

Ludwig J. Pongratz (Hg.)

Philosophie in Selbstdarstellungen III

Mit Beiträgen von J. Ebbinghaus • H.-G. Gadamer
H. Heimsoeth • E. Heintel • F. Kaulbach • H. Kuhn



PHILOSOPHIE IN SELBSTDARSTELLUNGEN

Herausgegeben von
Ludwig J. Pongratz

Band III
mit Beiträgen von

Julius Ebbinghaus, Hans-Georg Gadamer,
Heinz Heimsoeth, Erich Heintel,
Friedrich Kaulbach, Helmut Kuhn

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHIE IN SELBSTDARSTELLUNGEN

BAND I: Mit Beiträgen von E. Bloch, J. M. Bochenski, A. Dempf, H. Glockner, H.-E. Hengstenberg, P. Jordan, W. Marx, J. Pieper, H. Plessner. BoD-Nachdruck der Ausgabe von 1975. X, 316 S. mit 9 Bildtafeln. ISBN: 9783-7873-0341-0

BAND II: Mit Beiträgen von G. Günther, D. v. Hildebrand, L. Landgrebe, B. Liebrucks, F. Mayer-Hillebrand, W. Schulz, W. Weischedel, C. F. v. Weizsäcker. BoD-Nachdruck der Ausgabe von 1975. VI, 399 S. mit 8 Bildtafeln. ISBN: 978-3-7873-0342-7

BAND III: Mit Beiträgen von J. Ebbinghaus, H.-G. Gadamer, H. Heimsoeth, E. Heintel, F. Kaulbach, H. Kuhn. BoD-Nachdruck der Ausgabe von 1977. IV, 292 S. mit 6 Bildtafeln. ISBN: 978-3-7873-0397-7

Weitere Informationen zu unserem BoD-Programm unter:
www.meiner.de/bod.

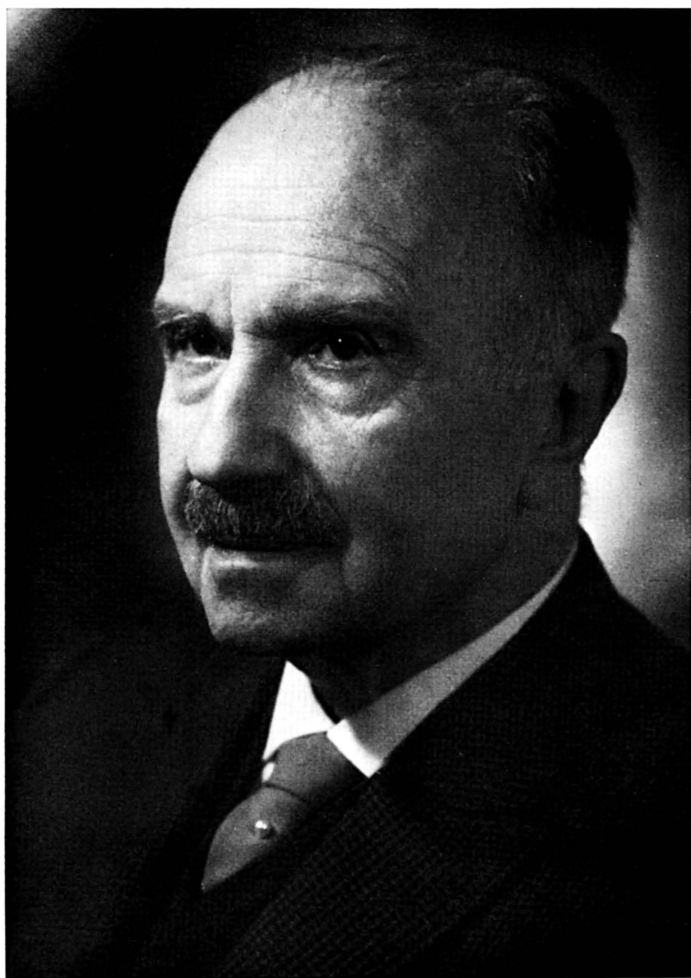
Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 9783-7873-0397-7
ISBN eBook: 978-3-7873-2777-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1977. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Julius Ebbinghaus	1
Hans-Georg Gadamer	60
Heinz Heimsoeth	102
Erich Heintel	133
Friedrich Kaulbach	189
Helmut Kuhn	236
Namenregister	285
Schlagwortverzeichnis	290



