

Einleitung – Die Philosophiegeschichtsschreibung im Ersten Weltkrieg

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gerald Hartung und Caterina Zanfi

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

Wuppertal und Modena im Frühjahr 2021
Gerald Hartung und Caterina Zanfi