

Sebastian Bandelin\*

# Philosophiegeschichte als Sakralisierungspraxis

Der Fall Rudolf Eucken

<https://doi.org/10.1515/dzph-2023-0022>

**Abstract:** In this article, I would like to use the case of Rudolf Eucken to examine how the historiography of philosophy, and especially the interpretation of German Idealism, became a medium of national self-assurance. By referring to the philosophical classics of German Idealism, Eucken, at the end of the 19th century, develops a model of a publicly effective philosophy to which he ascribes the task of contributing to the recovery of unity and strength. My aim is to work out the social background and the social function of this characterisation of the history of philosophy. The thesis I would like to develop is that Eucken, in reaction to his perception of social crises and the inner-scientific questioning of the role of philosophy, attempts to establish philosophy as a fundamental element of the historical discourse and practices of the new German nation state. This historical discourse, into which philosophy attempts to inscribe itself, can be interpreted, following Durkheim's sociological reflections on religion, as an attempt to sacralise the nation. This reveals the social function of this form of philosophical historiography: it becomes the theology of the new German nation state.

**Keywords:** Rudolf Eucken, German Idealism, philosophy of history, German nationalism, Émile Durkheim, sacralisation

Das Selbstverständnis der Philosophie, die Bestimmung ihrer Aufgaben, Probleme und Methoden ist geschichtlich geprägt. Philosophiegeschichte expliziert, deutet und formt diesen Wirkungszusammenhang – auch nach Maßgabe bestimmter, sei es expliziter, sei es verdeckter, Zwecksetzungen. Als beispielsweise monumentalische Philosophiegeschichte vergegenwärtigt sie die Größe einer Vergangenheit, als antiquarische pflegt sie das Althergebrachte, oder sie verurteilt als kritische eine Vergangenheit, um sich von ihr zu trennen. Damit sind weder

---

\*Kontakt: Sebastian Bandelin, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für Philosophie, 07737 Jena; [sebastian.bandelin@uni-jena.de](mailto:sebastian.bandelin@uni-jena.de)

alle Möglichkeiten benannt noch Überschneidungen zwischen den genannten Möglichkeiten ausgeschlossen: Eine Monumentalisierung kann auch unternommen werden, um auf die eigene Gegenwart ein kritisches Licht zu werfen und zugleich ein Wiederanknüpfen an das Vergangene zu ermöglichen. Nietzsche behauptet, auch in diesem Falle diene die Geschichtsschreibung dem Leben, und zwar nicht nur dem Leben des Einzelnen, sondern auch dem „eines Volkes und einer Cultur“<sup>1</sup>.

Diese Überlegung umschreibt zumindest eine Variante der Aneignung des Deutschen Idealismus während des Kaiserreiches ganz zutreffend. Hier nämlich tritt die Philosophiegeschichtsschreibung – und insbesondere die Bezugnahme auf den Deutschen Idealismus – in den Dienst einer nationalen Selbstvergewisserung. Dies möchte ich exemplarisch an Rudolf Eucken herausarbeiten. Im Deutschen Idealismus drücke sich, so die durch Eucken und andere vertretene Position, ein zeitübergreifendes und einheitliches „deutsches Wesen“ aus. Die Rückbesinnung auf dieses „Wesen“ gilt als Bedingung für das Erlangen nationaler Einheit und Stärke.

Eucken, ein heute fast vergessener Philosoph, war zu seinen Lebzeiten überaus populär. Insbesondere nach 1890 bemüht er sich darum, seine Überlegungen in breiteren Kreisen bekannt zu machen, veröffentlicht in Tageszeitungen, unternimmt eine Vielzahl von nationalen wie internationalen Vortragsreisen, hält Kurse für Volksschullehrer etc.<sup>2</sup> Bis 1907 sollen von seinen Werken über 13 000 Exemplare abgesetzt worden sein. Diese Popularität steigt nach der Verleihung des Literaturnobelpreises an Eucken im Jahre 1908 noch einmal an.

Im Kern laufen seine verschiedentlich variierten Überlegungen auf das Folgende hinaus: Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen einem „natürlichen“ und einem „geistigen Leben“. Der Mensch wird dabei zwischen diesen beiden Formen des Lebens platziert: Einerseits wurzelt er im natürlichen Leben und ist für den eigenen Selbsterhalt auf die Auseinandersetzung mit der Natur angewiesen. Andererseits aber erfasst er im kulturellen Schaffen und in der Arbeit eine eigenständige geistige Wirklichkeit. Von „erfassen“ spricht Eucken hier deshalb, weil er dieses „geistige Leben“ als etwas versteht, das nicht etwa vom Menschen erzeugt, sondern von ihm entdeckt wird. Das „Geistige“ gilt als Urgrund und zugleich als Ziel des Lebensprozesses. Die Durchsetzung dieses Ziels versteht Eucken als Kampf, zu dessen Entscheidung der Mensch beizutragen hat. In seiner Gegenwart jedoch seien Erfassung und Durchsetzung des „geistigen Lebens“ durch Materialismus, Individualismus, den Aufstieg der Massen usw. gefährdet.<sup>3</sup> In den Jahren vor dem ersten Weltkrieg verknüpft sich dann diese allgemeine Zivilisationskritik

---

1 Vgl. Nietzsche (1988), 252.

2 Vgl. Graf (1997), 78 ff.

3 Vgl. Eucken (1907).

mit einem aggressiven Gestus: Aus dem zivilisationskritischen Lamento wird eine Kampfansage.<sup>4</sup>

Zivilisationskritische Gegenwartsdiagnose und Philosophiegeschichtsschreibung sind bei Eucken von Beginn an eng verzahnt.<sup>5</sup> Schon in seinen frühen Überlegungen dient ihm der Bezug auf die Geschichte der Philosophie zur Problematisierung der Gegenwart: So führt er in seiner Zürcher Antrittsvorlesung aus, der kritisch-analytische Charakter der neueren Philosophie habe zu einer Zersplitterung in unterschiedliche Kultur- und Wissensgebiete beigetragen;<sup>6</sup> um diese zu überwinden, sei ein Rückbezug auf die großen Systementwürfe der Vergangenheit notwendig; nur so könne die Philosophie ihrer Aufgabe gerecht werden, die verschiedenen Gebiete der Erfahrung „zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verknüpfen“<sup>7</sup>. Diesen Gedanken sollte Eucken auch nach seinem Ruf nach Jena 1874 weiter verfolgen und zuspitzen: „Und so stellen wir unsere Ansicht von der Geschichte der Philosophie in den Schutz einer allgemeinen Weltanschauung, und zwar einer solchen, die gleichmäßig die Tiefe und den Reichthum der Welt

---

4 Vgl. Beßlich (2000), 83. Dass Eucken mit vagen und inhaltlich unbestimmten Begriffen operiert, ist vielfach und auch schon von seinen Zeitgenossen kommentiert worden. Der in diesem Zusammenhang häufig formulierten These, akademisches und öffentliches Wirken hätten in einer Spannung zueinander gestanden (ebd., 45 ff.) und Eucken hätte die ernsthafte wissenschaftliche Betätigung seiner Frühphase zunehmend zugunsten des Verfassens sentimentaler Erbauungsliteratur aufgegeben, ist jedoch nicht ohne weiteres zuzustimmen. Er selbst legt Wert darauf, gerade als Philosoph und aufgrund seines akademischen Ranges öffentlich wirksam zu sein; er pflegt eine umfangreiche Fachkorrespondenz (vgl. Graf 1997, 73) und ist innerhalb der Fachphilosophie zwar nicht unumstritten, wird aber durchaus umfangreich und auch zustimmend rezipiert.

