

Bonner Philosophische Vorträge und
Studien
23

Hrsg. von Wolfram Hogrebe

Gereon Wolters

Vertuschung, Anklage, Rechtfertigung

Impromptus zum Rückblick der deutschen
Philosophie auf das »Dritte Reich«



Hogrebe (Hg.)
Bonner Philosophische Vorträge und Studien
23

Gereon Wolters

Vertuschung, Anklage, Rechtfertigung

Impromptus zum Rückblick der deutschen
Philosophie auf das »Dritte Reich«

University Press
Bonn 2004

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-86529-004-3

© by University Press, Bonn 2004

www.u-press.de

Am Kreuter 18
D-53177 Bonn

Lektorat: Volker Böhnigk
Redaktion: Rainer Noske
Einbandgestaltung/Satz: University Press
Druck: gebr. molberg GmbH, Bonn

Das vorliegende Werk ist in all seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das Recht der Übersetzung, des Vortrags, der Reproduktion, der Vervielfältigung auf fotomechanischem oder anderen Wegen und der Speicherung in elektronischen Medien.

Gereon Wolters ist Professor
an der Universität Konstanz

Vorbemerkung

Das Thema *Philosophie des »Dritten Reichs« in der Perspektive der Nachkriegszeit* ist zu umfangreich und zu komplex, als daß man es in einem einzelnen Vortrag angemessen behandeln könnte. Dies gilt umso mehr, als mir scheint, daß sich bisher noch niemand dieses Themas so recht angenommen hat. Deswegen vorerst sechs »Impromptus« im Sinne unsystematischer Versuche zu dem, was *in promptu est*, was mir auf der Hand liegt, zur Verfügung steht.

Impromptu N° 1

Phasen der Auseinandersetzung

Die drei Titelbegriffe »Vertuschung«, »Anklage«, »Rechtfertigung« verweisen in der deutschen Philosophie auf drei unterschiedliche Rezeptionsphasen, aber auch auf drei unterschiedliche Rezeptionsformen ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit. Perioden und Formen der Auseinandersetzung der Philosophie mit ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit sind mit den Perioden und Formen der – *horribile dictu* – deutschen Vergangenheitsbewältigung im wesentlichen identisch.

Bei allen Vorbehalten gegen starre Periodisierungen und allzu leichtfertige Charakterisierungen läßt sich sagen, daß in Deutschland generell die Vertuschungsphase vom Ende des »Dritten Reichs« bis in die sechziger Jahre dauerte. Sie wurde abgelöst durch eine Periode des Konflikts der Nachgeborenen mit ihren Vätern und Müttern. Die Periode des Konflikts fand einerseits »1968« sowie im späteren Terrorismus der RAF und andererseits in diversen öffentlichen Kontroversen wie dem sogenannten Historikerstreit von 1987 ihre disparaten Höhepunkte. Im Historikerstreit war jedoch die dritte und bis heute andauernde Rezeptionsphase bereits angelegt, nämlich die Phase der Historisierung.¹ Im Kontext der Historisierung verliert, angesichts wachsender zeitlicher Distanz, der Nationalsozialismus

Schritt für Schritt jene moralische Monstrosität, die einer unbefangenen historischen Erforschung im Wege stand und teilweise noch steht. Die Phase der Historisierung, die für die Geschichtswissenschaft ebenso unvermeidlich wie wünschbar erscheint, wird hier und dort jedoch so verstanden, daß um ein gewisses Verständnis für den Nationalsozialismus im Allgemeinen und für seine Philosophie im Besonderen geworben wird.

Zu beachten ist bei dieser dreiteiligen Periodisierung der *Wechsel der handelnden Subjekte*. In den ersten beiden Nachkriegsdekaden, mithin in der Periode der Vertuschung, sind es die *betroffenen Philosophen selbst*, die mehr oder weniger aktiv damit beschäftigt sind, die Spuren ihrer naziaffinen Vergangenheit zu verwischen. Dabei wurde ihnen erstaunlich wenig Widerstand entgegengebracht. Hermann Lübbe hat ganz recht mit seiner auf die gesamtgesellschaftliche Situation gemünzten – aber ironischerweise auch auf seine eigene Biographie zutreffenden (vgl. Impromptu N° 5) – Formel des »kollektiven Beschweigens«. Nicht nur diejenigen deutschen Philosophen, die als Nazis oder Opportunisten im und vom Regime profitiert hatten, und nicht nur die, die es in der sogenannten inneren Emigration (scheinbar²) unbeschadet überlebt hatten, sondern auch Emigranten und Aufrechte, die im Lande verblieben waren, zeigten eine merkwürdige, gelegentlich gespenstisch anmutende Scheu, offen die Vergangenheit anzusprechen.³ Die institutionelle Reorganisation der deutschen Philosophie nach 1945, insbesondere die ersten Bände der philosophischen Zeitschriften sowie die ersten drei deutschen Philosophie-Kongresse nach dem Krieg liefern ein beredtes Zeugnis solch kollektiven Beschweigens – ohne daß geringste Anzeichen von Absprachen oder gar einer Verschwörung sichtbar wären.

In den sechziger Jahren endet langsam und Schritt für Schritt die Periode des kollektiven Beschweigens und – das ist unbedingt hinzuzufügen – des aktiven Vertuschens und Schönfärbens. Freilich hat es 1953 ein kurzes, aber zunächst folgenloses *Intermezzo* gegeben.⁴

Ein bis dahin unbekannter, damals 24-jähriger Bonner Doktorand namens Jürgen Habermas hatte Martin Heideggers unkommentierte Publikation seiner Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* am 25. Juli 1953 in einer ausführlichen Besprechung in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* nicht mit der vom Publikum offenbar erwarteten und vom gesellschaftlichen Klima gebotenen Begeisterung begrüßt,

sondern unter dem Titel „Mit Heidegger gegen Heidegger denken“ eine bis dahin ungehörte und dann sofort auch als unerhört empfundene Kritik weniger des Philosophen Heidegger, sondern seiner „politischen Ausstrahlung, [...] seiner Wirkung nicht auf die interne Diskussion der Gelehrten, sondern auf die Willensbildung entzündbarer und begeisterungsfähiger Studenten“⁵ vorgetragen. Im einzelnen wendet sich Habermas insbesondere gegen Heideggers fatale Verknüpfung von »Seinsgeschichte« und Sendung des deutschen Volkes. Die »Seinsgeschichte« ist für Heidegger bekanntlich seit Platon eine Verfallsgeschichte, eine Geschichte der »Seinsvergessenheit«. Sie hat in der „trostlose[n] Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen“ ihren vorläufigen Höhe- und Endpunkt erreicht. In „Russland und Amerika“, die „beide, metaphysisch gesehen dasselbe“ sind, hat sich dieser Höhe- und Endpunkt geographisch und politisch konkretisiert. „Europa [...] liegt heute in der großen Zange zwischen Russland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite.“ Deutschland, mithin „unser Volk erfährt als in der Mitte stehend den schärfsten Zangendruck, das nachbarreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk.“⁶ – Habermas bemerkt dazu nüchtern:

„[I]n der politischen Situation von 1935, in der sich die Doppelfrontbildung Deutschlands gegen Ost und West abzeichnet, sieht Heidegger den Reflex der seinsgeschichtlichen Lage, der sich seit über zweitausend Jahren vorbereitet hat und nun dem deutschen Volk eine weltgeschichtliche Mission überantwortet.“⁷

Diese Mission zu erfüllen, ist das metaphysische Deutsche Volk sehr wohl imstande, weil es wegen der „inneren Wahrheit und Größe“⁸ der nationalsozialistischen »Bewegung« über genügend geistiges Rüstzeug verfügt, es mit dem Liberalismus des Westens und dem Bolschewismus des Ostens gleichzeitig aufzunehmen.

Habermas stellt als erstes fest: „Da diese Sätze 1953 ohne Anmerkung [von Heidegger] erstmals veröffentlicht wurden, darf unterstellt werden, daß sie unverändert Heideggers heutige Auffassung wiedergeben.“⁹ Er kommt sodann zu dem Schluß, daß Heidegger „nicht nur den eigenen Irrtum, sondern an Stelle einer

moralischen Klärung, auch den Irrtum der nationalsozialistischen Führung seinsgeschichtlich begründet“, und fragt sich:

„Läßt sich auch der planmäßige Mord an Millionen Menschen, um den wir heute alle wissen, als schicksalhafte Irre seinsgeschichtlich verständlich machen? Ist er nicht [vielmehr, G. W.] das faktische Verbrechen derer, die ihn zurechnungsfähig verübten – und das böse Gewissen eines ganzen Volkes? Hatten wir nicht acht Jahre Zeit seither, das Risiko der Auseinandersetzung mit dem, was war, was wir waren, einzugehen? Ist es nicht die vornehme Aufgabe der Besinnlichen, die verantwortlichen Taten der Vergangenheit zu klären und das Wissen daran wachzuhalten? Statt dessen betreibt die Masse der Bevölkerung, voran die Verantwortlichen von einst und jetzt, die fortgesetzte Rehabilitation. – Statt dessen veröffentlicht Heidegger seine inzwischen achtzehn Jahre alt gewordenen Worte von der Größe und der inneren Wahrheit des Nationalsozialismus.“¹⁰

An Habermas' Rezension schloß sich eine kurze Polemik in der *Zeit* an, deren Kulturredakteur Christian E. Lewalter Habermas Infamie, Verfolgungssucht, Gehässigkeit und dergleichen vorwarf und Heideggers Satz von der »inneren Wahrheit und Größe« des Nationalsozialismus unter Bezug auf den historischen Kontext in einer überraschenden Volte als Kritik desselben deutete.¹¹

Nachdem Heidegger in dieser Auseinandersetzung mehrfach zu einer Stellungnahme aufgefordert wurde, äußerte er sich in einem Leserbrief an *Die Zeit* vom 24. September 1953 so:

„Christian E. Lewalters Auslegung des Satzes [...], den man aus der Vorlesung [S. 152] aufgriff, ist nach jeder Hinsicht zutreffend, wie denn überhaupt seine Interpretation anderer Sätze meine politische Haltung seit 1934 richtig kennzeichnet.

Es wäre ein leichtes gewesen, den herausgegriffenen Satz samt den übrigen, die Sie anführen, für das Druckmanuskript zu streichen. Ich habe das nicht getan und werde es auch künftig so halten. Denn einmal gehören die Sätze geschichtlich zur Vorlesung, zum andern bin ich überzeugt, daß die Vorlesung

die erwähnten Sätze durchaus verträgt für einen Leser, der das Handwerk des Denkens gelernt hat.

Was damals in einer solchen Vorlesung im äußersten möglich war und was nicht, können heute nur noch wenige ermessen. Ich aber weiß, daß die Hörenden unter den Hörern das Gesagte sehr genau verstanden haben.¹²

Mit diesen Worten Heideggers war das die Konformität des Beschweigens und Vertuschens brechende Intermezzo der Habermas-Rezension abgeschlossen. Von den deutschen Philosophen – alle hatten ja »das Handwerk des Denkens gelernt« – brauchte sich niemand zu Wort zu melden. Ja, es scheint, als habe die deutsche Philosophie nichts Nachteiliges über Heidegger oder den Nationalsozialismus zu sagen.¹³ Eine breitere Öffentlichkeit interessierte sich ebenfalls nicht. Sie war, wie Habermas ganz zu recht festgestellt hatte, mit ihrer »fortgesetzte[n] Rehabilitation«¹⁴ beschäftigt.

