

Dewey und Santayana gegen deutsche Philosophie und deutschen »Fanatismus«¹

Abstract

Der Beitrag erörtert die Ansichten zweier Denker zu den Beziehungen zwischen deutscher Philosophie und deutscher Politik im Ersten Weltkrieg. John Dewey und George Santayana machten den deutschen Idealismus für die Mentalität verantwortlich, die zum Krieg geführt hatte. Ihrer Auffassung nach waren deutsche Philosophie und deutsche Kultur als ein Ganzes zu betrachten. Insbesondere Dewey empfand Kants Trennung zwischen »zwei Welten«, einer »äußerlichen« und einer »inneren«, als folgenschwer.

The views of two thinkers on the relations between German philosophy and politics in World War I are discussed. John Dewey and George Santayana held German idealism responsible for the mentality which led to the war. They considered German philosophy and culture to be a whole. In particular, Dewey thought that Kant's separation of »two worlds,« one »internal,« the other »external,« strongly shaped subsequent intellectual *and* political developments.

1. Einleitung

Im März 1915 schreibt Wilhelm Wundt: »Nichts ist geeignet, die in Zeiten des Friedens leicht der oberflächlichen Beobachtung entgehen- den und zum Teil auch tatsächlich durch den internationalen Verkehr sich verbergenden Unterschiede der Volkscharaktere lebendiger hervortreten zu lassen als der Krieg, der die Leidenschaften weit mächtiger erregt, als es andere in den Verlauf des friedlichen Lebens eingreifende Ereignisse jemals tun können.«

¹ Silke Kurth, Barbara Di Noi, Gerhard H. Müller und Cesare Giacobazzi, ein Team von Freunden, haben mir in verschiedenen Phasen der Vorbereitung des Textes geholfen und mein »Germanesisch« geduldig verbessert. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Gerald Hartung und Dr. Caterina Zanfi für die Gelegenheit, an einer so interessanten Konferenz teilzunehmen und diesen Beitrag zu veröffentlichen.

Neben der Dichtung sieht Wundt in der Philosophie »in erster Linie« den »Ausdruck des geistigen Charakters der Nationen«, »Indem sie [die] Antriebe, die sich in der Volksseele regen, zum Selbstbewußtsein zu erheben sucht, gibt sie daher ein Gesamtbild der geistigen Werte der nationalen Kultur, wie ein solches die einzelnen Gebiete immer nur in zerstreuten Ausstrahlungen gewähren. Die Geschichte der europäischen Philosophie [...] von der Zeit der Renaissance an [kann man als] ein[en] ›Kampf der Geister‹, der im stillen, aber deshalb doch zuweilen mit nicht geringerer Erbitterung geführt wird, wie der ›Kampf der Waffen‹ [, schildern].«²

Mit anderen Worten: Es ist nichts so fein gesponnen, es kommt doch am besten im Krieg ans Licht der Sonnen. Aber die Eule der Minerva wartete nicht auf die Dämmerung, sie machte sich sofort nicht nur in kämpfenden, sondern auch in zunächst neutralen Ländern wie den Vereinigten Staaten, die erst im April 1917 in den Krieg eintreten würden, an die Arbeit.³

2. Dewey: Geschichte und Logik der deutschen Mentalität

Obschon Pazifist, befürwortete der 1859 geborene John Dewey den Krieg gegen Deutschland, nicht so sehr, um den deutschen Imperialismus zu bekämpfen und die Sache Großbritanniens und Frankreichs zu unterstützen, wie um die Schaffung einer neuen, auf Gerechtigkeit und Gleichheit gegründeten internationalen Ordnung zu fördern. Seiner Meinung nach bot der Krieg Gelegenheit, die aggressiven, antidemokratischen Tendenzen in allen Ländern zu besiegen und die Nationen in einem organisierten, internationalen Leben zu vereinen.⁴

Im Februar 1915 hielt Dewey an der University of North Carolina drei Vorlesungen zum Thema *German Philosophy and Politics*.

² Wilhelm Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg*, Leipzig 1915, III-IV.

³ Die Primär- und Sekundärliteratur zur Rolle der Intellektuellen im Ersten Weltkrieg ist nahezu unüberschaubar, so dass im Folgenden nur Werke mit direktem Bezug zu den hier erwähnten Autoren und Themen genannt werden.

⁴ Brian Holmes, »Les publications de John Dewey dans la période 1914–1918«, in: *Les Philosophes et la guerre de 14*, hg. v. Philippe Soulez, Paris-Vincennes, 1988, 173–191; Sidney Rather, »John Dewey's Philosophy of War and Peace«, in: *Philosophy, History and Social Action. Essays in Honor of Lewis Feuer*, hg. v. Sidney Hook, William L. O'Neill and Roger O'Toole, Dordrecht-Boston-London, 1988, 373–390.

Eine Krise wie die gegenwärtige, sagt er, zwingt zu einer wertenden Betrachtung der Beziehungen zwischen deutscher Philosophie und deutscher Politik. Dies bedeute vor allem »eine Betrachtung darüber, welchen Wert eine Philosophie des Apriori, des Absoluten für die allgemeinen Ziele der Zivilisation haben kann«, eine Philosophie, in der »die Erfahrung nur ein oberflächiges und gleichgültiges Vehikel transzendenter Gesetze und Zwecke ist«. ⁵ Es sei ein Irrtum, die Schuld für die deutsche Aggressivität einfach in einer falschen, tendenziösen Deutung des Darwin'schen *struggle for existence* oder in Nietzsches Machtphilosophie suchen zu wollen. Die allgemeine deutsche Einstellung habe ihre Ursache in der klassischen idealistischen Philosophie, deren Höhepunkt zwar in Hegel, der Ursprung aber in Kant liege. Somit war Kant sozusagen die Urfigur in der von Dewey entworfenen »Archäologie der deutschen Mentalität«, ⁶ die den Einfluss dieser philosophischen und kulturellen Entwicklung auf den gegenwärtigen Zustand Deutschlands angemessen darstellen sollte. Dewey zufolge war Kant »nach wie vor der Philosoph Deutschlands«, umso mehr, als nach dem Ende der Hegemonie Hegelschen Denkens die Tendenz »zurück zu Kant« gehe. Das deutsche Denken habe »seine geistigen Uhren nach der Kantischen Norm gestellt«. ⁷

Kant hatte eine Trennung zwischen zwei Bereichen, ja gar »zwei Welten«, eingeführt, »wobei der eine Bereich äußerlich, physisch und notwendig, der andere innerlich, ideal und frei ist«. »Obgleich sie getrennt und unabhängig voneinander sind, der Primat [liegt] immer im inneren Bereich. Im Vergleich dazu ist die Philosophie eines Nietzsche, den heute viele um eine Erklärung dessen angehen, was ihnen sonst unerklärlich scheint, nur eine oberflächliche und vorübergehende Meinungsströmung«. ⁸

Aus der Trennung des »Inneren« vom »Äußeren«, der unbedingten, selbstbestimmten Freiheit von der mechanischen Kausalgesetzlichkeit, resultiere die einzigartige deutsche Verflechtung, oder

⁵ John Dewey, *German Philosophy and Politics* (New York, 1915), in: John Dewey, *The Middle Works, 1899–1924*, hg. v. Jo Anne Boydston, Carbondale, 1979, Bd. 8 (1915), 135–204; deutsche Übersetzung von Hans Hermann Kogge, bearbeitet von Dr. Berthold Fresow, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Axel Honneth, Berlin-Wien, 2000, 156.

⁶ Axel Honneth, »Logik des Fanatismus. Deweys Archäologie der deutschen Mentalität«, in: *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 9–35.

⁷ Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 105.

⁸ Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 93–94.

Koexistenz, von Innerlichkeit und Leistungsfähigkeit, von schöpferisch dichterischem, philosophischem, musikalischem Geist und dem Geist des Gehorsams Autoritäten gegenüber. In der äußeren Welt ist der Deutsche immer dem Gesetz, der Disziplin und all dem untergeordnet, was zur erfolgreichen Organisation nötig ist. Er kann sich aber immer in eine unendliche, nur durch Musik oder Dichtung vermittelbare Innerlichkeit zurückziehen. Nur die innere Freiheit ist die eigentlich wahre Freiheit. Dadurch war es Kant und vielen anderen deutschen Denkern ohne Widerspruch möglich, die Freiheit des universellen menschlichen Geistes zu behaupten und gleichzeitig Gehorsam zu predigen und zu üben.