J. Ebbingham.

Mein Vater *Hermann Ebbinghaus* stammte aus einer westfälischen Familie, deren Mitglieder meistens als Unternehmer in der Papierfabrikation oder im Papierhandel tätig waren. Er selbst war der erste der Familie, der die akademische Laufbahn einschlug: als ich am 9. November 1885 geboren wurde, war er Privatdozent der Philosophie an der Universität Berlin. Er hatte seinen Vater früh verloren. Seine Mutter war eine streng kirchliche Frau. Der Zwang, den sie in dieser Hinsicht auf ihre Kinder ausübte, hat meinem Vater eine tiefgewurzelte Abneigung gegen alle Orthodoxie eingeflößt. Gleichwohl hielt er an einer vernünftigen, auf das moralische Wohlverhalten gerichtete Religiosität fest, und er hat die Bereitschaft zu deren Anerkennung auch auf mich übertragen. Politisch gehörte er dem fortschrittlichen Flügel der in den 70er und 80er Jahren bedeutenden Nationalliberalen Partei an. Er war patriotisch gesonnen und ein Verehrer Bismarcks. Innenpolitisch stand er dem konservativen und klerikalen Kurse der preußischen Regierung ablehnend gegenüber. In der Verdrossenheit über die Hintansetzung der Vertreter der Wissenschaft gegenüber den Militärs und Verwaltungsbeamten im preußischen Staate hat er – einer Verabredung mit dem ihm befreundeten *Friedrich Paulsen* gemäß – den ihm verliehenen, für ältere Professoren üblichen Titel eines Geheimen Regierungsrates abgelehnt bzw. keinen Gebrauch davon gemacht. Dasselbe gilt von dem ihm verliehenen roten Adlerorden 4. Klasse. Er hat auch dessen Empfang weder bestätigt noch eine Mahnung der Ordenskommission, er möge es tun, befolgt.

Nach anfänglichem Vorschulbesuch in Berlin und Breslau, wohin mein Vater im April 94 berufen worden war, habe ich meine Schulbildung von der Quarta an auf dem Magdalenyngymnasium in Breslau erhalten. Das Ergebnis war eine tiefgewurzelte Überzeugung vom Bildungswerte der klassischen Sprachen und ihrer Literatur, verbunden mit einer guten Aus-

bildung in der Elementarmathematik und im Französischen. Ich verließ das Gymnasium Ostern 1904 mit der wohl am Vorbild des Vaters orientierten aber keineswegs von ihm geförderten Absicht, Philosophie zu studieren. Im ersten Semester ging ich einer damaligen Mode folgend nach Lausanne. Daran schloß sich im August und September eine Teilnahme an den Ferienkursen in Grenoble, wo man auf der Basis des in der Schule gelernten nicht nur ein fließendes, sondern an Hand des Unterrichtes des ebenso gelehrten wie wandertüchtigen und amüsanten Phonetikers *Paul Passy* (genannt *ours des montagnes*) auch ein akzentfreies Französisch sprechen lernen konnte.

Im Oktober 1904 ging ich dann — nicht mit vollem Beifall meines Vaters, der eine kleine Universität für den Anfänger passender fand — für zwei Semester an die Universität Berlin. Dort hörte ich als Hauptkollegs Geschichte der Philosophie bei *Friedrich Paulsen*, Psychologie und Logik bei *Carl Stumpf* und Experimentalphysik bei *Emil Warburg*. Es folgten drei Semester in Halle, wohin mein Vater im Herbst 1905 berufen worden war, so daß ich Gelegenheit hatte, bei ihm sowohl sein Hauptkolleg über Psychologie wie auch eine sehr gut orientierende vierstündige Vorlesung über Geschichte der Philosophie zu hören. Das Studium der Experimentalphysik in Kollegs und Übungen setzte ich fort. Außerdem hörte ich die beiden Hauptkollegs über anorganische und organische Chemie.

