdienstes« zu gewinnen. Weitere Vorschläge reicht er in »Denkschriften« an das Innenministerium ein. Sie bilden die zum Teil wörtlichen Grundlagen für die Münchner Rede. Ich behandle diese Beiträge mit der Rede und weiteren Artikeln aus dem untersuchten Zeitraum als *einen* Text; die Rede dient als Ausgangspunkt und »roter Faden«.
 - 9 Ich übernehme die Redeweise von Arthur Rosenberg, der 1934 auch von »zwei Formen des deutschen Faschismus« spricht: »Die Nazis selbst ... und ihnen gegenüber die alten Deutschnationalen« (1967, 136), die »gemeinsam die Macht« übernahmen (138). Als eine dritte Form führt Rosenberg die »Volkskonservativen« der »Richtung Brüning«, die 1930-32 an der Regierungsmacht waren (ebd.).
 - 10 Broszat (1986, 169) spricht von einem neu »herausgezüchteten Sozialtyp des nationalsozialistischen 'Sonderführers', Prototyp des politisch protektionierten unselbständigen Unternehmers mit großen Vollmachten. Er gedieh im Dritten Reich auf allen Stufen der Gesellschaft, war fast zu allem zu gebrauchen, brachte dann aber auch gute Voraussetzungen mit für neue Bewährung und Karriere unter den sozusagen frühkapitalistischen Bedingungen des Wiederaufbaus und Gründungsbooms nach der Währungsreform.«
 - 11 Goebbels artikuliert die »Revolution« des NS als »Aufmarsch der Gesinnung« (1934, 9). »Die neue Gesinnung gibt Deutschland ein Tempo und eine Durchschlagskraft seiner aufbauenden Arbeit« (ebd., 10).
 - 12 Rothacker stellt sich damit gegen das Programm des faschistischen Studentenverbandes wie gegen Freyer (explizit 21). Die Forderung von Wehr- und Arbeitsdienst war verbreiteter »Ausdruck der Rebellion gegen die bestehende Gesellschaftsordnung« der Weimarer Republik (Kater 1975, 170). Der paramilitärische »Wehrsport« sollte als »Ersatz« dienen »für die mangelnde Wehrrtüchtigung durch die nationalen Streitkräfte«, die nur 2 % der »waffentauglichen männlichen Jugend« aufnehmen durfte. Der NSSB dominierte seit 1930 zunehmend die Studentenvertretungen und hatte es bis 1932 erreicht, die Teilnahme am »Wehrsport« als Zulassungsvoraussetzung zur Staatsprüfung an fast allen deutschen Universitäten durchzusetzen (vgl. ebd., 162-166). Korrelat zur paramilitärischen Ausbildung ist der Arbeitsdienst. »Möglicherweise noch unter dem Eindruck der Forderungen von Großindustrie und Oberster Heeresleitung während des Ersten Weltkrieges, setzten sich ehemalige Frontsoldaten bereits auf dem Erlanger Studententag von 1921 für ein Pflicht-Arbeitsjahr für alle Abiturienten vor dem Hochschulbesuch ein.« (Ebd., 168f.)
 - 13 Vorgesehen war dafür die ehemalige Reichsuniversität Heidelberg. Bei einem Treffen »in den Ostertagen« 1933, an dem neben Rothacker auch der »engbefreundete Rektor« der Heidelberger Universität, Andreas, teilnimmt, werden Gutachten, Exposés und Haushaltspläne diskutiert (vgl. 1933c, 3).
 - 14 In seinen Gesprächen mit dem Chefredakteur der konservativen »Leipziger Neuesten Nachrichten« im Mai und Juni 1931 sagte Hitler u.a.: »Den Gefallen, das Proletariat weglaufen zu lassen, werde ich meinen Feinden nicht tun. Es wird ganz anders

- kommen, wenn wir die Massen erobert haben, dann werden die nationalgesinnte Industrie und Finanz, die Universitätsprofessoren mit uns in den Reihen der NSDAP marschieren ...« (zit.n. Kühnl 1975, 130).
- 15 Die ganze »Dolchstoßlegende« ist darauf aufgebaut.— Vergleiche die literarische Verarbeitung in Brechts »Geschichte des Giacomo Ui« (GW Bd.II, 258f), in der die Doppelfunktion des »nationalen Selbstbewußtseins« deutlich wird, zum Krieg zu mobilisieren und zu verhindern, daß die Mobilisierung in einen Aufstand der »Regierten« gegen die »Regierenden« umschlägt.
 - 16 Die defensiven Formeln — verteidigen, behüten — stehen im Kontrast zur Absicht und Politik des NS. Die Nazis ließen schon in den 20er Jahren keinen Zweifel daran, daß sie alles tun würden, die »Niederlage« von 1914/1918 in einen »Sieg« zu verwandeln. Sie hatten sich die Aufgabe »der Eroberung ganz Europas« gestellt, und so arbeitete der NS Staat von Anfang an auf den Krieg hin — Austritt aus dem Völkerbund, Ausschaltung der Arbeiterbewegung und anderer politischen Gegner, Stigmatisierung eines Teils der Bevölkerung zum »Gegenvolk« (vgl. PIT 1980), Militarisierung der Zivilgesellschaft und Züchtung einer kriegerischen Haltung (das »Haltungsgesetz« des NS; Jacobsen 1986, 430), Einführung der Wehrpflicht (auch von Rothacker leidenschaftlich vertreten; vgl. 18), Aufrüstung, 4 Jahresplan, Kriegseinsatz in Spanien usw. Währenddessen beteuerte »die NS Führung ... aus taktischen Gründen ständig ihren »aufrichtigen Friedenswillen« (Jacobsen 1986, 431).
 - 17 Im Punkt Zehn des *Parteiprogramms der NSDAP vom 25.2.1920* heißt es: »Erste Pflicht jedes Staatsbürgers muß sein, geistig oder körperlich zu schaffen. Die Tätigkeit des Einzelnen darf nicht gegen die Interessen der Allgemeinheit verstoßen, sondern muß im Rahmen des Gesamten und zum Nutzen aller erfolgen.« (vgl. G.Feder, *Das Programm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundgedanken*, München 1934; zit.n. Kühnl 1975, 106; Hervorh. T.W.) Die in der *Dienstvorschrift für die Parteiorganisation der NSDAP vom 15. Juli 1932* formulierten »zehn Gebote für den Nationalsozialisten« mahnen u.a.: »Vergeude nie Deine Zeit in Schwätzereien und selbstgefälliger Kritik, sondern fasse an und schaffe!« (zit.n. Kühnl 1975, 134). Hier gibt es starke Resonanzen, gewollt oder nicht, in der Philosophie. Vgl. z.B. Karl Jaspers *Nietzsche Lektüre* (1936) mit ihrem zentralen Begriff des »schaffenden Einzelnen«. Auch antisemitische Konnotationen sind im Spiel, wie im Gegensatz von »schaffen dem« und »raffendem« Kapital.
 - 18 Auf die Effekte, die der Volksdiskurs durch das Oszillieren zwischen zwei völlig konträren Bedeutungspolen erzielt, dem herrschaftlichen (»Volk« als quasi religiöse Übermacht) und dem anti herrschaftlichen (Volk als die dem herrschenden Machtblock entgegengesetzten Unteren), kann ich hier nicht eingehen.
 - 19 Hans Mommsen (1981) hat als die spezifische Machtstruktur des NS die Kombination einer »aus jedem institutionalisierten Gefüge« (44) herausgelösten Führerposition mit der unablässigen Rivalität der »zersplitterten Machtapparate« (48) herausgearbeitet, die aus der Übertragung des Führungsstils der Partei auf das Reich resultiere (vgl. 54). Das Kompetenzgewirr, d.h daß es keinen Bereich innerhalb des NS Staates gab, »in dem nicht für dieselben Aufgaben mehrere Instanzen zuständig waren oder eine Mitzuständigkeit usurpierten« (56), erzeugte einen »Zustand notorischer Unsicherheit« (56) und »einen beständigen Wettlauf um die Gunst des Führers« (ebd.), dessen Position als »sakrosante« »Führergewalt« (44) dadurch ständig reproduziert wurde. Diese Machtstruktur enthielt eine Dynamik, die schließlich zum Holocaust führte. Mommsen spricht von einer »kumulativen Radikalisierungstendenz, die sich ... aus der andauernden Führungsrivalität herleitete« und »in der Judenfrage« ein »besonderes Ventil« fand (56).
 - 20 »Im Glauben an Deutschland werden wir das Schicksal meistern. Adolf Hitler.« Dies war einer der »Wochensprüche der NSDAP«, mehrfarbige Blätter für den Wechselrahmen, die in großer Auflage für 24 Pfennig das Stück zwischen 1937 bis 1944

- erschienen (vgl. Sosemann 1989). Die Sprüche, neben solchen von Nazigrößen Zitate von deutschen Literatur Klassikern, Philosophen, Politikern, Militärs, Künstlern, hätten durchaus Bestandteil von Rothackers Projekt sein können. Als eine Art »weltlicher Losungen«, die Nähe zu den »traditionellen Bibelsprüchen« »war gewollt«, hingen sie in Wohnungen, in Behördenzimmern, in Betrieben und dienten auch zum weltanschaulichen Unterricht in den Schulen (ebd.). »Die 'Wochensprüche' ergänzten die zahlreichen Bild Text Propagandamittel« der Nazis und dürften »einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur politischen Missionierung, zur sozialen Integration und auch zur Abrundung des Hitler Kults geleistet haben« (ebd.).
- 21 In seiner bürgerlichen Verfassung als sozialtranszendenter, von der Sphäre des Nutzens und der (Klassen)Interessen abgetrennter Sphäre ist im Ästhetischen die kulturelle Dimension der Selbstzweckhaftigkeit (zu dieser Bestimmung vgl. Haug 1980a) in entfremdeter Form eingelassen. Berühmt ist Kants Bestimmung des Schönen »als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse«. Das ästhetische Wohlgefallen wird um den Preis des Absehens von Fragen der Vergesellschaftung erkaufte, die über die Sinne laufende Form der »Selbstbesinnung«, um mit Rothacker zu sprechen, blendet die *Selbstbestimmung* aus. Die Philosophieform leistet eine vergleichbare Transzendierung im Modus von Vernunft, Geist, Idee u.ä.
- 22 Hitler beklagte, daß das »alte Deutschland« sich mit der »Verhimmelung kleiner ... Potentaten« begnügte und »auf eine umfassende Würdigung des wirklich Großen« verzichtet hätte (Hitler 1938, 471) »Es fehlte unserer Erziehung die Kunst, aus dem geschichtlichen Werden unseres Volkes einige wenige Namen herauszuheben und sie zum Allgemeingut des gesamten deutschen Volkes zu machen, um so durch gleiches Wissen und gleiche Begeisterung auch ein gleichmäßig verbindendes Band um die ganze Nation zu schlingen.« Es gehe um »bedeutsame Männer«, »überragende Heroen«, »geschlossene Stimmung« und darum, »das für die Nation Ruhmvolle über das Niveau einer sachlichen Darstellung zu erheben und an solchen leuchtenden Beispielen den Nationalstolz zu entflammen« (ebd.).
- 23 »Durchschnittstypus« vermeidet es, die Komplementärmenge zu den Großen als »Kleine« zu artikulieren. Ebenso stehen den »Führern« nicht die Geführten gegenüber, sondern die »Gefolgschaft«.
- 24 »Aber dieses *Sein* ist kein *mechanisch* entstandenes.« (Ebd.) Es verdankt sich vornehmlich »moralischen Energien« (ebd., 15).
- 25 Hier stellt sich ein Zusammenhang, den Rothacker nicht explizit macht, zum griechischen Begriff der *héxis* bei Aristoteles die zehnte Kategorie seiner Kategorienlehre (das Anhaben, Innehaben) und, als auf Dauer gestelltes Verhalten, ein wichtiger Begriff in seiner Ethik und dem lateinischen *habitus* her. Heidegger würdigte Rothackers *Geschichtsphilosophie* und insbesondere den Begriff der Haltung: »So wie ich jetzt sehe, machen Sie für den Aufbau des Ganzen einen fruchtbaren Ansatz. (...) Die 'Haltung' trifft eine wesentliche Sicht des geschichtlichen Sinns, wenn sie nicht 'psychologisch' umgedeutet wird.« (Brief vom 11.8.34, zit.b. Farias 1989, 291)
- 26 Spann, Professor in Wien und NSDAP Mitglied, hatte sich bereits in den 20er Jahren einen Namen mit seiner Theorie eines faschistischen Ständestaats gemacht (vgl. Spann 1921). Er versuchte dem italienischen und deutschen Faschismus die Notwendigkeit klar zu machen, ihre Gegner auch ideologisch zu vernichten, weil es »zwei durchaus *geistig* bestimmte Gegner« seien: »die liberalen Ideen von 1789 und ... die marxistischen von 1917« (1934, 3). »Wenn es wirklich die geschichtliche Aufgabe des Jahrhunderts ist, den Individualismus und Marxismus zu vernichten, dann muß Idee gegen Idee stehen.« (Ebd., 6) Die Spannsche Konzeption eines Systems der »organischen Ungleichheit« (1934, 9) war jedoch für die Nazis, genauer die SS, »viel zu reaktionär« (Petzold 1983, 351) Sie ließ, so Petzold (ebd.), »das Wesen des faschistischen Unterdrückungssystems durch seinen hierarchischen Aufbau allzu deutlich werden«.

- 27 Der zitierte Bericht des RSH sieht die »Gefährlichkeit« Rothackers, Freyers und Böhms, die zusammen auch die *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* leiteten, darin, daß sie »durch die Herausgabe der einflußreichsten Zeitschriften die gesamte Geisteswissenschaft auf dem Gebiet der Soziologie und der Volkstumswissenschaft beherrschen« (32) und es verstanden haben, »den größten Teil des wissenschaftlichen Nachwuchses über den Weg der finanziellen Bindung einzufangen« (ebd.). Das letztere bezieht sich auf die Dissertationsreihe *Neue deutschen Forschungen*, in der bis 1945 332 Bände erschienen. Die Bibliographie von Ingeborg Hartmann (1968a) verzeichnet für 1933-1945 als weitere Herausgebereigenschaften Rothackers u.a. die erwähnte *Vierteljahresschrift* und die zugehörigen Buchpublikationen sowie die Buchreihe *Philosophie und Geisteswissenschaften* und eine *Europabibliothek*; nicht aufgenommen ist die Reihe von »Schriften zur deutschen Lebenssicht« (1933-34; vgl. Deutsches Bücherverzeichnis 1931-35). Ferner war Rothacker Mitarbeiter der »Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie« (der unter Leitung von Hermann Glockner nazistisch umfunktionierten »Neuen Folge des Logos«) und der »Blätter für deutsche Philosophie«, Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, in deren Vorstand er 1933 gewählt wurde (zu den philosophischen Zeitschriften und Gesellschaften im NS vgl. Laugstien 1990). Zwischen 1933 und 1940 veröffentlichte Rothacker acht Bücher und 40 Aufsätze.
- 28 Dem Zusammenhang von Rothackers Philosophie und deutscher Kriegswirklichkeit bin ich an anderer Stelle (Weber 1989) anhand einer Materialprobe aus seinem Hauptwerk *Probleme der Kulturanthropologie* (1942) nachgegangen.
- 29 Ich weiß nicht, auf welche Gehlen Kritik sich Lützelers bezieht. Rothackers *Probleme der Kulturanthropologie* (1942) enthalten neben einer zaghaften Würdigung eine ebenso zaghafte formulierte Kritik an Gehlen. Es geht dabei um die Frage, ob der Mensch trotz seiner spezifischen Distanzierungsfähigkeit von seiner Umwelt eine *Umwelt* ähnlich dem Tier hat. Rothacker ist dieser Auffassung und beharrt (vermutlich in Abkunft von Heidegger) auf einer Art Jemeinigkeit der Welt. Bei der Abgrenzung zum Zwecke der Entnazifizierung gelingen mitunter bedenkenswerte Charakterisierungen, etwa wenn Lützelers, wie zitiert, sagt, daß Gehlens Anthropologie »den Nazismus als ein bestätigendes Experiment in der Wirklichkeit betrachtete«. Sie konnte dies aber nur tun, müßte ergänzt werden, weil sie von dieser Wirklichkeit ihren Ausgangspunkt nahm und sie im Material und Problemhorizont der Anthropologie bearbeitete.
- 30 Hans Georg Gadamer hat dies neuerdings in einem Rundfunkinterview (vgl. Westermahlen 1989) getan: »Denunzia... ! Natürlich war es das. Einführung eines deutschen Semesters und obendrein würde das für ... das Nazi Ministerium eine schöne Möglichkeit sein, den Eifer der Professoren bei der Durchführung dieses Semesters zu beobachten. Seitdem hab ich mit Rothacker nichts mehr zu tun haben wollen.«

Wolfgang Fritz Haug

Nicolai Hartmanns Neuordnung von Wert und Sinn

1. *Hauptredner auf dem ersten Philosophenkongreß im faschistisch regierten Deutschland*
 - 1.1 *Der 12. Deutsche Philosophenkongreß vom Oktober 1933 und sein zeithistorischer Kontext*

Nicolai Hartmann hielt den Hauptvortrag auf der *12. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft*. Der Kongreß fand in Magdeburg statt und dauerte vom 2. bis 5. Oktober 1933. Die *Blätter für Deutsche Philosophie* charakterisierten ihn als »die erste große Zusammenkunft bedeutender Philosophen und philosophisch interessierter führender Persönlichkeiten im neuen Deutschland, die einen ausgesprochen weltanschaulichen Charakter trug« (VIII, 1934/35, 65). Er war also die erste »korporative« Äußerung der deutschen Philosophenzunft im NS.

Die Universitäten waren inzwischen nach dem »Führerprinzip« reorganisiert. Das »Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« vom 7. April 1933 hatte verfügt, »Beamte, die nicht arischer Abstammung sind, sind in den Ruhestand zu versetzen«. Die jüdischen Kollegen ohne besondere Verdienste aus dem Ersten Weltkrieg waren ausgeschaltet, was vor allem für die Marburger Linie des Neukantianismus das Ende bedeutete. Die politischen Verhältnisse hatten sich entscheidend geändert. Der Vatikan hatte »seine« politische Partei, das *Zentrum* (in gewisser Hinsicht eine Vorgängerin der CDU/CSU) auf dem Schachbrett der Politik geopfert und sich dafür das Konkordat vom 20. Juli eingehandelt. Die Gewerkschaften und Parteien der Arbeiterbewegung waren verboten, für ihre Kader war jene fürchterliche Maschine geschaffen und in Funktion gesetzt worden, die später Juden, Zigeuner, Homosexuelle und Widerständler aller Richtungen verschlingen sollte: das *Konzentrationslager*. Im Mai hatte der Nationalkonservative von Papen dazu aufgerufen, NS-Bewegung, Stahlhelm und Konservative als die drei großen Säulen der nationalen Regierung zusammenzuführen. Das Dispositiv des Faschismus war im Groben fertig und harrete der plebiszitären Bestätigung, die für den 12. November angesetzt war. Es würde 92 Prozent für die Regierung »des Führers« bringen, und von Papen würde erklären: »Damit ist die nationalsozialistische Bewegung zum totalen Staat geworden.« Das war der Horizont des Philosophen-

kongresses in jenem Oktober 1933. Wie würde sich »die deutsche Philosophie« — oder was von ihr noch im Lande war — äußern? Ein gestandener und allseits respektierter Konservativer wie Nicolai Hartmann — was würde er in dieser Situation sagen, was andeuten, wozu schweigen? Er war kein »Nazi« und kein Wachs in den Händen der neuen Machthaber. Von ihm, für den »Geist«, »Aufgabe«, »Charakter« nach seiner Bekundung so viel bedeuteten, war Eigenständiges zu erwarten. Versuchen wir zunächst eine flüchtige Annäherung an den, der da das Wort ergreifen sollte.

1.2 Ein Blick auf den Hauptredner: Nicolai Hartmann (1882-1950)

Nicolai Hartmann stammte aus Riga, aus den »baltischen Provinzen«, wo seit Generationen die herrschenden Schichten deutsch waren, die beherrschten aber lettisch bzw. estnisch. Das wurde als selbstverständlich aufgefaßt. Der philosophische Blick des jungen Hartmann richtete sich nach oben. »Der Sternenhimmel gehörte zu seinem Lebensraum«, berichtet Frida Hartmann. »Bei anhaltend bewölktem Himmel konnte er sagen: 'Ich fühle mich so eingesperrt auf der Erde.'« Der Himmel bewölkte sich ihm auch, wenn Ruhe und Ordnung der alten Gesellschaft in Gefahr gerieten. Als 1905 in Rußland die Revolution ausbrach, entfernte Hartmann sich fluchtartig aus Petersburg, dem Zentrum der Ereignisse, wo er sich zum Studium aufgehalten hatte. Die Revolution störte ihn beim Studieren. So kam er nach Marburg. Als die Revolution erstickt war, kehrte er 1907 nach Petersburg zurück.

Die Veröffentlichung des Briefwechsels von 1907-1918 zwischen Hartmann und seinem Freund Heinz Heimsoeth, der später vor allem als Fortführer des philosophiegeschichtlichen Werks von Windelband bekannt werden sollte, gibt Einblicke in die Entwicklung einer Gedankenwelt im Ersten Weltkrieg. Klagen über den Mangel an standesgemäßen Bedingungen und Fragen der militärischen Karriere spielen keine kleine Rolle. Wegen seiner russischen und lettischen Sprachkenntnisse landet Nicolai Hartmann schließlich bei einer Geheimdienstabteilung der Obersten Heeresleitung, über die im Briefwechsel nur geheimnisvolle Andeutungen fallen. Heimsoeth rätselt herum: »Oder sind Sie Ludendorffs Sprachrohr?« Hartmann schreibt am 13.9.1917, ihm sei »Schweigen gegen jedermann auferlegt. Und nicht nur für Kriegszeiten. Es geht auch beim Charakter der Sache nicht gut anders.« Zur Zeit der Russischen Revolution (Februar 1917), über die sie kein Wort verlieren, korrespondieren sie über Karriere- und Geldperspektiven. Die Revolution und ihre Akteure spielen keine Rolle im Briefwechsel; einzig Kerenski,

»den ich sehr bewundere« (Hartmann, 31.8.17), findet beiläufig Erwähnung.

Auch Krieg und Kriegsausgang werden von den beiden Korrespondenten vornehmlich unterm Gesichtspunkt der Karriere erörtert. Eine Universitätsgründung in den Ostprovinzen, deren Einverleibung ins Reich man sich verspricht, wird eine Zeit lang als Chance diskutiert. Dem Plan der Gründung einer Deutschen Philosophengesellschaft, 1917 durch den für etwas dubios eingeschätzten Bruno Bauch vorangetrieben — »als ein Schutz gegen das Zurückdrängen unseres Geisteslebens durch fremde Einflüsse«, wie Felix Krueger 1933 rückblickend sagen wird¹ —, findet die beiden skeptisch, für den unvermuteten Fall eines Erfolgs jedoch vorsichtig abwartend und sich bereithaltend — wie denn ja auch 1933 diese Gründung die Tribüne für Hartmanns Auftritt im NS bereitstellen sollte. Im Mai 1918 wird Hartmann endlich zum Offizier befördert. Er kommentiert den Vorgang am 1. Juni 1918 gleichsam vor dem Spiegel:

»... der etwas stachelige Humor des Schicksals, ... wenn unsereiner die auf jünglinghafte Schönheit und Grazie berechnete Uniform des 'Leutnants' anzieht.«

Welch stolze Illusionen daran haften, geht aus dem Brief hervor, in dem Heimsoeth ihm zum Offizierspatent gratuliert, da doch nach Hartmanns »schrecklicher Annahme« der Krieg »noch einige Jahre dauert« (26.5.18, 302). Als wenig später unübersehbar geworden war, daß der Krieg nicht nur keine Eroberungen, sondern eine Niederlage bescheren würde, entwarf Hartmann das Nachkriegsprojekt einer wenigstens »geistigen Eroberung der Welt«, die das Werk der deutschen Philosophie sein sollte. Und zwar schrieb er am 29. September 1918 an Heimsoeth: »Angesichts des Unterliegens unserer äußeren Kraft besinne ich mich wieder auf andere Kräfte, die wir einmal hatten und die fast vergessen sind. Ich erinnere mich, daß auch die deutsche Philosophie einmal eine solche Kraft war.« In Zeiten vergleichbaren »äußeren Niedergangs« sei der Deutsche Idealismus entstanden, dessen »Gedankenschätze heute noch ungehoben ruhen«. »Mir liegt es nun nah, im Gefühl der gewaltigen Kraftquellen, die unterdrückt sind (?) und eine ungeheure gespannte Sprungfeder bilden, an eine Wiedergeburt des geistigen Schaffens, an einen neuen, unerhörten Wurf, an die Möglichkeit einer geistigen Eroberung der Welt zu glauben.«

Heimsoeth antwortet am 12. Oktober 1918: »...ich weiß auch, daß so etwas nun kommen muß und daß darin der Trost und die neue Zielsetzung des gescheiterten Weltkämpfers (!) liegen muß. ... Jetzt wo der Krach im großen Stile gekommen ist ... Die Hauptfrage bleibt da nur dies eine, ob es möglich sein wird, die persönliche und berufliche Unabhängigkeit sich zu bewahren; und das glaube ich denn doch.«

Es ist als würde der frischgebackene Offizier, der mit diesem begehrten Status des »Weltkämpfers« nun nicht mehr weiterkommt, sich kompensatorisch mit ganzer Energie in die Identität des Philosophen investieren. Im selben Brief vom 29. September 1918, in dem er sich »angesichts des Unterliegens unserer äußeren Kraft« wieder auf die innere Kraft der Philosophie besinnt, mißt er sich das »Eigenleben des philosophischen Gedankens« an: »Ich wüßte mein Leben, bis ins Alltäglichs hinein ..., nicht vom Eigenleben des philosophischen Gedankens zu trennen, der nicht so sehr in mir ist, als ich Glied und Sprosse in ihm bin.«

So ist diese Korrespondenz unübersehbar die zweier »Prätendenten« der traditionellen Eliten. Die Briefe sprechen verständlich aus, daß das Höhere, was sie bewegt, immer auch die höhere Stellung ist. Und ein Motivbündel steigt hier aus dem Ersten Weltkrieg und seiner Niederlage empor, das für den Weg ins »Dritte Reich«, nicht in die Republik von Weimar, disponierte. Auch der in den traditionellen konservativen Eliten vorwaltende Antisemitismus meldet sich unvermutet in diesem Briefwechsel, wo Hartmann von Hermann Cohen², einem seiner Marburger Lehrer, schreibt, dieser habe sich den letzten »Erfolg«, die Ernte verscherzt: »Das Wesen und Schicksal der unseligen Rasse vielleicht, — ein letztes Versagen da, wo das Gemüt allein spricht...« (6.4.18, 293).

»Der einzige wirkliche Einfluß, den N. Hartmann von einem Mitlebenden erfahren hat«, kam nach Heimsoeths Sicht (1950, 159) vom relativ frühen Scheler von 1913. Heimsoeth hält im übrigen die »Einwirkung des Opus Aristotelicum« für besonders bedeutsam; sie »war noch um einiges stärker als die, welche von Hegels Wirken ausging« (ebd., 155). Merkwürdig konträre Züge tauchen in Gadammers Erinnerungen auf, der in Marburg bei Hartmann studiert hat: Dem jungen Gadamer wandte sich dieser höchst freundschaftlich zu, ging mit ihm nach der Vorlesung ins Café Vetter usw. Zugleich soll er »kühle Würde« und »eisernen Fleiß« an den Tag gelegt haben (Gadamer 1977, 21f). Scheler soll zu Hartmann gesagt haben: »Mein Genie und Ihr Sitzfleisch — das gäbe einen Philosophen.« (69) »Einsam und verbissen schrieb er an seinen Büchern — oft bis zum Morgengrauen.« Dem entsprach seine Tageseinteilung seit der Petersburger Zeit: um die Mittagszeit aufstehen, richtig wach erst nach Mitternacht ... (21). Unter Heideggers Einfluß brach 1923 »das alte Schüler-Einverständnis mit Hartmann zusammen«, und Gadamer begab sich »auf die Wege Heideggers« (34). Was für ein Kontrast! Trug Hartmann eine gestreifte Hose, einen schwarzen Rock und einen altväterischen weißen Kragen, so Heidegger einen von einem Maler entworfenen »'existentiellen' Anzug« (215).

Hartmann war fünfzig Jahre alt und stand auf der Höhe seines Ansehens in der deutschen Philosophie, als die »Regierung der nationalen Konzentration« zur Macht gebracht worden war. Seit 1931 war er Professor an der Berliner Universität. Seine Sprache ist militärisch knapp, sachlich und selbstsicher. Kein Schatten eines Zweifels an Herrschaft ist bei ihm spürbar. Das *Obere* ist das *Höhere*. Und alle Entwicklung ist eine vom Niederen zum Höheren. Man muß nur die Broschüre von 1931 lesen, die Hartmanns »eindrucksvollen Vortrag in der allgemeinen Mitgliederversammlung der Kantgesellschaft (am 29. Mai 1931 zu Halle)« (Philos.Jb., Bd.46, 1933, 231f) und die Diskussion dazu enthält, um einen Eindruck von der Selbstsicherheit des Redners und vom Respekt zu erhalten, der ihm von den andern etablierten Philosophen entgegengebracht wurde. Erkenntnistheoretisch ging es um die Überwindung des unglaublich gewordenen Idealismus in einem neuen Realismus, der es erlaubte, die philosophische Einstellung näher an die naturwissenschaftliche und die des Alltags heranzuführen, die beide »die Welt ... durchaus für real nehmen« (ebd.). Der Geist war in der Welt zu denken, zugleich jedoch in seiner kategorialen Herausgehobenheit zu rekonstruieren. Zu diesem Zweck übertrug Hartmann den aus der Geologie stammenden und in der Soziologie benutzten Begriff der *Schichtung* in die »Ontologie«.

1932 war ein neues Werk Hartmanns erschienen, das sogleich große Beachtung fand: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Hellmuth Plessner besprach es vorsichtig-respektvoll in den *Kant-Studien*. Er charakterisiert Hartmanns Ansatz als eine »natürlich-realistische Blickführung« auf das »In-der-Welt-Sein« des Geistes. Nicht auf dem Wege einer Widerlegung der idealistisch-subjektivistischen These von der Bewußtseins- und Subjektgebundenheit des Geistes, sondern kraft »einer Betrachtung 'von der Seite aus'«, während etwa für den alten Rickert in seiner idealistischen Logik »jeder Blick selber wieder eine Subjekt-Objekt-Relation stiftet« und die Bewußtseinsimmanenz nicht durchbrechen kann (Plessner 1933, 407). Hartmann beschränkt sich auf den erfahrbaren (»empirischen«) Geist. Aber den Geist bestimmt er keineswegs vom »Menschen« her, sondern »wir definieren«, heißt es bei ihm, »in Wahrheit immer noch umgekehrt den Menschen durch unser fragmentarisches Wissen vom Geist« (1932, 48). Plessner hebt als etwas Besonderes hervor, daß Hartmann davon ausgeht, als Philosoph weltverhaftet zu sein, mit all seinen Gedanken über Wirklichkeit dieser immanent zu sein. »In dem vortheoretischen Seins- und Lebensverhältnis, das der Mensch auch noch als Wissenschaftler und Philosoph

bewahrt, ist ihm die 'natürliche' Grundebene seinshaft gesichert und aufgeschlossen, in der die Probleme den von selbst gegebenen Ansatzpunkt ihrer Bearbeitung besitzen.« Das ganze Werk ist, Plessner zufolge, um den Gedanken zentriert, daß der »objektive Geist kein Produkt, kein Resultat ist, nichts, was sich einem Subjekt als schöpferischer Quelle zurechnen ließe« (Plessner 1933, 416). »Freyers Theorie des objektiven als des objektivierten Geistes lehnt er darum ab. ... Man kann ihn nicht auf etwas abbauen, sei es Klasse, Blut, Trieb, ökonomisch-politische Lage, Volk, Landschaft. Was immer er überwölbt, es reicht nicht hin, ihn zu erklären.« (Ebd.) Von dieser Position aus kämpfte Hartmann »gegen Marxismus und Hegelianismus wie gegen jede Art Lebensphilosophie« (ebd.). Plessners Rezension äußert keine Kritik, auch nicht zu den autoritären politischen Thesen, die gegen die Republik von Weimar gerichtet sind. »Wo Staat ist, sind viele Köpfe, und viele Köpfe sind kopflos.« (Ebd., 417) Eine derartige Passage aus dem Buch über »Majorität und öffentliche Meinung« erscheint im November 1933 in der Zeitschrift des Ernst-Haeckel-Archivs³, just an der prominenten Stelle, wo im Heft davor ein Text von Haeckel und im Märzheft 1934 einer von Hitler über »Rasse, Organisation und Führung« abgedruckt ist. Helmuth Kuhn sprach 1966 (42, Anm. 10) von »aus der 'Schwebelage' sich ergebenden Zweideutigkeiten« und brachte ein Beispiel aus Hartmanns Buch von 1932 (333): »Der Realpolitiker großen Stils ist der, der wirklich wenigstens in einem entscheidenden Punkte das erfaßt, was im Zuge der Zeit geschichtlich positiv im Werden ist, und ihm die Wege zu bereiten weiß — in der Auswertung gegebener politischer Situation ebenso sehr wie im Begreifen und Wollen der Mitlebenden.« Kuhns Kommentar: »Woran, oder vielmehr an wen, sollte denn der Leser des Jahres 1932 bei diesen Zeilen denken?« (Ebd.) — Theodor W. Adorno kennzeichnet in einer 1933 in der *Zeitschrift für Sozialforschung* erscheinenden Rezension Hartmanns »Grundintention« folgendermaßen: »Wahrung der Autonomie von Geist bei gleichzeitigem Zugeständnis seines 'Aufruhens' auf außergeistigem Sein.« Das »Zugeständnis« soll wohl als eines an den Materialismus verstanden werden. In seiner gleichfalls sich jeder Kritik enthaltenden Rezension versäumt Adorno, den Schichtungsgedanken, mit dem Hartmann das vermeintliche »Zugeständnis« artikuliert, unter die Lupe zu nehmen. Tut man das, sieht es kaum mehr nach »Zugeständnis« aus, vielmehr als von Zweifeln unangekränkelt selbstverständliches Sich-Herausnehmen der einem Höheren angemessenen Privilegien. Ist es doch, als spiegelte sein Hauptwerk die hierarchische Schichtung seiner Kindheitsumgebung in Form einer allgemeinen Seins-Schichtenlehre wider.

Das Sein erscheint ihm geschichtet wie die Rigaer Gesellschaft. Und der Geist spricht selbstverständlich deutsch.

Der Vortrag von 1933 wird zwieschlächtig aufgenommen werden. Hymnisch: »Es war nicht nur ein Vortrag, sondern eine Weihstunde ... Hier hatte man das Gefühl, nicht nur einen Philosophieprofessor, sondern einen Philosophen zu hören.« (Gumprich 1933/34, 174) In der *Vossischen Zeitung* aber ist von »heroischem Epikuräismus« die Rede (Landry 1933). Das war eine Warnung. Die Kant-Studien erhoben »schwere Bedenken« gegen den Sinn des Kongresses, weil »die eigentlich grundlegende Frage, was denn überhaupt Sinn, was Wert, was Zweck sei« keine wirkliche Antwort erfahren habe (Heyde 1934, 101f). Die *Tatwelt* verzeichnete »die größten Mißverständnisse« in der durch Hartmanns »ganz und gar *undialektische* Betrachtungsweise« bedingten Diskussion, Folge dessen, daß »der Begriff der Sinnerfüllung nicht so präzisiert wurde, daß sich der Inhalt dieser Formel ohne weiteres fassen ließ« (Lehmann 1933, 209f).

Kriek (1934, 311) rechnet Hartmann zur »Kathedersphilosophie«. »Jagt man nicht noch immer jener abstrakten, im Äther reiner Begrifflichkeit verschwebenden Wahrheit nach, wenn da um 'Sinnggebung und Sinnerfüllung', um 'Zweck und Wert' philosophiert wird?« »Sind Philosophie und Wissenschaft ein Jahr nach der nationalsozialistischen Revolution noch nicht weiter vorgedrungen? ... Nein, man kann 'nationale' philosophische Zeitschriften durchblättern, Vorträge auf philosophischen und anderen wissenschaftlichen Kongressen anhören und merkt von dem Geschehenen und Geschehenden (außer vielleicht in den Begrüßungsansprachen) gar nichts.« Das heißt »Kulissen vor leere Räume« stellen (ebd.). Die nationalkonservative Säule des NS-Staats ist Kriek ein Dorn im Auge. »Jawohl, sie waren und sie sind 'national', nämlich nationalliberal, auch in der deutschnationalen Abwandlung und wohlgetarnt mit dem Hakenkreuz.« (Ebd., 312) Ähnlich polemisiert Rosenberg (1934) gegen die seit 1933 Dazugekommenen, »die, seien sie auch noch so guten Willens, sich später der unaufhaltsam vordringenden Revolution angeschlossen haben«, spricht ihnen die Kompetenz der Sinndeutung ab: »Diese *Sinndeuter* sind in letzter Zeit besonders zahlreich geworden, und in den meisten Fällen zeigt es sich, daß die Betreffenden ihren eigenen Sinn fast gar nicht geändert haben, sondern ihn nunmehr glauben in die Revolutionsbewegung hineinragen zu können. Es ist jedenfalls ein *grundlegender Irrtum*, anzunehmen, daß etwa die sogenannten rechtsstehenden Kreise an sich das Gleiche gewollt hätten wie die Nationalsozialisten«. Aber dieser Artikel erscheint wenige Tage vor den Röhmmorden. Danach tritt solche Polemik in den Hintergrund.

Hartmann wird das ganze Dritte Reich hindurch publizieren und respektvoll rezensiert werden. 1934 wird er nach Berlin berufen, nachdem Heidegger den Ruf abgelehnt hat. Lehmann wird ihn 1938 mit keinem Geringeren als Aristoteles vergleichen. Wie dieser als erster die Logik umfassend behandelt hat, so sei es Hartmann »als erstem gelungen, der philosophischen Möglichkeitsforschung überhaupt ein eigenes Arbeitsfeld zu sichern«. Das philosophische Denken werde »revolutioniert durch Austreibung der Möglichkeitsgespenster aus dem menschlichen Weltbilde« (ebd.). Heidegger dagegen schien 1935 auch auf Hartmann zu zielen, wenn er sagte: »Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung ... nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der 'Werte' und der 'Ganzheiten'.« (152) Und Schnädelbach (1983, 230) findet, merkwürdig genug, »Heideggers Diagnose der Wertphilosophie ... nur wenig hinzuzufügen«. Erich Jaensch rügt Hartmanns »Geisteshochmut ..., der ... alles von Akten des höchsten Geisteslebens erwartet« (z.n. del Negro 1942, 72). Dessen Philosophie sei »trotz ihrer Wendung zum Realismus ... wenigstens zur Hälfte noch 'Unwirklichkeitsphilosophie'«, wegen der rein idealen Existenz der Werte. »Der Kampf gegen diese Anschauung von den Werten kann gar nicht nachdrücklich genug geführt werden« (ebd.). Aber diese Angriffe konnten Hartmann kalt lassen. Gehlens Kritik an seinem Schichtenmodell in *Der Mensch* von 1940 muß Hartmann beunruhigt haben. Er veröffentlicht 1941 eine Rezension des Buches, die Gehlens enorme Machtfülle durch den enormen Respekt reflektiert, den er ihm zollt. Auf nichts »hat man in Fachkreisen der deutschen Philosophie so sehnlich gewartet«, zumal »aus der Gesamtsituation des neuen Deutschlands eine noch weit gewaltigere Fülle von brennenden Fragen der Völker- und Rassenkunde aufgestiegen« ist, für die Gehlen eine »Grundlage philosophischer Behandlung« bereitstellt usw. Hartmann legt allen Akzent auf den Versuch, die von Gehlen ausgesprochene Kritik an seiner Theorie auf deren »subalterne« Schüler umzulenken.

In vornehmer Distanz — sein Seminar soll ein Ort relativ freier Kommunikation gewesen sein — scheint Hartmann unangefochten seinen Weg gegangen zu sein. Die Distanz darf man sich nicht zu groß vorstellen. Einen Tag nach dem Anschluß Österreichs, an jenem 14. März 1938, als Hitler in Wien einzog, notiert das Ministerium in seiner Akte: »Besetzung von Lehrstühlen Graz u. Wien«, was immer seine Mitwirkung bei der Ersetzung damals verdrängter Professoren gewesen sein mag. 1934 wurde er in die Preußische Akademie der Wissenschaft,

noch im August 1944, kurz nach dem 20. Juli, in die Deutsche Akademie berufen.

Nach dem Krieg stand die Philosophie bis etwa 1955 im Zeichen einer »Wiederanknüpfung an die Philosophie der 20er Jahre und an ältere Traditionen« (Baumgartner/Sass 1978, 5). Hartmanns postum gedruckte Einführung in die Philosophie (1950) enthält keinen Abschnitt Sozialphilosophie, auch nicht politische Philosophie oder Geschichtsphilosophie. Im übrigen wurde Hartmann mit seiner »wissenschaftlich belehrten neuen Ontologie« von der Heideggerschule überstrahlt; seine Kritik dieser Denkrichtung blieb »zunächst wirkungslos; erschienen doch den meisten die Wissenschaften, insbesondere die vergegenständlichende Naturwissenschaft und die sich aus ihr herleitende technische Zivilisation samt der ihr innewohnende Tendenz zur Selbstzerstörung, als eine der wesentlichen Ursachen der europäischen Katastrophe.« (Baumgartner/Sass 1978, 8) Am Ende dieser Zeit, als neben der Phänomenologie auch die Vertreter der »an einer Theorie der Geisteswissenschaften und der politischen Philosophie orientierten« Ritterschule sich »der ganzen Breite der philosophischen Tradition in hermeneutischer Einstellung zuwandten«, war Hartmanns Neue Ontologie »aus dem Blickfeld geraten« (ebd., 9). — »Daß Hartmann zwar seine Epoche *bestimmt*, aber nicht — wie Heidegger — *Epoche gemacht* hat«, dafür nennt Schnädelbach einen »außerphilosophischen« Grund: sein Wissenschaftsanspruch »brachte ihn in Konkurrenz mit den empirischen Naturwissenschaften, in der er unterliegen mußte« (259). In der späten Zuwendung Lukács' zur *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* aber, so berichtet Wolfgang Harich, sei ein Einfluß von Hartmann wirksam.

1.3 Ein Blick auf das ideologische Dispositiv des Kongresses

»Noch nie war einer der Kongresse dieser 1917 gegründeten Philosophengemeinschaft so überaus stark besucht und mit so großer Aufmerksamkeit ... beachtet worden« — so beginnt der Bericht in den *Blättern für Deutsche Philosophie* (VIII, 1934/35, 65-70; hierher auch das Folgende). Als zur Eröffnung Brahms gespielt wurde, da waren sie zahlreich erschienen, »die Würdenträger der Kirche, die Spitzen der Körperschaften und die Führer der Wirtschaft«, der Standortskommandeur der Reichswehr und *last not least* die Vertreter der neuen Staatsmacht, wobei »Vertreter« im Doppelsinn zu verstehen ist: keiner der Führenden war persönlich da. Als Vorsitzender forderte Felix Krueger »ein inniges Zusammenwirken zwischen den Erkenntnissen der Philosophie und den Forderungen des Tages«, worauf das Deutschland- und

das Horst-Wessel-Lied gesungen wurden. Der Vertreter der Reichsregierung parallelisierte den »großen Umwerter Nietzsche« mit Hitler, »dem großen Umwerter der politischen Vorstellungen und Formen des absterbenden materialistischen, liberalistisch-marxistischen Jahrhunderts«. Mithelfen, »daß aus Masse Volk werde«, sei die »Aufgabe des deutschen Philosophen in unserer Zeit«. Reichsinnenminister Frick anerkannte in seinem Grußschreiben, daß die Philosophengesellschaft »sich mit in die Reihe der Kämpfer für die Gestaltung des neuen Staates ... gestellt hat«. Dann traf ein Telegramm Hitlers ein, der die Erwartung ausdrückte, die deutschen Philosophen würden »zur Begründung und Stärkung der deutschen Weltanschauung beitragen«; die Gesellschaft »dankte dem Führer telegraphisch für seine Glückwünsche und das ihr entgegengebrachte Vertrauen«. Ein Beauftragter von Goebbels forderte, die Philosophen sollten »das Ihrige zur Wiedergewinnung der Weltgeltung der deutschen Kultur beitragen«. Der preußische Wissenschaftsminister Rust hatte »den Vorsitz des Ehrenausschusses der Tagung übernommen«, auch er freilich ohne selber zu erscheinen. Der Führer des Deutschen Philologenverbandes »behandelte die Neugestaltung des höheren Schulwesens im neuen Staate und die Verankerung der deutschen Philosophie in ihm«. Unter dem Gesamthema *Zweckmäßigkeit, Sinn und Wert* sprachen dann nacheinander Felix Krueger (Leipzig), Nicolai Hartmann (Berlin), Karlfried Graf von Dürckheim (Kiel), Bruno Bauch (Jena), Friedrich Alverdes (Marburg), Manfred Schröter (München) und Wilhelm Vershofen (Nürnberg). Der bei weitem umfangreichste Teil, mehr als ein Drittel, des Berichts über die sieben Vorträge ist Hartmann gewidmet. Das spiegelt wider, welches Gewicht man auf seinen Vortrag legte.