Laut Dewey gewährleistete Kants Konzeption des Apriori die Einheit, Ordnung, Vernunft, Beherrschung der widerspenstigen empirischen Tatsachen. Seine Ethik sei »die Heilsbotschaft einer Pflicht, jeden Inhalts bar«, aber genau deshalb »dazu beschaffen [...] solche besonderen Pflichten, wie die bestehende nationale Ordnung sie vorschreiben mochte, zu sanktionieren und zu idealisieren. Der Pflichtsinn muss seinen Gehalt irgendwoher nehmen, »der ihm gemäße Gehalt [beruht] auf den Befehlen eines Höheren. Konkret gesprochen: Was der Staat befiehlt, ist die gemäße äußere Erfüllung eines rein inneren Pflichtsinns«. ⁹ Dank Fichte und insbesondere Hegel sei das Apriori zur Verkörperung des Absoluten auf der Erde geworden. Ihrer Starrheit wegen befördere diese Auffassung eine Neigung zum Klassifikatorischen, zu einem »Schubladendenken« (*pigeon-holing attitude*), das mit dem Antiliberalismus, der hierarchischen Staatsordnung und dem Fanatismus verwandt sei. ¹⁰ Kein Wunder also, dass der empirisch und experimentell orientierte Pragmatismus in Deutschland nicht Fuß fassen konnte und dass in Europa »Amerikanismus« »gleichbedeutend mit grobem Empirismus und einem materialistischen Utilitarismus« geworden sei. ¹¹

⁹ Ebd., 110.

¹⁰ Ebd., 42–43.

¹¹ Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 157. Siehe Hans Joas, »Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses«, in: ders., *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M., 1992; Massimo Ferrari, »Da sponda a sponda. »Spirito tedesco« e »tecnica americana«, in: *Politiche della tecnica. Immagini, ideologie, narrazioni*, a cura di Michela Nacci, Genova, 2006, 189–211; *Logical Empiricism and Pragmatism*, hg. v. Sami Philström, Friedrich Stadler, Niels Weidtmann (Vienna Circle Institute Yearbook, Bd. 19), Wien, 2017. Abgesehen von Ferdinand Canning Scott Schiller, war Pragmatismus noch nicht

Dewey ging so weit, auf eine Kontinuität von Kant zur Kriegsapologie des berühmten Generals von Bernhardt anzuspielen und auf rassistische Elemente bei Hegel hinzuweisen, ihn sogar auf eine Stufe mit Houston Stewart Chamberlain zu stellen. Immer und immer wieder seien die Charakterzüge des kriegerischen barbarischen Stammes – »die Tacitus idealisierte wie, sagen wir einmal, [James Fenimore] Cooper die Charakterzüge der Indianer Nordamerikas« – zur Grundlage der Geschichtsphilosophie des deutschen Volkes gemacht worden. In der heiligen Ehrfurcht der alten Germanen vor dem erhabenen Geheimnis des Unerkennbaren liege der Genius der religiösen Erfahrung Luthers und der Deutschen.¹² Insbesondere in Kants späten Schriften werde »Nachdruck auf die Bedeutung der Geschichte als Verwirklichung des absoluten Zwecks in steigendem Maße gelegt«.

»Die Geschichte ist das kontinuierliche Leben eines göttlichen Ego, durch das in den Taten verwirklicht wird, was es seiner Idee oder Bestimmung nach ist. Die Phasen der Geschichte sind aufeinanderfolgende Stufen bei der Gründung des Königreichs Gottes auf Erden. Sie, und sie allein, ist die Offenbarung des Absoluten. Zusammen mit dieser wachsenden Vergöttlichung der Geschichte entsteht die gesteigerte Bedeutung, die dem Nationalismus im Allgemeinen und der deutschen Nation im Besonderen beigelegt wird. Der Staat ist das Individuum, das zwischen die Gattung der Menschheit und einzelne Wesen gestellt ist. In Kants Worten: das nationale Volks ist der Weg des göttlichen Lebens wie es sich in einzelne menschliche endliche Wesen ergießt.«¹³

Hegel habe diese Auffassung auf die Spitze getrieben. Laut Dewey war er letztendlich kein Idealist, sondern »der größte Realist, der der Philosophie bekannt geworden ist. *He might be called a Brutalist*«, weil seine Lehre ein Kultus der Macht war. Ihm waren das Verehrungswürdige und das letztendlich Erfolgreiche eins.¹⁴

in England erfolgreich gewesen. William James, Schiller und später Santayana gaben George Edward Moore und Bertrand Russell die Schuld daran.

¹² Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 143.

¹³ Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 140.

¹⁴ Ebd., 145. Die Worte in Kursiv erscheinen in der deutschen Übersetzung nicht. In jungen Jahren war Dewey ein Hegelianer gewesen, als der er in der Philosophie mehr eine »Anleitung für das Leben als eine Form geistiger Übung« gesucht hatte. 1930 erinnert er sich an seinen damaligen »Wunsch nach Einigkeit«, der »aus einem tiefen

Dewey kommt auf diese Themen in einem Aufsatz von 1916, *On Understanding the Mind of Germany*, zurück, in dem er die Verschiedenheit, die Andersartigkeit des deutschen und des angelsächsischen Geistes betont. »Der deutsche Geist«, sagt er, »ist uns [Amerikanern] im buchstäblichen Sinn fremd«. ¹⁵ Das gleiche gelte für die Briten, obwohl der Idealismus in den 1890er Jahren in England weiter gediehen war als in Deutschland. Tatsächlich seien die Briten »nicht an der Bedeutung des deutschen Idealismus in seiner Heimat interessiert, sondern daran, was er in Großbritannien machen könne«. ¹⁶ Die britischen Idealisten wollten den traditionellen Empirismus ihres Landes mithilfe eines geschichtlichen Sinnes gewissermaßen abschwächen und einem extremen, engen ökonomischen und politischen *laissez-faire*-Individualismus mit »organischen Prinzipien« entgegnetreten. Daher trennten sie die Hegelsche Staatsauffassung von ihrem eigentlichen philosophischen Nährboden ab, veränderten sie und verwandten sie zu sozialen Zwecken. Offen gesagt sei der deutsche Idealismus in England mehr gebraucht worden als dass er verstanden worden sei. Schuld daran war laut Dewey eine Tendenz, die uns Philosophiehistoriker noch immer Sorgen bereiten sollte: »die bedauerliche Weise, auf die die Geschichte des philosophischen Denkens allzu gewöhnlich geschrieben wird. Es ist nur allzu geläufig,

emotionalen Bedürfnis entstand«: »Der Sinn für Aufteilungen und Trennungen, welche auf mir, wie ich annehme, als Folge der ererbten Kultur Neuenglands lasteten, Teilungen, die das Selbst von der Welt, die Seele vom Leib, die Natur von Gott isolierten, brachten schmerzvolle Unterdrückung—oder vielmehr, sie waren eine innere Wunde [...] Hegels Synthese von Subjekt und Objekt, Materie und Geist, Göttlichem und Menschlichem war keine bloß intellektuelle Formel; sie fungierte als eine immense Freigabe, eine Befreiung. Hegels Umgang mit menschlicher Kultur, mit Institutionen, mit den Künsten beinhaltete die gleiche Auflösung starrer Trennwände und zog mich besonders an« (John Dewey, »From Absolutism to Experimentalism« (1930), in: *The Later Works, 1925–1953*, hg. v. Jo Anne Boydston, Carbondale 1980, Bd. 5 (1929–1930), 153). Zu Deweys Beziehung zu Hegel, siehe John R. Shook, *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*, Nashville, TN, 2000. Der junge Dewey wurde vom Idealisten George Sylvester Morris und William Torrey Harris beeinflusst. Harris, »einer der wenigen, die die Philosophie nicht nur aus theologischen Gründen kultivierten«, war der Herausgeber der damals einzigen philosophischen Zeitschrift in Amerika, dem *Journal of Speculative Philosophy*.

