

Wolfgang Fritz Haug

Philosophie im Deutschen Faschismus¹

I. Einleitung in eine Fragestellung

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 *philosophie-theoretischen* 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«.²

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

¹ Einleitung zu *Deutsche Philosophen 1933*, hgg. v. W. F. Haug, Hamburg 1989.

² Über Adornos Kritik der wertphilosophischen Fragestellung urteilt Schnädelbach (1983, 198), sie sei »noch keine *philosophische* Kritik«.

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 allzu lange 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 (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.

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 umfunktionaler Form zur herrschenden philosophischen Ideologie zu machen. Ob Nietzsche- oder Platorezeption, ob Hegeldeutung oder Humanismuskonversation, 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 — beflößigten 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 Krieck blieb diese Erfahrung nicht erspart. »Widerstand«³ 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 führt die Studie über die *Philosophieverhältnisse* im NS-Staat (Laugstien 1990) die großen Einbußen in der Professorenzahl bis hin zur Möglichkeit vor, Kongresse abzuhalten. Den Einbußen steht jedoch eine Vielzahl neuer Philosophiefunktionen gegenüber. Das gesellschaftliche Dispositiv der

³ 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...« (1988, 47).

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 »staatlich-philosophische Funktion« 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.« (163) Desto begieriger drängten die Philosophen sich an das, was sie als Wiedergeburt des Starken Staates, vielleicht gar als endliche Philosophenherrschaft verkannten. 1933 sah sogar ein Ernst von Weizsäcker bei Hitler »etwas wie eine metaphysische Einstellung« (Privatbrief vom 6.8.33, zit.n. Chronik 11/1).

Zur Forschungslage über Philosophie im Deutschen Faschismus (1989)

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).⁴ Der Mangel besteht aber nicht darin, »dass der Nationalsozialismus und seine Folgen nur selten thematisch frontal in

⁴ Zusatz von 2010: Seither sind einige Darstellungen erschienen. Zuletzt H.J.Sandkühler, *Philosophie im Nationalsozialismus*, Hamburg (Meiner) 2009.

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 Beschweigens« (Hermann 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.«⁵ 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 vornherein 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*

⁵ Außer auf Lukács verweist Leske auf Günther 1981, Mende 1961, Rügemer 1979, Wolf 1947.

Faschismus, um dann induktiv, durch Analyse und theoretische Verallgemeinerung, die weiterführenden Fragen nachvollziehbar stellen und vielleicht sogar manchmal beantworten zu können.

Über das Forschungsprojekt

Im Wintersemester 1984 gründete sich das Projekt Philosophie im Deutschen Faschismus,⁶ 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* (Argument-Sonderband AS 169) 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 Gadamer,⁷ Hermann

⁶ Außer den Autoren dieses Bandes (Rainer Alisch, Thomas Friederich, Gerwin Klinger, Thomas Laugstien, Thomas Weber) 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.

⁷ Vgl. hierzu die aus demselben Forschungszusammenhang hervorgegangene Dissertation von Teresa Orozco, *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, AS 240, 1990.

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.

Die behandelten Philosophen

Der vorliegenden Auswahl⁸ 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.⁹ 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

⁸ Sie ist dadurch mitbestimmt, dass angefangene Arbeiten nicht zu Ende geführt worden sind. Der Zufall hat mitgespielt.

⁹ 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.

Heidegger und Gehlen, sondern auch Rothacker und Heimsoeth, Glockner, Larenz, Böhm und Freyer, Schilling, Schulze-Sölde u.a.«. Die Mehrzahl der nachfolgend 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, den wir als Konstitutionsphase des Deutschen Faschismus bezeichnet haben?

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.«¹⁰ 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

¹⁰ Von Ritters Parteieintritt weiß Meran nichts; seine Aktivitäten in Parteigliederungen scheinen ihm »eher rein wissenschaftlicher und kameradschaftlicher Art gewesen zu sein« (13).

werden.¹¹ 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.

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.¹² 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

¹¹ Vom Gehlenbild, das Habermas entwirft, gilt das gleiche. Freilich hatte Gehlen bei der Wiederveröffentlichung von *Der Mensch* die direkten NS-Bezüge getilgt.