Begründet wird die genannte These zumeist mit Euckens Selbsteinschätzung („Überhaupt bin ich ohne allen und jeden akademischen Einfluß, wie ich auch sonst ja wissenschaftlich recht isoliert stehe und sehr wenig Sympathie für meine Bestrebungen bei den Fachkollegen finde“; ebd., 79) oder Horkheimers Urteil, Eucken sei ein bloßer Epigone des Idealismus, der in seinen Überlegungen vage und inhaltlich unbestimmt bleibe (Horkheimer 1987, 157). Dem stehen jedoch auch Einschätzungen von durchaus renommierten Fachkollegen gegenüber, die gerade Euckens Verknüpfung von akademischer und öffentlicher Tätigkeit wohlwollend kommentieren. So formuliert etwa Bruno Bauch in einer Besprechung von Euckens „Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung“ von 1905, also noch vor seiner Berufung nach Jena im Jahre 1911, dass diese die „Wissenschaftlichkeit auf das sorgfältigste“ wahren und zugleich „für jeden Gebildeten verständlich“ seien: „Ihr wissenschaftlicher Wert verbindet sich auf das glücklichste mit jener vornehmen Popularität, von der Schiller meinte, er würde der Philosophie die weitesten Kreise erobern“ (Bauch 1905, 90). In Querverweisen versuche ich zu zeigen, inwiefern die durch Eucken mit der Philosophiegeschichtsschreibung verknüpften Anliegen auch von anderen Fachkollegen geteilt werden.

5 Zur Entwicklung Euckens vgl. Dathe (1996), 85–96.

6 Vgl. Eucken (1872), 26.

7 Ebd., 23.

zu umfassen sucht, und die zu vertreten und auszubilden vor allem die Aufgabe des deutschen Geistes sein dürfte.“<sup>8</sup> Diesem hier angedeuteten Zusammenhang von Philosophiegeschichtsschreibung und Weltanschauungsbegründung gehe ich im Folgenden weiter nach. Konkret beziehe ich mich auf Euckens Schrift *Zur Sammlung der Geister*, erschienen 1913 als Jubiläumsschrift zur Völkerschlacht. An ihr versuche ich zu zeigen, wie Eucken die Aufgabe der Philosophie und der Philosophiegeschichtsschreibung bestimmt und welche historischen Bezugspunkte aus seiner Sicht für die Erfüllung dieser Aufgabe zentral sind.

In *Zur Sammlung der Geister* beobachtet Eucken ein Schwanken zwischen verschiedenen Prinzipien und wachsende soziale Gegensätze in der zeitgenössischen Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund spricht er der Philosophie die Aufgabe zu, eine einheitliche Weltanschauung zu begründen, über die verbindliche Wertmaßstäbe und eine umfassende Wirklichkeitsdeutung re-etabliert werden sollen.<sup>9</sup> Um diese Aufgabe zu erfüllen, kann die Philosophie nicht länger nur als akademische Tätigkeit verstanden werden, sondern bedarf vielmehr breiter öffentlicher Wirksamkeit.<sup>10</sup> Die Gemeinschaft, zu deren Gründung die Philosophie durch eine öffentlich wirksame Stiftung einer Weltanschauung beitragen soll, wird zudem als nationale Gemeinschaft verstanden.<sup>11</sup>

Diese breite öffentliche Wirkung der Philosophie für die Bildung einer nationalen Gemeinschaft soll nun nach Euckens Ansicht durch die Rückbesinnung auf ihre eigene Geschichte und insbesondere den Deutschen Idealismus erfolgen. Hier sieht er die eigene Vorstellung einer öffentlichen wirksamen Philosophie, die eine umfassende Wirklichkeitsdeutung entwickelt und damit prägend auf die nationale Gemeinschaft einwirkt, vorgezeichnet. Diesem historischen Rückbezug auf den Deutschen Idealismus geht es also weniger um inhaltliche Aufschlüsse zu systematischen Fragen, sondern um die Bestimmung eines Leitbildes der Aufgaben und der öffentlichen Rolle der Philosophie. Am Bezug auf den Deutschen Idealismus konkretisiert sich, wie Eucken die Philosophiegeschichte für die Begründung einer ein-

---

<sup>8</sup> Ders. (1874), 63.

<sup>9</sup> Mit diesem Anspruch steht Eucken nicht allein; so beobachtet u. a. auch Windelband einen „Hunger nach Weltanschauung, der unsere junge Generation ergriffen hat“ (Windelband 1915, 278). Diesem Bedürfnis habe die Philosophie zu entsprechen. Auch Windelband gilt der Rückgang auf den Deutschen Idealismus als ein wichtiger Schritt, um diese Aufgabe zu erfüllen: „In diesem Sinne bedeutet die ‚Rückkehr zu Hegel‘ entschieden eine Art von Gesundung“, auch wenn, so schränkt er im Folgenden ein, diese Rückkehr ihre Aufgabe nur erfüllen kann, „wenn sie sich freihält von den wunderlichen Äußerlichkeiten und den metaphysischen Übereilungen des alten Hegelianismus.“ (ebd., 279).

<sup>10</sup> Vgl. Schäfer (2020), 69–167.

<sup>11</sup> Vgl. Beßlich (2000), 45–118.

heitlichen, die Krise der Gegenwart überwindenden Weltanschauung in Anspruch nehmen will.

Im Folgenden versuche ich nachzuvollziehen, weshalb Eucken die Aufgaben der Philosophie und der Philosophiegeschichtsschreibung überhaupt in dieser Weise bestimmt. In diese Rekonstruktion sind auch die gesellschaftlichen Konflikte und Konstellationen einzubeziehen, auf die er mit seinen Überlegungen reagiert. Die These, die ich im Folgenden begründen möchte, besagt, dass Eucken in Reaktion auf seine Wahrnehmung gesellschaftlicher Krisen und innerwissenschaftlicher Infragestellungen der Rolle der Philosophie versucht, die Philosophie als Grundlage einer gemeinsamen Nationalkultur in Stellung zu bringen. Sie wird zu einem Element innerhalb der Geschichtskultur des Kaiserreiches, die sich darum bemüht, dem neu gegründeten Nationalstaat legitimationsstiftende Traditionen zuzuführen.<sup>12</sup> Diese Geschichtskultur aber, in die sich die Philosophie einzuschreiben versucht, ist, so möchte ich im Anschluss an die religionssoziologischen Überlegungen Durkheims vorschlagen, als Versuch einer Sakralisierung der Nation zu deuten. Vor diesem Hintergrund wird die soziale Funktion dieser Form der Philosophiegeschichtsschreibung sichtbar: Sie wird zur Theologie des neuen deutschen Nationalstaats.

Die hier entwickelten Narrative der Philosophiegeschichtsschreibung und die ihnen zugeschriebenen politischen Funktionen bleiben in der Folge überaus wirkmächtig: So liegen sie der Formulierung und Verbreitung der sogenannten „Ideen von 1914“<sup>13</sup> mit zu Grunde, in denen die deutsche Kriegsführung während des Ersten Weltkrieges gerechtfertigt wurde.

Doch der Einfluss dieser Narrative setzt sich auch in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg fort, wobei die bei Eucken entwickelten Lesarten des Deutschen Idealismus dann gegen die Institutionen der Weimarer Republik, gegen demokratische und sozialistische Kräfte sowie den Versailler Friedensvertrag gewendet und von seinen Nachfolgern auch mit völkischen Ideologien verknüpft werden. Auch in diesem Zusammenhang fungiert wieder die geschichtliche Rückbesinnung auf den Deutschen Idealismus als Medium einer nationalen Selbstvergewisserung, über die eine dem eigenen „Wesen“ angemessene staatliche Ordnung erschlossen und eine nationale Selbstbehauptung durchgesetzt werden soll.

Um diese These zu entwickeln, will ich zunächst der Begriff der „Sakralisierung“ kurz erläutern (I). Auf dieser Grundlage lässt sich die während des Kaiserreiches neu herausbildende Geschichtskultur als Element einer Praxis deuten, die vor dem Hintergrund historischer Brüche und wachsender gesellschaftlicher Gegen-

---

<sup>12</sup> Zum Begriff der Geschichtskultur allgemein vgl. Rösen (1994), 3–26.

<sup>13</sup> Die Rede von den „Ideen von 1914“ wird erstmal ab ca. 1916 von Autoren wie Ernst Troeltsch, Rudolf Kjellén oder Johann Plenge verwendet (vgl. Lübke 1963, 173).

sätze auf die Sakralisierung der Nation zielt (II). Dieser Deutungsrahmen ermöglicht es mir dann nachzuvollziehen, welche Aufgaben Eucken in *Zur Sammlung der Geister* der Philosophiegeschichtsschreibung zuweist, welche historischen Bezugspunkte für ihn für die Erfüllung dieser Aufgaben zentral sind und wie er diese Bezugspunkte interpretiert (III). Abschließend frage ich nach den Gründen für die Wirkmacht der von Eucken entwickelten Narrative und versuche Konsequenzen für eine selbstkritische Philosophiegeschichtsschreibung zu skizzieren (IV).