¹⁵ John Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, in: *The Atlantic Monthly* (Februar 1916); nachgedruckt mit dem Titel »The Mind of Germany« in: John Dewey, *Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy*, hg. v. Joseph Ratner, New York 1929, Bd. 1, 130–148: 133.

¹⁶ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 139.

Denksysteme isoliert von ihrem gesellschaftlichen Kontext zu diskutieren [...], sich nur um ihre Wahrheit oder Falschheit zu kümmern. Es ist gleichgültig, ob ein System in Griechenland, in der Türkei, auf dem Mond oder auf dem Mars entstand und florierte.«¹⁷

Schon John Stuart Mill hatte seinen Landsleuten »das Fehlen eines Sinnes für den moralischen Wert geschichtlicher Kontinuität« vorgeworfen. Kein Wunder also, dass die Briten die Kontinuität des deutschen Geistes von 1814 bis 1914 nicht sahen. So erkläre sich auch die »Überraschung« einiger britischer Idealisten, die Nietzsche für eine »große Apostasie« verantwortlich machten und in ihm das Symbol »einer Geistesrevolution« sahen, die »das Deutschland der idealistischen Philosophie eingeholt hatte«. Dewey zufolge hatte es keine Revolution gegeben, vielmehr bestand eine »wesentliche Kontinuität zwischen dem kosmopolitischen Deutschland von Kant, Schiller und Goethe und dem deutschen Geist des heutigen imperialen Deutschland«, zwischen Jena und Lüttich. Deshalb hatten Vertreter der deutschen Kriegsrechtfertigung wie der Professor für deutsche Philosophie und Kultur an der Harvard University, Kuno Francke, Recht, wenn sie sich auf Fichte und Hegel und *nicht* auf Nietzsche beriefen.¹⁸ Die Kontinuität liege in folgenden Ideen: »bedingungslose Unterwerfung vor Pflicht, Heil durch unablässiges Streben des Willens, sittliche Berufung auf ästhetische Kultur«. Diesen fügte Dewey Historismus (»eine ausdrucksvolle obgleich barbarische Lokution«) hinzu, womit er eigentlich den »Begriff eines Idealen« meinte, »eines Auftrages, eines Schicksals, die sich im Leben aller Völkern (wenigstens des deutschen Volkes) endlos entfalten, in deren Licht geschehende Ereignisse verstanden werden müssen, und durch Loyalität, zu der ein Volk verurteilt oder berechtigt wird.«¹⁹

Kant hatte das Müssen als Imperativ, das Wesen der Moralität als Gehorsam einer abstrakten Vernunft gegenüber begriffen, die das Ideal einer noch unrealisierten Menschheit vorstellt. Menschliche

¹⁷ Ebd., 138. Es findet sich schwerlich eine bessere Beschreibung der Art und Weise, in der analytische Philosophen heutzutage die Geschichte der Philosophie auffassen – wenn sie ihr überhaupt Beachtung schenken. Wie wir aber gesehen haben und weiter sehen werden, beging Dewey einen Fehler in umgekehrter Richtung.

¹⁸ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 139, 140–141. Vgl. Kuno Francke, *The German Spirit*, New York, 1916. Als Beispiel der »Überraschung« erwähnt Dewey den schottischen Idealisten John H. Muirhead und dessen Buch, *German Philosophy in Relation to War*, London 1915.

¹⁹ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 141.

Wesen aber lassen sich von solchen Abstraktionen nicht leiten. So wird Gehorsam, das Wesen der Moralität, zur impliziten Ergebnisheit jedwedem Gesetz gegenüber, das zufällig auf das Individuum zutrifft. Während England und Frankreich von der mittelalterlichen Idee des Gehorsams befreit worden waren, festigte Kant sie durch »das Verschmelzen der moralischen Verpflichtung mit dem politischen Gehorsam« und begünstigte dadurch die germanische Glorifizierung des Staates. »Das Ideal einer Nation, deren geschichtliche Entwicklung Gottes Zweck verkörpert, nahm Kants Idee der Pflicht gefangen [...] Ein in einem landwirtschaftlichen, halbfeudalischen, schwachen, geteilten Deutschland geborenes kosmopolitisches Ideal verwandelte sich in einem vereinigten, imperialistischen, industriellen, blühenden Deutschland zu einer äußerst nationalistischen Wirklichkeit«. Deshalb bestehe in Deutschland noch heute eine Moralfassung, die sich bei anderen modernen Nationen »in Luft aufgelöst« habe.²⁰ Und deshalb falle es den Briten und Franzosen so schwer, den deutschen Geist zu verstehen. Auch die amerikanische Idee der Freiheit sei mit der deutschen Idee der Pflicht unvereinbar. Die den Amerikanern üblicherweise zugeschriebene »Religion des anstrengenden Lebens« sei von der deutschen Idee der unablässigen, ruhelosen Anstrengung grundverschieden. Dem Amerikaner seien ein Zweck und Ergebnisse nötig, sonst mache ihn die Energieausgabe zum Neurastheniker. Dem Deutschen sei dies des Utilitarismus und Spießertums verdächtig, ihm sei der Wille ein »universeller Über-Wille«, eine unpersönliche, absolute Kraft, die durch Individuen nach Offenbarung strebe. Mit einem Wort: Der Deutsche sei ein Romantiker geblieben. Dies ermögliche ihm, prosaische Angelegenheiten mit einem Hauch von Begeisterung zu beleben, oder einen Schleier von Mystizismus über sie zu werfen. Die Romantik früherer Zeiten sei aber wenigstens auf höhere Persönlichkeiten beschränkt geblieben, die in ihren privaten Sphären nach kulturellen Errungenschaften strebten, wohingegen der zeitgenössische Romantizismus »von Nationalismus überfallen worden« sei, und zwar so sehr, dass in »der aktuellen teutonischen Apologie des Krieges ein Teil des unablässigen Strebens nach der Verwirklichung des im deutschen Volk verkörperten Willens liegt«. ²¹ Bei den Deutschen bedeute derzeit Romantik auch »überschwängliche, unkontrollierte Phantasie« und »introspektives Ergötzen an den in-

²⁰ Ebd., 142, 143.

²¹ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 145.

neren begleitenden Emotionen«. Ihre Philosophie habe in der Innenwelt Zuflucht genommen, um »dem Test von harten, nüchternen Tatsachen auszuweichen«. ²²

So »dumm« es auch klingen möge, mit ihrer Unterordnung unter die Autorität gäben die Deutschen ihre »geistige und politische Unreife im Vergleich mit den Tatsachen« selbst zu. Sicherlich bringe der Krieg »eine Verschlimmerung des romantischen Geistes, einen Rückfall in den undisziplinierten Gemütszustand« bei allen Völkern hervor, aber deren Folgen wögen bei den Deutschen viel schwerer. Trotz ihrer Hingabe an die Wissenschaft hätten sie »die unerprobten, zügellosen Fantasien und Gefühle des Mittelalters in die moderne politische Welt wieder eingeführt«. ²³ »Ihnen steht die Gabe des *self-government* nicht«. Die sogenannte deutsche Freiheit sei die verantwortungslose Freiheit des innerlichen Bewusstseins, des undisziplinierten Geistes des Mittelalters. »Wir Amerikaner« – das gelte aber auch für die Briten und die Franzosen – »sprechen nicht dieselbe Sprache wie die Deutschen, weil wir nicht dieselben Gedanken denken«. ²⁴

Dem Idealismus des Absoluten stellt Dewey eine »experimentelle« Philosophie, *the method of trial*, gegenüber, eine Opposition, der William Ernest Hocking, Professor der Philosophie an der Harvard University und späterer *Inspector* der militärischen Ausbildungslager in Frankreich, in seiner Besprechung von Deweys Buch widerspricht. In dem Zeitraum, in dem die gegenwärtige Politik der deutschen Regierung Gestalt gewann, war nach seiner Meinung der Zeitgeist den idealistischen Lehren gegenüber »offensichtlich feindlich« eingestellt. Die Führungspersönlichkeiten Deutschlands hätten von den Wissenschaften und aus (insbesondere englischen) Beispielen erfolgreicher Staatskunst gelernt. Daher hätten sie den Weg einer Realpolitik eingeschlagen, die das genaue Gegenteil der Kant'schen *Maxime* darstellte, dass jeder Mensch als ein Zweck an sich zu behandeln sei. Ihre »geistige Unehrlichkeit kann weder auf Kants Philosophie noch auf den normalen Charakter des deutschen Volkes zurückgeführt werden. Man kann den Charakter einer Philosophie nicht fair beurteilen, wenn man sich an die hält, die sich ohne den geringsten

²² Ebd., 146.