2. Hartmanns Rede über »Sinnegebung und Sinnerfüllung«

2.1 Die Sinnfrage und ihre Bedeutung

Hartmann entwirft eine Art geistespolitischer Lageskizze. »Der Kritizismus und der Positivismus sind gefallen, die Gedankenwelt Hegels ist wiedererstanden und hat ihre Schätze hergegeben.« (1933, 2 / 1955, 245) Die Rede ist mehrdeutig und unbestimmt, und doch war es unmöglich, nicht an den Marburger Neukantianismus und den Neopositivismus zu denken, die durch die Entlassung der jüdischen Professoren faktisch ausgeschaltet waren. Die Entlassungen werden nicht erwähnt, statt dessen wird der Vorgang als ein rein geistesgeschichtlicher artikuliert. »Die Philosophie der Scheuklappen und der Furcht vor dem Unlösaren

ist nicht mehr die unsere.« (Ebd.) »Wiedererwachen der Metaphysik« (ebd.) zu Beginn des Jahrhunderts und »materiale Wertethik unserer Tage« (18) werden als positive Größen eingetragen, und eine neue philosophische Anthropologie angekündigt: »Es scheint, der Mensch stehe vor einem neuen Verstehen seiner selbst.« (2/246) In dieses Panorama des Untergangs von Überlebtem und des Heraufziehens eines neuen Zeitalters schreibt Hartmann nun das Thema seines Vortrags als die Schlüsselfrage ein. »An einem aber fehlt es zur Zeit noch: am Wissen um den Sinn des Ganzen ...« (ebd.). Wie mag dieser Satz in seiner Zeit gestanden haben? Sollte dabei an den Sinn des Umbruchs in Deutschland gedacht werden oder war es überhaupt möglich, nicht wenigstens daran mitzudenken? Maßte sich hier ein Philosophieprofessor die Kompetenz an, über den »Sinn des Ganzen« zu befinden? Oder war »das Ganze« viel umfänglicher und daher auch unverbindlicher zu nehmen, als das Ganze der Stellung des Menschen im Sein oder so ähnlich? Jedenfalls kündigte dieser Redner an, »das, worum das andere alles sich verlohnt«, zu klären. In immer feierlicheren Worten: des Menschen »Bestimmung ..., was er nicht ist, ... was Aufgabe an ihm ist und Unerfülltes, was bei ihm steht, daß er es erschau und aus sich mache« (ebd.). Noch einmal: War die Spannung zwischen diesem unerhörten Anspruch und dem Selbstverständnis der herrschenden Ideologie, die diese Fragen als gelöst behauptete, gewollt? Würde das Protestpotential dieser Fragen entbunden?

Um die Leser nicht auf die Folter zu spannen, greifen wir vor. Am Ende des Vortrags werden die Problemwolken aufgerissen sein und »eine neue, lichtere« Metaphysik erhebt sich über dem Totenschädel der alten. »Das Tatsachenreich des Geistes ... hat sich neu erschlossen. Es hat begonnen, die neue Metaphysik hervorzutreiben — eine Metaphysik, die endlich dem Menschen sein Recht in der Welt wiedergibt« (36). Aber was ist aus der Spannung des Anfangs geworden, aus der im Raum schwebenden Frage, ob der Philosoph im Namen der philosophischen Tradition Einspruch anmelden, geistige Grenzen ziehen würde? Es wirkt wie eine kalte Dusche, wenn der Redner sagt: Jenes Neue »fußt nicht auf der philosophischen Tradition« (ebd.). Aber worauf dann? Wenn es nun hieß, das »Tatsachenreich des Geistes« habe »sich neu erschlossen«, lief das auf die Belehrung der Philosophen durch die herrschende Politik — statt dieser durch jene — hinaus? Erwuchs also die Lösung der Sinnfrage nicht aus der Philosophie, sondern aus der Politik? Konnte man nicht sogar verstehen, der politische Umbruch führe zum Umbruch in der Metaphysik und gebe endlich dem (deutschen) Menschen sein Recht in der Welt wieder? Die »Zeit« jedenfalls, der

geschichtliche Moment, wird eingereiht in die großen Epochenumschwünge, und in all diesen Umschwüngen, »wo immer in der Geschichte es um Erneuerung des Menschen ging« (1), stellte die Sinnfrage sich, deren unser Redner sich nun annimmt.

Nova vita incipit, das neue Leben beginnt — hatte nicht Ernst Bloch anderthalb Jahrzehnte zuvor, in der revolutionären Morgendämmerung von 1917, als Hartmann sein Offizierspatent feierte und noch kein Ende des Krieges absah, seinen *Geist der Utopie* ganz ähnlich anheben lassen mit der Frage nach dem, »worum es sich lohnt, die Faust zu ballen und zu kämpfen«? Der Vergleich mit Bloch mag helfen, einen ersten Zugang zur spezifischen Bedeutung der vieldeutigen Titelbegriffe Hartmanns zu finden. Sogar Blochs Wortspiel vom Gegebenen, das von dem her, was uns aufgegeben ist, zu fassen sei, scheint bei Hartmann wiederzukehren. Beide sehen einen Epochenbeginn, sehen neues Leben und Denken anheben, sagen, daß das Neue nicht fertig gegeben, sondern aufgegeben sei — und doch könnte der Gegensatz des Gemeinten kaum größer sein. Geht es Bloch um die menschheitliche Perspektive der Beendigung von Krieg, Herrschaft und Ausbeutung und um die Herausbildung einer solidarischen Gesellschaft, so Hartmann um die völkische Perspektive ohne (und ausdrücklich gegen) menschheitliche Allgemeinheit, um die Reorganisation von herrschender Ideologie als Ideologie der Herrschaft. Er weiß und sagt, daß er mit der Frage nach dem Sinn ein umkämpftes Terrain betritt, denn »ein Ungewisses und ewig Umstrittenes ist er auf jeden Fall« (1), seine Bedeutung steht nicht fest, und zugleich läßt der Redner diesen Streit im Ungewissen und Ewigen unbegreiflich hängen, ohne die streitenden Antagonisten zu benennen. Mythisiert er den Streit um den Sinn zum ewigen Geschehen ohne angebbare soziale Akteure, so steigert er die Bedeutung der Sinnfrage und ihrer Beantwortung ins Totale: »Aber der Mensch kann sein eigenes Wesen nicht fassen, ohne einen Sinn an ihm zu erfassen, auf den alles bezogen ist, was sonst zu ihm gehört.« (1) Zugangsbedingung und konstitutive Bezugsgröße für jegliche Bedeutung ist dieser »Sinn«. Wie anders bei Bloch! Dort ist die Frage des Sinns die der Menschen selbst, welche die Verhältnisse befragen, ob diese ihnen wahrhaftig lebensdienlich sind, statt ihr Leben fremden Interessen dienlich zu machen. Der Gegensatz wiederholt sich im Begriff des Aufgegebenen. Bei Bloch geht es gegen Enttäuschung und ihre Steigerung zum Absurdismus; denen, die eine solidarische Gesellschaft gleichsam wie im Schlaraffenland fertig gegeben haben wollen, widrigenfalls sie jeder Möglichkeit des Besseren abschwören, hält er vor, daß der Umbau der Welt zur solidarischen Heimat gemeinsam zu lösende *Aufgabe* ist. Bei Hartmann

steht dieser Ausdruck für »Bestimmung des Menschen« im Sinne eines höheren Sollens und gesollten Höheren. »Aufgabe« in diesem Sinn weist der Sinnkategorie in Wahrheit ihre Bedeutung zu, und »wo immer in der Geschichte es um Erneuerung des Menschen ging«, dort sei diesem Menschen sein Wesen neu aufgegangen, nachdem ihm seine *Bestimmung* neu aufgegangen sei. Fallen wir mit der Tür ins Haus: Die Bestimmung des Menschen ist es, historisch und volksspezifisch bestimmte Konfigurationen ewiger Werte zu realisieren. Durch diesen Akt der Wertrealisation verleiht »der Mensch« einem an sich sinnlosen Sein erst einen Sinn, und so ist es »die Macht der Sinnggebung, die ihm zugleich mit der Aufgabe zufällt« (1/245). Zur Bewußtmachung dieses Sachverhalts ist nun immer Philosophie nötig. »Denn das ist ihm in seinem sehnsüchtigen Ausschauen nach Sinnerfüllung nicht von Natur gegeben, daß er die Macht der Sinnggebung, selbst wo er sie ergreift und ausübt, auch als die schaffende Kraft der Sinnerfüllung wisse, die sie ist.« (Ebd.) Und so kommt es oft genug vor, daß Menschen vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen und inmitten der Sinnggebung die Sinnlosigkeit des Gegebenen zu sehen vermeinen. — »Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen« — diese Titelbegriffe des fünf Wochen zuvor⁴ von Nazi-Agenten im tschechischen Asyl ermordeten deutsch-jüdischen Philosophen Theodor Lessing durchziehen und strukturieren die Rede Hartmanns, der Lessing freilich nicht nennt. Wie nun aber diese Sinnggebung zu denken sei und wie dieses Denken in die zeitgeschichtliche Konjunktur einzupassen sei — es war, als ob dies eine der Aufgaben sei, die Hartmann sich gestellt hatte. Wir werden sehen, daß er sie löst unter Ableitung der Notwendigkeit des Führers bei Berücksichtigung der »völkischen Vitalkräfte« und der wirtschaftlichen Bedürfnisse, sowie unter Grundlegung einer zwingend obligatorischen Ideologie von »Not und Kampf und harter Arbeit« usw., die den gewöhnlichen Individuen die Kompetenz fürs Ganze entzieht, um sie in die geführte Gemeinschaft einzubauen. Doch eines nach dem andern. Verweilen wir zunächst beim Begriff der *Aufgabe*, um dann die Hauptstationen des Hartmannschen Eingriffs in ihrer konjunkturellen Bedeutung nachzuzeichnen.

2.2 Umarbeitung der philosophischen Tradition

Fußt die neue deutsche Metaphysik »nicht auf der philosophischen Tradition« (36), so weiß sie diese doch als Folge ihrer noch mangelhaften Vorstufen zu schätzen und weist sie zugleich in ihre Schranken. Gadamer bemerkt in *Wahrheit und Methode* (37) spöttisch, Hartmann habe 1936 »mit Recht betont«, »daß es darauf ankommt, wiederzuerkennen,

was die großen Denker erkannt haben«, während er tatsächlich Geistesgeschichte »nach dem Muster einer Erkenntnis und eines Erkenntnisfortschritts (gedeutet habe), das hinter dem komplizierten Ineinander von Tradition und Historie weit zurückbleibt«, das Gadamer »als das hermeneutische Bewußtsein erkannt« zu haben beansprucht. Ohne Gadammers Perspektive zu übernehmen, kann doch zugestimmt werden, daß Hartmann den archimedischen Punkt, von dem aus er die Philosophiegeschichte aus den Angeln hebt, bedenkenlos aus dem konjunkturellen Augenblick von 1933 und aus seiner eignen Position entnimmt. Mit ihm philosophiehistorisch im einzelnen zu rechten, wäre eine eigene Aufgabe. Hier aber genügt es nachzuzeichnen, wie er der Tradition Bauteile für seine Konstruktion entnimmt.

Hartmann spricht die Geschichte der Weltdeutungen unter dem Sinn-Aspekt durch, wofür er die Hälfte seiner Redezeit verwendet. Letztlich findet er das meiste ungenügend, weil entweder im Tatsächlichen oder im Jenseitigen suchend. Im Tatsächlichen ist kein Sinn, und ins Jenseits reicht die Suche »des Menschen« nicht wirklich. »In beiden Fällen geht er leer aus.« (8) Im zweiten Fall ohne es zu merken. Platon, Kant, Hegel und Nietzsche sind die wichtigsten Heiligen des neuen philosophischen Kalenders, und ihre Lehren je einseitige und nurmehr in den richtigen Rahmen zu rückende Komponenten der endlichen Hartmannschen Auflösung der jahrtausendealten Rätsel. Scheler ist Kronzeuge der Wesenschau.

Platon⁵ ist »der Klassiker aller Zeiten« (2), weil er »aller Seinsproblematik ein Sinnproblem *überordnete* und es turmhoch über sie erhob« (3). »Deckt man das Wesen der Dinge bis an den Grund auf, so stößt man auf dieses bewegende Prinzip; und man entdeckt, daß es ein Sinn- und Wertprinzip ist.« (5) Erfahrungsunabhängig »und stets in einem gewissen Gegensatz zum Erfahrbaren ... — an der Idee« muß der Mensch »es erschauen« (2). »Was menschliche Gemeinschaft ist, kann der empirische Staat mit seinen Schäden nicht lehren« (2). Und dann steht — wir sind noch am Beginn der Rede — auf einmal der *Führer* als philosophische Idee im Raum: »Und alles echte Führertum unter Menschen ist das Erleuchtetsein aus der Idee.« (Ebd.) So weit, so gut. »Warum aber ... mußte der Quell der Sinnggebung so weit, bis in das 'Jenseits' der Welt, hinausverlegt werden?« Liegt doch darin eine »Entwertung der sichtbaren Welt — zum Unwahren und Unechten.« (4f)⁶ Die noch immer gültigen Beweggründe, die Hartmann auf andere Weise zum Zuge kommen lassen wird, sind die folgenden: Der »Quell der Sinnggebung« mußte ausgezeichnet sein durch 1) Ewigkeit (weil sonst relativiert durch Entstehen/Vergehen), 2) Unabhängigkeit von allem

Niedrigeren, um absolut, allgemein, total herrschen zu können, 3) Stärke, die diese Idee allem Realen überlegen macht. »Sie ist das *alles beherrschende* Prinzip, weil sie das alles hervortreibende, nährenden und tragende Prinzip ist.« (Ebd.) *Produktion, Ernährung, Herrschaft, Konstruktionsbasis* die Funktionen gleichen einer Umschreibung der 'schaffenden Stände'. Unbrauchbar daran ist die »Entwertung des Realen«. Und damit hat Hartmann seine Suchrichtung vorgestellt: *Wahrung des Vorrangs des Geistigen ohne Entwertung des Realen*.

Nach dem langen Irrweg des Mittelalters erzielte Kant den epochalen Durchbruch von der Sinntranszendenz zur Innerweltlichkeit. Man muß nur Mensch, Freiheit und Vernunft »nicht individualistisch mißverstehen« (10). Worum es bei einem wohlverstandenen Kant überall geht, das »sind Ziele eines größeren Ganzen ...; Ziele, an denen der Einzelne wohl mitarbeitet, die er allein aber nicht verwirklicht.« (11) Stellt man dies unausweichlich richtig, dann sind Immanenz und menschliche Gattungskompetenz gesichert. Die Abwesenheit vorfixierten Sinns plus menschliche Freiheit macht Sinngebung hier und jetzt und ohne Hinausverlagerung und Vertröstung möglich. Geschichte freilich ist noch einzuholen, und das ist der wichtigste Schatz der Gedankenwelt Hegels, den es nun zu heben gilt.

Hegel ist der »Vollender des kantischen Gedankens, daß alle Sinngebung ... die Tat des Geistes ist, der sich in ihr verwirklicht.« (12) Seine Macht ist die sich selbst wissende Freiheit. Und wieder gilt es klarzustellen: nicht die des Individuums! Und es wird immer deutlicher, daß dies ein wichtiges Anliegen des Redners ist, das Erbe der Aufklärung so anzutreten, daß zwischen das empirische Individuum und »den Menschen« der Philosophie Sicherungen eingebaut oder verstärkt werden, die es mit dem umstandslosen Primat der staatlich organisierten »Volksgemeinschaft« kompatibel machen. War mit Platon der *Führer* in den Diskurs getreten, so kommt er bei Hegel erst richtig ins Diesseits, während den Individuen ihr »Wesen« auf neue Weise ins Jenseits entgleitet. Zwar faßt man nun die »sinngibenden Mächte« (13/256) als innergeschichtliche und sind sie damit auch »für jeden die seinigen. Aber sie sind nicht in sein privates Ermessen gestellt.« (Ebd.) Gleichwohl muß der Sinn nicht wieder ins Absolute »verschoben« werden: »Es sind lauter Menschenwerte ... Aber ... nicht *in individuo* ...« (14). Lösungsform des Widerspruchs einer Entjenseitigung ohne Verdiesseitigung für die Individuen, so daß die Sinnmächtigkeit jedem Individuum zu eigen, aber als Individuum ihm *nicht* zu eigen ist, bildet die Volks(geist)gemeinschaft. Hegel ist gleich Kant plus Herder, oder das Subjekt der Sinngebung ist *das Volk*. Keineswegs im Sinne eines Gegensatzes gegen

die Herrschenden, auch nicht als Wahlvolk (vgl. 18), sondern als Volk im Gegensatz zu andern Völkern. »In jedem Volk, das in der Geschichte zu eigener Gestaltung gelangt« — und der Zusatz ist so entscheidend wie der Unterschied zwischen Sklaven- und Herrenvölkern —, erreicht die Sinnerfüllung eine einmalige Höhe (13). Nun kann das Individuum in seine Schranke gewiesen werden. »Der einzelne ist in den Volksgeist gebunden, dem er angehört, und echte Einsicht für ihn ist es, zu verstehen, was dieser ist.« (13) Freiheit ist »gerade sein Gehorsam gegen die innere Bestimmung, die es als gemeinsame in sich trägt.« (12) Das vom »Volksgeist« sich isolierende Individuum aber ist nichts anderes als »abgeschiedener Geist« (Ebd.). Mußte man hier nicht an die Emigranten denken, etwa an Bloch, Cassirer, Tillich, Horkheimer?

Nun ist — der Redner gestaltet noch immer Hegelsches Gedankenmaterial mehr um als nach — der Auftritt des *Führerindividuum*s vorbereitet. Dieses ist das betonte Fürsich. Seine Komplementärmenge, »die Menge als solche ist zwar der Träger des objektiven Geistes, aber sie ist ebenso kopflos als vielköpfig. Von ihr kann geschichtliche Führung nicht ausgehen, es ist ihr nicht gegeben zu wissen, 'was sie will'. Weder die öffentliche Meinung noch die abgezählte Majorität bringt ihre wahren Tendenzen eindeutig zum Ausdruck. Erst das 'große Individuum' muß es ihr sagen.« (14) Im Gegensatz zu Platon wurzelt bei Hegel der politische Führer »ganz in dem, was geschichtlich wirklich ist; er sieht das Wesentliche in der bereits vorhandenen Tendenz des objektiven Geistes und spricht es aus. ... er entdeckt nur, was alle schon in sich tragen, aber nicht wissen. Weil aber das Wissen erst die Freiheit zur Wirklichkeit erhebt, so ist er mittelbar derjenige, durch den allein (!) Sinn- und Zielgebung in der Geschichte sich vollzieht.« (14)

Nietzsche wird eingeführt als der Bahnbrecher der »neueren Wertphilosophie« (16). Sein über Hegel hinausspringender Gedanke besteht in der Erkenntnis, daß das Gute nicht als Einheitliches zu denken ist. Bis dahin interessierte nur die Begründung des Guten, nicht der Inhalt. Nietzsche hat die Frage neu eröffnet, was Gut und Böse sei und ist auf »eine unerschöpfbare Mannigfaltigkeit« gestoßen, auf »ein Reich sittlicher Werte, die noch keinesfalls alle entdeckt sind.« (16) Zu rühmen sei, daß Nietzsche Werte nach vorne stellt, »die in der christlichen Moral verdeckt sind«: Fernstenliebe, »Kraft, Wille, Macht, Schönheit, Lebensfülle, Frohsinn, Verantwortungsfreudigkeit und vieles andere.« (17) Jedes Volk und Zeitalter entdeckt Neues. Die »von Hegel gesehene Immanenz des Sinnes« wird so erst inhaltlich gefüllt. »Zugleich aber ist es das Wissen um die Unerfülltheit des Sinnes« (17), was Nietzsche schärft. »Hier allererst ermißt der Mensch, was die an ihn gerichtete

Zumutung heißt, 'der Sinn der Erde zu werden'.« (17) — Aber hatte Nietzsche wirklich nur das Reich von Gut und Böse neu entdeckt, statt vielmehr mit seiner ideologiekritischen Frage den Horizont der Moral prinzipiell zu überschreiten? An der Stelle dieses unausgesprochenen Einwands distanziert der Redner sich von dem »Sucher Nietzsche«, der übers Ziel hinausgeschossen war, weil er die Menschen die Werte nicht nur finden, sondern erfinden ließ. Der Fehler liegt schon bei Hegel. »Und wie dort dem 'Geiste' eine Art von Allmacht zugeschrieben ist, aus sich zu machen, was er will, so hier dem Menschen. Beides entspricht den gegebenen Tatsachen des Geisteslebens nicht.« (17) Mit diesem militärisch knappen Urteil ist der Redner am Ende seines Exkurses zur philosophischen Tradition angelangt. Von nun an wird er ohne Umschweife die eignen Problemlösungen vorführen, mit denen er an die »materiale Wertethik unserer Tage« anknüpft, die das Hegel-Nietzschesche »Übermaß wieder auf sein natürliches Maß zurückgebracht« (18) hat.

2.3 Hartmanns Unterscheidung von Wertsein und Wertbewußtsein

Gegen Nietzsches Vermenschlichung und Hegels Historisierung brachte der Redner vor: »Werttheoretisch geht dabei der Sinn der Überzeitlichkeit des Wertvollseins verloren, und die Konsequenz ist ein haltloser historischer Relativismus.« (Ebd.) Aber was spricht gegen Relativismus? Was ist mit dessen Haltlosigkeit gemeint? »Vom Standpunkt des Sinnproblems aber wird dadurch dem Menschen zuviel aufgebürdet, denn alle Sinnggebung bedarf des Halts an etwas Festem, das dem schaffenden Geiste einen Maßstab von Sinn und Widersinn gibt. Mit der zu großen Machtfülle verliert er diesen Halt, und seine Freiheit wird zur Willkür.« (Ebd.)

Hartmann unterscheidet das *Wertvollsein* von seiner *Gültigkeit*. Ist letztere historisch-relativ, so ersteres überzeitlich und dem Zugriff »des Menschen« nur insofern ausgesetzt, als dieser sie entdecken oder nicht entdecken, annehmen oder verwerfen kann. »Nicht die Werte selbst wandeln sich in der Menschengeschichte, sondern nur das Wertbewußtsein — genau so, wie im Fortschreiten des Wissens nicht die Welt sich wandelt, sondern nur das Weltbild.« (Ebd.) Aber heißt dies, daß wie die Natur ein »Wertreich« außer und vor dem Menschen existiert und ihn am Ende gar hervorbringt? Wir werden versuchen zu sehen.

Zunächst aber bleibt dem Redner zufolge noch etwas Entscheidendes zu tun, und zwar »die Überwindung des 'Allgemeinen' und 'Ewigen' im Wesen dessen, was sinngehend ist.« (Ebd.) Solange dies nicht geleistet

ist, »bleibt alle Sinnggebung durch den Menschen unglaublich« (ebd.). Aber halt! Hebt man Allgemeinheit und Ewigkeit im Vorgang der Sinnggebung »einfach auf, so raubt man dem Charakter des 'Sinnes' etwas von seinem Wesen.« (Ebd.) Eine ideelle Instanz ist darin anzuerkennen, die einen Halt gibt und als Kompetenzgrenze fungiert, ohne die Sinnggebungskompetenz in Frage zu stellen. Man muß dem platonischen Gedanken vom Ewigkeitscharakter von Sinn und Wert in seiner relativen Berechtigung »im Gesamtbilde die Stelle anweisen, die ihm zukommt« (Ebd.). Das Verhältnis der beteiligten Instanzen und ihr jeweiliger Seinsmodus müssen zu diesem Zweck neugeklärt und -geordnet werden. Das allgemeinste »Wesensgesetz« lautet: »aller Sinn in der Welt ist wertbezogen, und aller Wert ist sinnggebend« (20), Sinn und Wert dabei in Abweichung von der Alltagssprache verstanden, die sie an Zweck und Zweckmäßigkeit annähert. Die Existenzweise des Sinns bestimmt sich als Beziehung eines Subjekts auf einen Wert: »Der Sinn hat nicht die Seinsweise eines Ansich, er ist nicht etwas Reales. Sinn ist etwas, was nur 'für jemand' bestehen kann« (30). Damit kommen die Subjekte ins Spiel. Ohne sie gewinnen Werte keine Realität. Weit davon entfernt, ein Manko darzustellen, wie Theologen und Philosophen allzulange gewöhnt haben, ist die an sich bestehende Wert- und Sinnlosigkeit der tatsächlichen Welt die Bedingung für Sinn: »Die Ohnmacht der Werte gerade ist die Grundlage der Macht des werterfassenden und aktiv zwecktätigen Wesens 'Mensch'« (19), »ein Wesen nämlich, dessen ganze geistige Artung auf Freiheit gestellt, auf Wollen, Einsatz des eigenen Selbst für eine Bestimmung, kurz auf Bewältigung von Aufgaben angelegt ist« (22). So ist der Mensch der »Mittler« und Realisator der Werte. Er ist das Wesen, das *eine Aufgabe* hat.

2.4 »Aufgabe als solche« und Sinnschuld der Individuen

Am Begriff der Aufgabe unterscheidet Hartmann den Bezug auf einen zu verwirklichenden Wert, die Forderung ihn zu verwirklichen und die Unerfülltheit dieser Forderung. Indem er »Sinn« an der Seite der Unerfülltheit festmacht, vermag er Sinnerfüllung ohne Wertverwirklichung zu denken. »Es gibt eine Art Sinn im Leben, der gerade darin liegt, daß der Mensch vor die Aufgabe als solche gestellt ist, also vor die Unerfülltheit der Forderung.« (21f) Dann aber zeigt sich, daß dies nicht irgendeine Art von Sinn neben andern gleichberechtigten Sinnarten sein kann, sondern daß zumindest die Sinnbedeutung, die Hartmann als die philosophisch zeitgemäße herauszuarbeiten bestrebt ist, in dieser Unerfülltheit ihre entscheidende Voraussetzung findet. Dem Menschen »fällt

dadurch eine Bestimmung in der Welt zu, eine Aufgabe, ein Lebenssinn« (22). »Gerade die Aufgabe als solche — und mithin deren Unerfülltheit in der Welt — ist für ihn sinnvoll.« (30) Und auch die von Nietzsche erschlossene Mannigfaltigkeit der Werte steht dem keineswegs entgegen; »ja erst angesichts solcher Mannigfaltigkeit wird es recht eigentlich ernst mit dieser Unerfülltheit und dem Bewußtsein der ungeheuren Aufgabe, die dem Menschen in der Welt zufällt.« (Ebd.) Die Rhetorik schwilt an: »Eine unabsehbare Aufgabe, aber auch eine stolze Aufgabe. Eine Aufgabe von so erhebender Größe, daß schon das bloße Eintreten in ihren Dienst Sinnerfüllung ist.« (Ebd.) Konnten die Versammelten umhin, dies als weihevollen Bezug auf die gewaltigen historischen Aufgaben zu verstehen, die von der neuen Führung angegangen wurden?

Theodizee

Hieran knüpft Hartmann eine neue Theodizee, will sagen eine neue Rechtfertigung der Welt in theologischen und Gottes in ontologischen Kategorien. Jahrtausende der Philosophie und Theologie sind darin fehlgegangen, diese Rechtfertigung davon abhängig zu machen, daß die Welt oder das Sein auf Sinn hin angelegt seien. »Immer hat der Mensch gemeint, sich über die Sinnlosigkeit der Welt beklagen zu müssen. Er hat mit der Gottheit gerechnet um sie. Er hätte ihr auf den Knien danken sollen für sie.« (Ebd.) Ohne sie bliebe dem Menschen nichts »Wesentliches in der Welt zu tun übrig« (Ebd.) und wäre er »als der Freiheit und schöpferischen Aktivität mächtiges Wesen schlechterdings überflüssig.« (Ebd.) Die Sinnlosigkeit hat die Funktion, zur Sinngebung aufzurufen. Und wie der funktionelle Kern dieser Anrufung, sich zum Sinnsubjekt zu machen, die *Aufgabe sans phrase* ist, so scheint es, daß diese in der Ökonomie der Rede von einer ebenso inhaltsleeren Orientierung auf Größe-als-solche ihren Sinn erhält.

Größe als solche

Überhaupt strömt der Redner bei jeder Gelegenheit vor Begeisterung über, wo er aufs Höhere und Große als solches zu sprechen kommt, unter Absehung von allem Inhalt. »Wer das eigene Leben rückschauend überblickt und sich fragt, worum eigentlich es sich verlohnte« — und so hat er ja eingehend die Sinnfrage artikuliert —, »der sieht sich auf kurze Episoden, ja auf einzelne Momente hingewiesen, in denen seine Höhepunkte lagen.« (26) »Höhepunkte«, »Anteilhaben an Bedeutendem und Überragendem, und sei es auch von ferne«, sind selbstverständliche Bezugspunkte, die aber völlig leer bleiben. Als müßte er sich gegen einen antiintellektuellen Zwischenrufer verteidigen, sagt er plötzlich, seine

Ausführungen seien »nicht blasse Theorie« (25), und »der stille Glaube an die Unsterblichkeit alles Großen ist ... kein Wunschbild unbelehrbarer Idealisten« (ebd.), sondern bewähre sich, »wo immer ... das Große und Bedeutsame sich zeigt, ... so ist es mit den großen Individuen vergangener Zeiten, so mit den einzigartigen Situationen und Bewegungen (!) im Leben der Völker, so mit allen großen Taten, mit allem Heldentum und Führertum, ja schon mit allem großen Wollen, Streben, Wagen und Unternehmen« (ebd.). Und schließlich wird die Rede in einem Heroismus der Größe als solcher ausklingen, die es allemal rechtfertigt, den Gürtel enger zu schnallen und das Leben aufs Spiel zu setzen, und wenn die Welt voller Feinde wär. »Alles Große in der Geschichte ringt sich gegen große Widerstände hoch. Nicht im glücklichen Genießen erstarken die Völker der Erde, sondern in Not und Kampf und harter Arbeit.« (37)

Sinnschuld

Der Sinn ist die Schuld der Individuen: »Die Sinnarmut des persönlichen Lebens ist ... auch die Schuld des Menschen an ihm.« (26) Unterm Aspekt dieser Bringschuld des Sinns zerfallen die Menschen in zwei Klassen: »Der Stumpfe und Unempfängliche lebt an allem vorbei, was ihm zufällt ...; der Weise öffnet Herz und Sinne, und es wird alles sein eigen, was das Geschick (!) ihm zuführt.« (Ebd.) Nicht daß solche Unterschiede nicht tatsächlich ins Auge sprängen, aber Verhaltensweisen sind Resultanten vieler Bedingungen, Verhältnisse und Geschichten, während solche »Wesensschau« sie unmittelbar in *Wesen* umdeutet, Alltagswissen ins priesterliche Gewand hüllend. Es gibt eben Stumpfe und Weise. Nicht stumpft Subalternität ab, sondern die Stumpfen werden wie von selbst in die Subalternität einrücken.

2.5 Das Individuum, der »objektive Geist« und der Führer

Durch die Hegellektüre des Redners sind wir darauf vorbereitet, die Individuen vom Rechtstitel und vollen Gebrauch der philosophisch herausgearbeiteten und gefeierten Gattungskompetenzen abgeschnürt zu finden. Die entscheidenden Kompetenzen lagen entweder beim Führerindividuum oder beim *objektiven Geist*. Vier Jahre zuvor hatte der Redner den objektiven Geist folgendermaßen bestimmt: »Er ist die geistige Sphäre, in die Geburt, Erziehung und geschichtliche Zeitlage uns hineinstellen und hineinwachsen lassen; jenes allgemeine Etwas, das wir in Kultur, Sitte, Sprache, Denkformen, Vorurteilen, herrschenden Wertungen als überindividuelle und doch reale Macht kennen ... ist ein Medium, durch das hindurch wir alle Dinge sehen, auffassen,

beurteilen, auswerten, behandeln. Und doch zugleich weit mehr als ein Medium, ein Gestaltendes, Formendes, Führendes in uns selbst.« (Hartmann 1929, 300) Vielleicht läßt sich sagen: er ist die herrschende Ideologie in ihrer Materialität. Ihre Artikulation als »Geist« macht es möglich, daß die traditionellen Eliten, der »schaffende Geist«, natürlich vor allem die »Gebildeten«, sich darin wiedererkennen. Nun scheinen die Momente des *Herrschenden* und des *Führenden* verstärkt, und vor allem der politische Rahmen legt entsprechende Funktionszuweisungen fest. Die Philosophie kann sich die potenzierte Aufgabe zurechnen: Arbeit am Aufgegebensein als solchem, am Herrschen der Herrschaft, transponiert ins Höhere.

Da die Werte in einem zeitenthobenen Wertreich vorgegeben sind, vermögen auch die »schaffenden Schichten« des objektiven Geistes sie nicht zu schaffen; nur wählen kann der objektive Geist die Werte. Dies ist seine Freiheit. »Aber auch das Wählen ist Freiheit« (35) — kurz vor den November-»Wahlen« 1933 mochte das beziehungsreich klingen. Aber mit dieser Wahlfreiheit hatte es noch eine geistespolitische Bewandnis. Und zwar bedeutet sie, daß »der objektive Geist Bewegungsfreiheit gegen die Mannigfaltigkeit der Werte« (38) hat — als gälte es, die Wertschranke aus dem Weg zu räumen: Der Faschismus kann bestimmte Werte verletzen; er hat einfach andere. Werte sind damit als Instanz des Einspruchs aus dem Wege geräumt.

Das Individuum handelt, aber seine »Zwecktätigkeit« »verschwindet im Gesamtprozeß« (36). Was für den objektiven Geist Freiheit, ist »für die Person ein Moment der Unfreiheit; die Ausdrücke 'Anforderung', 'Gebot', 'Sollen' sagen das in aller Eindeutigkeit.« (34f) »Die Freiheit des Individuums — als die innere, ethische verstanden — erstreckt sich nicht auf die Auswahl der Werte, die er (sic!) in seinem Leben gelten läßt. Sie erstreckt sich nur auf die Entscheidung ...; sie besteht in der Fähigkeit, auch gegen das empfundene und anerkannte Sollen zu entscheiden.« (34) Die geistige Handlungsfähigkeit der Individuen reicht also nicht bis zur Mit- und Umgestaltung des Orientierungsgefüges, das sie in ihrem Leben gelten lassen. Für diese Geltung ist der objektive Geist zuständig. Ihre Freiheit schnurrt auf die Alternative zusammen, dafür oder dagegen zu sein. Entschieden sie sich dagegen, so konnten sie doch selbst in ihrem eignen Innern nichts gegen die Geltung der abgelehnten Wertordnung tun, nur zum Abfall von der weiterhin anerkannten vermochten sie es zu bringen.

Aus dem Widerspruch zwischen der politischen Inkompetenz der Individuen und dem schichthaft-unpersönlichen Existenzmodus der kollektiven Kompetenz in Gestalt des objektiven Geistes resultiert die

funktionelle Leerstelle des Führers: Er steht für »fehlendes Gemeinbewußtsein« (32), man kann übersetzen: an der Stelle des zersetzten Gemeinwesens. »Wohl bedarf der geschichtlich objektive Geist der Vorsehung, Zwecksetzung und Führung. Aber er selbst als solcher ist ihrer nicht mächtig, er ist kein Gemeinbewußtsein über dem Bewußtsein der Individuen. An die Stelle des fehlenden Gemeinbewußtseins tritt das führende Individuum. Aber seine Vorsehung und Zielsetzung hat Menschenmaß, Maßstäbe von geschichtlicher Größenordnung übersteigen seine Kraft.« (Ebd.) Steckt darin ein Moment widerständiger Wahrheit? Aber wenn, dann zugleich mit ihrer höheren Re-Integration über den Sinn des Sinnwidrigen, wobei ein Stachel gegen den allzu dummen Führerkult bleibt. Nun ist vollends alles gut. »Auch das ist nicht schlechthin sinnlos, daß keine Aufgabe in der Geschichte vollkommen gelöst wird, daß in allem Aufbau auch Abbau ist und nichts für ewig geschaffen wird« usw — der Geist wächst an seinen Aufgaben. »Das Wiedererstehen der immer neuen Nöte hat selbst sein Sinnvollsein für den Geist, sofern Aufgaben als solche gerade für ihn sinnvoll sind.« (Ebd.)

2.6 Schichtentheorie der Geschichte

Der Redner nimmt die Probleme auf dem Niveau der modernen Weltsicht auf. Die Geschichte verläuft nicht zielgerichtet, und ihre Bewegung wird von »zahllosen Faktoren außergeistiger Art mitbestimmt« (33). »Mitbestimmt« deutet auf seine Abgrenzung »außergeistiger« und geistiger Faktoren, und diese Terminologie zeigt den »Geist« als selbstverständliches Zentrum, von dem aus alles andere als »Außergeistiges« erscheint. Aber von Geistidealismus kann der Redner nur abraten. Seine Sache ist ein Geistrealismus mit festem Boden unter den Füßen. Man darf die Geschichte weder von unten noch rein von oben denken. »Wirtschaftliches Bedürfnis und geistig-schöpferisches Finden greifen ebenso tief ineinander wie völkische Vitalkraft und geistige Formgebung. In der Art der Synthese liegt die Lösung des Rätsels.« (35) Und nun stellt der Redner seine paradigmatische Lösung vor, *das Ökonomische und das Völkische mit dem Geistigen* vermittelt zu denken: »Stets erscheinen neue Nöte, ungerufen, unvorhergesehen, 'von unten' auftauchend; stets aber ist es selbständiges geistiges Suchen und Finden, das ihrer Herr zu werden die Kraft aufbringt.« Dem verdankt das »Fortschreiten« trotz seiner »Bedingtheit« »den Charakter der Eigenbewegung, es wahrt seine Autonomie« (ebd.). Die Schlüsselstellung in dieser Aussage und wohl auch in der Weise, in der sie auf jenem Kongreß 1933 entgegengenommen wurde, halten die Ausdrücke »selbständiges

geistiges Suchen und Finden, das ihrer Herr zu werden die Kraft aufbringt«. Das hallte bei den versammelten Elitenangehörigen zweifellos wider. Wieso aber konnte der Redner glauben, daß diese seine Geschichts»theorie« mehr war als ein eklektizistisches Wunschbild?

Für die theoretische Konsistenz stand eine Schichtentheorie. Ihre Aussagen ließen an soziale Schichtung und an die Verteilung von Lasten, Pflichten und Zuständigkeiten zwischen den Schichten denken, wurden aber als seinsgesetzliche Aussagen vorgestellt. Mit Hilfe des Schichtungskonzepts wurden geschichtsmaterialistische Elemente herrschaftsideologisch reartikuliert. »Die Geschichte ist selbst der synthetisch geschichtete Prozeß. In ihr ist Geistesentfaltung getragen von vitaler und wirtschaftlicher Entfaltung, aber das Getragene ist nicht in jeder Hinsicht abhängig.« (35) Man ahnt mehr, als daß es einem gesagt würde, daß »über« der Bevölkerung eines Landes (den »völkisch-vitalen« Kräften) und dem Ensemble ihrer Produktivkräfte und ökonomischen Verhältnisse sich die Politik, der Staat und die weiteren »Überbauten« erheben sollen, und daß aber die herrschenden Klassen, die vom Mehrprodukt der beherrschten Klassen zehren, von diesen »nicht in jeder Hinsicht abhängig« sein sollen, was gewiß nicht bestritten werden kann. Aber so (nämlich marxistisch) läßt es sich gewißlich nicht aussprechen ... Wie also spricht »es« sich aus? Unter den »ineinandergreifenden Seinschichten« macht der Redner eine Schicht aus, die im Unterschied zu den andern Schichten *schaffend*⁷ ist. Sinngibende Schicht ist nun aber genau »die schaffende Schicht in der Gesamtschichtung des Prozesses« (36). Somit hat die Geschichte »das sinngibende Moment zwar nur in ihrer oberen Schicht, und diese ist das ontisch Sekundäre, Getragene, Abhängige und insofern das Schwächere. Aber der Prozeß besteht auch gerade darin, daß die Autonomie dieses Schwächeren in ihm erstarkt, daß Autonomie und Kraft des Geistes wächst.« (37) Da aber »Geist« = »wesentlich Sinnggebung«, ist Geschichte, die den Geist stärker werden läßt, = Sinnerfüllung, »ohne auf Sinn hin angelegt zu sein«, und wie zuvor das Bedürfnis nach Theodizee, ist auch das nach Geschichtsteleologie unvermittelt wieder zufriedengestellt.

2.7 Die »Revolution« der Jungen Generation

»Revolution« und »Jugend« waren zur Zeit dieser Rede in Deutschland faschistisch besetzte Begriffe. Der NS artikuliert sich als eine »junge« Bewegung und die Faschisierung der Verhältnisse als »Revolution«. Die Konnotationen waren also nicht so sehr unvermeidlich, als vielmehr gewollt, wenn der Redner »Jugend« und »Revolution« geschichts-

philosophisch ineinanderarbeitete und seine Rede mit einem Kotau vor der jungen Revolution ausklingen ließ. Unter die wichtigsten Faktoren der Geschichte erhebt er den Generationenkonflikt. In diesem hat die Jugend »metaphysisch« gesehen allemal recht, weil nämlich »die Jugend geschichtlich gemessen älter und weiser ist als das Alter« (34). »Das Volk selbst — oder wenn man so will, der objektive Geist — ist jedesmal in der jungen Generation um eine Stufe älter und erfahrener geworden als er im gleichen Entwicklungsstadium der alten war.« Es ist, als würde die herrschende Ideologie in ihrem Vollzug ständig sich auch verzehren. Alle Ideen »überleben sich ..., sind geschichtlich verbraucht«. Die Jugend kann also gar nicht anders in die Geschichte eintreten, als mit einer »stillen ständigen Revolution«, die eine »ständige Revolution im Wertbewußtsein« ist (ebd.).

Welch ein Opportunismus! Nicht nur verneigt unser Fünfzigjähriger sich vor den jungen Nazis, sondern er gibt auch jeden Einspruch gegen die Entwicklung der herrschenden Politik preis. Das je neu Mächtige hat grundsätzlich recht. Die Geschichte ist immer die Geschichte der Herrschenden, gilt ihm schon in der Gegenwart, ja, prospektiv für alle Zukunft. Und so ist es nur konsequent, wenn er zum Abschluß ein Thema aufnimmt, das unterirdisch durch die traditionellen Eliten geistert, die den Nazismus mit zur Macht gebracht haben und sich nun zu fragen beginnen, ob sie ihn sich nicht anders vorgestellt hatten. Später wird dieses Thema zum »Das haben wir nicht gewollt«. Später wird auch der Redner es nicht mehr gewollt haben. Jetzt aber, im Herbst 1933, zeichnet er es Seinesgleichen als Seinsgesetz des Geistes vor, daß jener Einspruch sinnlos sei und man stets genau das gewollt zu haben sich entscheiden muß, was als herrschend herausgekommen ist. Der »Geist«, auch der »objektive«, ist keine Instanz des Einspruchs gegen den Faschismus. Der »geschichtlich objektive Geist ... erfährt vielmehr auch erst in der Geschichte, was er selbst der Intention und der Bestimmung nach ist. So erfährt er im Reifen die Tendenzen, die er selbst mitbringt; in jeder Generation, in jedem geschichtlich jungen Volke ist dieses Erfahren wieder dasselbe Schauspiel. Ja, er erfährt auch erst, was eigentlich und im Besonderen er gewollt hat.« (38) Die Geschichtstat zeigt ihm »nicht nur den Erfolg, den er nicht gewollt; das andere Antlitz ist vielmehr das innere, das wahre.« (Ebd.)

So redet dieser Nicolai Hartmann 1933 den »geistigen« Eliten zu, den NS als das vom Geist unbewußt Gewollte anzunehmen. »So empfängt er verstehend sich aus seiner Geschichte als das, was er aus sich ihr vorzeichnet.« »Fragt man, was ihm das frommt, so ist zu antworten: es ist noch einmal eine andere und neue Form der Sinnerfüllung.« (38) Das

Ganze wirkt wie eine entnennende Orakel-Form der Sprechweise, bei der es indirekt, nie anders als durch die begriffliche Blume, um die Verständigung über die damaligen Ereignisse, über Vorbehalte der traditionellen Eliten ging. Aber kein Zweifel, es geht darum, sich diese Vorbehalte auszureden, das geistige Universum der Philosophie umzubauen, um es mit den neuen Verhältnissen kompatibel zu machen. Zugleich welches unerwartete Geständnis, später stets bestritten: Was da an den Tag getreten ist, ist vom herrschenden »Geist« *vorbereitet* gewesen, seine *Konsequenz*.

Durch Nacht zum Licht — der Schlußsatz beschwört den durch seinen Selbstverzicht triumphierenden Geist: »Dem Geiste, wenn er sich selbst begreift«, geht seine *Bestimmung* auf. »Dadurch erst trägt er sie in die Welt hinein ..., wächst ihm auch Einsicht und Kraft, sie zu erfüllen. Das aber heißt, es wächst im eigenen Werden ihm die Macht, den Prozeß durch seine Sinngebung zur Sinnerfüllung zu erheben.« (38) — Hierzu mochten sich alle Akteure (außer den Emigranten, den Juden, der Opposition) ihr positives Teil denken. Der »Geist«, worin sich die »Mandarine« wiederfanden, vermöchte den Prozeß »durch seine Sinngebung zur Sinnerfüllung zu erheben«, wofern er sich nur darauf einläßt, sich aus der herrschenden Bewegung und diese als die seine zu verstehen.