Der erste, der meines Wissens folgenreich die kollektive Übereinstimmung des Schweigens brach und offen die nationalsozialistischen Verstrickungen eines Philosophen darzustellen wagte, war bezeichnenderweise kein Deutscher, sondern ein Schweizer, und kein Berufsphilosoph, sondern der Bibliothekar Guido Schneeberger. Schneeberger hatte im Jahre 1960 eine kleine Broschüre von 27 Seiten unter dem Titel »Ergänzungen zu einer Heidegger-Biographie« mit einigen Texten zu dessen Nazi-Vergangenheit publiziert. Da diese Broschüre »Beachtung« gefunden habe, so Schneeberger, legte er zwei Jahre später nach und publizierte »insgesamt 217 Texte [...] aus den Jahren 1929–1961«¹⁵. Allzu groß scheint freilich die »Beachtung« nicht gewesen zu sein, deren Schneeberger sich rühmte – jedenfalls nicht sofort, denn Schneeberger mußte die Sammlung im Eigenverlag publizieren. Dennoch: Schneebergers Buch leitete die *Phase der Anklage* gegen die Haltung deutscher Philosophen im »Dritten Reich« ein. Die Phase der Anklage war im übrigen, ganz wie das voraufgehende kollektive Beschweigen, eingebettet in eine Veränderung des gesamtgesellschaftlichen Umgangs mit dem Nationalsozialismus. Ich nenne als Beispiel nur die nun endlich in Gang kommende, deutsche juristische Aufarbeitung der Verbrechen in den Konzentrationslagern. Sie begann – achtzehn Jahre nach Kriegsende – mit dem 1963 in Frankfurt am Main eröffneten Auschwitz-Prozeß.

Freilich war diese Phase der Kritik an der jüngsten Vergangenheit der deutschen Philosophie nicht auch eine Phase der *Selbstkritik*. Denn es waren nicht etwa die Philosophen, die nun den Zeitpunkt gekommen sahen, mit einer kritischen Aufarbeitung ihrer eigenen persönlichen Vergangenheit zu beginnen. Von solcher kritischer Selbstreflexion waren sie vielmehr weit entfernt. Es waren Außenstehende, insbesondere Studenten, die sich – und das nicht nur in der Philosophie – mit den Geistesgrößen des »Tausendjährigen Reiches« auseinanderzusetzen begannen. Dieser vielschichtige Prozeß – es ist natürlich unter anderem auch ein Generationenkonflikt – wurde an den Universitäten sicher dadurch erleichtert, daß die Protagonisten inzwischen großenteils emeritiert waren. Es war deshalb für die kritischen Studenten im Allgemeinen nicht mehr erforderlich, zum intellektuellen Vätermord am eigenen Lehrer zu schreiten.

Der Eintritt in eine Phase, in welcher man erstmals auf einer breiteren Front im Kontext der Historisierung eine gewisse *Rechtfertigung* im Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit im Allgemeinen findet, ist am wirkungsmächtigsten markiert durch Ernst Noltes in Frageform gekleidete These von 1986:

„Vollbrachten die Nationalsozialisten, vollbrachte Hitler eine »asiatische« Tat vielleicht nur deswegen, weil sie sich und ihresgleichen als potentielle oder wirkliche Opfer einer »asiatischen« Tat betrachteten? War nicht der »Archipel Gulag« ursprünglicher als Auschwitz? War nicht der »Klassenmord« der Bolschewiki das logische und faktische Prius des »Rassenmords« der Nationalsozialisten?“¹⁶

Der an Noltes Artikel anschließende, sogenannte Historikerstreit ist außerordentlich facettenreich und soll hier nicht weiter analysiert werden. *Methodologisch* geht es darin nach meiner Meinung um zwei Fragen. Erstens: Kann und darf der Historiker den Nationalsozialismus als eine Epoche wie jede andere behandeln? Das heißt: es geht im Historikerstreit um die Möglichkeit der Historisierung des Nationalsozialismus. Damit hängt die zweite Frage zusammen: Sind Kategorien universalistischer Moral in der historischen und (notabene) philosophischen Forschung zulässig oder gar notwendig oder nicht?

Nolte selbst hat sowohl für die historische als auch für die philosophiehistorische Forschung auf beide Fragen bereits eine kontroverse Antwort gegeben. Sie lautet ja, der Nationalsozialismus muß in der historischen Forschung historisiert werden; und nein, mit der großen Lösung des universalistischen Bolschewismus (ähnlich dem technizistischen Amerikanismus) wurde Heidegger mit seiner kleinen Lösung „vielleicht zum »Faschisten«, aber er geriet deshalb keineswegs von vornherein ins historische Unrecht.“¹⁷

In diesem Sinne hat Noltes Schüler Christian Tilitzki im Jahre 2002 eine ungeheuer materialreiche, zweibändige Doktorarbeit über die deutsche Philosophie in der ersten Jahrhunderthälfte publiziert. Für Tilitzki findet in der Philosophie des »Dritten Reichs« kein wirklicher Bruch mit vorangegangenen philosophischem Denken statt. Er sieht vielmehr in der Philosophie des »Dritten Reichs« im wesentlichen eine konsequente und bruchlose Fortsetzung von Ansätzen der Weimarer Zeit. Als ihr zentrales, durchaus achtbares und schon in der Weimarer Zeit vertretenes Bestimmungsstück fungiert bei Tilitzki – ähnlich wie bei seinem Lehrer Nolte – das Bestehen auf einem »Pluriversum« nationaler Sichten auf die Welt, das den zeitgenössischen Universalismen entgegengesetzt war. Tilitzki schickt sich somit an, einen deutschen Partikularismus, einen *philosophischen Sonderweg* als achtbare philosophische Gegenposition zu bolschewistisch-liberalistischen Universalismen zu verteidigen.

In gewisser Weise stellt die Rechtfertigungsphase eine Art Komplement zur Phase des Anklagens dar: Ebenso wenig wie sich in der Anklagephase die Protagonisten selber angeklagt hätten, sind sie es nun selbst – allerdings aus biologischen Gründen –, die sich zu rechtfertigen versuchen. Denn die noch im »Dritten Reich« aktiven Philosophen sind Ende der achtziger Jahre = bis auf Hans-Georg Gadamer – alle gestorben. Es sind vielmehr ihre Schüler und deren Schüler, die die Kritik an ihren Lehrern für überzogen halten und der Meinung sind, daß letztere im Nationalsozialismus valable philosophische Positionen vertreten hätten.

Impromptu N° 2

Frau Schrader – oder: Die deutsche
Philosophie macht weiter, als wenn
nichts gewesen wäre

Winfried Georg Sebald, der im Dezember 2001 tödlich verunglückte deutsche Schriftsteller, hielt 1997 an der Zürcher Universität Vorlesungen zum Thema *Luftkrieg und Literatur*. In diesen Vorlesungen stellte Sebald, gestützt auf offizielle britische und deutsche Quellen, fest,

„daß allein die *Royal Air Force* in 400 000 Flügen eine Million Tonnen Bomben über dem gegnerischen Gebiet abgeworfen hat, daß von den 131 teils nur einmal, teils wiederholt angegriffenen Städten manche nahezu gänzlich niedergelegt wurden, daß an die 600 000 Zivilpersonen in Deutschland dem Luftkrieg zum Opfer fielen, daß dreieinhalb Millionen Wohnungen zerstört wurden, daß bei Kriegsende siebeneinhalb Millionen obdachlos waren, [...] doch was all das in Wahrheit bedeutete, das wissen wir nicht. Die in der Geschichte bis dahin einmalige Vernichtungsaktion ist in die Annalen der sich neu konstituierenden Nation nur in Form vager Verallgemeinerungen eingegangen, scheint kaum eine Schmerzesspur hinterlassen zu haben im kollektiven Bewußtsein, ist aus der retrospektiven Selbsterfahrung der Betroffenen weitgehend ausgeschlossen geblieben [...] – ein durchaus paradoxer Sach-

verhalt, wenn man bedenkt, wie viele Menschen dieser Kampagne Tag für Tag, Monat für Monat, Jahr für Jahr ausgesetzt waren und wie lange sie, bis weit in die Nachkriegszeit hinein, konfrontiert geblieben sind mit ihren realen, jedes positive Lebensgefühl (wie man hätte meinen müssen) erstickenden Folgen.“¹⁸

Sebald bemerkt weiter:

„Die Fähigkeit der Menschen zu vergessen, was sie nicht wissen wollen, hinwegzusehen über das, was vor ihren Augen liegt, wurde selten auf eine bessere Probe gestellt als damals in Deutschland. Man entschließt sich, zunächst aus reiner Panik, weiterzumachen, als wäre nichts gewesen. [Alexander] Kluges Bericht über die Zerstörung von Halberstadt beginnt mit der Geschichte der Kinofachkraft, Frau Schrader, die sich, nach dem Einschlag der Bombe, sogleich mit einer Luftschutzschuppe daran macht, »die Trümmer«, wie sie hofft, »bis zur 14-Uhr Vorstellung aufzuräumen«. Im Keller, wo sie verschiedene gekochte Köperteile findet, schafft sie Ordnung, indem sie diese vorerst in den Waschkessel legt.“¹⁹

Die deutschen Philosophen sind zumeist nach der Methode der Frau Schrader verfahren. Bei meiner Lektüre deutscher philosophischer Schriften und Zeitschriften der ersten Jahre nach 1945 habe ich nirgendwo einen nennenswerten Versuch gefunden, das direkt oder indirekt selbst erlebte Grauen des Krieges philosophisch zu reflektieren. Von den nicht selbst erlebten Gräueln der Konzentrations- und Vernichtungslager ganz zu schweigen. Mehr noch: Mir ist bis heute keine aus deutscher philosophischer Feder stammende größere Reflexion von Nazi Herrschaft, Krieg oder Judenvernichtung bekannt. Lediglich einige wenige kleine Broschüren sind mir zur Kenntnis gelangt: in Karl Jaspers' berühmter *Schuldfrage* sowie in Broschüren des »Radikalkantianers« (so Hans Jonas) Julius Ebbinghaus bzw. des Logikers Heinrich Scholz sämtlich aus dem Jahre 1946 findet man Ansätze zu kritischer Reflexion.²⁰

Nirgendwo wird die geradezu zwanghafte Erhaltung von Kontinuität, zu unbeirrtem Weitermachen unter Ausblendung des Schreckens so gespenstisch sichtbar wie auf den deutschen Philosophie Kongressen.

Der erste fand vom 2. bis 9. September 1947 in Garmisch-Partenkirchen statt. Sein Programm hätte ohne die geringste Änderung auch ein Programm für 1931 oder sogar 1941 sein können. In der Einladung „zum ersten Philosophie-Kongreß in Deutschland seit dem Kriegsende [...] sollen in Vorträgen und Diskussionen Probleme aus allen Hauptgebieten der Philosophie behandelt werden. Den Teilnehmern steht außerdem die Möglichkeit offen, Fragen der Organisation und Gemeinschaftsarbeit im philosophischen Leben zu besprechen.“²¹ – Mehr wird – man glaubt es kaum – nicht gesagt. Nur noch ein Wort zur Motivation der Veranstaltung: „Von vielen Seiten wird der Wunsch immer drängender, daß die deutschen Philosophen nach einer Zeit erzwungener Vereinzelnung sich nicht nur untereinander treffen, sondern auch ausländischen Vertretern der Philosophie begegnen möchten.“²²

Thematisch ging es um die Problembereiche „Mensch, Natur und Sein“²³. Daß Krieg oder Judenvernichtung auch erwähnt wurden, geht aus den Zeitungsberichten²⁴ und den wenigen in der *Zeitschrift für philosophische Forschung* veröffentlichten Artikeln nicht hervor: Nicolai Hartmann spricht über kategoriale Ontologie. Der Biologe Max Hartmann liefert eine Anwendung kategorialer Ontologie in der Biologie. Hermann Wein versucht, Nicolai Hartmann mit Heidegger zu verbinden, Bruno Liebrucks legt „eine schöne Interpretation des »Parmenides«“ (Arthur Hübscher) vor usw. Kurzum: *business as usual*. Nichts von Erschütterung, schon gar keine Sprachlosigkeit. Kein Hinweis darauf, daß etwas furchtbar schiefgelaufen sein könnte. Lang und breit sprach man über die Grundbedingungen menschlicher Existenz, jedoch in jener luftig-überzeitlichen Abstraktheit, für welche konkret-gegenwärtiger Schrecken kein Thema ist. Konkrete Politstrategien hingegen waren präsent. Es waren exakt die gleichen wie fünf, zehn oder zwanzig Jahre vorher: Mit Befriedigung notiert Hübscher in seinem Beitrag für *Die Welt*: „Der Führungsanspruch der Logistik, der Mathematisierung der Philosophie, der gleich zu Anfang des Kongresses in einem Vortrag von Paul Linke, Jena, und in anschließenden Diskussionen deutlich zu werden schien, wurde nachdrücklich zurückgewiesen.“²⁵ – Den logischen Empirismus wußte die überwiegende Mehrheit der deutschen Philosophie glücklich in der Emigration und wollte ihn um nichts in der Welt zurückhaben. Das war *eine* ihrer vielen

Kontinuitäten vor 1945 und hinterher. Andere Kontinuitäten waren Antimarkxismus und Antimaterialismus – und sie *sind* es vielleicht heute immer noch.