Mittlerweile war in mir der Wunsch entstanden, eine der damals in Deutschland herrschenden philosophischen Hauptrichtungen durch Studium bei einem ihrer Vertreter kennen zu lernen. Mein Verlangen stand nach Freiburg. Die Bücher des dort lehrenden *Heinrich Rickert* über »Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« und den »Gegenstand der Erkenntnis« schienen mir am meisten den Charakter einer eigenständigen Behandlung von Grundproblemen der menschlichen Erkenntnis zu haben. Mein Vater aber, der den Mangel an Sachhaltigkeit in den introvertierten Reflexionen Rickerts durchschaute, nötigte mich, statt dessen nach Heidelberg zu gehen. Er setzte mit Recht voraus, daß die umfassenden Stu-

dien der Geschichte der Philosophie, von denen die Bücher des in Heidelberg wirkenden *Wilhelm Windelband* Zeugnis ablegten, von größerem Nutzen für meine philosophische Ausbildung sein würden, als der sterile Formalismus der Rickert-schen Begriffsanalysen.

Indessen war ich schon damals nicht mehr ein bloß neutraler Hörer philosophischer Vorlesungen. Von Anfang an war das Leitmotiv meiner Studien gewesen, herauszufinden, welche Philosophie denn unter allen denen, die angeboten worden waren, die richtige wäre. Oder mußte die von Philosophen gesuchte Erkenntnis überhaupt erst gefunden werden? Ich las *Schopenhauers* »Welt als Wille und Vorstellung« mit Vergnügen, aber mehr als ein fesselndes Produkt der Phantasie als der Erkenntnis. Ich suchte den Zugang zu *Kant* an Hand der Monographie *Paulsens* über ihn in Frommanns Klassikern, aber die Problemstellung der »Kritik der reinen Vernunft« wurde mir dadurch in ihren Motiven weder durchsichtig noch interessant.

In diesem Zustande hatte ich in Halle in meinem vierten Semester eine Vorlesung des damaligen Privatdozenten für Philosophie *Fritz Medicus* über *Fichte* gehört, die mich durch das ungewöhnliche persönliche Engagement des Vortragenden fesselte. Der Sache nach konfrontierte sie mich zum ersten Male mit einem mich anregenden und aufregenden Versuch, ein System der Philosophie auf gewissen unbezweifelbaren obersten Grundsätzen aufzubauen. Unter der Devise aus *Windelbands* Präludien: *Kant* verstehen heißt über ihn hinausgehen, konnte man in dem Vorsatz der Reaktivierung der Wissenschaftslehre *Fichtes* von 1794 und seiner beiden Einleitungen in diese von 1797 sehr wohl eine Legitimation für den Eintritt in den Kreis des Heidelberger Seminars erblicken.

Dieser Kreis war es, aus dem alsbald eine neue Verführung an mich herantrat, die mich noch einen Schritt weiter auf dem Wege tun ließ, der, wie ich glaubte, gegangen werden mußte, wenn die Philosophie wieder zu einer allgemein anerkannten Rolle innerhalb des Ganzen der Wissenschaften gelangen können sollte. Der Verführer war ein älterer Doktorand *Windel-*

bands, dem ich auf einem der Abende begegnete, zu denen *Windelband* die Mitglieder des philosophischen Seminars einmal oder zweimal im Semester einlud. Der neue Bekannte, mit dem ich über meinen Fichteanismus ins Gespräch kam, war *Otto Closs*.

Dieser war in seinen verflossenen Berliner Semestern zu einem Hegelianer höchst eigener Art geworden. Die Tradition der Philosophie *Hegels* an der Universität Berlin war damals noch nicht völlig erloschen. Als ihr Anhänger bekannt war der Honorarprofessor *Adolf Lasson*, ein Außenseiter, der für die Sache des Schwaben in einem mit unwiderstehlichen Späßen gewürzten, unverfälschten Berlinisch warb. Dazu kam der Historiker *Delbrück*, in dessen 1924 erschienenen »Vorlesungen über Weltgeschichte« ein ausführliches Bekenntnis zu *Hegels* Geschichtsauffassung zu finden ist (Band 1, Einleitung S. 9 ff.), das freilich mehr den Charakter einer Unabhängigkeitserklärung gegenüber der Schule *Ranques* als den eines wirksamen Prinzips für die dem Werke zu Grunde liegende Forschung hat. Ebenfalls, wenn auch in ganz anderer Weise für *Hegel* interessiert war in jenen Jahren *Wilhelm Dilthey*. Dieser hatte im Jahre 1906 in den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften eine »Jugendgeschichte Hegels« veröffentlicht – gestützt auf die in der Berliner Staatsbibliothek befindliche Sammlung von Manuskripten aus *Hegels* Jugend. Gleichzeitig arbeitete sein Schüler *Herman Nohl* an der Veröffentlichung dieser Manuskripte. Sie erschienen im Jahre 1907.