## 1

Phänomene wie ein gemeinsames Nationalbewusstsein sind, so wird in historischen Rekonstruktionen oft betont, nicht selbstverständlich vorhanden, sondern werden kommunikativ erzeugt und geformt.<sup>14</sup> Das ist sicher zutreffend, nur bleibt in einer solchen Beschreibung offen, wie sich dieses Bewusstsein und die dieses Bewusstsein erzeugende Kommunikation genauer kennzeichnen lassen. Die von Durkheim entwickelten Begriffe der „Sakralität“ bzw. der „Praktiken der Sakralisierung“ sollen helfen, besser zu verstehen, was genau hier erzeugt wird und wie es erzeugt wird. Für mich sind im weiteren Verlauf die folgenden Elemente seiner Konzeption relevant:

1. Durkheim entwickelt sein Verständnis der Religion über den Begriff des „Sakralen“. Indem er das Sakrale formal als das bestimmt, dem ein unbedingter Wert zugesprochen wird, löst er den Begriff aus dem engen Kontext religiöser Gottesvorstellungen.<sup>15</sup> Auch Nationen können in diesem Sinne als heilig gelten; nämlich dann, wenn sie als etwas verstanden werden, dem die Einzelnen sich und ihre Interessen – im Zweifel bis zur Aufopferung ihres Lebens – unterzuordnen haben.<sup>16</sup> Durkheim interessiert sich im Rahmen seiner Religionssoziologie dafür, über welche sozialen Praktiken die Vorstellung des Sakralen erzeugt wird und welche soziale Funktion ihr zukommt.

2. Der Glaube an dieses Heilige wird nach Durkheim nun nicht durch Kommunikation überhaupt, sondern über ganz bestimmte Kommunikationen erzeugt. Entscheidend hierfür ist die Ausnahmesituation religiöser Feste und Riten. In diesen euphorisierenden Interaktionen erfahren sich die Einzelnen als Teil eines gemeinsamen Kollektivs und damit als Teil einer Kraft, die sie übersteigt und zugleich

<sup>14</sup> Vgl. Anderson (1988).

<sup>15</sup> Vgl. Durkheim (2005), 61 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Joas (2015), 101.

stützt. Insofern ist es nach Durkheim die Macht der Gesellschaft, die in der Religion erfahren und verehrt wird. Zentriert sind diese Riten um ein gemeinsames Totem. Ihm wird die erfahrene Macht zugeschrieben.

3. Die soziale Funktion dieses rituell erzeugten Glaubens an ein Heiliges liegt in der Handlungsermöglichung. Die Ehrfurcht, die die Erfahrung des Heiligen hervorruft, stiftet nach Durkheim erst die Bereitschaft zum Absehen vom individuellen Nutzen und zur Ausrichtung auf gemeinsame Normen. Insofern sind Praktiken der Sakralisierung konstitutiv für jede Form der Vergesellschaftung.<sup>17</sup>

Ob Vergesellschaftung immer Praktiken der Sakralisierung als Bedingung der Ausrichtung auf gemeinsame Normen voraussetzt, mag hier dahingestellt bleiben. Auch unabhängig davon lässt sich Gemeinschaftsstiftung in diesem Sinne als das Ziel beschreiben, das in der Schaffung einer neuen Nationalkultur verfolgt wird; die Geschichtskultur ist ein Element dieser Versuche, eine gemeinsame Nationalkultur während des Kaiserreiches zu schaffen und die Philosophiegeschichtsschreibung, so möchte ich im Folgenden plausibilisieren, ein Element dieser Geschichtskultur.

## 2

Euckens Bestimmung der Aufgaben der Philosophie und der Philosophiegeschichtsschreibung lassen sich, wie ich im Folgenden zeigen möchte, als Antwort auf die Wahrnehmung verschiedener Krisen rekonstruieren. Dabei werde ich, ein wenig schematisch, zwei verschiedene Krisenerfahrungen unterscheiden: gesamtgesellschaftliche auf der einen und innerphilosophische auf der anderen Seite.

In der Spätphase des Kaiserreiches wird von vielen zeitgenössischen Beobachtern ein Gegensatz zwischen der mit der Reichseinigung von 1871 gewonnenen staatlichen Einheit und Stärke und einer zugleich fehlenden inneren bzw. kulturellen Einheit diagnostiziert. Zwar gebe es einen nicht zu übersehenden industriellen Aufschwung, ein Wachstum der Städte und auch eine außenpolitische Etablierung als Großmacht; die „innere Einigung“ der Deutschen aber sei, so die häufig erhobene Klage, noch nicht vollzogen. Diese allgemeine Krisendiagnose verknüpft sich mit modernitätskritischen Untertönen: Die Moderne bringe zwar Wohlstand und Wachstum, aber auch den Verlust von Sinn und innerer Einheit.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Vgl. Durkheim (2005), 285 ff.

<sup>18</sup> In Euckens eigenen Worten: „Nun kam das ersehnte Kaisertum und die Einigung Deutschlands. Mancher hätte sie weniger militärisch und bürokratisch gewünscht, und noch mehr wäre zu wünschen gewesen, daß der glänzende Aufstieg der Industrie und überhaupt des wirtschaftlichen Lebens durch eine kräftigere Entwicklung einer selbstständigen Geisteskultur ergänzt worden wäre“

Dieses Krisenbewusstsein wurde nun verschieden interpretiert. Zum einen lässt es sich als Reaktion auf zunehmende kulturelle und soziale Auseinandersetzungen verstehen: den Kulturkampf mit dem „Zentrum“, den Aufstieg der Arbeiter\*innenbewegung sowie wachsende Klassenauseinandersetzungen und Verteilungskämpfe.<sup>19</sup> Zum anderen wurde dieses Krisenbewusstsein auch als Reaktion auf spezifisch nationalgeschichtliche Prägungen und Umbrüche gedeutet: als Folge einer Verspätung der Nationengründung, durch die Deutschland ohne Bezug zur Naturrechtstradition der Aufklärung und ohne eigene Staatsidee bleibe.<sup>20</sup> Zudem schafft, so argumentiert Langewiesche, die Gründung des Kaiserreiches etwas radikal Neues: Deutschland schrumpft mit der Trennung von Österreich auch territorial und die Reichseinigung unter der Ägide Preußens führt zu einer Schwächung der demokratischen Traditionen von 1848 sowie zu einer neuen protestantischen Dominanz. Gerade dieser Bruch erzeugt den Bedarf an legitimationsstiftenden Traditionen.<sup>21</sup> Beide Deutungsansätze müssen sich nicht ausschließen. Eucken verweist etwa in *Zur Sammlung der Geister* auf sowohl konfessionelle Gegensätze als auch zunehmende Verteilungskämpfe.

Parallel zu den diagnostizierten gesellschaftlichen Brüchen und Konflikten entwickelt sich auch eine spezifische Sinnkrise der Philosophie, die u. a. durch die Ausdifferenzierung der Wissenschaftslandschaft hervorgerufen wird. So besetzt die sich etablierende Soziologie Teile des Terrains klassisch philosophischer Fragen; der Historismus der Geschichtswissenschaften droht die beanspruchte Allgemeingültigkeit von Geltungsansprüchen in Frage zu stellen und die aufsteigenden Lebenswissenschaften sprechen, etwa in Gestalt des von Euckens Jenaer Konkurrenten Haeckel vertretenen Monismus, der Philosophie den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ab. Auf ganz unterschiedlichen Gebieten sieht die Philosophie also ihre traditionelle Deutungshoheit in Frage gestellt.<sup>22</sup> Mit dieser Infragestellung sind aber nicht nur wissenschaftliche, sondern auch konkrete materielle Interessen verknüpft.<sup>23</sup> So etabliert sich etwa an der chronisch unterfinanzierten Jenaer Universität mit der Zeiss-Stiftung um 1889 ein wichtiger Drittmittelgeber, der aber insbesondere auf die Förderung anwendungsorientierter naturwissenschaftlicher Disziplinen ausgerichtet ist und in den Folgejahren gegenüber staatlichen Mitteln

---

(Eucken 1907, 153). Schon hier warnt Eucken vor einem Mangel an nationaler Würde und den Gefahren „kultureller Überfremdung“.