¹² Nicht immer tritt das so deutlich hervor wie bei Rothacker, der als Philosoph im Propagandaministerium zugleich den Propagandisten im Philosophen zeigt.

Ideologiekritik verwechselt, nicht selten will man ihn als Entlarvungsstrategie »entlarven«. Er ist nichts von alledem, wengleich ein bisschen von alledem hereinspielt. 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. Denn 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.¹³ Was die Sache erschwert, sind die Erkenntnisbarrieren in Gestalt wissenschaftlicher Arbeitsteilung mit ihren vorgesehenen methodischen Alternativen, die, gemessen an den Bedürfnissen konkreter Materialanalyse, oftmals einem Prokrustesbett gleichen. Und zum Problem wird nicht zuletzt das Philosophieverständnis.

¹³ »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, 140) — zurückhaltend gesagt.

II. Gesichtspunkte zum Streit um Forschungsansätze

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

Karl Poppers Werk *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* von 1944/1957 und Georg 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 antitotalitäre Frontstellung führte ihn nicht nur zu einer großen undialektischen Säuberungsaktion in der Philosophie, sondern mit den emanzipatorischen Potenzialen der faschistisch missbrauchten Traditionen verwarf er zugleich und vor allem die mit dem Namen Karl Marx verbundene Denkbewegung und Politik. Ein eifernder und dürrer Rest-Rationalismus zeichnete sich ab, der seine Kritik auf alle Versuche richtete, das Ganze der Gesellschaft in verändernder Absicht zu bedenken.¹⁴ 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 Denken¹⁵ — einflussreichem 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.¹⁶ Nicht nur gibt das Werk ein Beispiel für eine

¹⁴ In dieser Tradition steht Ernst Topitschs Abhandlung »Hegel und das Dritte Reich« (1966).

¹⁵ Zum Beispiel führte Sontheimer 1962 den Ansatz von Lukács auf bürgerliche Weise weiter, also ohne Marxismus und ohne Kapitalismuskritik.

¹⁶ Vgl. den Abschnitt »Vernunft und Widervernunft bei Lukács« in: Haug 1986, 50-54. Zur Kritik am frühen Lukács vgl. »Das Lukács-Paradigma«, in: Haug 1984, 39-47.

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 Parteilung, des Klassenkampfes in der Philosophie« ist (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 nur mehr 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.« (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.« (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, man hat es mit festen Wesenheiten ohne immanenten Widerspruch zu tun, 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«¹⁷ Vernunftkritik¹⁸ in

¹⁷ Die marxistische Frage nach dem Kapitalismus steht quer zur Entgegensetzung von »Moderne« und »Postmoderne«.

¹⁸ 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)

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 Schulen¹⁹ zu einer Tagung, in der (west-)deutsche Philosophen immerhin zum ersten Mal 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 moralistische Blick nur Unmoral bzw. eine ungenügende Moralstufe. Der Faschismus heißt einfach »das große Verbrechen«²⁰ (Kuhlmann 1988, 11). Das ist ein geschichtsjuristisches Pseudonym für seinen Gehalt, das dessen politische, soziale und ökonomische Anonymität wahrt. Apels Erklärung lautet, »dass es gerade eine Paralyse 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 Schulen²¹ das lang erwartete Auftreten der Frage nach der Philosophie im Faschismus.

¹⁹ 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, ferner, außerhalb strenger Schulgrenzen, Hans Ebeling. Vgl. den Sammelband Forum 1988.

²⁰ Für Hans Ebeling »re-präsentiert [er] den *unverbüllten* Schrecken« (1988, 155).

²¹ 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)

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« (1988, 1030. Indem dieses Argument das Volk sozusagen unterm Führer belässt, akzeptiert Apel das faschistische Terrain Heideggers, um nur die Bewertung zu verändern. Doch 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.²²

Laut Apel versäumen die von ihm abgelehnten Positionen es, »auf die Bedingungen der Möglichkeit des Sinns ihrer eigenen Geltungsansprüche zu reflektieren« (107). Wie ein transzendentes Gemeinwesen beschwört er die als »transsubjektives Universalisierungsprinzip« anzuerkennende »Reziprozität

²² Vgl. meinen vorläufigen Klärungsversuch »Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Morak«, in Angehrn/ Lohmann 1986; überarbeitet in: *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg 1993, 151-74.

