

## Krise und Untergang des südwestdeutschen Neukantianismus

### *Vorbemerkung*

Das Vorliegende ist die zweite Fortsetzung eines Aufsatzes über Rickert anno 1933.<sup>1</sup> Der Aufsatz hat Zustimmung gefunden und produktive Rezeption erfahren.<sup>2</sup> Es ist daran auch Kritik geübt worden,<sup>3</sup> zu welcher ich in einer ersten Fortsetzung Stellung genommen habe,<sup>4</sup> hier aber weder Neues sagen noch einen zweiten Aufguss präsentieren will. Meine seinerzeitigen Ausführungen zu Rickert hingegen muss ich eingangs noch einmal kurz zusammenfassen (1.), um verständlich zu machen, warum und wie ich in produktiver Verarbeitung der Kritik mein Thema ausdehnen möchte (2.): Nicht mehr nur Heinrich Rickert, sondern die gesamte südwestdeutsche Schule des Neukantianismus soll in Betracht gezogen werden; und nicht nur ihre kurze Existenz unter dem Nationalsozialismus ist auf Krisenerscheinungen hin zu beleuchten, sondern auch die viel längere Vorgeschichte dazu. Nur so lässt sich an dieser Philosophie begreifen, wie ein Teil ihrer Anhänger mehr oder weniger tief hinabgeglitten ist in den Abgrund des Nationalsozialismus, ohne davor von Kantischer Philosophie bewahrt zu werden, auf die man sich doch berief – und wie Rickert sich verblüffenderweise dem Nationalsozialismus angenähert hat, während andere, die seine Gesinnungsgenossen und Freunde waren, sich von ihrem Schulhaupt, z. T. aber auch von Grundüberzeugungen der Neukantianer, schroff abgekehrt haben.

Die akademisch-philosophische ›Schule‹, die mich hier interessiert, hat ihr Ende zur gleichen Zeit wie der in Deutschland herrschende Nationalsozialismus gefunden. Es sollte daher zumindest erwogen werden, ob diese Koinzidenz mehr als bloß ein Zufall war. Um zu verstehen, was der Koinzidenz in der philosophischen Gedankenentwicklung vorherging und für sie bedeutungsvoll wurde,

ist daher am Ende das Schicksal in den Blick zu nehmen, das der Kantischen Rechts-, Staats- und Politikphilosophie bei den Neukantianern und unter ihnen speziell den Südwestdeutschen widerfuhr (3.). Haben diese sich ihr Schicksal vielleicht zu einem erheblichen Teil selbst bereitet? Vor allem die verhängnisvollen Folgen eines durch eigene Gedankenarbeit heraufbeschworenen Übels müssen, wenn sie bestehen und es ums Thema ›Philosophie im Nationalsozialismus‹ geht, an den Neukantianern zu denken geben.

Während der 1930er Jahre gab es in Deutschland zahlreiche akademische Lehrer der Philosophie, die vom Nationalsozialismus nicht zu Opfern gemacht worden sind und ihm auch keinen Widerstand leisteten. Einige haben zur Herrschaft der Nazis, zur Beschönigung von deren Ideologie oder zur Willfährigkeit der Deutschen gegen beide durch äußeres Handeln beigetragen. Aber wenn sich *Philosophie* mit dieser traurigen Tatsache beschäftigt, sollte vorrangig die Frage interessieren, was in der Vorgeschichte des Unheils Fatales mit dem philosophischen Denken geschehen ist und ob Spuren der Fatalität nicht selbst noch in unserem gegenwärtigen Philosophieren wirksam sind. Wenn es um Philosophie – und sei's auch eine im Nationalsozialismus – zu tun ist, so interessiert nicht in erster Linie die Geschichte einer Partei, Parteidiktatur und Partei-Ideologie, nicht Alltags-, Sozial-, Mentalitäts- oder Universitätsinstitutionen- und Karrieren-Geschichte, sondern trivialerweise vor allem Philosophie.

## 1.

Im Aufsatz über Rickert anno 1933 sollte am *einzelnen, möglichst konkret genommenen Fall* eines nicht sehr schockierenden, aber meinem philosophischen Interesse nahestehenden, kompromittierenden Verhaltens nachgewiesen werden, welchen verhängnisvollen Zusammenhang 1933 Defizite und Fehlentwicklungen in einem Denken, das immerhin Kants kritisches Werk fortzusetzen behauptete, mit zeitweiser Zustimmung zu Hitlers Herrschaft hatten und wie (schon damals erkennbare) philosophische Irrtümer beim 70-jährigen, führenden Kopf dieses Denkens Nachgiebigkeit gegenüber der verbrecherischen Ideologie der Nazis förderten und

deklarertermaßen – als nicht zuletzt aus philosophischen Gründen gefordert – beitrugen zur Anpassung an die historische Situation, die mit der Dominanz der nazistischen »national-politischen Kulturziele« gegeben war.<sup>5</sup>

Für den beabsichtigten Nachweis des mich interessierenden Zusammenhanges stützte ich mich, was die *politische Option* Rickerts betrifft, auf ein vertrauenswürdiges, privates Zeugnis Hermann Glockners, das durch eigene, berufliche Äußerungen Rickerts bestätigt wird. Es besagt, dass Rickert, der durch die ganzen Jahre der Weimarer Republik hindurch ein standhafter, politisch interessierter Demokrat war und die Nazis bis 1933 völlig ablehnte, sich in diesem Jahr durch die Erfolge Hitlers »umstimmen« ließ. Das Umgestimmt-werden hatte einen für Rickert wichtigen *philosophischen Hintergrund*. Als Beleg dafür diente mir zum einen ein Hinweis in derselben Notiz Glockners: Rickert habe sich damals suggeriert, im Grunde sei Fichte der erste Nationalsozialist gewesen, da er sowohl deutscher Nationalist war als auch Sozialist gewesen sei. Fichte nämlich war für Rickert schon längst der wichtigste Gewährsmann in Sachen Sozialphilosophie und Philosophie der Nation sowie Politik. Dass zwischen Rickerts philosophischen Überzeugungen und der von Glockner festgehaltenen politischen Umstimmung Rickerts zu Beginn der Naziherrschaft ein Motivationszusammenhang bestand, beweist auch die Rickert'sche Vorlesung über Fichte aus dem Wintersemester 1933/34. Ihr Wortlaut lässt keinen Zweifel daran, dass die »nationale Erhebung« von 1933 bei Rickert Sympathie, ja Zustimmung findet und dass sie der Anlass für ihn ist, ohne zur Lehre verpflichtet zu sein nun eine Vorlesung über Fichte zu halten. Im Gegensatz zu seinen sonstigen Lehrgepflogenheiten widmet Rickert sich dem Stoff seiner Vorlesung gleich eingangs nicht desengagiert-theoretisch, sondern mit eigenem praktischem Interesse. Einer Veröffentlichung aus dem Jahr 1934 kann man entnehmen, dass er sich hierzu in seiner – überwissenschaftlich-philosophischen und praktischen – Überzeugung durch die »Forderung des Tages« verpflichtet glaubt. Außerdem aber legt er seinen Studenten gegenüber großen Wert auf die Feststellung, über Fichtes nationalen Sozialismus aus Überzeugungen heraus zu sprechen, die sein ganzes Leben durchziehen, nicht aber aus Opportunismus. Er bringt damit zum Ausdruck, dass er sich, was das Grundsätzliche an der Verbin-

derung von Nationalismus und Sozialismus angeht, schon lange vor vielen neubekehrten Nazis unter seinen Hörern in der Nähe zum Nationalsozialismus befindet, also von ihnen sich über das gegenwärtige Geschehen und seine Bedeutung nicht belehren lassen muss.

Der Zusammenhang zwischen philosophischen Gedanken und einer Zustimmung zu Hitlers Herrschaft, den die Zeugnisse unverkennbar machen, ist freilich noch interpretations- und präzisierungsbedürftig. Aber schon so unterbestimmt wie bis jetzt registriert schließt er einen Rekurs auf die üblichen Muster zur Erklärung von Gefügigkeit gegenüber der Nazi-Diktatur aus: Bei Rickert handelt es sich anno 1933 weder um plötzliche politische Erregtheit eines bisher Unpolitischen, der weiterhin ahnungslos bleibt, noch um die Blindheit eines im politischen Frühjahrstaumel ›Märzgefallenen‹, noch um einen Fall von Tarnung zum Schutz persönlicher Interessen, noch um einen typischen Abschied von Weimar ›auf dem Mittelweg nach rechts‹ – also nicht um jenen Antiparlamentarismus, welchen gegen Anfang der 1930er Jahre viele ursprünglich liberale Demokraten sowie Vernunftrepublikaner in sich aufkommen ließen. Die Zustimmung zu Hitler erfolgt bei Rickert anno 1933 ja in Besinnung auf eine philosophisch fundierte, weltanschauliche Grundüberzeugung, die längst besteht. Das verbietet auch, wenn man Rickert als Philosophen und akademischen Lehrer einigermaßen ernst nimmt, die Zuschreibung bloß persönlicher oder gar eigensüchtiger Motive. Ebenso wenig erlaubt es die Unterstellung eines übermäßigen Bedürfnisses, im ›Kampf ums Dabeisein‹ ja nicht zu kurz zu kommen. Darum zurück in den Kontext philosophischer Lehre!

Rickert bekennt sich in seiner Fichte-Vorlesung ausdrücklich zur Maxime, als Hochschullehrer nicht vom Katheder herab zu politischem Tagesgeschehen Stellung nehmen zu wollen, womit Max Webers Wertfreiheitsforderung selbst in der Philosophie möglichst weitgehend Rechnung getragen werden soll. Wenn er nun trotzdem Fichte vor seinen Hörern mit der von den Nazis inszenierten, aber von großen Teilen der Öffentlichkeit begeistert aufgenommenen ›nationalen Erhebung‹ zusammenbringt und sich zu ihr bekennt, kann er sich dazu nur berechtigt fühlen, weil diese Erhebung in seinen Augen nicht bloß Tagesgeschehen ist, sondern einen epocha-

len Einschnitt markiert oder ihrem Sinne nach jedenfalls markieren sollte. Der Einschnitt muss in seinen Augen sogar so gewaltig und so unumgänglich sein, dass er alles Verwerfliche, was die Regierung bereits in ihren ersten 100 Tagen unternimmt, ihm, dem Philosophen und akademischen Lehrer, als bloßes Tagesgeschehen nebensächlich macht. Wie also versteht sich aus der gedanklichen Perspektive Rickerts, dass zwischen dessen Philosophie und der 1933 plötzlich bekundeten Affinität zur politischen Option der Nazis ein Zusammenhang besteht, der auf die Forderung hinausläuft, sich an nationalpolitische Kulturziele der Nazis anzupassen und für sie zu wirken – im Mahlstrom des von der neuen Regierung entfesselten Unheils? Wie lässt sich dies von uns begreifen, ohne dass damit ein falsches Bedürfnis verspäteter moralischer Empörung bedient oder aber ›Entsorgung‹ der Vergangenheit betrieben wird? Wie lässt sich daraus Einsicht in philosophische Irrtümer gewinnen?

Mein Versuch, diese Fragen zu beantworten, machte vor allem auf leicht verderbliche Substanzen in Rickerts Wert- und Weltanschauungslehre aufmerksam. Beide Lehren sollten eine Sache theoretisch-wissenschaftlicher Erkenntnis sein; sie sollten aber auch die Irrationalität miteinander im Streit liegender Weltanschauungen dämpfen, indem sie am Ende in eine ›überwissenschaftlich‹-philosophische, jedoch mit wissenschaftlicher Erkenntnis verträgliche, von ihr nahegelegte ›metaphysische‹ Weltanschauung hinüberführten. Ergänzend hierzu legte sich Rickert diese eigene philosophische Weltanschauung mithilfe seiner Interpretation des Goethe'schen ›Faust‹ zurecht, die in eine nationalistisch-aktionistische Deutung von Fausts Ende auslief.<sup>6</sup> Von Schaudern angesichts der präfaschistischen Verblendung des alten Faust, der angesichts der Hindernisse gegen seine Volksbeglückungspläne es leid wird, gerecht sein zu sollen, und die verbrecherische Ermordung von Philemon und Baucis duldet, ja nahelegt, während sich seine totalitäre Herrschaft über die Lemuren bereits in *vanitas* auflöst (wie zehn Jahre nach 1933 die zur planmäßigen Vernichtung des europäischen Judentums übergegangene, vor dem eigenen Ende stehende Naziherrschaft) – davon findet sich bei Rickert, dem Philosophen sozialetischer Werte, keine Spur.

Den Grund hierfür sah ich in Defekten der Rickert'schen Wertphilosophie: Schon in deren einseitig theoretischem Erkenntnis-

spruch, der gegen Deformationen des praktischen Bewusstseins keinen zureichenden Schutz bot und der praktisch wirksamen Berichtigung solcher Deformationen keine deutliche Sprache verlieh. Darüber wird unten mehr zu sagen sein. Vor allem aber verwies ich seinerzeit auf Rickerts Präferenz für die eigene Nation (als den angeblich umfassendsten aller derjenigen Werte, welche an Gütern persönlichen Gegenwartslebens haften) – vor den Werten von Zukunftsgütern (zu denen auch die Menschheit und das Recht gehören). Denn diese Präferenz entscheidet über die Synthese von Werten und Gütern zu komplexen, wertbehafteten Kulturgebilden; und in solcher Synthese erhält das Gut, an welchem der Wert ›Nation‹ haftet, die ›Kulturnation‹ nämlich und die patriotische Liebe zu diesem Gut, sogar eine religiöse ›Weihe‹. Damit wurde es philosophisch nahegelegt, Forderungen, die mit der universalistischen Idee des Rechts und der Menschheit verbunden sind, *in concreto* den Verpflichtungen unterzuordnen, die wir aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation haben. Die Unterordnung wurde sogar verstärkt dadurch, dass die überwissenschaftlich-philosophische Weltanschauung, die Rickert im Lauf der 1920er Jahre verdeutlichte, ausdrücklich vor allem eine nationale Bedeutsamkeit anstreben sollte. Im politikphilosophischen Teil dieser Weltanschauung wurde nun propagiert, den Rechtsstaat nicht nur weiterzuentwickeln und durch Intensivierung von Sozialpolitik zu stärken, sondern ihn zum nationalen Sozialstaat ›umzubilden‹.

Zeugnisse für Rickerts Einstellung zu spezielleren politischen Problemen, welche die Weimarer Republik umtrieben, liegen auf derselben Linie. Wenn man sie zusammennimmt mit den angedeuteten philosophischen Lehrgehalten, so muss man feststellen, dass Rickert anfangs der 1930er Jahre nicht umhin kann, der ›nationalsozialistischen Bewegung‹ mindestens sieben Punkte zugute zu halten:

1. den radikalen Nationalismus mit anti-kosmopolitischen Implikationen und einer vage religiösen Überhöhung des Wertes der Nation sowie der Vaterlandsliebe;
2. die Verpflichtung der Politik auf einen pointiert nationalen Kulturstaat;
3. eine überlegene Legitimation der deutschen Kulturnation vor anderen Nationen;

4. die Überzeugung, dass die Kultur der Deutschen gefährdet ist und sich vor schlimmen Folgen der Gefährdung nur bewahren lässt, wenn sowohl die Wissenschaft insgesamt als auch der überwissenschaftliche Teil der Philosophie in Dienst genommen werden für eine Stärkung der nationalen Einheit;

5. die antiliberalistische, den Rechtsstaat tangierende Forderung, einen Sozialstaat auszubilden, der die Arbeit staatlich organisiert, die Güterproduktion in Deutschland vom Weltmarkt abkoppelt und die Wirtschaft auf Autarkie umstellt;

6. die Einschätzung, der erste Weltkrieg sei nicht eine europäische Katastrophe gewesen, sondern nur eine nationale Herausforderung, das Versailler Friedensdiktat hingegen sei ein schmachvolles, den Deutschen angetanes Unrecht, zumal der Vorwurf, am Krieg schuld gewesen zu sein, in der Hauptsache nicht den Deutschen zu machen sei;

7. die Forderung, Deutschland solle aus dem Völkerbund austreten.

Die genannten Punkte zusammen mussten in Rickerts Augen schon selbst einen starken Grund bilden, der auf parlamentarischem Weg an die Macht gekommenen Regierung unter Hitler nach dessen Wahlerfolgen und angesichts der Zustimmung, die er 1933 fand, Kredit zu geben. Die Punkte waren – vielleicht mit Ausnahme des letzten – keine neu gebildeten Bestandteile von Rickerts Überzeugungen. Aber seit jüngster Zeit kamen drei weitere, von überwissenschaftlicher Philosophie gestützte Gründe für eine Annäherung Rickerts an die Nazis hinzu:

1. Parallel zur extremen Polarisierung der radikalen Parteien und zur Brutalisierung ihrer Kampfweisen erscheint Rickert in der Endphase der Weimarer Republik die gesamte deutsche Kultur durch Zersplitterung in Extreme existenziell bedroht und eine Katastrophe für sie nur dadurch abwendbar, dass das Kulturleben vorübergehend diktatorisch herrschender politischer Autorität unterworfen wird. Zumindest hält Rickert dies im Verhältnis zu einer Fortdauer der Zersplitterung für das kleinere Übel. War doch eine zeitlich befristete Diktatur bereits im alten Rom erprobtes Mittel zur Rettung der Republik gewesen.