19 Vgl. Hoffrogge (2011).

20 Vgl. Plessner (2015), 48 ff.

21 Vgl. Langewiesche (2003), 611 ff.

22 Vgl. dazu insgesamt Schnädelbach (1983).

23 Vgl. Ringer (1987), 78 ff.

zunehmend an Bedeutung gewinnt.<sup>24</sup> „Für Philosophie scheint diese Gesellschaft keinen Raum mehr zu bieten.“<sup>25</sup> Die Philosophie gerät hier also nicht nur innerwissenschaftlich, sondern auch wissenschaftspolitisch unter Druck. „Wozu noch Philosophie?“ wird zu einer wichtigen (philosophischen) Leitfrage dieser Epoche.

Sowohl gesellschaftlich als auch innerphilosophisch entstehen Versuche, der wahrgenommenen Krise zu begegnen: Zum einen gibt es von staatlicher und gesellschaftlicher Seite Anstrengungen, die Bildung einer kulturellen nationalen Einheit zu forcieren.<sup>26</sup> Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Geschichtskultur zu. So werden neue Gedenk- und Feiertage etabliert – der Kaisergeburtstag, die Reichsgründungsfeier, der Sedantag usw.<sup>27</sup> –, und es werden eine Vielzahl weiterer neuer Nationaldenkmäler hervorgebracht: In nahezu jeder größeren Gemeinde errichtet man Bismarcktürme; hinzu kommen die Einweihungen großer Nationaldenkmäler, darunter das Hermannsdenkmal (1875) oder das Kyffhäuserdenkmal (1896).

Diese Geschichtskultur zielt auf die Schaffung neuer geschichtlicher Mythen, die die Einheit und Stärke des deutschen Volkes unter Beweis stellen sollen. Für meinen Versuch der Kontextualisierung von Euckens *Zur Sammlung der Geister* sind die Erinnerung an die Völkerschlacht von 1813 und die Jubiläumsfeierlichkeiten sowie die „Denkmalweihe“ des Völkerschlachtdenkmals im Jahr 1913 von besonderer Bedeutung, denn in genau diesen Zusammenhang stellt Eucken seine Schrift. Gleich zu Beginn hält er mit Blick auf die zurückliegenden Feierlichkeiten fest: „Mit Stolz und Freude durften wir uns in diese Zeit versetzen, in der zum erstenmal das deutsche Volk eine große nationale Bewegung aufnahm, sich aus kläglicher Lage erhob und in Verbindung von moralischen Ernst und geistiger Kraft große Hemmungen draußen und drinnen überwand.“<sup>28</sup>

Diese Formulierungen wiederholen die Deutung der Völkerschlacht als „Geburtsstunde des deutschen Volkes“.<sup>29</sup> Für eine solche Deutung als „Geburts-

---

24 Vgl. Gerber (2009), 65 ff.

25 Plessner (2015), 171.

26 „Die deutsche Nation erfand sich, als sie staatlich geeint war, eine neue Geschichte, um diesen Geschichtsbruch als sinnvolles Ergebnis der Geschichte verstehen und rechtfertigen zu können“ (Langewiesche 2003, 616). Allerdings ist die Rede von einer Selbsterfindung der Nation insofern irreführend, als die Ausrichtung der zu schaffenden Geschichtskultur zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen umkämpft bleibt (vgl. Förster 2014, 146 ff.).

27 Vgl. ebd., 145.

28 Eucken (1913), 1.

29 Vgl. Förster (2014), 152. Auf den ersten Blick scheint sich die Völkerschlacht nur bedingt als neuer deutscher Nationalmythos zu eignen. Denn zum einen vollzieht sich hier gerade nicht eine Einigung des Volkes gegen eine fremde Besatzungsgewalt; vielmehr kämpfen in der Schlacht auch

stunde“ eignet sich die Völkerschlacht aus verschiedenen Gründen. Zum einen entspricht ihre antifranzösische Ausrichtung auch den außenpolitischen Konstellationen von 1913. Insofern ermöglicht sie es, der imperialistischen Politik des wilhelminischen Reiches historische Kontinuität und Legitimität zu verschaffen. Zum anderen wird in der Erinnerung an die Völkerschlacht ein Bild aufgerufen, nach dem der Kampf gegen einen gemeinsamen Feind die inneren Klassenschranken und -gegensätze überwindet. Sie dient so einem Appell an die Überwindung innergesellschaftlicher Interessenkonflikte zugunsten eines angeblich übergeordneten nationalen Ganzen.

Dies führt zu einem dritten Punkt. Für eine Geschichtskultur, die auf die Sakralisierung der Nation zielt, haben Kriegssituationen insgesamt eine zentrale Bedeutung. Weil, so die hier aufgerufene Deutung des Krieges, im Krieg das individuelle Leben zugunsten der Nation aufgeopfert wird, zeigt sich im Krieg die Nation als Heiliges bzw. als etwas, das für heilig gehalten wird.<sup>30</sup> Der Bezug auf das Jahr 1813 dient so auch dazu, zur Opferbereitschaft zum Wohle des Ganzen aufzurufen.

In dieser Hinsicht lassen sich die Erinnerungspraktiken des Jahres 1913 rückblickend als kulturelle Weltkriegsvorbereitung verstehen. Die während des Kaiserreiches produzierten Kriegsbilder tragen mit dazu bei, dass der Kriegseintritt 1914 ohne größere innenpolitische Auseinandersetzungen möglich war. „Im August 1914 jubelten die Deutschen in den eingeübten Bahnen des Jubeljahres 1913.“<sup>31</sup>

Die Sakralisierungsfunktion wird auch in der Form und Symbolsprache der Architektur des seit 1863 vom „Deutschen Patriotenbund“ geplanten und 1913 eingeweihten Völkerschlachtdenkmals deutlich. Es soll in seiner Monumentalität alle anderen Denkmäler überragen. Die geschlossene und mächtige Pyramidenform mit den wachenden Kriegern an der Spitze beschwört die Größe und Einheit der Nation. Der inneren Gliederung des Denkmals – einer Krypta mit Totenwächtern im Kellergeschoss, einer darüber liegenden „Ruhmeshalle des deutschen Volkes“ mit sinnbildlichen Darstellungen der „deutschen Tugenden“ Opfermut, Tapferkeit, Frömmigkeit und Volksstärke und einer Sieghalle mit Bildern der heimkehrenden Krieger im Dachgeschoss – lassen sich drei Funktionen des Denkmals zuord-

---

Deutsche gegen Deutsche. Unumstritten ist die Begehung der Feierlichkeiten in Leipzig auch deshalb nicht, weil es gerade die sächsischen Truppen waren, die mit an der Seite Napoleons kämpften. Zum anderen wird die militärische Bedeutung der Schlacht als eher gering eingeschätzt (vgl. ebd., 143).

<sup>30</sup> Clemens Thieme, der Vorsitzende des „Deutschen Patriotenbundes“, betont in seiner Festrede: „Der Kampfplatz rings um Leipzig ist eine geweihte Stätte, ein Heiligtum des gesamten Deutschen Volkes geworden, geheiligt durch die dargebrachten Opfer an Gut und Leben für die Freiheit des Vaterlandes“ (zit. n. Hoffmann 1994, 277).

<sup>31</sup> Hoffmann (1994), 279.

nen: Es soll an die vergangenen Opfer erinnern, zur Sinnstiftung in der Gegenwart beitragen und die Bereitschaft zum Ausdruck bringen, das Erreichte auch für die Zukunft zu bewahren.<sup>32</sup>

Die Errichtung des Denkmals wird mit dem Versuch verknüpft, neue Riten zu schaffen. Es soll als Ort der Versammlung und neuer Feerrituale dienen. „Das vom Verein erbaute Denkmal als Symbol des nationalen Gedankens erfüllte seinen Zweck wesentlich in den politischen Festen, denen es eine sinnerfüllte Kulisse bot.“<sup>33</sup> So wird schon die Eröffnung 1913 als „Denkmalweihe“ angekündigt. Für diese „Denkmalweihe“ kommen Delegationen aus den wichtigsten deutschen Städten mit ihren jeweiligen Honoratioren nach Leipzig, um in einer Parade vom Zentrum zum Denkmal zu pilgern und hier der „Weihe“ und den verschiedenen Festreden beizuwohnen. Insgesamt sollen mehr als 100 000 Zuschauer teilgenommen haben. Für die Rundlaufanlage vor dem Monument sind zudem regelmäßige Festspiele geplant. Später finden hier u. a. Militärparaden statt.<sup>34</sup>