Ob sich übrigens der Wunsch der Organisatoren nach einem Gespräch mit »ausländischen Vertretern der Philosophie« erfüllt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Es war wohl eher nicht der Fall, da die Anwesenheit von Ausländern wohl in den Zeitungsberichten erwähnt und ihre Vorträge publiziert worden wären.

Auf eine merkwürdige Weise sind die deutschen Denker nach Krieg und »Auschwitz«, nicht anders als Frau Schrader nach dem Bombenangriff im »Capitol«-Kino zu Halberstadt, unmittelbar zur alten Tagesordnung zurückgegangen. Und wenn sie dies einmal nicht taten und den eben erlebten Schrecken ansprachen, dann auf Höhen einer Abstraktion, auf denen gerade einmal – im entkonkretisierenden Plural – der Begriff »Krieg«, nicht aber ein solches Schreckenswort wie »Judenvernichtung« Platz finden konnte.²⁶ So etwa auf dem 2. Nachkriegskongreß in Mainz vom 1.–8. August 1948:²⁷ In seinem Einleitungsvortrag meint Fritz-Joachim von Rintelen: „Wir Menschen, die wir durch die Furchtbarkeit zweier Weltkriege gegangen sind, haben eine gemeinsame Empfindungswelt gewonnen.“ – Abgesehen davon, daß »die Furchtbarkeit« des zweiten Weltkriegs durch gemeinsame Nennung mit dem ersten beinahe ihren Schrecken verliert, ist zu fragen: wirklich? Haben beispielsweise der Parteigenosse Fritz-Joachim von Rintelen (Parteiintritt 1. Juli 1941) und ein Überlebender von Auschwitz »eine gemeinsame Empfindungswelt« von »Furchtbarkeit« gewonnen? Eine Empfindungswelt zudem, die eine einheitliche Antwort auf von Rintelens „wesentlichste Frage“ begründen könnte: „Was ist der Mensch? Was ist unser Menschenbild noch wert?“²⁸ Ist von Rintelens auf die weltanschauliche Formierung der Nation gerichteter Appell an die in der »Furchtbarkeit zweier Weltkriege« gewachsene »gemeinsame Empfindungswelt« im Dienste der Beantwortung der Frage: »Was ist der Mensch?« nicht eher ein Versuch, echte, d. h., konkrete philosophische Auseinandersetzung mit dieser Furchtbarkeit zu vermeiden? Ist von Rintelens Appell im Grunde etwas anderes als Frau Schraders Griff zur Luftschuttschippe? – Jeder Beruf hat seine Werkzeuge ...

Auf eine merkwürdige, wohl ungewollt prophetische Weise sprach „Guerin, Gouverneur von Rheinhessen und Trier (in franzö-

sischer Sprache)“ das Manko deutscher philosophischer Reflexion des Schreckens an. Er sei mehr daran gewöhnt, so der Besatzungsmann, „praktische Beschlüsse zu fassen als philosophische Probleme zu erörtern“ und halte es ansonsten mit Napoleons Maxime: „Die Philosophie muß einfach sein und angewendet werden können.“ – Und dann *dieser* formidable Schlußsatz im heute fast ausgestorbenen *futurum exactum*: „Wenn wir später die tiefen Gründe der letzten Katastrophe ergründet haben werden, werden wir sehen, wie sehr uns die wahren Philosophen gefehlt haben.“²⁹

Impromptu N° 3

Der Kongreß trinkt – oder:
Philosophen zu Gast bei der
Baronin von Buhl

Im Sommer 1948, zur Zeit des zweiten Philosophenkongresses nach dem Krieg (in Mainz), herrschten magere Zeiten in Deutschland. Hunger war allgegenwärtig. Die meisten Teilnehmer, die sich ursprünglich für den Kongreß angemeldet hatten, konnten zu guter Letzt dann doch nicht nach Mainz kommen, weil ihnen nach der Währungsreform von Ende Juni 1948 mit ihren 40 Mark pro Kopf das Geld für die Fahrkarte fehlte.³⁰ So war die Einladung der Baronin Frieda Piper von Buhl, den Kongreß auf ihrem Weingut in Deidesheim fortzusetzen und dabei „Das Verhältnis der Philosophie zu den Ereignissen unserer Zeit“³¹ zu diskutieren, nicht nur ein intellektuelles Angebot: Die Buhlschen Weingüter gehörten schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Besten im deutschen Weinbau³²; und noch Helmut Kohl pflegte ihm besonders nahestehende Staatsgäste wie François Mitterrand im *Schwarzen Hahn* zu Deidesheim mit seinem nahrhaften Leibgericht *Pfälzer Saumagen* zu malträtieren.

Erich Rothacker³³, Lehrer von so bedeutenden Gegenwartphilosophen wie Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, weiß in seinen *Heiteren Erinnerungen* (ernste gibt es nicht) über »Mainz« nur Be-

stes zu berichten. »Mainz«, vielleicht aber noch mehr die »Fortsetzung« in Deidesheim, ist für Rothacker geradezu der Idealtyp eines Kongresses:³⁴

„Zu den Vorzügen des akademischen Lebens gehören Einladungen nach auswärts. [...] Sachliche Neuentdeckungen werden auf Philosophiekongressen selten vorgetragen. [...] Sonst ist das mehr eine gesellige Angelegenheit. In angenehmster Erinnerung ist mir aber der bald nach dem Zusammenbruch stattfindende Philosophenkongreß in Mainz, über den auch die maßgebende Presse sehr unterhaltend Bericht erstattet hat.“³⁵

Hermann Weins (*nomen est omen*) sechsseitige Zusammenfassung der »Deidesheimer Gespräche« liest sich wie eine Parodie. Sie zeigt auf ernüchternde und – wenn sie denn wirklich wiedergibt, was gesagt wurde – verheerende Weise, wie auch unter den Fittichen der Baronin von Buhl trotz der wahrheitsfördernden Wirkung des Weines eine philosophische Reflexion der »Ereignisse unserer Zeit« verpaßt wurde. Der Blick ist, wie damals auch sonst in Deutschland, streng nach vorne gerichtet. Niemand bringt dieses allgemeine Gefühl besser zum Ausdruck als der Belgier J. Dockx, der als Ausländer und Jesuitenpater Deutschland und seinen Philosophen gewissermaßen eine Doppelp-Absolution für ihre Reflexionsabstinenz erteilt:

„Deutschland sollte sich nach meiner Ansicht nicht dabei aufhalten, nach Umkehr, nach totaler Umänderung zu fragen. Die deutsche Kultur sollte vielmehr auf ihrem geschichtlichen Wege weiterschreiten.“³⁶

So etwas ließen sich die deutschen Teilnehmer der von Buhlschen Tafelrunde nicht zweimal sagen. Es überstürzen sich geradezu die Vorschläge dazu, wie es philosophisch weitergehen sollte; und insbesondere, wie sich die Philosophen an die Spitze der Bewegung setzen müßten, um Deutschland vor dem Untergang zu retten. Das Ziel ist offenbar die philosophisch formierte deutsche Gesellschaft. Hier eine kleine Blütenlese:

Professor von Rintelen zum Beispiel hat bei den „Jugendliche[n], die aus dem Krieg zurückkamen“, die betrübliche Diagnose stellen müssen, daß sie „wie stehengeblieben“ scheinen. „Sie sind innerlich

nicht wesentlich vorangekommen, sondern es ist, wie wenn ihre Entwicklung den Atem angehalten hätte. Und so ist es in ganz Deutschland.“ Und hier von Rintelens Therapie: „Wir müssen die Menschen erst auflockern, damit sie zur Stellungnahme fähig sind. [...] Alles drängt darauf hin, daß wir gültige Maßstäbe wieder wertend gewinnen.“³⁷

Der Katholik Aloys Wenzel verlangt von der Philosophie als erstes „ein verpflichtendes Menschenbild“³⁸. Rothacker setzt auf sichere Werte: „Das Erbe der Antike und des Christentums ist der Generalnenner, der auf jeden Fall durchgehalten werden muß.“ Und dann ruft der Ex-Parteigenosse ungeniert zur Gelassenheit im Umgang mit dem Schrecken auf:

„Wir nehmen die Gegenwart zu wichtig. Glauben Sie, daß Augustinus, der in einer belagerten Stadt seine Werke schrieb, diese Gegenwartssituation, diese Jahrzehnte, diese Kriege, aus denen sie besteht, für wichtiger genommen hätte als jene höchsten Werte [...], gegenüber denen das Geschehen der Jahrzehnte und der Generationen unbedeutend ist?“³⁹

Rothackers Relativierung wurde fünfzig Jahre später von dem französischen rechtsradikalen Politiker Jean-Marie Le Pen mit dem Wort von »Auschwitz« als einem »*détail d'histoire*« auf andere Weise ausgedrückt.

Impromptu N° 4

Sensationalismus und Moralismus

Die Beschäftigung mit der Philosophie des »Dritten Reichs« generell oder – was ja hier mein Thema ist – die Beschäftigung mit dem *Übergang* der deutschen Philosophie von der Nazidiktatur über die Besatzungszeit in die Bundesrepublik muß zwischen der Skylla des Sensationalismus und der Charybdis eines überheblichen Moralismus lavieren.

Gegen individuelles, überhebliches Moralisieren gibt es meines Erachtens kein besseres Mittel als die selbstkritische Frage, wie man sich selbst denn wohl unter den Bedingungen unserer philosophischen Vorfahren verhalten hätte. Freilich ist es *eines*, nicht ins Moralisieren zu verfallen; ein *anderes* ist es jedoch, z. B. mit Georg W. F. Hegel⁴⁰ und mit seinen allerneuesten Nachfolgern die Geschichte als einen moralfreien Raum zu betrachten. Mit Blick auf das Moralisieren stellt sich also zunächst ein methodologisches Problem, das hier jedoch nicht weiter verfolgt werden soll: Wie kann in der Geschichte und auch in der Philosophiegeschichte auf begründete Weise moralisch geurteilt werden, ohne zu moralisieren?