2. Der Beginn der Diktatur markiert als ›Erhebung‹ zur nationalen Einheit einen epochalen Einschnitt. Nun legt der nationale Staat

vor allem durch seine Regierung fest und bekräftigt durch inszenierte Akklamation der Massen, was ›Forderung des Tages‹ ist.

3. Als Übergang aus der Zersplitterung zur politischen Tat und Einheit einer sich neu homogenisierenden Nationalkultur ist die von den Nazis entfesselte Aufbruchstimmung etwas, wovon man sich mitreißen lassen darf. Nach Rickerts Interpretation hat ja schon der blinde Aktionismus des sterbenden Faust die Deutschen auf dergleichen eingestimmt.

Indem Rickert diese zusätzlichen Gründe berücksichtigte, die ebenfalls in seiner Weltanschauungsphilosophie und philosophischen Weltanschauung wurzelten, aber erst durch Anwendung auf die Situation am Ende der Weimarer Republik aktualisiert worden sind, kam er – gemäß der geforderten Anpassung an die historische Situation vorwiegend national-politischer Kulturziele – zu seiner eigenen Anpassung an den soeben zur Herrschaft gelangten Nationalsozialismus. Einher damit gingen das Verstummen früherer Rickert'scher Kritik an rassistischer Ideologie<sup>7</sup> sowie vor allem eine auffällige Passivität gegenüber dem nun massiv persönliche Rechte verletzenden Antisemitismus sowie dem Antiparlamentarismus und militant gegen alle Linken verfahrenen Zelotismus der Nazis. Mindestens bis 1934 hielt diese beschönigende und sich anbiedernde Attitüde an. Ich habe auch kein Dokument gefunden, das belegt, dass Rickert sie vor seinem Tod 1936 noch revidiert hat.

2.

Was ist zu meiner hier in Kurzfassung wiedergegebenen Deutung von Rickerts kompromittierendem Verhalten anno 1933 zu sagen? Es wurde dagegen vorgebracht, nicht eine systematisch-konzeptionelle Schwäche begründe diesen Mangel von Rickerts Sozialethik, sondern nur die extreme Sonderstellung, die Rickert der »ethnisch-kulturell bestimmten Gemeinschaft der Nation« zuspricht.<sup>8</sup> Darauf wird noch zurückzukommen sein.<sup>9</sup> Zuvor aber bedarf es der eingangs angekündigten Ausweitung des Themas in personeller und zeitlicher Hinsicht. Den Anstoß hierzu verdanke ich Kaegis mir nicht einleuchtendem Versuch, eine Erklärung für Rickerts Verhalten 1933 und 1934 zu finden.<sup>10</sup> Der Versuch stützte sich auf die



Feststellung, dass die südwestdeutsche Wertphilosophie während der 1920er Jahre bei der jüngeren, um 1900 oder gar danach geborenen Generation stark an Ansehen verloren hatte, insbesondere im Konkurrenzverhältnis zu neueren Tendenzen wie derjenigen der deskriptiven Phänomenologie Husserls, der philosophischen Anthropologie, der Existenzphilosophie und der Heidegger'schen Fundamentalontologie. Kaegi deutet diese unbestreitbare Tatsache als Anzeichen für eine Krise im ganzen, zur Philosophie Rickerts gehörenden Umkreis. Um wirklich beurteilen zu können, was diese Deutung taugt, sollte man sich ein Bild davon machen, wie der südwestdeutsche, wertphilosophische Neukantianismus insgesamt mit Herausforderungen im philosophischen – aber auch im politischen – Bereich umgegangen ist und in welchen Punkten er sich dabei als krisenresistent, in welchen aber als krisenanfällig erwiesen hat. Unter anderem darum muss man personell über Rickert hinausgehen und den betrachteten Zeitraum über 1933 ausdehnen – sowohl auf die Jahrzehnte davor als auch auf die Jahre danach.

Das Bild, das sich so ergibt, spricht in meinen Augen nicht für die von Kaegi angenommene Krisenursache, sondern bringt eine viel ältere Herausforderung in den Blick, die 1933 höchst akut, ja krisenträchtig wurde und in der sich Philosophisches von Anfang an mit Politischem vermischte. Ich verzichte zugunsten von Wichtigem auf alle Details und beschränke mich auf drei Bemerkungen zu den strukturellen Zusammenhängen:

1. Wer das Ganze des südwestdeutschen Neukantianismus vor Augen hat, kann nicht umhin festzustellen, dass dessen Lehre in Konfrontation mit Herausforderungen durch neue Impulse philosophischer Orientierung, Fragestellung oder Interessenbildung stets eine enorme *Verarbeitungs- und Integrationskapazität* bewies. Man denke nur an Windelbands und Rickerts aufgeschlossene Haltung zu Emil Lasks Verstärkung der Fichte-Rezeption und an Windelbands ganz ähnliche Einstellung zu den kurz nach 1900 in seinem Umkreis aufkommenden Tendenzen, einen neuen Hegelianismus zu begründen. Die aus dem Kreis der Südwestdeutschen hervorgegangenen Anhänger dieses Neuhegelianismus wurden auch von Rickert weiterhin als zur eigenen Schule gehörig betrachtet. Richard Kroner ist dafür das prominenteste Beispiel. Für Rickert verließ die

Zugehörigkeit zu den südwestdeutschen ›Neukantianern‹ erst, wer allen Anspruch auf wissenschaftliche Philosophie und alle Bemühung um sie aufgab, jeglicher Orientierung am kantisch-nachkantischen, aber wertphilosophisch interpretierten Idealismus absagte (wie z. B. Hans Ehrenberg, schon vor dem ersten Weltkrieg)<sup>11</sup> oder sich einer dezidiert vereinseitigten Philosophie verschrieb – sei es zugunsten des historischen, möglichst eng ausgelegten Kant (wie Julius Ebbinghaus gegen Ende der 1920er Jahre)<sup>12</sup>, sei es zugunsten einer Reduktion der Philosophie auf ein einzelnes Fachgebiet, z. B. die kulturanthropologisch-philosophische Weltanschauung und Reflexion der Geisteswissenschaften (wie Erich Rothacker),<sup>13</sup> oder auf eine außerwissenschaftliche Interessenrichtung, z. B. die der Existenzphilosophie (wie Erich Frank).<sup>14</sup> Doch Grenzüberschreitungen in einer dieser Richtungen und die damit einhergehenden personellen Verluste an Nachwuchs markierten angesichts der relativ großen Schülerzahl keine Bestandskrise der ganzen Strömung – ebenso wenig wie innerhalb der ›Schule‹ aufbrechende Differenzen. Ganz dasselbe gilt für die jüngeren, von außen kommenden Herausforderungen durch die deskriptive Phänomenologie, die philosophische Anthropologie, die Existenzphilosophie und die Fundamentalontologie: Gerade der alte Rickert hat sich noch 1934 bemüht, solche Impulse in den affirmativ auf Kant bezogenen Kritizismus der ›Heidelberger Tradition‹ zu integrieren und zu zeigen, wie dies möglich ist.<sup>15</sup> Auch im Hinblick auf diese Integrationsbemühungen kann für die Zeit um 1933 keine Rede davon sein, dass Rickerts Variante des Neukantianismus sich in einer Krise (mit entsprechendem Krisenbewusstsein) befunden habe.<sup>16</sup> Man beachte in diesem Zusammenhang auch, dass Max Webers Soziologie-Programm, das sich auf Rickerts Wertbeziehungslehre und auf Teile von Rickerts Wertsystematik stützte, in der akademischen Fachwelt eine ungeschmälerte Autorität besaß und dass die von Anfang an noch breiter auf der südwestdeutschen Wertlehre basierende ›Rechtsphilosophie‹ Gustav Radbruchs gerade erst, d. h. 1932, in einer stark erweiterten Auflage erschienen war,<sup>17</sup> ohne dass darin die Abhängigkeit von Lask und von Rickerts Wert- und Weltanschauungswissenschaft im mindesten problematisiert worden wäre oder der Verfasser sich deswegen ins Abseits manövriert hätte.

2. Dem breiten innerphilosophischen Toleranzspielraum entsprach eine sehr große *Bandbreite politischer Einstellungen* und Affinitäten unter den Anhängern der südwestdeutschen Schule. Das Spektrum reichte ursprünglich, d. h. vor der Jahrhundertwende und bis zum ersten Weltkrieg, von einer kaisertreuen, Bismarck über alles stellenden Gesinnung (z. B. bei Windelband)<sup>18</sup> zu den (Berliner) Freisinnigen und den südwestdeutschen Liberalen (bei Rickert<sup>19</sup> und Jonas Cohn<sup>20</sup>), aber auch zu den politisch Indifferenten. Im Weltkrieg und danach verbreiterte sich das Spektrum sowohl nach rechts wie nach links: Bruno Bauch war (und blieb) im Kern deutschnational, wenngleich er keiner Partei angehörte und beitreten wollte,<sup>21</sup> während Gustav Radbruch in der Weimarer Zeit SPD-Mitglied und als solches mehrmals Justizminister in Koalitionsregierungen war.<sup>22</sup> Hans Ehrenberg (wenn man ihn seiner Anfänge wegen hier noch in Betracht ziehen darf) war bis nahe ans Kriegsende heran dezidiert national, militaristisch und bellizistisch, schlug sich dann aber abrupt auf die Seite pazifistisch sozialistischer Soldatenräte.<sup>23</sup> Arnold Ruge hingegen, um das andere Extrem zu erwähnen, entwickelte sich zu einem aggressiven Antisemiten und beteiligte sich 1923 an Hitlers und Ludendorffs Münchener Putschversuch, dem sog. Marsch zur Feldherrnhalle.<sup>24</sup> Georg Mehlis, der mit Kroner zusammen den ›Logos‹ herausgab, aber wegen Homosexualität seine Freiburger Dozentur aufgeben musste, ging nach Italien und tat von dort seine Sympathie für den Faschismus kund.<sup>25</sup> Andere, wie insbesondere Rickert und Jonas Cohn, blieben liberal. Glockner war zeitlebens aller Beschäftigung mit Politik abgeneigt und machte erst nach 1933, in der Folge seiner (wegen politisch opportuner Universitätsreformbestrebungen) von akademischen Nazis befürworteten Berufung auf eine Professur in Gießen,<sup>26</sup> aus dem Gefühl beruflicher Verantwortung heraus Versuche, in die Partei zu kommen, die ihn jedoch bis zum Schluss nicht bei sich aufnahm.<sup>27</sup> Der bis 1933 ebenso unpolitisch gewesene Assistent und engste Adlatus Rickerts, August Faust, wurde aus den mit Rickert geteilten philosophischen Gründen nach der Märzwahl 1933 buchstäblich über Nacht zum Nationalsozialismus bekehrt, widmete ihm von da an leidenschaftlich all seine Kraft (obwohl er erst 1937 in die Partei aufgenommen wurde) und gab sich 1945, als diese Sache seines Lebens verloren war, im belagerten Breslau selbst den Tod.<sup>28</sup> Der jüng-

ste akademisch noch in Erscheinung getretene Rickert-Schüler, Franz Böhm, entdeckte in sich einen vehement chauvinistischen Anti-Cartesianismus, wurde aus politischer Überzeugung Soldat und starb 1946 in russischer Kriegsgefangenschaft.<sup>29</sup> Keine all dieser weit divergierenden politischen Optionen ist jemals, soweit ich sehe, vom Schulhaupt als mit Prinzipien der südwestdeutschen Wertphilosophie unvereinbar erklärt worden. Auch die evidenten Spannungen zwischen diesen Optionen trieben für sich genommen den südwestdeutschen ›Neukantianismus‹ nicht in eine seine Existenz bedrohende Krise.

3. Das Gegenteil, *Krisenträchtigkeit* also, gilt für eine *Verbindung*, welche die nationalsozialistischen oder dem Nationalsozialismus affinen unter diesen Optionen mit einer *philosophischen Kontroverse über den Begriff der Nation* bekamen. Diese Kontroverse hatte Bruno Bauch 1916 unbedachterweise vom Zaun gebrochen.<sup>30</sup> Angesichts der Bedeutsamkeit, welche bei den Südwestdeutschen der Nation zugesprochen wurde, und in Anbetracht der praktischen Folgen, welche sich daran knüpften, konnte es tatsächlich schon im ersten Weltkrieg dringend geboten erscheinen, den Inhalt des Begriffs ›Nation‹ auszubuchstabieren. Doch beim Versuch, dies zu tun und damit zugleich deutschnationalen Erwartungen zu entsprechen, hatte Bruno Bauch es zum ersten Mal innerhalb der ›Schule‹ unternommen, den Nationbegriff, den Rickert vom Begriff des Volkes zu unterscheiden wusste, *völkisch* zu grundieren: durch das angebliche *constitutivum* einer natürlichen, ethnisch gebundenen, gemeinsamen Abstammung – womit die jüdischen Mitglieder der deutschen Bevölkerung (und der südwestdeutschen Neukantianismus-Schule) aus der Zugehörigkeit zur deutschen Kulturnation hinausdefiniert wurden.<sup>31</sup> Nicht genug damit: Allen, die zu diesem Teil der Deutschen gehörten – also z. B. Hermann Cohen und Ernst Cassirer, Jonas Cohn und Richard Kroner –, wurde vom Mitherausgeber der Kantstudien (der Bauch bis dahin war) durch die Blume einer Stellungnahme zu Äußerungen im ›Panther‹ bescheinigt, sie könnten die Werke der deutschen Kultur, also z. B. diejenigen Kants, nicht wirklich, nicht aus dem Innersten heraus verstehen und sich nicht ›unserem‹ Vaterland mit der gebotenen Liebe hingeben.<sup>32</sup>

Bezeichnend für die Windelband-Rickert-Schule aber und ein zusätzlicher Skandal in dieser Angelegenheit war, dass anders als

Cohen und Cassirer keiner von den Südwestdeutschen dagegen protestierte – außer dem nicht mehr zu ihnen gehörenden Hans Ehrenberg.<sup>33</sup> Keiner präziserte im Rahmen der Wertphilosophie den Unterschied von Volk und Nation hinreichend, um solchen vorgeblich bloß theoretischen, tatsächlich aber praktisch und politisch höchst brisanten Unsinn im Namen der Schule zu verwerfen. Auch Rickert ist einer Stellungnahme hierzu ausgewichen. Das musste ab 1933, angesichts der sofort beginnenden Judenverfolgungen, für den Zusammenhalt im südwestdeutschen Neukantianismus verhängnisvoll werden: Verbunden mit öffentlich bekundeter Forderung einer Anpassung an die nun herrschenden nationalpolitischen Kulturziele, verbunden auch mit offenem Bekenntnis zum Nationalsozialismus im nächsten Umkreis Rickerts sowie mit dessen Zustimmung zur ›nationalen Erhebung‹ wirkte Rickerts Schweigen zur Entrechtung und Vertreibung jüdischer deutscher Staatsbürger äußerst brüskierend, zumal sie einherging mit dem Verstummen früherer Kritik an rassistischer Ideologie und dem Unterlassen jeglicher Verteidigung der Menschenrechte (d. h. der Rechte von Menschen als solchen, nicht aber als Mitgliedern irgend einer Gemeinschaft). Die ihrer Ämter beraubten, in die Emigration gedrängten jüdischen Kollegen – wie z. B. Jonas Cohn und Richard Kroner – konnten nicht umhin, das Verstummen und Verschweigen zu verstehen als indirekt auch gegen sie selbst, die angeblichen ›jüdischen Freunde‹ und Gesinnungsgenossen gerichtet – kurz: als antisemitische Feindseligkeit oder Feigheit;<sup>34</sup> und sie mußten sich – schon aus Selbstachtung – von allem Zusammenhang mit Rickert lossagen, trotz dessen hilfloser Beteuerung, er sei ›der Alte geblieben‹. In der Emigration hörte Kroner endgültig auf, ein Neukantianer zu sein. Jonas Cohn, auf den das nicht zutrifft, hatte in der Emigration keine Chance, erfolgreich für die Fortpflanzung der Schule zu wirken. Als er zu Beginn des Jahres 1947 trotz allem nach Deutschland zurückkehren und hier seine Arbeit fortsetzen wollte, starb er mit 77 Jahren.