### 3

Diese Versuche der Bildung einer einheitlichen Nationalkultur durch die Schaffung neuer Feiertage, Denkmäler und gemeinsamer Riten haben auch eine Entsprechung in den Versuchen der geistesgeschichtlichen Einheitsbildung aus der Perspektive der Philosophie. Als besonders gefordert sehen sich Teile der Philosophie in dieser Hinsicht deshalb, weil sie sich selbst eine zentrale Rolle in der Entwicklung des Kulturlebens zuschreiben. „Gerade darin dürfen wir zu allen Zeiten die vornehmste Aufgabe der Philosophie sehen, dass sie das Selbstbewusstsein des in der Entwicklung begriffenen Kulturlebens bildet.“<sup>35</sup> Insofern steht die Philosophie, zumindest in einer ihrer möglichen Selbstbeschreibungen in dieser Zeit, in besonderer Weise in der Verantwortung, zu einer gemeinsamen nationalkulturellen Einheit beizutragen. Diese Verantwortung schreibt sie sich aber nicht nur aufgrund eines solchen Selbstbildes zu. Eine solche Verantwortungszuschreibung erfolgt innerhalb der Philosophie auch deshalb, weil sie sich durch die skizzierten wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen herausgefordert sieht. Für einen Teil der deutschsprachigen Philosophie soll dem Zweifel am Fach, der sich in der Frage „Wozu noch Philosophie?“ zusammenfasst, über ein bestimmtes öffentliches Wirken begegnet

---

32 Vgl. ebd., 265 ff.

33 Ebd., 249.

34 Vgl. Förster (2014), 152 ff.

35 Windelband (1909), 4.

werden. Die öffentliche Wirksamkeit für eine gemeinsame Nationalkultur soll also einen Ausweg aus beiden als krisenhaft erfahrenen Entwicklungen ermöglichen. Die philosophische Sinnkrise wird überwunden, indem sich die Philosophie als unerlässlich für eine gemeinsame Nationalkultur erweist. Die Philosophie soll die Fundamente des kulturellen und staatlichen Lebens schaffen bzw. sichern.

Ein zentraler Bezugspunkt für diese philosophischen Krisenlösungsangebote ist dabei der Deutsche Idealismus.<sup>36</sup> Das hat verschiedene Gründe. So gilt der Deutsche Idealismus als Blütephase deutscher Philosophie, in der die Philosophie noch nicht, wie kritisch u. a. gegen den zeitgenössischen Neukantianismus bemerkt wurde, auf Wissenschaftstheorie reduziert gewesen sei, sondern in der sie sich noch substantiellen Fragen zugewandt habe. Zudem lässt sich der Bezugspunkt des Deutschen Idealismus auch in zeitlicher Hinsicht gut mit den neu entstehenden Nationalmythen verknüpfen. Schließlich wird eine – freilich mythisierte – Vorstellung des Deutschen Idealismus zum Vorbild für das eigene Verhältnis zur außerphilosophischen Öffentlichkeit. Der Deutsche Idealismus habe, so zumindest die retrospektive Einschätzung, eine Einheit von Philosophie und Volksleben realisiert, die auch für die Gegenwart anzustreben sei. Demnach hätten beispielsweise Fichtes Reden an die deutsche Nation unmittelbar die Studenten für die Beteiligung an den „Befreiungskriegen“ begeistert.<sup>37</sup>

Wenn also, entsprechend dem neuen Nationalmythos, Befreiungskriege und Völkerschlacht als „Geburtsstätte des Deutschen Volkes“ beschrieben werden können, dann kann, so die damalige Erwartung, die Philosophie des Deutschen Idealismus zumindest als Geburtshelfer gelten. Eine Philosophie in dieser Tradition ist dann, so die zweite damit verknüpfte Erwartung, auch für die Gegenwart nicht zu ersetzen.

Auch mit diesem Gedanken steht Eucken nicht allein. Die Hoffnung, von den Herrschenden als unverzichtbarer Legitimationsbeschaffer wahrgenommen zu werden, drückt sich bei Windelband wie folgt aus: „Aber bei uns war die geistige Kultur erst der Nährboden, aus dem der Reis der äusseren Macht plötzlich mit überraschender Lebenskraft aufgeschossen ist.“<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Zu diesen Motiven bei Zeller vgl. Michalski (2010), 117–144. Bei Windelband gibt es eine ganz analoge Begründung dieser Bezugnahme: „In der gewaltigen Umwälzung unserer Lebensverhältnisse ist in der Tat die überkommene Substanz unserer Wertungen in Fluss geraten [...]. Aus diesem Zustande heraus ist das neue Bedürfnis nach einer philosophischen Weltanschauung erwachsen [...]. Aus solchen Bedürfnissen heraus haben wir uns in Deutschland zu den grossen Systemen des Idealismus zurückgefunden, welche diesen Glauben an das geistige Grundwesen aller Wirklichkeit verkündet haben“ (Windelband 1909, 118–119).

<sup>37</sup> Die Bemerkung Buddes, man habe *Zur Sammlung der Geister* die „neuen Reden an die deutsche Nation genannt“ (Budde 1918, 2), muss insofern Eucken als Bestätigung seines Anspruchs erscheinen.

<sup>38</sup> Windelband (1909), 6; vgl. für die Rede vom Deutschen Idealismus insgesamt: Sandkaulen (2007), 112–122.

In *Zur Sammlung der Geister* muss Eucken, kurz nachdem er sich „der großen Zeit der Völkerschlacht zugewandt“ hatte, resigniert feststellen, „daß wir die vor hundert Jahren erreichte Höhe nicht wahrten“<sup>39</sup>. Weil die alten Werte zweifelhaft geworden sind und nicht mehr überzeugen können, die moderne Weltsicht aber eine gemeinsame Wertbindung nicht mehr verbindlich machen kann, bleiben Sinn und Ziel des Lebens unbestimmt. Die Gegenwart ist so in gesellschaftlicher Hinsicht zwischen gegensätzlichen Wertbindungen zerrissen. Die Einzelnen schwanken zwischen verschiedenen Anschauungen, die alle als ungenügend erfahren werden. So bleibt die Gegenwart ohne Sammlung der Kräfte. „Die Menschheit ist heute voller Unsicherheit über den Sinn ihres Lebens.“<sup>40</sup>

Daraus ergibt sich für Eucken die Aufgabe der Philosophie: Sie hat eine einheitliche Orientierung zu stiften, die den Menschen „erhöht“ und Zerrissenheit und Schwanken überwindet. Indem Eucken der Philosophie die Aufgabe zuschreibt, eine Orientierung gebende Weltanschauung zu gründen, die alles einbegreifen und unterschiedliche Kulturformen umfassen kann und über die sich dann auch Einheit und Festigkeit der Grundsätze des gemeinsamen Handelns gewinnen lassen, verändert sich auch der Maßstab, an dem die Philosophie gemessen wird.

Entscheidend wird ein bestimmter praktischer Effekt: nämlich ob sie zu einer entsprechenden Transformation des Selbst und der Gemeinschaft beitragen kann; ob sie, in Euckens Terminologie, den Sinn für die Verpflichtung auf eine höhere Ordnung zu erwecken vermag.

Ein solches Ziel kann die Philosophie nur erreichen, wenn sie sich bestimmter Methoden bedient. So fordert Eucken zum einen statt einer ihrem Wesen nach unabschließbaren Reflexion eine Philosophie der Selbstbesinnung. „Helfen kann nicht eine grübelnde Reflexion [...], ihr Weiterspinnen würde die Unsicherheit nur noch steigern. [...] Zum glücklichen Fortgang bedürften wir also sowohl einer Selbstbesinnung als einer Selbsterhöhung.“<sup>41</sup> Ziel ist nämlich nicht die kritische Prüfung bestehender Annahmen oder Normen, sondern die Freilegung eines angeblich unveränderbaren Wesenskerns. Dieses unveränderbare Wesen soll nun über die eigene Geschichte erschlossen werden. Insofern erfolgt das Philosophieren hier im Modus historischer Rückschau.

Darüber hinaus soll die Transformation des Selbst und der Gemeinschaft über eine Entscheidung und weniger durch einen schlüssigen Begründungszusammenhang erreicht werden. Diesen Gegensatz formuliert er ganz explizit: „Das ist einmal ein Geschick wie ein Vorzug alles Großen, daß es sich nicht aufdrängen und ande-

---

<sup>39</sup> Eucken (1913), 5.