3. Zusammenfassende Einschätzung

Mit keinem Wort hatte der Redner direkt und thematisch auf Hitler oder die politischen Ereignisse Bezug genommen. Vielmehr hatte er formell die Autonomie des philosophischen Diskurses gewahrt. Und doch waren die Bezüge allgegenwärtig. Nur waren sie durch Parallelführungen oder Anspielungen hergestellt. Zwei Aspekte lassen sich unterscheiden: Verständigung innerhalb der engeren ständischen Bezugsgruppe der traditionellen geistigen Eliten und Transformationsarbeit an der ideologischen »Grammatik« des philosophischen Diskurses. Was den ersten der beiden Aspekte angeht, so liegt die Bedeutung der Rede zweifellos darin, daß sie den Übergang für die in der Tradition Verhafteten erleichtert, während sie philosophische Widerstandspotentiale desartikuliert. Zur Wirkung innerhalb der Schicht der deutschen Gelehrten und darüber hinaus mag beigetragen haben, daß hier ein Offizier des Ersten Weltkriegs sprach, ein gestandener Konservativer, dazu eine der unbestrittenen Autoritäten des Fachs, einer, der schon vor 1933 dafür bekannt war, daß er die Philosophie weg vom Versponnenen und hin zu einem gesunden Realismus führen wollte, der den Führungsanspruch

des »Geistes« auf den Boden der Tatsachen zurückbringen und neu befestigen wollte. Er war kein »Nazi«, politisch eher zurückhaltend, anders als Bauch, Bollnow, Dingler, Emge, Flitner, Freyer, Gadamer, Gehlen, Lipps, Litt, Joachim Ritter u.a. würde er seinen Namen weder unter den Märzaufruf der »Deutschen Geisteswelt« für die Liste der NSDAP noch unter das »Bekenntnis der Professoren ... zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat« vom November 1933 setzen, auch nicht wie Heidegger bei der »Kundgebung der Deutschen Wissenschaft« für Hitler auftreten oder wie Spranger einen persönlichen Wahlaufruf für Hitler⁸ herausgeben. Nein, das hier war das gediegene Wort des nationalen und konservativen Gelehrten, und den nicht-nazistischen Angehörigen der »Geisteseliten« mußte es desto schwerer fallen, den Pferdefuß zu erkennen. Dieser bestand nicht so sehr in den weihevollen Anspielungen an die Gegenwart, die den neuen Herren etwas von der Aura der philosophischen Tradition zuführten, als in einem Umbau der philosophischen Grammatik, in dem man nachträglich einen der Entwürfe einer Faschisierung der Philosophie erkennen kann. Wir fassen abschließend die Grundzüge dieses Umbaus zusammen.

Den Nazis hilft Hartmann zunächst durch Abbau der universell-menschheitlichen Perspektive der Philosophie. Er degeneralisiert, partikularisiert und historisiert das Ideologische. Ferner verbindet er den völkischen Materialismus mit Geistidealismus und Führerprinzip. Damit stellt er einen Rahmen bereit, in dem *Rasse*, *Volk* und *Führer* als philosophisch legitimierte Größen auftreten und mit den traditionellen Geisteseliten verbunden werden können, während zum Beispiel der Völkerbund, das, was für eine auf Abschaffung des Krieges hinauslaufende Völkerrechtsordnung Vorbedingung wäre, delegitimiert wird.

Dabei nimmt Hartmann das Problem einer Restrukturierung des philosophischen Diskurses wie Heidegger dort auf, wo es durch Nietzsches Radikalkritik der bisherigen Philosophie artikuliert worden war. Der wissenschaftliche Sozialismus der modernen Arbeiterbewegung und die Fortschritte in Naturwissenschaften und Technik hatten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die philosophische Spekulation in eine tiefe Krise gestürzt. Die alte *Verjenseitigung* griff nicht mehr, war nicht mehr geeignet für den Status einer herrschenden Ideologie, und zwar weder in der direkt theologischen Form noch in der Form verschämter Theologien, die ein abstrakt-ideelles Jenseits postulieren. Im »Diesseitigen« mußte die Philosophie ansetzen. Zwei große bürgerliche Projekte standen an: die repressive Bereinigung der sozialen Frage im Innern und die imperialistische Konkurrenz um die Versklavung oder doch Hegemonisierung unterentwickelter Länder. Das Erbe des

Christentums war dabei ebenso im Wege wie das der Aufklärungsphilosophie, insofern beide ein Menschenbild pflegten, das von nationalen wie rassistischen — und tendenziell sogar geschlechtlichen — Unterschieden in entscheidender Hinsicht absah. Anstelle eines imaginären weltbürgerlichen Subjekts von Vernunft und Freiheit, von Moral und Geschmack — das freilich als weltbürgerlich sich nur dadurch qualifizierte, daß es immateriell und gleichermaßen abstrakt gedacht wurde —, war eine Pluralität ungleicher und hierarchisierbarer Völker-Subjekte zu entwerfen. Vor allem die erste der beiden Operationen, die Entjenseitigung, lief Gefahr, sozialrevolutionären Bestrebungen in die Hände zu arbeiten. Das menschliche Handeln ins Zentrum der Betrachtungen zu stellen, die Gestaltung ihres gesellschaftlichen Zusammenwirkens den Menschen selbst zuzugestehen, hieß auf ideologische Berufungsinstanzen gegen Änderungswünsche von unten verzichten, konnte auch wiederum »oben« dazu führen, daß einzelne Machthaber sich dem Geflecht bremsender und mitbestimmender Einflußnahmen der Eliten entwandten, weil die »heiligen« Instanzen, die von deren berufenen Vertretern angerufen wurden, keine Anerkennung mehr fanden. So zeichnete sich das Problem der Rekonstruktion einer herrschenden Ideologie ab, die Ideologie von Herrschaft sein konnte, als mehrfach widersprüchliches Projekt: Die Begründung des Nationalegoismus kompatibel machen mit der Struktur des Ideologischen: antagonistischer Partikularismus, der nichts mit Allgemeinheit im Sinne hat, aber auch nichts von der Allgemeinverbindlichkeit einer herrschenden Ideologie einbüßt. Anthropozentrismus der Ideologie bei Marginalisierung der Individuen (als »Menge«). Verdiesseitigung, die beim innergesellschaftlichen Jenseits, der Staatsmacht, innehält. Das unausgesprochene Gebot zeichnet sich ab: *Du sollst kein anderes Diesseits haben als den Staat.*

Hartmanns Lösungsangebot stellt eine Kompromißleistung dar. Eine Art von Jenseits wird beibehalten, um die Verhältnisse »'von oben', vom Reich der Werte« (38), unter Kontrolle zu halten, wengleich dieses Wertereich auf den von sich aus ohnmächtigen Status einer rein ideellen Instanz reduziert wird, die sozusagen darauf warten muß, ganz selektiv von den Befugten des objektiven Geistes angerufen zu werden. Der »objektive Geist« wiederum wird ausgebaut zu einer Art Zwischeninstanz, Repräsentanz der geistigen Eliten, während die Individuen als schlichte Gesellschaftsmitglieder sich ohne Mitsprache finden. Das Wertereich wird benötigt, weil ohne es kein *Halt* in diese Konstruktion zu bringen wäre, nicht nur im Sinne eines Zur-Ordnung-Rufens der Individuen, sondern auch als ideologische — und das heißt hier auch: von den

»Ideologen«, den traditionellen Eliten bewirkte — Beschränkung von *Macht*, und zwar auf die *geführte Gattung* bezogen, den Staat. So mag in diesem metaphysischen Residuum einer zwar »ewigen«, aber an sich realitätslosen Wertwelt nun doch ein letzter Vorbehalt, mehr Sicherungswunsch als irgend reale Sicherung, sich verbergen. In der Gesamtkonstruktion wird das Wertreich benötigt für die Konstruktion des Menschen als des je unter einer Aufgabe existierenden Wesens. Es ist, als wäre *die dem Menschen in der Welt zufallende ungeheure Aufgabe* eine Chiffre für die staatlich reproduzierte Klassengesellschaft. Würden die solidarisch assoziierten Menschen den Umbau der Erde zur Heimat projektieren, zu einer solidarischen Gesellschaft, die ihr Naturverhältnis ins Gleichgewicht gebracht hat, so würde das nie als *dem Menschen in der Welt zufallende ungeheure Aufgabe* artikuliert werden, obwohl es im Ernst für uns Menschen keine größere Aufgabe geben könnte.

Hartmann befriedigt ein Doppelbedürfnis: Nach Sinn und nach der vorgeschalteten Leistungsbedingung — Bewährung, Verdienst, Pflichterfüllung, ohne die keine *Sinnerfüllung* zu haben sein soll. Sein Postulat einer Diesseitigkeit der Sinnerfüllung ist nur zu verständlich: In dieser Welt, in diesem Leben, — und nicht »dahinter« oder »darüber« — den Sinn zu suchen. Wenn tätiges Leben keinen Sinn hat, hat nichts einen Sinn. Freilich darf die Immanenz nicht zu weit gehen. Der Sinn muß zugleich die Herrschaft, den Staat und das Ideologische reproduzieren. Über ihr Sinnverlangen sollen die Individuen einmal mehr eingespannt werden, *Subjektion soll durch Sinn* erfolgen.

Es gibt keinen Sinn für den Menschen, »er« gibt ihn sich, um sich zur Ordnung eines Höheren rufen zu können. Das wirklich Dunkle ist nicht die angebliche Sinnlosigkeit, als welche die Abwesenheit eines Oberkommandos der Welt in der Ideologie erscheint. Es ist — weniger in der Theorie, als in der Sache selbst — noch immer der gesellschaftliche Mensch, der sich entfremdet ist, menschenverschlingendes Rätsel. Zum Dunkel des Eingesenktseins in die Ideologie kommt das Interesse der Privilegierten, sich blauen Dunst über die sie privilegierenden Verhältnisse vorzumachen. Der Sinn fürs Höhere ist selber noch dumpf und, wenn man so will, »tiefstehend«; in ihm verbirgt sich das Gespür, nichts zu bringen ohne ein Über-Uns, ohne Huldigung und Rechenschaft, kurz, ohne Herrschaft und ihre Verhimmelung-Idealisierung. Auch die menschliche Selbstzweckhaftigkeit insgesamt, die Form, in der idealistische Spekulation der möglichen Wahrheit am nächsten kam, wäre nur als »Höhere« akzeptabel. Die Wahrheit der Herrschaft ist doch die Knechtschaft, in diesem Sinn hat der Hegel der *Phänomenologie* ganz recht. Daher braucht Hartmann für seine Konstruktion beides,

das Verlangen nach »höherem« Sinn und die Sinnlosigkeit der Welt. Eine derart eingerichtete Welt gilt ihm als gerechtfertigt, weil er zu spüren scheint: Eine »moralische« Welt wäre des Ende aller besonderen Moral. Eine sinnvoll eingerichtete Welt bräuchte keinen aparten Sinn.

Anmerkungen

- 1 Laut *Blätter f.d. Phil.* VIII, 1934/35, 65.
- 2 Hermann Cohen hatte 1915 in einer Bekenntnisschrift »Deutschtum und Judentum innerlichst verbunden« (z.n. Gay 1986).
- 3 *Monatshefte für Wissenschaft, Weltanschauung und Lebensgestaltung.* Hgg.v. Heinrich Schmidt, Jena. Eine Neugründung von 1933. Das Heft 1 erscheint im Juli. Aus dem Programm: »In diesem Sinne soll, wie der deutsche Mensch gegenwärtig in die Einheit des deutschen Volkes eingefügt worden ist, der Mensch eingeführt werden in die allumfassende Einheit der Natur, in die Erkenntnis der Bindungen, denen er schicksalsmäßig unterliegt, in die Erkenntnis wahrer Freiheit.«
- 4 Am 30. August 1933 in Marienbad.
- 5 Wie Gadamer (Platon und die Dichter, Frankfurt/M. 1934; vgl. dazu Teresa Orozco) läßt auch Hartmann sich zunächst auf Platon-Exegese ein. Das unvermeidlich Prekäre seiner Interpretation wird spätestens dort spürbar, wo er einen seiner Schlüsselbegriffe, den des *Werts*, in Platon hinein-übersetzt, obgleich die Antike, wie er wohl weiß und sagt, keinen Wertbegriff dieser Art hatte. Er übersetzt die *areté* (sonst als *virtus*, »Tugend« übersetzt) als »Wert«. Das bezeichnende Beispiel, an dem der Begriff festgemacht wird, sind »die Kämpfer von Marathon« (26/267). Der »Ruhm« dieser Soldaten erscheint entsprechend als weiterwirkendes Wertvollsein.
- 6 Das sei »freilich ... nicht das letzte Wort ... Letztes Ziel ist die Sinngebung an das Sinnlose durch den Sehendgewordenen.« (2) Letztes Ziel bei Platon ist Hartmanns Position.
- 7 Der Begriff war damals sehr aufgeladen; nicht nur in der Unterscheidung von schaffendem und raffendem Kapital, sondern überhaupt als die mythisierte Figur der »Schaffenden«, die auch durch die philosophischen Diskurse der Zeit spukt.
- 8 »Einen Deutschen jedenfalls, der nicht ehrlich 'Ja' sagte zu dem Aufruf des Volkskanzlers ... wird es nicht geben.« (Spranger 1933c; vgl. im übrigen dazu Thomas Laugstien)

Gerwin Klinger

Freiheit als »freiwillige Aufgabe der Freiheit«

Arnold Gehlens Umbau des deutschen Idealismus

»Der junge Philosoph Gehlen wurde ... ein wirksamer Faktor zur politischen Aktivierung der Philosophie«
(Aus einem geheimen Lagebericht des Sicherheitsdienstes der SS von 1938, z.n. Boberach 1965, II, 85)

1. »Ein Denkmal des neuen Deutschlands«

Für Arnold Gehlen beginnt 1933, als er gerade 29 Jahre alt ist, eine atemberaubende akademische Laufbahn¹. Nach dem Abitur und einem Buchhandels-Praktikum hatte er Philosophie studiert, zunächst bei Max Scheler in Köln (vgl. Rehberg 1976, 389), um schließlich 1927 in Leipzig bei Hans Driesch und Theodor Litt mit einer Arbeit *Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch* zu promovieren. Ebenfalls bei Driesch hatte er 1931 mit der Schrift *Wirklicher und unwirklicher Geist. Eine Untersuchung in der Methode absoluter Phänomenologie* habilitiert. Er hielt Vorträge in der *Fichte-Gesellschaft* und der *Fichte-Hochschule*² und schloß sich dem Kreis um Hans Freyer³ an, einem der führenden Köpfe der »konservativen Revolution«.

Gehlen gehört zu den Profiteuren des »Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« (7.4.1933). Am 6. Mai 1933 beauftragt ihn das preußische Wissenschaftsministerium mit der Vertretung des Lehrstuhls von Paul Tillich in Frankfurt. Einen Auftrag vom 27. April 1933, den Lehrstuhl Richard Kroners in Kiel in Vertretung zu übernehmen, lehnt er deshalb ab; Gadamer wird ihn erhalten. Im Wintersemester 1933 ist er Assistent bei Freyer am Soziologischen Institut⁴ in Leipzig (vgl. Müller 1987, 237). Am 1. April 1934 wechselt er, zunächst wiederum vertretungsweise, auf den Lehrstuhl seines entlassenen Lehrers Hans Driesch⁵. Im November 1934 erhält er die ordentliche Ernennung und wird Direktor des Philosophischen Instituts. Seine Antrittsvorlesung *Der Staat und die Philosophie* erklärt den Staat⁶ zum »notwendigen und natürlichen Gegenstand des Geistes und damit der Philosophie« (Gehlen 1935, 16). Im Sommersemester 1934 kündigt er eine Vorlesung zu *Kant* an und eine Übung *Lektüre neuer staatspolitischer Schriften (Krieck, Stapel, C. Schmitt)*, im Wintersemester *Lektüre staatsphilosophischer Schriften (Montesquieu)*, für das Sommersemester

1935 *Quellenstudien zur Rasseidee (von Gobineau bis v. Eickstedt)* (vgl. Vorlesungsverzeichnisse der Universität Leipzig; ferner Linde 1981, 120f). Diese Vorlesungen stehen wohl im Zusammenhang mit einer geplanten Veröffentlichung über *Die Philosophie des Nationalsozialismus*, die aber nicht zustande kam (vgl. Samson 1978, 616). 1937 erhält er den Lehrstuhl von Theodor Litt, der 1936 um Emeritierung nachgesucht hatte (vgl. Friederich in diesem Band), und wird ein Jahr später auch kommissarischer Direktor von dessen Philosophisch-pädagogischem Institut. Für seinen Assistenten Helmut Schelsky⁷ setzt er beim »Reichsforschungsrat« ein Sonderstipendium durch. Schelsky, der schon 1932 der SA beigetreten war (vgl. Müller 1987, 375), veranstaltet im Sommerhalbjahr 1938 ein Seminar über *Die geistigen Grundlagen des Faschismus*. 1938 wechselt Gehlen nach Königsberg auf den sogenannten Kant-Lehrstuhl. In Gadammers Urteil über diesen Wechsel scheinen die faschistischen Eroberungspläne durch: »Königsberg war die bevorzugte Ostuniversität der Hitlerschen Kulturpolitik und fast wie ein Bollwerk gegen die rote Flut. Gehlens Entscheidung ... hing sicher mit den großen Aussichten zusammen, die ihm das Berliner Kultusministerium für den weiteren Ausbau der Universität eröffnet hatte. Aber auch das politische Motiv, den Osten zu stärken, lag ihm durchaus nahe.« (Z.n. Rügemer 1979, 93f) Gehlen setzt, wie Gadamer berichtet, »die Berufung von Konrad Lorenz und die Eingliederung in ein gemeinsames Institut« durch (ebd.).⁸

Nach der Annexion Österreichs wechselt Gehlen am 1.1.1940 mit seinem Freund Gunther Ipsen (vgl. ebd., 94 und Schelsky 1981, 26) von Königsberg nach Wien. Das Reichserziehungsministerium (REM) beauftragt sie mit der Reorganisation der Institute der philosophischen Fakultät.⁹ Gehlen wird Nachfolger von Robert Reininger, dem Haupt der *Wiener Schule*, der aus seinem Amt gedrängt worden war. Die Berufung ist mit Privilegien verbunden: Er erhält vorweg die ersten fünf Alterszulagen und eine Unterrichtsgeldgarantie. Im April 1940 übernimmt er die Leitung des Psychologischen Instituts, ab 1942 auch die des Philosophischen. Er wird Mitglied im Prüfungsausschuß für Philosophie und Weltanschauung des Wissenschaftlichen Prüfungsamtes für das Lehramt an Höheren Schulen (vgl. Vorlesungsverzeichnisse der Universität Wien, Winter 1940/41 und Sommer 1944). Vom Oktober 1941 bis Mai 1942 ist er »Kriegsverwaltungsrat« der »Psychologischen Prüfstelle des Heeres« in Prag. Im Juni 1942 wird Gehlen zu einer entsprechenden Dienststelle nach Wien versetzt, wo in Zusammenarbeit von Heer und Universität ein Schwerpunkt 'Heerespsychologie' gebildet worden ist. Er kann so in seiner dienstfreien Zeit die Leitung

der beiden Universitäts-Institute wieder wahrnehmen (vgl. Rügemer 1979, 96).

Auch in der *Deutschen Philosophischen Gesellschaft*, die im NS zur halbstaatlichen Standesorganisation der Philosophen wurde, gelangt Gehlen in einflußreiche Positionen. Anfangs gilt er als »Sprecher« der jüngeren Generation, die sowohl über die traditionelle Metaphysik als auch über Existenzphilosophie und Lebensphilosophie hinauswill« (Rügemer 1979, 97). Er ist zunächst im Vorstand der Leipziger Ortsgruppe und übernimmt 1936 deren Vorsitz. Nach dem Tod des Gründungsvorsitzenden Bruno Bauch rückt er 1942 zum Vorsitzenden auf. Beim Internationalen Philosophischen Kongreß in Paris 1937 (Descartes-Kongreß) gehört er zur deutschen Delegation.

Der steile Aufstieg muß im Zusammenhang mit Gehlens Arbeit in NS-Organisationen gesehen werden. Ab dem 1. Mai 1933 ist er Parteimitglied (Nr. 2432245; vgl. Leaman 1988), bis 1935 'Zellenleiter' der Ortsgruppe Böhlitz-Ehrenberg. Am 1.8.1933 tritt er dem NS-Lehrerbund bei (Nr. 312004; vgl. ebd.). Er unterzeichnet das *Bekanntnis der Professoren ... zu Adolf Hitler* vom November 1933. Zudem ist er im NS-Dozentenbund organisiert und vertritt zwei Semester als »Amtsleiter der Dozentschaft« die Interessen der Partei an der Universität. In seine Kompetenz fällt die politische Beurteilung von Berufungen und Ernennungen. Damit war er in »der Universitätshierarchie der zweite Mann nach dem Rektor« (Rügemer 1979, 92).

1936 hält Gehlen an der »Akademie des Dozentenbundes« Lehrgänge zur Schulung von NSDAP-Funktionären ab. Für das »Amt Rosenberg« begutachtet er bis 1940 als »Lektor in der Hauptstelle für Schrifttumspflege« philosophische Neuerscheinungen. Auch die SS betrachtet Gehlen als ihren Mann. Prof. Walther Wüst, Amtsleiter der SS-Wissenschaftsorganisation »Ahnenerbe«, überträgt ihm den Beitrag *Philosophie in der Schriftenreihe zur Einführung in das gesamte wissenschaftliche Studium*, der 1944 erscheinen sollte¹⁰. Diese Reihe war ein gemeinsames Projekt des »Ahnenerbe« und der »Reichsstudentenführung«.

Im Urteil Rügemers ist Gehlen »mit der Übernahme dieser Aufgabe als der repräsentative nationalsozialistische Philosoph mit Wirkung auf die Jugend anerkannt« (ebd., 102). Diese Zuschreibung ist fragwürdig. Rügemer widerspricht ihr auch, wenn für ihn mit der Veröffentlichung von *Der Mensch* (1940) Gehlens »Unterschiede zur faschistischen Philosophie und Anthropologie« (ebd., 100) manifest werden. Als Indiz für eine solche Differenz gilt ihm die »heftige Kritik von Seiten faschistischer Vertreter« (ebd.), etwa die Polemik von Ernst Krieck (vgl. Krieck 1940, 183ff.).¹¹ Rügemer entgeht die Mehrstimmigkeit der Philosophie

im Faschismus. Die innerfaschistische Konkurrenz zwischen dem 'völkischen' Krieck und dem eher 'biologistischen' Gehlen um Führung im Feld der Anthropologie erscheint nun fälschlicherweise als faschistische Kritik an Gehlen.

Auf jeden Fall gilt Gehlen als Autorität. Das zeigt die Beurteilung seines Hauptwerks *Der Mensch* (1940) durch keinen Geringeren als Nicolai Hartmann. Er begrüßt es als den »sehnlich« erwarteten »neuen, grundlegenden Ansatz der philosophischen Anthropologie« (Hartmann 1941, 159)¹². Die *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie* konstatiert: »So ist das Werk im vollen Sinne des Wortes ein Denkmal des neuen Deutschlands.« (Münzhuber 1942, 237)

Unbeschadet dessen gelangt Gehlen auch nach dem Krieg zu Amt und Würden. 1945 wird er zwar amtsenthoben, doch ernennt ihn die Österreichische Akademie der Wissenschaften zum Korrespondierenden Mitglied (vgl. Rehberg 1976, 389). 1947 erhält er einen Lehrstuhl an der *Höheren Verwaltungsakademie* in Speyer, deren Rektor er von 1951 bis 1953 ist. Die Akademie ist eine Gründung der französischen Militärbehörden; an ihr werden Verwaltungsfachleute der neugegründeten Bundesrepublik ausgebildet. Gehlens Versuch, aus der akademischen Provinz an die Universität Heidelberg zu wechseln, scheitert. Als er dort für einen Soziologie-Lehrstuhl in Betracht gezogen wird, macht sein Gegenspieler in der Nachkriegs-Soziologie, René König, auf NS-Bezüge in *Der Mensch* (1940) aufmerksam (vgl. Müller 1987, 379). 1962 erhält Gehlen den neuen Lehrstuhl für Soziologie an der TH Aachen (vgl. Rehberg 1976, 389).

Zwischen 1952 und 1960 arbeitet Gehlen für das Oberverwaltungsgericht in Rheinland-Pfalz und referiert bei Fortbildungsveranstaltungen von Bundeswehr, Polizei und Innenministerium. Als Redner und Publizist ist er auch für die von rheinischen Industriekonzernen (Haniel und Klöckner) getragene *Duisburger Universitätsgesellschaft* und für die *Walter-Raymond-Stiftung* des Arbeitgeberverbandes tätig. Die CDU-nahe *Deutschlandstiftung*, in deren wissenschaftlichem Beirat er mitarbeitet, verleiht ihm 1971 den Konrad-Adenauer-Preis.

Gehlen bringt seine Schriften in der Bundesrepublik neu heraus, den überwiegenden Teil unverändert, ausgenommen manifest faschistische und rassistische Texte wie *Der Staat und die Philosophie* (1935). In einigen Schriften streicht er systematisch, insbesondere im Hauptwerk *Der Mensch* von 1940 (4. Aufl. 1950).¹³ Die *Theorie der Willensfreiheit* (1933) wird — offenbar wegen ihres 'rein philosophischen' Charakters — 1965 unverändert wiederveröffentlicht.

2. »Die vergessenen Schätze des deutschen Idealismus«

Die *Theorie der Willensfreiheit*¹⁴ ist die erste große Publikation, mit der Gehlen im NS hervortritt.¹⁵ Es geht um eine »Erneuerung der Philosophie« in Gestalt einer »Wiederbelebung« des deutschen Idealismus (V). Die Formel reagiert auf die damals vielberedete Krise des (deutschen) Idealismus. Bei dieser Krise geht es zum einen um den Niedergang der Bewußtseinsphilosophie, zum anderen verhandeln die Philosophen unter diesem Stichwort die Hegemoniekrise der herrschenden Klassen. Im Kaiserreich verband sich deutscher Idealismus mit »vaterländischer Gesinnung«, und im Ersten Weltkrieg diente er der Artikulation deutschnationalen Selbstbewußtseins¹⁶.

Gehlen aktualisiert die Interferenzen des philosophischen und nationalistischen Projekts der deutsch-nationalen Gebildeten. Er verspricht *die* Erneuerung, »die man mit Recht erwartet«, und die das findet, »was unsere Bedürftigkeit heute sucht«, nämlich die »vergessenen Schätze des deutschen Idealismus« (ebd.). Das Material der klassischen Bildung und der philosophischen Tradition wird entsprechend arrangiert. Gehlen organisiert die Zustimmung der großen Philosophen: Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer und Nietzsche. Wo aber andere den respektvollen Umgang mit den Quellen pflegen, geht er gewissermaßen im Stechschritt durch die Philosophiegeschichte: »Schelling drückt dasselbe so aus ... Nur schlecht formuliert« (128), »mit tiefen Recht sagt Schopenhauer...« (35), »Vorstellungen, die so falsch sind, daß man entmutigt verzichtet, sie zu widerlegen« (131), »Ich behaupte nun...« (111), »Das heißt doch einfach...« (121) usw. Der Deutungsanspruch kommt kategorisch daher: »Hiermit habe ich einen wichtigen Satz Schellings *wörtlich* interpretiert« (133), »Das ist die reine Wahrheit« (118), »Dieser Satz ist eine reine, metaphysische, begreifbare Wahrheit und jedes Wort darin wörtlich zu nehmen ...« (152f).

Über Widerständigkeiten im Material geht Gehlen hinweg. So verspricht er zu zeigen,

»daß Freiheit des Willens nur oberflächlich als Beliebigkeit, Willkür und Subjektivität verstanden werden kann, und daß sie in ihrer höchsten Form, als freiwillige Aufgabe der Freiheit, die Notwendigkeit ist.« (VI)

Die Elemente der philosophiegeschichtlich traditionsreichen Bestimmung von *Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit*, die von Engels für den Marxismus reklamiert worden ist¹⁷, werden umgruppiert. Das Wortmaterial selbst bleibt bei dieser Operation fast unverändert, die Bedeutung ist jedoch autoritär verschoben: *Die Einsicht in die Notwendigkeit* als Bedingung konkreter Freiheit hat sich in ihr Gegenteil verkehrt,

in die *Notwendigkeit der freiwilligen Aufgabe der Freiheit*¹⁸. — »Freiwillige Aufgabe der Freiheit« — vor dem Hintergrund der Einsetzung der faschistischen Diktatur als politischer Selbstabdankung des Bürgertums bekommt die Formel ihren spezifischen Sinn.¹⁹ Das Augenmerk gilt im folgenden der Konstruktion, die Gehlens Zugriff auf die Tradition in dieser Situation regiert. Die Rekonstruktion der Eigenlogik des philosophischen Materials muß dahinter zurücktreten, weil sie weit über den bescheidener gesteckten Rahmen des vorliegenden Versuchs hinausführen würde. Es geht also im Folgenden nicht darum, die mehr oder weniger geschickte Ausnutzung oder plumpe Verletzung des philosophischen Materials nachzeichnen und darüber im einzelnen zu befinden, ob Gehlen zu Recht oder Unrecht durch Fichte, Hegel, Schelling usw. hindurchspricht.

3. *Der Wille im Lichte des Zwangs*

Der Anspruch, »in dieser Schrift die Freiheit des Willens bewiesen zu haben« und zwar gerade in der »freiwilligen Aufgabe der Freiheit« (VI), scheint paradox. Der Widerspruch ist der Perspektive geschuldet, in der die Frage nach der Willensfreiheit gestellt wird. Gehlen interessiert sich für die Widerstände, auf die ein Zwangssystem im Willen der Unteren stößt. Probeweise nimmt er den Standpunkt der Gezwungenen ein und fragt sich, »ob ich ... gezwungen werden kann, zu tun, was ich *nicht* will« (6). Es ergibt sich eine Kasuistik des »positiven Zwangs«:

1. Zunächst scheint es »zweifellos, daß einem positiven Zwang, wie er etwa in der Sklaverei ausgeübt wird, der Wille des Gezwungenen noch entgegenkommen muß, und zwar zumindest als Lebenswille, der sich dem Zwang fügt« (6). Aber es kann sein, daß sich »das Nichtwollen des Zwanges bis zum Aufgeben ... sogar des Lebenswillens« durchhält (7). Solche »Fälle äußerster Resistenz kommen vor und sind stets von größter moralischer Wirkung« (6).

2. Die »häufigsten« und »eigentlich unerträglichen Fälle« (7) seien die der Gesinnungslosigkeit. Man fügt sich widerstrebend, weil man sich zwar »nicht entschließen kann, sich in den Willen des Zwingenden aufzugeben; dabei aber doch nicht stark genug ist, auch den eigenen Lebenswillen, im Widerstand bis zum äußersten, zu opfern. Ich handele dann also genötigt, zerrissen oder, wie man treffend sagt, nolens volens, und die Handlung widerspricht der Gesinnung« (ebd.).

3. Unterwirft die Zwangsgewalt sich den fremden Willen, streift sie ihre Zwangsform ab und verkehrt sich ins Gegenteil. »Ich füge mich, gebe das Nichtwollen auf und übernehme den Zwang in den eigenen

Willen: dann gibt es keinen Zwang mehr. *Volenti non fit iniuria.*« (ebd.) Der Erfolg heiligt die Mittel. Er kann jedoch umschlagen, wenn sich mit dem Zwang auch der Wille selbst auflöst, nicht nur gebeugt, sondern zerbrochen wird und sich selbst aufgibt. Die Übernahme des Zwangs in den eigenen Willen kann mit »stoischen Lebenstechniken« (6) unterlaufen werden, »indem ich ... gar keinen eignen Willen mehr habe, der gezwungen werden könnte, zu tun, was er nicht will. (...) Der Stoizismus ist also die einem hoch durchgebildeten Bewußtsein bei faktischen Zwangssituationen naheliegende Haltung.« (6f)

Eine einzig mit Zwang operierende Herrschaft stieße demnach auf das Problem, daß sie den Willen nicht völlig in Dienst nehmen kann. Er droht beständig, sich dem Zwang zu entziehen, im Widerstand bis zum Tode, in opportunistischer Gesinnungslosigkeit oder in stoizistischer Willenlosigkeit. So gesehen spricht die Formel von der *Norwendigkeit der freiwilligen Aufgabe der Freiheit* einen herrschaftstechnischen Imperativ aus: Da reine Zwangsherrschaft unmöglich ist, muß die Herrschaft sich im Willen der Unterworfenen verankern und sich deren freiwillige Zustimmung sichern.

Am »religiösen Affekt«, der den eigenen Willen ganz in Gott aufgehen läßt, wie Kierkegaard zitiert wird (8), interessiert Gehlen der »gänzliche Verzicht auf Eigenwillen« und die »völlige Entselbstung« (7). Dieser Transformation des Zwangs in eine Verzichtleistung hat jedoch Widerstände zu überwinden. Ihr steht der »Eigenwille« entgegen, der auf »Erhaltung der Person und ihrer wesentlichen Triebgegenstände gerichtet« (7) ist. In dieser Form ist der Wille wesentlich »Trieb« (8). Vom Standpunkt des Zwangs kommen die Triebe so als Hindernis in den Blick, »weil der Tatbestand des Zwangs selbst mit der Beschaffenheit des Willens variiert, auf den er trifft« (8).

4. *Der Privatmann*

4.1 *Mensch = Mann*

Gehlen betrachtet die Triebe als die Instanz, die den »Willen« qua menschlicher Natur umgreifen: Der Wille folgt zunächst den Trieben. Der Blick auf die Triebe gibt sich als Analyse der menschlichen Natur: Triebe seien die »Gestalt der unreflektierten und mit dem Leben selbst gegebenen Grundlage« (8). Die sozialen, politischen und historischen Bezüge ragen unreflektiert in den philosophisch-anthropologischen Diskurs. Die Konstruktion der menschlichen Triebstruktur arbeitet mit Kategorien, die ihren Sinn vor dem Hintergrund der bürgerlichen Gesellschaft bekommen.

Obzwar Gehlen die »Tatsache der zwei Geschlechter« (99) bewußt ist, tritt auf dieser »mit dem Leben selbst gegebenen Grundlage« ganz umstandslos der Mensch als *Mann* auf, und zwar als Person mit Triebwünschen. *Frauen* sind Ziel 'menschlicher' Triebe und 'menschlichen' Besitzstrebens²⁰:

»... das tiefste Wollen der Person (geht) auf Erhalt der Person und ihrer wesentlichen Triebgegenstände: Besitz, Nahrung, Frau ... Was man will, ist also zunächst sich ... und die Bedingungen seiner Existenz, und weil man das will, so widerstrebt man allem Entgegengesetzten, wie Sklaverei, Armut, Krankheit (7).«

Die Triade der Triebobjekte²¹ und ihrer Gegenteile:

Besitz — Nahrung — Frau: Sklaverei — Armut — Krankheit verdient eine genauere Betrachtung. In ihnen werden die Existentiale des männlichen Besitzindividualisten zur Sprache gebracht. Wie mit einem Baukasten lassen sich aus diesen Kategorien Grundsätze der Ideologie gesunder (hetero-sexueller) männlicher Normalität zusammenstellen:

1. *Ein Mann ohne Besitz ist Sklave.*
2. *Ein Mann, der keine Frau besitzt, ist krank.*
3. *Ein Mann, der sich selbst nicht ernähren kann, ist sozial deklassiert und lebt in Armut.*

Subjekt dieser Ideologie ist der *Privat-Mann*. Klassenförmige und patriarchale Herrschaft werden vom Trieb aus zusammengedacht und wechselseitig artikuliert: Das ökonomische Besitzstreben wird zum triebhaften Verhalten, wie umkehrt das patriarchalische »Trieb«-Verhalten zum 'natürlichen' Verlangen nach Frauen-Besitz. Die in der Privatform vergesellschafteten Männer erscheinen hier als biologische Singularitäten, deren Gesellschaftlichkeit vor allem als »Triebeinschränkung« vorgestellt wird.

»Da das Paradies nicht realisierbar ist, so besteht die Erziehung größtenteils darin, den Menschen auf die unvermeidlichen Triebeinschränkungen vorzubereiten, die ihm das spätere Leben bringen muß.« (9)

Seine Gesellschaftlichkeit soll er durch Kontrolle seiner Triebe gewinnen. Während Frauen *passiv* als Triebobjekte vergesellschaftet werden, muß sich der Mann *aktiv* zum Subjekt seiner Triebe machen. Selbstbeherrschung und Disziplin eine durch Privatantagonismen bestimmte Vergesellschaftung erhalten so als zentrale Anforderungen an das männliche Subjekt philosophische Weihe.

4.2 Trieb-Ökonomie

Triebkontrolle wird als Aufbau einer Triebökonomie vorgestellt, die dazu befähigt, die unmittelbare Befriedigung zurückzustellen, Trieb-

energien umzulenken, zu ersetzen und zu verschieben. Gehlen verarbeitet hier Elemente der »modernen Triblehre« (20) Freuds, etwa dessen Annahme, daß »die Triebe im Grunde aus einer gemeinsamen Quelle fließen« (20). Den entscheidenden Akzent bei dieser Freud-Adaption setzt allerdings der Herr-im-Haus-Standpunkt: Wo bei Freud verschiedene Instanzen miteinander im Konflikt liegen, kennt Gehlen nur Oben und Unten. Die Freudsche Motto »Wo Es war, soll Ich werden« (Freud 1933, z.n. 1969, 86)²² taucht auf in der Form: »Wenn *ich* nicht in Freiheit entscheide, entscheidet 'Es'.« (33) Die Lebenstauglichkeit dieser Triebökonomie wird durch die Anrufung des Alltagsverständnisses bekräftigt:

»Und wie die Triebenergie sich in verschiedenen Trieben entfalten kann, ohne an Intensität abzunehmen, und vom einen auf den anderen durch 'Rückstellung' und 'Verschiebung' übergeht, so bedeutet umgekehrt oft die Befriedigung des einen auch die Sättigung anderer, und pflegt ein Erfolg andere nach sich zu ziehen: auf Macht folgt Reichtum und Frauenliebe, wie auch umgekehrt Reichtum ein Weg zur Macht ist. Das Glück verteilt sich nicht; es fällt dem Menschen von allen Seiten zu oder verläßt ihn ganz.« (20)

Die Ausdrücke *Reichtum*, *Macht* und *Frauenliebe* zeigen die Orientierung an den Parametern der bürgerlichen Gesellschaft: es sind die Erfolgskriterien kapitalistischer, staatlicher und patriarchaler Herrschaftsverhältnisse. Diese Triebsteuerung wird zum Grundmechanismus der kapitalistischen Ökonomie und Kultur, denn in »mittelbaren Handlungen Befriedigung zu finden, ist die Voraussetzung der Arbeitsteilung überhaupt und damit des Ganzen der Kultur« (15).

Das Beispielmateriale versammelt die Hauptkategorien bürgerlicher Ökonomie: *Geld — Kapital — Arbeit*.

»Das Geld ist Universalmittel zu allen Zwecken, und daher selbst ein Haupttriebzweck. Der Trieb hat die Tendenz, vom Ziel auf die Mittel zu weichen: daher der eine arbeitet, um Geld zu bekommen, welches selber Universalmittel ist, während der eigentliche Kapitalist aus triebhafter Lust an der Arbeit arbeitet.« (15)

Held der Triebökonomie ist der »eigentliche Kapitalist«²³. Er wird zum Arbeiter schlechthin ernannt. Ihm geht es, anders als dem Arbeiter, der für Lohn arbeitet, den er als »Universalmittel zu allen Zwecken« wieder ausgibt, um die Arbeit selbst. Die Ausbeutung fremder Arbeitskraft wird zur »Lust an der Arbeit« selbst. Dieses Bild des Kapitalisten verarbeitet die Mythen der Vulgärökonomie über Entschuldigungsleistungen, die der Kapitalist, hin- und hergerissen zwischen Genuß- und Bereicherungstrieb²⁴, erbringt. Bei Gehlen wird diese Abstinenz philosophisch überhöht: Der Bereicherungstrieb wird als kulturelle Veredelung des Triebens ausgesprochen. Sein »eigentlicher Kapitalist« hat den Bereicherungstrieb so dominant gesetzt, daß er als Personifikation des

Kapitals zu sich selbst kommt. Er ist der widerspruchsfreie »Fanatiker der Verwertung des Werts« (Marx, MEW 23, 618).

5. Das Willenssubjekt

5.1 Willensfreiheit als Herrschaft über die Triebe

Der NS-Staat bricht die relative Autonomie zivilgesellschaftlicher Einrichtungen auf: Bei der »Gleichschaltung« werden Kernelemente wie Presse, Universitäten, Interessenverbände und Vereine nach dem »Führerprinzip« reorganisiert. Die Privatindividuen werden in der »Volksgemeinschaft« zum Staatsvolk formiert. NS-Ideologen arbeiten für diese Verbindung von repressivem Gemeinwesen mit Klassenkampf von oben die Formel *Totaler Staat* aus²⁵.

Gehlen läßt sich die Problemstellung von dieser Konstellation vorgeben, die dem tradierten Gedankenmaterial neue Funktionen aufprägt. Der männliche Besitzindividualist, der seinen Trieben folgt, indem er sie ökonomisiert, soll sich zum Staatsuntertan machen, indem er sich vom Eigeninteresse löst. Er artikuliert die Zumutung an den Privatmann als Herauslösung des Willens aus dem »Dienst des Triebes« (21). Den Individuen wird der Wechsel des Willens aus dem alten in ein neues Dienstverhältnis als Forderung nach Charakterbildung angetragen: »Triebaufschub und -rückstellung« sind nicht als unvermeidlich hinzunehmen, sondern die Triebansprüche sollen willig verworfen werden.

»Durch solch freie Verwerfung von Triebansprüchen und Wunschköglichkeiten bildet sich der Mensch zum Charakter, und eben das will dem Neurotiker nicht gelingen.« (26)

Gefordert ist eine »echte Entscheidung« und ein »Akt echten Verzichtes« (20)²⁶. Es soll nicht, wie von der Moraltheologie zugestanden, im Dauerkonflikt von 'willigem Geist' und 'schwachem Fleisch' enden²⁷. Die alten Disziplinierungsfiguren werden dem Führerprinzip gemäß radikalisiert. »In der echten *Entscheidung* aber ist eine Verwerfung eines Triebes, Wollens, einer Vorstellung usw. enthalten, die von jeder Mitwirkung bei dem endgültigen Resultat ausgeschlossen werden«. (24) Der Diskurs über Willensfreiheit will dem »philosophischen Verstand« einen Weg bahnen, auf dem er »vom Geiste« (140) her zu dieser Entscheidung kommt. Der idealistische Dualismus von *Geist* und *Materie* liefert den Anknüpfungspunkt. Er wird ins Spannungsfeld der Pole *Geist* und *Triebe* verschoben. Der Primat des Geistes gilt jedoch nicht mehr als a priori ausgemacht. Die Frage ist nämlich, »ob es überhaupt Willen gibt, der nicht freie, überschüssige und im Dienst der Trieb-

erfüllung verwandte Triebenergie wäre« (9). In einem die ganze Existenz ergreifenden Kampf muß der Primat des Geistes erst gegen die Triebe durchgesetzt werden: »Es soll sich niemand einbilden, er behielte einen freien Geist, wenn er in seinen Trieben hängen bleibt.« (10)

Die Inszenierung dieses Kampfes ist der cartesianischen Zweifelsbetrachtung nachempfunden. Schauplatz ist aber nicht mehr der Philosophenkopf mit seinen zweifelhaften Bewußtseinsinhalten. Es ist ein Cartesianismus mit Unterleib. Der Kopf ringt mit den Trieben: Ein von allen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen isoliertes *Ich*, das wesentlich Bewußtsein/Geist ist, steht den aus seinem Körper aufsteigenden »niedereren« (103) Trieben gegenüber. Die Frage lautet: Wie kann das *Ich* die Triebe seinem Willen unterordnen und so *frei* werden?

Die Ich-Form des Diskurses verwickelt den Leser in ein Selbstgespräch, macht ihn zum Subjekt und Objekt einer Art gedanklichen Schulungskurses; wer ihn »durchhält, wird wohl für den Idealismus gewonnen sein« (VI). Die Attraktionskraft liegt darin, daß das Ziel der Selbstbeherrschung nur durch eigenes Tun zu erreichen ist. In aufsteigender Linie wird die Frage nach der Willensfreiheit durch die Stationen des anorganischen Naturmechanismus, des Organischen, der Triebe, der Triebwahl und der geistigen Reflexion geschickt. Jede dieser Ebenen wird daraufhin befragt, inwieweit das Subjekt durch sie determiniert und in seinem Handeln festgelegt wird. In asymptotischer Annäherung an eine »völlig mechanische Biologie« (3) sollen die Lebensphänomene soweit als möglich in Determinationen aufgelöst werden. Dem Determinismus soll zugestanden werden, »was er will« (114) — der schlußendliche *Triumph des Willens* wird desto größer sein. Jedesmal wird ein das Determinierende überschießender Rest ausgemacht, der vom Standpunkt der Determination als *negativ frei* erscheint. Dieser undeterminierte Rest erzwingt den Übergang zur nächsthöheren Stufe. So sei die unmittelbare Reflexion gegenüber den Trieben negativ frei, denn nach jeder Triebwahl macht die Reflexion gegen diese Wahl »ihre infragestellende Totalität geltend«. Sie zieht das Triebhandeln mit der Frage in Zweifel, »ob, nach vollzogener Handlung, keine andere möglich gewesen wäre, und ich nicht die entgegengesetzte hätte wollen können.« (103) So konstruiert Gehlen ein »System immer mehr nach innen gehender negativer Freiheit« (114), das zu einem Widerspruch zwischen Trieb und Reflexion zugespitzt wird. Das andauernde Schwanken wird als Dilemma inszeniert, das die Handlungsfähigkeit des Subjekts unterminiert: »Der Reflektierende im Triebhang handelt entweder gar nicht (Apathie), oder abstrakt, partiell, reaktiv; dem

Hange folgend und mit dem deutlichen Bewußtsein, gegen die Reflexion in sich zu handeln.« (103)

Der Ausweg wird zur Frage des Willens. »Was einer solchen Existenz *fehlt*, ist, wie man sofort sieht, der *Wille*.« (101) Bei der Reflexion aus dem Triebhang sei der Wille zwar präsent, aber nur im minderen Modus des »Wollen-Wollens« (103). Das Subjekt will zwar Wollen, die Triebobjekte wirklich bejahen oder verneinen. Es gelingt aber nicht, den Willen zum »Wollenkönnen« durchzubilden. »Der Triebhang lebt in Wünschen, und die Reflexion, die ihm zur Seite geht, verzweifelt am Wollenkönnen.« (103) Die Reflexion auf das Freiheitsproblem bringt die Krise zum Ausbruch, in ihr erhebt sich die Reflexion *aus* dem Triebhang zur Reflexion *auf* den Triebhang (»Reflexion auf die Reflexion«, 107). Das Subjekt erkennt seine »*unerträgliche*« (107) Lage, es kommt zum »befreienden Entschluß« (106): Es reißt sich los von seiner Fixierung auf die Triebobjekte.