Für *Otto Closs* aber ergab sich außer der gleichsam atmosphärischen Präsenz *Hegels* im Kreise der damaligen Schüler *Diltheys* ein bestimmter Hinweis auf *Hegel* aus seiner in Berlin in den Jahren 1905/06 entstandenen Freundschaft mit *Friedrich Brunstäd*. Dieser bereitete damals seine Doktordissertation über »Hegels Geschichtstheorie« vor. In dem 1909 erschienenen Teildruck aus ihr hat er neben *Dilthey* sowohl *Lasson* wie *Delbrück* als Lehrer genannt, denen er zu besonderem Danke verpflichtet sei. Mittlerweile hatte er schon 1907 *Hegels* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte mit einer umfassenden Einleitung im Verlage von Reclam neu

herausgegeben. Dieses Buch wurde mir im Juli des Erscheinungsjahres, das heißt am Ende meines ersten Heidelberger Semesters von *Otto Closs* mit dem handschriftlich eingetragenen Motto »Der Herr ist der Geist«, 2. Kor. 3,17, geschenkt. Es war als ob der Schenkende durch diese pathetische Widmung den Beschenkten zum Dienste eben des Herrn verpflichten wollte, dem er sich selber gelobt hatte: zum Dienste nämlich an dem durch *Hegel* geoffenbarten Geiste der Welt.

Nun war ich selbst zwar keineswegs zu einer bedingungslosen Aufgabe meiner Fichteschen Grundsätze bereit. Wohl aber veranlaßte mich die neue Freundschaft zu einem intensiven Studium von *Hegels* »Phänomenologie des Geistes«. Das Buch faszinierte mich. Es trieb mich weiter in das Studium der vor seinem Erscheinen im Jahre 1807 liegenden Schriften *Fichtes*, *Schellings* und *Hegels* selbst. Das Resultat war meine Doktordissertation, die im Jahre 1910 unter dem Titel »Relativer und absolutiver Idealismus — Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von *Kant* zu *Hegel*« in etwas erweiterter und modifizierter Form bei Veit & Comp. in Leipzig erschienen ist.

Freilich war von einer historischen »Untersuchung« weder in der der Fakultät vorgelegten und in dieser Form gedruckten Dissertation noch in der für die Veröffentlichung erweiterten Fassung irgend etwas zu finden. Das einzig Historische an ihr war eine Liste von Zitaten aus beiden Auflagen der »Kritik der reinen Vernunft«, an denen *Kant* die Begleitbarkeit aller unserer Vorstellungen in ihrem möglichen Bewußtsein von der Vorstellung »Ich denke« zum Ausdruck bringt. Das Unglück war nur, daß ich unter diesem »Ich denke« keineswegs mit *Kant* das Bewußtsein verstand, alles Mannigfaltige, dessen ich mir auf Grund der Sinnlichkeit bewußt werden kann (alle Perzeptionen), in dem Bewußtsein »Ich bin mir bewußt« (der Apperzeption), und also im Bewußtsein meiner selbst vereinigen zu können. Statt dessen glaubte ich, in jenem Selbstbewußtsein die Quelle allen möglichen Bewußtseins und sogar aller möglichen Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen erblicken zu können und zu müssen.