<sup>40</sup> Ebd., 9.

<sup>41</sup> Ebd., 26–27.

monstrieren läßt, sondern aus eigener, innerer Entscheidung hervorgehen muß.“<sup>42</sup> Ob nun eine materialistische oder eine idealistische Position eingenommen wird, ob nun die Moral als wohlverstandenes Eigeninteresse oder als Verpflichtung auf eine höhere Ordnung gefasst wird, ob der Staat als Vertrag für die Garantie wechselseitiger Sicherheit verstanden oder als „geistiger Gehalt“ verehrt wird – für all die Fälle gilt: „Es tut uns [...] ein energisches Entweder-Oder not.“<sup>43</sup>

Die in historischer Selbstbesinnung freizulegende Weltanschauung und die über das öffentliche Wirken der Philosophie zu gründende Gemeinschaft werden in *Zur Sammlung der Geister* nun als nationale verstanden. Ohne dass dieser Schritt weiter begründet wird, schränkt Eucken die Geschichte, auf die sich die historische Selbstbesinnung richtet, auf die des „eigenen Volkes“ ein. „Nun brauchen wir eine Hilfe nicht draußen zu suchen, wir finden sie bei uns selbst, in der Natur und Geschichte unseres eignen Volkes.“<sup>44</sup>

Eine Vertiefung in diese Geschichte oder auch nur eine methodische Reflexion der Frage, wie sich in der Vielfalt historischer Erscheinungen übergreifende Züge erkennen und unter welchen Voraussetzungen sie sich als „Wesen“ bestimmen lassen, erfolgt jedoch nicht. Vielmehr behauptet Eucken ohne Umschweife, dass die historische Rückschau die Deutschen als ein Volk der Innerlichkeit zeige. Er bezieht sich hier auf Fichtes *Reden an die deutsche Nation*, in denen dieser die Deutschen als „Volk des Gemüts“ bezeichnet hatte. In Euckens Reformulierung: „Das deutsche Schaffen fand seine Eigentümlichkeit und seine Größe in der Wendung zu einer Innerlichkeit und in der Entwicklung dieser Innerlichkeit.“<sup>45</sup> Wie alle zentralen Begriffe bei Eucken ist auch jener der „Innerlichkeit“ nicht klar bestimmt. Im Allgemeinen charakterisiert er jedoch so etwas wie ein Wirken aus einer inneren Verpflichtung gegenüber einer „höheren Ordnung“. Trotz der Unklarheit darüber, was diese „Ordnung“ genau kennzeichnet, inwiefern sie als „höher“ gelten kann oder wie sich innere und äußere Verpflichtungen genau unterscheiden lassen, wird die „Innerlichkeit“ hier und auch in der Zukunft zu einem zentralen Begriff. Sie gilt als grundlegendes Kennzeichen der deutschen Kultur überhaupt. Die spezifisch deutsche Innerlichkeit zeige sich in den unterschiedlichen Kulturformen: in der Arbeit ebenso wie in der Erziehung, der Religion und der Kunst. „Der geschilderten Innenkultur entspricht auch die deutsche Kunst und Literatur.“<sup>46</sup> Aus ihr erklärt sich auch das, was Eucken als spezifisch deutsche Tugenden versteht: Fleiß,

---

42 Ebd., 69.

43 Ebd., 26.

44 Ebd., 146.

45 Ebd., 50.

46 Ebd., 47.

Arbeitsamkeit und Sorgfalt. „Daraus erklärt sich die Treue der Deutschen gegen die Arbeit [...], die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, die auch das Kleinste werthält.“<sup>47</sup>

Diese Innerlichkeit zeigt sich insbesondere auch in der Philosophie. Auch hier sind die Deutschen aus einem Gefühl der inneren Verpflichtung heraus tätig; auch hier streben sie nach einer Verbindung mit etwas „Höherem“. „Innerlichkeit“ deutet Eucken so als den gemeinsamen Kern, der die unterschiedlichen philosophischen Werke verbindet. Von Meister Eckhart über Luther und Leibniz bis hin zu Kant und Hegel: Stets geht es nach Eucken um die Erfassung und Ausdeutung einer inneren Verpflichtung. „Sie alle suchen eine Tiefe, in der das menschliche Leben sich unmittelbar mit einer unsichtbaren Ordnung berührt und ihre erhöhende Kraft in sich aufnimmt [...]. So geschah es bei Kant [...]. So geschah es bei Hegel“<sup>48</sup>.

Wie auch immer diese Erhöhung in der Tiefe genau erfolgen mag: In jedem Fall soll der Begriff der „Innerlichkeit“ es ermöglichen, einen sowohl verschiedene Epochen als auch verschiedene Kulturformen übergreifenden gemeinsamen Wesenskern zu bestimmen.<sup>49</sup> Philosophiegeschichte ist für dieses Projekt deshalb zentral, weil sie als kontinuierlicher Versuch gelesen wird, die das „deutsche Wesen“ insgesamt prägende „Innerlichkeit“ auszudeuten und auf den Begriff zu bringen. Deshalb bildet sie auch kein „bloßes Nebeneinander“; vielmehr geht „durch sie [...] eine allumfassende Bewegung“.<sup>50</sup>

Die kulturchauvinistische Zuspitzung, die in *Zur Sammlung der Geister* schon angelegt, aber noch nicht entfaltet ist, ergibt sich nun daraus, dass Eucken diese Kennzeichnung des deutschen Nationalcharakters in spezifischer Weise mit einigen schon in früheren Schriften entwickelten Elementen seines Neoidealismus verknüpft. Die „Innerlichkeit“ versteht er als Voraussetzung, um das „höhere geistige Leben“, das er, wie gezeigt, als Urgrund und Ziel des Lebensprozesses insgesamt begreift, erfassen und mit verwirklichen zu können. Wenn es nun zum eigentlichen Wesen der Deutschen gehört, aus einer inneren Verpflichtung gegenüber einer höheren Ordnung tätig zu sein, dann trifft sie der Sinnverlust der Moderne besonders hart. Er bedeutet für sie zugleich einen Verlust ihres Wesens. Weil die Deutschen am Zustand der Gegenwart am stärksten leiden, sind sie aber auch in besonderer Weise dazu berufen, durch Besinnung eine neue Weltanschauung zu schaffen. Darin sind sie nun in Euckens Vorstellung nicht nur für sich, sondern für die Menschheit insgesamt tätig. Weil Eucken die Durchsetzung eines „höheren

---

47 Ebd., 31.

48 Ebd., 39.

49 Die oben angesprochene Vagheit und inhaltliche Unbestimmtheit des Begriffs der „Innerlichkeit“ ist insofern auch kein Zufall, sondern notwendig, um diese Funktion erfüllen zu können.

50 Ders. (1915), 126.

geistigen Lebens“ als Aufgabe versteht, die der Menschheit insgesamt gestellt ist, kann er den Deutschen eine welthistorische Mission zuschreiben. Eine universale Perspektive wird hier zwar eingenommen; sie dient aber nur noch dazu, eine Überlegenheit der deutschen Kultur zu behaupten.<sup>51</sup>

Von hier aus lässt sich übersehen, in welchem Sinne die Philosophiegeschichte hier zum Medium nationaler Selbstvergewisserung wird. Die Philosophie hat, so lassen sich diese Bestimmungen zusammenfassen, in historischer Selbstbesinnung auf die eigene, nationale Philosophiegeschichte einen gemeinsamen Wesenskern freizulegen, zu dem sich dann die Einzelnen und die Gemeinschaft bekennen sollen, um eine neue Einheit und Festigkeit der Grundsätze zu schaffen.