²³ Ebd., 146, 148.

²⁴ Dewey, »On Understanding the Mind of Germany«, 147.

Glauben an ihren Gehalt in ihre Phrasen hüllen«. Überdies ist die Praxis der deutschen Politiker so »experimentell und pragmatisch« wie jene andere. Jede Politik sei experimentell, jede aber auch, für die Dauer des Experiments, absolut. Übrigens litte »Amerikas eigenes Regierungsexperiment« an einer »Überdosis« absoluter Prinzipien, die zwar aus England und Frankreich, aber nicht aus Deutschland, kämen. Somit gehe es nicht um Experimentelles oder Absolutes, sondern um gutes oder schlechtes Absolutes. Hatte nicht Amerika selbst im Namen eines absoluten Rechts, d. h. dessen, was Dewey als »Erweiterung menschlichen Miteinanders« definierte, gegen Deutschlands U-Boot-Krieg protestiert?²⁵ In seiner Antwort an Hocking präzisiert Dewey seinen Gesichtspunkt, indem er ihn neu fundiert:

»Ich habe nicht gesagt, dass das Verhalten der deutschen Regierung von einer idealistischen Philosophie diktiert wurde. Ich meinte (und sagte), dass es eine Realpolitik war – und eine pragmatische Politik, wenn man will. Selbstverständlich ist es so, denn alle Maßnahmen sind als solche pragmatisch. Aber das Vorherrschen einer idealistischen Philosophie, die voll mit Reden über Pflicht, Wille, endgültigen Ideen und Idealen, und mit dem im deutschen Leben für die Wiedergutmachung des Menschengeschlechts innewohnenden Absoluten ist, hat die wirkliche Natur des Unternehmens, auf das die Anführer sich eingelassen haben, vor der Masse des deutschen Volkes verschleiert.«

Indem er die deutsche Führung sozusagen als Machiavellisten wider Willen darstellt, bringt Dewey subjektive Motivationen und objektive intellektuelle Faktoren durcheinander. Wie dem auch sein mag, Dewey zufolge drückt sich »der resultierende geistige Zustand in einer Berufung auf Kant, auf den kategorischen Imperativ, auf den traditionellen Idealismus Deutschlands, aus.«²⁶ Aber war damit alles gesagt, fragte sich selbst der englische Pragmatist Ferdinand Canning Scott Schiller in seiner wohlwollenden Rezension? Ein großer und einflussreicher Teil der Herrscher Englands war von Idealisten wie Thomas Hill Green in Oxford ausgebildet worden, ohne dass dies fürchterliche Konsequenzen gehabt habe. »Könnte deshalb das Urteil

²⁵ William Ernest Hocking, »Political Philosophy in Germany«, in: *New Republic* 4 (1915), 234–236; jetzt in: Dewey, *Middle Works*, Bd. 8, 472–477.

²⁶ Dewey, »Reply to William Ernest Hocking's »Political Philosophy in Germany«, in: *New Republic* 4 (1915), 236; jetzt in: Dewey, *Middle Works*, Bd. 8, 419.

der Geschichte nicht lauten, dass philosophische Ideen ebenso wenig mit dem Großen Krieg zu tun hatten wie mit anderen Kriegen?«²⁷

3. Santayana gegen deutschen Egotismus

Schon vor dem Krieg hatte George Santayana, geboren 1863 in Madrid und bis zu seiner Rückkehr nach Europa 1912 Professor an der Harvard University, den deutschen Idealismus stark kritisiert. So schrieb er 1913:

»Der deutsche Idealismus [...] ist voll von Eingebung, umfassender Geräumigkeit, eingehender Herzprüfung; aber er ist im Wesentlichen romantisch und egotistisch, und alles, was in ihm nicht Selbstgespräch ist, ist bloße Systembildung und Sophisterei. Deshalb, wenn er von unromantischen Leuten *ex cathedra* im ernsthaftesten Ton gelehrt und als die vernünftige Grundlage der Wissenschaft und der Religion dargestellt wird – für keine davon hatte er eine ehrliche Sympathie –, wird er entschieden abscheulich, eine der schlimmsten Hochstapeleien, zu denen die Einbildungskraft eines jungen Mannes unterworfen kann.«²⁸

Santayanas Urteil über Hegel fällt noch härter aus:

»Solch ein Meister der Zweideutigkeit konnte keine Schwierigkeit daran finden, sich davon zu überzeugen, dass das Gute endlich die Welt erobern muss, wenn alles, was endlich erobert gut ist [...] Wie Bergson, identifizierte er sich mit dem, was er beschrieb. So waren seine geschichtlichen Urteile verzerrt und brutal: Griechenland war nur ein Schritt zu Preußen, Plato und Spinoza fanden ihre Synthese bei ihm, Christ und der heilige Franciscus verwirklichten sich selbst am besten bei Luther. Das wirkliche Geistesleben, das wirklichen Denken, die Gefühle, Freuden der Individuen waren für Hegel nur »Mondschein«. Tatsächlich war für Hegel nur die Bewegung der Zustände, aus der der Geist entstand, objektiv wirklich. Deshalb verachtete er alles, was an sich gut war, und sein Idealismus bestand daraus, die natürliche Welt in eine Formel zu zwingen, dann dieselbe als die Verkörperung des lebenden Gott zu verehren. Aber unter dem Deckmantel des Optimismus und des Glaubens an eine kosmische

²⁷ In: *Mind* 25 (1916), 250–255.

²⁸ George Santayana, *Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion*, London/New York, 1913, 110–111.

Vernunft lag eine bloße abgöttische Auffassung des Erfolgs, ein böserartiger Aberglaube, durch den alle sittliche Unabhängigkeit ausgeschlagen und das Bewusstsein zum Sklaven der Chronologie gemacht wurde. Kein Wunder also, dass, um diese Unterwerfung etwa zu erleichtern, die Geschichte selbst wiederum gesäubert, überwacht, verdreht wurde, damit sie den Anforderungen des Heiligen Geistes genüge«. ²⁹

Kurz gesagt: Das Hegelsche System kann seiner »Mächtigkeit« (und seiner »knechtischen Moral«) wegen »viele verwirren und plagen, die keine natürliche Liebe für Farce haben«. ³⁰ »Eine philosophische Rechtfertigung des Krieges ergibt sich zwangsläufig aus einer nationalistischen Geschichtsauffassung«, zumal da, wo der Krieg als »eine Verwirklichung der Dialektik, der Negation, die eine höhere vernünftige Synthese gewährleistet, explizit betrachtet wird«. ³¹

Santayana erweitert diese Kritik des deutschen Geistes im 1916 veröffentlichten *Egotism in German Philosophy*, das er während eines Aufenthaltes in England schrieb. Noch mehr als Dewey mit seiner langweiligen Prosa skizzierte Santayana in seinem üblichen, sehr persönlichen, oft schwülstigen, glänzenden, herausfordernden, gefälligen, mehr anregenden als analytischen Stil einen psychologischen Typ. Er versuchte nicht einmal zu verheimlichen, dass er »unter den undurchsichtigen, schwankenden Lehren« der deutschen Metaphysik »etwas Unheimliches, Leeres und Aggressives« fühlte. Auch wenn sich die Kraft der Waffen als unfähig erweise, dem Angriff Widerstand zu leisten, »würde der unbezwingbare moralische Widerstand der reiferen, an Weisheit reicheren Rassen« den groben Eroberer besiegen. Die deutschen Philosophen seien weder für den Krieg, noch für den »Wiederausbruch des organisierten Fanatismus«, den sie seit langem vorbereitet hatten, unmittelbar verantwortlich. Sie hätten aber »den Geist der kompromisslosen Selbstbehauptung und metaphysischen Arroganz geteilt und prophetisch gerechtfertigt, den das deutsche Volk in Taten umsetzt«. ³² Santayana definiert Ego-

²⁹ Santayana, *Winds of Doctrine*, 16–17, 60. Santayanans Besprechung von Deweys Buch (in: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 12 (1915), 645–649) war eigentlich eine Tirade gegen Hegel, den er als »a sort of speculative Bismarck« apostrophierte.