Der in Deutschland verbliebene Teil der Schule verlor nach Rickerts Tod (1936) schon 1942 Georg Mehlis und Bruno Bauch, 1945 Arnold Ruge und August Faust, 1946 Franz Böhm und 1949 Gustav Radbruch. Die weitere Nachkriegszeit überlebten nur Eugen Herrigel (bis 1955), Rudolf Zocher (bis 1976) und Hermann Glockner

(bis 1979). Jüngere Schüler, die als noch dem südwestdeutschen Neukantianismus zugehörig wissenschaftlich aufgefallen wären, hatten sie alle nicht. Von den drei zuletzt genannten war Eugen Herrigel zu kraftlos, um etwas bewirken zu können; Glockner war das im Grunde ebenfalls, vor allem aber war er durch sein unsägliches, deutschtümelndes Auftreten als Herausgeber der Nachfolgezeitschrift zum ›Logos‹ diskreditiert<sup>35</sup> und als der Lebensphilosophie nahestehender, pantragistischer Neuhegelianer kaum noch ein Repräsentant des südwestdeutschen Neukantianismus. So blieb nur der ausschließlich mit Fragen im genuin theoretischen Gegenstandsbereich der Philosophie befasste Rudolf Zocher. Wie aber eine einzelne Schwalbe noch keinen Sommer macht, so macht auch der vereinzelte Hinterbliebene einer einst imposanten philosophischen Strömung keine ›Schule‹ mehr. Alle 13 über das Jahr 1933 hinausreichenden Lebensläufe, die ich mit meiner Kurzinformation über die ›Südwestdeutschen‹ berührt habe, waren engstens ins Schicksal verflochten, das der Nationalsozialismus über Europa gebracht hat. Die philosophische Sache, um die es ihnen ging, ist im Nationalsozialismus untergegangen oder, soweit die Lebensläufe die Unheilsjahre überdauerten, unfruchtbar geworden. Da sage noch einer, Philosophie und Nationalsozialismus hätten im südwestdeutschen Neukantianismus nichts miteinander zu tun gehabt! Eher müsste man sagen: In ihm seien beide durch einen mit philosophischem Erkenntnisanspruch auftretenden, angeblich bloß theoretischen, in Wahrheit aber aggressiven deutsch-völkischen Nationalismus einiger Anhänger und aufgrund eines nicht ausgetragenen Konflikts darüber zur Verquickung miteinander verdammt gewesen, schon lange bevor der Nationalsozialismus in Deutschland an die Macht kam. Das Verhängnis, das im südwestdeutschen Neukantianismus waltete, hat diesen Mittäterschaft, Nachgiebigkeit und vor allem durch intellektuelle Widerstandslosigkeit prominenter Anhänger mit dem Nationalsozialismus verstrickt. Freilich hat es ihn auch geschädigt durch angetanes Unrecht, das insbesondere Richard Kroner, Jonas Cohn und Gustav Radbruch widerfuhr.

Wichtiger als das im vorhergehenden Abschnitt Verhandelte ist für wirkliche Einsicht etwas Zusätzliches, woraus sich bei den südwestdeutschen Neukantianern die intellektuelle Widerstandslosigkeit gegen den Nationalsozialismus und die Anfälligkeit für ihn in philosophischer Hinsicht ergaben. Zu fragen ist dabei nicht nur, durch welche philosophischen Gedanken Rickert für die von den Nationalsozialisten inszenierte ›nationale Erhebung‹ geneigt gemacht wurde und sich einige seiner jüngeren Anhänger dem Faschismus oder Nationalsozialismus auslieferten. Die Frage ist vielmehr auch: Warum wurden solche Anfälligkeitspotenziale nicht von prinzipiellen (zum kantischen Erbe gehörenden) Überzeugungen in Schach gehalten? Was für ein Verständnis von *Philosophie*, *Recht* und *Politik* hat im Denken der Südwestdeutschen Neukantianer die Tradition des genuin kantischen Kritizismus so korrumpiert, dass sie am Ende mit Zustimmung zu Hitlers Herrschaft vereinbar schien oder gar zur Bereitschaft beitrug, aktiv an ihr mitzuwirken, ohne dass die so Denkenden um der eigenen Selbsterhaltung willen dazu genötigt gewesen wären? War hierbei nicht auch, mit anderen Worten, ein ›entstellter Kantianismus‹ – oder vielmehr: *entstellter Kant* im Neukantianismus – am Werk?

Christian Krijnen, der dieser Frage insbesondere in Bezug auf Bruno Bauch, kurz aber auch bezüglich Rickerts nachgegangen ist,<sup>36</sup> bemerkt dazu grundsätzlich, dass (1) sich vor allem an den *Grundlagen* einer Philosophie deren ›Nähe‹ zu einer politischen Bewegung und ihrem Herrschaftssystem bemisst, dass (2) die *Ausgestaltung* des Prinzipiellen zum ganzen Gedankengefüge nur mittelbar und zweitrangig relevant ist für die Frage, um die es geht, und dass (3) die sich bei Repräsentanten einer Philosophie findenden *Anwendungen* von Gedanken auf konkrete, zeitgenössische gesellschaftliche oder politische Verhältnisse in der Regel kaum bedeutsam sind für die Einschätzung des Sachgehalts und Wertes, welcher der betreffenden Philosophie zu- oder abzusprechen ist.<sup>37</sup> Der Grundsatz verdient meines Erachtens uneingeschränkte Zustimmung nur, wenn er in allen drei Punkten ergänzt bzw. präzisiert wird: (1) Üble oder böartige gesellschaftliche bzw. politische Entwicklungen und Ereignisse, sofern sie nicht bloß ephemer sind, stellen eine Philosophie nicht

nur vor die Frage, in welcher relativen Nähe oder Ferne zu ihr sie sich vollziehen. Sie nötigen auch dringend dazu, die dem Praktischen geltenden Teile dieser Philosophie mit der Frage zu konfrontieren, in welchem Umfang und Stärkegrad ihre *Grundlagen* Potenziale für Widerstand gegen solche Entwicklungen und Ereignisse enthalten; bzw. ist umgekehrt zu fragen, ob die Philosophie-Prinzipien den einen oder anderen Grad von Anfälligkeit für das Hinnehmen, Beschönigen oder gar Befördern solcher Ereignisse und Entwicklungstendenzen involvierten. (2) Der jeweilige Grad, in welchem Bestandteile der *Ausgestaltung* einer Philosophie für die hier interessierende Frage relevant sind, hängt ab vom Stärke- bzw. Schwächegrad einer dem Prinzipiellen der Philosophie innewohnenden Tendenz, die Prinzipien gerade mit den vorliegenden Bestandteilen der Ausgestaltung zu verbinden, nicht aber, statt mit diesen, mit ihnen entgegengesetzten. (3) Nur für sich genommen ist es nahezu irrelevant, *wie* Philosophen ihre abstrakten Gedanken *anwenden* auf konkrete gesellschaftliche oder politische Gegebenheiten und Veränderungen ihrer Zeit. Durchaus nicht irrelevant aber ist es zur Erkenntnis der den Gedanken von ihren Befürwortern zugeschriebenen Tragweite. Man erkennt hieran vielmehr die Gedanken und ihre Reichweite wie den Baum an seinen Früchten; und umso weniger gleichgültig ist dabei dasjenige, *woran* man erkennt, je enger damit einer der ersten beiden Punkte in der Perspektive der Anwendenden verbunden ist. Bei einer Philosophie, die – von jüngeren Zeitströmungen herausgefordert – gerade ihre Aktualität betonen möchte und sich eine wichtige Rolle im zeitgeschichtlichen Kontext zuspricht, dürfte der Grad enger Verbindung durchaus erheblich sein. Insbesondere aber ist die Relevanz von Anwendungen abstrakter philosophischer Gedanken auf konkrete Zeiterscheinungen nicht unabhängig vom Grad des Übels und der Bösartigkeit, den man diesen Erscheinungen zuschreiben muss, bzw. vom Grad der Dringlichkeit, ihnen zu widerstehen.

Auch mit diesen Qualifikationen bleibt ein Vorrang für Punkt (1). Aber die Punkte (2) und (3) sind nicht mehr so nebensächlich wie nach Krijnens Urteil; und schon die angegebene Ergänzung zu Punkt (1) erlaubt nicht mehr Krijnens wohlwollende Beantwortung der Frage, ob man es beim Südwestdeutschen Neukantianismus (noch dazu demjenigen Bruno Bauchs) mit einem entstellten Kan-



tianismus zu tun hat oder nicht. Am wenigsten Neukantianismusfreundlich muss die Antwort für den Prinzipienbereich der Ansätze zur Philosophie des *Rechts* und der *Politik* ausfallen. Mindestens *acht Schritte zunehmender Entstellung* der genuin kantischen Position haben die Südwestdeutschen der Potenziale zur intellektuellen Abwehr des Nationalsozialismus beraubt, die im kantischen Erbe enthalten waren, insbesondere aber derjenigen Potenziale, welche Kants Philosophie des Rechts und der Politik enthielt. Keiner der acht Schritte, die je für sich schon hochgradig problematisch waren, bestand selber in einer übertriebenen Wertschätzung des Nationalen, während alle zusammen zu solcher Wertschätzung mächtig beigetragen haben. Das soll nun in größten Umrissen skizziert werden.

1. Ein höchst folgenreicher, das Prinzipiellste betreffender Schritt, der die *ganze, systematisch abgehandelte praktische Philosophie* kantischer Provenienz entstellte und zu einer *bloß theoretischen Philosophie des Praktischen* machte, wurde schon von Hermann Cohen vollzogen,<sup>38</sup> aber soweit ich sehe von allen mit Rechtsphilosophie befassten südwestdeutschen Neukantianern übernommen, wenn auch mit Modifikationen, die noch zu berücksichtigen sein werden. Der Schritt bestand darin, die praktische Philosophie mit ihrem grundlegenden, *wissenschaftlich-philosophischen* Teil ins Schema einer Analytik (irgendwie ›reiner‹) theoretischer Vernunft pressen zu wollen. Nicht nur die theoretische, sondern auch die ganze, wissenschaftlich traktierbare praktische Philosophie sollte zu einer theoretischen Philosophie des Praktischen gemacht und nach dem Muster einer an der *Kritik der reinen Vernunft* abgelesenen, für fachwissenschaftliche Erkenntnis von Naturgegenständen entworfenen *Grundlegung* abgehandelt werden: reduziert auf eine Analytik der *erkenntnislogischen* Grundlagen von jeweiligen *Fachwissenschaften* oder *Fachwissenschaftengruppen*; also ohne Metaphysik, aber unter Voraussetzung des ›Faktums‹ der jeweiligen *Fachwissenschaften*, d. h. im uns interessierenden Fall: der *Wissenschaften positiven Rechts* und der *Politikwissenschaft*.<sup>39</sup>

Im Gegensatz dazu stützte sich Kant für die Aufklärung über unsere gesamte praktische Vernunft auf seine ›*Kritik der praktischen Vernunft*‹. Er war von dieser aus (dem systematischen Entwurf nach) übergegangen zu einer kritisch fundierten *philosophia practica uni-*

*versalis*<sup>40</sup> mit einem darin enthaltenen und durch die zweite Kritik gerechtfertigten »obersten Prinzip der gesamten Sittenlehre« – als einer *ratio cognoscendi* ebenso von Freiheit, die autonome, reine praktische Vernunft ist, wie auch von praktischen Gesetzen und von wahrer Gewissheit, den Forderungen solcher Gesetze entsprechen zu können. Die reine praktische Vernunft ist als solche Wille, der frei ist. Seine Freiheit aber besteht nicht nur in intelligibler Kausalität und Autonomie der sein Innerstes ausmachenden reinen praktischen Vernunft, sondern in einem wohlgeordneten *ensemble* weiterer Bestimmungen, die dann auch der (vom Willen präzise unterscheidbaren) Willkür zukommen und an die sich erst damit eine Vielzahl rechtlicher Bestimmungen von Freiheit anschließen. Nur aus so begriffener Freiheit ergeben sich – durch die *Kategorien der Freiheit* – im Bereich jeweiliger Willkürspielräume für Objekte der beurteilenden und handelnden Betätigung praktischer Vernunft überhaupt die konstitutiven Bestimmungen und unter ihnen – bei Betätigung sinnlich bedingter und reiner praktischer Vernunft – je spezifische Modalitäten und Beurteilungsdimensionen solcher Willensbestimmungsobjekte. Obwohl sie sich auch ins Formenraster von allgemeinsten Urteilsmodalitäten einfügen lassen, sind die Objektmodalitäten der Willensbestimmung daher viel komplexer als die theoretischen, zumal sie sich auch noch nach fundamentalen Unterschieden zwischen praktischen Gesetzen als entweder *obligatorischen* (d. h. gebietenden oder verbietenden) oder aber *Erlaubnisgesetzen* spezifizieren, wofür es im Bereich von Gegenständen unter Naturgesetzen kein *pendant* gibt. Außerdem sind die Begriffe für Objekte der Willensbestimmung dadurch selbst schon *normativ* bestimmte (d. h. Begriffe von je bestimmt Gutem bzw. Wohl und von ihren disqualifizierenden Gegensätzen). So kann im Weiteren – als Begriff eines durch reine praktische Vernunft Bewirkten (sowie einer als Gegenstück zu einem solchen praktischen Objekt im Subjekt für derartiges Bewirken vorauszusetzenden Freiheit und Persönlichkeit) – ein ebenfalls normativ bestimmter Begriff gebildet werden, der »Vernunftbegriff«, d. h. *Idee* ist. Dieser Begriff hat also auch denjenigen Gegenstand (bzw. jenes von ihm bezeichnete Subjekt), wovon der bloße Begriff schon einer ist; und er hat dies natürlich wiederum als Begriff *von* normativ Bestimmtem. So ist z. B. die Idee der Gerechtigkeit als »Idee der richterlichen Gewalt«<sup>41</sup>

Idee eines normativ bestimmten Gegenstandes praktischer Vernunft, wovon schon der bloße Begriff der Gerechtigkeit und ihrer Spezifikationen<sup>42</sup> ein normativ bestimmter ist. Gar nicht zu bilden hingegen wäre von einem Begriff mit bloß deskriptiv bestimmtem Gehalt aus, als welchen manche den Begriff positiven Rechts verstanden haben,<sup>43</sup> ein Begriff, der eine praktische Idee ist – wie die Idee des (vollständig wirksam gewordenen, ganzen) Rechts oder die Idee der Gerechtigkeit.

Zusätzlich zu allem, was die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Erkenntnis, von Bestimmtheitsmodalitäten ihrer Gegenstände sowie von Begriffen dieser und Ideen dazu betrifft, enthält die kantische Kritik der praktischen Vernunft auch einen Ansatz, ausgehend von spezifischen Modalitäten der Gegenstände reiner praktischer Vernunft (nämlich denjenigen, welche den Gegensatz des Notwendigen und Zufälligen für die Gegenstandsbestimmungen reiner praktischer Vernunft spezifizieren) im Bereich der gegenständlichen Bestimmungen praktischer Vernunft überhaupt und in Ausrichtung auf Willensbestimmung aus reiner praktischer Vernunft prinzipiell zu unterscheiden zwischen Gutem, das (im juristischen Sinne) *recht* ist (im Gegensatz zu *unrecht* im selben Sinn) und solchem, das *ethisch gut* (im Gegensatz zu *böse* in diesem Sinn) ist.<sup>44</sup>

Im Kontrast zu all diesen wichtigen Subtilitäten der Prinzipien kantisch-praktischer Philosophie haben die Neukantianer nicht zufällig vergleichsweise krude Begriffe von praktischer Erkenntnis und von deren spezifischen Arten sowie Gegenständen entwickelt, insbesondere aber schlechte Begründungen von Ethik und Rechtslehre – und das selbst da, wo sie einen engen Schulzusammenhang bildeten wie die Marburger sowie die Südwestdeutschen, und obwohl sie dabei einen sehr intensiven, gelehrt philosophiehistorisch erarbeiteten Bezug zur kantischen Philosophie herstellten, wie sogleich Hermann Cohen und später Bruno Bauch.<sup>45</sup>

Für sich genommen mag der Kontrast, der schon durch den angedeuteten Ansatz zwischen kantisch kritischer Rechtsphilosophie und dem Neukantianismus besteht, als einer erscheinen, der nicht jeden angeht, sondern von nur schulphilosophischem Interesse ist. Man sollte aber nicht vergessen, dass sich ineins mit Cohens anti-kantischer Einstellung zu den bis jetzt berücksichtigten Punkten die

systematische Bearbeitung praktischer Fragen in der Philosophie – und die systematisch-philosophische Beteiligung am öffentlichen Diskurs über solche Fragen – schwerpunktmäßig auch im Fall der Rechtslehre auf eine *inner-akademische Funktion* der Philosophie für die Fachwissenschaften und deren Grundlagen verengte.<sup>46</sup> Mit der gesuchten Nähe zu den Fachwissenschaften und der Forderung, die Philosophie müsse sich vorrangig wissenschaftlichen Aufgaben dieser Art widmen, also im Kern selbst Fachwissenschaft wie andere Fachwissenschaften sein, wurde nicht nur ein (im Ernstfall leider sehr schwacher) Damm gegen die ideologische Indienstnahme der Philosophie für partikuläre gesellschaftliche Interessen und gegen das ausufernde Befriedigen weltanschaulicher Bedürfnisse errichtet. Der Damm hat die Philosophie auch spezifischer Möglichkeiten der Aufklärung und Selbstaufklärung über praktische Erkenntnis beraubt und Probleme von allgemeinem öffentlichem Interesse ausgegrenzt. Schon indem sich die neukantianische Philosophie in ihren zu Schulen ausgebildeten Richtungen nicht ganz zu Unrecht dem Verdacht aussetzte, ein bloß akademisches Unterfangen in innerakademischen Auseinandersetzungen zu sein, schwächte sie ihre Chancen, auf den öffentlichen Diskurs über jedermann angehende Fragen einwirken zu können, und frustrierte Erwartungen, die in dieser Hinsicht an sie gerichtet waren.

Vor allem aber verbanden sich mit dieser Engführung systematisch-philosophischer Arbeit weitere Schritte in der Entfernung von Kant. Von zwei solchen, die dem bis jetzt verhandelten in der ganzen Gradation am nächsten liegen, muss nun die Rede sein. Sie waren ebenso problematisch wie antikantisch und wurden in der Folge vermutlich noch verhängnisvoller als der erste Schritt, obwohl das Schicksal, das Cohen mit ihnen über die praktische Philosophie des Neukantianismus brachte, erst durch zusätzliche Faktoren ganz übel wurde.