## 4

Diese Überlegungen gehen später in die sogenannten „Ideen von 1914“ ein. In diesen „Ideen“, an deren Formulierung sich auch die akademische Philosophie beteiligt hatte, wurde der Erste Weltkrieg zum „Kulturkrieg“ stilisiert und die deutsche Kriegsführung mit Berufung auf eine angebliche kulturelle Überlegenheit der Deutschen gerechtfertigt.<sup>52</sup> Treue, Gemeinschafts- und Opfersinn wurden als nationale Tugenden propagiert und demokratischen oder sozialistischen Vorstellungen entgegen gesetzt. Gerade Eucken ist hier überaus aktiv. Er hält insbesondere in den ersten Kriegsjahren eine Vielzahl von öffentlichen Vorträgen, verfasst populäre Schriften, etwa über die „sittlichen Kräfte des Krieges“, und wirbt auch im Ausland für die Unterstützung der deutschen Positionen.<sup>53</sup> Er betrachtet es als „Sache der geistigen Führer, der sogenannten Intellektuellen [...], den Mut zu stärken und für das gute Recht Deutschlands einzutreten“.<sup>54</sup> Dieses „gute Recht Deutschlands“ liegt für ihn darin begründet, dass die Deutschen „die Seele der Menschheit bilden und daß die Vernichtung der deutschen Art die Weltgeschichte ihres tiefsten Sinnes berauben würde“.<sup>55</sup>

51 Vgl. ders. (1913), 137 ff.

52 Vgl. Mommsen (1995), 1–15.

53 Budde fasst diese Aktivitäten Euckens wie folgt zusammen: „Unbekümmert um sein Alter – er war mittlerweile 70 Jahre alt geworden –, alle Strapazen willig auf sich nehmend, ließ er seine weithin schallende Stimme erschallen, um, ein zweiter Fichte, sein Volk moralisch zu stärken für die gewaltige Aufgabe, die die Vorsehung auf seine Schultern gewälzt hatte“ (Budde 1918, 2).

54 Eucken (1922), 99.

55 Ders. (1914), 23. Mit diesen Kriegsschriften ist Eucken überaus erfolgreich. Flasch charakterisiert die Rolle eines „Großdenkers“ wie Eucken wie folgt: „Er schafft den Kanon; er markiert die im Bildungsvorrat vorhandenen, jetzt für den Krieg verwertbaren Termini“ (Flasch 2000, 25).

Diese Haltung ist nun nicht Ausdruck einer Anpassung an den „Hurrapatriotismus“ oder an das „Gemeinschaftserlebnis“ der Augusttage von 1914.<sup>56</sup> Sie ist vielmehr in den philosophischen und philosophiehistorischen Schriften, die in den Jahrzehnten vor dem ersten Weltkrieg entstehen, schon vorgezeichnet.<sup>57</sup>

Nicht nur in dieser Hinsicht ist die von Eucken mit entwickelte Form der Philosophiegeschichtsschreibung wegweisend für Kommendes. Die Vorstellung eines eigenen Wesens, das sich über den Begriff der „Innerlichkeit“ kennzeichnen lässt, und das einerseits als unveränderlich, gleichzeitig aber als etwas gilt, das verfehlt werden kann und auf das auch durch die Appelle der Philosophie verpflichtet werden soll, wird in formaler Hinsicht in der völkischen Philosophiegeschichtsschreibung und Idealismusinterpretation von Euckens Nachfolger Max Wundt weitergeführt.<sup>58</sup> So wird Wundt in seinen Versuchen, eine einheitliche Entwicklungslinie zu konstruieren, die von Jacob Böhme und Meister Eckhardt über Leibniz und den deutschen Idealismus bis zum eigenen Neuhegelianismus reicht, an die Überlegungen Euckens anschließen. Zudem wird er die Vorstellung übernehmen, dass das sich in all diesen Philosophien zeigende Wesen der „Innerlichkeit“ für eine nationale Erneuerung aktiv wiederangeeignet werden muss. „Unsere Aufgabe wird es sein, uns den vollen und wahren Gehalt dieses reichen Erbes wieder zuzuführen und es für die Erneuerung unseres Volkslebens fruchtbar zu machen.“<sup>59</sup>

---

56 Die sich bis heute haltende Vorstellung eines klassenübergreifenden „Augusterlebnisses“ ist gerade ein auch von bekannten Intellektuellen nachträglich entworfenes Bild, das die deutsche Bevölkerung angesichts sich verschärfender Interessengegensätze im weiteren Kriegsverlauf auf die Beibehaltung des Burgfriedens einschwören sollte (vgl. Verhey 2000, 374 ff.).

57 Insofern ist auch der Einschätzung Befüchls zu widersprechen, erst während des Weltkrieges würde die unpolitische Zivilisationskritik Euckens zur konkreten politischen Publizistik (vgl. Befüchlich 2000, 101).

58 Vgl. den hymnischen Nachruf Wundts auf Eucken: „Es war die Grundüberzeugung Euckens, die ihn so ganz in die große Überlieferung des deutschen Idealismus einstellte, daß alles Wissen und Erkennen nicht Selbstzweck, sondern berufen sei, tätig in das Leben einzuwirken. [...] So wird sein Bild in dem Bilde des geschichtlichen Gesamtgeschehens unserer Zeit fortleben: als das Bild des unverzagten Kämpfers, der sich als einer der wenigen dem furchtbaren Einbruch des Materialismus in das Geistesleben der Zeit entgegenwarf und unablässig für die unvergänglichen Güter des Menschenlebens stritt. Die Werte, welche das Leben allein lebenswert machen, die uns in Griechenland, Christentum und Deutschtum geschenkt sind, wollte er in den Sinn und das Leben einer vielfach verrohten und innerlich hohl gewordenen Zeit wieder einführen“ (Wundt 1927a, 38–39).

59 Ders. (1926), 30. Zugleich integriert er in dieses Modell, darin über Eucken hinausgehend, völkische Elemente: Grundlage dieses gemeinsamen Geistes sei die „Blutgemeinschaft“ der Deutschen und das Verfehlen dieses Geistes erklärt er über antisemitische Stereotypen (ders. 1927b, 10). Während Eucken es beispielsweise für wichtig hält, darauf hinzuweisen, dass „diese deutsche Innerlichkeit sich auch im Judentum zeige“ (Eucken 1914, 12), warnt Wundt vor einer angeblichen „Verjudung unseres Geistes“ (Wundt 1927b, 10).

Warum bleibt dieses Modell der Philosophiegeschichtsschreibung als Form nationaler Selbstvergewisserung so konstant? Diese Frage führt zurück zu Eucken selbst. Die Sakralisierung der Nation verlangt nicht nur Totems, an denen die Macht der Gemeinschaft sinnfällig werden kann, und Riten, die eine entsprechende Transformation des Selbst und der Gemeinschaft ermöglichen, sondern auch eine aktive Deutungsarbeit.

Durkheim beschreibt zwar, wie sich über religiöse Riten erstmals gemeinsame kognitive Strukturen der Weltdeutung ausbilden. Gleichwohl aber schenkt er expliziten Deutungspraktiken, wie etwa der Theologie, nur eine geringe Bedeutung. Dies hängt u. a. auch damit zusammen, dass er ausgehend von möglichst einfachen religiösen Praktiken gemeinsame Merkmale aller Religionen bestimmen will. Gerade im Rahmen seiner religionssoziologischen Konzeption scheint mir aber eine aktive Deutungsarbeit notwendig zu sein; denn sonst bleibt offen, wie die Erfahrung des Heiligen im kollektiven Ausnahmezustand gerade das alltägliche Gemeinschaftsleben leiten und normieren kann. Die Erfahrung des Heiligen muss interpretiert werden. Nur so lässt sich bestimmen, worauf es verpflichtet. Soll diese Deutungsarbeit nun nicht individuell beliebig erfolgen, so muss eine bestimmte Deutungsweise verbindlich gemacht werden. Eine solche Aufgabe hatte etwa die christliche Theologie. Eucken bestimmt seine eigene Aufgabe als Philosoph ganz analog. Für ihn besteht sie darin, die Vergangenheit, an die in den Jubiläumsfeierlichkeiten des Jahres 1913 erinnert wurde, für die Gegenwart lesbar zu machen. „Der Blick unseres Volkes war in diesem Jahre rückwärts gekehrt und der großen Zeit zugewandt [...]. Aber die Vergangenheit darf nicht bloß ein Gegenstand müßiger Betrachtung bleiben, wir müssen von ihr auch für unser eigenes Leben gewinnen“<sup>60</sup>. Als Element der Praktiken der Sakralisierung des Nationalstaats aber ist die Philosophiegeschichtsschreibung unentbehrlich. Sie vermittelt erst den Zugang zum Allerheiligsten der Nation. So wird sie, dank der Ansteckung des Heiligen,<sup>61</sup> selbst sakral.