Dem Sensationalismus ist nicht so leicht durch eine methodologische Wendung zu entkommen wie einem eifernd-selbstgerechten

Moralismus. Viele deutsche Philosophen haben sich im »Dritten Reich« durch ihr Denken und Verhalten kompromittiert, auch wenn man vergeblich wirkliche Verbrecher unter ihnen suchen wird. Selbst Alfred Baeumler, der schärfste Nazi unter ihnen, kann kaum als ein Verbrecher gelten. Die Aufdeckung von kompromittierender Anpassung, Opportunismus und bereitwillig-überzeugter Kollaboration mit dem Regime hat, selbst in den an sich so stillen Wassern philosophischer Forschung, *per se* den Charakter des Sensationellen, zumal wenn man bedenkt, daß auch heute noch viele wichtige deutsche Philosophen Schüler jener Männer sind – es waren keine Frauen dabei –, die sich kompromittiert haben. Die Sensation ist mithin der Beschäftigung mit der Philosophie im »Dritten Reich« gewissermaßen inhärent und Sensationalismus als Präsentieren von Sensation um der Sensation willen läßt sich nur dadurch zurückdrängen, daß die systematischen Motive des Studiums der Philosophie im »Dritten Reich« gehörig ins rechte Licht gerückt werden. Es sind ausschließlich systematische Gesichtspunkte, die meine eigene Arbeit an diesem Thema motivieren.

Ein solches methodisches Motiv wurde bereits genannt: die Rolle der Moral – oder allgemeiner: die Rolle von Werten – in der historischen und, so möchte ich hinzufügen, philosophiehistorischen Betrachtung. Mein eigenes Interesse an der Philosophie im Nazismus begann mit einer *zweiten*, ebenfalls eher methodologischen Frage; der Frage nämlich, ob es einerseits bestimmte, an sich harmlose, philosophische Positionen gab, die ihre Träger eher für den Nazismus prädisponierten als andere, und ob andererseits Konzeptionen mit einer eher immunisierenden Kraft existierten. Ich möchte dem eine *dritte* systematische Fragestellung hinzufügen. Interessant und wichtig scheint mir die generelle Frage nach der Abhängigkeit des philosophischen Denkens von seiner Zeit und damit konkret die Volatilität philosophischen Denkens in politischen Transformationsprozessen. Hier ist der Übergang vom Nazismus zur Demokratie westlichen Musters ja nur ein Beispiel. Andere Beispiele liefern die demokratischen Transformationen des italienischen und viel später des spanischen Faschismus sowie die anhaltenden Transformationsprozesse im erst kürzlich kollabierten »Reich des Bösen«. Meine systematisch dritte Frage ist, kurz gesagt, ob sich eine Theorie der Transformation philosophischen Denkens im Gefolge politisch-ökonomischer Umwälzungen finden läßt.

Impromptu N° 5

Hermann Lübbes *Politischer
Moralismus* oder: der Streit um
die verschluckte Verwarnung

Moralismus äußert sich jedoch nicht nur in Form individueller moralischer Überheblichkeit. In seiner Form als *politischer* Moralismus ist er zu einer Waffe im politisch-kulturellen Tageskampf der Bundesrepublik geworden. Die scharfsinnigste und zugleich polemischste Analyse von Formen und Fakten des politischen Moralismus verdanken wir Hermann Lübbes kleinem Buch *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*.

Lübbe definiert – wobei ich mich auf den für dieses Impromptu relevanten Teil der Definition beschränke:

„Politischer Moralismus – das ist, erstens, die Selbstermächtigung zum Verstoß gegen die Regeln des gemeinen Rechts und des moralischen Common Sense unter Berufung auf das höhere Recht der eigenen, nach ideologischen Maßstäben moralisch besseren Sache. [... D]as ist zweitens, die rhetorische Praxis des Umschaltens vom Argument gegen Ansichten und Absichten des Gegners auf das Argument der Bezweiflung seiner moralischen Integrität; statt der Meinung des Gegners

zu widersprechen, drückt man Empörung darüber aus, daß er es sich gestattet, eine solche Meinung zu haben und zu äußern.“⁴¹

Lübbe kommt zum Ergebnis:

„Je offensichtlicher man in der politischen Praxis gegen elementare Regeln gemeiner Rechts- und Moraltradition verstößt, um so intensiver wird die moralische Reflexion, die unter Berufung auf das höhere Recht einer ideologisch fortgeschritteneren Wirklichkeitsorientierung jene Verstöße zu legitimieren weiß.“⁴²

Die moralische Rechtfertigungsfigur des politischen Moralismus sieht Lübbe – als notwendige Bedingung ihrer Durchführbarkeit⁴³ – ebenso bei den totalitären Massenmorden des zwanzigsten Jahrhunderts am Werk, wie im modernen Terrorismus und – auf Seiten der Linken – in einer Reihe politischer Auseinandersetzungen der Bundesrepublik vor der Wende.

Er beklagt sodann, daß „einigen Analytikern des Terrors“ – er dürfte sich selbst wohl hinzurechnen – „empört entgegengehalten worden“ sei, daß dies eine „Diffamierung des politischen Moralismus“ darstelle. Lübbe sieht darin „nichts anderes als ein Exempel sich ausbreitender Neigung, in der politischen und publizistischen Auseinandersetzung zum Mittel der moralischen Diffamierung zu greifen“⁴⁴. – Ich denke, daß Lübbe mit dieser Einschätzung im wesentlichen recht hat: Nach meiner Meinung folgen – beginnend insbesondere mit dem Historikerstreit von 1987 über die Walser-Bubis-Debatte von 1999 bis hin zu bioethischen Debatten unserer Tage – eine ganze Reihe von politischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik diesem schlichten Muster: Eine aus unterschiedlichen Gründen für falsch oder inakzeptabel gehaltene Auffassung wird mit Vorwürfen wie »nazistisch«, »naziäffin«, den »Nationalsozialismus verharmlosend« und dergleichen belegt. Die Diskussion ist damit in der Regel durch die scheinbare moralische Disqualifikation des Opponenten beendet.

Lübbe selbst macht – das Buch wurde vor dem Historikerstreit von 1987 geschrieben – drei Bereiche aus, in denen der politische Moralismus in der Bundesrepublik, wenn auch vielleicht nicht triumphiere, so doch sein Verwirrung stiftendes Unwesen treibe: (1)

die Denunziation sekundärer Verhaltenstugenden wie „Ordnung, Sauberkeit, Arbeitsdisziplin und soziale Rücksichtnahme“ durch die 68er Studentengeneration und die sie unterstützenden Dozenten als „KZ-Wächter-Tugenden“⁴⁵. (2) Die „innerdeutsche Debatte um das Widerstandsrecht und insbesondere um den zivilen Ungehorsam“, in der politische Moralisten „zivile Ungehorsamkeitsbereitschaft [...] als Erweis definitiv erlangter antifaschistischer Reife“⁴⁶ verkannt hätten. (3) Weniger in den Kontext des politischen Moralismus scheint mir Lübbes Kritik an der von ihm unter Namensnennung zitierten Habermasschen Auffassung zu gehören, „die Einrichtungen einer verwirklichten Demokratie wären wie verschwebende Netze aus zerbrechlichster Intersubjektivität gewoben“⁴⁷. Ihr wirft er denn auch nicht eine dem Anspruch nach überlegene Moral, sondern vielmehr eine „befremdliche Vorstellung“⁴⁸ vom funktionalen Sinn demokratischer Institutionen vor. In diesem Kontext macht Lübbe geltend, daß die Habermasschen verschwebenden Netze zerbrechlicher Subjektivität als Ausdruck der verwirklichten Demokratie schon in kleinen Gruppen „zerrüttend, ja neurotisierend“⁴⁹ wirkten. Wenige Seiten später taucht diese Vokabel aus dem Repertoire der Individualpathologie erneut auf, jetzt aber ohne Namensnennung. Lübbe beklagt an dieser Stelle die vorher an weiteren Beispielen erläuterte „Verwertung eigener Geschichte durch Beliebige mit dem Anspruch, moralisch und politisch berechtigt zu sein, Kollegen und Bürger jenseits des eigenen Gesinnungslagers grundsätzlich unter Verdacht zu halten, [was] das Verhältnis zum Nationalsozialismus nicht in politisch förderlicher Weise moralisch, vielmehr neurotisch [mache.]“⁵⁰ Er fährt fort:

„Es [d. h. die Nazi-Verdächtigung Andersdenkender] steigert die Verdrängungsbereitschaft, und wie das dann aussieht, soll eine charakteristische Geschichte demonstrieren. Einem Intellektuellen, der Meinungen anderer in aktuellen politischen, moralischen und historischen Fragen konsequent als Kriterien für den Grad ihrer moralischen und politischen Emanzipiertheit aus der deutschen Geschichte einsetzt, wurde gelegentlich in freundlichster Absicht ein Dokument übergeben, welches ihn, der noch für kurze Zeit Pimpf [d. h. ein Mitglied des Deutschen Jungvolks⁵¹] gewesen war, als in Übereinstimmung mit dieser Pimpfenrolle befindlich gewesen auswies. Statt sich bei dieser Gelegenheit in das angemessene Verhältnis zur

fraglichen Episode in der eigenen Lebensgeschichte zu setzen, nahm der Mann das fragliche Dokument und aß es auf. Das ist es, was denn in buchstäblichem Sinne »Verdrängung«, und zwar durch Einverleibung, heißen kann und im übertragenen Sinne die Weigerung, belastende Teile eigener Vergangenheit der eigenen Herkunftsidentität zuzurechnen.⁵²

Demjenigen, der hier im ironischen Ton überlegener Sachlichkeit bei einem Kollegen ein neurotisches Verhältnis zur eigenen Lebensgeschichte diagnostiziert, ist es selber allerdings noch weniger gelungen, sich in das von ihm angemahnte »angemessene Verhältnis zur fraglichen Episode in der eigenen Lebensgeschichte zu setzen«. In einer Fußnote eines wenig bekannten Buches – sie ist übrigens der einzige, mir bekannte publizierte Hinweis in dieser Sache – lesen wir als Beleg für die Behauptung, daß man ab 1944 auch mit weniger als 18 Jahren Vollmitglied der Partei werden konnte:

„So bewarb sich z. B. Herman Lübbe (geb. 31.12.1926) am 9.3.1944 um die Mitgliedschaft und wurde zum 20.4.1944 unter der Mitgliedsnummer 9.952.954 aufgenommen.“⁵³

Es wäre sicher nicht falsch, vielleicht sogar erforderlich gewesen, wenn Lübbe im Kontext seiner Kritik am ungenannten Links-Intellektuellen, aber auch im Kontext anderer Diskussionen, z. B. um die von ihm stets befürwortete „Massenintegration ehemaliger Nationalsozialisten in das gesellschaftliche, administrative und politische System der Bundesrepublik Deutschland“⁵⁴ dem Publikum etwa folgendes mitgeteilt hätte: »übrigens, auch ich war ein begeisterter Pimpf; und zwar so sehr, daß ich 1944 nicht einmal den normalerweise erst mit 18 üblichen Parteieintritt abwarten konnte.«

Gewiß hätte niemand dem erprobten Demokraten Lübbe etwaige politische Verirrungen des Siebzehn- oder Achtzehnjährigen vorgehalten. Allerdings wäre es bei der Diskussion bestimmter politischer Themen angemessen und für andere informativ gewesen, wenn er sich öffentlich »in das angemessene Verhältnis zur fraglichen Episode in der eigenen Lebensgeschichte« gesetzt hätte, statt jenen schon erwähnten Gestus unbetroffener und überlegener Sachlichkeit zu demonstrieren, der ihm so nicht zusteht. Seine Argumente hätten unter dieser Ehrlichkeit kaum gelitten, im Gegenteil.⁵⁵

Peinlich übrigens, daß die Geschichte vom verschluckten Dokument nicht einmal zutrifft. Ich hörte sie erstmals 1997, d. h. 10 Jahre nach Lübbes *Politischem Moralismus*, den ich zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht kannte. Auf einer Zürcher Abendgesellschaft wurde sie unter Klarnamen – allerdings ebenfalls als wahre Begebenheit – kolportiert: Jürgen Habermas, so hieß es, habe seinem jüngeren Schulkameraden und Mit-Pimpf, dem späteren Bielefelder Historiker Hans-Ulrich Wehler, eines Tages eine schriftliche Verwarnung erteilt. Wehler habe die Verwarnung aufgehoben und sie viele Jahre später Habermas gezeigt. Dieser aber habe sie sich in die Hand geben lassen und unverzüglich verschluckt.