»Es ist der bekannte *circulus vitiosus*: die Reflexion steigert die Ansprechbarkeit der Triebe, und diese die Reflexion. Dieses Verhältnis wird aber erst dann ein *unerträglicher* Widerspruch, wenn ich über das Freiheitsproblem reflektiere und dann mich zur Reflexion auf diese Reflexion erhebe: dann sehe ich, daß ich ja in diesem Problem immer wieder nur meinen Zustand reflektiere und 'herumwälze', der als solcher nach wie vor unfrei bleibt. (...) Hier ist nun die Krisis des Problems. Wir haben in der Reflexion auf die Reflexion einen empörenden Widerspruch freigelegt, den man *nicht denken* kann, ohne ihn zu *verneinen* und von sich *abzustoßen*.« (107)

Mit dieser Tat setzt das Subjekt ein Exempel seiner Willenskraft. Es erlebt sich in der »erstmalig echten Entscheidung« (114) als wirklich wollend und handelnd. Der philosophische Raum wird jedoch nicht verlassen. Eine *Denkhandlung* gilt als die unmittelbar befreiende Tat: »Die *Reflexion* auf die *Reflexion* ist also ohne weiteres *selbst* der *ablehnende, sich befreiende Wille*, der Ort, wo im *Verneinen* eines Widerspruchs, der mein Wesen zusammenfaßt, die Einheit von Intellekt und Willen, der Ort der *Freiheit* sich *herstellt!*« (107) Dieser Gedanke zieht seine verneinende Kraft aus dem Abscheu vor dem triebhaften Leib und dem »hängenden Ich« (111), das sich selbstquälerisch mit den Triebwünschen plagt. Sie mobilisiert das spontane Gewaltpotential eines Ekelaffekts:

»Dies ganze System ... negativer Freiheit wird jetzt durch die abstoßende *Entscheidung*, die erstmalig echte Entscheidung und nicht Rückstellung ist, als unfrei verworfen und samt seiner Wurzel, dem Triebhang, ausgerissen und abgestoßen.« (114)

Der Ekel ist Selbstekel, er richtet sich gegen *Triebsubjekt* und *Triebobjekte*: »Abstoßen aber mit allen daran hängenden Voraussetzungen: das Ich mit seinen Trieben, die an den Objekten hängen, die Objekte selbst und die Reflexion, die jene zwar in Frage stellte, aber noch an sie gebunden war.« (107)

5.2 Der Wille unter dem Gesetz

Der Wille, der sich in dieser »*abstoßenden Befreiung*« (109) zeigt, will noch nichts, außer sich selbst. Er ist ein Wille, der nicht mehr getrieben sein will. Doch ist das Subjekt kraft des Akts des Verneinens und Abstoßens im »Besitz der Fähigkeit des Neinsagens« (143). Das Nein richtet der Wille zuerst gegen das abwägende Denken und damit gegen die Reflexion, die ihn überhaupt erst hervorgebracht hat. »Nach dieser Handlung des Sichabstoßens kann, da mit dem Wollen die Kraft des *Verneinens* in das Denken gekommen ist, eine Reflexion, als das in sich unentschiedene, hin- und hergehende Denken nicht mehr statthaben.« (109) Das Losreißen der Reflexion aus ihrer Fixierung auf sinnliche Triebobjekte transponiert sie in die Sphäre reiner Abstraktion. »Ihre Negativität wird jetzt offenbare ablehnende und abstoßende, und erst in dieser Klarheit enthüllt sie ihre positive Seite, als Gesetz.« (110) Das Denken vollzieht sich von nun an in der Form des Gesetzes.

»Der Gegenstand des neuen ... Denkens kann auch kein sinnlich vorstellbarer mehr sein, denn der Triebhang war es ja, der der Reflexion die Sinnlichkeit ihres Vorstellens vorschrieb. Die Form, in der die *Einheit* von Intelligenz und Wille jetzt erscheinen muß, ist leicht abzuleiten: ein nicht mehr sinnlich vorstellbares Objekt des Denkens, das diesem ermöglicht, Wille zu sein, heißt ein *Gesetz*.« (109)

Das Subjekt imaginiert sich in diesem Akt als sein eigener Gesetzgeber: »Freiheit heißt: nichts anderes denken zu können, als was man denken will, und nichts anderes wollen zu können, als was man *selbst denkt*. Eben das bedeutet: sich selbst ein Gesetz geben, und wird nur durch die Abstoßung des Triebhanges samt der Reflexion möglich.« (117) Was hier noch nach Kants Postulat der Autonomie der Vernunft klingt, führt direkt in die Heteronomie. Denn das *Gesetz als Objekt des Denkens* meint nicht nur den Sieg des *abstrakten* Denkens über das *sinnlich-triebgebundene* Vorstellen oder gar die Selbstbestimmung in Fragen der Moral. Der Wille zum Denkgesetz wird qua Namensgleichheit zur Eintrittskarte in Recht und Gesetz, und hier ist der Mensch nicht mehr sein eigener Gesetzgeber, sondern *Gesetznehmer*. Er findet das Gesetz fertig vor: »Der freie Mensch ... findet auf dem Grund seiner Freiheit ein Gesetz, und nur so ist er verantwortlich; Unfreiheit ist Gesetzlosigkeit und Schuld.« (112)

Das Moment der Selbsttätigkeit im Akt der Triebbeherrschung, die Vorstellung, *der eigene Gesetzgeber zu sein*, nimmt das Bedürfnis der Individuen nach Handlungsfähigkeit und Kompetenz für den gesellschaftlichen Lebensprozeß auf und macht es zugleich zum Gefangenen: Gerade der für die Zwangsherrschaft unbeugbare Willen fungiert nun als Scharnier, über das sich die Individuen unter die Ordnung des

Gesetzes drehen, so daß »das Sollen mein eigenes Wollen« (125) ist. Ihre Handlungsfähigkeit stellt sich in entfremdeter Form, durch Unterstellungshandeln, her.

Außerdem betont Gehlen den abstrakt-formalen Charakter, den das Gesetz dem Willen und der Handlung aufprägt. Er präpariert *die bloße Form ideologischer Subjektion* heraus. »Zunächst darf das Gesetz gar keine konkreten Inhalte, die es zu realisieren gelte, angeben, denn es drückt bloß die Form der freien und zugleich notwendigen Handlung aus.« (121) Das Handeln in der Form des Gesetzes ist der Unterstellungsakt par excellence.

6. *Der Wille als Instanz innerer Führung*

6.1 *Die »willensmäßige Geführtheit« der Sexualität*

Die Mobilisierung des Selbstekels gegen die Triebe ist im Einklang mit damals verbreiteten Sexualdiskursen. So zeigt sich der Trieb, um den es Gehlen in erster Linie geht, in »zwanghaften und stereotypen Gedankenverläufen, reaktiven Betrachtungsweisen und Gehäusen« (10); mit diesen »andringenden Vorstellungen und Triebphantasien« gilt es »'fertig werden' zu können« (24). Es sind »niedere Triebe« (103), die das Subjekt zu einem »Durchgangspunkt gewöhnlicher Mechanismen« (103) machen. Sie manifestieren sich als »ausbrechende Reaktion« (111), »'aufzehrende Wahrnehmung'« (99), »pathologischer Glückstrieb« (120) und »'chronischer Wunsch'« (99). Mit Scheler charakterisiert Gehlen das Abgleiten in den 'Triebhang' als Zustand, bei dem »'wir gleichsam in unserem Leibe leben — so z.B. bei großer sich aufdrängender Mattigkeit und Müdigkeit, bei starker Erschlaffung, im zeitweisen Aufgehen in leeren Genüssen und Zerstreungen usw.'« (Max Scheler, *Ethik* z.n. 140) Drastisch werden die Folgen des Triebhangs vorgeführt: Die Identifikation mit dem Triebobjekt laufe hinaus auf »Selbstzerstörung« (99). Sie bedeutet die

»Auflösung aller genauen Grenzen zwischen mir und den Dingen, und die Triebobjekte scheinen unmittelbar bis ins Innerste des Menschen, sein Selbstgefühl und seine dunkelste Phantasie einzudringen, während die Außenwelt ... einem unwirklichen schemenhaften und träumerischen Wesen gleicht.« (93)

Es ist das Bild eines pathologischen Realitätsverlusts, eine Verwechslung von Phantasie und Wirklichkeit: Die Triebfixierung verunmöglicht jede Realitätskontrolle und bringt die »dunkelste Phantasie« *unmittelbar* zur Geltung, während umgekehrt die wirkliche Welt zu einer schemenhaften Scheinwelt wird. Der 'Triebhang' wird so mit einem Milieu diffuser Ängste umgeben. Über der ganzen Szene liegt »die Ahnung einer

unbarmherzigen Gesetzlichkeit und die Angst, diese Scheinwelt werde einmal als Gefahr und Vergeltung in die Lust des Triebhangs einbrechen« (93). Es ist, als hätte Gehlen beim »hängenden Ich« (111) den *Onanisten mit dem schlechten Gewissen* im Sinn, der »die Angelegenheiten ... der Sexualsphäre zur Unzeit ins Bewußtsein« (139) einläßt. Vexierbildhaft tauchen im philosophischen Diskurs die Drangsal und Abgewöhnungskämpfe dieses Onanisten auf: die Willensanstrengung sexueller Selbstbeherrschung als Problem des »Wollen-wollens« (103), das nicht Wollenkönnen werden kann, das Versagen als »unfehlbares Zeichen eines Mangels an Selbstzucht und Spannkraft« (44). Zumindest gewinnt diese Konstruktion des Willenssubjekts Plausibilität vor dem sozial-historischen Verstehenshorizont der Sexualdiskurse, die in der Jugendbewegung wirksam waren. Dieser war es nicht gelungen, die wilhelminische Sexualordnung entscheidend aufzubrechen. Das Fehlen einer eigenen Sprache für Sexualität brachte sie unter den Einfluß von Sexualdiskursen, die eine »Medizinisierung und Hygienisierung des Volkskörpers« betrieben; sie diente als Transmissionsriemen »für die Umsetzung der neuen Normen in die kulturellen Praktiken einer *sexuellen Diätetik*« (Haug 1986, 135). Diese Praktiken fanden in der Jugendbewegung mit ihrem Pathos der Selbsterziehung einen fruchtbaren Boden: Selbstbeherrschungsdiskurse, die die äußeren Anforderungen und Zwänge in Selbstzwang transformieren, hatten Konjunktur. Sie korrespondierten der Enthaltensamkeitsproblematik und den Abgewöhnungskämpfen gegen Selbstbefriedigungswünsche, vorehelichen Geschlechtsverkehr und männliche Homosexualität. Gehlens Diskurs der Willensfreiheit drängt mit seiner ganzen sprachlichen Tönung danach, als Antwort auf die Entsagungsprobleme verstanden zu werden²⁸: Wie werde ich Herr meiner sexuellen Wünsche? Wie werde ich meine sexuellen Phantasien los?

Die vorgeschlagene Selbstbeherrschung hat indes keine Askese-Moral zum Ziel. Sexuelle Enthaltensamkeit darf nicht zum Selbstzweck werden, sie wäre »sonst einfach die negative Ausschweifung« (144). Der »Akt echten Verzichtes« (20), in dem sich das Subjekt aus dem Triebhang abstößt, hat exemplarischen Charakter. Die Triebe sollen durch den Willen geführt werden. Ihr Gehalt wird dabei nicht modifiziert, denn von »der höchsten Freiheit unterscheidet sich die Unfreiheit, die nach Gelegenheit eben einem Triebreiz nachgab, allenfalls durch unbeschreibbare physiognomische Kriterien, im *Groben aber gar nicht*« (146). Der entscheidende Punkt ist nicht, *ob* die Sexualtriebe überhaupt befriedigt werden, sondern *wann* und *wo*. Ihre »willensmäßige Geführtheit« (139) zeigt sich darin, daß dem Trieb nicht mehr zur »Unzeit« oder »nach Gelegenheit« nachgegeben wird.²⁹

»Moralität und Gesundheit sind zwei Seiten eines richtigen Lebens, und ein blutvoller und gesunder Mensch hat unter allen Umständen ein natürliches, tiefes Schamgefühl und eine Abneigung, die Angelegenheiten z.B. der Sexualsphäre zur Unzeit ins Bewußtsein zu bringen. Scham ist tief gesund, das schamlose Denken verzehrt den Menschen und die Verdrängung schützt ihn vor sich selbst.« (139)

Diese normalisierte Sexualität soll funktionieren, ohne daß es weiter zu Spannungen zwischen Trieb und Willen kommt; im Gegenteil, die einspruchs- und kompromißlose Herrschaft des Willens über die Sexualität erscheint als ihre Bejahung, die sie erst zur *reinen, gesunden und natürlichen* veredelt. »Der eigentlich Freie kann nur noch das, was die Natur in ihm will, er hat die innere Gesundheit, Logik und gerechtfertigte Reinheit, die Natur über die Grenze hinaus, bis zu der sie als Trieb erscheint, aufzunehmen und in seinem Handeln zu bejahen.« (144)

Die »gerechtfertigte Reinheit« des willensfreien Subjekts hat ihr negatives Pendant in der Verdammung derjenigen, die sich nicht in diese Normalität fügen. Sie werden in den Kategorien von Moral, Recht, Medizin bzw. Psychiatrie erfaßt: »'Dekadenz'«, »Mangel an Selbstzucht und Spannkraft« (44), »Neurotiker« (26), »Gesetzlosigkeit und Schuld« (112), »Lähmung und Apathie« (113). Die faschistische Refunktionalisierung von Gefängnis und Irrenanstalt ist dabei stillschweigend mitbedacht. Die Kategorien konvergieren mit dem gesteigerten Normalisierungsdruck, der von der Psychiatrisierung der Opposition, dem Gesetz zur »Verhütung erbkranken Nachwuchses« (14.7.1933) und der damit legalisierten Zwangssterilisierung ausging.

6.2 Geistige und körperliche »Zucht«

Sexualität hatte traditionell den Status eines »Übungsfeldes der Selbst/Beherrschung« (vgl. Haug 1986, 126ff). Von hierher sollen sich die männlichen Subjekte in die gesellschaftliche Herrschaftsordnung hineinarbeiten. Die *Theorie der Willensfreiheit* interveniert in dieses Feld mit Elementen eines Programms zur Produktion disziplinierter Subjekte. Sie tritt auf mit einem enormen Gebrauchswertversprechen für diejenigen, die sich ihrer Weisung unterstellen. Die Ausbildung des Willens als generelle Fähigkeit zum »Sichherausnehmen aus jedem direkten Drang« (142) verspricht eine hierarchische Durchbildung der gesamten Persönlichkeit, die es dieser erlaubt, den Kopf freizuhalten von Wünschen, Vorstellungen und Phantasien, die sich andernfalls als Funktionsstörungen geltend machen. Die Persönlichkeit wird als Miniatur der Hierarchie in zeitgemäßen Großorganisationen³⁰ vorgestellt, wie das Beispielmateriale für das Bild der mißlungenen Person zeigt: Wird den Trieben nachgegeben, bedeute das, daß sie die »Führung

unseres Lebens an sich nehmen, so wie bei der Abwesenheit des Vorgesetzten das dringend Notwendige eben von den Untergebenen nach ihren Gesichtspunkten erledigt wird« (32f).

Auch wenn der Ausdruck nicht fällt, verhandelt Gehlen hier der Sache nach das Konzept der *Inneren Führung*³¹. Er stellt sich das Problem auf dem Niveau der komplexen Führungsstruktur in hierarchischen Großorganisationen, wo der Typ des Unterführers (z.B. der Abteilungsleiter, Betriebsleiter oder Kommandeur einer Militäreinheit) bei »Abwesenheit des Vorgesetzten« eigenständig Führungsfunktionen wahrnimmt, und zwar nicht nach den Gesichtspunkten der Untergebenen, sondern der Vorgesetzten. Die dabei erforderliche Anbindung an die oberste Führung wird hergestellt, indem der Unterführer diese verinnerlicht: Er muß eine Selbstführungsinstanz ausbilden, die den Willen der abwesenden Führung repräsentiert. Das geht über herkömmliche Disziplinierungsmoralen und -strategien hinaus.

Es ist, als offerierte Gehlen den Führungskadern ein mentales Trainings- oder Zuchtprogramm, das den Willen als diese innere Führungskraft aufbaut. Was er vorschlägt, ist der den Eliten vorbehaltene Weg »vom Geiste her« (140). Diese *geistige Zucht* bewährt sich an der »Natur im Menschen«, an der Sexualität ebenso wie am »Leib«.

»Die Natur im Menschen ist ... sich selbst überlassen nichts, sie kommt erst indirekt zu ihrer eigenen Realität ..., als Organ und *geführte Natur*. Die richtige, gesunde Funktion des Leibes ist davon abhängig, daß ... er bloßes Organ einer zuletzt geistigen Aktivität ist.« (139)

Der »Organismus, wesentlich unselbständig, (erfüllt) seine eigene Bestimmung *als Natur* erst als bewußt unselbständiges *Organ* der freien Handlung.« (138) Das geht so weit, daß am Ende sogar die Spuren der Unterwerfung des Leibes getilgt sind. Er selbst hat das Verlangen, unter den Willen gezwungen zu werden. »Die eigenen Bedürfnisse des wohlgeratenen Leibes kommen den eigenen Gesetzen des Willens entgegen.« (139) Wieder hält sich der Diskurs eng am Sprachmaterial philosophisch-moralischer Tradition seit Aristoteles; und doch ist die Qualität der Selbstdisziplin durch ihre Einschreibung in die Textur einer Herrschaft auf Grundlage des Monopolkapitals umgeschlagen. Der Wille unterwirft den Leib, indem er die äußere Herrschaft zu seiner Sache macht; als Instanz der 'inneren Führung' formiert er sich zum Subsystem der realen gesellschaftlichen Führung.

Die *Theorie der Willensfreiheit* läßt ihren Klassen- und Herrschaftscharakter durchscheinen, wo sie den Gegensatz von Führern und Geführten gestaltet: Die massenhafte Ausführung der charakterfesten Persönlichkeit macht weniger Umstände, sie bedarf nicht der Philosophie,

die »das, dem alle unterworfen sind, zur höheren Stufe der Einsicht« (140) erhebt. Sie ist primär *körperliche Zucht*. Dasselbe »Ziel, das ein einzelner philosophischer Verstand auf dem hier gezeigten ... Wege vom Geiste her zu erreichen vermag, findet sich für *alle* unmittelbar und direkt« durch »ein strenges Gesetz der Erziehung und Schulung« und das heißt »Zucht und Stählung des Körpers« (ebd.).³² So faschisiert Gehlen gleichsam »die alte echte Erfahrung und Grundtatsache jeder *Erziehung*, daß nämlich Zucht und Stählung des Körpers das einzige Mittel zur Bildung des Charakters, d.h. eines festen Willens sind, und daß gerade der freie Wille der Wille unter Gesetzen, der freie Wille also *erziehbar* ist!« (140) Im derart »wohlgeratenen« (139) Körper zeigt sich die gelungene Normalisierung. Nachdrücklich schärft Gehlen den Individuen die Verantwortlichkeit für ihren Körper ein: »Wenn also ein freies Wesen den *Leib sich selber überläßt*, handelt es der eigentlichen Natur desselben entgegen. Den Leib aus dem Willen zu entlassen, heißt ihn zerstören und seiner eigensten inneren Natur entgegenarbeiten.« (138)

Im Zucht-konzept laufen die Diskurse von Militär, Sexualität, Medizin, Rasse, Erziehung, Sport, Recht und Moral zusammen. Gesundheit und Moral/Sitte werden gleichgeschaltet: Was gesund ist, ist sittlich; was moralisch ist, ist auch gesund. »*Die Krankheit ist die Folge des Verzichts auf Freiheit*, und die Sittlichkeit, von der Seite des Leibes aus gesehen, ein Sonderfall der Gesundheit.« (138f) Die Parallelisierung von *Gesundheit* mit *Sittlichkeit* erlaubt es, jede Weigerung, sich in die Ordnung zu stellen, als *krank* zu artikulieren. Die Aussonderung der Opposition und Leistungsschwachen und die Installierung der Vernichtungsapparate wird sich später der Ideologie der gesunden Normalität bedienen.

7. Exkurs über Disziplin als Bedingung von Handlungsfähigkeit

Gehlen's Zucht-Programm bekommt seine historische Realitätshaltigkeit vor dem Hintergrund eines »nachholenden Fordismus« im faschistischen Deutschland (vgl. Haug 1986, 30-55). Die Ausbildung einer den neuen Produktionsbedingungen entsprechenden Arbeiterschaft und Produktionseleite wurde vom Kapital wesentlich als Disziplinfrage betrachtet. Hier hakt Gehlen mit der Entgegensetzung von einem Massen- und einem Elitenweg der Disziplinierung ein.

Aber auch die Arbeiterbewegung kämpft auf diesem Terrain. Vor allem Gramsci hat in seiner Analyse des US-amerikanischen Fordismus die Dialektik der neuen Disziplin in den Blick genommen. Er zeigt

zunächst das Interesse, das in den 'puritanischen' Initiativen der Unternehmer gegen Alkoholismus und 'ungeregelte' Sexualität am Werk ist. Der »anscheinende 'Puritanismus' dieses Interesses ... darf nicht irreführen. Vielmehr kann sich der von der Rationalisierung der Produktion und Arbeit geforderte neue Menschentyp nicht entwickeln, solange der sexuelle Instinkt nicht entsprechend reguliert, nicht auch selbst rationalisiert ist.« (Gramsci 1976, 389) Trotz der »unerhörten Brutalität«, mit der die »'Erziehung' eines Menschen, der den neuen Typen der Zivilisation ... angepaßt war« (ebd., 390), erfolgte, hält Gramsci daran fest, daß hier die Handlungsfähigkeit der Arbeiter entwickelt wird. Entscheidend ist jedoch, daß das neue »Gleichgewicht« in Lebensweise und Sexualität von unten angeeignet wird: Es »kann verinnerlicht werden, wenn es vom Arbeiter selbst vorgeschlagen wird« (ebd., 394).³³

Die Frage, wie Gramsci sie vom Projekt der Arbeiterbewegung aus stellt, ist heute zentral für die *Kritische Psychologie*. Ute Holzkamp-Osterkamp arbeitet sie in den *Grundlagen der Motivationsforschung* (1976, ³1982) im Rahmen einer gesellschaftlichen Subjektwissenschaft aus. *Disziplin und Willensanstrengung* dienen bei ihr der Entwicklung von *Handlungsfähigkeit durch Kontrolle der gesellschaftlichen Lebensbedingungen*.

Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen »'produktiven'« und »sinnlichen-vitalen Bedürfnissen« (Holzkamp-Osterkamp 1982, 23). Die 'produktiven' Bedürfnisse sind auf den »Erwerb der Kontrolle über die relevanten Lebensbedingungen« (ebd.) gerichtet. Ihnen stehen die sinnlich-vitalen Bedürfnisse gegenüber, in »denen sich die individuellen Mangel- und Spannungszustände selbst ausdrücken« (ebd.), wozu auch die sexuellen Bedürfnisse gerechnet werden. Die 'produktiven' Bedürfnissen sind das übergeordnete Moment, sie sind »überall da im Spiel, wo der Mensch nicht primär individuelle 'Befriedigung' anstrebt, sondern gesellschaftlichen Anforderungen genügt und damit zugleich Lebens- und Entwicklungsmöglichkeiten für sich erschließt« (ebd., 24).

Die Disziplinfrage wird aufgeworfen, wenn es darum geht, wie die 'produktiven' Bedürfnisse sich gegenüber den sinnlich-vitalen durchsetzen, also »unter welchen Bedingungen sich objektive Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Existenzhaltung in subjektive Notwendigkeiten umsetzen, auf welche Weise also ein persönlicher Beitrag zur Erreichung gesellschaftlicher Ziele zu einem aktuellen 'produktiven' Bedürfnis des Individuums werden kann.« (Ebd., 57) Die Instanz, die die Umsetzung in motiviertes Handeln erlaubt, ist die Ratio. In einer »bewußten Analyse« (ebd., 110) prüft das Individuum die Zielsetzungen

daraufhin, ob sie der »Erweiterung der individuellen Lebensmöglichkeiten« (ebd., 114) und der eigenen »Fähigkeitsentwicklung« (ebd., 76) dienen bzw. die »Interessen der anderen« (ebd., 70) berücksichtigen. Ist Motivation durch diese *Einsicht* vermittelt, dann kann sie »Ängsten, Spannungen, Bedrückungen, 'Sehnsüchte', sexuellen Spannungszuständen, 'ablenkenden', sich verselbständigenden 'Phantasien'« (ebd., 110) mit »bewußter Disziplinierung« (ebd., 112) begegnen:

»Der Mensch ... kann die emotionale 'Durststrecke' durch 'Selbstdisziplinierung' überwinden; sinnlich-vitale Bedürfnisansprüche ..., ebenso emotionale Störimpulse, die nicht identifiziert und kontrolliert werden konnten etc., können aufgrund der Einsicht in die Bedeutung des Zieles bis zu einem gewissen Grade zurückgedrängt werden, so daß das Individuum seine zielgerichtete Handlung hier — aber immer nur vorübergehend — auch gegen seine spontanen Bedürfnisspannungen und Impulse durchzuhalten vermag. Wir wollen solche Disziplinierungsakte ... als *Willensanstrengung* bezeichnen.« (Ebd., 112)

Außerdem schlägt Holzkamp-Osterkamp eine »Strukturierung und Ausrichtung« der »emotionalen Befindlichkeit« vor (ebd., 105), um den »Widerstreit« (ebd., 63) von Handlungsnotwendigkeiten und sinnlich-vitalen Bedürfnissen zu entschärfen. Letztere werden reguliert, indem man »für eine angemessene und regelmäßige Befriedigung ... sorgt, so daß die aktuellen Bedürfnisspannungen niemals über längere Zeit bewußtseinserfüllende Breite gewinnen ... Zu einer derartigen Kontrolle emotionaler Störbedingungen gehört z.B. regelmäßige Nahrungsaufnahme ebenso wie adäquate ... Erholung und die Schaffung von Bedingungen, unter denen sexuelle und verwandte Bedürfnisse regelmäßig und angemessen befriedigt werden können« (ebd., 106f.). Zur Organisation eines »derartig 'geregelten Lebens'« verweist Holzkamp-Osterkamp auf die »historisch gewordenen gesellschaftlichen Organisationsformen« wie »Ehe, Familie und ähnliche Beziehungsstrukturen« (ebd., 107). Der »Druck« zu einer geordneten Lebensführung, der von ihnen ausgeht, wird nicht als »'Zwang'«, sondern »letztendlich als Unterstützungsaktivität erlebt« (ebd., 71).

An dieser Fassung der Frage von Disziplin und Handlungsfähigkeit scheinen mir folgende Elemente tragfähig zu sein: Zum einen die Gründung von Motivation und Willensanstrengung auf die Rationalität einer Analyse gesellschaftlicher Zielsetzungen: Sie stellt das individuelle Handeln in den Zusammenhang gesellschaftlicher Projekte und konstituiert so eine gemeinsame »Dritte Sache« (Brecht), die verpflichtenden Charakter hat und zu Kritik und Intervention auffordert. Die über Einsicht vermittelte Verbindlichkeit markiert das Schweigen bei Gehlen. Mit keinem Wort spricht er über das *Wozu* und *Weshalb* der Willens-

anstrengung. Die Abkoppelung von den gesellschaftlichen Zwecksetzungen verselbständigt, wie Holzkamp-Osterkamp zeigt, die »Willensanstrengung gegenüber der Motivation« (ebd., 115). Sie wird erkennbar als »inneres' Zwangsverhältnis« (ebd., 114), dem reale äußere Zwangsverhältnisse zugrunde liegen — womit die Ausgangslage bei Gehlen exakt beschrieben ist.

Zum anderen orientiert Holzkamp-Osterkamp in der Frage der Disziplin auf das äußere Arrangement mit dem Ziel, die sinnlich-vitalen Bedürfnisse der Perspektive von Realitätskontrolle und individueller Entwicklung anzumessen. Der verbindliche kollektive Handlungsrahmen ist hier konstitutiv, anders als bei Gehlen, der Selbstbeherrschung aus dem inneren Unterwerfungshandeln eines isolierten Individuums resultieren und in eine unbestimmte, zu allem bereite Entschiedenheit münden läßt.

Holzkamp-Osterkamps Ansatz ist nicht ohne Probleme. Die wichtige Erkenntnis, daß die »produktiven« Bedürfnisse den Primat bei der gesellschaftlichen Entwicklung der Individuen haben, wird erkaufte durch eine gewisse Herabsetzung der »sinnlich-vitalen« Bedürfnissen. Es ist die Frage, ob eine Rationalität nicht überfordert ist, von der fast alles erwartet wird: die Herstellung der Einsicht in die Ziele und Aufgaben, das Akzeptieren von Druck als Unterstützungsaktivität und die Regulierung der Emotionalität. Das Problem zeigt sich besonders deutlich, wenn es um die sexuellen Bedürfnisse geht.

Die Regulierung der »sexuellen Aktivitäten« scheint Holzkamp-Osterkamp unproblematisch, weil sie wesentlich bloß »Realisation biologisch vorgegebener Aktivitäten zur Reduzierung individueller Spannungszustände sind, wobei der Artgenosse weitgehend nur als Auslöser dieser Aktivität dient« (ebd., 25). Die Bedeutung der Sexualität als »Aspekt spezifisch menschlicher Lern- und Entwicklungsfähigkeit« wird »für sich genommen als relativ gering« (ebd., 31) betrachtet. Die Frage nach der Sexualität verkürzt sich auf die Frage eines »regelmäßigen und angemessenen« Spannungsausgleichs.³⁴

Anders bei Gehlen: Er hat die Kämpfe und Krisen bei der Normalisierung der Sexualität im Zentrum. Seine »geistige Zucht« nimmt sie vom Standpunkt der Elitenformierung in den Blick. Ihre Produktionsbedingungen zeichnen sich aus durch die *Abwesenheit von direkter Kontrolle*. Störimpulse, sexuelle Wünsche und Phantasien haben deshalb zahlreiche Einlaßstellen. Daß Gehlen als Ratgeber in Fragen der »Lebensführung« weiterwirkt, zeigt seine Rezeption durch Schelsky: »Daß der Mensch sein Leben *führen* und nicht ausleben kann ... war mir als Schüler Arnold Gehlens wohl bekannt. (...) Vitalität und

Antriebsweise, vor allem die Sexualität, aber auch ererbtes Temperament oder Krankheit sind Gegenstand und Material der Selbstführung. Man kann, ja man muß alle diese personalen Faktenvoraussetzungen in den Griff der Lebensführung bekommen, oder man wird zum scheinpersonalen Hampelmann seiner bio-psychischen Antriebsfaktoren, im Extrem zum Krankheitsfall, weil die Führungsformierung völlig mißlungen ist.« (1981, 110f)

Will man dieses Feld, das die Eckmarken Disziplin, Sexualität und Handlungsfähigkeit abstecken und bei dem um gesellschaftliche, kulturelle und politische Identitäten gerungen wird, nicht den herrschenden Mächten von Staat und Markt überlassen, muß man weiter denken. Eine Interessengleichheit von Individuum und Kollektiv zu unterstellen und einzig auf die Widerspruchsverarbeitung durch die je individuelle Rationalität zu vertrauen, genügt nicht: Im Zweifelsfalle wird damit die Schuld den Einzelnen und ihrem Mangel an Einsicht zugeschoben.³⁵ Auch das Feld, das die über Einsicht organisierte Verbindlichkeit konstituiert, bleibt widerspruchsdurchzogen. Soll Rationalität hier wirksam werden, muß sie durch eine Kultur des Konflikts getragen werden, die Handlungsfähigkeit *in* den Widersprüchen konstituiert und so der schlechten Alternative von *Interessenidentität oder Bruch* entgeht. Diese Fragen liegen freilich jenseits des Gehlenschen Horizonts.

8. Pflicht und Treue

8.1 Der kategorische Wille

Die faschistische Dimension des Willenssubjekts wird an seiner Moralität greifbar. Gehlen konstruiert sie vom Kerntheorem bürgerlicher Moral aus, dem kategorischen Imperativ Kants: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«³⁶ Die neue Moral soll dieser Regel entsprechen. Dazu muß dieser Imperativ jedoch umgebaut werden; er wird vom Willen her rekonstruiert. Den Ansatzpunkt liefert Schelling:

»Das Moralgesetz aber ist *keineswegs ein toter Satz*, der apriori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann. Er ist in uns da, *nur insofern* es der Wille in uns (empirisch) ausdrückt.« (Schelling 1896, I, 432, z. n. 119)

Mit der Akzentuierung des empirischen Willens verschiebt Schelling die Gewichte innerhalb des kategorischen Imperativs gegen dessen apriorische Gültigkeit. Genau dieses Moment radikalisiert Gehlen, indem er die Moralität unmittelbar in den *willentlichen Handlungsvollzug* hereinnimmt. Und zwar könne man die »Gültigkeit des Freiheits-

gesetzes (gleichgültig, ob man es nach dem kategorischen Imperativ oder nach Fichtes Regel absoluter Selbsttätigkeit betrachtet) *nur im Vollzug der freien Handlung einsehen*« (119).

Diese Immediatisierung der Moralität im Handlungsvollzug destruiert die zwei Hauptmerkmale des kategorischen Imperativs, seine Apriorität und seine Allgemeingültigkeit. Der Anspruch auf apriorische Gültigkeit fordert zur vorherigen und nachträglichen Reflexion über die Handlung auf und eröffnet den Diskurs über ihre verallgemeinerbaren Aspekte; die Forderung nach Allgemeingültigkeit postuliert die prinzipielle Moralfähigkeit aller Menschen. Wegen dieses allgemeinen Begriffs vom Menschen als je individuellen Mitwirkenden an der »Gesetzgebung« sperrt sich der kategorische Imperativ gegen seine Reartikulation im Rahmen einer faschisierten Moral, die sich ja gerade durch die Ausgrenzung bestimmter Gruppen aus der Klasse der moralischen Subjekte konstituiert und das »Gesetz« der Kompetenz der Individuen entzieht. In einem Salto mortale der Formulierung wird der kategorische Imperativ dem Faschismus gleichgeschaltet:

»Diese Allgemeingültigkeit ist also sekundär und sagt nichts anderes als: *handle so, daß du nicht anders handeln kannst*, d.h. nicht hinterher zu reflektieren brauchst, ob *du nicht anders hättest handeln können*.« (121)

Eichmann, Organisator des NS-Vernichtungsprogramms, zeigte sich später als Angeklagter vor dem Gericht in Jerusalem frei von Selbstzweifeln: Er nahm für sich in Anspruch, »stets nach dem 'kategorischen Imperativ' gelebt und gehandelt zu haben« (Schmorak 1962, XIV).

Ähnlich wie mit der Regelethik wird mit der Wertethik verfahren. Sie verpflichtet die Subjekte auf bestimmte Werte und hält sie dazu an, diese im Leben zur Geltung zu bringen. Gehlen verwirft sie in Auseinandersetzung mit Wolff, Scheler und Hartmann³⁷. Sie seien nicht in der Lage, ein wollendes und handelndes Subjekt zu konstituieren: Das sittliche Verhalten bleibe als *Wertschau*, *Wert(wahr)nehmen* und *Wertantwort* »wesentlich reaktiv« (49).

»Wir werden daher ... sowohl den Wolffischen Determinismus 'das stärkere Motiv bewegt den Willen' als auch die objektive Wertlehre, die dem Wertschauen schon Willen unterschiebt, überhaupt also jede Theorie verlassen, die objektive Werte oder ein objektives malum oder bonum behauptet, werden uns dagegen auf unsere Einsicht stützen, daß erst die vollzogene Handlung das bonum setzt, und sehen uns zu der These getrieben: Werte oder bona et mala kommen erst *durch das Wollen zustande*.« (50)

Die voluntaristische Umarbeitung der tradierten philosophischen Ethiken setzt Instanzen und moralische Werte der bürgerlichen Gesellschaft außer Kraft, in deren Namen Einspruch gegen den Faschismus erhoben werden könnte: die Verpflichtung auf den Verfassungsstaat und

die moralische Gleichheit der Menschen, die Kritik staatlichen Handelns in öffentlichen Diskursen — Elemente, die beim kategorischen Imperativ konstitutiv mitgedacht sind — sowie das Bestehen auf den humanistischen Werten. Diese traditionellen Gewissensinstanzen des bürgerlichen Subjekts werden bei seiner Transformation zum faschistischen Willenssubjekt herausoperiert. »Man kann sagen, daß alle Handlungen, in denen ein innerer Widerstand noch überwunden werden muß, oder noch etwas in mir hemmt und zögert, als solche unfrei sind.« (123)

8.2 *Führer und Gefolgsmann*

Das aus der tradierten humanistischen Moral herausgelöste Subjekt wird in ein ausgezeichnetes und unbedingtes Unterordnungsverhältnis zu einem »Führer« oder »schöpferischen Staatsmann« eingebunden (153). Dieser wird zu *dem* »Führer«³⁸, indem er sein Leben einer »Idee« weihet.

»Sich mit einer Idee identifizieren zu *können*, und in ihr handelnd zu leben, ist auch das Geheimnis des schöpferischen Staatsmanns. Er findet seine eigene Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, er erreicht in seinem notwendigen Wollen die hohe Stufe, die auch der Religiöse finden muß: die *freiwillige Aufgabe der Freiheit*. (...) Aber er nimmt diese Unfreiheit freiwillig an, wenn er in die bestehenden Ordnungen sich verwickelt und sein Leben ein dauerndes Kämpfen ist: der echte Staatsmann lebt immer heroisch.« (153)

Der Führer verlebendigt kämpfend die Idee, die »Idee« heroisiert den Führer. Er wird zum großen Subjekt, an dem sich die kleinen Subjekte aus- und aufrichten. Sie stabilisieren sich in einer über den Führer geschalteten Beziehung zum Ideellen. Seine exklusive Beziehung zur »Idee« macht ihn zur einzigen Instanz, in deren Namen Verantwortung gefordert und Rechenschaft gegeben werden kann. Für seine »Anhänger« wird der Führer zum Repräsentanten der Idee in den »bestehenden Ordnungen« (153). Dem Anhänger »hat die konkrete *Lebenssituation* ... die Idee auszumachen: mit ihr hat er sich zu identifizieren und in ihr den Triebhang zu einem privaten Glück zu überwinden« (154). Seine »konkrete Moralität« ist die »Pflichttreue« (ebd.). Sie bindet Führer und Geführte auf Gedeih und Verderb aneinander:

»Diese freiwillige Aufgabe der Freiheit verlangt er mit Recht auch von seinen Anhängern, und nur so ist er Führer, daß beide miteinander stehen und fallen.« (153)

Die Hauptmerkmale dieses Unterordnungsverhältnisses decken sich exakt mit dem »Führerprinzip«: die Herauslösung der »Gefolgschaft« aus allen tradierten moralischen Bindungen, die unmittelbare und unbedingte Verpflichtung auf den Führer und die moralische Immediatisierung des

Handelns. Seine vollendete Gestalt erlangt das Führerprinzip in der SS. Himmler deutet ihre Moral, den unbedingten Gehorsam gegenüber dem Führerbefehl, aus der Koppel-Inschrift der SS *Unsere Ehre heißt Treue*:

»Ihr müßt Euch den Wahlspruch, den uns der Führer gegeben hat, als Richtschnur dienen lassen. (...) Ihr müßt Treue halten mit dem Herzen und nicht mit dem Verstand, denn letzterer rät oft falsch (...). Gehorsam, der nicht überlegt, nicht bedenkt, abwägt oder fragt, der mit voller Kraft und ohne jedes Bedenken geleistet wird. Das ist nötig, es wird Euch kein Befehl gegeben werden, ... der nicht von dem verantwortet wird, der ihn gibt.« (Rede vor der SS Standarte 99 Sudetenland am 11.12.1938; z.n. Smith/Peterson 1974, 80.)

Im Diskursmaterial, in dem Gehlen die Handlungsfähigkeit des Willenssubjekts bildet, ist dieser SS-Mann präfiguriert. Er ist der Handelnde, der »seine Bestimmung zur Bestimmtheit seines Handelns« (129) macht. Er agiert nach der Maxime: »du sollst mit innerer Notwendigkeit, also beispielhaft und autoritativ handeln« (124). Ihn stören keine »mildtätigen, versöhnenden, ausgleichenden und sympathisierenden Triebe« (122). Er begreift sein Tun als Nicht-Handeln, als Geschehen mit höherem Sinn: Er hat eine »metaphysische Beziehung zu den objektiven Notwendigkeiten des Geschehens und lebt in einer geheimen Intimität mit dem, was ist und vorgeht.« (163) Er ist der treue Gefolgsmann, der die Kompetenz für Ziele und Zwecke des Handelns an den Führer abgetreten hat. Dafür weiß er sich im befehlsgemäßen Handeln durch den Führer moralisch gedeckt. Er exekutiert den Führerbefehl bedenkenlos in der Gewißheit, daß sein Handeln Recht und Moral exekutiert; damit ist gesagt, daß Recht und Moral als Instanzen des Einspruchs gegen Herrschaftsausübung eingezogen sind.³⁹

9. »Große Notwendigkeit« und »echte Freiheit«

Gehlen bilanziert sein Willenssubjekt im Hinblick auf das Ausgangsproblem des »positiven Zwangs«. Sein Augenmerk gilt den Effekten der ideologischen Subjektion, die den für die Zwangsgewalt ungreifbaren Willen in innere Zustimmung und Bejahung verwandelt und die er der neuen Konstellation von Herrschaft gemäß umformt. In leuchtenden Farben wird das Verhältnis zur »Wirklichkeit« vorgeführt, in welches das Subjekt damit imaginär eintritt.

»Freiheit aber ist ein *indirektes* Verhältnis zur Wirklichkeit, ein Bejahen und Wiederholen derselben ... Eine gegenwärtige und gelebte Dimension *mehr*, das Geschehen in die Gewißheit eingeschmolzen und Ausdruck der Wahrheit, daß die Welt in ihrem *Genommenwerden* sich vertieft und verklärt, *ohne sich zu verändern*; ja so erst zu sich kommt.« (133)

Im Ringen um einen freien Willen hat sich nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit verändert, sondern die subjektive Einstellung zu ihr. Das *Genommenwerden der Welt* ist die *Hinnahme der realen Herrschaft*; Gegenentwürfe zu den bestehenden Verhältnissen sind ausgeschlossen. »In der Freiheit nun ist der Unterschied von Wirklichkeit und Möglichkeit verschwunden und aufgehoben, und es hat sich doch inhaltlich an meinem Existenzzustand gar nichts geändert.« (130)

So reorganisiert sich unter den neuen Bedingungen ein Erlebnisdispositiv, das die Subjekte die gesellschaftliche Wirklichkeit immer schon als Realisierung eines höheren Sinns wahrnehmen läßt. Die »metaphysische Dimension« (151), die sich um die gesellschaftlichen Verhältnisse legt, entzieht diese allen verändernden Eingriffen. Dieses Erlebnisdispositiv kann sich nur durchhalten, weil es umrahmt wird vom »Gesetz«. Der innere Repräsentant, über den das Gesetz auch dann noch wirksam bleibt, wenn es nicht zum Wollen des Gesollten kommt, ist das schlechte Gewissen.

»Für einen ... in den Triebhang zurückgefallenen Menschen hat also das Gesetz Form seines Willens zu werden ... Es wendet sich an den Abfall und erhält dadurch den Ton des Vorwurfs, der in jedem Sollen liegt, und den das Gewissen, die 'Stimme der Freiheit', fürchtet. ... das Gesetz erscheint nun als 'Sollen'.« (127)

Die »Wirklichkeit« wird als »*Schicksal*« (144) mystifiziert. Den Skeptikern und Ängstlichen wird das »Neue« vorgeführt als die unaufhaltsame und überwältigende »große Notwendigkeit«, die sich gegen jedes Pochen auf »Freiheit als Unabhängigkeit« mit »harter Gewalt« durchsetzen wird.