2. Aus dem genuin kantischen Ansatz ergibt sich ein *Rechtsbegriff* und ein allgemeines *Prinzip* für das unter ihn Fallende, wodurch das Recht nicht schon durch sich selbst auf Willenszwecke ausgerichtet wird.<sup>47</sup> Dagegen wird das Recht im gesamten Neukantianismus (der Südwestdeutschen so gut wie der Marburger Variante) *durchgängig finalisiert* gedacht.<sup>48</sup> Damit aber wird es potenziell totalitär, da man Willensziele, die über das äußere Handeln hinaus-

gehen, nur in innerer Selbstgesetzgebung, nicht aber im äußeren Verhältnis zur Willkür anderer gebieten und durch äußeren Zwang dem Gebot entsprechend durchsetzen kann. Beim Versuch aber, dies trotzdem zu leisten, wird das Recht überfordert und zugleich in seiner Substanz korrumpiert, so dass seine Herrschaft am Ende zu willkürlicher äußerer Einmischung ins Innerste von Menschen verkommen muss. Nicht genug damit: Um diesem Teufel in der Rechtsphilosophie keinen Raum zu geben, haben ihm die meisten Neukantianer mit Beelzebub Einhalt zu geben versucht.<sup>49</sup> Das war ihr nächster Schritt der Entstellung kantischer Rechtslehre:

3. Außer von Stammler wurde das Recht bei den Neukantianern nicht nur finalisiert, sondern vor allem auch *ethisiert*, d. h. nicht erst unter höchst speziellen Bedingungen seiner Ausübung durch Ethisches angereichert, sondern bereits in seinen fundamentalsten Prinzipien, ja in der Bestimmung seines Begriffs unter ethische Prinzipien gestellt, und das sowohl durch konstitutive Ausrichtung auf *ethische Ziele* als auch durch ethisch-praktische *Fundierung*. Die Rechtsphilosophie wurde gänzlich in eine als umfassend verstandene philosophische Ethik integriert.<sup>50</sup> Im Gegensatz dazu hat Kant mit seiner Rechtslehre alle Mühe darauf verwandt, den Rechtsbegriff und die elementarsten Prinzipien des Rechts sowohl von jeder ethischen Bestimmung und Ausrichtung auf ethische Zwecke als auch von ethischen Rechtfertigungsgründen freizuhalten. Anders als die Neukantianer war er dadurch imstande, das Recht mit Nachdruck und Erfolgsaussicht sowohl gegen diejenigen zu verteidigen, die es wegen angeblich in ihm gehegter, aber vermeintlich abzulehnender kosmopolitischer Ideale diffamierten, als auch gegen die anderen, die es überdies nationalethischen Zielsetzungen und Imperativen untergeordnet wissen wollten. Die Neukantianer hingegen haben die Versuchung zum Letzteren und Hilflosigkeit gegen das Erstere durch ein weiteres Abgehen von Kant gefördert.

4. Kant hatte nicht nur den Begriff des Rechts gerechtfertigt und definiert, ohne dafür die Voraussetzung einer schon bestehenden sozialen oder gar rechtlichen *Gemeinschaft* zu machen; er hatte auch die elementarsten Prinzipien des Rechts von einer solchen Voraussetzung frei gehalten und darum das so in seinem elementaren Gehalt systematisch erschlossene Recht sinnvollerweise ›Privatrecht‹ genannt. Die *ratio* dieses Vorgehens war, dass eine *philosophische*

*Erkenntnis des Rechts*, wenn sie wirklich eine solche sein soll, nicht von einer sozialen Gemeinschaft oder Rechtsgemeinschaft ausgehen darf. Sie muss von der Selbsterkenntnis individueller praktischer Vernunft überhaupt und ihrer zunächst allemal sinnlich bedingten Tätigkeit aus zur Einsicht in die Notwendigkeit von Recht als spezifischer, in Autonomie gründender praktischer Normen, Befugnisse und Pflichten gelangen und im Fortgang solcher Einsicht die bereits hierzu gehörigen elementaren Rechtsprinzipien aufdecken. Erst von diesen aus lässt sich in ihr dann zu rechtlichen Gründen kommen, von Rechtsprinzipien bestimmte soziale Gemeinschaften und unter ihnen schließlich auch Rechtsgemeinschaften bilden sowie für ihre Erhaltung durch Recht und Politik sorgen. Nichts dergleichen haben die Neukantianer beachtet. Angesichts ihres Ausgangs vom Faktum der Rechtswissenschaften als Fachwissenschaften positiven Rechts und mit dem Programm, den Rechtsbegriff und die Bestimmung des unter ihn Fallenden auf erkenntnislogische Grundlagen solcher Wissenschaften (oder der in ihren Gegenständen verwirklichten Werte) zu begrenzen, haben sie vielmehr allesamt und fast unvermeidlicherweise ihren Begriff von Recht überhaupt unter die Voraussetzung einer bereits bestehenden sozialen Gemeinschaft oder sogar Rechtsgemeinschaft gestellt. Die vorrangig kulturelle Finalisierung sowie meistens Ethisierung des Rechts war dabei ein zusätzlicher, in diese Richtung treibender Faktor.

Bereits mit ihrem Ansatz waren sie unfähig, rechtliche Gründe dafür auszumachen, dass Menschen aus einem nicht-rechtlichen Zustand (der durchaus nicht nur ein historischer oder fiktiver ›Naturzustand‹ ist) in einen rechtlichen, rechtsgemeinschaftlichen und schließlich politischen Zustand überzugehen haben; dass sie also juristisch verpflichtet sind, die entsprechenden Gemeinschaften zu bilden, zu erhalten, in sie, wenn sie schon bestehen, einzutreten und die praktischen Fragen der Möglichkeit und der Bedingungen rechtlichen Eintritts in sie sowie Austritts aus ihnen rechtlich zu regeln, die prinzipielle Regelung aber nicht der bloßen Willkür (und sei es eines Gesetzgebers) oder der Natur (und sei es derjenigen einer völkischen Abstammungsgemeinschaft) zu überlassen oder sie der hochtrabenden Unbestimmtheit ethischer Zielsetzungen anheimzugeben. Der Beginn der Rechtsphilosophie mit einer Gemein-

schaftsvoraussetzung erlaubte auch nicht, in einer jeden Gemeinschaft latent angelegte rechtliche Konflikte zwischen Forderungen der Gemeinschaft an ihre individuellen Mitglieder und Rechtsansprüchen der Letzteren zu minimieren und dafür Prinzipien aufzudecken, die im Gang der Rechtserkenntnis schon der Gemeinschaft und ihrer Bildung vorausgehen; sowie für die Bearbeitung solcher Konflikte, wenn sie auftreten, Verfahren zu entwickeln, welche sie rechtlich auflösbar machen, ohne von vorneherein der Erhaltung der betreffenden Gemeinschaft und Wahrung ihrer Interessen vor den Interessen der Einzelnen unbedingten Vorrang einzuräumen.

Vor allem aber erlaubte die Gemeinschaftsvoraussetzung für alles Recht keine rechtsphilosophische Einsicht mehr in Gründe für elementare juristische Rechte, die dem Einzelnen nicht erst als einem Mitglied einer sozialen Gemeinschaft zukommen, sondern bereits als einem Menschen und ganz unabhängig davon, ob er überhaupt einer sozialen Gemeinschaft oder der betreffenden, fürs Recht vorausgesetzten angehört oder nicht. Sie erlaubte m. a. W. keine Verteidigung von *Menschenrechten* im eigentlichen Sinn – oder höchstens eine ethische, die keine rechtliche Verbindlichkeit von Menschenrechten einsichtig machen kann, sondern alle Befugnisse und Pflichten aus diesen Rechten ins Sozialethische umbiegen muss. So wurde es möglich, solche Rechte mit Verweis auf die Gemeinschaftsvoraussetzung zu bestreiten oder ihren Bestand, wenn sie seitens der Gemeinschaft eingeräumt waren, mit Verweis auf höhere ethische und kulturelle Zwecke der Gemeinschaft außer Kraft zu setzen. Für die 1933 aus der Gemeinschaft der Deutschen Ausgegrenzten ließ ein so entstellter Kant nichts Gutes mehr erwarten; ebenso wenig für den Auf- und Ausbau internationalen Rechts und für die Verteidigung von Weltbürgerrechten.

Darum muss schon jetzt, noch bevor *specifica* der *Südwestdeutschen* und ihrer Rechtsphilosophie in Betracht kamen, eine höchst betrübliche *Zwischenbilanz* gezogen werden: Die in den herausgehobenen Schritten wirksamen Faktoren der Entstellung Kants boten keine aussichtsreiche Perspektive mehr für eine grundsätzliche Beurteilung und Bekämpfung der heraufziehenden gesellschaftlichen und etatistischen Totalitarismen. Zu revidieren ist also bereits aus diesem Grund Eike Bohlkens Urteil, nicht eine systematisch-konzeptionelle Schwäche begründe den Mangel von Rickerts Sozi-

alethik, sondern nur die Sonderstellung, die darin der ethisch-kulturell bestimmten Gemeinschaft der Nation zugesprochen wird.<sup>51</sup> Vielmehr ist der zu behebende Defekt tief in prinzipiellen Mängeln verankert, für deren Beseitigung z.T. der gesamte schulmäßige Neukantianismus revidiert werden müsste.

Andere grundsätzliche Mängel, welche die Wirkung der bisher genannten Kant-Entstellungen noch verstärkten, waren für die Südwestdeutschen spezifisch. Von ihnen, denen auch Chr. Krijnen zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet hat, muss nun noch die Rede sein.

5. Das fundamentalste Charakteristikum der Südwestdeutschen bestand in einer *wertphilosophischen* Deutung des bereits im ersten der angegebenen Schritte verfolgten Programms und, zu dessen Ausführung, in der Aufdeckung einer *Wertsystematik*, um die sich vor allem Rickert und Jonas Cohn verdient machten.<sup>52</sup> Im eingangs erwähnten Aufsatz habe ich ausgeführt, was es mit dieser Wertsystematik für eine als Weltanschauungslehre verstandene Philosophie auf sich hatte und wie Rickert dadurch zu einer entschiedenen Präferenz zugunsten der Nation vor allen anderen wertverwirklichenden Kulturbereichen kam.<sup>53</sup> Das hat vielleicht zum erwähnten Irrtum Eike Bohlkens beigetragen. Daher gilt es jetzt auf prinzipielle Mängel aufmerksam zu machen, die für den Bereich des Praktischen mit der wertphilosophischen Fundierung systematischer Philosophie verbunden sind. Sie bildeten, wie mir scheint, die kräftigste Wurzel für die intellektuelle Widerstandslosigkeit der Südwestdeutschen gegenüber dem Nationalsozialismus im Überschlag seines Herrschaftsbegins.

Da objektive Werte den, der von ihnen in Anspruch genommen ist, vor Aufgaben stellen, haben *Erlaubnis* gebende praktische Normen in einer wertphilosophischen Perspektive kaum eine Chance, angemessen berücksichtigt zu werden. Sie wurden von den wertphilosophisch arbeitenden Neukantianern auch so gut wie nicht beachtet. Für das Recht aber – bereits als Menschenrecht – sind sie fundamental.<sup>54</sup> Vor allem aber enthält eine Systematik *objektiver*, theoretisch zu erkennender Werte für sich genommen keinerlei Prinzipien, nach denen im Fall (wirklicher oder scheinbarer) Kollision zwischen der praktischen Forderung aus einem bestimmten Wert und der Forderung aus einem anderen der eine von beiden



(oder die ganze Wertklasse des einen) erkennbarer Weise als vorrangig vor dem anderen zu beachten, die Forderung des anderen aber in diesem Fall zurückzustellen ist (oder prinzipielle Unterschiede im Grad der Verbindlichkeit von Forderungen aus Werten der einen oder anderen Art bestehen). Eine Strategie zur Lösung oder Auflösung solcher praktischen Probleme kann nur von der subjektiven (›noetischen‹) Seite des Verhaltens zu den objektiv systematisierten Werten erhofft werden. Zu ihr aber haben für den Bereich *praktischer* Erkenntnis die Südwestdeutschen de facto kaum etwas beigetragen,<sup>55</sup> aber auch schwerlich Wichtiges beitragen können. Denn schon der oben bezeichnete erste Schritt der Kant-Entstellung lässt für die Bestimmung von Prioritäten unter den zu systematisierenden und zu verwirklichenden Werten nur eine theoretische Rangordnung zu, und diese zeichnet bei Rickert subjektiv sogar im Bereich des Praktischen genau diejenigen Werte aus, die sich im Gut der je eigenen Nation des Wertenden konkretisieren. Keinen Platz findet Kants Konzept, in konkreten Fällen den Schein von Kollisionen durch praktische Erkenntnis aufzulösen<sup>56</sup> und eine praktische Philosophie zu lehren, die das Auftreten von wirklichen Konflikten nach Kräften vermeidet und die scheinbaren, wenn sie auftreten, auflösbar macht. Auf solche Einsicht aber wäre es angekommen. Daß sie ausblieb, ließ z. B. Radbruch für den Fall eines Widerstreits zwischen den idealen Rechtswerten Gerechtigkeit, Rechtssicherheit und Zweckmäßigkeit nur die verlegene Auskunft übrig, in einem solchen Fall entscheide das Einzelgewissen.<sup>57</sup>

6. Während die wertphilosophische Ausrichtung dem Neukantianismus der Südwestdeutschen schon durch den Lotzeschüler Windelband gegeben wurde, war Rickerts Werk nicht nur die Ausarbeitung eines Wertsystems und einer systematischen Weltanschauungslehre, sondern vorrangig zu beiden auf der Basis dessen, was der späte Rickert »Ontologie« nannte, eine neue Deutung des erstmals von Kant vertretenen *Primats der praktischen Vernunft* und der darin enthaltenen Lehre von der *Autonomie* derselben.<sup>58</sup> Auch diese Beiträge zum vermeintlich kritizistischen ›Hinausgehen‹ über Kant waren für die Rechtsphilosophie ein großer Verlust, so sinnvoll sie im Hinblick auf eine allgemeine Wertlehre und umfassende Wertsystematik erscheinen mussten.

Für Kant bestand der Primat reiner praktischer Vernunft vor der theoretischen spekulativen Vernunft darin, erster Bestimmungsgrund für die Verbindung beider und als solcher einsichtig zu sein, nachdem deren Prinzipien zuvor je für sich systematisch erkannt waren. Die Autonomie hingegen war für ihn eine des Willens als reiner praktischer Vernunft. Sie bestand nicht nur in der Auszeichnung solcher Vernunft, sich (als dem Willensvermögen) selber das praktische Gesetz zu geben, sondern – gerechtfertigt durch die zweite Kritik – in der begrifflich damit verbundenen Auszeichnung des Willens (als eines reinen), sich gemäß diesem Gesetz (und seinen Spezifikationen in vielen praktischen Gesetzen) zu Objekten und willentlichen Handlungen zu bestimmen. Rickert dagegen setzte den Primat praktischer Vernunft, um den es ihm ging, an den Anfang einer umfassenden Lehre von Freiheit (als einer Freiheit des urteilend-erkennenden Subjekts) zum urteilenden Bejahen eines Werts (oder den Wert verwirklichenden Gutes) und zum Verneinen des Unwerts (einschließlich des Wertes des Wahren und Unwerts des Falschen). Der Primat der (nur noch so genannten) praktischen Vernunft sollte bereits in solcher Freiheit bestehen, ohne dass für sie der alte metaphysische Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich noch in Betracht kam. Auch dieser Freiheit (freien Stellungnehmens zu Werten bzw. Unwerten) wurde nun in einem umfassendsten Sinne schon Autonomie zugesprochen, wobei Autonomie verstanden wurde als begriffliche Verbindung von Selbstbestimmung des urteilend-erkennenden Subjekts zu irgendeinem Gesetz oder Wert, wonach dabei geurteilt wird, mit der Befolgung dieses Gesetzes bzw. Verwirklichung des Werts um des darin fürs Subjekt implizierten Sollens willen.

Die Folge war, dass nun von diesem verallgemeinerten Autonomiebegriff aus fürs Praktische (im engeren Sinn der Willensbestimmung zu Handlungen mit äußeren Willenszwecken) ein neuer, spezifischerer Begriff von Autonomie gebildet werden musste, für den aber die sorgfältige kantische Analyse der praktischen Vernunft (schon infolge des ersten der oben bezeichneten Schritte) nicht mehr zur Verfügung stand. Als das spezifizierende Moment glaubte Rickert nur ein praktisches Ich in einer Wir-Gemeinschaft ausmachen zu können, womit die zwischenmenschliche Gemeinschaft schon zur Voraussetzung aller philosophischen Ethik gemacht

wurde. Er kam auf diesen Gedanken wohl unter Fichtes Einfluss; aber er versuchte ihn zu rechtfertigen, mit Rückverweis auf die im kantischen Kategorischen Imperativ der Sittlichkeit geforderte *Verallgemeinerbarkeit* von individuellen Handlungsmaximen, indem er die praktische Möglichkeit grundlos umdeutete in die Wirklichkeit einer bestehenden Gemeinschaft aus Mitgliedern mit so übereinstimmenden Maximen; und er behauptete sogleich von solcher Gemeinschaft, ohne welche der Mensch als solcher angeblich nicht wollend tätig ist, sie sei notwendig eine *besondere*, für die dann paradigmatisch und als Regelfall das Volk oder die Nation oder deren politisch organisierter *status*, also der Staat, angegeben werden. So kommt es hier aus ganz grundsätzlichen, aber sehr unzulänglichen Kant-kritischen Erwägungen und Verbesserungsabsichten zu einer ungeheuren Engführung von Wertlehre, Finalisierung, Ethisierung und Fixierung des Rechts auf eine vorausgesetzte je besondere Gemeinschaft, und mit dieser Engführung werden die genuin kantischen, fundamentalen Prinzipien des Rechts ausgemerzt.<sup>59</sup> Das Eigentümliche kantisch begriffener praktischer Autonomie, Willkürfreiheit und Rechtsbegründung versinkt im harmonisierenden Brei des ›Wir‹,<sup>60</sup> dem sich allzu leicht ein aggressiv ausgrenzendes ›Ihr‹ beigesellt. Die Fundamente der kantischen Rechtslehre werden unsichtbar, während sie in vorhergehenden neukantianischen Entwürfen der Rechtsphilosophie wenigstens noch zu Irritationen und tieferem Nachdenken Anstoß geben mochten.