Ich konnte diese absurde Geschichte einfach nicht glauben und schrieb an Wehler und an Habermas. Nach deren brieflichen Auskünften stellt sich die ganze Angelegenheit – und zwar vollkommen überzeugend – so dar:

Habermas und Wehler kannten sich seit der Volksschulzeit in Gummersbach. Die Bekanntschaft der jeweiligen Ehefrauen geht auf das Ende der fünfziger Jahre zurück. Bei einem Besuch des Ehepaars Wehler beim Ehepaar Habermas Mitte oder Ende der 70er-Jahre unterhielt man sich über alte Zeiten und darüber, was wohl aus ihnen geworden wäre, wenn der Nationalsozialismus angedauert hätte. Beide waren mit zehn Jahren – sie wollten wie ihre Altersgenossen einfach »dazugehören« – ins Deutsche Jungvolk aufgenommen worden, was ohnehin praktisch Pflicht war.

In diesem Zusammenhang fiel Wehler ein, daß der zwei Jahre ältere Habermas, der beim »Jungvolk« lediglich eine Sanitätskarriere als »Feldscher« gemacht hatte, ihm, Wehler, eines Tages als Tadel wegen mehrfachen Fehlens bei der Erste-Hilfe-Schulung eine vorgedruckte *Aufforderung zum Dienst* überreicht habe, die Wehler in seinem Tagebuch aufgehoben hatte.

Nach Hause zurückgekehrt, schickte Wehler die *Aufforderung zum Dienst* an Habermas. Einige Jahre später, 1981 oder 1982, während eines gemeinsamen Urlaubs der Ehepaare auf Elba, erkundigte sich Wehler beiläufig nach dem Zettel. Darauf habe Ute Habermas die launige Antwort gegeben, ihr Mann habe ihn verschluckt. Die Freunde lachten – und damit war die Sache bis 1987, d. h., bis zu Lübbes *Politischem Moralismus*, vergessen.

Daß ein an sich so nüchterner Denker wie Lübbe (wie auch noch manche andere im konservativen Lager) diese Geschichte – wie

auch immer sie zu ihm gelangt sein möge – für bare Münze nehmen konnte, zeigt, wie vergiftet das Klima in einigen politischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik der 70er und 80er Jahre war und es vielleicht noch heute ist. Zu Lübbes Kritik des »politischen Moralismus« taugt sie gar nichts – im Gegenteil!

Im übrigen scheint sich mir im Gegensatz von Lübbe und Habermas der alte Gegensatz von politischem Rechts- und Linkshegelianismus widerzuspiegeln. Der politische Rechtshegelianismus orientierte sich an der Hegelschen Staatsphilosophie mit ihrer grundsätzlichen Bejahung des Bestehenden und der Unmöglichkeit philosophischer Normativität, während der Linkshegelianismus auf den »Widerspruch« zwischen staatlicher Wirklichkeit und den sittlichen Idealen der bürgerlichen Gesellschaft verweist, wodurch der Philosophie die Rolle einer Kritik des Bestehenden zufalle. Dieser Gegensatz scheint bei Lübbe und Habermas auf den Gegensatz von – lediglich durch moralischen *Common Sense* kontrollierter – normativer Kraft des Faktischen auf der einen und normativer Begründungspflicht des Politischen auf der anderen Seite hinauszulaufen. Methodologisch gewendet steht bei Lübbe die Beschreibung und Erklärung der Verhältnisse im Vordergrund, bei Habermas hingegen ihre moralbezogene normative Kritik bzw. Rechtfertigung. Diese unterschiedlichen methodischen Orientierungen sind bereits im vielleicht frühesten öffentlichen *rencontre* der beiden manifest: 1960 auf dem, dem Begriff der Ordnung gewidmeten sechsten deutschen Kongreß für Philosophie in München. Lübbe und Habermas hielten die Vorträge im Symposium *Ordnung und Politik*. Lübbe sprach zur „Typologie der politischen Theorie“, ein bereits vom Ansatz her deskriptives Thema. Freilich kritisierte er schon hier das »politische Programm einer Ersetzung der Politik durch Moral« als zu Terror und Unmenschlichkeit führend. Habermas hingegen sprach „Über das Verhältnis von Politik und Moral“ und wies, im Anschluß an Kant, der philosophischen Theorie die „Aufgabe einer kritischen Propädeutik zur politischen Praxis“⁵⁶ zu.

Impromptu N° 6

Zweite Auflagen oder: die
Beseitigung kognitiver
Dissonanz

Keiner hat so realistisch-zynisch über den Charakter von Philosophen geredet wie Friedrich Nietzsche. Ein Zitat über den Umgang mit eigener Verfehlung trifft die Vertuschungsstrategien deutscher Philosophen:

„»Das habe ich gethan« sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht gethan haben – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – giebt das Gedächtnis nach.“⁵⁷

Nietzsches Bemerkung läßt sich nirgendwo so plastisch exemplifizieren wie in den zweiten Auflagen philosophischer Werke, deren erste vor 1945 erschienen sind. Freilich ist es nicht nur der Stolz, der die zweiten Auflagen so ganz anders aussehen läßt als die ersten. Es ist auch die Angst: die Angst davor, seinen Job zu verlieren, und die Angst davor, sich als Nazi sozial zu isolieren, die Angst davor, den Anschluß an die »neue Zeit« zu verpassen. Aber es sind nicht nur Stolz und Angst, die bei naziaffinen deutschen Philosophen eine radikale Meinungsänderung herbeiführten. Es ist auch die mit Scham verbundene Einsicht in das grundsätzlich Falsche und Verbrecherische des Nationalsozialismus. Die totale Niederlage Deutschlands,

die Zerstörung seiner Städte, die Demütigung durch die Besatzungsmächte, Hunger, Obdachlosigkeit und Not, hatten auch dem Letzten klar gemacht, daß er auf das falsche Pferd gesetzt hatte. Alle deutschen Philosophen mit Affinitäten zum Nationalsozialismus – Heidegger vielleicht ausgenommen – haben spätestens nach dem Krieg ihre Position radikal verändert.⁵⁸ Allerdings erfolgten solche Veränderungen in der Regel nicht in Form einer explizit philosophisch vorgetragenen *retractatio*, sondern als schlichte *cancellatio*, als Vertuschung.

In der Perspektive der Psychologie fallen diese Dinge in die Theorie der kognitiven Dissonanz, die in den 50er Jahren entwickelt wurde. In dieser Theorie werden »Dissonanzen« (Inkonsistenzen) untersucht, die sich zwischen unterschiedlichen Kognitionen einer Person ergeben. Dabei geht es um mögliche Dissonanzen von Kenntnissen, Meinungen, Überzeugungen über die Umwelt und von sich selbst oder vom eigenen Verhalten.⁵⁹ Leon Festinger hat zwei in der Zwischenzeit vielfach bestätigte Hypothesen aufgestellt: 1. Da die Existenz von Dissonanz psychologisch unangenehm ist, wird die Person motiviert, die Dissonanz zu reduzieren; und 2., beim Bestehen von Dissonanz wird die Person zusätzlich zum Versuch der Dissonanzreduktion aktiv Situationen und Informationen vermeiden, die dissonanz erhöhend wirken könnten.

Hier zwei Beispiele der Dissonanzreduktion in zweiten Auflagen. Sie stehen für viele weitere, die alle mit dem zu tun haben, was ich anderswo das *völkische Paradigma*⁶⁰ genannt habe. Das völkische Paradigma ist das vielleicht deutlichste Charakteristikum nazi-affiner Philosophie. Es besitzt eine starke strukturelle Ähnlichkeit zum Klassen-Paradigma des Marxismus. Das völkische Paradigma geht davon aus, daß Erkennen, Denken und Handeln in entscheidender Weise von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk bestimmt sind.

Das völkische Paradigma war keineswegs eine Erfindung der Nazis. Es bestimmte lange vor 1933 das philosophische Denken, und das vermutlich nicht nur in Deutschland. Als Beispiel eines (mindestens vorübergehenden und punktuellen) Vertreters des völkischen Paradigmas finden wir z. B. Helmuth Plessner.⁶¹ Freilich unterscheidet sich die Rolle des völkischen Paradigmas bei Plessner von seiner Rolle bei Heidegger, Gadamer, Rothacker oder Wilhelm Kamlah: Bei Plessner ist kein Volk und kein völkisches Paradigma vor dem anderen ausgezeichnet. Jedes Volk ist gewissermaßen »unmittelbar

zu Gott«. Die Vertreter des völkischen Paradigmas im Rahmen der Philosophie des »Dritten Reiches« sehen das anders: Die deutsche Sicht auf die Welt ist verbindlich. Diesen Vorrang des Deutschen hat mit großer Klarheit Gadamer 1941 in Paris bei einem Vortrag über Herder seinen französischen Zuhörern verkündet, jedenfalls erweckt er in der deutschen Version von 1942 diesen Eindruck.⁶²

„So gewinnt durch ihn [scil. Herder] das Wort »Volk« in Deutschland – ganz fern ab von jeder politischen Parole, durch eine Welt geschieden von den politischen Schlagworten der »Demokratie« – eine neue Tiefe und eine neue Gewalt. [...] Herders] unpolitische[s] Erahnen und Vorbereiten des Kommenden war überhaupt das deutsche Schicksal seiner Epoche, und vielleicht ist das Schicksal solcher politischer Verspätung die Voraussetzung dafür, daß der deutsche Begriff des Volkes im Unterschied zu den demokratischen Parolen des Westens in einer veränderten Gegenwart [d. h. im »Dritten Reich« Hitlers] die Kraft zu neuer politischer und sozialer Ordnung erweist. [...] Herder hat dem deutschen Volke gegeben und zumindest erstmals symbolkräftig dargestellt, was es von allen Völkern Europas abhebt und vor ihnen auszeichnet: die Tiefe und Weite seines geschichtlichen Selbstbewußtseins. Das deutsche Bewußtsein lebt nicht aus einem noch so epochemachenden Ereignis seiner nationalen Geschichte allein, wie man vielleicht sagen kann, daß das Frankreichs aus der französischen Revolution lebt oder das Englands aus seiner frühen Begründung der Demokratie. Es lebt aus der ganzen Weite seiner weltgeschichtlichen Herkunft: aus der Leidenschaft der griechischen Polis so gut wie aus der Treue der germanischen Frühzeit, aus dem Reichsgedanken des deutschen Mittelalters so gut wie aus den großen Augenblicken seiner politischnationalen Einheit in der neueren Geschichte.“⁶³

Mit dem Wort von der »Weite der weltgeschichtlichen Herkunft«, die die Deutschen in der griechischen Polis gewissermaßen zu Hause sein läßt, schließt sich Gadamer im übrigen nahtlos an den Primitivismus seines Lehrers Heidegger an, der das in ihm selbst inkarnierte, philosophische deutsche Wesen auf untergründige Weise in Zeitgenossenschaft zu den Vorsokratikern sah.⁶⁴