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 und 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.

Was Apels »Universalisierungsprinzip« im Umgang mit Rassisten leistet, will Dietrich Böhler folgendermaßen zeigen: 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 Komplementaritätsgesetzes²³, wie die Moralpredigt komplementär ist zur herrschenden Unmoral.

²³ Vgl. dazu den Eintrag »Komplementarität I« in HKWM 7/II, Kap. 4, 1405-09.

Sobald sich das Gegen ins Gesellschaftlich-Politische steigert, drängt es auf soziale Veränderung.

Habermas und das Kriterium des »verweigeren 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 Palmströmlogik, dass nicht sein *kann*, was nicht sein *darf*. Heideggers »Werk, vor allem *Sein und Zeit*, hat einen so eminenten Stellenwert²⁴ 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.²⁵ Resigniert die Kritik vor der Macht? Bei Habermas hat die Diskrepanz von kritischem Renommee und reduzierter Kritik im Umgang mit Philosophie unterm

²⁴ 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 gesagt hat: »zuletzt zog Heidegger die Phänomenologie sozusagen verkehrt an, ihr Inneres nach außen gewendet«, »Konkretisierung« des Bewusstseins [...] zur Ontologie eines *inneren* Seins« (*Erbschaft dieser Zeit*, 1935/1962, 298).

²⁵ »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, 1150)

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, geraten dabei jedoch zu Erkenntnisbarrieren.

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 verselbständigt 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 »weltan-

schaulichen 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 ferner keine »sachlichen Motive« gegeben, die zum NS getrieben haben.

Nach der vorgängigen Unterscheidung von philosophischer Immanenz und externer »Weltanschauung« kommt Habermas 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).²⁶ Man solle sich an Heideggers gegenteilige Versicherungen von Kontinuität nicht halten. »Insofern tut man

²⁶ 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 *Deutsche Philosophen 1933*.

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,²⁷ 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

²⁷ 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 komme es zur »Verweltanschaulichung der Theorie« (18). — Auch Apel richtet (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«.

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 Eigennamen 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.²⁸ 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

²⁸ Dietrich Böhler (1988, 209, Anm. 11) verbindet in seiner Polemik gegen Hermann Lübbe das Durchsetzungsinteresse der Denkschule, zu der er sich rechnet, mit der Sakralisierung von Philosophie: »Da aber Lübbe 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.«

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 Einscherens 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.²⁹ Schon in *Sein und Zeit* wird »allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren³⁰ 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 (384). In ihm, das »sich nicht Schicksalen zusammen [setzt] , sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann«, »sind die

²⁹ 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 Gegen Volk), drittens in der Mystifikation der »Kameradschaft«, die wie eine Teilhabe am »Kriegserlebnis« nicht aus horizontaler Solidarität erwächst, sondern kompensatorisch über der solidarischen Grundlage fetischisiert wird.

³⁰ Heidegger bestimmt den Gegenstand der Geschichte als das in der Perspektive schicksalhafter Wiederholung« sich Erschließende (SuZ, 395): »Das ›tatsächlich‹ eigentlich Dagewesene ist dann aber die existenzielle Möglichkeit, in der sich Schicksal, Geschick und Welt-Geschichte faktisch bestimmen.« (394) Das gab dem Projekt der »Wiederholung« des Weltkriegs, in dem die verschiedenen Komponenten des Deutschen Faschismus übereinstimmten, philosophische Resonanz.

Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der and im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei.« Usw. Insofern muss man fragen, ob nicht die Faschisierung der Philosophie in *Sein und Zeit* bereits vollzogen ist.