7. Auch die Finalisierung und Ethisierung des Rechts verband sich in der wertphilosophischen Variante des Neukantianismus mit zusätzlichen, Kant entstellenden Faktoren, die zur Korrumpierung des Rechtsbewusstseins beitragen mussten. Bei den Marburgern waren ihre für das Rechtsbewusstsein verderblichen Folgen trotz der Gemeinschaftsvoraussetzung für alles Recht wenigstens noch in Schranken gehalten: Bei Stammler bereits dadurch, dass die Ethisierung unterblieb und die Rechtsphilosophie sich vor allem, wenn auch mit fragwürdigem Ergebnis, um einen formalen Begriff des Rechts bemühte, die Idee richtigen Rechts hingegen mit sittlichen Ideen (einer Tugendlehre und Gewissensmoral) nur parallelisierte, aber auch davon (sowie von einem sozialen und kulturellen Ideal) abgrenzte.<sup>61</sup> Cohens entschiedene, zur Finalisierung hinzutretende Ethisierung des Rechts hingegen gebot der Missbrauchsgefahr we-

nigstens insofern Einhalt, als sie unmissverständlich ausgerichtet war auf Gerechtigkeit, Humanität und internationalen Frieden, wobei die Bezugnahme auf deren Idee aber nicht festgemacht wurde an Konkretisierung in einer je spezifischen nationalen Kultur. Zudem bekämpfte Cohen den Nationalismus als ärgsten, nur durch Humanität abzuwehrenden Feind aller Kräfte, »von deren Regsamkeit der Fortschritt des Staats abhängt«. Kollisionen zwischen praktischen Forderungen und Befugnissen sollten in der Humanität immerhin eine Richtschnur für ihre Bearbeitung haben.<sup>62</sup> Nachdrücklich betonte Cohen auch, dass es ohne das Menschenrecht kein Recht des Staates als Staates der Gerechtigkeit gibt.<sup>63</sup>

Das wurde anders bei den Südwestdeutschen, wenn auch nicht einheitlich, sondern in zahlreichen, variierenden Auffassungen von Recht und Staat. Jonas Cohn, obwohl durchaus Wertphilosoph und an einem umfassenden System von Werterkenntnissen interessiert, stand den inhaltlichen Intentionen Cohens, von denen soeben die Rede war, am nächsten. Auch ihm schien das Recht als solches ausgerichtet auf die weiteste für Menschen mögliche Gemeinschaft und ihre Werte, d. h. die Werte der Menschheit.<sup>64</sup> Er begann seine Ausführungen über Recht mit Hinweis auf den Eigenwert des personfähigen Wesens und die grundsätzliche Gleichberechtigung eines jeden Selbst; er bemühte sich sogar um die Wiedereinführung des Konzepts eines (ideal geltenden) Vernunftrechts und um dessen Unterscheidung von ethisch bestimmter Sittlichkeit, wenngleich ihm das Vernunftrecht als auf ethische Werte gegründet galt. Aber sein Begriff von Recht (als geltender Gesellschaftsregelung, deren »Werte der Verbundenheit« ihre Erfüllung in Gemeinschaftswerten finden) blieb sehr vage; sein Rekurs auf Vernunftrecht war ohne alle Begründung und ließ eine Spezifikation der Prinzipien von Instantiierungen dieses Rechtsbegriffs und von wichtigsten Rechtsgebieten vermissen, in welche verschiedene der Instantiierungen fallen. Beim Eingehen auf die »praktische Wirklichkeit« wurde die Prinzipienebene rasch wieder verlassen und trat sogleich der Staat an die Stelle regelnder Gesellschaft in Ausrichtung auf umfassende Gemeinschaft.<sup>65</sup> So waren dann auch Cohns Versuche, typische Konflikte zwischen den Individuen und der Gemeinschaft namhaft zu machen und ihre Überwindbarkeit aufzuweisen, nicht mehr als gut gemeinte Bemühungen um Ausgleich von Gegensätzen ohne er-

kennbare Begründung und gerechtfertigte Problemlösungsstrategie.<sup>66</sup> Beispielhaft und richtungweisend für andere unter den Südwestdeutschen waren Cohns späte, fast desultorische rechtsphilosophische Ausführungen ohnehin nicht. Ähnliches gilt für den frühen Beitrag zur Rechtsphilosophie, den die südwestdeutschen Neukantianer dem Staatsrechtler Georg *Jellinek* verdankten, bei dem sich eine spezifisch wertphilosophische Bearbeitung von Rechtsfragen gar nicht findet.<sup>67</sup>

Anders verhielt es sich mit Emil *Lasks* Entwurf einer philosophischen Rechtswertbetrachtung von 1905.<sup>68</sup> Lask bemühte sich, neben dem individualethischen einen eigenartigen, ›sozialen‹ Werttypus auszuzeichnen und für ihn eigenständig soziale Endzwecke auszumachen, deren Mittel das Recht ist.<sup>69</sup> Dieser Entwurf bekam für die Rechtsphilosophie der Südwestdeutschen exemplarische Bedeutung. Aber Lask blieb damit in den Anfängen stecken. Sonst hätte er wohl eingesehen, dass man den Eigenwert irgendeines besonderen Rechtszwecks nicht bestimmen kann, ohne zuvor den eigenen Charakter und Wert des Rechts, das diesen Zweck hat, erkannt zu haben. Auch eine deutliche Abgrenzung der Rechtswerte von anderen sozial- oder gemeinschaftsethischen Werten brachte Lask nicht zustande. So erstaunt es nicht, wenn sein Lehrer Wilhelm *Windelband* sich nicht weiter darum bemühte, für das nach seiner Auffassung ohnehin von vorneherein ethisierte, daher in einer Ethik der ›Willensgemeinschaften‹ abzuhandelnde Recht den Rechtswert wenigstens in deren Zwecken durch einen von anderen höchsten sozial-ethischen Zwecken abgegrenzten Bereich auszuzeichnen. Für *Windelband* war Recht seinem allgemeinen Begriff nach nur noch ein System von Normen, die eine staatlich geordnete Willensgemeinschaft für ihre Untertanen festsetzt als das (von ihr bestimmte) *Minimum* an Pflichten aller zur Erfüllung der gemeinsamen Kulturaufgaben, wobei sie durch obrigkeitliche Gewalt gegen jegliche Verletzung Zwang androht und ausübt sowie durch richterliche Gewalt in strittigen Fällen Entscheidungen herbeiführt. Zugleich sollte der Nationalstaat als Kulturstaat zwischen den divergierenden Interessen der Gesamtheit und der Individuen einen Ausgleich schaffen; aber weder er selbst noch das Recht sollte dabei Selbstzweck sein, sondern *nur* Mittel für die Aufgabe einer im Wesen der Menschen angelegten, von ihnen zu schaffenden Kultur.<sup>70</sup> In einem Zwangs-

mittel zu so vagen Zwecken ließ sich alles Mögliche, Übles wie Erhabenes, unterbringen. Nicht mehr bedacht worden ist, dass das Recht mit dieser umfassenden Kulturfunktion in grotesker Weise überfordert sein und mitsamt dem erhabenen Zweck in sein Gegenteil umschlagen könnte. Dass es nicht gelungen war, das Recht über seine Zwecke von anderen Zwecken, insbesondere aber ethischen Zwecken abzugrenzen, legte zudem den Versuch nahe, die Abgrenzung gar nicht mehr im Zweck vorzunehmen, sondern dem Recht von vorneherein nur den Charakter eines unerlässlichen Mittels (wenn auch mit irgendwie eigenen Rechtszwecken) für die Verwirklichung unbedingter, höchster kultureller Zwecke zuzusprechen. So wirkte Windelband im Grunde für eine *relativistische* Deutung des Rechtswerts.

Ausdrücklich einen Relativismus des Rechtswerts vertreten und Jellinek sowie Max Weber zugesprochen hat aber erst Gustav Radbruch.<sup>71</sup> Nach ihm gibt es aufgrund theoretischer Erkenntnis drei ursprünglich letzte Werte bzw. Wertklassen – die der Sittlichkeit, der Schönheit und der Wahrheit. Im Verhältnis zu ihrer Verwirklichung hat das Recht nur den Charakter eines Mittels. Seine Idee ist spezifischer Wert der Gestaltung und Regelung des Gemeinschaftslebens, und aus ihr wird der Rechtsbegriff ohne Rekurs auf Erfahrung ›abgeleitet‹. Alles, was unter ihn fällt, also Recht ist, leitet seine Geltung aus der Geltung der Sittlichkeit ab, gilt also nur dadurch, dass die sittliche Persönlichkeit es sich als ethische Norm aneignet. Seine Geltung wird ihm nur vom Gewissen verliehen. Sie kann aber ihrem Inhalt nach von äußerer Autorität ›heteronom‹ übernommen werden. Nur gibt es für den Inhalt dann keine eigene Pflicht und Verpflichtungsweise neben der ethischen und ist dafür auch keine Freiheit vorauszusetzen.<sup>72</sup> In einigen Einzelheiten konnte sich Radbruch für die umrissenen Behauptungen auf den Text der kantischen Rechtslehre berufen. In anderem dagegen, insbesondere in den Begründungen, war er damit meilenweit von Kant entfernt. Schlimmer wirkte sich aus, dass aufgrund des Relativismus infolge einer Pluralität gleichwertiger Rechtszwecke (Gerechtigkeit, Rechtssicherheit, Zweckmäßigkeit) mit der Folge zwischen ihnen bestehender Antinomien redlicherweise gelehrt werden musste, in Fällen des Widerstreits entscheide das Einzelgewissen.<sup>73</sup> Für die Geltung des Rechts aber sollte es geboten sein, Normenkollisionen – sowie

Widerstreite zwischen Rechtsanschauungen – um der Rechtssicherheit willen im Sinne der überwiegenden Macht zu entscheiden. »Die Rechtsphilosophie marschiert, wie der liebe Gott, mit den stärkeren Bataillonen«. <sup>74</sup> M. a. W.: Von einer angeblich bloß theoretischen Erkenntnis, welche ein Mittel doch bestenfalls als tauglich oder untauglich erkennen kann und dies höchstens so gut, als vorab schon der Zweck identifiziert und erkannt ist, bekam das Recht nur noch den relativen Wert eines Mittels zugebilligt. Trotzdem aber und obwohl das ihre Kompetenz überstieg, sprach diese Erkenntnis alles Recht in der Rechtswirklichkeit uneingeschränkt den Händen der politischen Gewalt zu und stellte grundsätzliche Entscheidungen über das Recht – zur ›Auswahl‹ unter Alternativen – den individuellen Gewissen der Funktionäre solcher Gewalt anheim. Allen Übrigen aber wurde kaum eine andere Alternative gelassen als die, an jenen Entscheidungen und ihren Folgen durch Gleichschaltung eigener Gewissenseinstellung mitzuwirken oder sich – aus Gewissensgründen – der so in der Person ihrer herrschenden Funktionäre und Führer wertenden sowie Wertpräferenzen setzenden Rechtsgemeinschaft zu verweigern. <sup>75</sup>

Heinrich Rickert hat sich, was das Recht betrifft, nicht um die Frage nach dessen spezifischer ›Wertform‹ bemüht und überhaupt sein Rechtsverständnis in großer Unbestimmtheit belassen. Wo seine systematische Wertlehre von Recht redete, ließ sie aber keinen Zweifel daran, dass dieses Thema grundsätzliche Behandlung im Kontext sozialetischer Prüfung und Beurteilung von Verbänden, wie z. B. Familie und Staat, finden und das zu beurteilende Recht dabei gedacht werden sollte als letztlich angelegt auf Förderung der moralischen Autonomie aller Individuen und als deren sittlicher Vervollkommnung dienend. Aufs Ganze gesehen verblieb Rickert also in der Perspektive Windelbands und Radbruchs, das Recht als einen dem Ethischen ein- und seinen Prinzipien untergeordneten Faktor gemeinschaftlich zu schaffender und zu fördernder Kultur zu betrachten. <sup>76</sup> Durch seine stark von Fichte geprägte Staats- (und Politik-)Auffassung <sup>77</sup> legt Rickert die Vermutung nahe, daß er auch mit seinem Rechtsverständnis eher Fichte als Kant verpflichtet war. <sup>78</sup> Wenn es sich so verhalten sollte, wäre bei Rickert der nach Radbruchs Meinung bloß heteronome Charakter von Rechtsforderungen herabgesunken zu dem einer

bloß technisch-praktischen Nötigung (wenngleich zu sittlichen Zwecken).

Aus Rickerts großer Unbestimmtheit in diesem Punkt scheinen jüngere Anhänger des südwestdeutschen Neukantianismus, die sich eingehender als das Schulhaupt mit Rechtsphilosophie befassten, Konsequenzen gezogen zu haben. Julius *Binder*, der philosophisch ein Schüler des Rickert-Freundes Paul Hensel war, reagierte 1915 in seiner umfangreichen Auseinandersetzung mit Stammler indirekt auch auf Rickert, indem er zunächst einen formalen Rechtsbegriff exponierte, der als konstitutiv (wie eine Kategorie) für jeden positiven Rechtsinhalt gedacht war, aber auch alles Recht von der (dem Kategorischen Imperativ der Sittlichkeit unterstehenden) Moral – als einem anderen Gebiet der Wirklichkeit angehörig – abheben und mit anderen Aufgaben als denen der Sittlichkeit verbinden sollte.<sup>79</sup> Die Rechtsidee hingegen sollte (als Inbegriff des Inhalts rechtlicher Aufgaben) eine rein theoretische Funktion erfüllen und dabei ebenfalls von der sittlichen Idee verschieden sein, also sich weder in einem Unterordnungs- noch in einem Identitätsverhältnis zu ihr befinden. Eben dadurch sollte sie instand setzen, die einzelnen empirischen Rechtsbegriffe deutlich von allen Moralbegriffen zu unterscheiden. Einzig in der sittlichen Freiheit des Einzelnen (als einem durch Normierung ausgezeichneten Gut, das von der Rechtsordnung geschützt wird) sollten sich beide Gebiete berühren.<sup>80</sup> So war das Recht weder nur als ethisches Minimum (Windelband) gedacht noch nur als Mittel zur Verwirklichung ursprünglich letzter Werte (Radbruch), noch hinsichtlich seiner Wertform in der Rickert'schen Unbestimmtheit belassen. Infolge der Abgrenzung von allem normativ Sittlichen war nun jedoch alles, was Recht ist, wesentlich heteronom bestimmt. Das Gesetz, unter dem das juridisch Rechte sich des Näheren ergibt, war daher kein Gesetz der Freiheit mehr. Es gehörte sogar zur Idee des Rechts, dass sich die Gesellschaft auf Kosten des Einzelnen durchsetze; und das Recht war nun so ursprünglich wie wesentlich eine soziale Institution, innerhalb deren der Einzelne seine Persönlichkeit »aus den Händen der mit ihm verbundenen Genossen« empfängt. Von Rechtspflichten im kantischen Sinn konnte genau genommen gar nicht die Rede sein.

Zehn Jahre später wurden von Binder dieser durchaus antikantischen Position nur noch die beiden Gedanken hinzugefügt, das



Recht sei seiner Idee nach ein Zwang des Einzelnen zur Gemeinschaft. Dieser Zwang aber findet nicht wie bei Kant eine juridische Rechtfertigung darin, dass rechtliche Befugnis zu seiner Anwendung besteht und dass unter Verzicht, von der Befugnis Gebrauch zu machen, Recht unter Menschen überhaupt keinen Bestand haben könnte. Der Zwang sollte vielmehr nur eine sittliche Rechtfertigung haben, und die sollte darin liegen, dass ohne ihn Gemeinschaft und Kultur nicht möglich wäre (womit die auf Kultur gerichtete Finalisierung doch wieder bestätigt war). Die Grundlage dafür aber sollte nun eine Vernunft sein, die nicht nur Zweck der in Gemeinschaft Zusammenlebenden sei, sondern auch substantielle Voraussetzung des Staats und der Rechtsordnung,<sup>81</sup> womit sich der Übergang zu einem Neuhegelianismus vollzog, der in Rechtsdingen genau so antihegelisch war wie der Neukantianismus antikan- tisch.