³⁰ Santayana, *Winds of Doctrine*, 108.

³¹ Santayana, *Winds of Doctrine*, 118.

³² George Santayana, *Egotism in German Philosophy*, New York/London/Toronto, 1916, 5–8. Das Buch wurde ins Französische (*L'erreur de la philosophie allemande*,

tismus als »Subjektivismus im Denken und Eigenwille (*willfulness*) in der Moral«, der aus einem »exorbitanten Interesse an sich selbst [...], mehr am Mittel des Denkens und des Handelns als an ihren Objekten entstand«. Dem philosophischen Egotisten erscheine die Welt »wie ein Geduldsspiel, dessen Regeln, Züge, alles, was geschieht, bloße Bilder seiner Phantasie, wie in einem Traum, waren. Unabhängig von den Umständen findet der Egotist einen einzigen letzten Grund für alles: den absoluten Willen«. ³³ Kurzum, es handele sich um eine Art paranoide Persönlichkeit, wie wir heute sagen würden. Egotismus sei eine ursprüngliche, natürliche, unentbehrliche Tatsache des tierischen Lebens, die Deutschen jedoch hätten dieses Stadium nicht überwunden. Das erkläre die »Kindlichkeit und Sophisterei« ihrer Denkweise. Bei ihnen sei er zu einer Art Religion, zu einer romantischen, d. h. mystischen, begeisterten Sichtweise, voller Glauben und Vertrauen auf Instinkte und das Schicksal, geworden. Solch eine falsche Religion »nimmt die Ziele leidenschaftlich auf, zu denen der Trieb und das Gefühl anregen [...] Sie ist das Abenteuer eines wilden, empfindlichen, kindlichen Geistes, der bald die Rolle des Elfenprinzen, bald diejenige des schäbigen und böartigen Egotisten, eines Rebellen und Schwärmers, [...], eines erfahrungsgierigen aber erfahrungsblinden, über die Natur verwirrten, über Pflicht stümperhaften Menschen spielt, der trotzdem zuversichtlich ist, daß er der Zauberer sein kann und im Stande ist, die Welt zu verleiten, seinem Willen und seinen geistigen Bedürfnissen zu dienen.« ³⁴ Natürlich äußere sich die »transzendente Attitüde« des »gelehrten Egotisten« auch in seiner Verwendung der Geschichte. Nie glaube er aus der Vergangenheit lernen zu können, Ereignisse seien nur »Inhalte« seines eigenen Selbstbewusstseins, Angelegenheiten, die es zu transzendenieren gilt«:

»Sie enthalten ihm nichts als den Teil seines erwachsenen Ichs, den er sich herablässt, mit ihnen zu identifizieren. Sein Geist muß immer größer als sie sein und sie umhüllen [...] In seinen Händen ist die Geschichte eine Demonstration seiner Philosophie, die Wissenschaft eine Fundgrube von Beweisen für seine Hobbys. Stimmt man ihm nicht zu, so irrt man nicht nur, sondern belügt auch sich

Paris, 1917, mit einem Vorwort von Émile Boutroux) und ins Italienische (*L'io nella filosofia germanica*, Lanciano, 1920) übersetzt.

³³ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 6, 162–165.

³⁴ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 13–14.

selbst und ignoriert seine ideale Bedeutung. Das Ich des Egotisten ist es, was uns unsere Stellung in der Welt bestimmt. Er unterrichtet uns darüber, was wir meinen, was immer wir auch sagen können. Er erhebt unsere Meinungen [...] auf eine höhere Einigkeit in seiner Person. Er ist in jedem Tempel Priester. Er geht an eine Gemäldegalerie oder an eine ausländische Religion mit einem diktatorischen Geist, mit seinen auf den Lippen bereiten *a priori* Kategorien heran; Pädanterie und Eitelkeit reden in jeder seiner Gesten und nichts erteilt ihm eine Lektion.«³⁵

Daher kämen der »apologetische«, »scholastische« Eifer, mit dem die Deutschen jedes Fach pflegten, ihre »unklare Denkweise«, die Neigung, ihre Meinungen »wie ein Prophet seine übernatürliche Inspirationen zu verteidigen«, ihr »blindes und grenzenloses Vertrauen«, ihre »Missachtung der Beweise, der Bestätigungen sowohl als auch der Widerlegungen«.³⁶ In der Philosophie nehme Egotismus die Form des Idealismus an. Dieser sei »die Seele der deutschen Philosophie«, die »absichtlich subjektiv und auf das Bewußtsein begrenzt ist«. Sie vertiefe sich nur in die Richtung der Innerlichkeit, sie »ersucht das Ich«, und die Wirklichkeit werde nur lediglich zu dem, was sich das Subjekt vorstellt. Für den Egotisten/Idealisten sei die Welt eine Bühne: in den verschiedenen Tatsachen sehe er nur Fragmente seiner selbst; ihm seien alle Meinungen, Personen, Ereignisse nur Dinge, die sein Denken gesetzt hat, um über diese hinauszugehen.³⁷ Die Wahrheit sei ihm nur eine kohärente Selbsttäuschung. Deshalb fühlten sich die Deutschen – so paradox es klingt – »in der materiellen Welt wie zu Hause«, weil »die materiellen Dinge nur eine Schöpfung ihrer Fantasie sind«. So könnten sie Gelehrte, Philologen, Wissenschaftler, Kaufleute usw. sein, zugleich aber auch »von Eisen und Blut faseln«.³⁸ Denn ihr Idealismus sei kein Idealismus der Flucht aus der Welt, sondern der Durchsetzung, des Strebens; er suche nicht Frieden, Beruhigung oder Rettung, sondern Streit, Widerstand und Krieg. Zu seiner Befriedigung, zu seiner Verwirklichung durch Überwindung, brauche er Widerstand.

Dem Katholiken Santayana zufolge nahm all dies mit Luther, mit seinem primitiven Aufruhr gegen die Tradition und mit seinem

³⁵ Ebd., 142–143.

³⁶ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 28–29.

³⁷ Ebd., 6, 12, 142.

³⁸ Ebd., 31, 70.

Aufruf zur individuellen Deutung des Wortes Gottes, seinen Anfang. Seitdem fühle sich jeder deutsche Philosoph berechtigt, von neuem zu beginnen, sein eigenes Theaterstück *ad infinitum* aufzuführen, in dem er Verfasser und Spieler und Zuschauer ist. Die Welt ist nur seine Vorstellung, er kann nur das kennen, was er im Kopf hat, was er also hervorbringt. So habe Leibniz selbst Gott seine logischen Gesetze aufgezwungen, und Hegel, der »Erzsophist«, habe die Weltgeschichte von Eden bis Berlin in sein »Taschenweltall« (*pocket Universe*) gezwungen.³⁹ Wie Fichtes und Hegels Glaube an einen Weltplan der Vorsehung insbesondere belege, seien ihre Philosophien »rationalisierte protestantische Theologie«. ⁴⁰ Die technischen Einzelheiten der beiden Systeme seien nur Variationen eines Themas, das nicht aus der freien Beobachtung der Natur und des Lebens, sondern aus ursprünglichen Instinkten heraus entstehe.

All dies gehe Hand in Hand mit einer übertriebenen Betonung des Willens – dem Schlüsselwort in Santayanans Charakterisierung des Egotismus. Schließlich sei es der Wille, der alles aus dem Nichts auftauchen und sich entwickeln lasse. Selbst der Begriff der sachlichen Wahrheit werde zu einer Konstruktion des Willens. Damit werde »der Lebensglaube (*vital faith*), das Selbstvertrauen des tierischen Willens«⁴¹ zu einem absoluten Prinzip sowohl des Wissens als auch der Moral erhoben.