»Also kommt die ängstliche Frage nach der Freiheit aus einem Herzen, das ein Neues will, ohne sich vom Alten trennen zu können. Das Erfüllung will, am eigenen Willen hängt und ahnt, daß eine große Notwendigkeit nicht nach seinem Willen fragt. Der Mensch, der auf die Freiheit pocht, gewahrt in der Notwendigkeit die harte Gewalt, die seine Begierde durchkreuzen wird, und so scheint ihm die Freiheit als *Unabhängigkeit* von der Notwendigkeit des Laufes der Welt die Bedingung seiner Chance und der Erreichung eines privaten Glücks.« (162f)

Die ängstlichen Vorbehalte gegen das »Neue« werden im Muster des Volksgemeinschaftsdiskurses als aussichtsloses Streben nach »privatem Glück« artikuliert. Gegen sie werden die Ohnmachtserfahrungen der kleinen Leute gegenüber der von den Herrschaftsmächten bestimmten Geschichte ins Feld geführt: die »großen Notwendigkeiten«. Die »vergötterten Ziele unserer Wünsche, gesetzt sogar, daß wir sie erreichen, werden *von selbst* zu bloßen Mitteln, daran das Leben über uns und sie hinweg und hinaus weiterläuft, und in dieser Tragik aller Erfüllung spricht sich die Wahrheit selbst aus.« (163)

Das einzig mögliche Verhalten, das angesichts dieses übermächtigen Schicksals⁴⁰ bleibt, ist die vorausseilende freiwillige Unterwerfung, um dem gewaltsamen Brechen des Eigenwillens zuvorzukommen. Der Privatwille muß als unechter »selbstischer Wille« (144) aufgegeben werden. Die »echte Freiheit aber ist die freiwillige Unfreiheit«, die die gewaltsame Nötigung in vorausseilender Schicksalsergebenheit vermeidet »und nun im freien Bejahen und Wiederholen des Notwendigen lebt.« (163)

In Gehlens Kategorien »Wirklichkeit« und »Geschehen«, »Schicksal« und »Notwendigkeit« oder auch »das Neue« geht die faschistische Gegenwart als unausgesprochene Voraussetzung ein. Es handelt sich um Deckwörter, die den NS nicht direkt benennen, ihn aber mitdenken. Die Aufforderung, die Wirklichkeit als Schicksal rückhaltlos zu bejahen, ist nur kompatibel mit der Wirklichkeit von Siegern, die diese Bejahung bedingungslos fordern. Gleichwohl findet hier jener strukturelle Opportunismus seine Schnittstelle, der nach der Niederlage des Nazismus Gehlen den Anschluß an die Nachkriegsordnung ermöglicht.

Anmerkungen

- 1 Die Daten zur Vita Gehlens verdanken sich großenteils der Arbeit Rügemers (1979). Auf Nachweise der Fundstellen im einzelnen wird der Lesbarkeit halber in der Regel verzichtet. Rügemers Studie ist die einzige bemerkenswerte Darstellung von Gehlens faschistischer Vergangenheit. Habermas z.B. erwähnt letztere in seiner Gehlen Skizze (1981) und in dem Lexikonartikel »Anthropologie« (1958) mit keinem Wort. Der Nachlaßverwalter K. S. Rehberg spricht von »Mitschuld« (1976, 395), »Engagement als Nationalsozialist« und »politisch garnierter« Anthropologie (1978, 160ff), hält sich aber, was Daten und Fakten angeht, bedeckt. Erst Werner Bredes Lexikonartikel (1988) bricht das akademische Schweigen.
- 2 Zum reaktionären Hintergrund der Fichte Hochschule vgl. Friederich in diesem Band.
- 3 Vgl. dazu Muller (1987, 92). Freyer wird im Dezember 1933 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, die nach dem Führerprinzip reorganisiert wird. Zwischen ihm und Gehlen entwickelt sich eine lebenslange Freundschaft. Wie Helmut Schelsky berichtet, gab Gehlen Freyer den Spitznamen »vorsichtiges Hänschen« (vgl. ebd., 288 und Schelsky 1981, 149).
- 4 Nach Linde (1981, 129) handelt es sich um die Assistentenstelle am Soziologischen Institut, die durch Ipsens Wechsel nach Königsberg zum Wintersemester 1933/34 frei wird.
- 5 Driesch war im September 1933 als politisch unzuverlässig entlassen worden, weil er in der Weimarer Republik in einem Aufruf die pazifistischen Professoren Gumbel und Lessing unterstützt hatte.
- 6 Und zwar in seiner faschistischen Tagesstruktur: Der Staat ist »die vorentscheidende Gewalt für den engen Spielraum der Entschlüsse aller, die in ihn hineingeboren werden, Volkstum und Rasse (sind) die vorgegebenen Konstanten zu einem erstaunlich weiten Bereich der Da seinszüge und Entschlußmöglichkeiten des Einzelnen« (ebd., 17).
- 7 Schelsky (1981) berichtet, daß Gehlens »Lehrveranstaltungen und Person mich derart in Bann schlugen, daß ich von da ab (d.h. seit 1931, GK) ohne jede Rücksicht auf Berufs-Chancen mich nur der 'Philosophie' verschrieb.« (72) »Ich war ... voll auf die Philosophie Arnold Gehlens in seiner faschistischen Phase ('Theorie der Willensfreiheit', 1933) eingeschworen.« (Ebd., 32)

- 8 Geuter (1984, 131) berichtet, daß Lorenz auf Intervention von Rust gegen den Willen der Fakultät zum 1.9.1940 auf ein neues Psychologie-Ordinariat nach Königsberg berufen wurde. Sein Institut für vergleichende Psychologie war als zweite Abteilung dem Philosophischen Institut angeschlossen.
- 9 Ipsen, der »immerhin in sein Heimatland« zurückkehrte, wirkte »dort als nationalsozialistischer Besatzer« (Schelsky 1981, 28). Eine Rolle bei diesen Berufungen spielte wahrscheinlich Ipsens ausgezeichnete Draht zum REM. Er erlaubte ihm »wahrscheinlich den stärksten Einfluß auf die fachbezogenen Entscheidungen« des REM (ebd., 27f). Er war befreundet mit Prof. Heinrich Harmjanz, Ministerialdirektor, Leiter der Abteilung W 6 (Geisteswissenschaften) im REM und persönlicher Referent von Minister Rust. Harmjanz ist außerdem als SS-Obersturmbannführer Abteilungsleiter im SS *Ahnenerbe* und mit dessen Präsidenten Prof. Walther Wüst befreundet (vgl. Heiber 1966, 650 u. Klingemann 1981, 286). Diesen Draht bedient Ipsen, z.B. um Schelskys Habilitation 1939 in Königsberg reibungslos über die Bühne zu bringen (vgl. Schelsky 1981, 26). Schelsky (ebd.) behauptet, Harmjanz sei ein Schüler Ipsens gewesen. Linde (1981, 121) und Heiber (1966, 649) widersprechen dem ausdrücklich: Harmjanz sei nicht Schüler Ipsens, sondern des Königsberger Germanisten Ziesemer. Die Freundschaft Ipsen/Harmjanz datiere erst aus der Königsberger Zeit. Harmjanz publiziert in der von Ipsen herausgegebenen Volkslehre Abteilung der *Neuen deutschen Forschung* (vgl. Heiber ebd.).
- 10 Der Band ist vom C.Winter Universitätsverlag Heidelberg nicht mehr herausgebracht worden. Über die Gründe gibt es widersprüchliche Informationen: Rügemer zufolge (1979, 102), der sich auf Gehlens Korrespondenz mit dem Verlag stützt, wegen des Druckstopps ab Mitte 1944. Laut Samson (1978, 616, ohne Nachweis) blieb er »ungedruckt, da (er) vom Reichsministerium für Wissenschaft Erziehung und Volksbildung abgelehnt wurde«.
- 11 Diese fragwürdige Sichtweise Rügemers übernimmt Seebald (1987, 89f), der Gehlen in »ein deutigem Widerspruch zum Nationalsozialismus« sieht.
- 12 Obwohl seine eigene Schichtentheorie in *Der Mensch* kritisiert wird, rückt Hartmann das Buch in die Position eines Klassikers. »Ein Jahr lang habe ich mit diesem Buche zugebracht, und heute will mir scheinen, die Zeit reicht noch nicht, damit zurechtzukommen.« (Ebd.) Sein Schichtungsansatz sei durchaus kompatibel mit dieser Anthropologie und werde durch sie sogar, wenn auch in Verkennung, bekräftigt.
- 13 Eine Darstellung der Veränderungen und Streichungen gibt Hagemann White (1973).
- 14 Im folgenden mit einfacher Seitenangabe nach der Ausgabe von 1933 zitiert.
- 15 Schelsky (1981, 73) wertet die *Theorie der Willensfreiheit* nicht nur als den Gipfel und Endpunkt von Gehlens idealistischer Phase, sondern »auch noch heute als die abschließende sachliche ... Reflexionsleistung der deutschen idealistischen Philosophie«. Auf jeden Fall diene sie als Maßstab. 1943 wird der Bibliothekar Helmut Groos für eine Professur in Jena vorgeschlagen. Ausgewiesen ist er durch seine Habilitationsschrift *Willensfreiheit oder Schicksal* (1939). Im Gutachten des Leipziger Ordinarius Gadamer heißt es: »Dieses Buch habe ich ... genau gelesen. Es zeigt achtenswerten Scharfsinn, Energie und Kenntnis. Freilich, eine irgendwie weiterführende Leistung ist es m.E. nicht, kann sich beispielsweise mit dem gleichzeitigen Buch von A.Gehlen über den gleichen Gegenstand bei weitem nicht messen.« (Schreiben vom 16.2.1944 an Ministerialrat Frey. Akten des BDC, z.n. Leaman 1988)
- 16 Vgl. das Stichwort *Deutscher Idealismus* im »Historischen Wörterbuch der Philosophie«.
- 17 »Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit.« (*Anti Dühring*, MEW 20, 106; Engels bezieht sich auf *die Enzyklopädie*). Auch Ernst Bloch (1954, 543) sieht den Marxismus hier als Erben. Er konstatiert die Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit durch Einsicht als philosophiegeschichtliches Novum bei Spinoza. Vgl. auch den Artikel *Freiheit/Notwendigkeit* im *Kritischen Wörterbuch des Marxismus*.
- 18 Ich lese hier Gehlens Formel nicht nur als eine Reihe von Äquivalenzen (Freiheit des Willens in ihrer höchsten Form = freiwillige Aufgabe der Freiheit = die Notwendigkeit), sondern betone den imperativischen Sinn in »ist die Notwendigkeit« (= ist notwendig), der sich im Fortgang deutlich ausspricht, so wenn die »große Notwendigkeit« (162) als Schicksalsmacht auftritt, die den »selbstischen Willen« beugt.
- 19 Die Deutungen des Freiheitsbegriffs werden zu Indikatoren der Stellung zum NS. Horkheimer berichtet: »Als Hitler ernannt war, erklärte ich, ich würde von nun an bis zum Ende des

- Semesters nur noch über den Begriff der Freiheit lesen. Ich tat das wenigstens bis gegen Ende des Semesters, und ich glaube, es wurde von einer Reihe unserer Studenten richtig verstanden.« (Hersche 1970, 12)
- 20 Karl Kraus hat für dieses sexuelle Besitzverhältnis den treffenden Ausdruck *Unterleibseigenschaft der Frau* geprägt.
- 21 *Besitz — Nahrung — Frau*: der Mensch ist selbstverständlich Mann. Diese patriarchalische Selbstgewißheit ist kein Privileg bürgerlicher Philosophie. Fast zeitgleich bestimmt Ernst Bloch, in der Emigration in den USA, die Triebziele so: »Das verschiedene Etwas, als Brot vor allem oder als Weib oder als Macht und sofort teilt eben das gezielte Hintreiben jeweils in die mehreren Triebe ab.« (Bloch 1953, 50) Die patriarchale Ideologie darf jedoch nicht die Nacht sein, in der alle Katzen grau sind: Zwar ist für Bloch wie für Gehlen der Mensch ein »ziemlich umfängliches Triebwesen« (ebd., 52), jedoch sind bei Bloch die Triebe nichts vom Geist schlechterdings zu Beherrschendes, vielmehr wird an ihnen das Moment des Suchens herausgestellt. Diese Seite wird zum Wünschen und Wollen, in dem die »Vorstellung eines Besseren« (ebd., 51) wirksam wird, Keim des (revolutionären) Interesses. »Das Nein zum vorhandenen Schlechten, das Ja zum vorschwebenden Besseren wird von Entbehrenden ins *revolutionäre Interesse* aufgenommen. Mit dem Hunger fängt dies Interesse allemal an ...« (ebd., 84).
- 22 Es bildet die Schlußlösung der 31. Vorlesung (»Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit«) der Reihe »Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«. Diese Vorlesungen gehen nicht auf Universitätsvorträge zurück, sondern werden erstmals 1933, verlegt in Leipzig, Wien und Zürich, veröffentlicht.
- 23 Der »eigentliche Kapitalist« führt als sein ungenanntes Gegenstück den *uneigentlichen* Kapitalisten mit sich. Er wirkt wie ein Platzhalterkonzept, das reartikulierbar ist durch das NS-Ideologem des »Gegensatzes zwischen der schaffenden Arbeit und dem raffenden (jüdischen) Kapital«. Gehlen liefert den Code, mit dem sich die »arbeitende Arbeit« als »deutsches Kapital« dechiffrieren läßt.
- 24 Marx destruiert im *Kapital I* (MEW 23, 617 ff.) die Legendenbildung der Vulgärökonomie um den Ursprung der kapitalistischen Akkumulation aus der Enthaltbarkeit des Kapitalisten unter dem Stichwort »Abstinenztheorie«. In der Kritik an dem Ökonomen Senior heißt es: »Der Kapitalist beraubt seinen eigenen Adam, wenn er die 'Produktionsinstrumente dem Arbeiter leiht', alias sie durch Einverleibung der Arbeitskraft als Kapital verwertet, statt ... 'ihren Wert' in Luxus und andren Konsumtionsmitteln zu verprassen. Wie die Kapitalistenklasse das anstellen soll, ist ein von der Vulgärökonomie bisher hartnäckig bewahrtes Geheimnis.« (Ebd., 623f.)
- 25 Der Staat konfligiert im Kapitalismus tendenziell mit seiner Basis im Privateigentum, wenn er den Privategoismen als entfremdete gesellschaftliche Macht gegenübertritt, sie beschränkt und einem imaginären Gemeinwesen unterordnet. Die autoritäre Neuordnung dieses problematischen Verhältnisses propagieren Carl Schmitt und Ernst Forsthoff, der, SA Mitglied seit 1933, im NS als Rechtswissenschaftler Karriere macht, unter dem Stichwort *Totaler Staat*. Sie greifen dabei das Konzept des *stato totalitario* auf, das Gentile für den italienischen Faschismus prägte. »Der totale Staat muß ein Staat der totalen Verantwortung sein. Er stellt die Inpflichtnahme jedes einzelnen für die Nation dar. Diese Inpflichtnahme hebt den privaten Charakter der Einzelexistenz auf.« (Forsthoff 1933, 42) In der Philosophie ist die Aufhebung des »privaten Charakters der Einzelexistenz« präsent als Affekt gegen das humanistische Ideal einer ästhetisch moralischen Vervollkommnung der Persönlichkeit.
- 26 Den Unterschied zwischen *echtem* Triebverzicht und Triebaufschub verdeutlicht Gehlen am Dilemma konfligierender Triebwünsche. Ist die Wahl zwischen den Triebobjekten durch das äußere Arrangement erzwungen, kann sie nicht als frei gelten. Sein Beispielmateriale nimmt er von Wilhelm Windelband: Es ist der Knabe, »der, hungrig aus der Schule heimgekehrt, im Begriffe ist, über das bereitstehende Mahl herzufallen, und in diesem Augenblick ans Fenster gerufen wird, um schnell vorüberziehende Soldaten zu sehen. Wenn er ißt, kann er nicht schauen, wenn er schaut, kann er nicht essen.« (Windelband z.n. 19)
- 27 Wie in manchen katholischen Moraldiskursen: das Versagen des Willens vor den »Trieben« wird als Dauerproblem eingebaut. Das ständige »Schuldigwerden« findet in Beichte und Buße nur eine vorübergehende Lösung. Schuld, Beichte und Buße bilden eine Drehtür, die die »sündigen« Subjekte immer wieder in die Kirchen führen soll.

- 28 Zu den Sexualdiskursen in der Jugendbewegung vergleiche Haug (1986). In ihnen finden sich Gehlens Hauptkategorien *Trieb, Freiheit, Selbsterziehung/ beherrschung* wieder, z.B.: Jedem, »der um Selbsterziehung ... sich müht, (wird) bald offenbar werden ..., daß die gefährlichsten Feinde seiner wahren sittlichen Freiheit im eigenen Inneren wohnen, in dem ungezügelten Trieb und Instinktleben.« (Messer 1924, 32; z.n. Haug 1986, 134)
- 29 Die Frontstellung gegen eine sexuelle Askesemoral taucht auch bei Himmlers Kampf gegen Homosexualität in der SS auf. Himmler betätigt sich als zuhälterischer Arrangeur der rechten Zeit und richtigen Gelegenheit: »Wir haben in der SS ... pro Monat einen Fall von Homosexualität. (...) Man kann die an und für sich im Verhältnis zu dieser Frage völlig harmlose Dirnenfrage ... durch bestimmte Maßnahmen in eine für ein Kulturvolk tragbare Organisation bringen. Wir werden auf dem Gebiet großzügig bis dort hinaus sein; denn man kann nicht einesteils verhindern wollen, daß die ganze Jugend zur Homosexualität abwandert und andererseits jeden Ausweg sperren. Das ist Wahnsinn.« (Himmler, Rede vor den Gruppenführern am 18.2.1937; z.n. Smith/Peterson 1974, 97f.)
- 30 Gehlens Konzeption ist hier kompatibel mit den Modernisierungsanstrengungen des NS. In erster Linie ist dabei an den fordisierten kapitalistischen Produktionsprozeß mit seinen Konzentrations- und Disziplinanforderungen zu denken. Haug (1986) untersucht den Zusammenhang von Produktionsweise, Lebensweise und Normalisierung im NS ausgehend von Gramscis Fordismus und Amerikanismus Konzept: Fordismus dient Gramsci als »Begriff für ein europäisches notgedrungenes Modernisierungsprojekt angesichts der wirtschaftlichen Übermacht der USA« (ebd., 42). Der Faschismus wird lesbar als die Form, in der der Staat die Anpassung an die »kapitalistische Reformierung von *Arbeitsweise* und *Lebensweise* im Zeichen der Rationalisierung und des Taylorismus« vorantreibt (ebd., 40). Die faschistische »Verstaatlichung der Moralfunktionen« und die Durchsetzung von »subalternen« Praktiken der Selbstbeherrschung« (ebd., 42f.) dienen der Produktion eines »neuen Menschentyps, wie er von der Rationalisierung der Produktion und der Arbeit verlangt« wird. (Gramsci, z.n. ebd., 40)
- 31 Die Formel *Innere Führung* als spiritus rector gilt General Graf Baudissin gehört vermeintlich zur Geschichte der Remilitarisierung der Bundesrepublik. Sie dient der antifaschistischen Legitimation der Bundeswehr. Als Kompromißformel steht *Innere Führung* für den Bruch mit den autoritären Strukturen der faschistischen Wehrmacht. Leitbild ist der mitdenkende, nicht mehr fraglos gehorchende Soldat, der sogenannte *Bürger in Uniform*. Auch wenn *Innere Führung* zum Namen für das Neue des Militärs in der Demokratie wird: Das Organisationskonzept, das unter diesem Namen praktiziert wird, ist älter. Der eigenständig einen Kampfauftrag lösende, eng in seine Mannschaft eingebundene Offizier ist schon Wirklichkeit in der Wehrmacht. Er denkt mit: er hat die Durchführungskompetenz, während die Zielkompetenz bei der obersten Führung bleibt. Diese Kommandostruktur folgte aus der technisierten Kriegführung mit ihren beweglichen Verbänden. Die Konzeption der geschlossenen vorrückenden Formation ging im 1. Weltkrieg unter, mystifiziert in den »Helden von Langemark«. Eine existentialistische Verarbeitung dieses Bruchs gibt Hans Lipps (*Der Soldat des letzten Krieges*, 1934); auch Gehlen bewegt sich auf der Höhe der neuen Probleme.
- 32 Die Verbindung zu militärischen Diskursen ist hier offensichtlich. Wie Geuter (1984) zeigt, rangieren bei der Offiziersauslese die Kategorien Wille, Willenskraft, Selbstbeherrschung, Charakterfestigkeit ganz oben. Willensstärke wird von den Militärpsychologen am Körper und seiner muskulären Spannung abgelesen. In einem Gutachten heißt es beispielsweise: »Frisch, kommt stramm daher, saftig gespannt.« (Z.n. ebd., 182)
- 33 Gramsci richtet seine Hoffnung auf »eine neue Form der sexuellen Vereinigung deren grundlegende und charakteristischen Züge Monogamie und relative Stabilität sein werden« (ebd., 395).
- 34 Die Kunst der regulierten Spannungsentladung wird durch exogene Faktoren vor Probleme gestellt: »Die Aktualisierung sexueller Bedürfnisse ist auf der 'Zustandsseite' von bestimmten organismischen Spannungs-, Entspannungs- und Sättigungserscheinungen abhängig, die ... in gewissem Grade endogen bedingt sind, da hier aufgrund von Prozessen der 'Entladung' von Bedürfnisspannungen in der Regel eine Phase der Sättigung und der allmählichen Wiedererhöhung des Spannungsniveaus folgt ...; darüber hinaus kann ... von einem möglichen Partner mit ausgeprägt 'stimulierenden' Sexualmerkmalen ... eine 'Anregungswirkung' ausgehen, durch welche exogen die Spannung erhöht wird« (ebd., 52).

- 35 Sanktionen sind die ultima ratio dieser Zumutung an Rationalität. Die »Sanktionierung von ungeordneten, 'liederlichen' Lebensweisen« kann auf Holzkamp-Osterkamps Verständnis rechnen: Die Durchsetzung eines »geregelten und 'normalen' Lebens« sichere letztlich die »Arbeitsbereitschaft und -fähigkeit der Masse der Gesellschaftsmitglieder« und damit die »materielle Reproduktion der Gesellschaft« (ebd., 107).
- 36 Kant gibt mehrere Formulierungen des kategorischen Imperativs. Hier ist die aus der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788, Akademie Ausgabe Bd. 5, 30) wiedergegeben, da der Terminus »allgemeine Gesetzgebung« Kants Orientierung auf den Verfassungsstaat anzeigt. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, Akademie Ausgabe Bd. 4, 421) heißt es dagegen noch: »Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetz* werden sollte«.
- 37 Freilich sind auch die Wertethiken faschistisch reartikulierbar. Vgl. dazu Haug über Nicolai Hartmann im diesem Band.
- 38 Gehlen läßt keinen Zweifel daran, daß mit *Führer* und *Staatsmann* Hitler gemeint ist. Er bedeute ihn durch das »1000-jährige Reich«, das er bei Goethe aufscheinen läßt. »In der Idee leben heißt das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre. Mit dem Charakter hat es dieselbe Bewandnis: treffen beide zusammen, so entstehen Ereignisse, worüber die Welt vom Erstaunen sich Jahrtausende nicht erholen kann', sagt Goethe.« (153) Gehlen nimmt hier einen Vorgang im realen Faschismus auf: erst die Transformation des Bewegungsführers Hitler zum Staatsmann macht ihn zum Führer des Ganzen mit exklusivem Anspruch auf den Titel *Führer*.
- 39 Die Schaltung *Gefolgschaft-Führer-höherer Sinn* erweist ihre außerordentliche Leistungsfähigkeit im Konflikt mit militärischen Werten wie Kameradschaft bei der Liquidierung der SA Führung durch Gestapo und SS: »Auf die eigenen Kameraden schießen zu müssen ... ist das Bitterste, was es für einen Menschen geben kann. (...) Es war der Beweis, daß diese Geheime Staatspolizei ein absolut brauchbares, treues und gehorsames Menschentum enthält, das im wahrsten Sinne des Wortes zu dienen versteht.« (Himmler, Rede vor der Gestapo am 11.10.1934; z.n. Smith/Peterson 1974, 58)
- 40 Horkheimer deutet 1933 die Konjunktur der Schicksalsthematik als Reflex auf die monopolistische Phase des Kapitalismus: In ihr wird »der Kampf auf dem Weltmarkt zwischen wenigen Machtgruppen so sehr zum Hauptthema der Epoche, daß von hier aus anstelle der Übereinstimmung zwischen den Einzelexistenzen Begriffe wie Tragik, Heroismus, Schicksal als zentrale geschichtsphilosophische Kategorien erscheinen. Die materiellen Interessen der Einzelnen gelten als belanglos, als etwas, das weniger zu erfüllen als zu überwinden ist.« (Horkheimer 1933, 3)

Thomas Weber

Joachim Ritter und die »metaphysische Wendung«

»Wer sich ... gegen den Verstand richtet, wendet sich gegen
das Rasonnieren, das heißt das Dreinreden des Volks.«
Bloch 1977, 168

1. »Ein Mensch stärkster Fulguration«

Mit einem »Boxkampf« hat ein Augenzeuge die legendäre Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger im Februar und März 1929 bei den »Zweiten Davoser Hochschulkursen« verglichen. Rückblickend können sie als die beiden großen Antipoden der Universitätsphilosophie der Weimarer Jahre gelten. Philosophisch ging es um Kant; aber der Streit war politisch überdeterminiert. In seiner Rede »Die Idee der republikanischen Verfassung« (1928) hatte sich Cassirer als einer der wenigen Ordinarien zur Weimarer Demokratie bekannt, über die Heidegger nur spotten konnte. Im Mai 1933 flieht Ernst Cassirer mit seiner Familie über die Schweiz und Schweden in die USA, noch bevor die Nazis ihn als »Juden« entlassen können. Kurz vor seinem Tod im Exil 1945 schließt er sein Buch *Der Mythos des Staates* ab, in dem er den philosophischen Weg in den Faschismus von Platon über Hegel¹ zu Heidegger und Carl Schmitt zeichnet.

Joachim Ritter, Jahrgang 1903, aus einem Arzt-Haus kommend, hatte nach dem Studium, u.a. bei Heidegger in Marburg, 1925 bei Cassirer in Hamburg mit einer Arbeit zur »Theorie des Nichtwissens bei Nikolaus Cusanus« promoviert. Er wurde Cassirers Assistent und fertigte, zusammen mit O.F. Bollnow (für Heidegger), das Davoser Diskussionsprotokoll² an. Im November 1932 konnte er sich mit Unterstützung Cassirers in Hamburg habilitieren.³ Seine Antrittsvorlesung hält er wenige Tage nach der Machteinsetzung der Nazis.

Er wird einer der wichtigsten Philosophen der Bundesrepublik werden: ab 1947 Ordinarius in Münster, Vorsitzender der Hegelkommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Mitglied der Düsseldorfer Akademie der Wissenschaften, beteiligt an den Universitätsgründungen in Bochum, Konstanz und Dortmund, Herausgeber des »Historischen Wörterbuchs der Philosophie«. »Er war für viele ... — Lehrer, Meister, Ratgeber, Kollege. — ein Mensch stärkster Fulguration.« (Gedenkschrift 1978, 7) Bis zu seinem Tode 1974 versammelte er

in seinem »Collegium Philosophicum« »von der Theologie bis zur Mathematik junge Wissenschaftler aus allen Fakultäten« (Lübbe 1987, 20). Die Ritter-Schule ist heute eine Großmacht in der bundesrepublikanischen Philosophielandschaft.⁴

Zur Haltung Ritters 1933 erinnert sich Cassirers Frau Toni: »Der junge Ritter, ein früherer Heidegger-Schüler, ehemaliger Kommunist und in schärfster Abwehr gegen das nun eingetretene System, nahm damals (im April 1933; ThW) noch alles von der komischen Seite. Wenige Monate vorher hatte Ernst seine Habilitation gegen großen Widerstand der Fakultät durchgesetzt, indem er sich für seine politische Integrität verbürgte und seine kommunistische Phase als unwesentlich erklärte. Er fiel nach kurzer Zeit um wie ein Zinnsoldat, der er wohl auch gewesen ist.« (T.Cassirer 1981, 200f; vgl. 183, Anm.6) Tatsächlich befaßte sich Ritter Anfang der 30er Jahre in einem »Kreis von jüngeren Philosophen und Wissenschaftlern« mit den in dieser Zeit erstmals veröffentlichten »Pariser Manuskripten« von Marx (Landgrebe in Pongratz 1975, 141). Für eine KPD-Mitgliedschaft sind keine Belege bekannt (Meran 1989, 13) — wohl aber für das »Umfallen«. Zumindest im politischen Verhalten Ritters hat Meran eine »gewisse Annäherung an die NS-Bewegung« (ebd.) festgestellt. Sein philosophisches Verhalten wollen wir im folgenden anhand zweier Schriften aus unserem Untersuchungszeitraum studieren.

2. Von der Metaphysikkritik zum »deutschen Geist«

»Echte, endgültige Wahrheiten« sind nur als »Plattheiten« zu haben: »Alle Menschen müssen sterben... etc.«
Friedrich Engels, MEW 20, 82

2.1 Kritik an Scheler und Heidegger

Die Antrittsvorlesung vom Februar 1933, *Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen*⁵, kritisiert die »weltanschauliche Wendung« (39) oder auch »metaphysische Wendung« (61) der Philosophie in Gestalt der damaligen philosophischen Anthropologien, die Ritter als Versuche liest, die Rangordnung auf dem theoretischen Feld zugunsten der Philosophie zu verändern. »So verschiedenartig die Anthropologien gerichtet sind, in einem stimmen sie überein, in der Überzeugung, daß die entwickelte Lehre vom Menschen der Philosophie selbst einen neuen und sicheren Weg zu ihrer klassischen Bedeutung als scientia generalis biete.« (36f) Exemplarisch stehen dafür als zwei entgegengesetzte Wege die »metaphysische Anthropologie« (44) bei Scheler und

die »anthropologische Metaphysik« (45) bei Heidegger. Diese Philosophien verlieren »den Zusammenhang mit den Wissenschaften« (50) und laufen »letzten Endes auf das Gleiche hinaus« (45), auf die »Entwertung der Wissenschaft« (43).

Scheler setzt zwar an den Erkenntnissen der Einzelwissenschaften an. »Aber er löst sie metaphysisch auf.« (46) Ritter arbeitet zwei komplementäre Operatoren für diesen Vorgang heraus. Die Objektseite der Erkenntnis wird verwesentlicht, während die Subjektseite verweltanschaulicht wird. Die »Tatsachen und Zusammenhänge« (40), wie sie die »anthropologischen Einzelwissenschaften« (40) durch bestimmte Verfahren gewinnen — Hypothesen werden in »positiven Untersuchungen« angewandt und an »das vielfältige Material herangetragen« (49) —, werden »auf Eines zurückgeführt« (43). Dem Reduktionismus korrespondiert ein Ausdrucksdenken. Scheler will zeigen, wie sich aus der »Grundstruktur des Menschseins« alles entwickelt: »Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffen, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit« (Scheler 1928, 105; zit. 42). Dieses Eine ist den Wissenschaften nicht zugänglich, weil deren Erkenntnisweise nur konkrete Vielheit, »das Reich der Erfahrung« (44), und nur vorläufige Ergebnisse kennt. Die philosophische Anthropologie hingegen konstruiert einen Erkenntnisbezirk, »das Wesen des Menschen«, der nur durch eine exklusive Erkenntnisweise erschlossen werden kann. Erkenntnis wird zur »Wesenserkenntnis« (46), die von einer »ethischen, einer weltanschaulichen, einer subjektiven Entscheidung« (51) abhängig gemacht wird. Scheler spricht vom »Einsatz der Person« (zit. ebd.).

Auch Heidegger trifft der Vorwurf des antiwissenschaftlichen Subjektivismus. Während Scheler die Ergebnisse der »anthropologischen Wissenschaften« metaphysisch überhöht, weshalb Ritter diesen Ansatz als »metaphysische Anthropologie« bezeichnet, schaltet Heideggers Daseins-Analyse »alle in der wissenschaftlichen Deutung und Verarbeitung bereits vorgegebenen Bestimmungen aus«, »um das *ursprüngliche Wesen* des Daseins an Hand des ihm unmittelbar eigenen Seins- und Weltverständnisses zugänglich zu machen« (52). Subjektivismus wird nicht nur nicht vermieden, sondern »zum Prinzip der Daseinserkenntnis gemacht« (ebd.). Ritter würdigt dies insofern als einen Fortschritt, als hiermit »der verschwiegene Zentralpunkt der philosophischen Anthropologie aus dem Zwielficht unbestimmter Allgemeinheit und unkontrollierter Einwirkung in das helle Licht gestellt und als solcher ausdrücklich anerkannt wird« (ebd.). Die »subjektive Vorordnung der

Entscheidung über die Erkenntnis« stellt sich nicht bloß als Effekt heraus (wie bei Scheler), sondern als Voraussetzung der Untersuchung (53). Wissenschaftliche Erkenntnis wird als Abfall von einem »ursprünglichen Seinsverständnis« gehandelt. »Ihr Aufbau folgt mit einer Seinsart, die, wie Heidegger sagt, 'uneigentlich' geworden ist und die die ursprüngliche Bedeutsamkeit alles Seins in bloße Gegebenheit verwandelt hat.« (53f.)

Durch »die 'vorläufige' Zeichnung der 'durchschnittlichen' Alltäglichkeit« gewinnt Heideggers Daseinsanalyse zunächst, »*formal* allgemeine« (55) Elemente, die durch »die Zurückführung der so gewonnenen Strukturen auf das 'Wesen' des Daseins in seiner 'Eigentlichkeit'« (54) metaphysisch gewendet werden. Der »Formalismus Heideggers« wird durch die Rolle des Todes, »scheinbar etwas sehr Inhaltliches« (57), verdeckt. »Unser Leben hat seine eigentliche Bedeutung darin, daß es zum Tode führt.« (Ebd.) Mit dieser Feststellung scheint Ritter »der Boden der objektiven Gedankenführung« »völlig verlassen« (ebd.). Die konkrete Vielfalt und Geschichtlichkeit des individuellen Lebens »erscheint jetzt als die bloße Verdeckung der einen wahren Existenz: des Seins zum Tode« (58). Dies ist das Eine, auf das alle »Lebensmöglichkeiten« sich »ihrem Wesen nach« zurückführen lassen (58). Aber dieses läßt sich nicht mehr »theoretisch beweisen«. »Ich muß mich entschließen zu diesem eigentlichen Dasein, ich kann es anerkennen oder nicht.« (Ebd.) Die Wesenserkenntnis »ist Sache der Entscheidung, der existentiellen Entscheidung, wie Heidegger sagt. Lebe ich nicht in ihrem Sinn, dann wird auch mein Selbst-, Welt - und Lebensverständnis uneigentlich.« (58)

Die Über- oder Vorordnung eines Bezirks der Wesenserkenntnis mit exklusivem Zugangsrecht durch den *Einsatz der Person* oder die *Entscheidung* bedeutet, daß Erkenntnisse nicht mehr »wissenschaftlich kontrollierbar« (51) sind. Ritter sieht deshalb eine »über die Wissenschaft hinausgreifende Gefahr der metaphysischen Wendung« (61): Sie bedroht die »Lebensbedeutung der wissenschaftlich gesicherten Erkenntnis« (ebd.). Diese zu garantieren, ist in Ritters Verständnis aber gerade Aufgabe der Philosophie. Ihre Bedeutung liegt darin, gegenüber »allem spekulativen, gegenüber allem mystischen und subjektivistischen Denken« »den Sinn der objektiven Erkenntnis, der rationalen Klarheit und die Erweiterung unserer wissenschaftlichen Erfahrung zu sichern. Hier und nicht in der Prophetie liegt der Sinn philosophischer Arbeit.« (Ebd.)

Genau diesen Standpunkt der »objektiven Erkenntnis« würde Heidegger selbst als Metaphysik bezeichnet haben, die es zu überwinden gälte.

Heidegger zielte auf eine »Grundlegung der Wissenschaften« (1927, 10) durch die Frage nach ihrer »apriorischen Bedingung der Möglichkeit« (ebd.). Kants Transzendentalphilosophie wird ontologisch interpretiert seine »transzendente Logik ist apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur« (ebd., 11) und keine »'Theorie' der Erkenntnis« (ebd.) — und nochmals unterbaut, indem die »Seinsfrage« mit der *Sinnfrage* verknüpft wird. »Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.« (Ebd.; i.Original hervorg.) Heidegger gab seine »Fundamentalontologie« zunächst noch als eine neue Metaphysik aus, etwa wenn es in seiner Antrittsvorlesung von 1929 heißt: »Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.« (41) In der Einleitung zur 5. Aufl. (1949) derselben Vorlesung artikuliert er das Vorhaben als »Überwindung der Metaphysik« (10). Dieser erscheine das »Wesen der Wahrheit ... immer nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis und der Aussage«, während ihr die »Wahrheit des Seins verborgen« (11) bleibe. Überwindung der Metaphysik bedeutet jedoch nicht Abschaffung. »Ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mehr mit der Metaphysik; aber es denkt auch nicht gegen die Metaphysik.« (9) »Es reißt die Wurzel der Philosophie nicht aus«, wie Heidegger in einem Bild von Descartes formuliert, das die Metaphysik als Wurzeln des Baums der Philosophie vorstellt, sondern »gräbt ihr den Grund und pflügt ihr den Boden«. (Ebd.) »Es handelt sich also nicht um eine »Veränderung des Lehrgebäudes der Philosophie« (10) durch eine neue Metaphysik oder neue Ontologie, sondern um deren Grundlegung durch ein Denken vor »aller Philosophie«. Von daher stellt sich Heidegger später der Titel »Fundamentalontologie« als »mißlich« dar (21). Er bleibt dem zu Überwindenden verhaftet, als sei es »selbst noch eine Art Ontologie« (21). Zwar bleibt die Metaphysik »das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht.« (9) In philosophietheoretischer Absicht könnte man dies als Aufforderung lesen, das »Ungedachte« der Philosophie, ihre gesellschaftliche Formbestimmtheit zu denken (vgl. Haug 1989). Heidegger freilich ging es um etwas anderes. Er konstruiert unter »Sein« ein nicht vorstellbares Ursprüngliches, das durch vorstellendes Denken nicht in den Blick kommt (es wäre sonst wieder als Seiendes behandelt), sondern jedes Denken und Handeln erst bewirkt, »schickt«. Heidegger entwirft sozusagen eine Ideologie vor jeder besonderen Ideologie, eine Meta-Ideologie. Entscheidende Denkfigur ist die

»ontisch-ontologische Differenz«, durch die jede besondere Vorstellung als defizient gegenüber einem Ursprünglicheren behauptet werden kann. Er bereitet dadurch einen »Boden« für die ideologische Subjektion an sich, für die Faktizität der ideologischen Unterstellung noch vor jeder inhaltlichen Bestimmung, bewirkt »durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeit des Daseins im Ganzen« (1929, 42) oder, jetzt (1949) passivisch, durch »Andenken« (ebd., 9) oder »Achten« auf die »Ankunft des Seins« (11).

Während so Heidegger seine 'Philosophie' nicht nur den Wissenschaften, sondern anderen Philosophien vorordnet, bleibt Philosophie bei Ritter den Wissenschaften nachgeordnet. Er schreibt ihr die Funktion von Wissenschaftstheorie und -kritik zu, die, statt die Schranken wissenschaftlicher Erkenntnis »faktisch zu anerkennen« (1933, 60) und in der Metaphysik ein wissenschaftliches Jenseits zu suchen, die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis mit dem Ziel ihrer Ausdehnung zum Gegenstand hat. »Tut sie das, so ist ihr Problem das gleiche wie das der Wissenschaft überhaupt. Tut sie das, so wird sie auf die Durchleuchtung und Durchdringung der zwischen den Wissenschaften bestehenden methodischen und gegenständlichen Beziehungen, auf die Analyse ihrer Voraussetzungen, Grundbegriffe und Ergebnisse verwiesen. Damit verliert sie freilich ihre Absolutheit und ihre Autonomie. Sie bleibt an die Bedingungen der wissenschaftlichen Entwicklung selbst gebunden.« (Ebd., 60) Hier, im Februar 1933, ist Ritter ganz dem philosophischen Ansatz von Cassirer verpflichtet. Erst ein Jahr nach seiner Antrittsvorlesung meldet er sich wieder zu Wort.

2.2 *Metaphysische Wendung*

In der Besprechung von Rudolf Odebrechts *Nikolaus von Cues und der deutsche Geist* (1934)⁶ ist von den zuvor entwickelten Kriterien nichts mehr übrig. Hatte Ritter zunächst Philosophie an die Wissenschaften verwiesen und hatte dies gerade die Wesensfrage aus der Philosophie ausgeschlossen, so erhält diese durch Odebrechts Deutung des Erkenntnismodells von Cusanus zusammen mit der Sinnfrage nun Vorrang. Cusanus hatte vier Stufen angenommen. Der *sensus* liefert verworrene Bilder; die *ratio* erfaßt die Daten nach verschiedenen Kategorien wie Raum und Zeit und nach Wertbegriffen wie gut und böse; die *intelligentia* verbindet das so Getrennte wieder, hier fallen Gegensätze wie krumm und gerade, Vieleck und Kreis, Ruhe und Bewegung zusammen; die *visio* schließlich erschaut die koinzidierten Gegensätze in ihrer Einheit und Identität in Gott. Odebrechts Interesse richtet sich auf das

Verhältnis von *ratio* und *intelligentia*, das er als Rangverhältnis interpretiert. Die *intelligentia* wird als »irrationale« Erkenntnisregion gefaßt, die nicht mehr, wie die *ratio*, »vom Widerspruch beherrscht« wird, sondern in der die Gegensätze koinzidieren. Als Instanz des Zusammenhangdenkens wird sie zum »Träger einer Tiefenerkenntnis«, die »'im Akt eines *motus circularis Quia-est* und *Quid-est* zur Koinzidenz zu bringen« sucht. Als Mittel dient ein »Kreisdenken«, bei dem Anfang und Ende zusammenfallen eben durch jenes Prinzip der Koinzidenz der Gegensätze, aus dem heraus »die wesentliche Ganzheit des Seins bestimmbar« werde. »Damit findet das Erkenntnisproblem einen neuen Mittelpunkt in der 'schöpferischen Monas des intelligiblen Ichs'. Alle kognitiven Akte erscheinen als die Entfaltung dieser überrationalen Einheit und damit zugleich als die Bewegung zu ihrer Wahrheit hin, die ihren höchsten Ausdruck in der 'Nicht-Andersheit' (inalteritas) findet. Erkenntnis ist Selbstentfaltung des Geistes, und in dieser Selbstentfaltung schafft der Geist die 'wahren Wesenheiten der Dinge'«. Ritter hebt hervor, daß Odebrecht von hier aus zu einer »glücklichen Deutung der vielumstrittenen *conjectura*-Theorie« komme, wenn er hinter den »'circularen Schematen' das Ringen um 'termini intellectuales' vermutet, die die unzureichenden (weil widerspruchsgebundenen) rationalen Kategorien unterbauen sollen.«⁷

Der »Boden objektiver Gedankenführung« ist damit verlassen, wie Ritter ein Jahr vorher gerügt hätte. Die inzwischen vollzogene Wende geht gegen den Cartesianismus, der nun in eine subalterne Position gerückt wird. »Während der cartesische Zweifel dazu dient, wie O. sagt, 'die bürgerliche Ruhe des gesunden Menschenverstandes zu garantieren', liegt der Sinn der cusanischen Position in der Gewinnung einer auch die *ratio* selbst in sich begreifenden und damit sie zugleich beschränkenden Einheit.« (Ebd.) Sie geht auch, ohne daß Ritter dies sagt, gegen seine eigene Lesart (Ritter 1927) und die von Cassirer (1906 u. 1927): »Hat man vielfach die theoretische Bedeutung des cusanischen Koinzidenzprinzips vorwiegend in der Überwindung des scholastischen qualitativen Erkenntnisbegriffs und im Durchbruch der im 'quia-est' fortschreitenden *rationalen* Unendlichkeitsbewegung gesehen, so wertet O. die cusanische Scheidung von *ratio* und *intelligentia* umgekehrt.«

Wir können die Funktion dieser Scheidung, in Anlehnung an Cassirer (vgl. 1927, 21ff.), mit den platonischen Begriffen der Trennung und der Teilhabe beschreiben. Die Trennung der Bereiche der empirischen und der idealen Wirklichkeit, des Sinnlichen und des Übersinnlichen, sichert der empirischen Erkenntnis ein Eigenrecht und befreit sie von

den Dogmen der Kirche. Das Theorem der Teilhabe aller Stufen am Göttlichen, in dem letztlich alles koinzidiert und seine Einheit und Identität findet, schützte die Wissenschaft andererseits vor der Verfolgung. Führt in dieser Auslegung also der Weg zur ratio, die nunmehr einen eigenen Wahrheitsanspruch reklamieren kann, so kämpft Odebrecht umgekehrt für die »entschiedene Abwehr der rationalistischen Inflation« (Odebrecht 1934, 49). Natürlich ist auch für ihn die rationale Wissenschaft unentbehrlich, aber ihr wird eine »übrationalale Einheit« übergeordnet, aus der heraus das, was durch den unabschließbaren Prozeß rationaler Wahrheitsfindung nicht erreichbar ist, ein übrationaler Sinn, generiert und die *Totalität* gedacht wird. »Auch Nikolaus liest im Buch der Natur! Aber ihm ist die Chiffreschrift des Lebens kein totes Wechselspiel kausaler Beziehungen, sondern sinnvolle Totalität von Struktureinheiten und Wirkungszusammenhängen. Im konjekturalen Schema erfaßt die Ratio die geheimnisvollen Beziehungen des Daseins, die sich nach dem Prinzip des zureichenden Grundes niemals erklären lassen, der visio intellectualis aber in ihrer Zeitlosigkeit unmittelbar offenbar sind ... Die diskursive Erkenntnis dagegen vermag in ihrem unendlichen Fortgang die ganze Wahrheit niemals zu vollenden.« (Odebrecht 1934, 48) Diese Position bekämpft den begrenzten Rationalitätsbegriff der Dingwahrheiten und betont dagegen Wirkungszusammenhänge, doch auf transrationale Weise. Die Erkenntnisproduktion wird eingelagert in ein totalitäres System des Sinns, des »Prinzips des Alles-in-allem-Enthaltenseins« (ebd., 51), einer »Strukturgeschlossenheit« (ebd., 49), aus der es kein Entkommen gibt.