Bruno *Bauch*, direkter Schüler Windelbands, scheint sich für sein Rechtsverständnis Anregung außer bei Fichte unter anderem auch bei Binder verschafft zu haben.<sup>82</sup> Ganz anders als Binder aber unternimmt er keine Anstrengung, das Recht sowohl seinem Begriff als auch seiner Idee nach von allem (anhand des Kategorischen Imperativs zu beurteilenden) Sittlichen abzugrenzen. Ohne Bedenken ordnet er es wie Windelband und Rickert dem Gegenstand einer Ethik ein. Die Rechtfertigung dafür soll sein, dass die Idee des Rechts objektiv in der Idee der (sittlichen) Pflicht gründe und dass alles Recht in seinem tiefsten Sinn (wie bei Radbruch) Recht *auf* Pflichterfüllung sei (also nicht wohlbegrenzte Befugnis für die Willkür). Insofern sind für Bauch die Rechtsgesetze eines Staats Freiheitsgesetze, Staat und Nation hingegen sind die sozialen ›Verbände‹, unter deren Titel das Recht innerhalb einer Sozialethik abzuhandeln ist. Insbesondere auf der Verbindung von Staat und Nation liegt nun der Akzent: Nur in Wechselbeziehung aufeinander finden beide angeblich die Erfüllung ihres eigenen Sinnes und ihrer Aufgabe. Die Regelung, die der Staat durch das Recht zu leisten hat, sei ›zugleich‹ – d. h. das Recht grotesk überfordernd – echte Gliederung des Lebens der Nation zum Ganzen. Dem einzelnen Menschen könne seine Bestimmung zu konkreten Aufgaben und Zielen, »die allein dem Leben Sinn zu geben vermögen«, allein in der Nation werden, als der »konkrete Gemeinschaft werdenden Gesellschaft«.

Sache des Staats sei es, im Interesse der Menschheit die Sonderbestimmung der Nation zu wahren.

Mit solchem Interesse der Menschheit konnten sich auch Nazis einverstanden erklären. Das ganze Bauch'sche Verständnis aber von Recht, Rechtszwang als Zwang zur Gemeinschaft, Staat und Nation als Ort überhaupt möglichen Sinnes im Leben wird der »entgeisterten Staatsauffassung in den selber entgeisterten demokratischen Parteienstaaten« entgegengesetzt.<sup>83</sup> Dass unter Voraussetzung so »wissenschaftlich-philosophischen« Rechtsbewusstseins die Dra-chensaat der Massenmobilisierung aufgegangen war und auch philosophischerseits begrüßt werden wollte, ist nicht mehr erstaunlich. Denn die ohnehin von derartigen Mobilisierungen ausgehende Suggestion wurde nun dadurch verstärkt, dass der anfängliche, für die Überzeugungskraft einer kulturphilosophischen Rechtslehre erforderliche Optimismus spätestens nach 1918 in eine sehr düstere Prognose für die eigene Kultur umgeschlagen war, nun aber wieder angebracht erscheinen sollte. Bauch beschleicht selbst im Jahr 1935 nicht die geringste Sorge, dass ein so auf Nationalkultur eingeschworenes Recht wie das von ihm konzipierte aberwitzigen, die menschenrechtlichen Grundlagen allen Rechts zerstörenden, nationalistischen Kulturanstrengungen der Nazis untergeordnet werden könnte und dass diese es dazu missbrauchen würden, wo immer sich das durch hinlänglich erhabene und ferne »ethische« Ziele beschönigen ließe.

Wie groß diese Gefahr war, wird deutlich, wenn man registriert, dass die südwestdeutschen Rechtsauffassungen nicht nur von den Prinzipien der kantischen Rechtslehre fast nichts mehr übrig behielten, sondern auch von denen einer Finalisierung des Rechts sowohl in der (das Ethische ausgrenzenden) Version Stammlers als auch in der (pointiert ethischen, auf internationalen Frieden ausgehenden) Cohens; denn von Letzterer unterschieden sie sich nicht nur hinsichtlich der versuchten Begründungen, sondern vor allem auch durch Vernachlässigung des fundamentalen rechtsbegrifflichen Gehalts der Cohen'schen Lehre von juristischer Person und selbstbewusst rechtlich bestimmtem, willentlichem Handeln. Gerade aber in diesem, vom Privatrecht artikulierten begrifflichen Gehalt hatte Cohen den »Wert und Segen der Rechtsformen und Formeln« gelegen gesehen.<sup>84</sup>

8. In den Grundbestimmungen enthielten die sieben bisher markierten Kant entstellenden Schritte sich einer besonderen Auszeichnung des Werts der je eigenen Nation. Doch auch so prinzipiell genommen schon mussten sie sich verhängnisvoll auf das Rechtsverständnis auswirken, das dann freilich durch einen am Ende hinzukommenden nationalistischen Faktor, vor allem aber durch seine völkische Deutung zusätzlich die Gefahr von Hilflosigkeit und Pervertierung heraufbeschwor. Akut aber wurde diese Gefahr nicht nur durch die Zeitumstände am Ende der Weimarer Republik, sondern – schon viel früher – durch einen weiteren Schritt der Kant-Entstellung. Er betrifft das Verhältnis von *Staat*, *Politik* und *Philosophie*, sofern sie innerhalb des Staats zur Politik Stellung nimmt.<sup>85</sup>

Kant hatte seinen Begriff von *Politik* durch drei wohl erwogen ins Verhältnis zueinander gesetzte, normative definitorische Merkmale bestimmt. Nach dem *ersten*, mit lexikalischem Vorrang zu berücksichtigenden *definiens* ist *Politik ausübende Rechtslehre*.<sup>86</sup> Das Recht, dessen Lehre Politik nach diesem *definiens* ›ausüben‹ soll, ist dabei durchaus nicht ausschließlich das vom Staat geschaffene oder jedenfalls durch Gesetzgebung eigens rechtskräftig gemachte positive, sondern auch das von der Philosophie hinsichtlich seiner Prinzipien aufzuklärende und zu rechtfertigende Vernunftrecht. Das Ausüben seiner Lehre aber besteht nicht schon im Lehren dieser Lehre selbst, das es bei Abstraktionen belässt, sondern in der Betätigung ihrer Inhalte durch Anwendung des Allgemeinen und seiner Besonderungen auf konkrete, rechtlich zu qualifizierende und zu behandelnde, praktische Fälle und Situationen. Es erfordert also vor allem (reflektierend und bestimmend) Betätigen von Urteilskraft – und das sowohl zur Beurteilung als auch zu einem der Beurteilung entsprechenden äußeren Handeln. Die das Politische am Ausüben ausmachende Spezialität liegt nicht nur in Handlungen (und Beurteilungen von Handlungen) des *Staats* bzw. einzelner seiner Organe und Gewalten. Vielmehr umfasst es zusätzlich dazu auch rechtlich qualifizierte und weiterzubestimmende Handlungen von Einzelnen, die dem Staat angehören und untergeben sind, sofern diese Handlungen aus vernunft- oder positivrechtlichen Gründen – und vielleicht zudem aus einer von den Einzelnen selbst zu gewinnenden Einsicht heraus – zur gemeinsamen Errichtung, Erhaltung und beständigen Reform der Verfassung der Staatsgewalten beitragen soll-

ten. Schließlich aber geht die ausübende Rechtslehre nach kantischem Verständnis über ihre Betätigung innerhalb eines einzelnen Staates weit hinaus und betrifft auch die Lehre rechtlicher Prinzipien für Verhältnisse zwischen einzelnen Staaten sowie in Bezug auf das Wechselverhältnis zwischen ihnen und ihnen nicht angehörenden, fremden Rechtspersonen, d. h. deren Weltbürgerrecht. Im Verhältnis zu all diesen Bereichen und den in ihnen gestellten Aufgaben hat die Politik beim Ausüben von Rechtslehre ihre ›Staatsweisheit‹. So eng sind eine umfassende philosophische Staatslehre und die Philosophie der Politik (hinsichtlich des ersten *definiens*) miteinander verzahnt. Nichts auch nur einigermaßen damit Gleichwertiges findet sich bei den südwestdeutschen Neukantianern.

Allerdings tritt bei Kant zum ersten definitiven Merkmal des Politikbegriffs ein *zweites*, wonach Politik auch ›*Staatsklugheitslehre*‹ ist, sofern sie für alle im Staat das allgemeine (öffentliche sowie private) Wohl der Bürger und Staatsuntertanen zu besorgen und die dafür verantwortlichen Einzelpersonen sowie Staatsorgane tätig sein zu lassen hat. Dieses gegenüber dem ersten nachgeordnet zu berücksichtigende *definiens* hat aber seinerseits noch die Berücksichtigung eines *dritten* zur Voraussetzung: dass sich die so das allgemeine Wohl besorgenden Personen und politischen Instanzen ihrerseits das zu allen rechtlichen Forderungen hinzukommende *ethische Ziel* setzen, nicht vorrangig den Anteil eigenen Wohls darin zu bedienen, sondern jeweils das *vom eigenen Wohl unterschiedene* im Ganzen dessen, worauf die Betätigung von Staatsklugheit hinarbeitet. Nur so löst Politik ihr Staatsklugheitsproblem.

*Philosophie*, deren Abstraktionen etwas zu dem beitragen können, was als Politik ausübende Rechtslehre und recht verstandene Staatsklugheitslehre ist, nimmt sich mit ihrem Beitrag nicht heraus, den Staat und die in ihm politisch Verantwortlichen (beim Betätigen von Staatsweisheit und ihr untergeordneter Staatsklugheit) zu belehren.<sup>87</sup> Ohne die Autorität des Staats und der in ihm die Verantwortung Tragenden zu schmälern oder gar zu fordern, dass »der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen den Vorzug einräumen müsse«, überlässt sie es den in diesem Handlungsbereich Tätigen, auf den Philosophen zu hören oder nicht, wenn man ihn nur öffentlich sprechen lässt. Eben dadurch aber bewahrt sie ihre Eigenständigkeit gegenüber den Staatsautori-

täten, aber auch den Völkern,<sup>88</sup> anstatt sich deren Imperativen und Aufgaben mit einer von ihr selbst betätigten, angeblich von wissenschaftlich philosophischer Weltanschauungslehre nahegelegten ›Weltanschauung‹ auszuliefern oder in scheinbarem Verzicht auf wirkliche Praxis die theoretische Autorität einer Fachwissenschaft für sich in Anspruch zu nehmen.

Auch von diesen subtilen kantischen Grundsätzen der Politik und der Philosophie im Verhältnis zu ihr haben die südwestdeutschen Neukantianer nichts bewahrt. An die Stelle des Konzepts einer Politik als ausübender Rechtslehre ist bei ihnen Fixierung aufs Nationale und auf eine nationale Kulturkrise getreten sowie die Aufgabe, die Krise mit Rechtsmitteln zu überwinden. Der Diagnose zufolge war die Krise zurückzuführen auf entfesselte Pluralität von individuellen Wertpräferenzen und Konflikte zwischen Forderungen verschiedener Wertbereiche, insbesondere aber zwischen extrem individualistischen und extrem universalistischen (oder kollektivistischen) Einstellungen.<sup>89</sup> Staatlicher Rechtspolitik musste also die Aufgabe zufallen, durch drakonische Maßnahmen die wachsende Zersplitterung des Lebens in der modernen Welt zu begrenzen und notfalls durch eine Diktatur die Einheit zu erzwingen, deren die Kultur zur Erfüllung ihrer ›geschichtlichen Aufgabe‹ bedurfte. Dass das Recht dadurch auf ein technisches Instrument zur Ausübung von (auf den Kulturzweck gerichteter Herrschaft) reduziert wurde, scheint nicht weiter aufgefallen zu sein.

Soweit die südwestdeutschen Neukantianer sich als Philosophen *expressis verbis* zum Thema Politik äußerten, geschah dies meines Wissens ausschließlich in Anlehnung an die staats- und nationalphilosophischen Schriften Fichtes.<sup>90</sup> Doch deren schlimme, Kant ein weiteres Mal entstellende Wirkung – vom Fichte-Jubiläumsjahr 1862 an – ist ein Kapitel für sich, das hier auf sich beruhen kann. Denn die *Wurzel des Übels* lag nicht in einer Anlehnung an Fichtes politische Philosophie. Wer als Philosoph die bösen Geister des Nationalismus nicht durch Prinzipien seiner Rechtslehre bannt, der kann nicht mehr verhindern, dass sie sich auf dem Feld seiner Sozialethik und Lehre von der Politik breit machen und da ihre makabren Tänze aufführen. So kann bereits hier – endlich – das unheilvolle Werk der neukantianischen Kant-Entstellung (in Sachen Rechtsphilosophie) als ein Ganzes überblickt werden:

Als kurzes *Fazit* ergibt sich aus dem Rückblick unmittelbar, dass die Wurzel des Übels auch wesentlich tiefer reichte als das Bewusstsein einer Kulturkrise, welche die südwestdeutschen Neukantianer registrierten und welche in ihren Augen letztlich nur durch nationalistische Kompensationen zu bewältigen war. Es kann daher nicht angehen, sich für eine Kulturphilosophie der Gegenwart von Rikkers Konzept einer solchen leiten zu lassen und daran nicht mehr zu korrigieren als die Überbetonung nationaler Kulturwerte. Die Wurzel des Übels war vielmehr eine von weit her kommende Deformation des philosophischen Rechtsverständnisses, die schon mit grundlegenden Prinzipien des Neukantianismus begonnen hatte und durch dessen Wendung ins Wertphilosophische verstärkt wurde. Die Verstärkung kulminierte in der (für die Südwestdeutschen spezifischen) kulturalistischen Finalisierung des Rechts und einer entsprechenden, aufs national-kulturelle eingekrümmten Auffassung von Politik sowie politischer Philosophie. Die fatalen Triebe aber, die dieser Wurzel entsprossen, waren *nemesis divina*<sup>91</sup> für philosophische Sünden, die schon lange vor 1933 begangen worden waren und in der Rechtsphilosophie zum Teil bis heute nicht gesühnt sind. Immer noch, z. B., vertreten wohlmeinende Experten die Meinung, das Recht und seine elementarsten Bestimmungen, wie z. B. die Definition des Rechts und die Menschenrechte, hätten ihr Fundament in ethischen Werten unserer (von den meisten bejahten) Kultur.<sup>92</sup> Der Fluch dieser Sünden bestand auch durchaus nicht nur in extremem Nationalismus. Schlimm genug war z. B. schon, dass sich – zusätzlich zum rechtsphilosophischen Relativismus – in kultur- und rechtspolitischen Grundentscheidungen, deren sich die Philosophen annehmen wollten, große Unsicherheit ausbreiten musste und dass dies angesichts wenig überzeugender Entscheidungsgründe die Alternative ›Fatalismus und Dezisionismus oder Häretismus‹ heraufbeschwor. Häretismus war das Schicksal derjenigen, welche den südwestdeutschen Idealismus schon vor 1933 verlassen hatten und ab 1933 vertrieben wurden. Einem Fatalismus oder Dezisionismus hingegen mussten sich diejenigen verschreiben, die dem Verweis auf vorwaltende national-kulturelle Imperative in prinzipiellen Rechtsproblemen vielleicht misstrauten, auf jeden Fall aber auf dem Boden wertphilosophischer Rechtsbetrachtung verharren wollten oder aber von vorneherein eine ursprüng-

liche Einheit von nationalem Ethos und Grundlagen allen Rechtsannahmen.

Auch die Fachjuristen unter den südwestdeutschen Neukantianern wussten dagegen, wie sich gezeigt hat, keinen überzeugenden Rat. Die Quintessenz des Mangels ihrer Rechtslehre und Philosophie des Staats sowie der Politik ist in drei Sätzen zusammenzufassen: In krassem Gegensatz zu Kant lässt sich unter Voraussetzung der südwestdeutschen Wertlehre dem Recht der Menschen (als einem Recht im strengen Sinn) mit allen seinen vernunftbegründeten Forderungen kein unbedingter, vor allen übrigen praktischen Werten unumstößlich zu respektierender Wert zusprechen und wird ihm auch de facto – selbst vom bedeutendsten Rechtsphilosophen dieser Schule – nur ein funktionaler Wert, der Wert eines bloßen Mittels zur Erlangung von Gütern zugesprochen, die unbedingte Werte verwirklichen.<sup>93</sup> So wird dem Recht am Ende auch nur eine auf solche Güter relative Rechtfertigung zuteil. Bei derartigem Verständnis der prinzipiellen Zusammenhänge aber hängt das Nähere dann von den unbedingten nationalen Kulturwerten und nicht von durch Recht begrenzten politischen Zielsetzungen oder Imperativen ab. Wenn die Letzteren mit hinlänglich erhabenen ethischen Zielsetzungen erfolgreich verbrämt werden können, werden Überzeugungen von richtigem Recht bis in die Prinzipien hinein disponibel und es lässt sich beim Vorwalten nationalpolitischer Kulturziele mancher Rechtsverstoß, ja die vorübergehende Sistierung und Korrumpierung allen Rechts gegenüber hinlänglich Stigmatisierten mit trotziger Selbstgerechtigkeit gutheißen oder mit tiefem menschlichem Mitgefühl für den Betroffenen hinnehmen. Das vor allem hat die südwestdeutschen Neukantianer in der nationalsozialistischen Diktatur intellektuell gelähmt und sie zur Sympathie mit ihr verführt. Deshalb musste von ihren philosophischen Sünden hier die Rede sein.