Undiskutiert lässt Habermas die Verknüpfung der heideggerschen Variante einer Kritik instrumenteller Vernunft mit seiner Kritik der Metaphysik. Statt dessen verwirft er gerade dasjenige Moment, das von rettender Kritik eingeholt werden müsste. In alledem zeigt Habermas eine verblüffende Nähe zu Nolte, der die Wende gegen Moderne³¹ (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 (1976, 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. Aber auch im Hörsaal der Marburger Zeit ab 1923 sprach nicht gerade die streng filternde Sachlichkeit, wie folgende Erinnerung Gadammers zeigt: »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 abschätzige

³¹ Nolte (1988, 351) wendet sich allerdings gegen »die verbalen Geschosse aus den Arsenalen der Modernisierungstheorie«. Man solle die NS-Ideologie nicht als antidemokratisch und irrationalistisch charakterisieren und nicht von Romantizismus, Männlichkeitswahn, Elitismus und dergleichen 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 größtenteils 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 unspezifische Kriterien. Der Antimarxismus steigert sich hier zur Leidenschaft. Dass Faschismus selber Antimarxismus ist, bildet das Körnchen entfremdeter Wahrheit.

Bedeutung« - auch das noch -, wer den Sarkasmus, mit dem er Kollegen und Zeitgenossen bedachte«. Dass hier das Abschätzige angeblich »ohne abschätzige 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 1976, 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 vom Bewusstsein enthobene Ordnung zu sanktionieren.« Die von Habermas- geforderte Kontextenthobenheit honoriert das von Adorno kritisierte Stillschweigen und kommt Heideggers Strategien philosophischer In-Form-Bringung, seiner »Rhetorik des falschen Einschnitts« gegenüber der Alltagssprache entgegen, die Elemente derselben aus ihren Verwendungskontexten isoliert und mit höherem Sinn ausstattet; die philosophische In-Form-Bringung (*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 1976, 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 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.³² 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-prätentiösen 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 unversehens für die disziplinäre Grenze und ihre transformatorische und zensierende Teildurchlässigkeit. An den »Grenzstellen« residieren die *gate-keepers* (vgl. Badura 1972, 120),³³ 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 Distinguierens 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.

³² In seinen Beiträgen zur »Historikerdebatte« von 1986/87 (vgl. Haug 1987c, 222ff) hatte Habermas gefordert, »in allem Vergangenheits- und Traditionsverhältnis die nazistische Erfahrung wie einen ›Filter‹ anzusetzen, ›durch den die kulturelle Substanz, soweit diese mit Willen und Bewusstsein übernommen wird, hindurch muss« (ebd., 303).

³³ Badura handelt von dem Mechanismus, der die Umwandlung gesellschaftlicher Interessen »in Anforderungen an das politische System« reguliert: »Hier wird nicht nur reguliert, *was legitim* ist oder nicht, sondern *durch wen*, durch welche Personen in welchen Rollen bzw. Positionen solche Umwandlungen »in der Regel« erfolgen. [...] Easton bezeichnet sie im Anschluss an Lewin »Torhüter« (*gatekeeper*)« (1972, 12). Entsprechend lässt sich das *philosophische System* einer Gesellschaft beschreiben, und es lässt sich fragen, wie es mit dem politischen System zusammenwirkt.

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.

Helmut 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.« (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.« (238) Dass die Quintessenz der Philosophie politisch sein kann, scheint undenkbar. Wenn nun Politik im philosophischen Diskurs unter ihrem eignen Namen auftritt und so dick aufrägt, dass sie nicht übersehen werden kann, entsteht eine kognitive Dissonanz, eine Anomie: Für Fahrenbach fällt daher von Heideggers Rektoratsrede »ein grelles Licht in bis dahin dunkel gebliebene Winkel seiner

Philosophie zurück«. So erklärt Fahrenbach es im Gegensatz zu Habermas 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 beschrifteten) 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 Resultate³⁴ — 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 nunmehr 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

³⁴ Die Vereindeutigung verdeckt, dass durch Gewalt und Intrige nachgeholfen worden ist, denn der Spiegel der Philosophie war nicht völlig blind. Republikanische, demokratische 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 Marburger 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 Forschungsfragen zu formulieren.

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 muss man der Philosophie im Dritten Reich folgen.