So weit, so schlecht. Dieser Text ist – abgesehen von der dem deutschen Leser von 1942 suggerierten Taktlosigkeit, ihn in Paris vorzutragen – eigentlich nicht sehr »schlimm«. Seine Botschaft ist: Demokratie taugt nicht viel und die Deutschen sind den anderen an philosophischer Tiefe konstitutionell überlegen. »Schlimmer« als dieser Text ist in meinen Augen seine Vertuschung:

Im Jahre 1967 nämlich wird die deutsche Fassung der Pariser Rede, ohne daß diese überhaupt erwähnt würde, in charakteristisch überarbeiteter Weise, in der z. B. die soeben zitierte Passage fehlt, als »Nachwort« zu einer Ausgabe von Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* bei Suhrkamp republiziert.⁶⁵ Eben diese purgierte Republikation von 1967 ist, ohne Erwähnung ihrer Entstehung als Pariser Vortrag von 1941, nunmehr unter dem Titel „Herder und die geschichtliche Welt“ sowohl in die *Gesammelten Werke* als auch in die *Kleinen Schriften* Gadamers eingegangen.⁶⁶

In seiner Autobiographie *Philosophische Lehrjahre* kommt Gadamer auf seine Parisreise zu sprechen:

„Ich verkannte nicht, daß man damit zur Auslandspropaganda mißbraucht wurde, für die manchmal ein politisch Unbescholtener [wie er selber, G. W.] gerade recht sein konnte. [...] Der [Herder-]Vortrag in Paris 1941, also im besetzten Ausland [...] ist bei Klostermann als Monographie erschienen und nach dem Krieg lange Zeit weiter dort erhältlich gewesen. Es war eine rein wissenschaftliche Studie. Natürlich bedeutete auch dergleichen seitens der Veranstalter einen Mißbrauch der Wissenschaft, aber ich meine, man konnte mit Recht annehmen, daß unter den Zuhörern auch Leute waren, die von den Umständen und allen Hinterabsichten zu abstrahieren wußten und selber die Wissenschaft meinten. Die *res publica literarum* gibt es, was man auch sage.“⁶⁷

Ganz offensichtlich verteidigt sich hier jemand. Und in der Tat, alle hier zitierten Stellen des deutschen Textes von 1942 sowie die ganze von hohem Nationalton getragene Einleitung sind – ohne daß darüber ein Wort verloren würde – in der Republikation getilgt. Gadamers Gedächtnis hat seinem Stolz nachgegeben. Kognitive Kohärenz ist hergestellt.

Freilich, Gadamer wäre nicht Gadamer, wenn eine genauere Überprüfung nicht noch anderes, subtileres ergäbe. Die deutsche

Fassung von 1942 „Volk und Geschichte im Denken Herders“ seines französischen Vortrags von 1941 „Herder e ses théories sur l'histoire“ ist nicht die wörtliche Übersetzung des Vortrags, sondern wurde, wie es auf dem Titelblatt heißt, „nach“, d. h., im inhaltlichen Anschluß an diesen Vortrag publiziert. Ein Textvergleich zeigt, daß der französische Text fast alle einem französischen Publikum möglicherweise »anstößigen« Formulierungen der deutschen Fassung, angefangen beim Titel, nicht enthält. Jedes Publikum bekommt von Gadamer das, was es gern oder wenigstens weniger ungerne hört.

Hier zwei Beispiele: Gleich zu Beginn spricht Gadamer in der deutschen Fassung von Herder, „in dessen frühen Werk eine neue grenzenlose Macht der deutschen Sprache von dem unendlichen Strom der Gesichte in dieser Seele zeugte“⁶⁸. Die gewissermaßen objektive Tatsache der »grenzenlosen Macht der deutschen Sprache« liest sich im französischen Text ganz anders, nämlich als individuelle sprachliche Kraft, in der die Fülle der Ideen im jungen Herder zum Ausdruck drängt: „Dans la puissance de language des ses premières oeuvres se manifeste alors le flot infini d'idées qui germes dans cette âme.“⁶⁹

Und die schon zitierte pompöse Passage von der »Weite« des »deutschen Bewußtseins«

„Es lebt aus der ganzen Weite seiner weltgeschichtlichen Herkunft: aus der Leidenschaft der griechischen Polis so gut wie aus der Treue der germanischen Frühzeit, aus dem Reichsgedanken des deutschen Mittelalters so gut wie aus den großen Augenblicken seiner politisch-nationalen Einheit in der neueren Geschichte.“⁷⁰

liest sich in der französischen Fassung verdächtig kürzer:

„Elle vit de toute l'étendu de son origin historique et universelle: de la culture grecque aussi bien que de sa propre pre-histoire e du moyen-âge chrétien.“⁷¹

Im deutschen Text erreicht die »weltgeschichtliche Herkunft« des »deutschen Bewußtseins« in der allerdings nur per Kennzeichnung (»große Augenblicke seiner politisch-nationalen Einheit in der neueren Geschichte«) angesprochenen Proklamation des Deutschen Reichs im Jahre 1871 im Spiegelsaal von Versailles nach der für

Frankreich schmachvollen Niederlage im Krieg von 1870/71 ihren vorläufigen Endpunkt. Im Pariser Vortrag läßt Gadamer hingegen die historischen Tiefendimensionen des »deutschen Bewußtseins« taktvoll im christlichen Mittelalter enden ...

Der Pfarrerssohn und Heideggerschüler Kamlah ist neben dem Logiker und Wissenschaftsphilosophen Paul Lorenzen Begründer der sogenannten »Erlanger Schule«, auch »Erlangen-Konstanzer Schule« genannt. Er gehört so zu den wirkungsmächtigsten Philosophen der Nachkriegszeit. Zu seinen Schülern zählen Philosophen wie Peter Janich, Kuno Lorenz, Jürgen Mittelstraß und Christian Thiel. Das Programm der Erlanger Schule folgt der Maxime »vernünftigen«, d. h. über seine eigene Logik aufgeklärten Redens.

Doch auch bei Kamlah gibt es eine unvernünftige, unaufgeklärte erste Auflage: Es ist seine 1940 erschienene Habilitationsschrift *Christentum und Selbstbehauptung*.

Christentum und Selbstbehauptung ist ein in ernstem Ton und kenntnis- und inhaltsreich geschriebenes Werk zur frühchristlichen Eschatologie und Augustinus' *De civitate Dei*. Das Buch hätte sich eigentlich eher für eine theologische als für eine philosophische Habilitation geeignet. Allerdings versteht Kamlah es als eine Art irgendwie wehmütigen Abschieds vom Christentum. Das Christentum hat aus Kamlahs Sicht bei der Aufgabe versagt, eine sich ausschließlich in politisch-nationaler »Selbstbehauptung« manifestierende, echte Geschichtlichkeit zu ermöglichen. Eine solche Geschichtlichkeit stellt für ihn einen unverzichtbaren Grundzug menschlicher Existenz dar. Der Grund für dieses Manko des Christentums ist die unaufhebbar ungeschichtliche, weil eschatologische Dimension des Christentums: Die Erwartung des Reiches Gottes entwertet die gegenwärtige Welt und das politische Handeln in ihr. Auf das individuelle Heil ausgerichtete »radikale Vereinzelung« sowie Passivität und Leidensbereitschaft sind die charakteristischen Einstellungen des Christen zur politischen Welt.

Echte Geschichtlichkeit ist für Kamlah, in einem – auch wenn er nicht erwähnt wird – ganz offensichtlich von Carl Schmitt inspirierten⁷² heideggerisierendem Tremolo einer germanischen Vormoderne, dagegen als ein »Miteinander« bestimmt:

„Geschichtliches Sein ist also ein miteinander sich Behaupten gegen die unheimlichen Mächte der Fremde und der Vernichtung, als ein miteinander Teilhaben an dem heimisch Vertrauten, an Wohnstatt und Nährland, an Kult und Recht, Sitte und Sprache und so fort. [...] Nach dem Verhältnis von Verantwortung und Geborgenheit haben die Geschlechter und Lebensalter jeweils ihren geschichtlichen Stand. Der Frau und zumal dem Kinde gebühren Schutz und Behütung. Der Mann tritt [...] vor an die Grenze, um deren Last mit zu übernehmen. [...] Die Abwehr an der Grenze widersteht dem Feind. [...] Z]ur Fremde gehören die Fremden, deren Sein als menschliches Sein wie unser Sein verstanden wird und die darum nicht schlechthin dem Unbekannten und Unvertrauten zugehören. Die Gefahr, die von der Fremde droht, wenn die Fremden zu Feinden werden, ist nicht allein die Vernichtung, sondern zugleich und zuvor die Unterwerfung. [...] Wenn bisher von Geschichtlichkeit die Rede war, so war damit immer politische Geschichtlichkeit gemeint.⁷³

Geschichtliches Sein des Menschen (des Mannes?) erschöpft sich jedoch nicht in seinem »Einsatz« an der »Grenze« gegen das »Fremde«, denn

„[d]as Sein des Einzelnen ist als wesentlich geschichtliches zugleich wesentlich *leiblich*. [...] So gehört denn zu ursprünglicher Geschichtlichkeit ferner wesentlich die leibliche Gemeinsamkeit des *Blutes*. [...] Das miteinander Teilhaben am gleichen Blut hat den Vorrang vor dem miteinander Teilhaben am gleichen Land [dies dürfte an die Adresse der Juden gerichtet sein, G. W.] oder ähnlichem mehr, denn es geht hier um etwas, was wir nicht allein haben, sondern so unaufhebbar und unverlierbar haben, daß wir es zugleich in eigentümlicher Weise *sind*. Daher vollzieht sich die geschichtliche Selbstbehauptung als die Zeugung eines Geschlechts aus dem andern. [...] In der Gemeinsamkeit des Blutes wird eine Weise der Gemeinsamkeit vorgefunden, die durch Gesellung nicht hergestellt werden kann und die auch da noch bleibt, wo sie verleugnet wird. Die Möglichkeit solcher Verleugnung erweist, daß sich ein ursprüngliches Wir noch nicht behauptet durch den naturhaften Bestand des Blutes als solchen, sondern erst durch das Bekenntnis des Einzelnen zu seinem Wir.“⁷⁴

Keine Frage, daß solche politische Geschichtlichkeit im Sinne arischer Leiblichkeit und deutscher Selbstbehauptung im Kampf gegen den Feind an der Grenze keinen rechten Ort im Christentum hat. Andererseits soll Geschichtlichkeit eine unhintergehbare und unaufgebbare Dimension des Menschlichen sein. Die Konsequenz aus diesem Dilemma ist für Kamlah eindeutig: In der

„Frage Christentum oder Selbstbehauptung [soll] in wissenschaftlicher Besinnung zugunsten der Selbstbehauptung entschieden werden [...] mit der Absicht, den Aufbau einer neuen Lehre von einer adeligen Selbstbehauptung in der Auseinandersetzung mit dem Christentum zu fördern.“⁷⁵

Wie läßt sich 11 Jahre später, d. h. nach einem »Grenzeinsatz«, der Millionen Menschen das Leben gekostet hatte, eine zweite Auflage eines solchen Buches bewerkstelligen? – Eigentlich ganz einfach: schreibe eine neue Einleitung, ändere hier und dort eine Passage und ändere den Titel des Buches! Und schon ist das schriftstellerisch-philosophische Wunder vollbracht. Aus dem Partikularismus des völkischen Paradigmas wird so der Universalismus des Christentums; aus dem völkischen »Wir Deutsche« wird das universalistische »Wir Menschen«, das sich freilich in konkreten Gemeinschaften verwirklichen muß. Die Kritik an Augustinus bleibt bestehen, aber nur zum Teil: So wird jetzt positiv vermerkt, daß bei Augustinus die politische Geschichtlichkeit als national-blutmäßige Selbstbehauptung