Auf der philosophischen Vorderbühne haben offensichtlich die Protagonisten im Sinne der zuvor von Ritter noch kritisierten »metaphysischen Wendung« gewechselt. Der Erkenntnis wird mit der nicht mehr »widerspruchgebundenen«, den »Sinn« und die eigentliche »Wahrheit« generierenden Instanz der intelligentia ihre wissenschaftliche Kommunizierbarkeit genommen. Widersprechbarkeit bildet kein Kriterium mehr, Erkenntnis wird der Kritik entzogen.⁸ Statt dessen wird sie mit *Bekanntnis* zusammenschaltet (vgl. Odebrecht 1934, 1f). Der Vorgang ist Symptom einer Umakzentuierung der philosophischen Wert- und Machtverhältnisse schon im Vorfeld des Nazismus. Die Cusanus-Interpretation ist dabei ein »Kampfplatz«, Teil eines der philosophischen Operationsfelder, auf denen neue »Demarkationslinien«⁹ gezogen werden, die selbst wiederum mit politisch-gesellschaftlichen in Zusammenhang stehen.

2.3 Metaphysik des Deutschen

Ritter greift 5 Jahre später, in seinem Bericht zur Cusanus-Forschung, die Wende-Metapher, nun affirmativ, wieder auf. Mit »der Rückwendung des philosophischen Denkens zu Fragen der Metaphysik« sei der »Boden« (1939, 112) für eine Revitalisierung des Cusanus in Deutschland geschaffen worden. Als ein Exponent dieser Arbeit kann Heinz Heimsoeth¹⁰ gelten, der »Vorkämpfer und Erforscher deutscher Metaphysik in der Geschichte der Philosophie«. So würdigt ihn Bruno Bauch in den *Blättern für deutsche Philosophie* (1934, 121), als er ihm deren Leitung überträgt. Im ersten Satz seiner Odebrecht-Rezension, die im ersten Heft unter Heimsoeths Regie erscheint, stellt Ritter den Zusammenhang her. »Schon wiederholt ist die Forderung gestellt worden, am eindringlichsten von Heimsoeth, die deutsche Philosophie des 15. und 16. Jahrhunderts aus der verfälschenden Unterordnung unter das Wissensideal der westlichen Aufklärung zu befreien und ihre eigene, weit über die 'Vorbereitung' der neuzeitlichen Wissenschaft hinausreichende metaphysische Kraft in das Licht der Geschichte zu stellen«. Cusanus mußte nämlich erst neu ausgerichtet werden, um auf dem metaphysischen »Boden« wurzeln zu können, der selbst u.a. durch eine bestimmte Bearbeitung des Cusanus bereitet wurde.

Heimsoeths Interpretation steht in Opposition zum Neukantianismus der Linie Cohen-Cassirer. Die philosophische Schlachtordnung, in die auch Ritters Rezension gestellt ist, sei im folgenden grob skizziert. Cassirer wie Heimsoeth brechen mit der Vorstellung, daß die Neuzeit philosophisch erst mit der italienischen Renaissance und mit Descartes beginnt, aber sie brechen mit ihr auf entgegengesetzte Weise. Während Cassirer ein Stück neuzeitlicher Rationalität im ausgehenden Mittelalter (eben bei Cusanus) entdeckt, reinterpretiert Heimsoeth die neuzeitliche Philosophie als Fortsetzung der mittelalterlichen Metaphysik mit anderen Mitteln.

Cassirer stellt Cusanus vor als einen zwar noch im Material der spätmittelalterlichen Philosophie, vor allem der Mystik, arbeitenden Begründer der modernen Erkenntnistheorie, Vorläufer von Descartes und Kopernikus, Galilei und Kepler (vgl. 1922). Er wird »als erster moderner Denker« (Cassirer 1927, 10) sozusagen in die Ahnenreihe des Neukantianismus gestellt. Ganz in diesem Sinne hatte auch Ritter (1927, 6) Cusanus gewürdigt als jemand, der »zuerst die Erkenntnis als Zentrum aller philosophischen Überlegung« erfaßt hat und den »modernen Subjektbegriff«, die »Wertschätzung des Menschen als Menschen«, als »Geist und damit als Träger erkennender Aktivität« und den »modernen

Naturbegriff« mit dem Ziel der »objektiven Gesetzeserkenntnis« (1927, 6) vorbereitet habe. In »allen diesen Zügen« sei Cusanus »ein echter Geist der Renaissance«, der allerdings »unter einer schwer zugänglichen Masse traditionellen Gutes« (ebd.) verdeckt bleibe. Ritter zeigt, daß Cusanus gerade durch das Erbe der deutschen Mystik, vor allem durch Meister Eckart, dazu geführt wurde, »die für die gesamte Neuzeit entscheidenden Schritte über das Mittelalter hinaus« (ebd.) zu tun, indem er den »ursprünglich in der Mystik fundierten Unendlichkeitsbegriff« zum »Prinzip des Seins und Denkens« macht und dadurch »die Grenzen der Gottesschau sprengt« (ebd., 8). Die Bindung an die Mystik — und die Tatsache, daß er Kardinal war (Bloch 1977, 165) — hat ihn vor der Inquisition bewahrt.

Wird hier der Weg der Philosophie von der religiösen Ideologie zur Wissenschaft betont, so legt Heimsoeths Lektüre umgekehrt Wert auf die Rückbindung auch der neuzeitlichen Philosophie ans Religiöse. »Die Ablösung der Philosophie als autonomer Wissenschaft und Weltweisheit von der Theologie ist ganz und gar nicht gleichbedeutend mit der Ablösung ihrer Inhalte von den Quellen und großen Fragen des religiösen Lebens.« (Heimsoeth 1922, 17) Die Rückbindung an das »religiöse Leben« holt die weltanschauliche Funktion der Sinngebung wieder in die Philosophie zurück, die der Neu/Kantianismus anderen Mächten wie der Kirche überlassen will. Aus einem arbeitsteiligen Modell, das zugleich die Möglichkeit eines Gegensatzes der beteiligten Instanzen enthält, wird ein Modell der Formenteilung. Auf der Grundlage einer gemeinsamen ideologischen Basis, die bei Heimsoeth das Christentum liefert, arbeiten Philosophie/Wissenschaft und Theologie auf unterschiedliche Weise an den Fragen nach »Gott und der Welt« etc.

Dieser Kode (des religiösen, übrationalen Sinns) wird nun verknüpft mit einem nationalistischen. Das von Heimsoeth bekämpfte »hergebrachte Schema« der Philosophiegeschichtsschreibung setzt die Befreiung der Philosophie von »Zwang und Umnebelung durch Kirche und Religion« mit der Renaissance¹¹ an. »In Italien also beginnt die neue Entwicklung« (Heimsoeth 1922, 7), die »hinführt zum eigentlichen 'Vater der neueren Philosophie': Descartes« (ebd., 8). »Deutschland kommt ... ganz zuletzt dazu.« (Ebd.) Was nicht sein darf, kann nicht sein. Heimsoeth arbeitet an einer grundsätzlichen »Revision« (ebd., 5). Deutschland vor! Zugrundeliegt die kulturrassistische Annahme einer gleichbleibenden Verteilung von Anlagen, »Begabungen« zu bestimmten Fähigkeiten auf die »Nationen«. ¹² »Wo blieb in jenen Jahrhunderten die späterhin von keinem anderen Volk erreichte spekulative Kraft deutschen Geistes? Und woher nahm der Italiener ... damals auf einmal

dieses Vermögen, wenn auch befruchtet ... von der Antike ..., allen voranzuleuchten mit der Fackel metaphysischer Erkenntnis?« (Heimsoeth 1922, 8f) Am Beginn der Philosophie der Neuzeit muß die deutsche Philosophie stehen, zu der sich der italienische Humanismus lediglich parasitär verhält. Die Rolle des Begründers fällt Nikolaus von Kues zu.

Odebrechts Cusanus-Lektüre, getragen von dem Wunsch, zu »einem wahrhaft deutschen philosophischen Stil zu gelangen« (Odebrecht, 1934, Vorwort), schließt an diese durch das Religiöse und das Nationale überdeterminierte Linie der Philosophie an. In »der Entwicklung der Philosophie« gelte es »überhaupt«, wie Ritter in seiner Rezension schreibt, »die 'volkliche Eigenart' zu begreifen«. ¹³ Und Odebrecht: »Die Eigenart des individuellen und nationalen Geistes kommt ... auch in der besonderen Eignung, Veranlagung und Berufung für bestimmte Einzelprobleme (zum Ausdruck).« (Odebrecht 1934, 2) Nun war es gerade (in Gestalt des Cusanus) dem »deutschen Geist vorbehalten, das Erkenntnisproblem in seiner Tiefe zu erfassen« (49). Auch Odebrecht stellt die Bindung des Cusanus an die »Kraft der deutschen Mystik und Laienfrömmigkeit« in den Vordergrund. ¹⁴ Sein »Verdienst« besteht jedoch nach Ritter darin, ihn nicht »einfach mit diesen tragenden und in ihm gestaltend lebendigen Mächten gleichzusetzen«. Indem er die »schöpferische Eigenproblematik« des Cusanus betone und das »Irrationale« nicht mehr mystisch, sondern als gnoseologisches Problem behandle, könne sein Beitrag »als echte Vertiefung unseres Cusanus-Bildes begrüßt werden«.

Die »volkliche Eigenart« verschafft den Deutschen Zugang zu der die »wahre Wesenheit der Dinge« erst konstituierenden Erkenntnisinstanz und läßt sie zugleich den Zusammenhang von »volklicher Eigenart« und Erkenntnisweise erkennen. Dem »deutschen Geist« war es vorbehalten, ein integrales Erkenntnismodell zu entwickeln, das auch seine Gegner mit umfaßt. Odebrechts Leistung besteht darüber hinaus darin, daß er das angeblich die Eigenart der *deutschen* Linie der Philosophie Bestimmende zurückliert in eine Tradition, die für die Artikulation der Philosophie im Nazismus ebenso bestimmend wird, die Antike (dazu Orozco 1990): Als »tausendjähriges Problem der 'schöpferischen Vernunft'« führt eine ideengeschichtliche Linie vom »aristotelischen *intellectus agens*« bis zum »eckehartschen Seelenfünkeln«. Dieser große Zusammenhang werde von Cusanus, wie Ritter in seiner Rezension betont, »auf deutschem Boden aufgenommen ... (um freilich in den folgenden Jahrhunderten von neuem verschüttet zu werden)«.

3. Zur Politik der »weltanschaulichen Wendung« der Philosophie

3.1 Die Grenzen der Kritik

Wie hängt Ritters philosophische Wendung mit seinem vorherigen Standpunkt zusammen? Der republikanische Humanismus seines Lehrers Cassirer war nicht kompatibel mit dem Faschismus. Ritters Standpunkt »der objektiven Erkenntnis, der rationalen Klarheit und der Erweiterung unserer wissenschaftlichen Erfahrung« (1933, 61) war zwar nicht politisch artikuliert, in dieser Weise jedoch ebenfalls nicht übertragbar, weil seine strikte Anbindung der Philosophie an die Einzelwissenschaften sich gegen eine »überwissenschaftliche Absicht« stellte (ebd., 38).¹⁵ Ritter konnte deshalb nicht einfach weitermachen wie die meisten seiner Kollegen. Zweifelhaft ist jedoch, ob von dieser Position aus der Faschisierung der Philosophie zu widerstehen war und ist.

Ritter bekämpfte die »weltanschauliche Wendung« (1933, 39), imaginiert also seinen eigenen Standpunkt als nicht weltanschaulich. Aber gibt nicht jede Philosophie eine, im besten Fall wissenschaftliche, Anschauung der Welt, und geschieht dies nicht von einem bestimmten Standpunkt und in einer bestimmten Perspektive?¹⁶ Daß auch Ritters Philosophie eine bestimmte Weltanschauung zugrundeliegt und daß sie eine solche organisiert, ist manifest in der Redeweise von der »Lebensbedeutung der Philosophie« (1933, 61), die er in der Sicherung der Wissenschaft sah. Aber dieser Standpunkt ist nur begrenzt hilfreich, wenn bloß gemeint ist, daß wissenschaftliche, auf überprüfbare Verfahren gegründete Erkenntnis eine funktionale Notwendigkeit für jede moderne Gesellschaft ist. Auch der Faschismus hatte einen ungeheuren Wissenschaftsbedarf, der befriedigt wurde.

Wissenschaft muß, als eine in staatlich verfaßte Klassenherrschaft eingelassene soziale Form, nach ihren Voraussetzungen fragen und diesen gegenüber *in* der Wissenschaft einen Standpunkt beziehen, von dem aus sich ihre Sichtweise organisiert. Dies kann man ihre »Weltanschauung« nennen, und das *Absehen* davon wäre eine bestimmte Form der Weltanschauung. Eine Position, die sich selbst nicht als »Weltanschauung« reflektiert, muß von der Analyse der *besonderen* Weltanschauung konkurrierender Ansätze, von deren spezifischen ideellen Vergesellschaftungseffekten absehen. Sie überläßt damit ihren Opponenten ein Terrain, auf dem vielleicht die »Lebensbedeutung« der Philosophie in der Hauptsache liegt: eben in ihrer Funktion als »Weltanschauung«, als »in Gedanken aufgelöste religiöse Sphäre«, wie Marx gesagt hat (MEW 26.1, 22). Die Attraktionskraft der metaphysisch gewendeten Philosophie dürfte gerade darin gelegen haben, daß sie auf

diesem Feld intervenierte und mit dem Imaginären einer nicht »weltanschaulich« gebundenen Philosophie gebrochen hatte.¹⁷ Heidegger kam »dem Zeitgeschehen ganz anders entgegen ... als Ernst«, notiert Cassirers Frau (T.Cassirer 1981, 183) zur Davoser Disputation von 1929. Heideggers *Entgegenkommen* war vor allem ein *Gegen*, gegen die Republik, gegen den Sozialismus, gegen die Juden, gegen Habitus und Gestus der Geistesaristokratie, und für all das stand der Neukantianismus der Marburger Linie, deren lebendigster Vertreter eben Cassirer¹⁸ war. Das *Gegen* richtete sich auch gegen die Philosophieform des abstrakten Wissens, als bloßes vom Leben abgehobenes Wissen. Mit Marx kann die Praxistranszendenz der Philosophie als Effekt ihrer sozialstrukturellen Positionierung in den Koordinaten Arbeitsteilung, Klassenherrschaft und Staat erklärt werden (dazu Haug 1984). Während aber diese herrschaftskritische Bestimmung zu einem Bruch mit dieser Form führt, wird hier sozusagen die Formproblematik der Philosophie als Affekt gegen bestimmte Philosophien mobilisiert: in der Philosophieform selbst. Die neuen Namen wie Leben, Sein, Dasein usw., die an die Stelle des Bewußtseins, der Vernunft treten, bezeichnen eine potenziert idealistische, genauer fundamentale Dimension in der Philosophie, eine neue ideologische Instanz, die gegen die alten im Namen des »wirklichen Lebens« angerufen werden kann, ohne sich auf das Studium der Wirklichkeit einzulassen. Im konkreten Fall eines Heidegger hat dies in der Philosophie Kräfte zur Überwindung der damaligen Politikverhältnisse mobilisiert: Zu dem, »was die konservative Revolution im Bereich der Politik getan hat, lieferte Heidegger das Äquivalent in der Philosophie« (Bourdieu 1988, 725).

Mit ideologischer Macht kann das, was als »Weltanschauung« aus der Philosophie verdrängt wird, in diese zurückschlagen, wenn es nicht bearbeitet wird: die Fragen nach dem gesellschaftlichen Zusammenhang, Standpunkt und Perspektive, nach der *Politik in der Theorie*. Die »weltanschauliche« oder »metaphysische Wendung«, soweit sie uns in den Blick gekommen ist, hat darauf gefährliche — weil leicht faschisierbare Antworten — geliefert: Totalität und höherer Sinn, gespeist aus sozialtranszendenten und überrationalen Quellen. Hierzu seien abschließend zwei weitere Mutmaßungen angestellt. Wir greifen dafür nochmals Ritters Analyse vom Februar 1933 auf.

3.2 Überwindung der Methodenkämpfe

Ritter liest die philosophisch-anthropologischen Bestrebungen, die »Ideen einer Erneuerung und Umordnung«, als Reaktion auf »Störungen

und Krisenerscheinungen« (1933, 38) im Felde der Wissenschaft. Dabei werden die Wissenschaftsverhältnisse von der philosophischen Anthropologie politisch überdeterminiert wahrgenommen (wobei die gesellschaftlichen Verhältnisse als ideelle erscheinen). Die »anthropologische«, »metaphysische Wendung« der Philosophie verbindet, wie Ritter es ausdrückt, »mit dem Gedanken an die weltanschaulich erschütterte Lage des gegenwärtigen Lebens die Skepsis gegenüber den Einzelwissenschaften und ihrer Methode« (39). Die »Erfahrungsgebundenheit« (41) und die »zentrifugale Kraft der Arbeitsteilung« paralysieren die »Einheit in der modernen Wissenschaft«. »Mit der Differenzierung der wissenschaftlichen Fächer, mit ihrer fortschreitenden methodischen Verselbständigung, entfremden sich auch ihre Sachgebiete voneinander.« (41) Dadurch entsteht eine »höchst quälende Vielfalt der Wahrheit« (ebd.). »Es treten verschiedene Wahrheiten von der gleichen Sache nebeneinander.« (Ebd.) Dieser Zustand soll überwunden werden durch die vorgängige Klärung der Frage, »was der Mensch nun eigentlich sei« (42). So wird die philosophische Anthropologie gleichsam zum Münchhausen der Wissenschaften, indem sie sich in ihr am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen und die den gesellschaftlichen Antagonismen geschuldete »Krise« auf imaginäre Weise lösen.

Wir erhalten hier eine Andeutung davon, wie die Hegemoniekrise der Weimarer Jahre (die »weltanschaulich erschütterte Lage«) ins Feld der Wissenschaften projiziert wird. Unsere Hypothese ist, daß die *anthropologische, metaphysische Wendung* der Philosophie eine der Formen ist, die mit der faschistischen Wendung der Politik korrespondiert, indem die eine die Klassen-, die andere die Methodenkämpfe aufzuheben imaginiert. Über die zentrale Frage »Was ist der Mensch?« und die dafür zuständige Philosophie werden dabei nicht nur die Wissenschaftsverhältnisse umgestaltet, sondern auch die herrschenden politischen Verhältnisse philosophisch kommuniziert und bekämpft. Die philosophische Produktionsweise transformiert dabei die Politik in einen ideellen Aggregatzustand, dem man das Politische nicht unmittelbar ansieht, aus dem die Philosophie aber gerade ihre politische Wirkung bezieht.

Um den Vorgang zu illustrieren, springen wir nochmals zurück zur Davoser Tagung von 1929. Ein Student, der spätere Pädagogik-Professor Ludwig Englert, hat als »das Hauptergebnis« festgehalten, »daß viele einsahen, wie eng die tiefsten Fragen der Metaphysik gerade mit den Problemen zusammenhängen, die uns junge Menschen, die wir ganz lebensnah sein wollen, angehen, und daß jede Möglichkeit, uns gegenseitig zu verständigen fehlt, wenn wir uns nicht mit tiefem Ernste

in die schwierigsten Probleme der Philosophie einarbeiten.« (Zit.n. Schneeberger 1962, 5) Von den »Problemen, die uns junge Menschen angehen« ist nun aber *nicht* die Rede. Sie sind abwesend. Und gerade die Abwesenheit ist offenbar die Form, in der sie für die Philosophie anwesend sind.¹⁹ Sie bilden den Resonanzboden. Das Paradoxe des Philosophieeffekts liegt darin, daß die *Lebensferne* des *philosophischen Diskurses*, seine Abstraktion von der konkreten Wirklichkeit — daß die Diskussion sich »in schwindelhafter Höhe zu bewegen« schien (ebd.) — ein Element der Anordnung ist, das das Subjekt der Philosophie in Bewegung setzt: »... wir erkannten, daß die Auseinandersetzung zwischen beiden Männern nur darum so tief und vornehm sein konnte, weil sie in Wahrheit Philosophen sind« (5). So machte sich das »Bedürfnis geltend, ihre Problemstellungen überhaupt erst zu suchen« (ebd., 6). Das *Leben* als abwesende Ursache bringt einen Produktionsprozeß in Gang, in dessen Verlauf der Ausgangspunkt (»ganz lebensnah sein zu wollen«) eine metaphysische Transzendierung erfährt. Er wird verloren, um ihn in einer abgetrennten Sphäre »erst zu suchen«. Das *Abwesende* ist nunmehr als *Wesenheit* im Diskurs anwesend. Im Falle von Davos als eine Frage, als die »Frage nämlich: 'Was ist der Mensch'« (ebd.). Zurückbezogen auf ihren Ausgangspunkt wird sie lesbar als eine ins Ideologische verschobene Frage nach dem Gemeinwesen. Ritter hatte diese Grundfrage lediglich aus der Isolierung der Einzelwissenschaften erklärt. Die von der philosophischen Anthropologie selbst vorgenommene Rückführung auf »die weltanschaulich erschütterte Lage« führt jedoch weiter, sofern man dies als Signatur dafür liest, daß Staat und Politik der Weimarer Republik nicht in der Lage waren, die Klassenkämpfe zu einer relativen Balance der gesellschaftlichen Kräfte zu verdichten.

Zur Überwindung diese Zustands sollte im Politischen wie Theoretischen eine neue Einheit hergestellt werden.²⁰ Der radikalen Unterdrückung der Klassenkämpfe und weitgehenden Zerschlagung der Zivilgesellschaft korrespondieren die Versuche einer Gleichschaltung des theoretischen Feldes. Was dort das Apriori des Staates gegenüber der Gesellschaft, ist hier das Apriori des »Sinns«. Nicht, daß überhaupt Sinn in die Theorie gebracht wird, ist das Entscheidende, sondern die Tatsache, daß er apriorisch ist, daß er als ideologische Vorgabe eines »höheren Sinns« (den als solchen zu verteidigen die Nazis antraten; vgl. PIT 1980, 52ff.) nicht mehr zur Disposition steht. Über ihn ist bereits verfügt durch Instanzen wie den Staat, das Nationale, Rassistische, Volk oder einfach Dasein, für deren Erschließung als Sinnquellen eine die wissenschaftliche Ratio übersteigende Spezialkompetenz der Philosophie gefordert ist und von der aus die Einheit der Wissenschaften

hergestellt werden soll. Voraussetzung hierfür war u.a. die Ablösung des Cartesianismus. Ein neues Paradigma bildete der Cusanismus, auf den wir abschließend zurückkommen wollen.

3.3 Cusanismus, ein Paradigma der Philosophie im NS

Er ist Teil jener Konstruktion einer spezifisch deutschen Linie der Philosophie, die nach dem Ersten Weltkrieg zur Geltung und mit dem Nazismus zu relativer Macht kommt.²¹ Untersuchungen zum Thema *Das Deutsche in der Deutschen Philosophie*²² statten ihn auf unterschiedliche Weise mit einem philosophischen Selbstbewußtsein aus. Konstitutiv für die Formierung einer *deutschen* Philosophie ist die »Abwehr« (Odebrecht 1934, 49) von Aufklärung und Rationalismus, die mit dem Westen artikuliert wurden. Erhält nicht mit Cusanus' Stufenmodell der Erkenntnis die angezielte Vormachtstellung des Deutschen in Europa eine philosophische Artikulation? Odebrechts national-biologisch kodierte Geistestypik (vgl. 1934, 50) scheint jedenfalls eine nationale Rangfolge zu begründen: »Descartes wie Nikolaus sind ihrer nationalen Artung entsprechend in verschiedenen Schichten des Geistes beheimatet. Während aber der Problemgehalt des Deutschen den des Franzosen in sich begreift und dem seinen einordnet, zeigt sich die Ratio des Franzosen unfähig, die Tiefe des cusanischen Gehalts zu erfassen.« (Ebd.) Mit dieser Position kann nicht nur eine *Suprematie des deutschen Geistes* behauptet werden; sie erlaubt außerdem, einer doppelten Anforderung eines modernen Herrschaftssystems gerecht zu werden: überrationale Sinnggebung und rationale Methoden in *einem* Modell zu *integrieren*. Dies wäre zu untersuchen, wie überhaupt die Frage noch offen ist, inwiefern dieses Paradigma erlaubte, bestimmte Einzelprobleme im Kontext der Nazismus philosophisch zu bearbeiten. Eines davon, das sich in Odebrechts Lektüre findet, sei stichwortartig skizziert.

Odebrecht stellt dem »abstrakten Wissensideal« mit seiner »Methode«, die »die Methode des werdenden interindividuellen und internationalen Geistes ...« ist (Odebrecht 1934, 3f), »Züge deutscher Wesensstruktur« gegenüber: da ist »vor allem jener monadologische Individualismus ..., der sich mit sehnsüchtigem Gemeinschaftsbewußtsein und mit grenzenloser Allverbundenheit paart« (ebd., 4). Wir finden hier also keine bloße Negation des Individualismus, die dem Nazismus von bürgerlicher Seite zugeschrieben wird (um den Sozialismus als Kollektivismus mitzudiskreditieren), sondern die philosophische Antwort auf ein Problem, das der Faschismus lösen sollte. Die bürgerliche Herrschaft war in der individualistischen Ideologie nicht mehr reproduzierbar, und

dennoch sollte ihre Grundlage, die Privatform, erhalten bleiben. Es mußte also ein Modell gefunden werden, das die Privatform beibehält, aber zugleich deren liberalistischen und demokratischen Preis nicht zahlen mußte. Die Lösung war ein totalitärer Staat. Auf Basis des Privateigentums bildete sich ein System der Staatsunmittelbarkeit, das die gesellschaftlichen Subjekte nicht mehr über die relative Autonomie der Zivilgesellschaft an den Staat vermittelte, sondern diesem gleichzuschalten suchte. Vor diesem Hintergrund verstehe ich die Wendung gegen den »interindividuellen Geist«, an dessen Stelle der »monadologische Individualismus« tritt. Die monadologische Fassung des Individuums korrespondiert mit der totalitären der Gemeinschaft. Die Monade trägt das Ganze in sich, ohne der Vermittlung zu bedürfen. Mit den gesellschaftlichen Medien der Intersubjektivität wird dabei eine potentielle Widerspruchsinstanz ausgeräumt. Der Vorgang ist jedoch ambivalent, denn diese nun ausgeräumten Medien bilden auch Formen, in denen sich die Subjekte selbsttätig in den Herrschaftszusammenhang hineinarbeiten. Erhalten hier nicht solche Ideologien eine ausgleichende Funktion, die wie Rassismus und Nationalismus selbst der monadologischen Form entsprechen, indem sie das Individuum mit einer Identität unabhängig von jeder Aneignung von Kompetenzen zur Gestaltung des Gemeinwesens ausstatten?

4. Ausblick auf die Jahre 1933 bis 1945

Die »prekäre wirtschaftliche Situation« als Privatdozent und sein »bereits von Anerkennung getragener Wille, die wissenschaftliche Laufbahn einzuschlagen« (Meran 1989, 13), lassen Ritter nach Cassirers Emigration alles versuchen, sich im neuen System zu arrangieren. Er unterschreibt das »Bekanntnis der Professoren ... zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat« vom 11.11.33, wird noch 1933 Mitglied der »NS-Volkswohlfahrt«, der »NS-Studentenkampfhilfe« und des »NS-Lehrerbundes«. »Er nahm regelmäßig an den Arbeitssitzungen der Politischen Fachgemeinschaften teil, arbeitete an der Vorbereitung und Durchführung von Wissenschaftslagern mit, beteiligte sich an einem Lehrgang an einer Hamburger Gauführerschule und leistete freiwillig eine Wehrübung ab.« (Ebd.) Am 1.5.1937 wird er Mitglied der NSDAP, nachdem ein früherer Aufnahmeantrag wegen seiner ersten Ehe mit einer »Jüdin«, der 1928 verstorbenen Marie Johanna Einstein, einer Verwandten Cassirers abgelehnt worden war.²³ Im März 1938 stellt er einen Antrag auf Dozentenbeihilfe im Rahmen der REM-Nachwuchsförderung, der erst nach einem Hin und Her zugunsten Ritters

entschieden wurde. Ritters Vergangenheit droht seine Karriere vorzeitig zu beenden. Der Hamburger »Dozentenbundführer« bescheinigt ihm »Züge des ausgesprochen unpolitischen, geistig und kulturell sogar stark links orientierten Menschen«, der sich »vor 1933 ausgesprochen im semitophilen Fahrwasser« bewegte (»Habilitation ... noch im Zeichen des Juden Cassirer«), und prägt die Formel der »liberalistisch-marxistisch-semitophilen inneren Einstellung«. Seine bisherigen Parteiaktivitäten (s.o.) verfallen dem Verdikt der »geschickten Tarnung«. Positiv schlägt zu Buche, daß er »nunmehr als Parteianwärter aufgenommen wurde und das Abzeichen trägt«; ferner, »daß Dr. Ritter keinerlei Bezüge mehr erhält und somit ganz aus dem akademischen Beruf ausscheiden müßte«. Schließlich wirft der Dozentenführer als weiteren Gesichtspunkt ein, »daß R. nunmehr schon von 4 Universitäten, nämlich München, Königsberg, Halle und Graz als Ordinarius für Philosophie vorgesehen worden ist«. Die oberste Dozentenführung macht Ritters Universitätslaufbahn davon abhängig, daß er die ihm als Opportunismus ausgelegte Betätigung in den Nazi-Organisationen in eine »politisch aktive« umwandelt, die seinen »guten Willen« zum Ausdruck bringt.²⁴ Als Ritter durch die Bereitschaft, in der NSDAP-Ortgruppe Rissen als »Politischer Leiter« Dienst zu tun, seine Gutwilligkeit zu erkennen gibt, neigt sich die Waage zu seinen Gunsten.

Meran (1989, 13) meint, daß Ritters vorrangige »Beschäftigung mit Autoren der vorneuzeitlichen Philosophie und sein historisch-hermeneutischer Ansatz« es ihm erlaubt hätten, »sich nicht in die weltanschaulich besetzten Themen der Gegenwartsphilosophie verstricken zu müssen«. Dagegen hatte der Hamburger NS-Dozentenbundführer festgestellt, daß Ritter es an der Volkshochschule »geflissentlich unternahme, auch jene an sich wenig zeitgemäßen Gedankengänge nationalsozialistisch umzudeuten und aufzumachen« und dennoch »eine lebendige Vertretung nationalsozialistischer Weltanschauung vermissen« lasse. Das beiden Urteilen gemeinsame Korn Wahrheit ist, daß Ritters Veröffentlichungen ohne rhetorische Anbiederung an das Vokabular der »Bewegung«²⁵ auskommen, gleichwohl aber den historisch-politischen Kontext erkennen lassen.

Der Aufsatz »Über die Geschichtlichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis« (1938), den Meran als Beleg für die philosophische Distanz anführt, antwortet nach eigenem Bekunden auf ein aktuelles Problem. Das »gegenwärtige wissenschaftliche Bewußtsein« stehe »in Gefahr, in der ungelösten Spannung zwischen dem physiognomischen und sachlichen Sinn der Wahrheit selbst aporetisch zu werden« (1938, 178). Ritter will die Spannung lösen und die Gefahr beseitigen. Gegen das

»durch Jahrhunderte herrschende Ideal der Voraussetzungslosigkeit des logischen Bewußtseins« und »den Gedanken der allgemeinen Vernunft« (176) wird auf die »geschichtliche Bestimmtheit des Verhältnisses von Erkenntnis und Leben« verwiesen, auf den Zusammenhang von Erkenntnis und »Interesse«, auf die »Abgängigkeit der Wissensform von Lebenszielen« oder ihre »weltanschauliche Gebundenheit an das Sein der Völker und Rassen« (ebd.). Die »Frage der Wahrheit« (182) ist unter der Voraussetzung zu stellen, »daß die geschichtlich-vitalen Unterschiede, die alles geistige Verhalten bestimmen, auch das Erkennen nicht freilassen« (ebd.). Dieser Zusammenhang von rassistisch oder völkisch artikulierter Grundlage und Erkenntnisproduktion wird als »physiognomische« oder »Ausdruckswahrheit« bezeichnet. Aus historischen Gründen jedoch, durch seinen »polemischen Gegensatz zum logischen Erkenntnisbegriff« (183), führte dieser Ansatz zu einer Vernachlässigung der Frage, »was es mit der Sachwahrheit und Richtigkeit der Erkenntnis als solcher auf sich hat« (177). Spengler etwa, der Ritter als Beispiel dient, versteht Erkenntnis nur als Ausdruck einer inneren geistig-rassistischen Substanz (der »Rasseseele«). Ritter will nun zeigen, daß »Geschichtlichkeit« und »Sachbezogenheit« die beiden »zu aller Erkenntnis gehörenden Momente« (182) sind. Erkenntnis ist zwar »Ausdrucksgestalt« des sie »tragenden Daseins«, doch immer »zugleich Darstellung des Seins« (186). Sie kann analog zur »Tat im Felde der Geschichte« (184) gedacht werden und »ist geschichtlich wirklich und wirksam als die Mitte, in der das menschliche Dasein in seiner Zeit dem ihm sich erschließenden Sein begegnet.« (186)

Die Zurückweisung der Theorien, die Erkenntnis als Ausdruck einer »inneren«, rassistisch völkischen Substanz verstehen, bedeutet jedoch nicht Aufgabe des »physiognomischen« Ansatzes. Im Gegenteil, Ritter bewährt ihn gerade dort, wo die »Skepsis« (187) besonders stark ist. Die »modernen Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaften« mit ihren Verfahren der »Quantifizierung, Experiment, statistische Darstellung usf.«, sind zwar, historisch einmal etabliert, »weitgehend unabhängig von den Lebensordnungen und Bindungen, denen der Erkennende selbst in seinem Leben sonst untersteht« (187), ihre »Ausdrucksbedeutung« erlangen sie aber durch die »Art und Weise«, wie die »Völker« sie in den Dienst nehmen und »das nur durch sie faßbare Sein im Bereich ihrer Lebenswelt festhalten« (187).

Zum herrschenden Zeitgeist verhielt sich diese Position nicht eigentlich distanziert, kam doch dieser ihr selbst entgegen. Die Kriegsvorbereitung, die die wissenschaftlichen Produktivkräfte mobilisieren mußte, führte zur Abkehr vom Konzept der »völkischen Wissenschaft«

(»Deutschen Physik, »Deutsche Mathematik« etc.), das in den Naturwissenschaften eine Blamage erlebte. »Die neuen Formeln hießen Wissenschaft und Forschung als 'nationale Aufgabe', als 'Dienst am Volk'.« (Lundgreen 1985, 14) Ritters Theorie entspricht insofern den neuen Anforderungen, als sie die Freisetzung wissenschaftlicher Produktivkräfte mit dem partikularen Volksdiskurs und dem Bedürfnis nach abstrakter Religiosität kompatibel macht. Sie erlaubt, auch die »modernen Wissenschaften« »physiognomisch« zu artikulieren: Die wissenschaftlichen Verfahren sind universal; was die »Völker« — nicht Staaten, Gesellschaften, Klassen etc. — unterscheidet, ist, welche Rolle die Wissenschaften in ihrer »Lebenswelt« spielen, wie und wozu sie diese fördern, anwenden etc.

Darüberhinaus unterscheidet die »Völker«, wie sie auf die Folgen der Verwissenschaftlichung reagieren, ob sie jene »gewachsenen Ordnungen«, die durch die Verfahren der (exakten) Wissenschaften nicht erfaßt werden können, »wahren und behaupten« oder »an die sie auflösende wissenschaftliche *raison*« weggeben (187). Das deutsche Volk zeichnet aus, daß es die ideologischen Ordnungen (des »Schönen« und »Heiligen«) nicht opfert, sondern ein Instrumentarium entwickelt hat, diese zu bewahren: die »Geisteswissenschaften«. ²⁶ Deren Entstehen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die »existentielle Antwort« Deutschlands »gegen die vom Westen eindringende Bereitschaft, auf das 'Schöne und Heilige' zu verzichten« (188), und führt »zu einem durchaus theoretisch gemeinten Fragen nach dem Leben« und »d.h. zur Teilhabe an Ordnungen, die nicht auf dem Wege der 'exakten' Erkenntnis begriffen werden können.« (188) Vielleicht erleben wir hier die Geburtsstunde der von Ritter nach dem Krieg (vgl. u.a. 1963) ausgearbeiteten Kompensations-Theorie, die den Geisteswissenschaften die Aufgabe zuschreibt, die Sinndefizite der kapitalistischen Produktionsweise (der »modernen Gesellschaft«) auszugleichen. Ritter macht abschließend deutlich, daß mit der relativen Autonomie wissenschaftlicher Erkenntnis zugleich die relative Autonomie auf dem Spiel steht, die der Staat den zu seiner Reproduktion notwendigen ideologischen Mächten einräumen muß. Die »Verkennung des sachlichen Sinns der Erkenntnis« berge nämlich die »Gefahr, »daß auch die geschichtliche Bedeutung der Tatsache nicht mehr gesehen wird, daß in der abendländischen Welt Staat, Recht, Glaube, Kunst usf. überall eine von ihnen (den »geschichtlichen Erkenntnisformen«; ThW) unterschiedene und eigenständige und zu ihrem besonderen Lebensbereich erhobene *ratio cognoscendi* mit einem eigenen Stand ausgebildet haben.« (190) Wenn seine Philosophie sich bis 1933 darauf beschränkte, der wissenschaftlichen Erkenntnis

einen Bezirk illusionärer Autonomie abzustecken, so versteht sie sich nun als allgemeine Sachwalterin der »ideologischen Stände« (Marx).

Joachim Ritter gehörte zu den jungen Geisteswissenschaftlern, die das »Amt Rosenberg« in einer »Philosophischen Arbeitsgemeinschaft« zusammenzufassen suchte — mit dem Ziel, die »ganze philosophische Tradition neu aufzurollen« (zit.n. Leaman 1989). Eine erste Tagung fand im März 1939 unter Leitung von Alfred Baeumler auf Schloß Buderose in Oberschlesien statt. Ritter referierte über Nikolaus von Kues. Da mir die Materialien der Tagung nicht zur Verfügung stehen, greife ich auf den Cusanus-Aufsatz von 1941 zurück. Die Motive wiederholen sich. Es geht gegen die mit dem »Westen« artikulierte »Ausschaltung des weltanschaulichen Gehalts zugunsten einer voraussetzungslosen und methodischen Klarheit« (86f), gegen »Weltverdinglichung« (87) und gegen »rationalistischen Ausgleich« (74). Wieder finden wir eine Kritik der Beschränkung »auf das Gegebene im Sinne der dinglichen Einzelwirklichkeit« (82), eine Art Kritik der instrumentellen Vernunft. Statt aber diese in eine Kritik der kapitalistischen Produktionsweise münden zu lassen, erfolgt von rechts die metaphysische, religiöse Transzendierung der »Vernunft«, ihre Rückbindung an die »Frage nach der göttlichen Einheit des Seins und der menschlichen Teilhabe an ihr« (81). Das wird national artikuliert als das »gemeinsame Wesen deutschen Philosophierens« (87). Ritters Interesse besteht darin, daß diese Wendung nicht zu einer »Abwendung von allem Weltlichen« und einer »Zuwendung zum jenseitigen Ort der Wahrheit« (83) führt. »Es ist die Wendung zur Entzifferung und Entschleierung des göttlichen Seins in der Sichtbarkeit dieser Welt und ihres unendlichen Reichtums.« (86) Gotteserkenntnis und Welterkenntnis sollen sich nicht blockieren. Es sind nur verschiedene Dimensionen ein und desselben. Um der Welt aber ihr Göttliches abzugewinnen, die »übergreifende Einheit und Wahrheit aller Dinge zu erfassen« (81f), bedarf es eines das »rationale Denken« überschreitende Instrumentariums, und eben dies liefert Cusanus' »docta ignorantia« und sein Koinzidenzprinzip.

Eine ähnliche Kombination von Vernunftkritik und neuer Metaphysik findet sich in »Über das Lachen« von 1940 (!). Hier ist es der »Humor«, der das »eigentliche und wahre Wesen des Seins« »jenseits der Vernunft« ergreift (18) und den Prozeß der Desillusionierung und Verdinglichung ausgleicht (6). Im Januar desselben Jahres wurde Ritter zum Kriegsdienst eingezogen. An »der Front vor Krakau« stehend, erhielt er im Mai 1943 »einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Philosophie an die Universität Kiel (Meran 1989, 13). Er konnte die Professur »wegen Krieg und Gefangenschaft nie wahrnehmen (Lübbe 1978, 14), obwohl eine Anfang

1944 vom »Reichsdozentenführer« verschickte »Liste der sage und schreibe 43 Geisteswissenschaftler, die wir unbedingt uk-gestellt haben müssen ...«, seinen Namen an vorderster Stelle führte.²⁷

Nach 1945 ändern sich in der Philosophie Ritters die Themen und Materialien. Mit Hegel und Aristoteles arbeitet er unter dem Titel »Metaphysik und Politik« an der »Erneuerung der praktischen Philosophie« (Lübbe 1978, 17). »Es war Joachim Ritters schulgründende Leistung in der Nachkriegszeit, den antiken Polis-Begriff zu verbürgerlichen, um die neu einzurichtende bürgerliche Herrschaft von Aristoteles her zu begründen.« (Haug 1988, 45, Anm.4) Allgemeine Aufgabenbestimmung der Philosophie bleibt die der »theologischen Weisung« (1953, 26), mittels derer sie der durch Wissenschaft und Technik bestimmten »Welt« ihre »Wahrheit« und ihren »Grund« in der Ideologie weist.

Anmerkungen

- 1 Hegels Satz »Die Menschen sind so närrisch, ... in ihrem Enthusiasmus für Gewissensfreiheit und politische Freiheit die Wahrheit zu vergessen, die in der Macht liegt« enthält für Cassirer »das klarste und unbarmherzigste Programm des Faschismus, das jemals durch irgendeinen politischen oder philosophischen Schriftsteller vorgetragen wurde.« (Cassirer 1945, 347)
- 2 Veröffentlicht in: Heidegger 1973. Ritter faßt zudem die verschiedenen Vorträge Cassirers für eine Zeitung zusammen (vgl. dazu die Bibliographie in: Gedenkschrift 1978, 59-72). Zu den Davoser Hochschulkursen vgl. Gründer 1988.
- 3 Teile seiner Habilitationsschrift über Augustinus veröffentlicht Ritter erst 1937. Die darin enthaltene Emphase der völligen Weltabgewandtheit der *vita contemplativa* steht sperrig in der damaligen Philosophielandschaft.
- 4 Namhafte (neo)konservative und neurechte Theoretiker finden sich in seinem Umkreis: Karlfried Gründer, Martin Kriele, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Reinhard Maurer, Manfred Riedel, Günter Rohrmoser, Robert Spaemann, Michael Stürmer (zu den Differenzierungen vgl. Leggewie 1988).
- 5 Ritter 1933; im folgenden durch einfache Seitenzahlen nachgewiesen.
- 6 Ritter 1934. Aufgrund der Kürze des Rezensionstextes (3,5 Spalten) verzichte ich auf Seitennachweise. Odebrecht Zitate Ritters markiere ich als Zitat im Zitat mit einfachen Anführungszeichen. Odebrecht Zitate, die ich meinerseits zur weiteren Analyse anbringe, weise ich anhand des Originals nach. Odebrecht (geb. 1883), seit 1931 Privatdozent in Berlin, wird 1939 Professor. Seine Arbeit steht zunächst im Zeichen des »Systems der Philosophie« des Neukantianers Hermann Cohen. In den 20er Jahren arbeitet er, jetzt orientiert u.a. an Sprangers Theorie der Lebensformen, an einer »ästhetischen Werttheorie« (1927; vgl. die Monographien über Kant, 1930, und Schleiermacher, 1932). Im Zentrum stehen die Begriffe »Gefühl und Ganzheit«. So lautet auch der Titel seines Vortrags bei der Gründung der Berliner Ortsgruppe der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 1929, eine Hommage an deren Vorsitzenden, den Psychologen Felix Krueger. Dieser lehre »die Wertung alles wurzelhaften Wachstums, aller naturhaft wie metaphysisch grundständigen Eigenart nationalen und individuellen Wesens. Seit je war deutsches Denken und Schaffen dieser Idee eng verbunden« (1929, 43). Das Schlußwort bekommt Krueger mit einem Zitat »aus seiner Rede an die aus dem Felde heimkehrenden Akademiker« von 1918: »Selbsterhaltung unseres Volkes bedeutet in allem wesentlichen auch die Erhaltung des deutschen Geistes.« (Ebd.)