Es liegt am Tage, daß ich damit die Schraube des Idealismus überdreht hatte. Nicht ebenso am Tage liegt, daß es die von meinem Doktorvater versuchte Umbildung der Kategorienlehre *Kants* gewesen ist, die mich an der aus meinem Fichteanismus stammenden Absolutheit dieses Idealismus festhalten ließ. *Windelband* hatte im Jahre 1900 in den *Ch. Sigwart* zum 70. Geburtstag gewidmeten Abhandlungen einen Aufsatz »Vom System der Kategorien« veröffentlicht, dessen Anfangssätze lauten: »Das letzte Prinzip aller theoretischen Philosophie, ja aller Philosophie überhaupt, bildet seit Kants Kritik der reinen Vernunft der Begriff der Synthesis. Wir verstehen darunter jene eigenartige »Einheit des Mannigfaltigen«, welche den Grundcharakter allen Bewußtseins und damit die Fundamentaltatsache der inneren Erfahrung ausmacht« (a.a.O., S. 43). Dementsprechend meinte *Windelband*: »Ein Prinzip für das System der Kategorien ist deshalb nur zu finden, wenn man ... die Möglichkeiten entwickelt, welche in dem Wesen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen enthalten sind, und die Bedingungen für die Ausführung dieser Funktion ausmachen« (vgl. a.a.O., S. 47). Diese Entwicklung der (vermeintlich) *im Wesen* der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen enthaltenen Möglichkeiten, sollte nach den Ausführungen W.s auf Grund der »inneren Erfahrung« von den mannigfaltig möglichen Kombinationen von Vorstellungsinhalten vor sich gehen. Diese innere Erfahrung aber, so meinte er, »erweist zunächst, daß die Synthesis den Gegensatz zwischen der beziehenden Funktion und den deren Gegenstand bildenden Vorstellungsinhalten voraussetzt« (a.a.O.). Aber eben dies, daß es unabhängig von der durch das »Ich denke« bedingten Synthesis des in der sinnlichen Anschauung gegebenen Mannigfaltigen überhaupt keine Gegenstände für Begriffe des Verstandes und also auch keine (weder äußere noch innere) Erfahrungen geben kann — das war ja gerade die über den Standpunkt der Dissertation von 1770 hinausführende Entdeckung, durch die erst die Pforte für Kants transzendentalen Idealismus und dessen Absage an die dogmatische Metaphysik geöffnet wurde (vgl. den Brief an Markus Herz vom 21. 2. 72).

So ist es klar, daß W. sich durch seinen Versuch einer Ableitung der Kategorien aus inneren Erfahrungen außerhalb allen möglichen Kontaktes mit *Kants* Kritizismus gestellt hatte. Vielmehr hatte er sich damit als einen Vertreter jenes »Psychologismus« kenntlich gemacht, als dessen Gegner er von andern gefeiert wurde. Daß er selber sich für einen solchen Gegner hielt, war ein Symptom der fortschreitenden Verwirrung, in der sich die Philosophie mit Bezug auf ihre eigenen Fragestellungen bereits damals befand.

Eben diese Unklarheit war auch die Quelle, aus der das Thema und die These meiner Dissertation über den relativen und absoluten Idealismus geflossen ist. Von dem soeben dargelegten fundamentalen Widerspruch der Windelbandschen Kategorienlehre mit *Kants* transzendentelem Idealismus hatte ich damals gar keine Vorstellung. Vielmehr glaubte ich, beide Grundauffassungen unter den Begriff des »Relativen Idealismus« subsumieren zu können. Der kapitale Fehler, den ich mit dieser Zusammenordnung beging, hatte seinen Grund darin, daß ich der für *Kants* transzendentalen Idealismus wesentlichen Lehre von Raum und Zeit als *apriorischen Formen* unserer äußeren und inneren Anschauung keine Beachtung schenkte. Dies aber unterließ ich, wenn nicht als Schüler, so doch im Gefolge *Windelbands*. Denn wenn dieser *Kants* transzendentele Ästhetik auch nirgends ausdrücklich bekämpft hat, so fiel diese doch bei seiner Erklärung der Kategorien als »Formen des beziehenden Denkens« oder als »Möglichkeiten . . ., welche im Wesen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen enthalten sind« (a.a.O., S. 47) offenkundig unter den Tisch. Demgegenüber hatte *Kant* die Kategorien erklärt als »Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird« (KV 2, S. 128). Eine leichte Überlegung zeigt, daß diese Erklärung ohne Beziehung auf die Möglichkeit apriorischer Anschauungsformen ihrerseits gegenstandslos wird. Dieselbe Überlegung zeigt aber auch, daß ohne apriorische Formen des äußeren und inneren Sinnes der der Anschauung überhaupt kein objektives Verhältnis zwischen der Mannig-

faltigkeit gegebener Vorstellungen und der transzendentalen *Einheit* der Apperzeption denkbar ist.