Im Gegensatz zu Dewey glaubt Santayana, dass bei Kant die transzendente Philosophie noch nicht ganz von der empirischen Welt abgetrennt wird. Kant sei aber der *psychological fallacy* erlegen (wofür auch Locke und Berkeley zuständig waren): nur das könne erkannt werden, was im Verstand ist. Dies habe ihn zum Subjektivismus geführt; das »absolute Orakel« des kategorischen Imperativs habe ein Übriges getan. Darin »lagen die Keime des Egotismus, und der virulentesten Art desselben dazu«. ⁴² Außerdem bot Kants »transzendentaler Agnostizismus« ein machtvolles Mittel, um jeden Protest der Erfahrung, des *common sense*, des aufgeklärten Eigeninteresses (*enlightened self-interest*) zu verhindern. »So ist es auf Kant zurückzuführen, vom wem die deutschen Egotisten ihren tragischsten Fehler, direkt oder indirekt, übernommen haben«. Schließlich sei er ja der

³⁹ Ebd., 84, 109.

⁴⁰ Ebd., 22.

⁴¹ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 31.

⁴² Ebd., 55–56.

Prophet, der Begründer gar, der neuen deutschen Religion gewesen.⁴³ Fichte habe dann das antische System mit seinen inkohärenten und widersprüchlichen, aber noch humanen, Elementen einer Läuterung unterzogen, indem er den Willen in Schicksal verwandelte, die Welt in eine Bühne, auf der das Ich sein eigenes Schauspiel in totaler Freiheit spiele. Von da war es nur noch ein kleiner Schritt zum Übermenschen. Dies mache den »naiven Egotisten« Nietzsche zum letzten Propheten der romantischen Schule: kindlich verspielt und verantwortungslos, glänzend, und, aus Unfähigkeit zu lieben, ein tiefsinniger Hassler.

Santayana sah Egotismus allenthalben. Es gebe einen Egotismus der Vorstellungskraft, Egotismus der Leidenschaft, Egotismus der Sittlichkeit. Obwohl nicht alle Transzendentalisten Egotisten gewesen seien, könnten »Samen des Egotismus« selbst bei Kant gefunden werden. Goethe war kein wirklicher, aber ein »instinktiver« Transzendentalist, ein »vom Geist der deutschen Philosophie erfüllter« Egotist. Hegels System gilt Santayana als Beispiel des »Egotismus der Ideen«: Er verachtete den Subjektivismus, aber »seine Verweigerung des Egotismus war nur sichtbar, ein Schauspiel im Schauspiel« (*a play within the play*). Stirner war ein egoistischer Egotist. Und so weiter. Santayana hatte, wie F. C. S. Schiller in seiner Besprechung des Buchs schrieb, ein »composite monster« geschaffen, indem er deutsche Philosophie »mit einer die des Wells'schen Dr. Moreau übersteigenden anatomischen Fähigkeit aufgeschnitten und wieder zusammengesetzt« hatte. Doch habe er dieses »logische sowohl als auch historische« Monster nicht »um andere zu lehren, sondern um sich abzulenken« geschaffen.⁴⁴ Und Dewey seinerseits dachte, Santayana habe es dadurch, dass er »die verhängnisvolle Spaltung im deutschen Denken zwischen innerer Freiheit und äußerem Gehorsam« nicht bemerkt hatte, versäumt, einen entscheidenden Schritt weiter zu gehen. »Erst wenn Deutschland demokratische Kontrolle erkämpft, kann es sich treu sein [...] Wenn aber Egotismus in Denken und Wille im deutschen Geist eingeboren ist und zu einem Konflikt zwischen Lebensimpuls und institutionellem Rahmen führt, so wird Deutschland, je innerhalb wunderbarer, umso mehr ein Albtraum und eine Drohung für die Anderen bleiben.«⁴⁵

⁴³ Ebd., 63, 64.

⁴⁴ In: *Mind* 26 (1917), 222–226.

⁴⁵ Dewey, Buchbesprechung von Santayana, *Egotismus*, in: *New Republic*, 9 (1916), 155–156; jetzt in: Dewey, *The Middle Works*, Bd. 9, 305–309.

4. Nur ein Deutschland

Die vorherrschende Neigung, deutsche Philosophie, Kultur und Mentalität als ein kohärentes Ganzes zu betrachten, zeigte sich auch in *The Present Conflict of Ideas*, einer Reihe von Vorträgen, die Ralph Barton Perry, ein Schüler von William James, zwischen Januar und Mai 1918 an der University of California hielt. Programmatisch widmete Perry einen großen Teil der Vorlesungen der Beschreibung nationaler (amerikanischer, britischer, französischer, deutscher) Besonderheiten: »Die Philosophie eines Landes, insbesondere seine Moral-, Politik- und Religionsphilosophie ist vielleicht der gegliedertste, selbstbewußteste Ausdruck seines charakteristischen Geistes. Ihre weitere Bedeutung liegt darin, dass sie die Ideale, Normen und Richtlinien enthält, anhand derer die Zukunft des Landes am besten beurteilt werden kann.«⁴⁶ Diese Ansicht mag erklären, warum man weder bei Dewey noch bei Santayana oder bei Perry Spuren der sogenannten Zwei-Deutschland-Theorie findet, die schon vor dem Krieg aufkam und insbesondere von einigen (wenigen) Franzosen und Italienern (namentlich Benedetto Croce) geteilt wurde. Dieser zufolge hatte man zwischen einer »positiv konnotierten deutschen Kultur und einem verderblichen preußischen Militarismus« zu unterscheiden.⁴⁷ Ein Amerika direkt betreffendes Beispiel dafür bietet ein Artikel in der *New York Evening Post*, dessen Titel *Das wirkliche Verbrechen gegen Deutschland* war, und die Reaktion darauf des Psychologen Hugo Münsterberg, der, durch Vermittlung von William James nach Harvard berufen, 1898 zum Präsidenten der *American Psychological Association* gewählt, wiederholt ins Weiße Haus eingeladen worden, und der Begründer und erster Präsident des Amerika-Instituts in Berlin (1910–1911) gewesen war. Das Deutschland des Kaisers – schrieb der Verfasser des Artikels – müsse vernichtet werden, um das bessere Deutschland eines Fichte, Kant und Hegel (die in dieser Reihenfolge genannt werden) zu befreien. »Ist es denn überraschend«, fragt er, »dass die wahren Freunde des deutschen Vol-

⁴⁶ Ralph Barton Perry, *The Present Conflict of Ideas. A Study of the Philosophical Background of the World War*, London, 1918, 396–397. Perry führt Zitate von deutschsprachigen Autoren an, die das Gleiche taten und dadurch Zutaten mit kontrollierter Ursprungsbezeichnung seiner kulinarischen Kunst auf einem Silbertablett servierten.

⁴⁷ Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen. Deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2004, 131.

kes gegen all dies gerade aus tiefster Verehrung für Deutschland ihre Stimme erheben – dass sie gegen die Sophisterei eines Münsterberg und aller jener Einspruch erheben, die plötzlich in diesem schrecklichen Gemetzel einen neuen deutschen Kreuzzug gegen die Heiden sehen?« Gegen diese Vorwürfe protestierte Münsterberg vehement.⁴⁸

Die Zwei-Deutschland-Theorie wurde offenbar vom Idealisten Josiah Royce geteilt, für den »alle die höchsten Produkte des deutschen Geistes erzeugt worden waren, bevor die politische Einheit erreicht wurde«, während die »mächtigste Leistung Preußens« beim Umgang mit diesem großartigen ideellen Vermächtnis dem Verhalten des Indianers gleiche, von dem Othello sagte, er habe »eine Perle weggeworfen, die reicher als sein ganzer Stamm war« (*thrown a pearl away, richer than all his tribe*).⁴⁹ Durch die europäischen Ereignisse fühlte sich Royce dazu verpflichtet, insbesondere die Grundidee seines Idealismus, »Gemeinschaft« (*Community*), womit er unter dem Einfluss Peirces auch *community of interpretation* meinte, näher zu bestimmen. Im Zentrum seiner Philosophie stand die Beziehung zwischen dem Absoluten und der Welt des menschlichen Handelns sowie die Institution der »großen Gemeinschaft« (*Great Community*): einer ethischen, nach dem Modell der »Beloved Community of the Christian Church« gedachten Weltgemeinschaft, die ein konkretes, durch Liebe zu Gott und den Anderen zusammengehaltenes *Universal* sein sollte. Hierfür schlug Royce vor, das Band der Freiheit und *loyalty*, das charakterisierte, was er »*American Provincialism*« (etwa in der Art des heutigen *communitarianism*) nannte, auf die ganze Welt auszudehnen. Um konfliktuelle »dyadische Beziehungen« zwischen Individuen oder Nationen zu überwinden, schlug er in seinem kleinen Buch *War and Insurance* (1914) vor, ein internationales »Versicherungssystem« mit Sitz in einem neutralen Land zu schaffen.⁵⁰

⁴⁸ In: Hugo Münsterberg, *The War and America*, New York 1914, 90–93. Selbstverständlich rief Münsterbergs Buch heftige Reaktionen hervor: siehe z. B. John Cooper Powis, *The War and Culture. A Reply to Professor Münsterberg*, New York, 1914 (sowie unter dem Titel *The Menace of German Culture. A Reply to Professor Münsterberg*, London, 1915); Charles W. Squires, *Münsterberg and Militarism Checked*, Toronto, 1915. In den Jahren zwischen 1905 und 1930 war der britische Schriftsteller, Dichter und Essayist Powis auf mehreren Reisen in die Vereinigten Staaten erfolgreich.