Wer ein guter südwestdeutscher Neukantianer sein wollte und Rickert als Philosophen so hoch verehrte wie August Faust, mochte sich von all diesen Sünden verblendet sogar sagen, es sei seine verdammte individuelle ethische Pflicht und Schuldigkeit, als deutscher Philosoph sein Schicksal mit dem der Nazis auf Gedeih und Verderb zu verknüpfen, notfalls aber mit ihnen ›heroisch‹ unterzugehen.<sup>94</sup> Wer hingegen das Jahr 1945 überlebte und durch die erfah-

rene Katastrophe belehrt die Insuffizienzen der südwestdeutsch-neukantianischen Rechtsphilosophie zu erkennen begann, musste sich bei noch ausreichend vergönnter Lebenszeit auch eingestehen, dass ihnen nicht wirklich beizukommen war durch Detailkorrekturen – z. B. in Form der Einführung von neuen Tatbeständen wie ›gesetzliches Unrecht‹ und ›übergesetzliches Recht‹.<sup>95</sup> Die Revision hätte vielmehr eine entschiedene Abkehr von der neukantianischen Philosophie des Praktischen insgesamt, insbesondere jedoch von derjenigen des Rechts verlangt und eine erneute Rückbesinnung auf Kant geboten – doch nun auf einen zumindest in diesem Bereich der Philosophie unentstellten. Der wert- und kulturphilosophische Neukantianismus des Praktischen überhaupt ist mit dem Nationalsozialismus zu Recht untergegangen und nur noch als Anregungspotenzial für Spezialstudien brauchbar. Über den hier unternommenen Deutungsversuch hinaus bestünde deshalb der wichtigste philosophische Beitrag zur heutigen Beschäftigung mit dem Neukantianismus im Nationalsozialismus darin, die Entstellungen Kants in umgekehrter Richtung zur Anordnung, in welcher sie entstanden waren und oben bezeichnet wurden, Schritt für Schritt wieder zu beseitigen.

Den Anfang, den diese revidierende Rückbesinnung nehmen sollte, hat Kant bereits 1795 durch eine unmissverständliche Warnung bezeichnet:<sup>96</sup>

»Beides, die Menschenliebe und die Achtung fürs *Recht* der Menschen ist Pflicht; jene aber nur *bedingte*, diese dagegen *unbedingte*, schlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerst völlig versichert sein muss, der sich dem süßen Gefühl des Wohltuns überlassen will. Mit der Moral im ersten Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Oberen preiszugeben: aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre), vor der sie ihre Knie beugen müsste, findet sie es ratsam, sich gar nicht auf Vertrag einzulassen, ihr lieber alle Realität abzustreiten und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterlist einer lichtscheuen Politik doch von der Philosophie jener ihrer Maximen leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philosophen die Publizität der seinigen angedeihen zu lassen.«

Dass es mit solcher Publizität unter der Nazi-Herrschaft vorbei,



aber mit der Hinterlist lichtscheuer, das Knie vor der Moral als Rechtslehre nicht mehr beugender Politik ernst war, konnte man von Beginn des Jahres 1933 an sehen, ohne Philosoph zu sein. Wer als Philosoph daraus nicht von Anfang an seine Konsequenzen zog, konnte sich dazu nur von einer so unkantischen wie unzulänglichen Philosophie, die er vertrat, berechtigt fühlen. Wenn er diese Philosophie zudem für einen Kantianismus ausgab, mag man sich fragen, ob er die Hinterlist (einer verheimlichten Maxime), von der Kant sprach, nicht sogar in ein ›lichtscheu‹ nur noch ›politisches‹ Verhalten zum Ursprung der Tradition praktischer Philosophie hineingetragen hatte, aus der er selber einmal gekommen war. Wo aber wäre in Deutschland während der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts eine Philosophie des Rechts und der Politik gewesen, von der aus man der Nazi-Politik hätte intellektuellen Widerstand besser leisten können als mit dem Neukantianismus, wenn man auf seinen genuin kantischen Ursprung zurückzugehen vermocht hätte? Doch dazu war leider nicht einmal Julius Ebbinghaus in der Lage.<sup>97</sup>

#### Anmerkungen

---

<sup>1</sup> H. F. Fulda, Heinrich Rickerts Anpassung an den Nationalsozialismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1999, S. 253–269.

<sup>2</sup> Z. B. bei E. Bohlken, *Grundlagen einer interkulturellen Ethik. Perspektiven der transzendentalen Kulturphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg 2002a, S. 216 ff.

<sup>3</sup> D. Kaegi, Philosophie. In: W.U. Eckart, V. Sellin, E. Wolgast (Hg.), *Die Universität Heidelberg im Nationalsozialismus*, Heidelberg 2006, S. 321–349.

<sup>4</sup> H.F. Fulda, Krise und Untergang des südwestdeutschen Neukantianismus im ›Dritten Reich‹. In: H.J. Sandkühler (Hg.), *vergessen? verdrängt? erinnert? philosophie im nationalsozialismus*. schriftenreihe der deutschen abteilung des europäischen UNESCO-lehrstuhls für philosophie (Paris), Bremen 2008, S. 75–90.

<sup>5</sup> Die Belege zu Ausführungen des vorliegenden Abschnitts findet man im eingangs erwähnten Aufsatz.

<sup>6</sup> Ihre Pointe wurde übrigens in einer marxistischen Variante von Georg Lukács übernommen und mit einem Bekenntnis zum Stalinismus verbunden.

<sup>7</sup> Vgl. H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen 1934a, S. 167: Es solle nicht bestritten werden, dass dem, was man »Rasse« nennt, »als Be-

dingungsgut Bedeutung auch für das Kulturleben zukommt«. Diese kompromisslerische Äußerung aus dem Jahr 1934 darf man hinter Rassismus-kritischen Passagen von 1921 nicht verschwinden lassen (vgl. H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921, S. 323).

<sup>8</sup> Bohlken 2002a, S. 219. Eine Einschränkung dieses Urteils hat Bohlken inzwischen vorgenommen, indem er Rickerts und Lasks Auffassung von Rechtswerten kritisierte und geltend machte, Rickert bleibe die Antwort auf die Frage nach dem Eigenwert des Rechts schuldig (E. Bohlken, *Personale und transpersonale Sittlichkeit. Der Wertbegriff des Rechts in der Rechtsphilosophie Emil Lasks und Heinrich Rickerts*. In: R. Alexy u. a. (Hg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Baden-Baden 2002b, S. 288, 294 f.).

<sup>9</sup> Siehe unten, Abschn. 3.

<sup>10</sup> Kaegi 2006, S. 335.

<sup>11</sup> H. Ehrenberg, *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, Leipzig 1911.

<sup>12</sup> Vgl. J. Ebbinghaus, *Kantinterpretation und Kantkritik*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Bd. II, 1924, S. 80–115. Wieder in: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd 3: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hg. v. H. Oberer/ G. Geismann, Bonn 1990, S. 3–38

<sup>13</sup> Erich Rothacker war 1920/21 Assistent am Philosophischen Seminar in Heidelberg. Aber er war eigentlich kein Schüler Rickerts. Er hatte 1912 bei Heinrich Maier (in Tübingen) promoviert und sich 1920 (in Heidelberg) bei ihm habilitiert. (Vgl. dazu Chr. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, 2 Bde., Berlin 2002, S. 263 ff.)

<sup>14</sup> Vgl. Tilitzki 2002, S. 259 f., 162. Promoviert hatte Frank bei Windelband. Seine Habilitation aber (1923) förderte vor allem Jaspers, der ihn auch nach Marburg empfahl, wo Frank 1928 Heideggers Nachfolger und 1935 wegen jüdischer Herkunft von der ersten Entlassungswelle zur angeblichen Wiederherstellung des Berufsbeamtentums erfasst wurde.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Rickerts umfangreiche Abhandlung, *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. In: H. Schwarz (Hg.), *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, Bd. 2, Berlin 1934b, S. 237–301.

<sup>16</sup> Kein Indiz für eine Krise der Rickert'schen Philosophie oder gar für das Bewusstsein einer solchen waren gelegentliche Verstimmungen Rickerts wegen verbaler Zusammenstöße mit Jaspers. Auch eine von Glockner festgehaltene, für diesen jedenfalls deprimierende, trübe Stimmungslage Rickerts im Januar 1933 scheint mir kein solches Indiz zu sein. Denn sie bestand angesichts der vorübergehenden Gefahr, Rickerts Lehrstuhl werde nicht widerbesetzt, sondern von der Fakultät Sparzwängen der Regierung geopfert werden. (Vgl. zum einen H. Glockner, *Heidelberger Bilderbuch. Erinnerungen von Hermann Glockner*, Bonn 1969, S. 102, 188–198; zum anderen: *Glockner-Nachlaß* im Archiv der Stadt Fürth. Abt. 2. Nr. 9. Tagebucheintrag vom 15. 1. 1933.)

<sup>17</sup> G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Leipzig 1932. Wieder in: Ders., *Gesamtausgabe*, hg. v. A. Kaufmann, Heidelberg 1993, Bd. 2, S. 206–450.

<sup>18</sup> Eine solche Gesinnung lassen zumindest Windelbands Entwicklung in den Jahren 1878/79 und kurz nach Kriegsbeginn die vorbehaltlose Solidarisierung mit dem Kaiser in dem auch von Windelband unterzeichneten Zeitungs-Aufruf (4. 10. 1914) ›An die Kulturwelt‹ vermuten. (Vgl. zum einen K. Chr. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M. 1993, S. 426 f., 432 f.; zum anderen P. Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn 2004, S. 127 f.)

<sup>19</sup> H. Glockner, der seit 1921 in Rickerts Haus wohnte und nach eigenem Zeugnis »an der Parteipolitik der damaligen Jahre [...] gar keinen Anteil« nahm, ließ sich für seine Wahlentscheidungen von Rickert beraten und wählte dann »demokratisch oder Deutsche Volkspartei« (*Glockner-Nachlaß*. Abt. 1. Nr. 3. Vgl. Glockner 1969, S. 176 ff.; Tilitzki 2002, S. 325).

<sup>20</sup> Jonas Cohn war DDP-Mitglied. (Vgl. Tilitzki 2002, S. 134 f.; M. Heitmann, Jonas Cohn, Philosoph, Pädagoge und Jude. Gedanken zum Werdegang und Schicksal des Freiburger Neukantianers und seiner Philosophie. In: W. Grab/ J. H. Schoeps (Hg.), *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart/Bonn 1986, S. 179–199.)

<sup>21</sup> Vgl. Bruno Bauchs Beiträge zur alldeutschen Monatsschrift *Der Panther* (hg. v. A. Ripke; 4. Jg. 1916, S. 477–484, 741–746, 917–921, 1945–1048) und Bauchs Selbstdarstellung (in: R. Schmidt, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1929, Bd VII, S. 1–42; insbes. S. 38). Ferner: Ders., *Persönlichkeit und Gemeinschaft*. In: *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*, 2. Bd., 1921; *Kultur und Nation*. In: *Schriften zur politischen Bildung*, hg. v. d. Gesellschaft ›Deutscher Staat‹, Reihe X. H. 7, Langensalza 1929. Und zuletzt Bauchs Hauptwerk *Grundzüge der Ethik*, Stuttgart 1935, S. 222–233.

<sup>22</sup> Vgl. die vierte Auflage von 1950 der *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, hg. v. E. Wolf, *Einleitung des Herausgebers*, S. 44–57.

<sup>23</sup> Vgl. Hoeres 2004, S. 473–475; G. Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein jüdenchristliches Schicksal in Deutschland*, Bd. 1, *Leben, Denken und Wirken 1883–1932*, Waltrop 1997.

<sup>24</sup> Siehe Hoeres 2004, S. 445 f.; Tilitzki 2002, S. 512 ff.

<sup>25</sup> Tilitzki 2002, S. 74.

<sup>26</sup> Grund für die Protektion, die Glockner vor allem seitens des Heidelberger Rektors Ernst Kriek erfuhr, scheinen seine deutsch-völkischen Vorschläge zur Universitätsreform gewesen zu sein, die einigen Nazis zupass kamen und wohl auch ein Konkurrenzunternehmen zu Heideggers universitätspolitischen Rektors-Aktivitäten bilden sollten (zu Glockners Vorschlägen vgl. Gedanken über den Einbau einer Deutschen Körperschaft in unsere Universitäten. In: *Volk im Werden*, u.ö., 1933; ders., *Die Philosophie in der geistigen*

Bewegung des neuen Deutschlands. In: *Literaturbericht*. Völkische Kultur 1934. Ebd. auch *Krisis und Aufbau in der Philosophie*). Als Parteigänger der Nazis dürfte sich Glockner mit seinen verblasenen Ideen ebenso wenig verstanden haben, wie sich Rickert mit der Einleitung in seine Fichte-Vorlesung als ein solcher verstand – und ebenso wenig, wie beide mit diesen Beiträgen den Parteibonzen schon als zu ihrer ›Bewegung‹ gehörig galten.

<sup>27</sup> So nach Glockners eigenem Bekunden in einem Lebenslauf vom 2.8.1945. (Vgl. oben Fußnote 16.)

<sup>28</sup> Vgl. Glockner 1969, S. 240–245, und den Beitrag von R. Klibansky in *Unispiegel* (der Universität Heidelberg) 6/88, 3, sowie Tilitzki 2002, S. 324–326, und K. Cramer, August Faust über Fichte im Jahr 1938. In: J. Stolzenberg (Hg.), *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Fichte-Studien*, 2009,

<sup>29</sup> Siehe F. Böhm, Mythos, Philosophie und Wissenschaft. In: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 3 1936, Nr. 1, S. 57–94, sowie ders., *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig 1938. Vgl. Martin Hailer, Franz Böhms »Deutsche Philosophie«. Über den Versuch einer erkenntnistheoretischen Grundlegung des »Nationalsozialismus«. In: *Das Argument* 209, Berlin 1995, S. 325–334. So machte jeder von den drei jüngsten der engen Rickert-Schüler, wie auch Rickert selbst, sich einen eigenen, sonderbaren Philosophen-Reim auf die berufliche und ›kulturelle‹ Verantwortung, die seiner Meinung nach den Philosophen mit dem ›Umsturz‹ zugefallen war. Die angemessene Kennzeichnung und gerechte Beurteilung ihres Verhältnisses zum Nationalsozialismus wird dadurch schwieriger als im Fall vieler anderer. Sollte es aber für das Verhältnis, das die drei zwischen 1895 und 1903 Geborenen sich zum Nationalsozialismus gaben, wirklich ein purer Zufall gewesen sein, dass sie alle Rickert-Schüler waren? (Zu den genannten Personen vergleiche man auch S. Köberle, Auswirkungen der nationalsozialistischen ›Macht ergreifung‹ und ›Gleichschaltung‹ am Philosophischen Seminar der Uni Heidelberg. In: *Knapp daneben. Zeitschrift am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg*, H. 2 1992, S. 5–30.)

<sup>30</sup> B. Bauch, Vom Begriff der Nation. In: *Kant-Studien* 21 1917, S. 139–162; vgl. ders., Brief an Frau Dr. Ripke-Kühn. In: *Der Panther*. 4 1916, S. 742–746. Und ders., Mein Rücktritt von den ›Kant-Studien‹. In: *Der Panther*, 1917, S. 148–154; P. Hoeres 2004, S. 232–237.

<sup>31</sup> Wie schockierend das auf jüdische Mitbürger im Kreis der Neukantianer gewirkt hat, kann man an Hermann Cohens Reaktion ermessen (vgl. Hoeres 2004, S. 232 ff.). Man muss es aber auch vor dem Hintergrund der Tatsache sehen, dass das preußische Kriegsministerium im Herbst 1916 eine Zählung der Juden im Heer und der aus welchen Gründen auch immer zurückgestellten jüdischen Kriegsdienstpflichtigen anordnete. (Vgl. dazu J. Rosenthal, *Die Ehre des jüdischen Soldaten. Die Juden zählung im Ersten Weltkrieg und ihre Folgen*, Frankfurt/M. 2007.) Eineinhalb Jahre zuvor hatten die Südwestdeut-

schen mit Emil Lask, der aus dem Ostjudentum stammte und Ende Mai 1915 in den Karpaten gefallen war, den Begabtesten aus ihrer jüngeren Generation (der nach 1875 Geborenen) verloren. Bruno Bauch aber replizierte nun in *Der Panther* auf die Kritik, die dort beiläufig an ihm in einem wüst antisemitischen, hauptsächlich gegen Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) polemisierenden »Briefwechsel« (zwischen Frau Dr. Lenore Ripke-Kühn und einem »hochverehrten Herrn Geheimrat«) geübt wurde. Er stimmte dabei der Tendenz dieser Briefschreiber ausdrücklich zu und versuchte nur, ein ihn selbst betreffendes, »geradezu tragisches Mißverständnis« aufzuklären, vorab und nebenbei aber auch sich für seine Person von einem »triebhaft blinden und grundsatzlos öden Antisemitismus« freizusprechen (ebd., S. 477–484, 741–746) – nicht ohne Hinweis auf seinen bereits außerhalb der Kantstudien (Berlin 1916) veröffentlichten Vortrag über den Begriff der Nation, den *Der Panther* denn auch prompt in Auszügen noch einmal veröffentlichte (S. 917–921). Der nicht »triebhaft blinde«, nicht grundsatzlos öde«, sondern strategische und prinzipielle, auf Entfernung der Juden aus dem Zusammenleben mit den Deutschen und aus Deutschland zielende Antisemitismus ist in diesen und weiteren Schriften Bruno Bauchs manifest.

<sup>32</sup> Vgl. 1916, *Der Panther*, S. 744–746; 1917, *Kant-Studien* 21, S. 141, 143 f., 147 f.

<sup>33</sup> Weltkrieg, Geschichtsstaat und Judenfrage. In: *Nord und Süd*. Hg. v. Ludwig Stein. Jg. 42, 1971, S. 260–273.