„ganz allein der civitas terrena zugesprochen [wird ...] Die Selbstbehauptung des Gottesbürgers ist allein der Kampf seiner moralischen Selbstbeherrschung, und der Lauf durch die Zeiten, in dem die civitas dei sich sammelt, hat folgerichtig mit wirklicher Geschichte nichts zu tun.“⁷⁶

Dem in der ersten Auflage in eschatologischer Ungeschichtlichkeit verharrenden Christentum wird erstens, jetzt neu, ein sich historisch zu verwirklichendes Bemühen um Selbstbehauptung, aber im Sinne »vernünftiger Selbständigkeit« zugeschrieben, mit dem sich zweitens der Universalismus des »Wir Menschen« zu einer neuen transnationalen und transrassischen Geschichtlichkeit verbindet. Im ehrlich-verschleiernden *pluralis scientificus* liefert Kamlah eine Re-

traktation früherer Positionen, die als solche nur von einem Kenner der ersten Auflage seines Buches verstanden werden kann:

„Als der Vollender der westlichen Vernunftgestalt des antiken Christentums ist Augustin der Gründer der abendländischen auf Selbständigkeit angelegten Vernunft. [...] Das moderne Denken [!] freilich wußte wenig davon, daß die Vernunft nicht nur eine »Geistesgeschichte« hat, sondern auf geschichtliche Überlieferung angewiesen ist und daß sie diese Überlieferung für lange Jahrhunderte nur im Christentum gehabt hat. [...] Weil wir [!] ferner das Christentum schon immer unter der Hand, sozusagen mit abendländischer Selbstverständlichkeit, vernünftig verstanden haben als eine Religion, die »alle Menschen« anspricht, nämlich »den Menschen«, wie er immer wieder ist als »natürlicher Mensch«, darum ist uns [!] auch dies entgangen, daß zum geschichtlichen Bestand des Christentums diese vernünftige Selbständigkeit konstitutiv hinzugehört.“⁷⁷

Das ist alles: Nirgendwo bezieht sich Kamlah bei seinem diametralen Positionswechsel explizit auf die erste Auflage des Buches. Selbst die Änderung des Titels ist ihm kein Wort der Erklärung wert. Es heißt lediglich lapidar im Impressum: „Der Titel der ersten Auflage hieß: »Christentum und Selbstbehauptung«. Eine perfekte Camouflage könnte man sagen, wenn Kamlah nicht selbst auf der allerletzten Seite in einem Zusatz bei der Korrektur, sein früheres Selbst vertuschend, gegen einen Vorwurf des Theologen Helmut Thielicke gegen die erste Auflage glaubt sagen zu müssen:

„Thielicke referiert mich so, als hätte ich, dem damaligen Jargon gemäß, die Selbstbehauptung von Volk und Rasse gelehrt. Von »Rasse« ist in meinem Buch mit Bedacht niemals die Rede gewesen.“⁷⁸

Richtig! – *Si tacuisses!*

Anmerkungen

- 1 Das Gründungsdokument der Historisierung des Nationalsozialismus ist Martin Broszats „Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus“ (Broszat 1985). – Broszat (1926–1989) war von 1972 bis zu seinem Tod Direktor des Münchener Instituts für Zeitgeschichte. Seine kürzlich entdeckte Mitgliedschaft in der NSDAP hatte er stets verschwiegen. Es wird freilich, ähnlich wie im Fall Walter Jens, bestritten, daß Broszat von seiner Mitgliedschaft überhaupt gewußt habe (Frei 2003).
- 2 Vgl. Winfried Georg Sebalds luziden Essay über die »innere Emigration« des Schriftstellers Alfred Andersch, der zu dem Resultat kommt: „Vieles spricht dafür, daß die innere Emigration Anderschs in Wahrheit ein ihn zutiefst kompromittierender Prozeß der Angleichung an die herrschenden Verhältnisse gewesen ist.“ (Sebald 1999, S. 121)
- 3 Man findet eine auffällige Parallele zum anfänglichen kollektiven Beschweigen der Nazivergangenheit in der deutschen Gesellschaft im Allgemeinen und in der deutschen Philosophie im Besonderen in der von Peter Novick (1999) analysierten Reaktion der amerikanischen Juden auf die Shoah. Während heute die Shoah als vielleicht wichtigster Identifikationspunkt im Zentrum des amerikanischen jüdischen Lebens zu stehen scheint, wurde sie über viele Jahre hinweg, auch von den Überlebenden, kaum thematisiert. Ähnlich scheint die Situation in Israel gewesen zu sein.
- 4 Den Hinweis hierauf verdanke ich ebenso wie die Dokumentation des gesamten Vorgangs der Großzügigkeit von Dr. Detlev Piecha, Hagen.
- 5 Wiederabdruck in Habermas 1971, S. 67–75, Zitat S. 67.
- 6 Heidegger 1953, S. 28 f.
- 7 Habermas 1971, S. 69 f.
- 8 Heidegger 1953, S. 152. – Der Kontext dieses Zitates ist freilich ein anderer. Heidegger wendet sich a. a. O. gegen Konkurrenten, die beanspruchen, echte „Philosophie des Nationalsozialismus“ zu vertreten. Das Wort von der »inneren Wahrheit und Größe« des Nationalsozialismus ist freilich kontextinvariant.
- 9 Habermas 1971, S. 69.
- 10 Habermas, ebd., S. 75.
- 11 Siehe Lewalter 1953.
- 12 Heidegger 1953a.
- 13 Eine Ausnahme bildet allerdings auf jeden Fall der aus der Emigration zurückgekehrte Theodor W. Adorno, der nach Lewalter „als Neomarxist die publizistische Verfolgung aller angeblichen Faschisten von Richard Wagner bis zu Ernst Jünger“ betreibe. Der Frankfurter Schule, oder besser: Adorno, rechnete Lewalter offenbar auch den Bonner Doktoranden

- Habermas zu. Dessen Dissertationsgutachter waren freilich die Ex-Nazis Oskar Becker und Erich Rothacker. – In bislang unveröffentlichten autobiographischen Notizen setzt sich Habermas im übrigen mit dem Vorwurf auseinander, zwar Heidegger kritisiert zu haben, einer Kritik seiner Lehrer Becker und Rothacker jedoch ausgewichen zu sein.
- 14 Habermas 1971, S. 75.
 - 15 Schneeberger 1962, Vorwort, V.
 - 16 Die Zitate stammen aus einem Artikel Noltes („Vergangenheit, die nicht vergehen will“) in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 6. Juni 1986. Dieser stellt den Beginn des Historikerstreits über die „Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung“, so der Untertitel der Textsammlung *Historikerstreit* (1987), dar. Doch (S. 39–47) Noltes Artikel (das Zitat S. 45) bringt insofern nichts Neues, als er die These von der Ursächlichkeit des Gulag bereits 1980 in einem Vortrag vertreten hatte. Nolte distanziert sich im übrigen vom Untertitel der Sammlung. Er hält „für weitaus sachgerechter“: „Die Dokumentation der Kontroverse um die Voraussetzungen und den Charakter der »Endlösung der Judenfrage«“ (a. a. O., S. 387).
 - 17 Nolte 1992, S. 296. – Man sieht klar die Ähnlichkeit der Auffassung Noltes mit derjenigen Heideggers in der *Einführung in die Metaphysik*.
 - 18 Sebald 1999, S. 11 f.
 - 19 Sebald, ebd., S. 47 f.
 - 20 Siehe Jaspers 1946, Ebbinghaus 1946, Scholz 1946. – Zu nennen wären auch Beiträge in der von Jaspers von 1946–1949 herausgegebenen und dann eingestellten Zeitschrift *Die Wandlung*.
 - 21 *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1, 1946/47, S. 606 f.
 - 22 *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1, ebd.
 - 23 So jedenfalls meldet die *Süddeutsche Zeitung* vom 9. 9. 1947, Autor: J. H.
 - 24 Außer dem erwähnten Artikel in der *Süddeutschen* kenne ich noch einen Bericht in der *Welt* vom 18. September 1947 aus der Feder des Schopenhauer-Herausgebers Arthur Hübscher.
 - 25 Siehe Anm. 24. Für einen Primat der logischen Analyse hatte sich auch, nach dem Bericht der *Süddeutschen Zeitung*, noch ein „junge[r] Kreis von Vertretern der Logistik, die aus der Schule von Heinrich Scholz hervorgegangen sind“, stark gemacht. Und Hübscher berichtet von Ebbinghaus' pathetischem Ausruf: „Gebt mir ein paar beliebig herausgegriffene Seiten von Jaspers oder Heidegger, und ich werde sie mit den einfachsten Mittel der formalen Logik in die Luft sprengen!“ – Diese logische Bombe hatte – mit Bezug auf Heidegger – Rudolf Carnap allerdings bereits 1929 mit seinem Aufsatz „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ geworfen (Carnap 1929).

- 26 Ja, die Verwendung des Wortes »Jude« war jahrzehntelang quasi tabuisiert und scheint es mitunter noch heute zu sein.
- 27 Die Beiträge wurden, stark gekürzt, in Schischkoff (Hg.) 1948, publiziert.
- 28 von Rintelen in Schischkoff (Hg.) 1948, S. 12. – Die Parteimitgliedschaft von Rintelens ersieht man aus der Liste bei Leaman 1993, S. 105.
- 29 Schischkoff (Hg.) 1948, S. 18.
- 30 Vgl. die Schilderung des Kongreßorganisators Schischkoff in Schischkoff 1966, S. 318 f.
- 31 In Schischkoff 1948, S. 197 ff., findet man eine von Hermann Wein erstellte „Zusammenfassung“ der „Deidesheimer Gespräche“. Wein war ein Schüler Nicolai Hartmanns, Parteigenosse ab 1937 (vgl. Tilitzki 2002, II, S. 863 ff.), später wurde er in Göttingen Philosophieprofessor.
- 32 Auf der *Website* des von Buhlschen Weinguts, das nach wechselvoller Geschichte heute von einem Konsortium von 60 japanischen Weinhändlern gepachtet ist, wird u. a. Bismarck mit seinem Urteil über den von Buhlschen Riesling *Forster Ungeheuer* mit dem Kaulauer zitiert: „Das Ungeheuer schmeckt mir ungeheuer“.
- 33 Rothacker, wie Heidegger Parteigenosse seit dem 1. Mai 1933, war wie auch dieser nach dem Krieg zunächst suspendiert, dann im Juni 1946 wieder eingestellt worden. Im Januar 1947 wurde er von der britischen Besatzungsmacht als »starker Anhänger des Nationalsozialismus« erneut entlassen. Nach für ihn erfolgreichem Abschluß des Entnazifizierungsverfahrens wurde er im Dezember 1947 wieder eingestellt (vgl. Höpfner 1999, 334–344).
- 34 Der ausweislich der Teilnehmerliste (Schischkoff (Hg.) 1948, S. 218 ff.) einzige italienische Teilnehmer, Enrico Castelli aus Rom, ist nicht auf der Deidesheimer Gästeliste (a. a. O., S. 197 Anm.). Vielleicht wollte er den Saumägen entgehen.
- 35 Rothacker 1963, S. 115.
- 36 Schischkoff (Hg.) 1948, S. 199.
- 37 Schischkoff (Hg.), ebd., S. 198.
- 38 Schischkoff (Hg.), ebd.
- 39 Schischkoff (Hg.), ebd., S. 199.
- 40 „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat.“ (Hegel 1821/1970, S. 27 f.)
- 41 Lübbe 1987, S. 120.
- 42 Lübbe, ebd., S. 16.