⁴⁹ Josiah Royce, *The Hope of the Great Community*, New York 1916, 57. Das Buch wurde nach Royce' Tod (im September 1916) noch vor dem Kriegseintritt der Vereinigten Staaten, veröffentlicht.

⁵⁰ Josiah Royce, *War and Insurance. An Address Delivered before the Philosophical*

Trotz des Kriegsausbruchs brachte Royce sein Vertrauen in den Triumph von Geist und Ideal wiederholt zum Ausdruck. Allerdings sagte er auch, dass die Amerikaner nach der Versenkung der *Lusitania* nicht mehr neutral bleiben könnten: sie müssten sich als der offene Feind Deutschlands in den moralischen Dienst nicht nur Amerikas, sondern der Menschheit stellen, da Deutschland wegen seiner sittenwidrigen Handlungen »der eigensinnige, vorsätzliche Feind der menschlichen Rasse« geworden sei.⁵¹ Seine persönlichen Beziehungen zu Münsterberg brach Royce ab.

5. Deutscher Sozialdarwinismus

Neben der Abwesenheit der Zwei-Deutschland-Theorie fällt bei unseren Autoren noch etwas auf: Santayana erwähnt den Sozialdarwinismus, der den Deutschen oftmals vorgeworfen wurde, nur sehr kurz. Wie wir oben sahen, sagt Dewey dazu ganz ausdrücklich: »Erscheinungen, die eine aufgestörte Welt seit dem Beginn des Krieges durch den Einfluß eines Darwinschen ›Kampfes ums Dasein‹ und ein ›Überleben des Tüchtigsten‹ oder durch den Einfluß einer Nietzsche'schen Machtphilosophie zu erklären gesucht hat, wurzeln in der klassisch idealistischen Philosophie, die in Hegel ihren Höhepunkt gefunden hatte.«⁵² Dieser Vorwurf jedoch war eine Art internationaler Gemeinplatz, der in Frankreich besonders verbreitet war. Da sich dort die echten Darwinisten an den Fingern einer Hand abzählen ließen, hatten französische Biologen und andere Wissenschaftler leichtes Spiel damit, ihren *transformisme* dem groben, sogar barbarischen *darwinisme à l'allemande* gegenüber zu stellen, nicht selten mit geradezu komischen Ergebnissen.⁵³ Die Briten ihrerseits wollten ihren Nationalhelden gegen Missbrauch verteidigen. Dennoch mangelte es Großbritannien selbst keineswegs an ›sozialdarwinistischen‹ Imperialisten. Zu Recht schrieb der Historiker an der Columbia University, Carlton Hayes (1918–1919 als Offizier der Mi-

Union of the University of California at Its Twenty-fifth Anniversary at Berkeley, California, August 27, 1914, New York 1914.

⁵¹ Royce, *The Hope of the Great Community*, 11.

⁵² Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 154.

⁵³ Antonello La Vergata, »Evoluzionismo alla francese contro darwinismo alla tedesca«, in: *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 29 (2011), 67–87.

litary Intelligence Division im Dienst des Generalstabs und später Autor wichtiger Studien über Nationalismus und Imperialismus): »Das populäre Missverständnis des Darwinismus und die Anwendung von biologischen Hypothesen auf den gegenwärtigen Nationalismus ist leider keine deutsche Besonderheit [...] Es wäre ein interessanter Zeitvertreib, wenn ein deutscher Apologet eine ausschließlich aus Britischen Historikern und aus so einem besessenen Dichter wie Rudyard Kipling ausgezogene Anthologie des Imperialismus, Militarismus und Nationalismus zusammensetzte. Der neutrale Amerikaner würde sich über die Gelegenheit freuen, Vergleiche zu ziehen.«⁵⁴ Da aber nur, wer ohne Sünde ist, den ersten Stein werfen darf, verlief der Vorstoß im Sande. Einige britische und amerikanische Autoren machten eine Kehrtwendung, als hätten sie vergessen, was sie früher geschrieben hatten.⁵⁵ In Amerika war Vernon Lyman Kellogg, Biologe an der Stanford University, eine der lautesten Stimmen, die den Vorwurf des aggressivem Sozialdarwinismus erhoben. Sein Buch *Headquarter Nights* (Boston, 1916), ein Bericht über Gespräche mit deutschen Offizieren und Behörden während seines Aufenthaltes als Mitglied einer Internationalen Kommission im besetzten Belgien, trug Theodore Roosevelt zufolge mehr als alles andere zum Kriegseintritt Amerikas bei. Wie im Roman des Spaniers Vicente Blasco Ibañez, *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* (1916), stellte Kellogg seine deutschen Gesprächspartner als vergiftet von einer Mischung von Nationalismus, Imperialismus, Pflichtidealismus und missverstandener, verzerrter Kampf-ums-Daseins-Lehre dar.

⁵⁴ Carlton J. H. Hayes, »The War of the Nations«, in: *Political Science Quarterly* 29 (1914), 706.

⁵⁵ Das augenfälligste Beispiel dafür bietet vielleicht der britische Biologe Peter Chalmers Mitchell; man vergleiche seinen Aufsatz »A Biological View of Our Foreign Policy« in: *Saturday Review*, 82 (1896), 118–120, mit seinem Buch *Evolution and the War*, London, 1915. Viele Amerikaner hatten in Deutschland studiert. Siehe Carol Gruber, *Mars and Minerva: World War I and the Uses of the Higher Learning in America*, Baton Rouge, 1975; *Confrontation and Cooperation: Germany and the United States in the Era of World War I, 1900–1924*, hg. v. Hans-Jürgen Schröder, Oxford, 1993; Lynne Tatlock und Matt Erlin, *German Culture in America*, Rochester, 2005.

6. Einige Schlussbemerkungen

Ein Krieg, noch dazu ein Weltkrieg, ist nicht der Zeitpunkt, auf feine Unterschiede einzugehen und nüchterne Analysen vorzunehmen: der Krieg ist ein großer Vereinfacher. Die *Nationalisierung der Sicht* war natürlich keine amerikanische Besonderheit. Sie war auch keine Neuheit. Es war seit langem gängige Praxis, von nationalen Charakterzügen, Mentalitäten usw. zu sprechen, und da Philosophen viel von sich selbst halten, wurde die Philosophie als ein Kondensat bzw. ein Sublimat des Nationalbewusstseins betrachtet. Und doch hinterlässt die Neigung der hier erörterten Autoren, die deutsche Philosophie und Kultur als ein Ganzes zu betrachten und zu beurteilen, sowie die gleichzeitige und entgegengesetzte Neigung der deutschen Intellektuellen, die Einigkeit des deutschen Geistes vehement zu verteidigen, als wären sie *agents provocateurs* im Dienst der Entente, einen starken Eindruck.

Der Titel unseres Buches wirft zwei Fragen auf: Wie wurde die Geschichte der Philosophie in der Zeit des Weltkrieges geschrieben? Wie soll und muss man die Geschichte der damaligen Philosophie heute schreiben?