In gewisser Hinsicht lässt sich danach sagen: Sie wissen, was sie tun. Dass Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung zur Schaffung einer einheitlichen Nationalkultur beitragen, entspricht auch ihrem eigenen Selbstbild; die Frage ist nur, in welcher Rolle. In ihrem Selbstverständnis hat die Philosophie als „Selbstbewusstsein des in der Entwicklung begriffenen Kulturlebens“<sup>62</sup> eine wegweisende Funktion für die Ausrichtung der Ziele der nationalen Entwicklung. Aber das in

---

<sup>60</sup> Eucken (1913), 1.

<sup>61</sup> Vgl. Durkheim (2005), 431.

<sup>62</sup> Windelband (1909), 4.

der historischen Rückschau gewonnene Leitbild, dem zufolge die Philosophie als Selbstbesinnung der öffentlichen Auseinandersetzung enthoben ist und gerade deshalb orientierend auf sie wirken kann, führt hier in die (Selbst-)Täuschung. Denn es lässt sie verkennen, in welchem Ausmaß die Suche nach einem solchen Leitbild selbst schon auf tatsächliche Krisenerfahrungen reagiert. Es ist schließlich nicht der „Kulturkrieg“ der Philosophen, der zum Ausbruch des Weltkrieges führt. Anstatt die „geistigen Ziele“ des nationalen Lebens aufzuweisen, rechtfertigen sie nur, was ohnehin geschieht. Dieser Gedanke führt zu Nietzsche zurück. Vielleicht fehlt in solchen Fällen gerade die Dimension einer selbstkritischen Philosophiegeschichtsschreibung. Sie hätte insbesondere die Zwecksetzungen kritisch zu befragen, nach denen Philosophiegeschichte geschrieben wurde und wird. Eine, hier vorgeschlagene, Möglichkeit, das zu tun, besteht darin, nicht nur die innerphilosophischen, sondern auch die gesellschaftlichen Spannungen und Konflikte einzubeziehen, auf die sie zu reagieren versucht. So lässt sich untersuchen, welche gesellschaftlich etablierten Deutungsmuster unhinterfragt in ihre Problembeschreibungen und -lösungen eingehen und inwiefern sie selbst zur Stabilisierung problematischer Praktiken und Institutionen beiträgt.

Die philosophischen und gesellschaftlichen Problemwahrnehmungen motivieren, so habe ich zu zeigen versucht, eine bestimmte und durchaus selektive Aneignung philosophischer Klassiker. Es ist aber zudem zu fragen, was diese Aneignungen ermöglicht hat, wenn wir uns heute zu diesen Klassikern in ein Verhältnis setzen. Insofern könnte die Aufgabe einer kritischen Philosophiegeschichtsschreibung auch darin liegen, ein bestehendes Selbstverständnis gerade nicht zu stärken, sondern zu irritieren; und das, indem sie nicht versucht, sich von einer Vergangenheit zu trennen, sondern eine vergessene Vergangenheit sichtbar zu machen. Erst dann kann zumal nach der Wirkmächtigkeit dieser Geschichte oder einzelner ihrer Elemente gefragt werden, etwa im Hinblick auf die Kanonbildung, auf historische und gegenwärtige Motive der Monumentalisierung, auf das Selbstbild der Philosophie, sie sei der öffentlichen Auseinandersetzungen enthoben und könne gerade aufgrund dieser Distanz orientierend auf sie einwirken.

## Literatur

- Anderson, B. (1988), *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt am Main u. New York.
- Beßlich, B. (2000), *Wege in den „Kulturkrieg“. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914*, Darmstadt.
- Budde, G. (1918), *Rudolf Eucken als Herold des Deutschtums*, in: *Deutsches Volkstum* 1, 1–5.
- Dathe, U. (1996), *Begriffsgeschichte und Philosophie. Zur Philosophie Rudolf Euckens*, in: Caysa, V., u. Eichler, K. (Hg.), *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*, Leipzig, 85–96.

- Durkheim, E. (2005), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.
- Eucken, R., (1872), *Über die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Gegenwart*. Akademische Antrittsrede, Berlin.
- Eucken, R. (1874), *Über den Werth der Geschichte der Philosophie*. Akademische Antrittsrede, Jena.
- Eucken, R. (1907), *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig.
- Eucken, R. (1913), *Zur Sammlung der Geister*, Leipzig.
- Eucken, R. (1914), *Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes*, Stuttgart u. Berlin.
- Eucken, R. (1915), *Die Träger des deutschen Idealismus*, Berlin.
- Eucken, R. (1922), *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens*, Leipzig.
- Flasch, K. (2000), *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*. Ein Versuch, Berlin.
- Förster, B. (2014), *Die Jahrhundertfeiern der „Völkerschlacht“*. Erinnerungskulturen und Kriegslegitimation im Jahr 1913, in: Mares, D., u. Schott, D. (Hg.), *Das Jahr 1913. Aufbrüche und Krisenwahrnehmungen am Vorabend des Ersten Weltkrieges*, Bielefeld, 144–167.
- Gerber, S. (2009), *Die Universität Jena 1850–1918*, in: Senatskommission z. Aufarbeitung d. Jenaer Universitätsgesch. im 20. Jh. (Hg.), *Traditionen – Brüche – Wandlungen. Die Universität Jena 1850–1995*, Köln, 23–269.
- Graf, F. W., (1997), *Die Positivität des Geistigen. Rudolf Euckens Programm neoidealistischer Universalintegration*, in: Hübinger, G., Bruch, R. v., u. Graf, W. F., (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 2. Idealismus und Positivismus*, Stuttgart, 53–85.
- Hofmann, S. (1994), *Sakraler Monumentalismus um 1900. Das Leipziger Völkerschlachtdenkmal*, in: Koselleck, R., u. Jeismann, M. (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München, 249–280.
- Hoffrogge, R. (2011), *Sozialismus und Arbeiterbewegung in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*, Stuttgart.
- Horkheimer, M. (1987), *Rudolf Eucken. Ein Epigone des deutschen Idealismus*, in: ders., *Gesammelte Schriften 2. Philosophische Frühschriften 1922–1933*, 154–157.
- Joas, H. (2015), *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main.
- Lübbe, H. (1963), *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*.
- Michalski, M. (2010), *Der Gang des deutschen Denkens. Versuche und Programme nationaler Philosophiegeschichtsschreibung von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*, Würzburg.
- Mommsen, W. J. (1995), *Einleitung. Die deutschen kulturellen Eliten im Ersten Weltkrieg*, in: Müller-Luckner, E., u. Mommsen, W. J. (Hg.), *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München, 1–15.
- Nietzsche, F. (1988), *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: ders., *Kritische Studienausgabe 1*, hg. v. Colli, G., u. Montinari, M., München, 248–334.
- Plessner, H. (2015), *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, in: ders., *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes. Politische Schriften (= Gesammelte Schriften 6)*, Frankfurt am Main, 7–225.
- Ringer, F. K. (1987), *Die Gelehrten. Der Untergang der deutschen Mandarine 1890–1933*, München.
- Rüsen, J. (1994), *Was ist Geschichtskultur?. Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken*, in: ders., Grütter, T., u. Fußmann, K. (Hg.), *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*, Köln, 3–26.
- Sandkaulen, B. (2007), *Jena als Chiffre des „deutschen Idealismus“*. Motive und Folgen einer historischen Konstruktion, in: John, J., u. Ulbricht, J. H. (Hg.), *Jena. Ein nationaler Erinnerungsort*, Köln u. a., 112–122.

- Schäfer, M. (2020), *Sammlung der Geister. Kulturkritischer Aktivismus im Umkreis Rudolf Euckens 1890–1945*, München.
- Schnädelbach, H. (1983), *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main.
- Verhey, J. (2000), *Der „Geist von 1914“ und die Erfindung der Volksgemeinschaft*, Hamburg.
- Windelband, W. (1909), *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen*, Tübingen.
- Windelband, W. (1915), *Die Erneuerung des Hegelianismus*, in: ders. (Hg.), *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 1, Tübingen, 273–289.
- Wundt, M. (1926), *Die deutsche Philosophie und ihr Schicksal*, Langensalza.
- Wundt, M. (1927a), *Rudolf Eucken. Rede, gehalten bei der Eucken-Gedächtnisfeier der Universität Jena am 9.1.1927*, Langensalza.
- Wundt, M. (1927b), *Volk, Volkstum, Volkheit*, Langensalza.