<sup>34</sup> Hinzu kam, dass ein Beitrag Cohns für die Festschrift zu Rickerts 70. Geburtstag (1933) zurückgewiesen wurde und Rickert, vom Verfasser darüber in Kenntnis gesetzt, schriftlich dazu nicht Stellung nehmen wollte. Er erklärte Cohn gegenüber nur brieflich, er sei für ihn »von tiefem menschlichem Mitgefühl erfüllt« (vgl. dazu Grab/Schoeps 1986, S. 197). So wenig Gründe fand Rickert in den Prinzipien seiner Philosophie, sich von antisemitischen Machenschaften der eigenen Anhänger zu distanzieren. Zu Kroner vgl. H. Glockner, *Kurzer Lebenslauf* 1945 (*Glockner-Nachlaß*, S. o. Fußnote 16).

<sup>35</sup> Vgl. H. Glockner, »Deutsche Philosophie«. In: *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie*, Bd 1, 1934/35, S. 3–39, sowie das Vorwort der Herausgeber Glockner und Larenz zu diesem an die Stelle des LOGOS tretenden Periodicum.

<sup>36</sup> Siehe Chr. Krijnen, Entstellter Kantianismus? Zum Problem der Konkretisierung des Guten in Bruno Bauchs Ethik. In: M. Heinz/ G. Gretic (Hg.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg 2006, S. 251–268.

<sup>37</sup> Ebd., S. 252.

<sup>38</sup> Zur hochgradig unplausiblen Begründung dieses Schrittes vergleiche man H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin <sup>2</sup>1910 (1877), S. 129 sowie VIII.

<sup>39</sup> Vgl. z. B. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen 1902, S. 728 ff.; H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904,

S. 61 f.; E. Lask, Rechtsphilosophie (1905). In: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. E. Herrigel, Tübingen 1923, Bd. 1, S. 283 ff. Nach Cohens Auffassung sollte der Rechtswissenschaft für die Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften gemäß einer so gearteten philosophischen Erkenntnis des Praktischen sogar eine analoge Rolle zu derjenigen der Mathematik in der Grundlegung der exakten Wissenschaften zukommen.

<sup>40</sup> Vgl. den Untertitel zu Abschnitt IV der *Einleitung* in Kants *Metaphysik der Sitten*.

<sup>41</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Königsberg 1797 (im folgenden Nachweise mit den Seitenzahlen der Akademie-Ausgabe in [ ]), [334,2]

<sup>42</sup> Ebd., § 36, § 41.

<sup>43</sup> Z. B. R. Stammler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Berlin/Leipzig 1922, § 49 f.

<sup>44</sup> Näheres und Begründendes hierzu enthält mein Aufsatz: Notwendigkeit des Rechts unter Voraussetzung des Kategorischen Imperativs der Sittlichkeit. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik*. Bd. 14, 2006, S. 167–213. Für das Erkenntnisverfahren, dem Kant in *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* folgt, wäre der vage Neukantianer-Ausdruck ›Transzendente Methode‹ eine irreführende Camouflage. Zu meiner Interpretation dessen, was das Methodische betreffend im exemplarischen Fall des ersten Hauptstücks dieses Werks vor sich geht, vgl.: Erkenntnis der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben. In: *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Reihe ›Klassiker auslegen‹), Berlin 1998, S. 87–115

<sup>45</sup> Vgl. Cohen <sup>1</sup>1877, <sup>2</sup>1910, insbes. S. 14 ff.; 161, 214 f.; 226 f.; 390 ff.; B. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin/Leipzig 1917, S. 305 ff., 355 ff.

<sup>46</sup> Gleichwohl war Cohen persönlich sehr stark für Fragen von öffentlichem Interesse aufgeschlossen und in Sachen allgemein bedrängender gesellschaftlicher sowie menschheitlicher Probleme engagiert.

<sup>47</sup> Recht ist nach kantischer Auffassung seinem Begriff nach nur Inbegriff von Bedingungen, unter denen Willkür (in äußeren Handlungen) mit der Willkür anderer (beim Einfluss haben auf diese) nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann. Nicht aber muss Recht gemäß diesem Begriff selbst schon aufs Willensziel solcher Vereinigung ausgerichtet sein; und demgemäß ist nach dem allgemeinen Rechtsprinzip eine jede äußere Handlung juridisch recht, welche zu ihrem Teil die im Rechtsbegriff markierten Bedingungen erfüllt. Damit eine Handlung juridisch recht sei, muss sie überhaupt nicht auf irgendwelche Zwecke ausgerichtet sein, und sei einer derselben derjenige, die im Rechtsbegriff markierten Bedingungen zu erfüllen (vgl. Kant 1797, §§ B und C).

<sup>48</sup> Am deutlichsten kommt das in R. Stammers Rechtsdefinition zum Ausdruck: Recht, ganz im allgemeinen, sei ein »unverletzlich selbstherrlich verbindendes Wollen«, das als Wollen eo ipso auf einen Zweck festgelegt ist: den-

jenigen, »verbindend« das Wollen mehrerer als Mittel derselben für einander zu bestimmen, also mit deren Wollen auch die zu diesem beim einen und anderen gehörigen Zwecke zu verbinden (vgl. Stammler 1922, § § 31, 36, 41, 46 u. insbes. 47).

<sup>49</sup> Soweit ich sehe, hat sich dem nur Stammler verweigert – zum großen Verdruss Cohens, der deutlich sah, welchem Teufel sich Stammler damit verschrieb. (Vgl. Cohen 1904, S. 64, 214, 386.)

<sup>50</sup> Z. B. in Cohen 1904 und in Rickerts philosophischer Lehre von den Sitten und der Sittlichkeit (vgl. Rickert 1921, S. 330 ff.). Dass Rickert sich fürs Spezifische einer solchen Rechtslehre nicht interessierte, ändert nichts an diesem Befund. Es zeigt nur einmal mehr, wie abwegig es ist, den Grund möglicher Totalitarismus- und speziell Nazismus-Anfälligkeit des Neukantianismus in einem »wertblinden Formalismus« von Rechtsphilosophie zu sehen. Diese Rechtsphilosophie war vielmehr in ihren fundamentalen Bestimmungen nicht »formal« genug und war insbesondere bei den Südwestdeutschen viel zu wertfixiert. (Vgl. zur näheren Kritik an dieser antiformalistischen Erklärung von Totalitarismus-Anfälligkeit J. Rückert, *Kant-Rezeption in juristischer und politischer Theorie ... des 19. Jahrhunderts*. In: M. P. Thompson (Hg.), 1991, *John Locke und/and Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*. Berlin, S. 182 ff.)

<sup>51</sup> S. o. den Kontext zu Fußnote 2!

<sup>52</sup> Vgl. Rickert 1921, S. 353 ff.; ders., *Vom System der Werte*. In: 1913, *LOGOS*. Bd. 4, S. 295–327; J. Cohn, *Wertwissenschaft*, Stuttgart 1932.

<sup>53</sup> Fulda 1999, S. 260–265.

<sup>54</sup> Vgl. Kants »allgemeines Rechtsprinzip« in § C von Kant 1797 sowie das »angeborene Recht« (ebd., [237 f.]).

<sup>55</sup> Zeuge dessen und dabei keiner Voreingenommenheit gegen Rickert verdächtig ist Chr. Krijnen in *Nachmetaphysischer Sinn*, Würzburg 2001, S. 546–555, insbes. 554 f.; vgl. S. 566 ff., insbes. Fußnote 204, und 584–586.

<sup>56</sup> Kant 1797, [224].

<sup>57</sup> Radbruch 1950, S. 181.

<sup>58</sup> Vgl. H. Rickert 1934b, S. 237–301; insbes. S. 271 ff., 278 ff.

<sup>59</sup> Die vielleicht in Ausrichtung auf ein theoretisch zu erkennendes Wertesystem noch verzeihlich erscheinenden Mängel der Begründung und des nur scheinbar Begründeten hätten spätestens behoben werden müssen im Übergang von der allgemeinen Weltanschauungslehre zu einer wahrhaft praktischen Philosophie, die Rickert nur in eine durch solche Weltanschauungslehre nahegelegte überwissenschaftlich-philosophischen Weltanschauung selbst platzieren konnte. Für das darin Mangelnde aber liefern alle südwestdeutschen Neukantianer nicht einmal einen Entwurf.

<sup>60</sup> Statt einer Einsicht in das Problem, wie sich aus Rickert'sch verstandener praktischer Autonomie der Begriff einer Rechtslehre und ein unter ihm gedachter Inbegriff von äußeren Gesetzen gewinnen lässt, die von den prakti-

schen Gesetzen innerer Selbstgesetzgebung eines jeden verschieden, aber damit verträglich und ebenfalls Gesetze praktischer Autonomie sind, findet man zur Lösung dieses Problems bei allen Südwestdeutschen, die sich mit Rechtsphilosophie befasst oder die kantische Rechtsphilosophie interpretiert haben, nur noch in Wortkargheit versteckte Sophismen. Als einen beredten Ausdruck für den harmonistischen Brei des Wir, in den sich bereits pränazistische Töne mischen, nehme man Bruno Bauchs *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Vortrag, gehalten auf der Jahresversammlung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft am 16. Mai 1921*; insbes. S. 10–12. Die nicht zitierwürdigen Töne dieses repräsentativen Vortrags aus dem Jahre 1921 lassen sogar an der uneingeschränkten Wahrheit der Auffassung Cassirers zweifeln, dass die Nazi-Ideologie nicht von philosophischen Denkern gemacht wurde. *Mitgemacht* zu haben scheinen gewisse Denker an der Fabrikation zentraler Ingredienzien der Nazi-Ideologie mindestens.

<sup>61</sup> Vgl. Stammler 1922, § § 85–96.

<sup>62</sup> Cohen 1904, Kap 15 u. 16; insbes. S. 594–596; 385 f., 411.

<sup>63</sup> Ebd., S. 582.

<sup>64</sup> Cohn 1932, § 91.

<sup>65</sup> Ebd., S. 350–352.

<sup>66</sup> Ebd., S. 610–613.

<sup>67</sup> G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1900. Bis 1913 noch zweimal neu aufgelegt und bis 1928 fünfmal in der dritten Auflage neu gedruckt. Für unverstellt kantische Rechtsphilosophie war auch Jellinek ein schlechter Gewährsmann. Beispielsweise behauptete er (ebd., 3. Aufl., S. 218), Kant habe eine *ethische* Rechtfertigung des Staats vor dem Individuum gegeben; mit Hinweis auf Aristoteles wird dann versichert, die Frage nach dem Grund des Staats falle im Wesentlichen zusammen mit der Frage nach dem Grund des Rechts (S. 227); alles Privatrecht sei Sozialrecht und sei zudem nur auf der Basis des öffentlichen Rechts möglich, das öffentliche Recht aber dem Privatrecht gegenüber ganz selbstständig (S. 384 f.). In verfassungsmäßigen Garantien von Grundrechten vermag Jellinek nur den Niederschlag einer rechtsgeschichtlichen Entwicklung zu erkennen, nicht aber einen von dieser Geschichte unabhängigen Rechtsgrund solcher Rechte (S. 374f; 409 ff.).

<sup>68</sup> E. Lask, *Rechtsphilosophie* (1905). In: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. E. Herrigel, Tübingen 1923, Bd. 1, S. 275–332.

<sup>69</sup> Ebd., S. 292.

<sup>70</sup> Vgl. z. B. W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, S. 301 ff., insbes. 323, 325, 327–331.

<sup>71</sup> Radbruch <sup>1</sup>1914, S. 24 ff.

<sup>72</sup> Ebd., S. 29–74.

<sup>73</sup> Radbruch <sup>1</sup>1950, § 9, S. 181.

<sup>74</sup> Radbruch <sup>1</sup>1914, S. 173 f.

<sup>75</sup> G. Jellinek hatte noch entschieden Kritik an der Auffassung von Staats-



zweck als einer Verwirklichung der Sittlichkeit geübt und gefordert, zwischen exklusiv staatlichen und bloß subsidiär staatlichen Funktionen zu unterscheiden. Diese Kritik und Differenzierung ist nun dem Bewertungsrelativismus zum Opfer gefallen.

<sup>76</sup> Eike Bohlken hat einen Versuch unternommen, aus Rickerts sozialetischen Ausführungen einen zu ihnen gehörigen Rechtsbegriff zu destillieren. Danach soll in Rickerts Augen Recht seinem allgemeinen Begriff nach »Medium überpersönlicher Verteilungsgerechtigkeit« sein (Bohlken 2002b, S. 297). Was aber ist dann mit der *iustitia tutatrix* und der *iustitia commutativa*? (Vgl. Kant 1797, § 41) Gehören sie nicht ebenso sehr wie die *iustitia distributiva* zur Idee des Rechts, auf die dessen Begriff (als der eines gemeinschaftlichen Mediums) angelegt sein muss?

<sup>77</sup> Vgl. z. B. H. Rickert, Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus. In: *LOGOS XI*, 1922/23, S. 149 ff., insbes. 156–177.

<sup>78</sup> Jedenfalls hat Rickert nie den Unterschied, ja Gegensatz zwischen dem Rechtsbegriff Kants und demjenigen in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (1796) markiert und sich dabei eindeutig gegen Fichte ausgesprochen. Nach Fichtes Auffassung (seit 1796) ist das Recht gar keine direkte Folge der Autonomie reiner praktischer Vernunft, sondern nur ein System besonderer, auf theoretischer Freiheit beruhender, technisch-praktischer Regeln zur Durchsetzung von Zwecken in Gemeinschaft miteinander lebender endlicher Vernunftwesen. Die Begründungs-Substanz der kantischen Rechtslehre ist darin völlig verkannt und die Rechtslehre verkehrt in deren Gegenteil – in die Lehre von einer Spezialfunktion sinnlich bedingter, technisch-praktischer Vernunft.

Soweit es sich für die Südwestdeutschen ebenso verhält, verschwören sich bei ihnen die schlimmsten, von Kant abführenden Faktoren einer philosophischen Rechtsauffassung geradezu. Sie schwächen das Kant'sche Konzept praktischer Vernunft-Autonomie und den sich aus ihm ergebenden universalistischen Charakter des Rechts zugunsten einer partiellen technischen Funktion – einer Funktion des Rechts für je besondere Kulturwerte und ihre Verwirklichung im (angeblichen, aber niemals zu überblickenden und zu erkennenden) Dienste der Menschheit.

<sup>79</sup> J. Binder, *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, Leipzig 1915, S. 60 f.

<sup>80</sup> Ebd., S. 195 ff.

<sup>81</sup> J. Binder, *Philosophie des Rechts*, Berlin 1925, S. 359 ff.

<sup>82</sup> Vgl. z. B. die Schrift, die Bauch als sein Hauptwerk betrachtete: *Grundzüge der Ethik*, Stuttgart 1935, S. 217, 220.

<sup>83</sup> Ebd., 213 ff.; zur Vorbereitung der Polemik gegen die Parteienstaaten vgl. man Bauchs Aufsatz von 1925: Fichte und der deutsche Staatsgedanke. In: *Schriften zur politischen Bildung*. Hg. v. d. Gesellschaft ›Deutscher Staat‹, Langensalza, S. 16–18, 21 f.

<sup>84</sup> Cohen 1904, S. 117; vgl. S. 215 ff. und insges. Kap. 2–5.

<sup>85</sup> Erst damit kommt eigentlich der dritte der von Krijnen bezeichneten, oben von mir präzisierten Punkte verbunden mit dem zweiten, aber ohne das Erfordernis zu erneuter Berücksichtigung des ersten ins Spiel.

<sup>86</sup> Siehe I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg 1795, Anhang I, 1. Absatz. Vgl. dazu V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf ›Zum ewigen Frieden‹. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995, S. 156 ff.

<sup>87</sup> Vgl. Kant 1795, *Zweiter Zusatz* (zum zweiten Abschnitt der ganzen Schrift).

<sup>88</sup> Wie, z. B., Rickert sein ›überwissenschaftliches‹ Philosophieren dieser Eigenständigkeit beraubt hat, zeigen die letzten Partien seiner *Grundprobleme der Philosophie* (Rickert 1934a, S. 222–233).

<sup>89</sup> Windelband 1914, S. 326 ff.

<sup>90</sup> Vgl. Rickert 1922/23, S. 149–180; ders., *Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes*. In: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 4, 1938, S. 1–24; Bauch 1925, S. 5–41.

<sup>91</sup> Vgl. verwandte Beispiele solcher nemesis, die Carl von Linné gesammelt hat: 1981, *Nemesis Divina*. Nach der schwedischen Originalausgabe herausgegeben von Wolf Lepenies und Lars Gustafsson, München/Wien.

<sup>92</sup> Als hätten sie allein damit nicht so sandigen Boden unter sich wie die Rechte von inhaftierten, des Terrorismus Verdächtigen auf Guantanamo!

<sup>93</sup> Zum Thema ›Menschenrechte vor 1945‹ vergleiche man Radbruch <sup>4</sup>1950, S. 71 f., 161, 226, 289, 300, 303, 351.

<sup>94</sup> Vgl. dazu Cramer in Stolzenberg 2009 und Bauchs schwärmerische Lobrede, bei Fichte sei die ›germanische Heldenethik‹ auf ihren philosophischen Ausdruck gebracht (Bauch 1925, S. 16).

<sup>95</sup> Radbruch <sup>4</sup>1950, S. 347–357.

<sup>96</sup> Kant 1795, drittletzter Absatz.

<sup>97</sup> Vgl. Fulda 2006, S. 175 f.