Zur ersten Frage: Interessanterweise stimmten die amerikanischen Kritiker der deutschen philosophischen Entwicklung den deutschen Verteidigern des von ihnen selbst so genannten *deutschen Krieges* zu. Die deutsche Philosophie war für sie Ausdruck einer ganzen nationalen Kultur; die sogenannte *Kriegsideologie* und der *Geist von 1914* seien das natürliche Ergebnis einer langen geistigen Vorbereitung. Wie ihre deutschen Kollegen machten sich Dewey, Santayana und Perry einer allzu starken Vereinfachung schuldig.⁵⁶ Sie verschmolzen philosophische und im weiten Sinne kulturelle Aspekte, subjektive und objektive Motivationen, offizielle Begründungen und unbewusste Einflüsse, oberflächliche und tiefe Beziehungen, soziale und psychologische Faktoren. Wie Schiller in der oben erwähnten Buchbesprechung andeutete, hatte Dewey die Bedeutung der Philosophie im Leben der Nation übertrieben. Die heutige Philosophiegeschichtsschreibung beruft sich nicht mehr auf nationale Mentalitäten, sondern studiert Kontexte. Dies aber birgt eine neue, umgekehrte Gefahr: War es damals irreführend, geschichtliche Ana-

⁵⁶ Siehe z. B. Sidney Hooks bemerkenswerte Beobachtungen zu Dewey in seiner Einleitung zu John Dewey, *The Middle Works (1899–1924)*, Bd. 8, xxvii–xxxi.

lysen durch *logische* Implikationen zu ersetzen, ist es heute ein Irrtum, nur *philosophische* Aspekte in Betracht zu ziehen, ganz so als wäre die Geschichte der Philosophie eine Art Selbstentwicklung, eine Folge von theoretischen Argumenten, ein Verzeichnis derselben für diachronische, zeitlose Diskussionsrunden.

Die zweite Frage ist an die erste gekoppelt: Gab es auch in der Philosophie einen *deutschen Sonderweg*, ähnlich dem, auf den Thorstein Veblen in seiner Studie *Imperial Germany and the Industrial Revolution* (1915) hinwies?⁵⁷ War ein solcher Sonderweg auch für all das verantwortlich, was in der deutschen Kultur und Gesellschaft später geschah? 1942 machte Dewey Zusammenhänge zwischen der Ideologie Hitlers und der deutschen Philosophie der Vergangenheit aus, sogar »einen unmittelbaren Einfluß der fest begründeten philosophischen Tradition auf Hitlers Glaubensbekenntnis«.⁵⁸

Die Schriften der Weltkriegszeit wimmeln von Ausdrücken wie *Geist, mind, Seele, Stellung in der Welt, innerer Aufbau, Kultur*, oder *civilisation*, sowie von Vergleichen, Auseinandersetzungen, Gegensätzen zwischen ihnen⁵⁹. Heute ist es schwierig, Santayana zuzustimmen, wenn er schreibt: »Auch eine esoterische Lehre drückt den Geist

⁵⁷ Boston, 1915. Siehe Christopher Capozzola, »Thorstein Veblen and the Politics of War, 1914–1920«, in: *International Journal of Politics, Culture, and History* 13 (1999), 2, 255–271.

⁵⁸ Obwohl Hitler »durch eine Art Massendemokratisierung« irrationale, primitive Elemente frei gemacht habe und die Rasse, nicht, wie Hegel, den Staat verherrliche, sei »all das, was er Blut und Rasse zuschreibt, tatsächlich ein Produkt von Kultur und Sitte, [...] an deren Bildung die erzieherischen Kräfte der klassischen Philosophie gearbeitet [hatten]«. Es gebe einen »hintergründlichen Zusammenhang«, »eine Art präexistenter Übereinstimmung«, eine »wechselseitige Anpassung« zwischen den machtvollen Elementen seiner Botschaft und »der Einstellung, den gewohnheitsmäßigen Grundsätzen und den erworbenen Ideen des deutschen Volkes«, »den Lehren der philosophischen Repräsentanten Deutschlands, [die] in die allgemeinen Gewohnheiten des Volkes eingesickert waren«. So sei es Hitler nicht schwergefallen, Hegels Staat (»den er oftmals »Nation« nannte«) in die nationalsozialistische Volksgemeinschaft zu übersetzen. Hinter Hitlers Instinktmythologie bleibe Hegels »List der Vernunft« versteckt. Durch »einen Appell an den latenten Idealismus der Nation« habe Hitler die Spaltung zwischen den zwei Welten Kants, »Innerem« und »Äußerem«, überwunden (Dewey, »The One-World of Hitler's National Socialism«, deutsche Übersetzung in: *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, 43–44, 46, 52–53). In dieser Schrift Deweys kommt Kants Name nur auf vier Seiten vor, darunter zweimal generisch.

⁵⁹ Ein extremes Beispiel bietet G. T. Ladd, »The Human Mind Versus the German Mind«, in: *Hibbert Journal* 14 (Oct. 1915–July 1916), 300–319. George T. Ladd war bis zu seiner Emeritierung 1906 Professor der Philosophie an der Yale University.

aus, in dem die Personen leben, die an dieselbe Lehre in letzter Instanz appellieren«⁶⁰. Philosophie wird nicht mehr als umfassender Ausdruck des geistigen Charakters einer Nation oder als Schlüssel zum Verständnis einer Epoche gesehen. Aber die Frage bleibt: In welchem Maße kann die Philosophie und ihre Geschichte vom verbleibenden Anteil der Kultur und der Gesellschaft abgekoppelt werden, wenn es denn notwendig wäre? Sollte der Philosophiehistoriker sich mehr auf die kulturellen, geschichtlichen, sozialen Wurzeln oder auf die Blüten des philosophischen Baumes konzentrieren? Hier sind die Ansichten der sogenannten analytischen Philosophen und die des Historikers ganz verschieden. Der erste konzentriert sich *nur* auf die Blüten, und dazu auf die, die er braucht, um seine Argumente zu entwickeln, d. h. sein eigenes Büro zu schmücken, wo er das philosophische Spiel spielt. Dazu sei hier angeführt, was Richard Rorty über Deweys Beziehung zu Hegel und Darwin schreibt: »Ich beschreibe, was Dewey gesagt haben könnte, und meiner Ansicht gesagt haben *sollte*, anstelle dessen, was er gesagt *hat*. Ich konstruiere einen hypothetischen Dewey. [...] Die Pointe einer solchen Konstruktion liegt in der Trennung zwischen dem, was meiner Ansicht nach in Deweys Denken lebendig ist, und dem, was tot ist, und damit den Unterschied zwischen dem philosophischen Spielstand um 1900 und der Gegenwart zu erläutern.«⁶¹ Das ist nun genau das, was der Philosophiehistoriker nicht tun darf (wenn er kein Egotist sein will). Der Ideenhistoriker geht noch weiter. Er interessiert sich auch, wenn auch nicht besonders, für die Wurzeln und die Umwelt des Baumes. Aus seiner Sicht läuft der Philosophiehistoriker selbst Gefahr, vieles zu verpassen, das wichtig ist oder sein kann, wenn er nur Lehren, Systeme, Argumente, Schlüsse in Betracht zieht. Vielleicht können gerade unsere Kriegauf Autoren uns darüber etwas lehren. Der Krieg ist eine zu ernste Sache, als dass man sie den Philosophen überlassen kann. Ganz ähnlich ist die Geschichte der Philosophie und der Ideen eine zu komplizierte Sache, um sie in die Hände analytisch orientierter oder beeinflusstester Philosophen zu legen. Wie mein Lehrer und Mentor Paolo Rossi sagte, ist die Vergangenheit immer »eine andere Gegenwart«.⁶²

⁶⁰ Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 163.

⁶¹ Richard Rorty, »Dewey Between Hegel and Darwin«, in: *Modernist Impulses in the Human Sciences, 1870–1930*, hg. v. Dorothy Ross, Baltimore & London, 1994, 56; Hervorhebung hinzugefügt. Pflichtbewusste Leser werden ausdrücklich dazu angehalten, Dewey darauf hinzuweisen, wenn sie ihn das nächste Mal sehen.

⁶² Paolo Rossi, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna, 1999.