- 7 Das ideologische Profil dieser Interpretation wird durch die Lesart Blochs deutlich, für den der Konjekturenbegriff des Cusanus besagt, »daß wir von nichts eine klare und deutliche, adäquate und konkrete Erkenntnis haben, sondern überall, in sämtlichen Erkenntnissen auf Mutmaßungen angewiesen sind, eben auf Konjekturen« (Bloch 1977, 164). Bloch sieht darin einen »methodischen Reflex von Forschergeist, von Renaissance« (ebd.) und bringt ihn mit »Essay« und »Versuch« zusammen, die verhindern sollen, daß Erkenntnis »in den steril-dogmatischen Zustand« (ebd., 165) übergeht. »Das ist Krieg gegen die damalige Epigonenscholastik, gegen die Verschulung.« (Ebd.)
- 8 Zur Unterordnung der ratio (Verstand) nochmals Bloch (1977, 168): »Der politische Sinn, den Verstand später erhielt, fehlt bei Cusa selbstverständlich, dagegen ist er bei Hegel präsent. Verstand heißt französisch raison; daher kommt rasonnieren, Rasonnement, lauter politisch brauchbar gewordene Termini, deren sich die politische Opposition bedient. Wer sich also gegen den Verstand richtet, wendet sich gegen das Rasonnieren, das heißt das Dreinreden des Volks.«
- 9 Diese Konzepte hat Ritters Lehrer Cassirer im Anschluß an Kant in anderem Zusammenhang verwendet (vgl. 1927, 17). Sie spielen auch in Althussers Philosophietheorie (vgl. 1985) eine wichtige Rolle.
- 10 Heimsoeth (1886–1975) galt »nach Theodor Litts Tode als einer der Repräsentanten des Geisteslebens der Bundesrepublik Deutschland« (Beyer 1964, 142). Seit 1931 Philosophie Professor in Köln, am 1. Mai 1933 Eintritt in die NSDAP. Im ersten Heft unter seiner Leitung veröffentlicht er in den *Blättern f.d. Philosophie* eine Hegel mit Nietzsche verbindende Rechtfertigung des »Moral Gesetzes des Nazi-Staates« (ebd.) »Für den nationalsozialistischen Hegel soll die Formel 'alles ist erlaubt' gelten.« (Ebd., 142). Ritter wird Mitarbeiter von Heimsoeth (vgl. Lübke 1978, 17) und steuert zu der von ihm besorgten Neuauflage von Windelbands *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* von 1935 die »Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung« bei. Im gleichen Jahr veröffentlicht er eine euphorische Besprechung der Neuauflage von Heimsoeths *Sechs Themen* (Ritter 1935). Zusammen mit Friedrich Kaulbach gibt Ritter 1966 die Festschrift zu Heimsoeths 80. Geburtstag heraus.
- 11 Diese wird als »zersplittert«, »innerlichst unsicher«, »wahllos«, »ohne rechte Größenschätzung« (Heimsoeth 1922, 9) qualifiziert. Heimsoeth spricht ihr schlicht die philosophische Produktivität ab, Neid klingt mit: »Hinter der Leichtigkeit kombinierender Phantasie, dem feuerigen Schwung der Sprache, der blendenden Fülle des von überall her Aufgenommen steht die spekulative Kraft, die eigene metaphysische Begabung auffallend zurück.« (Ebd.)
- 12 Diese Vorstellung hat Vorläufer z.B. in Herders Konzept der Volksgeister, das u.a. Dilthey aufnimmt. (Dieser vertritt noch die von Heimsoeth kritisierte Auffassung, daß der »deutsche Geist« als letzter zur modernen Wissenschaft kam, 1926, 68f) Dabei wird Gesellschaftliches (z.B. die Entwicklung der wissenschaftlichen Produktivkräfte) in Kategorien aus der Vererbungslehre artikuliert: Begabung, Anlage, Veranlagung, Artung, usw. Heimsoeth (1942) wird den Rassebegriff explizit in seine Philosophie aufnehmen (Beyer 1964, 140ff).
- 13 Es gelte »in der gedanklichen Systematik die 'innere Spannung zwischen formschöpferischer Stimmung und organisiertem Problemgehalt' als die wesentliche Mitt philosophischen Geistes aufzuspüren.« Odebrecht bezieht sich in dem von Ritter Zitierten auf Dilthey, dessen »Verdienst« er darin sieht, »Weltanschauungstypen« auf ihre »existentiellen Grundlagen«, die Dilthey »universelle Stimmungen« nennt, zurückgeführt und damit »gegen das rationalistische Vorurteil angekämpft zu haben, als könne über Wert oder Unwert eines Systems allein vom Standpunkt eines überindividuellen Wahrheitsideals abgeurteilt werden.« (Odebrecht 1934, 2). Genau in Dilthey hatte Ritter »den eigentlichen Wegbereiter« der von ihm kritisierten »erneuerten Anthropologie« (1933, 38) ausgemacht (und in der Tat knüpft Heidegger ausdrücklich an Dilthey an, vgl. 1927, 397ff).

- 14 Ritter notiert, daß dabei »die außerordentlich leidenschaftliche Mitarbeit am Durchbruch der neuen Probleme sowie die enge Beziehung zum Humanismus italienischer Herkunft vielleicht zu sehr in den Hintergrund« (ebd.) trete, und beruhigt sich gleichsam selbst: »aber schließlich ist dies bekannt genug«.
- 15 In der Orientierung auf eine »überwissenschaftliche Absicht« konvergierte das Selbstverständnis der Mehrzahl der Fachvertreter (schon vor 33) mit den Ansprüchen der Nazi Ideologie. Die Kritik galt dem »staats und verantwortungslosen Intellektuellen«, wie eine Allerweltsformel lautete. Rothacker, der sie bediente (1933, 22), war keine Ausnahme, wenn er vom Nazismus für die Wissenschaften wieder einen »Halt in einem überwissenschaftlichen Prinzip« (1933a) erhoffte. Und gerade Theodor Litts Forderung nach »geistiger« Autonomie rechtfertigte sich mit der Annahme eines natürlichen Zusammenklangs von Anforderungen des nazistischen Regimes und Produktionsweise der Philosophie (vgl. Friederich in diesem Band). Grundlage ist die Verfassung der Philosophie als Hermeneutik, die als Deutungsmacht den Sinnhaushalt des Staates beliefert und ihn mit einer »Geschichte« ausstattet. Der Ritter von 1933 hätte dies als »metaphysisch« zurückgewiesen.
- 16 Zu Standpunkt und Perspektive in der Theorie (entwickelt an Marx) vgl. Haug 1973a.
- 17 Dieses Imaginäre bestimmt z.B. Cassirers Haltung. Er wollte seine Kritik an Heidegger nicht »in bloße Polemik und in ein ständiges Aneinandervorbeireden ausarten« (Cassirer 1931, 4) lassen und deshalb seine »Erörterung« »nicht als Verteidigung oder Bestreitung irgendeines philosophischen 'Standpunktes' verstanden wissen, sondern den Leser bitten, daß er sie im Geiste der 'Methode der Teilnahme an der allgemeinen Sache der menschlichen Vernunft' betrachtet und beurteilt«, wie er mit Kant sagt (ebd., 5). Wenn aber Leser (und Gegner) diesen »Kampfplatz« bereits verlassen und neue »Demarkationslinien« gezogen haben, um ihre »Kriegswaffe« — so bezeichnen Cassirer Heideggers Hypothese über Kant als Begründer einer neuen Metaphysik (ebd., 21) — gegen dieses Terrain selbst einsetzen, verfehlt die Reklamation der Vernunft ihre Wirkung.
- 18 Heideggers Umgang mit Cassirer war allerdings moderat, die Attacken führte er gegen dessen Lehrer: »Z.B. haßte er Cohen (es war eine ziemlich antisemitische Debatte), der nicht nur Jude, sondern auch Linkskantianer war. Und indem er sagte: Kant, das ist der Sozialismus (ich vereinfache jetzt natürlich), bekämpfte er Cohen und konnte über den Kantianismus triumphieren.« (Bourdieu 1988, 725) Toni Cassirer notiert ebenfalls Heideggers Feindschaft »gegen Cohen« (1981, 182). »Auch seine Neigung zum Antisemitismus war uns nicht fremd.« (Ebd) Otto Pöggeler läßt in dieser Frage den »Tratsch von Frau Cassirer nicht als verwertbares Zeugnis gelten« (Pöggeler 1988, 270 Anm.16).
- 19 Englerts Bericht wurde bei einem internationalen Preisausschreiben als bester deutscher ausgezeichnet (vgl. Gründer 1988).
- 20 Philosophie ist für manche damals vorweggenommene Politik. Der Kampf um die Einheit der Philosophie und Wissenschaft wurde verstanden als gegen die Republik mit ihren Antagonismen gerichtet und als Antizipation einer diese überwindende Gesellschaftsform (der 'Volksgemeinschaft') auf dem Feld der Theorie. So etwa Felix Krueger bei der 11. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 1930 zum Thema »Ganzheit und Form«: Noch »heute stehen sich bei uns zu Lande wenn nicht feindlicher, so doch unversöhnlicher als irgendwo die Bekenntnisse gegenüber und die politischen Lager, die wirtschaftlichen Interessen; desgleichen die Stände, die Generationen, sogar die Schulen« (*Blätter f.dt.Philosophie* VI, 1932/33, 7). Es falle den »deutschen Menschen« schwer, »beisammen zu bleiben« (ebd., 8). Deshalb muß »unser Staat endlich die uns gemäße Führungsform« (ebd.) gewinnen. Derweilen dränge die »gegenwärtige Lage« dazu, »wenigstens im Reiche der Theorie ... eine höhere Einigung anzustreben« (3).

- 21 Laugstien (1990) untersucht diesen Vorgang am Beispiel der 1917, gegen die sich international gebende Kantgesellschaft, gegründeten Deutschen Philosophischen Gesellschaft.
- 22 So der Titel einer im Rahmen des »Kriegseinsatzes der Geisteswissenschaften« (vgl. Schönwälder 1985) herausgegebenen Bandes (Haering 1941), in dem Joachim Ritter einen Beitrag zu Nikolaus von Kues veröffentlicht.
- 23 Gutachten des Dozentenbundführers der Hansischen Universität für die Reichsamtsleitung des NSD Dozentenbundes, 10.6.1938, BDC. Die folgenden Dokumente (Briefwechsel zwischen der Hamburger Leitung und der »Reichsleitung des NSD Dozentenbundes« vom 10.6., 18.6., 5.11.1938 und 3.3.1939) werden nach der Forschungsarbeit von George Leaman (1989) zitiert.
- 24 »Unter 'aktiver Betätigung' versteht die Reichsleitung, daß der betreffende entweder ein Amt in der Partei oder einen Rang in einer Gliederung hat.« (Dozentenbundführer der Hansischen Universität, An die Gauleitung Hamburg der NSDAP, 31.1.1939)
- 25 Ohne nicht ausgewiesene Säuberungen kommt auch Ritter später nicht aus. So entfällt in der Wiederveröffentlichung (1974) des Aufsatzes »Über das Lachen« (1940) die vor malige Fußnote 2, die auf den Zusammenhang von Rasse und Humor verwies.
- 26 Deren Bestand war vermutlich durch die Kriegsvorbereitungen tendenziell bedroht, weil ihre Notwendigkeit für den Krieg nicht unmittelbar einsichtig war. Das spätere Projekt des »Kriegseinsatzes der Geisteswissenschaften« sollte dem wohl gegensteuern. Noch 1944 versucht Rothacker die »Kriegswichtigkeit der Philosophie« nachzuweisen.
- 27 NSD Dozentenbund, »Der Rechtsdozentenführer an SS Obergruppenführer Staatsrat Joost«, 5.1.44; »Vermerk für den Reichsleiter«, 22.9.44. Berlin Document Center (zit.n. Leaman 1989).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Adorno, T.W., 1933: Rez.v.Hartmann 1932. In: Zeitschr.f.Sozialforschung., 2.Jg. 1933, 110f.
AdR = Akten der Reichskanzlei 1983. Regierung Adolf Hitler 1933-38. Bd.1 (30.1.-31.8.1933)
Boppard.
- Baeumler, A., 1933: Der politische Student. In: Der Deutsche Student, H.1, 3-9.
- Baeumler, A., 1934: Wissenschaft, Hochschule, Staat. In: Ders.: Männerbund und Wissenschaft.
Berlin.
- Baeumler, A., 1937: Die Grenzen der formalen Bildung. In: Ders.: Politik und Erziehung. Reden
und Aufsätze. Berlin.
- Bekennnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und
dem nationalsozialistischen Staat, überreicht vom NSLB Sachsen, Dresden o.J. (1933).
- Berger, F., 1934: Rez.v.Rothacker 1934a. In: Zeitschrift für Psychologie Bd.133.
- Binder, J., 1933: Der autoritäre Staat. In: Logos Bd.12, 126-160
- Bloch, E. 1935: Erbschaft dieser Zeit. Zit.n.d.erw.Ausgabe von 1962 (= Gesamtausgabe Bd.4),
Frankfurt/M.
- Bollnow, O.F., 1933: Politische Wissenschaft und Politische Universität. Ein Bericht über die
Lage. In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 9.Jg., 486-494.
- Bollnow, O.F., 1936: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Leipzig (zit.n.d.4.Aufl.,
Schaffhausen 1980).
- Cassirer, E., 1906: Das Erkenntnisproblem. Bd.1. Berlin.
- Cassirer, E., 1927: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, Berlin.
- Cassirer, E., 1929: Die Idee der republikanischen Verfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 11.
August 1928. Hamburg.
- Cassirer, E., 1931: Kant und das Problem der Metaphysik — Bemerkungen zu Martin Heideggers
Kant-Interpretation. In: Kant-Studien, Bd.36, 1-26.
- Cassirer, E. 1949: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens.
Zürich (amerik. zuerst 1945; zit.n.d.Ausgabe Frankfurt/M. 1985).
- Del Negro, W., 1942: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Leipzig.
- Derichsweiler, P., 1927/28: Unser Albert Schlageter. In: Academia. Monatsschrift des CV
d.kath.dt.Studentenverbindungen, 40.Jg., 266f.
- Dilthey, W., 1911: Die Typen der Weltanschauung und die Ausbildung in den metaphysischen Sy-
stemen. In: Ges. Schriften Bd.8. Göttingen 1960.
- Dilthey, W., 1926: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Ges. Schriften Bd.3. Göttingen
21959.
- Englert, L., 1929: Als Student bei den zweiten Davoser Hochschulkursen. In: Schneeberger 1962,
1-6.
- Forsthoff, E., 1933: Der totale Staat. Hamburg.
- Freud, S., 1933: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Zit.n.GW 15,
Frankfurt/M.
- Freyer, H., 1933: Das politische Semester. Jena.
- Gehlen, A., 1933: Theorie der Willensfreiheit. Berlin (wiederveröff. in: ders. 1965).
- Gehlen, A., 1935: Der Staat und die Philosophie. Leipzig.
- Gehlen, A., 1940: Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt. Berlin (4.Aufl. Bonn 1950).
- Gehlen, A., 1965: Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften. Neuwied.
- Geistige Gestalten und Probleme. Eduard Spranger zum 60. Geburtstag. Leipzig 1942.
- Goebbels, J., 1934: Die Neugeburt der deutschen Kultur. In: Hochschule und Ausland. Monats-
schrift f.Kulturpolitik u.zwischenstaatliche geistige Zusammenarbeit, 12.Jg., 3-12.
- Guillemin, B., 1933: Unruhe des Herzens. Vossische Zeitung, 27.9.
- Gumprecht, Carl, 1933/34: Bericht über die 12. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesell-
schaft. In: Philosophie und Schule, Bd.5, 173f.
- Haering, Th. (Hg.), 1941. Das Deutsche in der deutschen Philosophie. Stuttgart u. Berlin.
- Harder, R., 1933: Rez.v. Heidegger 1933. In: Gnomon. Krit. Zeitschr.f.d.ges.klass.Altertums-
wiss., H.9, 440 442.

- Hartmann, N., 1929: Die Philosophie des deutschen Idealismus. Teil II: Hegel. Berlin Leipzig.
- Hartmann, N., 1931: Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Berlin.
- Hartmann, N., 1932: Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Berlin
- Hartmann, N., 1933: Sinnggebung und Sinnerfüllung (Vortrag, gehalten am 3.Okt.1933 auf der Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft zu Marburg). In: Blätter f.d. Philosophie, Bd.8, 1934, H.1, 1 38. (Anscheinend unverändert wiederveröff. in: Kleinere Schriften I, Berlin 1955, 245 79)
- Hartmann, Nicolai, und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel (1907 1918). Hgg.v. Frida Hartmann und Renate Heimsoeth. Bonn 1978. (Mit biogr. Notizen im Anhang)
- Hartmann, N., 1941: Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk »Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt«. In: Blätter f.d. Philosophie, Bd.15, 159 177.
- Hartmann, N. (Hg.), 1942: Systematische Philosophie. Stuttgart, Berlin.
- Heidegger, M., o.J.: Einige Auszüge aus einem Brief an den Vorsitzenden des politischen Reinigungsausschusses (zit.n. Moehling 1972, 269 272).
- Heidegger, M., 1927: Sein und Zeit. Zit.n.d.Neuausgabe Tübingen 1972ff.
- Heidegger, 1929: Was ist Metaphysik. Zit.n.d.13.Aufl., Frankfurt/M. 1986 (mit dem f.die 5.Aufl. 1949 neu durchgesehenen Nachwort der 4.Aufl.1943 u.d. Einleitung d.5.Aufl.).
- Heidegger, M., 1933: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Breslau (wiederveröff.in: Heidegger 1983).
- Heidegger, M., 1933a: Wiedergabe einer Rede zur Schlageterfeier der Freiburger Universität (zit.n. Schneeberger 1962, 47 49).
- Heidegger, M., 1933b: Wiedergabe eines Vortrags an der Heidelberger Universität vom 30. Juni 1933. Heidelberger Neueste Nachrichten Nr.150, 1.7.1933 (zit.n. Schneeberger 1962, 73 75).
- Heidegger, M., 1933c: Die Universität im nationalsozialistischen Staat. Die Revolution in den deutschen Hochschulen erst vor dem Anfang. Wiedergabe eines Vortrags an der Tübinger Universität (zit.n. Tübinger Chronik, 1.12.1933).
- Heidegger, M., 1933d: Brief an Plötner. In: Records of the National Socialist German Labor Party (NSDAP), National Archiv Washington Microcopy No. T 81, Roll 239 Serial 457, Item 253 d/38, Dokumentnummer: 5025062.
- Heidegger, M., 1933e: Bekenntnis zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat (zit.n. Schneeberger 1962, 148 150).
- Heidegger, M., 1934: Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (Zit.n. Schneeberger 1962, 216 218).
- Heidegger, M., 1934a: Nationalsozialistische Wissensschulung. Ansprache vor 600 Freiburger Erwerbslosen. In: Der Alemanne 1. Feb.1934 (zit.n. Schneeberger 1962, 198 202).
- Heidegger, M., 1934b: Mahnwort an das Alemannische Volk (zit.n. Schneeberger 1962, 181).
- Heidegger, M., 1935: Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1953.
- Heidegger, M., 1937: Wege zur Aussprache (zit.n. Schneeberger 1962, 258 262).
- Heidegger, M., 1942: Platons Lehre von der Wahrheit. In: Ders. 1967, 109 144.
- Heidegger, M., 1943: Vom Wesen der Wahrheit. In: Ders., 1967, 73 99.
- Heidegger, M., 1945: An das Akademische Rektorat der Albert Ludwig Universität (4. November 1945). (Zit.n. Moehling 1972, 264 268).
- Heidegger, M., 1947: Über den Humanismus. In: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (zit.n.d. 3.Aufl. 1975). Bern, München.
- Heidegger, M., 1954: Die Frage nach der Technik. In: Ders., Vorträge und Aufsätze. 2.Aufl. Tübingen.
- Heidegger, M., 1959: Das Wesen der Sprache. In: Ders.: Unterwegs zur Sprache. Tübingen.
- Heidegger, M., 1967: Wegmarken. Frankfurt/M.
- Heidegger, M., 1973: Kant und das Problem der Metaphysik (1929). 4.erw. Aufl. Frankfurt/M.
- Heidegger, M., 1976: »Nur noch ein Gott kann uns retten«. (Interview vom 23.9.1966). In: Der Spiegel 23/1976.
- Heidegger, M., 1983: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität / Das Rektorat 1933 34. Hgg.v. H.Heidegger. Frankfurt/M.
- Heidegger, M., 1983a: »Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken« (angeblich 1945 verfaßt). In: Heidegger 1983

- Heimsoeth, H., 1922: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Berlin.
- Heimsoeth, H., 1934: Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie. In: Blätter f.dt.Phil. 8.Jg.
- Heimsoeth, H., 1942: Geschichtsphilosophie. In: Hartmann, N. (Hg.).
- Heyde, J.E., 1934: 12. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft. In: Kant-Studien, 39.Jg., 98-102.
- Heyse, H., 1933: Die Idee der Wissenschaft und die deutsche Universität. Königsberg.
- Hirche, K., 1930/31: Nationalsozialistischer Hochschulsommer. In: Die Hilfe, H.37, 795ff.
- Hitler, A. 1938: Mein Kampf. München (336-340.Tsd.; Erstaussgabe Teil I: 1925; Teil II: 1927).
- Holfelder, A., 1933: Die »politische« Universität und die Wissenschaft. In: Der Deutsche Student, H.1, 9-14.
- Horkheimer, M., 1933: Materialismus und Metaphysik. In: Zeitschr.f.Sozialforschung, 2.Jg., 1-33 (wiederveröff. in ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt/M. 1968, 65 94).
- Jaspers, K., 1936: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin.
- Köttgen, A., 1933: Deutsches Universitätsrecht. Tübingen.
- Kriek, E., 1927: Theodor Litt, der Führer und Erzieher. In: Leipziger Lehrerzeitung, Bd. 34, 824 825.
- Kriek, E., 1933: Die Erneuerung der deutschen Universität. Marburg.
- Kriek, E., 1933a: Von den Hochschulen. In: Volk im Werden, 1.Jg., 62-64.
- Kriek, E., 1934: Nationalsozialistische Philosophie? In: Volk im Werden, 2.Jg., 31ff.
- Kriek, E., 1940: Die neue Anthropologie. In: Volk im Werden, 8.Jg., 183ff.
- Landry, H., 1933: Philosophie und Gesinnung. Rückblick auf die Philosophentagung in Magdeburg. In: Vossische Zeitung, 12.10.33, Abendausgabe.
- Lehmann, G., 1933: Bericht von der Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft. In: Die Tatwelt, 9.Jg., 207 215.
- Lehmann, G., 1938: Gedanken über das Problem der Möglichkeit. Bemerkungen zu Nicolai Hartmanns neuem Buche. In: Berliner Tageblatt, 11.4.
- Lehmann, G., 1943: Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart.
- Litt, Th., 1918: Geschichte und Leben. Leipzig, Berlin.
- Litt, Th., 1918a: Eine Neugestaltung der Pädagogik. In: Dt.Philologenblatt 26, 97-99.
- Litt, Th., 1919: Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik. Leipzig, Berlin.
- Litt, Th., 1920: Die Aufgaben des Akademikers im neuen Deutschland. In: Dt.akad.Zeitschrift, 1.Jg., 538 547.
- Litt, Th., 1924: Die philosophischen Grundlagen der staatsbürgerlichen Erziehung. In: F.Lampe und G.H.Franke (Hg.): Staatsbürgerliche Erziehung. Breslau, 19 38
- Litt, Th., 1924a: Offener Brief an Paul Östreich. In: Die neue Erziehung 6, 369 374.
- Litt, Th., 1926: Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. 3.Aufl. Leipzig, Berlin.
- Litt, Th., 1926a: Höhere Schule und Universität. In: Die Erziehung, 2.Jg., 261-263.
- Litt, Th., 1926b: Gedanken zum »kulturkundlichen« Unterrichtsprinzip. In: Die Erziehung, Bd.1, 38 57 und 99 112.
- Litt, Th., 1926c: Die gegenwärtige Lage der Pädagogik und ihre Forderungen. Thesen für den Eröffnungsvortrag des Weimarer pädagogischen Kongresses am 8. und 9. Oktober 1926. In: Die Erziehung, Bd. 1, 607-608.
- Litt, Th., 1927. Die gegenwärtige pädagogische Lage und ihre Forderungen. In: Die moderne Kultur und das Bildungsgut der deutschen Schule. Bericht über den pädagogischen Kongreß in Weimar vom 7. 9. Oktober 1926, hgg.v. G.Ried. Leipzig, 1 II u. 73 76.
- Litt, Th., 1927a: »Führen« oder »Wachsenlassen«. Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems. Leipzig, Berlin.
- Litt, Th., 1932 Hochschule und Politik. In: Die Erziehung, 7.Jg., 134 148.
- Litt, Th., 1932a: Jahresbericht des abtretenden Rektors. In: Rektoratswechsel an der Universität Leipzig am 31. Oktober 1932. Leipzig, 3 27.
- Litt, Th., 1933: Die Stellung der Geisteswissenschaften im nationalsozialistischen Staate. Leipzig.

Literaturverzeichnis

- Litt, Th., 1933a: Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Berlin.
- Litt, Th., 1961: Hochschule und öffentliches Leben in der Weimarer Republik. In: A.Grimme (Hg.): Kulturverwaltung der zwanziger Jahre. Stuttgart, 49 59.
- Löwith, K., 1940: Der europäische Nihilismus. Zit.n.: Ders., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Sämtliche Schriften Bd.2. Stuttgart 1983.
- Löwith, K., 1986: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Stuttgart. Ersterveröff. eines 1940 verfaßten Berichts aus Anlaß eines Preisausschreibens (!) zum Titelthema, das von der Harvard University ausging.
- Mannhardt, J.W., 1933: Hochschulrevolution. Hamburg.
- Marcuse, H., 1936: Sammelrez.v. Th.Litt, Philosophie und Zeitgeist, 1935; Gehlen 1935 u.a. In: Zeitschr.f.Sozialforschung, 5.Jg., 107ff
- Moeller van den Bruck, A., 1932: Das Recht der jungen Völker. In: Der Nahe Osten. Sammlung politischer Aufsätze, hgg.v. H.Schwarz. Berlin.
- Münzhuber, J. 1942: Rez.v. Gehlen 1940. In: Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie, Bd.8, 236 238.
- Negro, Walter del, 1942: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Leipzig
- Odebrecht, R., 1929: Gefühl und Ganzheit. Berlin.
- Odebrecht, R., 1934: Nikolaus von Cues und der deutsche Geist. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems. Berlin.
- Olshausen, W.v., 1936: Rez.v. Litt 1933. In: Jahresbericht über die wiss. Erscheinungen auf dem Gebiete der Neueren Deutschen Literatur, hgg.v. der Literaturarchiv Gesellschaft Berlin, Bd.13, Bibliographie 1933. Berlin, Leipzig, 37f.
- Papen, F.v., 1933: Tradition und Revolution. In: Ders.: Appell an das deutsche Gewissen. Reden zur nationalen Revolution. Oldenburg, 75 87.
- Plessner, H., 1931: Macht und menschliche Natur. Berlin.
- Plessner, H., 1933: Geistiges Sein. Nicolai Hartmanns neues Buch. In: Kant Studien, Bd.38, 406 423 (Rez.v.Hartmann 1932).
- Plessner, H., 1935: Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang einer bürgerlichen Epoche (zit.n. Plessner 1974).
- Plötner, G., 1933: Die Fachschaft im Neubau der Deutschen Studentenschaft. In: Der Deutsche Student, H.1, 35 38.
- Plötner, G., 1933a: Briefe. In: Records of the National Socialist German Labor Party (NSDAP), National Archiv Washington Microcopy No. T 81, Roll 239 Serial 457, Item 253 d/38, Dokumentnummer: 5024953, 5024970ff, 5025000, 5025022, 5025059 5025071, 5025156ff, 5025186.
- Rein, A., 1933: Die Idee der politischen Universität. Hamburg.
- Ritter, J., 1927: Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus. Leipzig, Berlin.
- Ritter, J., 1933: Über den Sinn und die Grenzen der Lehre vom Menschen. Potsdam (zit.n. ders., 1974, 36 61
- Ritter, J., 1934: Rez.v.Odebrecht 1934. In: Blätter f.dt.Philosophie, Bd.8, 185f.
- Ritter, J., 1935: Rez.d.2.Aufl. von Heimsoeth 1922. In: Dt.Literaturzeitung, Sp.358 363.
- Ritter, J., 1937: Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. Frankfurt/M.
- Ritter, J., 1938: Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. In: Blätter f.dt.Philosophie 12, 175 190.
- Ritter, J., 1939: Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. In: Blätter f.dt.Philosophie 13, 111 155.
- Ritter, J., 1940: Über das Lachen. In: Blätter f.dt.Philosophie 14, 1 21 (wiederveröff.in: ders. 1974, 62 92).
- Ritter, J., 1941: Nicolaus von Cues. In: Haering 1941, 69 88
- Ritter, J., 1953: Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles. In: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/M 1969, 9 33.
- Ritter, J., 1974: Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt/M.
- Rosenberg, A., 1934: Vom Sinn und von der Sinngebung der deutschen Revolution. In: Völk.Beobachter, 196.
- Rothacker, E., 1920: Einleitung in die Geisteswissenschaften Tübingen.

- Rothacker, E., 1926: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. In: Handbuch der Philosophie, hgg.v. A. Baeumler u. M. Schröter, Abt. 2, Beitrag C. München, Berlin.
- Rothacker, E., 1932: Überbau und Unterbau, Theorie und Praxis. Ein Vortrag. In: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswissenschaft im Deutschen Reiche, 56. Jg. München, Leipzig, 161-176 (1-16).
- Rothacker, E., 1933: Die Grundlagen und Zielgedanken der nationalsozialistischen Kulturpolitik. In: Die Erziehung im nationalsozialistischen Staat. Leipzig, 15-38.
- Rothacker, E., 1933a: Politische Universität und Deutsche Universität. Die Doppelaufgabe. Kölnische Zeitung Nr. 408, 30.7.1933.
- Rothacker, E., 1933b: Bericht zum Ausbau einer wissenschaftlichen Abteilung des Reichsministeriums des Innern vom 28.4.1933 (Bundesarchiv Koblenz).
- Rothacker, E., 1933c: Denkschrift vom 22.4.1933 für Reichskommissar Rust durch Vermittlung von Ministerialrat Achelis. Beilage Reichsvolksdienst im Winter 1933/1934 (Bundesarchiv Koblenz).
- Rothacker, E., 1934: Kulturen als Lebensstile. In: Zeitschr. f. Dt. Bildung, 10. Jg., H. 4, 177-182.
- Rothacker, E., 1934a: Geschichtsphilosophie. In: Handbuch der Philosophie, Abt. IV, Staat und Geschichte, hgg.v. A. Baeumler und M. Schröter. München, Berlin.
- Rothacker, E., 1934b: Denkschrift vom 15.3.1934 mit Begleitschreiben vom 18.3.34 an Staatssekretär Pfundtner im Reichsministerium des Innern (Bundesarchiv Koblenz).
- Rothacker, E., 1940: Selbstdarstellung. In: Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. Hgg.v. W. Ziegenfuß u. G. Jung, Berlin 1950.
- Rothacker, E., 1942: Probleme der Kulturanthropologie. In: N. Hartmann (Hg.), 56 198.
- Rothacker, E., 1944: Die Kriegswichtigkeit der Philosophie (= Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität, H. 37). Bonn.
- Sauer, W., 1933: Schöpferisches Volkstum als national und weltpolitisches Prinzip. Zur Klärung der rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen der nationalsozialistischen Bewegung. In: Archiv f. Rechts u. Sozialphilosophie 1933/34, 1ff.
- Scheler, Max, 1928: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt.
- Schickert, K., 1933: Sinn und Unsinn auf dem Wege zur politischen Universität. In: Der Deutsche Student, H. 1, 21-26.
- Schmitt, C., 1934: Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. Hamburg.
- Spann, O., 1921: Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft. Jena.
- Spann, O., 1934: Kämpfende Wissenschaft. Gesammelte Abhandlungen zur Volkswirtschaftslehre, Gesellschaftslehre und Philosophie. Jena.
- Spranger, E., 1917: Das humanistische und das politische Bildungsideal im heutigen Deutschland. Leipzig.
- Spranger, E., 1917a: Luther. In: Die dt. Schule, 21. Jg. (zit. n. Spranger 1928).
- Spranger, E., 1919: Völkerbund und Rechtsgedanke. Leipzig (zit. n. GS 8).
- Spranger, E., 1926: Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung. In: Die Erziehung, 1. Jg. 1926, 2. Jg. 1927 (zit. n. GS 5).
- Spranger, E., 1928: Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze. 4. Aufl. Leipzig.
- Spranger, E., 1928a: Pestalozzi. Gedenkrede, gehalten auf Einladung der Universität Zürich am 18. Februar 1927. In: Spranger 1928.
- Spranger, E., 1932: Gegenwart (September 1932). In: Ders.: Volk — Staat — Erziehung. Gesammelte Reden und Aufsätze. Leipzig, 176-211.
- Spranger, E., 1933: Die Individualität des Gewissens und der Staat. In: Logos Bd. 12, H. 2, 171-202.
- Spranger, E., 1933a: März 1933. In: Die Erziehung, 8. Jg. 1932/33, 401-408.
- Spranger, Eduard, 1933b: Aufbruch und Umbruch. In: Die Erziehung, 8. Jg. 1932/33, 529-533.
- Spranger, E., 1933c: Politik aus dem Glauben. In: Staatsanzeiger für Württemberg, 10.11.1933.
- Spranger, E., 1934: Ehre. In: Die Erziehung, 9. Jg., 529-536. (Wiederveröff. in: GS 5).
- Spranger, Eduard, 1936: Die Wirklichkeit der Geschichte. In: Die Erziehung, Jg. 11, 1935/36, 513 526 und Jg. 12, 1936/37, 1 14 (Wiederveröff. in GS 5).
- Spranger, E., 1939: Die Weltgeschichte ist das Weltgerichte (Vortrag in der Berliner Mittwochsgeellschaft am 1.3.39). In: Spranger 1988, 48 55
- Spranger, E., 1940: Volksmoral und ihre Sicherung (Vortrag in der Berliner Mittwochsgeellschaft am 31.1.40). In: Scholder 1982, 218 221; Spranger 1988, 48 55.

Literaturverzeichnis

- Spranger, E., 1943: Selbsterziehung. In: Die deutsche Polizei. Ausgabe für Sicherheitspolizei und SD, 11.Jg., 238f.
- Spranger, E., 1946: Die Frage der deutschen Schuld (undat. Ausarb. zweier Vortrags Ms. v. 15.3.46 u. 25.6.46). In: GS 8, 260 267.
- Spranger, E., 1948: Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts. In: Universitas, 3.Jg., 405-420 (zit.n. GS 8).
- Spranger, E., 1955: Mein Konflikt mit der national sozialistischen Regierung 1933. In: Universitas, 10.Jg., 457 473.
- Spranger, E., 1956: Generaloberst Beck in der Mittwochsgesellschaft. In: Universitas, 11.Jg., 183 193.
- Spranger, E. 1956a: Geleitwort (zu:) Theodor Litt: Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins. Heidelberg 1956, 4 17.
- Spranger, E., 1963: Gedenkworte an Theodor Litt, den Philosophen und Erzieher. In: Universitas, 18.Jg., 1263 1270.
- Spranger, E., 1978: Briefe 1901 1963, hgg.v. H.W.Bähr (= GS 7). Tübingen, Heidelberg.
- Spranger, E., 1988: Eduard Spranger. Texte für die Mittwochsgesellschaft 1935 1944. Hgg. v.U.Hennig, F.Schmidt u. B.Wallek. München
- Spranger GS = Gesammelte Schriften, XI Bde. Hgg.v. H.W.Bähr, O.F.Bollnow, O.Dürr, W.Eisermann, L.Englert, A.Flitner, H.J.Meyer, W.Sachs, H.Wenke. Tübingen u.Heidelberg 1969 1980
- Stoker, H.G., 1925: Das Gewissen. Bonn.
- Studentkowski, W., 1935: Nationalsozialistische Literatur. In: Vergangenheit und Gegenwart. Zeitschrift für Geschichtsunterricht und politische Erziehung, 25.Jg., 500 523.

Sekundärliteratur

- Abendroth, W., 1966: Das Unpolitische als das Wesensmerkmal der deutschen Universität. In: Universitätstage 1966. Nationalsozialismus und die deutsche Universität. West Berlin, 189 208.
- Adorno, T.W., 1966: Negative Dialektik. Frankfurt/M.
- Althusser, L., 1974: Lenin und die Philosophie. Reinbek.
- Althusser, L., 1985: Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler. West Berlin.
- Anders, G., 1979: Die Zerstörung einer Zukunft. Reinbek.
- Angehrn, E., u. G. Lohmann (Hg.), 1986: Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie. Königstein.
- Arendt, H., 1969: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. In: Merkur 23, 893 902.
- Apel, K. O., 1973: Transformation der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt/M.
- Apel, K. O., 1988: Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral in spezifisch deutscher Sicht. In: Forum 1988, 91 142.
- Arndt, H., 1978: Leipzig in den Jahren der Weimarer Republik und der faschistischen Diktatur. In: K. Czok u.a. (Hg.), 1978: Leipzig. Berlin/DDR, 61 89.
- Badura, B., 1972: Bedürfnisstruktur und politisches System. Macht, Kultur und Kommunikation in »pluralistischen« Gesellschaften. Stuttgart.
- Bast, R.A., 1980: Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers »Sein und Zeit«. Bd.1. Augsburg.
- Baumgartner, H.M., u.H.M.Sass, 1978: Philosophie in Deutschland 1945 1975. Meisenheim.
- Beyer, W.R., 1964: Hegel Bilder. Kritik der Hegel Deutungen. Berlin/DDR (zit.n.d. 3 Aufl.1970).
- Biemel, W., 1973: Martin Heidegger. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek.
- Blättner, F., 1957: »Die Zeitschrift 'Die Erziehung'«. In: Wenke 1957, 361 370.
- Bloch, Ch., 1970: Die SA und die Krise des NS Regimes. Frankfurt/M.
- Bloch, E., 1953: Das Prinzip Hoffnung. Zit.n. Gesamtausgabe Bd.5, Frankfurt/M. 1959
- Bloch, E., 1954: Über Freiheit und objektive Gesetzmäßigkeit, im Prozeß gesehen. Zit.n. Gesamtausgabe Bd.10, Frankfurt/M. 1969, 531-567.
- Bloch, E., 1977: Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Frankfurt/M

- Blochmann, E., 1969: Herman Nohl in der pädagogischen Bewegung seiner Zeit 1879-1960. Göttingen.
- Boberach, H. (Hg.), 1965: Meldungen aus dem Reich. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS 1938 1945. Neuwied.
- Böhler, D., 1988: Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. In: Forum 1988, 166-216.
- Bollack, J., u. H. Wissmann, 1975: Heidegger der Unumgängliche. In: Bourdieu 1975, 115-121.
- Bollnow, O.F., 1983: Eduard Spranger zum hundertsten Geburtstag. In: Eisermann u.a. 1983, 15-40.
- Borinski, F., 1976: Zwischen Pädagogik und Politik. In: Pongratz 1976, lff.
- Bourdieu, P., 1976: Die politische Ontologie Martin Heideggers. Frankfurt/ M. (erw. Neuauflage 1988)
- Bourdieu, P., 1988: »...ich glaube, ich wäre sein bester Verteidiger«. Ein Gespräch mit Pierre Bourdieu über die Heidegger-Kontroverse. In: Das Argument 171, 723-726.
- Brecht, B.: Ges. Werke in 20 Bänden. Frankfurt/M.
- Brede, W., 1988: (Art.) Gehlen, Arnold. In: Metzler Philosophen Lexikon. Hgg.v.B.Lutz. Stuttgart, 280-284
- Brenner, H., 1963: Die Kunstpolitik des National-Sozialismus. Hamburg.
- Broszat, M., 1969: Der Staat Hitlers. Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung. München (zit.n. 7.Aufl. 1978).
- Broszat, M. 1986: Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte. Beiträge von Martin Broszat, hgg.v. H.Graml und K.-D.Henke. München.
- Brunkhorst, H., 1987: Der Intellektuelle im Land der Mandarine. Frankfurt/M.
- Bultmann-Lemke, A., 1984: Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann — Ausschnitte aus dem biographischen Quellenmaterial. In: B.Jaspert (Hg.): Rudolf Bultmann Werk und Wirkung. Darmstadt.
- Carmon, A., 1977: Die Einführung des Führerprinzips in die deutsche Universität: Das Ende der akademischen Freiheit. In: Neue Sammlung, 17.Jg., H.6, 553-573.
- Cassirer, T., 1981: Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hildesheim.
- Chronik deutscher Zeitgeschichte. Bd. 2/I: Das Dritte Reich 1933-1939. Hgg.v.Overesch/Saal. Düsseldorf 1982.
- Derbolav, J., 1963: Der Philosoph Theodor Litt. In: Welzel u.a. 1963, 23-50.
- Derbolav, J., 1968: Theodor Litt 1880-1962. In: Bonner Gelehrte. Beitr.z.Geschichte d.Wiss.in Bonn, Bd.5: Philosophie und Altertumswissenschaften. Bonn, 87 100.
- Dregger, A.: o.T. (zit.n.: Vergebung gewährt. Dregger gegen den Bundespräsidenten. In: Der Spiegel, Nr.48/1986).
- Ebeling, H., 1988: Vom Schrecken des Staates zum Umbau der Philosophie. In: Forum 1988, 155-165
- Eisermann, W., 1983: Zur Wirkungsgeschichte Eduard Sprangers — Dargestellt an Reaktionen auf sein Rücktrittsgesuch im April 1933. In: Eisermann u.a. 1983, 297 323.
- Eisermann, W., H.J. Meyer u. H.Röhrs (Hg.), 1983: Maßstäbe. Perspektiven des Denkens von Eduard Spranger. Düsseldorf.
- Emmerich, W., 1971: Zur Kritik der Volkstumsideologie. Frankfurt/M.
- Erdmann, K.D., 1980: Deutschland unter der Herrschaft des Nationalsozialismus 1933 1939 (= Gebhardt: Handbuch der dt.Geschichte Bd.20). München.
- Esch, A., 1963: Theodor Litt. Leben, Wirksamkeit und Bewährung. In: Welzel u.a. 1963, 8 10.
- Fahrenbach, H., 1982: Die Weimarer Zeit im Spiegel ihrer Philosophie. In: H.Cancik (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Düsseldorf, 230 260.
- Farias, V., 1989: Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt/M.
- Faust, A., 1973: Der Nationalsozialistische Studentenbund, Bd.II. Düsseldorf.
- Faust, A., 1983: Die Selbstgleichschaltung der deutschen Hochschulen. Zum politischen Verhalten der Professoren und Studenten 1930 1933. In: Harborth 1983, 115 130.
- Fellmeth, A., 1927: Die Industrie in Baden und die Heimatpflege. In: Mein Heimatland 14, 330-332. Zit.n.: H.Bausinger: Zwischen Grün und Braun. Volkstumsideologie und Heimatpflege nach dem ersten Weltkrieg. In: H.Cancik (Hg.): Religions- und Geistesgeschichte in der Weimarer Republik. Düsseldorf 1982.
- Fetscher, I., u. H.Münkler (Hg.), 1985: Politikwissenschaft. Begriffe — Analysen — Theorien. Ein Grundkurs. Reinbek.

- Flitner, W., 1987: *Erinnerungen 1889 1945* (= Gesammelte Schriften, hgg.v. K.Erlinghagen u.a., Bd.11). Paderborn.
- Forum 1988: *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Hgg.v.Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt/M.
- Franzen, W., 1975: *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*. Meisenheim/Glan.
- Frommel, M., 1984: *Welzels finale Handlungslehre. Eine konservative Antwort auf das nationalsozialistische Willensstrafrecht*. In: U. Reifner und B. R.Sonnen (Hrsg.): *Strafjustiz und Polizei im Dritten Reich*. Frankfurt/M., New York.
- Frontabschnitt Hochschule. *Die Gießener Universität im Nationalsozialismus*. Gießen 1982.
- Furth, P., 1988: *Es war ein epigonaler Antifaschismus*. In: P.Körte (Hg.): *30 Jahre Argument*. Hamburg, West Berlin, 113 119.
- Gadamer, H.G., 1965: *Wahrheit und Methode*. 2.Aufl. Tübingen.
- Gadamer, H.G., 1977: *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt/M.
- Gay, P., 1986: *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*. Hamburg.
- Gedenkschrift Joachim Ritter. Münster 1978.
- Gethmann Siefert, A. u. O.Pöggeler (Hg.), 1988: *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt/M.
- Geuter, U., 1984: *Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nationalsozialismus*. Frankfurt/M.
- Giles, J.G., 1980: *Die Idee der politischen Universität. Hochschulreform nach der Machtergreifung*. In: Heinemann 1980, 50 60.
- Goetz, W., 1957: *Aus dem Leben eines deutschen Historikers*. In: Ders.: *Historiker in meiner Zeit*. Ges.Aufsätze, hgg.v. H.Grundmann. Köln, Graz.
- Graf, Ruedi, 1987: *Das Theater in der wohlbestellten Republik*. In: PIT 1987, 41 61.
- Gramsci, A., 1967: *Philosophie der Praxis*. Hgg.v. C.Riechers. Frankfurt/M.
- Greiffenhagen, M., 1986: *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*. Erw.Neuausgabe (zuerst München 1971).
- Gründer, K., 1962: *M.Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*. In: *Archiv für Philosophie* 11, H.3 4, 312 335.
- Gründer, K., 1988: *Cassirer und Heidegger in Davos 1929*. In: Braun, H. J., H.Holzhey, E.W.Orth (Hg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt/M., 290-302.
- Gudopp, W.D., 1983: *Heidegger Stalingrad Marx*. In: *Deutsche Zeitschr.f. Philosophie*, 31.Jg., 672 687.
- Gudopp v.Behm, W. D., 1985: *Zum Fallen geneigt*. In: M.Buhr u. H.J.Sandkühler (Hg.): *Philosophie in weltbürgerlicher Absicht und wissenschaftlicher Sozialismus. Studien zur Dialektik*. Köln, 106 131.
- Günther, H., 1981: *Der Herren eigener Geist (1935)*. Berlin/DDR Weimar.
- Gutjahr Löser, P., u.a. (Hg.), 1981: *Theodor Litt und die Politische Bildung der Gegenwart*. München.
- Habermas, J., 1953: *Mit Heidegger gegen Heidegger denken*. In: FAZ, 25.7.(wiederveröff. in Habermas 1981 u.d.Titel: *Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahr 1935*).
- Habermas, J., 1958: *Anthropologie*. In: *Das Fischer Lexikon Philosophie*, hgg.v. A.Diemer und I.Frenzel. Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1968: *Erkenntnis und Interesse*. Zit.n. der erw. Ausgabe Frankfurt/M. 1973.
- Habermas, J., 1981: *Philosophisch politische Profile (1971)*. Erw.Aufl. Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1986: *Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf*. In: *Die Zeit*, 7.11., 12f.
- Habermas, J., 1989: *Heidegger — Werk und Weltanschauung*. In: *Farias* 1989, 11 37.
- Hagemann White, C., 1973: *Legitimation als Anthropologie*. Stuttgart, West Berlin, Köln, Mainz.
- Harborth, S. (Hg.), 1983: *Wissenschaft und Nationalsozialismus. Zur Stellung der Staatslehre, Staatsphilosophie, Psychologie, Naturwissenschaft und der Universität zum Nationalsozialismus*. West Berlin.