- 43 Siehe Lübbe, ebd., S. 53.
- 44 Lübbe, ebd.
- 45 Lübbe, ebd., S. 60, 62.
- 46 Lübbe, ebd., S. 64.
- 47 Zitiert in Lübbe, ebd., S. 66.
- 48 Lübbe, ebd.
- 49 Lübbe, ebd.
- 50 Lübbe, ebd., S. 72.
- 51 Das »Deutsche Jungvolk« war die NS-Jugendorganisation für die 10–14-jährigen Jungen (»Pimpfe«). Dann ging es (von 14–18 Jahren) in der Hitlerjugend (HJ) weiter.
- 52 Lübbe 1987, S. 72 f.
- 53 Leaman 1993, S. 144. – Zur Aufnahme noch nicht achtzehnjähriger Hitlerjugenden in die NSDAP vgl. Frei 2003.
- 54 Lübbe 1997, 197. – Hier erwähnt Lübbe – soweit ich sehe, erstmals und in einem Kontext, der dies geradezu erzwingt – seine Hitlerjugend-, aber nicht auch seine Parteimitgliedschaft.
- 55 Das war nicht einmal bei dem tatsächlich politisch aktiv gewesenen Ex-Kommunisten Herbert Wehner der Fall, der unter der Perspektive: »Ich bin ein Gebrannter« antikommunistische Politik trieb.
- 56 Kuhn/Wiedmann (Hg.) 1962. Das Habermas-Zitat S. 117.
- 57 Nietzsche 1980, S. 86, Nr. 68 – den Hinweis auf dieses Zitat verdanke ich Dr. D. Piecha, Hagen.
- 58 Dies gilt sogar für Alfred Baeumler, der nach dreijähriger Internierung in einem Lager für höhere Nazis in einem Brief vom 24. März 1950 gegenüber seinem Freund Manfred Schroeter bekennt: „Der Nationalismus, für den ich einmal in meinem Wahn zu sterben bereit war, ist von mir abgefallen wie eine giftige Schlangenhaut. [...] Meine Schuld ist eine politische; sie besteht darin, daß ich einem System der Aggression und der Gewalt angehört habe.“ (Baeumler/Brunträger/Kurzke 1989, S. 203 f.)
- 59 Vgl. Festinger 1978, S. 17.
- 60 Siehe Wolters 2002, S. 55.
- 61 Siehe Plessner 1931/1953.
- 62 Dr. Joachim Vahland, Kiel, hat mich dankenswerterweise auf Gadamer's Aufsatz und auf den gekürzten Nachdruck aufmerksam gemacht. Weitere Nachweise in Vahland 1991. Auf dem Titelblatt der deutschen Version (Gadamer 1942) lesen wir: „Nach einem am 29. Mai in Paris auf Einladung des Deutschen Instituts (Kulturpolitische Abteilung der deutschen Botschaft) gehaltenen Vortrag.“

- 63 Gadamer 1942, S. 23 f.
- 64 Sehr luzide ist Thomas Bernhards, seinem Protagonisten Reger in den Mund gelegte Tirade gegen Heidegger in *Alte Meister*: „Heideggers Methode bestand darin, fremde große Gedanken mit der größten Skrupellosigkeit zu eigenen kleinen Gedanken zu machen, so ist es doch. Heidegger hat alles Große so verkleinert, daß es *deutschmöglich* geworden ist, verstehen Sie, *deutschmöglich*, sagte Reger. Heidegger ist der Kleinbürger der deutschen Philosophie, der der deutschen Philosophie seine kitschige Schlafhaube aufgesetzt hat, die kitschige schwarze Schlafhaube, die Heidegger ja immer getragen hat, bei jeder Gelegenheit. Heidegger ist der Pantoffel- und Schlafhaubenphilosoph der Deutschen, nichts weiter.“ (Bernhard 1985, 90)
- 65 Siehe Herder 1967, S. 146–176.
- 66 Siehe Gadamer 1987, S. 318–335 bzw. Gadamer 1972, S. 101–117.
- 67 Gadamer 1977, S. 118 f.
- 68 Gadamer 1942, S. 5.
- 69 Gadamer 1941, S. 9.
- 70 Gadamer 1942, S. 24
- 71 Gadamer 1941, S. 36
- 72 Die Nichterwähnung von Schmitt ist um so erstaunlicher, als daß das Fremder/Feind-Konstrukt einen wesentlichen Bestandteil von Schmitts *Der Begriff des Politischen* ausmacht. Dort heißt es beispielsweise: „Den extremen Konfliktfall können daher nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren.“ (Schmitt 1987, S. 27)
- 73 Kamlah 1940, S. 9 f.
- 74 Kamlah 1940, S. 14 f. – Auf merkwürdige Weise erinnern die letzten Sätze an die katholische Lehre vom *character indelibile*, den manche Sakramente, wie z. B. die Taufe in der Seele des Getauften zurücklassen: Die Taufe macht einen zum Christen wie das »Blut« einen zum Arier macht. Die Verwirklichung echten Christen- wie Ariertums erfolgt jedoch erst im »Bekenntnis«: hier im Bekenntnis zum arischen »Wir«, dort im Bekenntnis zu Christus und seiner Kirche.
- 75 Kamlah 1940, S. 5.
- 76 Kamlah 1951, S. 339.
- 77 Kamlah, ebd., S. 340.
- 78 Kamlah, ebd., S. 348.

Literatur

- Baeumler, Marianne/Brunträger, Hubert/Kurzke, Hermann (1989): *Thomas Mann und Alfred Baeumler*. Eine Dokumentation, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bernhard, Thomas (1985): *Alte Meister*. Komödie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Broszat, Martin (1985): „Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus“, in: *Merkur* 39, S. 373–385 (zitiert nach: ders., *Nach Hitler*. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte, München: dtv 1988, S. 266–281).
- Carnap, Rudolf (1931): „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: *Erkenntnis* 2, S. 219–241 (repr. in: Hubert Schleichert (Hg.), *Logischer Empirismus – Wiener Kreis*. Ausgewählte Texte mit einer Einleitung, München: Wilhelm Fink 1975, S. 149–171).
- Festinger, Leon (1978): *Theorie der kognitiven Dissonanz*, hg. v. Martin Irle/Volker Möntmann, Bern: Huber (engl. Ausg. 1957).
- Frei, Norbert (2003): „Hitler-Junge, Jahrgang 1926“, in: *Die Zeit* 38.
- Gadamer, Hans-Georg (1941): „Herder et ses théories sur l'Histoire“, in: *Regards sur l'Histoire* (= *Cahiers de l'Institut Allemand II, publiés par Karl Epting*), Paris: Fernand Sorlot, S. 9–36.
- Gadamer, Hans-Georg (1942): *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Gadamer, Hans-Georg (1972): *Idee und Sprache*, in: *Kleine Schriften III*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg (1977): *Philosophische Lehrjahre*. Eine Rückschau, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Gadamer, Hans-Georg (1987): *Neuere Philosophie II: Probleme – Gestalten*, in: *Gesammelte Werke IV*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Habermas, Jürgen (1971): *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1821/1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1953): *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer.

- Heidegger, Martin (1953a): [„Heidegger über Heidegger“], Leserbrief in: *Die Zeit* 39.
- Herder, Johann Gottfried (1967): *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Nachwort von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Historikerstreit (1987): »Historikerstreit« – *Die Dokumentation der Kontroversen um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München: Piper.
- Höpfner, Hans-Paul (1999): *Die Universität Bonn im Dritten Reich*. Akademische Biographien unter nationalsozialistischer Herrschaft, Bonn: Bouvier.
- Kamlah, Wilhelm (1940): *Christentum und Selbstbehauptung*. Historische und philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins »Bürgerschaft Gottes«, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Kamlah, Wilhelm (1951): *Christentum und Geschichtlichkeit*. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins »Bürgerschaft Gottes«, Stuttgart/Köln: Kohlhammer.
- Kuhn, Helmut/Wiedmann, Franz (Hg.) (1962): *Das Problem der Ordnung*. Sechster deutscher Kongreß für Philosophie München 1960, Meisenheim: Anton Hain.
- Leaman, George (1993): *Heidegger im Kontext*. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen, Hamburg: Argument-Verlag (Argument-Sonderband 205).
- Lewalter, Christian E. (1953): „Wie liest man 1953 Sätze von 1935? Zu einem politischen Streit um Heideggers Metaphysik“, in: *Die Zeit* 33, S. 6.
- Lübbe, Hermann (1987): *Politischer Moralismus*. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft, Berlin: Corso bei Siedler.
- Lübbe, Hermann (1997): „Deutschland nach dem Nationalsozialismus 1945–1990. Zum politischen und akademischen Kontext des Falles Schneider alias Schwerte“, in: Helmut König/Wolfgang Kuhlmann/Klaus Schwabe (Hg.): *Vertuschte Vergangenheit*. Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen, München: Beck, S. 182–206.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, in: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 5, Berlin: de Gruyter.
- Nolte, Ernst (1992): *Martin Heidegger*. Politik und Geschichte im Leben und Denken, Berlin: Propyläen.

- Novick, Peter (1999): *The Holocaust in American Life*, Boston/New York: Houghton Mifflin.
- Plessner, Helmuth (1931/1953): „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht“ [1931], in: ders., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Bern: A. Francke, S. 241–317.
- Rothacker, Erich (1963): *Heitere Erinnerungen*, Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Schischkoff, Georgi (Hg.) (1948): *Philosophische Vorträge und Diskussionen*. Bericht über den Philosophen-Kongress, Mainz 1948, Würzburg: Pan-Verlag Rudolf Birnbach.
- Schischkoff, Georgi (1966): „20 Jahre Zeitschrift für philosophische Forschung. Aus der Chronik der Gründungsjahre“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20, S. 313–322.
- Schmitt, Carl (1987): *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollaren, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schneeberger, Guido (1962): *Nachlese zu Heidegger*. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern (Eigenverlag).
- Sebald, Winfried Georg (1999): *Luftkrieg und Literatur*, Hanser: München. Zitate nach der Taschenbuchausgabe Frankfurt a. M.: Fischer 32002.
- Tilitzki, Christian (2002): *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, 2 Bde., Berlin: Akademie Verlag.
- Vahland, Joachim (1993): „Das Ende der Nachkriegsphilosophie“, in: *Zenon*. Jahrbuch für Literatur und Sophistik 13, S. 5–16.
- Wolters, Gereon (2002): „Philosophie im Nationalsozialismus: der Fall Oskar Becker“, in: Jürgen Mittelstraß/Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.): *Die Philosophie und die Wissenschaften*. Zum Werk Oskar Beckers, München: Fink, S. 27–64.

Gereon Wolters, geb. 1944 in Leiffarth/Rheinland. Seit 1988 Professor für Philosophie an der Universität Konstanz.

Veröffentlichungen

Basis und Deduktion. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Theorie der axiomatischen Methode bei Johann Heinrich Lambert (1728-1777), Berlin: de Gruyter 1980.

Mach I, Mach II, Einstein und die Relativitätstheorie. Eine Fälschung und ihre Folgen, Berlin: de Gruyter 1987.

„Opportunismus als Naturanlage: der Fall Hugo Dingler“, in: Peter Janich (Hg.), *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S. 257–327.

„Der »Führer« und seine Denker: zur Philosophie des »Dritten Reichs«“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47, 1999, S. 223–251.

Auf eine merkwürdige Weise sind die deutschen Denker nach Krieg und »Auschwitz«, nicht anders als Frau Schrader nach dem Bombenangriff im »Capitol«-Kino zu Halberstadt, unmittelbar zur alten Tagesordnung zurückgegangen. Und wenn sie dies einmal nicht taten und den eben erlebten Schrecken ansprachen, dann auf Höhen einer Abstraktion, auf denen gerade einmal – im entkonkretisierenden Plural – der Begriff »Krieg«, nicht aber ein solches Schreckenswort wie »Judenvernichtung« Platz finden konnte.

University Press

ISBN 3-86529-004-3