- Hartmann, I., 1968: Bibliographie Erich Rothacker. In: Perpeet 1968a, 98-120.
- Haug, W.F., 1973: Nützliche Lehren aus Brechts »Buch der Wendungen«. In: Ders., Bestimmte Negation. Frankfurt/M.
- Haug, W.F., 1973a: Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie. In: Ders., Bestimmte Negation. Frankfurt/M.
- Haug, W.F., 1976: Kritik des Absurdismus. Köln.
- Haug, W.F., 1979: Umriss zu einer Theorie des Ideologischen. In: PIT 1979, 178-204 u. ders. 1987, 11-41.
- Haug, W.F., 1980: Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen. In: PIT 1980, 44-80.
- Haug, W.F., 1980a: Standpunkt und Perspektive materialistischer Kulturtheorie In: Ders.u.K.Maase (Hg.), Materialistische Kulturtheorie und Alltagskultur (= Argument-Sonderband AS 47). West-Berlin, 6-27.
- Haug, W.F., 1984: Die Camera obscura des Bewußtseins. Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus. In: PIT 1984, 9-95.
- Haug, W.F., 1985: Pluraler Marxismus. Beiträge zur politischen Kultur, Bd.1. West-Berlin.
- Haug, W.F., 1986: Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitiken im deutschen Faschismus (= Argument-Sonderband AS 80). West-Berlin.
- Haug, W.F., 1987: Pluraler Marxismus. Beiträge zur politischen Kultur, Bd.2. West-Berlin.
- Haug, W.F., 1987a: Arbeitsteilung und Ideologie. In: Ders. 1987, 57-80.
- Haug, W.F., 1987b: Die Einräumung des Ästhetischen im Gefüge von Arbeitsteilung, Klassenherrschaft und Staat. In: Ders. 1987, 101-115.
- Haug, W.F., 1987c: Vom hilflosen Antifaschismus zur Gnade der späten Geburt. West Berlin.
- Haug, W.F., 1987d: Ideologische Mächte und die antagonistische Reklamation des Gemeinwessens. In: Ders., 1987
- Haug, W.F., 1988: Gramsci und die Politik des Kulturellen. In: Das Argument 167, 32-48
- Haug, W.F., 1989: Fragen zur Frage »Was ist Philosophie«. Vorgetragen am 27.Juni 1989 im Rahmen der Ringvorlesung »Was ist Philosophie« an der FU Berlin (Ms.).
- Heiber, H., 1966: Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands. Stuttgart.
- Heidegger, H., 1983: Vorwort zu: M.Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Neuauflage. Frankfurt/M. (zuerst 1933).
- Heimsoeth, H., 1950: Nachruf auf Nicolai Hartmann. In: Jahrb.d.Akad.d.Wiss.u.d.Literatur. Mainz, 153 186
- Heinemann, M. (Hg.), 1980: Erziehung und Schulung im Dritten Reich. Teil 2: Hochschule, Er wachsenenbildung. Stuttgart.
- Heise, W., 1964: Aufbruch in die Illusion. Berlin/DDR.
- Helling, F., 1966: Eduard Sprangers Weg zu Hitler. In: Schule und Nation Bd.8, H.2, 1-4 (wieder veröff.in: Ders.: Neue Politik — Neue Pädagogik. Lehren für uns Deutsche. Schwelm 1968, 37-45).
- Hellpach, W., 1949: Wirken in Wirren. Lebenserinnerungen II. Hamburg.
- Hempel, H.P., 1988: o.T. (zit.n. Schmid 1988).
- Hennig, U., 1988. Verblendungszusammenhang oder Ausblendung historischer Zusammenhänge? Der Stellenwert der Vorträge von Eduard Spranger in der Mittwochs-Gesellschaft 1935-1944 für die gegenwärtige Sprangerdiskussion. In: Spranger 1988, 7-23
- Herrmann, U., 1989: »Die Herausgeber müssen sich äußern« Die »Staatsumwälzung« im Frühjahr 1933 und die Stellungnahmen von Eduard Spranger, Wilhelm Flitner und Hans Freyer in der Zeitschrift »Die Erziehung« Mit e.Dokumentation. In: U.Herrmann u.J.Oelkers (Hg.): Pädagogik und Nationalsozialismus. Weinheim u.Basel, 281-325
- Hersche, O., 1970: Verwaltete Welt. Gespräch zwischen Prof. Dr. Max Horkheimer und Otmar Hersche. Zürich.
- Hildebrandt, W., 1981: o.T. In: Gutjahr-Löser 1981, 164-166.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg.v. J.Ritter u. K.Gründer. Darmstadt 1971ff
- Hohendorf, G., 1987: Schulwesen und Pädagogik im imperialistischen Deutschland von der November-Revolution bis zum Ende des zweiten Weltkrieges. In: K.-H.Günther u.a. (Hg.): Die Geschichte der Erziehung. Berlin/DDR, 557-660

Literaturverzeichnis

- Hollerbach, A., 1986: Im Schatten des Jahres 1933: Erik Wolf und Martin Heidegger. In: Freiburger Universitätsblätter, H.92, 33 47.
- Holz, H.H., 1959: Ideologischer Schein und politische Verführung. Eine Polemik gegen Theodor Litts Freiheitsphilosophie. In: Blätter f.d.t.u.int.Politik 4, 346-355.
- Holz kamp-Osterkamp, U., 1976: Motivationsforschung 2. Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse. Frankfurt/M.
- Hühnerfeld, P., 1959: In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie. Hamburg.
- Jacobsen, H.A., 1986: Krieg in Weltanschauung und Praxis des Nationalsozialismus. In: Bracher, K. D., M.Funke, H.A. Jacobsen (Hg.), Nationalsozialistische Diktatur 1933 1945. Eine Bilanz. Bonn, 427 439. Jasper, G., 1986: Die gescheiterte Zähmung. Wege zur Machtergreifung Hitlers 1930 1934. Frankfurt/M.
- Jaspers, K., 1978: Notizen zu Heidegger. München.
- Kalischer, W., 1966/67: Die Universität und ihre Studentenschaft. Jahrbuch 1966/67 des Stifterverbandes für die deutsche Wissenschaft.
- Kanz, H., 1983: Sprangers Perspektiven zum Verhältnis Pädagogik und Politik in der Bundesrepublik Deutschland Darstellung an lebensgeschichtlichen Bezügen. In: Eisermann u. a. 1983, 133 147.
- Kater, M.H., 1975: Studentenschaft und Rechtsradikalismus in Deutschland 1918 1933. Hamburg.
- Keim, W., 1989: Vergessen oder Verantwortung? Zur Auseinandersetzung der bundesdeutschen Erziehungswissenschaft mit ihrer NS Vergangenheit. In: Forum Wissenschaft, 5.Jg. H.1, 40 45.
- Klafki, W., 1982: Die Pädagogik Theodor Litts. Eine kritische Vergegenwärtigung. Frankfurt/M.
- Klingemann, C., 1981: Heimatsoziologie oder Ordnungsinstrument? Fachgeschichtliche Aspekte der Soziologie in Deutschland zwischen 1933 und 1945. In: Lepsius 1981, 273 307.
- Knütter, H. H., 1981: Theodor Litt und die Aufgaben der Politischen Bildung in den achtziger Jahren. In: Gutjahr Löser 1981, 17 20.
- Kracauer, S., 1979: Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films (1947). Frankfurt/M.
- Kraus, K., 1986: Aphorismen. Frankfurt/M.
- Kreutzberger, W., 1972: Studenten und Politik 1918 1933. Der Fall Freiburg im Breisgau. Göttingen.
- Krippendorff, E., 1986: Internationale Politik. Geschichte und Theorie. Frankfurt/M., New York.
- Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hgg.v. G.Labica u.G. Bensussan. West Berlin 1983 89.
- Kühnl, R., 1975: Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten. Köln (zit.n. 5.Aufl.1980).
- Kuhlmann, W., 1988: Einleitung. In: Forum 1988, 7 23
- Kuhn, H., 1966: Die deutsche Universität am Vorabend der Machtergreifung. In: Die deutsche Universität im Dritten Reich. Eine Vortragsreihe der Universität München. München.
- Labica, G., 1986: Der Marxismus Leninismus. Elemente einer Kritik. West Berlin.
- Laclau, E., 1981: Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus Faschismus Populismus. West Berlin.
- Laugstien, Th., 1988: Heideggers Rehabilitierung durch die »Praktische Philosophie«? In: Das Argument 169, 399-403.
- Laugstien, Th., 1989: Sprangers Konflikt mit der NS Regierung. Unveröff.Ms.
- Laugstien, Th., 1990: Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus (= Argument Sonderband AS 169). Hamburg, West Berlin.
- Leaman, G., 1988: German Philosophy and the »Amt Rosenberg«. Unveröff.Dissertations Ms., Amherst.
- Leggewie, C., 1988: Die Konservativen und die Zukunft. In: Das Argument 171, 639-651.
- Lepsius, R. (Hg.), 1981: Soziologie in Deutschland und Österreich 1918 1945. Materialien zur Entwicklung und Wirkungsgeschichte (= Kölner Zeitschr.f.Soz., Sonderheft 23). Opladen.
- Leske, M., 1983: Zur Stellung und Demagogie der Naziphilosophie im »Dritten Reich«. In: Deutsche Zeitschr.f.Philosophie, 31.Jg., 1293ff.
- Linde, H., 1981: Soziologie in Leipzig 1925 1945. In: Lepsius 1981, 102 130.
- Lorenzen, Paul, 1988: Die Aufgabe ethisch-politischer Bildung. In: Forum 1988, 143-154
- Lübbe, H., 1978: Laudatio. In: Gedenkschrift Joachim Ritter

- Lukács, G., 1962: Die Zerstörung der Vernunft (1954). Werkausgabe Bd.9, Darmstadt, Neuwied
- Lundgreen, P. (Hg.), 1985: Wissenschaft im Dritten Reich. Frankfurt/M.
- Malanowski, W., 1986: Vergangenheit, die nicht vergehen will. In: Der Spiegel 36/1986, 66-70.
- Mann, G., 1982: Die letzten Jahre der »Mittwochs-Gesellschaft«. In: Neue Zürcher Zeitung, 4./5.9.1982.
- Marcuse, H., 1962: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie (1941). Neuwied, West-Berlin.
- Martin, B., 1986: Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933. In: Freiburger Universitätsblätter, H.92, 49-69.
- Marx-Engels Werke (zit.: MEW). Berlin/DDR 1953ff.
- Mehrtens, H., 1983: Naturwissenschaften und Nationalsozialismus. In: Harborth 1983, 101-114.
- Mende, G., 1961: Die faschistische Philosophie. In: Die deutsche Philosophie von 1917-1945.
- Meran, J., 1989: Die Lehrer am Philosophischen Seminar der Hamburger Universität während der Zeit des Nationalsozialismus. In: H.Fischer, L.Hiber, E.Krause (Hg.), Die Hamburger Universität im »Dritten Reich«. West-Berlin.
- Meyer, H.J., 1983: Der Primat des Gewissens — Die metaphysischen Grundlagen der Gewissenstheorie Eduard Sprangers. In: Eisermann u.a. 1983, 43-73.
- Minder, R., 1972: Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch. In: Ders.: Dichter in der Gesellschaft. Frankfurt/M.
- Moehling, K.A., 1972: Martin Heidegger and the Nazi Party. An Examination. Ann Arbor/Michigan.
- Mohler, A., 1950: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen. Stuttgart.
- Mommsen, H., 1981: Hitlers Stellung im nationalsozialistischen Herrschaftssystem. In: G.Hirschfeld u. L.Kettenacker (Hg.): Der »Führerstaat« — Mythos und Realität. Stuttgart, 43-72.
- Müller, G., 1977: Ernst Krieck und die nationalsozialistische Wissenschaftsreform. Motive und Tendenzen einer Wissenschaftslehre und Hochschulreform im Dritten Reich. Weinheim, Basel.
- Müller, M., 1986: Ein Gespräch mit Max Müller. In: Freiburger Universitätsblätter, H.92, 13-31.
- Müller, P., 1985: (Art.) Litt, Theodor. In: Neue Deutsche Biographie, hgg.v.d.Hist.Kommission bei d.Bayr.Akad.d.Wiss., 14.Bd., 708-710.
- Müller, W., 1959: Theodor Litt — Apologet der »Freiheit« im Bonner Staat. Leipzig.
- Muller, J.Z., 1987: The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism. Princeton/New Jersey.
- Neu, T., 1958: Bibliographie Eduard Spranger. Tübingen.
- Nicolin, F., 1981: Theodor Litt und der Nationalsozialismus. In: Gutjahr-Löser 1981, 113-139.
- Nicolin, F., 1982: Erkenntnis und Verantwortung. Zeitkritik im Werke Theodor Litts. In: Ders. u. G.Wehle (Hg.): Theodor Litt: Pädagogische Analysen zu seinem Werk. Bad Heilbrunn, II 28.
- Nilsson, M.P., 1940: Geschichte der griechischen Religion, Bd.1. (zit.n. 2.Aufl., München 1955).
- Nolte, E., 1963: Der Faschismus in seiner Epoche.
- Nolte, E., 1987: Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historiker-Streit. West-Berlin/Frankfurt.
- Nolte, E., 1988: Philosophie und Nationalsozialismus. In: A.Gethmann-Siebert u. O.Pöggeler (Hg.) 1988.
- Orozco, T., 1990: Hans Georg Gadamer und der deutsche Faschismus. Hamburg, West-Berlin (i.Vorb.).
- Ott, H., 1983: Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i.Br. 1933/34 (I). In: Zeitschr.d.Breisgau Geschichtsvereins »Schau ins Land«, Nr.102, 121-136.
- Ott, H., 1984a: Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i.Br. 1933/34 (II). In: Zeitschr.d.Breisgau Geschichtsvereins »Schau ins Land«, Nr.103, 107-130.
- Ott, H., 1984b: Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg 1933/34. In: Zeitschr.f.d.Geschichte d.Ober rheins, Nr.132, 343-358.
- Ott, H., 1985: Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945. Ein Beispiel für die Auseinandersetzung mit der politischen Vergangenheit. In: Hist.Jahrbuch, 105.Jg., 95-128.

Literaturverzeichnis

- Ott, H., 1987: Wege und Abwege. Zu Viktor Farias' kritischer Heidegger Studie. In: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 275.
- Ott, H., 1988: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/M., New York.
- Ott, H., 1988a: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus. In: Gethmann Siefert/Pöggeler 1988, 64 77.
- Paffrath, F.H., 1983: Gedanken zum Erziehungsauftrag der Schule in unserer Zeit. Eine Erörterung im Anschluß an Eduard Sprangers »Pädagogisches Testament«. In: Eisermann u.a. 1983, 187 203.
- Perpeet, W., 1968.: Erich Rothacker 1888 1965. In: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Bd.5: Philosophie und Altertumswissenschaften. Bonn, 101 111.
- Perpeet, W., 1968a: Erich Rothacker. Philosophie des Geistes aus dem Geist der Deutschen Historischen Schule. Bonn.
- Petzold, J., 1983: Wegbereiter des deutschen Faschismus. Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik. Köln.
- Peukert, D.J.K., 1988: Die Genesis der »Endlösung« aus dem Geiste der Wissenschaft. In: Forum 1988, 24 48.
- PIT 1979: Projekt Ideologie Theorie: Theorien über Ideologie (= Argument Sonderband AS 40). West Berlin.
- PIT 1980: Projekt Ideologie Theorie: Faschismus und Ideologie. 2 Bde (= Argument Sonderbände AS 60 u.62). West Berlin.
- PIT 1984: Projekt Ideologie Theorie: Die Camera obscura der Ideologie. Philosophie Ökonomie Wissenschaft. Drei Bereichsstudien von S.Hall, W.F.Haug u. V.Pietilä (= Argument Sonderband AS 70). West Berlin.
- PIT 1987: Projekt Ideologie Theorie: Der innere Staat des Bürgertums. Studien zur Entstehung bürgerlicher Hegemonie Apparate im 17. und 18.Jahrhundert (= Argument Sonderband AS 111). West Berlin.
- Plessner, H., 1959: »Einführung 1959« zu: Plessner 1974.
- Plessner, H., 1974: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. Frankfurt. (Nachdruck der 1959 mit einem andern Titel und einer neuen Einführung neuaufgelegten Fassung von Plessner 1935.)
- Pöggeler, O., 1983: Der Denkweg Martin Heideggers. 2. Aufl. Tübingen.
- Pöggeler, O., 1988: Heideggers politisches Selbstverständnis. In: Gethmann Siefert/Pöggeler 1988, 17 63.
- Pöggeler, O., 1988a: Einleitung. In: Gethmann Siefert/Pöggeler 1988, 7 13.
- Pöggeler, O., 1988b: Besinnung oder Ausflucht? Heideggers ursprünglicheres Denken. In: Forum 1988, 238 272
- Pöls, W., 1982: Hochschule und Politik am Ende der Weimarer Republik im Freistaat Braunschweig. In: Ders. u. K.E.Pollmann (Hg.): Moderne Braunschweigische Geschichte. Hildesheim 1982, 260 284.
- Pohrt, W., 1988: Die Banalität als Offenbarung. In: Konkret 8, 44ff.
- Poliakow, L. u. J.Wulf, 1978: Das Dritte Reich und seine Denker. München.
- Pongratz, L.J. (Hg.), 1975: Philosophie in Selbstdarstellungen. 3 Bde. Hamburg.
- Pongratz, L.J. (Hg.), 1976: Pädagogik in Selbstdarstellungen. 3 Bde. Hamburg.
- Poulantzas, N., 1973: Faschismus und Diktatur. Die kommunistische Internationale und der Faschismus. München.
- Rang, A., 1986: Reaktionen auf den Nationalsozialismus in der Zeitschrift »Die Erziehung« im Frühjahr 1933. In: H.Otto und H.Sünker (Hrsg.): Soziale Arbeit und Faschismus. Bielefeld (In der Neuausgabe Frankfurt/M. 1989 mit dem Obertitel: »Ja — aber«).
- Rang, A., 1988: »Spranger und Flitner 1933«. In: W.Keim (Hg.): Pädagogen und Pädagogik im Nationalsozialismus — Ein unerledigtes Problem der Erziehungswissenschaft. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris.
- Reble, A., 1983: Erziehung im Lichte der Kulturverantwortung. In: Eisermann u.a. 1983, 105-118.
- Rehberg, K.-S., 1976: Metaphern des Standhaltens. In memoriam Arnold Gehlen. In: Kölner Zeitschr.f Soz., Bd.28, 389-398.
- Rehberg, K. S., 1978: Arnold Gehlen (1904 1976). In: C.v.Schrenck Notzing (Hg.): Konservative Köpfe. Von Machiavelli bis Solschenizyn. München

- Rehmann, J., 1986: Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte (= Argument-Sonderband AS 160). West-Berlin.
- Richardson, W.J., 1963: Heidegger. Through Phenomenology to Thought. Den Haag.
- Riedel, M., 1970: Einleitung. In: W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910). Neuauflage Frankfurt/M., 9-80.
- Ringer, F.K., 1983: Die Gelehrten: Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933. Stuttgart.
- Ritter, G., 1954: Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung. Stuttgart.
- Rosenberg, A., 1967: Der Faschismus als Massenbewegung (1934). In: W. Abendroth (Hg.): Faschismus und Kapitalismus. Theorien über die sozialen Ursprünge und die Funktion des Faschismus. Frankfurt/M., 75-141.
- Rügemer, W., 1979: Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlens. Köln.
- Samson, L., 1978: Bericht über die Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe. In: Zeitschr. f. phil. Forschung, Bd. 32, 612-617.
- Sander, G., 1983: Akademischer »Frühlingssturm«. Germanisten als Redner bei der Bücherverbrennung. In: U. Walberer (Hg.): 10. Mai 1933. Bücherverbrennung in Deutschland und die Folgen. Frankfurt/M., 140-159.
- Sartre, J.-P., 1947: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? Zürich.
- Schelsky, H., 1981: Rückblicke eines »Anti-Soziologen«. Opladen.
- Schlabrendorff, F.v., 1979: Begegnungen in fünf Jahrzehnten. Tübingen.
- Schmid, W., 1988: Die Verstrickung Heideggers. Die Rolle des Philosophen in der NS-Zeit. Zu einer Tagung in Meßkirch. In: Süddeutsche Zeitung, 4.10.1988.
- Schmidt, G., 1986: Heideggers philosophische Politik. In: Freiburger Universitätsblätter, H. 92, 83-90.
- Schmorak, D.B., 1962: Sieben sagen aus. Zeugen im Eichmann-Prozeß. West-Berlin.
- Schnabel, T., 1983: Von der Splittergruppe zur Staatspartei. Voraussetzungen und Bedingungen des nationalsozialistischen Aufstiegs in Freiburg i.Br. In: Zeitschr. d. Breisgau Geschichtsvereins »Schau ins Land«, Nr. 102, 91-120.
- Schnädelbach, H., 1983: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/M.
- Schneeberger, G., 1960: Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie. Bern.
- Schneeberger, G., 1962: Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern.
- Schönwälder, K., 1985: Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften. In: Forum Wissenschaft, 2, 28-30.
- Scholder, K. (Hg.), 1982: Die Mittwochsgesellschaft. Protokolle aus dem geistigen Deutschland 1932 bis 1944. West-Berlin.
- Schücking, L.L., 1958: Memorabilia. In: Anglia Bd. 56, H. 1, 24.
- Schütte, E., 1963: Theodor Litt, der Lehrer, der Freund, der Mensch. In: Welzel u.a. 1963. 11-22.
- Schütz, W., 1955: o.T. In: J. Derbolav (Hg.): Geist und Erziehung. Bonn, IX XII.
- Schwan, A., 1965: Politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln, Opladen.
- Schwan, A., 1974: Martin Heidegger. Politik und praktische Philosophie. Zur Problemlage neuerer Heidegger-Literatur. Phil. Jahrbuch, 81. Jg., 148-171.
- Schwierskott, H.J., 1962: Arthur Moeller van den Bruck und der revolutionäre Nationalismus in der Weimarer Republik. Göttingen.
- Seebald, C., 1987: Zwischen kapitalistischem und faschistischem Menschenbild. In: Widerspruch 1987, 86-90.
- Seier, H., 1964: Der Rektor als Führer. Zur Hochschulpolitik des Reichserziehungsministeriums 1934-1945. In: Vierteljahreshefte f. Zeitgeschichte, 12. Jg., 105-146.
- Smith, B.F. u. A.F. Peterson (Hg.), 1974: Heinrich Himmler, Geheimreden 1933 1945. Frankfurt/M., West-Berlin, Wien.
- Sontheimer, K., 1962: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München.
- Sosemann, B., 1989: Nationalsozialismus ist Preußentum. Die nationalsozialistischen Wochensprüche aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht. In: FAZ, 2.8.
- Spiegel, H., 1988: Die verklebte Geschichte. Neue Aspekte im Streit um Martin Heideggers Rolle als Freiburger Rektor. In: FAZ, 29.12.

- Strätz, H.W., 1968: Die studentische »Aktion wider den undeutschen Geist« im Frühjahr 1933. In: Vierteljahreshefte f. Zeitgeschichte, 16.Jg., 347-372.
- Tellenbach, G., 1981: Aus erinnerter Zeitgeschichte. Freiburg i.Br.
- Teune, W., 1987: Geschichtsphilosophie zwischen Sozialdarwinismus und Führerkult (E. Rothacker). In: Widerspruch 1987, 95-97.
- Topitsch, Ernst, 1966: Hegel und das Dritte Reich. In: Der Monat 213, 36-51
- Tugendhat, E., 1967: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. West Berlin.
- Vezina, B., 1982: Die Gleichschaltung der Universität Heidelberg. Heidelberg.
- Vonessen, F., 1983: Alles Große neigt zu stürzen. Badische Zeitung, 5.5. (zit.n. Gudopp v. Behm 1985, 125).
- Weber, B., 1979: Pädagogik und Politik vom Kaiserreich zum Faschismus. Zur Analyse politischer Optionen von Pädagogikhochschullehrern von 1914-1933. Königstein/Ts.
- Weber, Th., 1989: Erich Rothackers philosophische Intervention im NS. Unveröff. Manuskript.
- Welzel, H. u.a., 1963: In memoriam Theodor Litt. Bonn.
- Wenke, H. (Hg.), 1957: Eduard Spranger. Bildnis eines geistigen Menschen unserer Zeit. Zum 75. Geburtstag dargebracht von Freunden und Weggenossen. Heidelberg.
- Westernhagen, D.v., 1989: Zwischen Wissenschaft und Weltanschauung Philosophie im Dritten Reich. Skript f.e. Rundfunksendung Radio Bremen/Südwestfunk (i.Vorb.).
- Widerspruch 1987: Philosophie im deutschen Faschismus. Widerspruch Münchner Zeitschr.f. Philosophie 13
- Winters, P.J., 1960: Theodor Litt. Kulturpädagoge und geistiger Widerstandskämpfer. In: Christ und Welt 13, 3.
- Wolf, W., 1947: Kritik der Unvernunft. Weimar.

Personenregister

- Abendroth 101
 Adenauer 120
 Adorno 17, 22, 26, 164
 Aischylos 81, 95
 Althusser 137, 241
 Alverdes 168
 Aly 70, 94
 Anders 94
 Angehrn 27
 Apel 12, 16f, 26f, 125, 154
 Arendt 71, 83, 96
 Aristoteles 157, 166, 204, 240
 Arndt 104
 Aster, v. 28
 Avenarius 15
 Badura 23, 28
 Baensch 65
 Baeumler 11, 36, 65, 79, 86ff, 90, 97, 118,
 153, 155, 239
 Banaschewski 26
 Bast 80
 Bauch 11, 35, 161, 168, 184, 190, 227
 Baudissin 217
 Bauer, J. 154
 Baumgartner 167
 Beck 62, 65
 Behn 66
 Bender 69, 154
 Berger 151
 Beyer 241
 Biemel 96
 Binder 11, 35, 53, 68
 Bismarck 140
 Blättner 65
 Bloch, Ch. 127
 Bloch E., 27, 95, 170, 174, 215f, 219, 228,
 241
 Blochmann 102f
 Boberach 188
 Böhler 17, 27
 Böhm, F. 12
 Böhm, H.H. 152, 158
 Boer, de 154
 Bollack 81
 Bollnow 11, 29, 66, 155, 184, 219
 Borinski 104f, 121
 Bourdieu 22f, 67, 71ff, 85, 94, 231, 242
 Bracher 151
 Brahms 167
 Brecht 62, 156, 207
 Brede 214
 Brenner 97, 127
 Broszat 127, 132, 155
 Brunkhorst 122f
 Bultmann 11
 Bultmann-Lemke 94
 Carmon 75
 Cassirer, E. 28, 71, 174, 219, 224ff, 230,
 235f, 240, 242
 Cassirer, T. 220, 231, 242
 Chamberlain 154
 Cohen 162, 187, 227, 240, 242
 Costanzo, de 26
 Del Negro 166
 Derbolav 120
 Derichsweiler 94
 Descartes 67, 223, 227f, 234
 Dilthey 40, 53, 107, 117, 126, 136, 241
 Dingler 184
 Dregger 122
 Driesch 28, 188, 214
 Dühring 49
 Dürckheim 169
 Dürer 140
 Easton 28
 Ebbinghaus 66
 Ebeling 27
 Eckart 228
 Eichmann 210
 Eickstädt 189
 Einstein 139
 Einstein, M.J. 235
 Eisermann 65f
 Emge 11, 184
 Engels 28, 49, 66, 192, 215, 220
 Englert 232, 242
 Esch 104
 Eucken, W. 76
 Fahrenbach 6, 24f
 Fanck 94
 Farias 18, 26, 72, 75f, 91-98, 157
 Faust, Anselm 86, 96ff, 127
 Faust, August 11, 66
 Fehrle 95
 Fellmeth 94
 Fichte 63f, 192f, 210
 Fikenscher 125
 Fischer, A. 65, 120
 Flasche 154
 Flitner 65f, 120f, 184
 Forsthoff 216
 Franzen 83, 94
 Frenzel 86
 Freud 196
 Frey 215
 Freye 26
 Freyer 8, 11f, 47, 67f, 97, 105, 121, 128, 135,
 152f, 155, 158, 164, 184, 188, 214
 Frick 168
 Frommel 68
 Funke 154
 Furth 18, 27
 Furtwängler 141
 Gadamer 6, 8, 11f, 18, 22, 71, 79, 104, 120,
 158, 162, 172, 184, 187ff, 215
 Galilei 227
 Gay 187

- Gehlen 9 III, 26, 52, 66, 96, 98, 105, 121, 123, 138, 152ff., 158, 166, 184, 188, 218
 George 71, 95
 Geuter 215, 217
 Giles 155
 Glockner III, 35, 158
 Gobineau 189
 Goebbels 31, 121, 131, 135, 141, 143, 168, 155
 Goerdeler 103, 105, 120
 Goring 127, 155
 Goethe 218
 Goetz 105
 Gogarten II, 42, 50
 Graf 15
 Gramsci 134f., 138, 206, 217
 Grisebach 42f., 55
 Grober 76
 Gross 215
 Grothe 26
 Grunder 95, 240, 242
 Gruner 97
 Grunsky 31
 Gudopp 95, 98
 Gunther 26
 Gumbel 214
 Gumbrecht 7, 165
 Habermas 12, 18, 28, 68, 84f., 94ff., 125, 154, 214
 Hadlich 29
 Haemisch 78
 Haering 243
 Hagemann White 215
 Harder 80
 Harich 167
 Harmjanz 121, 215
 Hartmann, N. 12, 47, 48, 67f., 138, 159, 187, 191, 210, 215, 218
 Hartmann, F. 160
 Hartmann, T. 152, 158
 Hartnacke 86
 Hassell, v. 65
 Haug 5, 26, 28, 57, 62, 66ff., 78, 96, 113, 118, 129, 135, 139, 145, 148, 157, 202f., 205, 216, 218, 231, 240, 242
 Haydn 129
 Hecker 105, 121
 Hegel 25f., 27, 39, 42, 44ff., 48, 52f., 62, 68, 101, 125f., 162, 168, 172ff., 186, 192f., 215, 219, 240f.
 Heiber 215
 Heidegger 7 III, 15, 31, 41, 43, 46, 50, 55, 61, 65, 69, 98, 128, 138, 152, 157f., 162, 166f., 184, 219, 224, 231, 240f.
 Heidegger, H. 27
 Heisenberg 65
 Heimssoeth III, 160ff., 220f., 241
 Heiss 66
 Helling 29, 65
 Hellpach 26
 Hempel 95
 Henning 29, 31
 Heraklit 76, 81
 Herder 173, 240
 Herrmann 30, 35, 66
 Hersche 216
 Heyde 165
 Hevse 9, 41, 55
 Hildebrand 129, 189
 Hiller 154
 Himmeler 63, 162
 Hirsche 75
 Hitler 51, 9, 14, 25, 76, 102, 115, 120, 166, 168, 183f., 187f.
 Hobbes 86
 Holderen 95, 98
 Hohenloer 99
 Horker 1er 87f., 98
 Hohmann 26
 Hollerbach 98
 Holz 104
 Holzkamp (Ostrikamp) 107
 Horckheimer 107, 114
 Hummer 7
 Iring 125
 Ipsen 107, 189, 214
 Jacobson 186
 Jaeger 150
 Janssen 65, 93, 166
 Jasperts 6, 9f., 64, 91, 156
 Jehle 26
 Jesinghaus 66
 Jessen 65
 Joost 245
 Jungfer 80
 Kaiserpoet 86, 94, 117
 Kant 28, 28f., 41, 44, 184, 185, 200, 209, 219, 223
 Kanz 37, 66
 Kater 155
 Kaufmann, F. 68
 Kaufmann 24
 Kautsky 17
 Keim 29, 65
 Kepler 227
 Kerenski 166
 Kierkegaard 1, 94, 181, 192
 Klafki 118, 120, 124
 Kleist, Schmenzin 68
 Klingemann 121, 215
 Koch 26
 Kohler 31, 65, 68
 König 7, 11, 39
 Kottgen 95
 Koivisto 26
 Koperniku
 Kowalski 26
 Krakauer 27, 94, 113
 Kraus, K. 216
 Krenzberger 25f., 93ff.
 Krick 7, 9, 11, 36, 65, 73f., 79, 86, 93f., 9, 118, 170, 183, 185, 165, 188, 190f.

- Kriele 240
 Kroh 66
 Kroner 35, 188
 Krueger 7, 11, 161, 167f, 240, 242
 Kühnl 156
 Kuhlmann 10, 16, 26f
 Kuhn, H. 164
 Labica 9
 Laclau 131, 144
 Lampe 93
 Lamprecht 105
 Landgrebe 220
 Landry 7, 165
 Larenz 11f, 35, 68
 Leaman 26, 66, 190, 215, 239, 243
 Leggewie 240
 Lehmann 165f
 Leske 10, 26
 Lessing, G.E. 214
 Lessing, Th. 171
 Leupold 69, 74
 Lewin 28
 Linde 121, 189, 214
 Lipps 11, 184, 217
 Litt 12, 40, 60, 65, 99-124, 154f, 184, 188f, 241f
 Löwith 66, 70-73, 77, 79, 80, 85
 Lohmann 27
 Lorenz 189, 215
 Lorenzen 27
 Ludendorff 160
 Lübbe 10, 27, 220, 239f
 Lützeler 152f, 158
 Lukács 14f, 26, 154, 167
 Lundgreen 238
 Luther 56, 140
 Mach 15
 Malanowski 121
 Mannhardt 97, 155
 Mannheim 47, 67
 Mann, G. 31
 Marck 28
 Marcuse 123
 Marquard 240
 Martin 76, 87, 94
 Marx 14, 27f, 40, 45, 47, 53, 66, 81, 149, 197, 216, 230f, 239, 242
 Maurer 240
 Meinecke 35
 Mende 26
 Meran 8, 12, 25f, 220, 235f, 239
 Messer 217
 Meyer, H.J. 41
 Minder 76
 Möhling 74
 Moeller van den Bruck 95
 Möllendorf 69f, 92
 Mommsen 156
 Montesquieu 188
 Müller, A. 154
 Müller, G. 99
 Müller, M. 72, 94
 Müller, P. 120
 Müller, W. 104
 Münzhuber 191
 Muller 121, 188f, 191, 214
 Mussolini 25, 114
 Naumann, H. 141
 Neuhaus 26
 Neumann 74, 94
 Nicolin 102f, 104, 106, 120
 Niekisch 68
 Nietzsche 46, 71, 82, 156, 168, 172, 174f, 177, 192, 241
 Nikolaus von Kues 219, 224-229, 234, 239, 241, 243
 Nilsson 81
 Noack 8
 Nohl 65, 102, 120
 Nolte 11f, 22, 26, 28
 Oberländer 152
 Odebrecht 224-229, 240f, 243
 Ohlshausen 117
 Onken 65
 Orozco 12, 26, 150, 187, 229
 Oshima 31
 Ott 26, 69, 70, 73-76, 86, 92-98
 Paffrath 66
 Papen 103, 113f, 123, 159
 Perpøet 126, 139, 153
 Pestalozzi 47
 Peterson 212, 217f
 Petzold 157
 Peuckert 27
 Pfordter 154
 Pichler 11
 Pinder 141, 154
 Platon 25f, 85, 91, 150, 172ff, 187, 219
 Plessner 6, 9, 28, 136, 163f
 Plötner 79, 86f, 94, 97
 Pöggeler 26f, 94, 96, 98, 152f, 242
 Pöhls 75
 Pohrt 5
 Pongratz 220
 Popper 14, 16, 28
 Poulantzas 131
 Prometheus 81
 Rang 29f, 32
 Rath 97
 Reble 66
 Rehberg 188, 191, 214
 Rehmann 36, 60
 Rein 97, 155
 Reininger 189
 Ribbentrop 152
 Richardson 96f
 Rickert II, 35, 163
 Riedel 136, 240
 Ringer 8, 38, 71, 78f
 Ritter, G. 70, 103
 Ritter J. 12, 25ff, 68, 184, 219-243
 Ritterbusch 68

Personenregister

- Röhm 91, 97f, 119
 Rohrmoser 240
 Rosenberg, Alfred 7, 9, 165
 Rosenberg, Arthur 132, 155
 Rothacker 12, 26, 66, 106, 118, 125 158, 242f
 Rügemer 26, 189f, 214f
 Rust 66, 86, 168, 215
- Samson 189, 215
 Sander 127
 Sartre 96
 Sass 167
 Sauer 69f, 76
 Sauer, W. 7, 11
 Sauerbruch 65, 67
 Schadewaldt 65, 70
 Scheler 42, 44, 125, 162, 172, 188, 201, 210, 220ff
 Schelling 192f, 209
 Schelsky 11, 105, 121, 189, 208, 214f
 Schemm 104, 154
 Schickert 87, 97
 Schilling 12
 Schlabrendorff 68
 Schlageter 72
 Schleicher 92
 Schleiermacher 240
 Schmandt 154
 Schmid 96
 Schmidt 96
 Schmidt, H. 187
 Schmith 217f
 Schmitt 11, 29, 96, 188, 216, 219
 Schnabel 94
 Schnädelbach 26, 71, 136, 166f
 Schneeberger 67, 70f, 75ff, 79, 86, 92f, 95, 97f, 233
 Schönemann 143
 Schönwälder 243
 Scholder 31, 65
 Schopenhauer 192
 Schorak 210
 Schröter 168
 Schücking 120
 Schütte 120
 Schütz 120
 Schulz 96
 Schulze 74
 Schulze Soelde 12
 Schwan 83, 98
 Schwarz II
 Schwierskott 94
 Seebald 215
 Seier 94
 Simmel 42
- Simoneit 66
 Smith 212
 Sontheimer 26, 68
 Spaemann 240
 Spann 152, 157
 Spengler 24, 66, 237
 Spiegel 96
 Spinoza 215
 Spranger 8f, 12, 29 68, 73, 86, 94, 100, 102f, 120, 187, 240
 Stadelmann 97
 Stäbel 98
 Staemmler 154
 Stapel 188
 Stocker 42, 51
 Strasser 98
 Stretz 75, 94, 96f
 Studentkowski 105, 119, 121, 124
 Stürmer 121, 240
- Tellenbach 95
 Teune 151
 Tillich 47, 67, 121, 174, 188
 Topitsch 26
 Troeltsch 33, 99
 Tugendhat 85, 96
- Vershofen 168
 Voigt 143
 Vološinov 131
 Voss 66
 Vossler 35
- Wagner 70
 Walpen 26
 Weber, B. 118, 124
 Weber, M. 33, 79
 Weizsäcker, V.v. 11
 Weizsäcker, E.v. 9
 Weller 97
 Welzel 120
 Wenke 66
 Westernhagen 158
 Wiese 151
 Windelband 216, 241
 Winters 121
 Wissmann 81
 Wölfflin 35, 141
 Wolf 74, 94
 Wolf, E. 92f, 98
 Wolf, W. 26
 Wolff 210
 Wüst 190, 215
 Wundt II
- Zapata 26
 Ziesemer 215

Ideologische Mächte im deutschen Faschismus



Thomas Laugstien
*Philosophieverhältnisse
im deutschen Faschismus*

*Ideologische Mächte im deutschen
Faschismus 4* AS 169

Der Band registriert die vom NS-Staat bewirkten Veränderungen im Gefüge der Institutionen, in denen Philosophie produziert, verbreitet und rezipiert wird. Er trägt Bausteine zu philosophischen Biographien zusammen und unternimmt Streifzüge durch Fachzeitschriften.

Jan Rehmann

Die Kirchen im NS-Staat

*Ideologische Mächte im deutschen
Faschismus 2* AS 160

Dieselben Kirchen, die das völkermordende Regime bis zum Schluß als göttlich eingesetzte Obrigkeit stützten, haben wie keine andere Macht die Kraft, sich den Versuchen der Gleichschaltung zu widersetzen.

Wolfgang Fritz Haug

*Die Faschisierung des
bürgerlichen Subjekts*

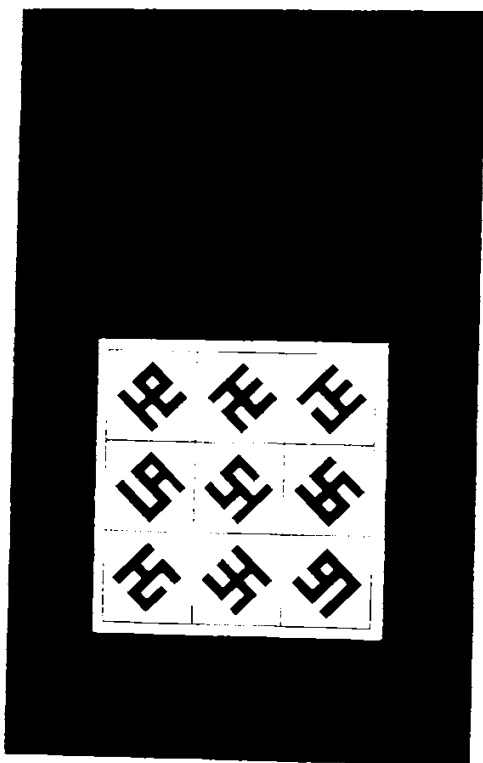
*Ideologische Mächte im deutschen
Faschismus 1* AS 80

Normalität — Gesundheit — Schönheit — Leistungsfähigkeit: die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitiken im deutschen Faschismus. Das Buch untersucht das Zusammenwirken von Bereichen, die zumeist isoliert betrachtet werden.

Jeder Argument-Sonderband
DM 18,50 (DM 15,50 für Stud.)



Über die Un-Vergangenheit des deutschen Faschismus



Wolfgang Fritz Haug
**Vom hilflosen Antifaschismus zur Gnade
der späten Geburt**
(2. Auflage Frühjahr 1989)

»... wohl der anregendste Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion wider die Relativierung des Nationalsozialismus durch eine rechts-populistisch-kollektive Sinnstiftung.«
Die Linke (Wien)

»Bemerkenswert ist Haugs Buch aber vor allem wegen der diskursanalytischen Sprachkritik, die Bilder und Metaphern, insgesamt die Auseinandersetzung um die Wahl der Worte im »Historikerstreit« ernst nimmt und auf diese Weise die sprachliche Sensibilität der LeserInnen ungemein fördert.«
Geschichtswerkstatt

»In verdienstvoller Weise betrachtet Haug den »Historikerstreit« nicht isoliert, er rückt ihn vielmehr in den Gesamtzusammenhang der deutschen Nachkriegsgeschichte.«

die tageszeitung

»Auch wer die Grundthesen des Buches nicht teilt, muß zugeben, daß es höchst materialreich gehalten ist — nicht ohne stilistische und argumentative Brillanz.«

Börsenblatt

»... der wichtigste linke Beitrag zu diesem noch lange nicht abgeschlossenen Disput. Seine Aufmachung ermöglicht es dem Leser, eine intellektuelle Begriffs- und Entwicklungsgeschichte mitzuvollziehen und das 1967 schon aus der linken Tradition übernommene Konzept des Antifaschismus in verschiedenen Zeitabschnitten der bundesrepublikanischen Geschichte einem Test an der Wirklichkeit zu unterziehen.«

Westdeutscher Rundfunk

330 S., br. DM 28,—, Ln. DM 38,—

Vom selben Autor:

Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts

Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitiken im deutschen Faschismus

Materialanalysen

Argument-Sonderband AS 80

218 S., br., DM 18,50/15,50 f. Stud.

Argument

Rentzelstraße 1 2000 Hamburg 13

30 Jahre Argument

1

2

3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

101

102

103

104



Das publizistische Scheinwerferlicht auf dem Fall Heidegger verdunkelte den »normalen« Philosophie-Betrieb im NS-Staat. Welche soziale Rolle spielten die Interpreten des »Geistes« und der »Vernunft«, die Sachverständigen der »Werte« oder des »Verstehens«?

Der Band besichtigt Interventionen deutscher Philosophieprofessoren im historischen Moment »1933«. Umschrieben ist damit der Zeitraum von etwa anderthalb Jahren, in dem die Nazi Herrschaft sich konsolidierte. Die »Machtergreifung« fand nicht am 30. Januar mit einer Regierungsumbildung statt; sie war auch nicht mit Terror und Repression allein zu vollziehen. In den ideologischen Mächten des Rechts, der Religion, im preußischen Beamtentum, im Wissenschaftsbetrieb oder im Vereinswesen drängte es vielgestaltig dem Faschismus entgegen. Die ideologische Macht der Philosophie ist in diesem Zusammenhang zu erforschen. Es geht nicht um Enthüllungen brauner Biographien: Auch jene Denker, die den anti-bildungsbürgerlichen Affekt der Nazis mit Distanz oder Verachtung erwiderten, konnten mittels ihrer spezifischen Kompetenz zur ideologischen Konsolidierung des NS-Staats beitragen.