Diesem Dilemma glaubte ich dadurch und nur dadurch entgehen zu können, daß ich an Stelle der subjektiven *Koordination* des Selbstbewußtseins mit jenem Mannigfaltigen im Kopfe des Philosophen die Idee eines quasi *dynamischen Wechselprozesses* jener beiden Momente setzte — in offener Abhängigkeit von jenem »Wechsel-Tun und leiden«, durch das *Fichte* das Verhältnis von Ich und dem die mögliche Gegebenheit von Vorstellungen vertretenden Nicht-Ich in seiner Wissenschaftslehre von 1794 bestimmt hatte. Jedenfalls glaubte ich, mit dieser Idee das Bewußtsein des Philosophen als unerläßliche Bedingung einer Vereinigung der beiden Momente ausgeschaltet und die »Starrheit« des Gegensatzes zwischen der Einheit des Selbstbewußtseins und der Mannigfaltigkeit gegebener Vorstellungen beseitigt zu haben. Diese »Starrheit« war es, durch die ich die Grenze zwischen *Kants* »relativem« und dem durch die Dialektik *Fichtes* eingeleiteten »absoluten Idealismus« bezeichnet fand. Dabei entging mir sowohl, daß dieser »absolute« im Gegensatz zu *Kants* »transzendentalen« Idealismus schon einen realen Gebrauch der Kategorie der Wechselwirkung präsumierte, wie auch, daß er mir nichts weiter in der Hand ließ, als die sterile Annahme einer ins Unendliche möglichen Wirkung und Gegenwirkung der beiden von meinem Lehrer etablierten Momente der Einheit (des Selbstbewußtseins) und der Mannigfaltigkeit (gegebener Vorstellungen).

Mein Vater hat das Frühjahr und den Sommer 1909, d. h. die Zeit der Ausarbeitung meiner Dissertation und meine Vorbereitung auf das Examen rigorosum nicht mehr erlebt. Im Jahre vorher hatte er sich zusammen mit meiner Mutter zur Teilnahme am dritten Internationalen Kongreß für Philosophie bewegen lassen, der im September 1908 in Heidelberg stattfand. Die Festrede auf dem Bankett zum Abschluß des Kongresses hielt der nach Harvard in den USA emigrierte Psychologe *Hugo Münsterberg*, der in seiner Auffassung vom Verhältnis der Psychologie zur Philosophie die Meinung der Schule *Windelbands* und *Rickerts* teilte. Auch er bekannte sich zu

Lotzes »Philosophie der Werte«. Als er auf der Höhe seiner Festrede ein Bekenntnis zu dieser Philosophie ablegen wollte, spielte ihm seine Zunge einen Streich: Statt auf die Philosophie der Werte stimmte er ein Preislied auf die in Heidelberg herrschende »Philosophie der Worte« an. Die allgemeine Heiterkeit, die dieser lapsus linguae erregte, trug sichtlich zur Hebung der Stimmung meines Vaters bei. Es war, als ob er sich dadurch einigermaßen für das Opfer entschädigt fühlte, das er mir mit seiner Teilnahme an diesem Philosophenkongreß gebracht hatte.

In den Weihnachtsferien 1908/09, die ich nach einjähriger Abwesenheit wieder zu Hause verbrachte, habe ich ihn zum letzten Male gesehen. Aus diesen Tagen ist mir die Erinnerung an ein ausführliches Gespräch geblieben, das wir am Sylvesterabend miteinander hatten. Thema war die Kulturpolitik, speziell die Universitätspolitik des preußischen Kultusministeriums, die mein Vater »zu schwarz« fand. In der Tat hatte der im Jahre 1906 gegen das Zentrum gebildete »Bülowblock« dem Reichskanzler eine vom Zentrum unabhängige bürgerliche Majorität gegen die Sozialdemokraten erbracht. Im preußischen Landtag aber war eine bürgerliche Majorität ohne das Zentrum angesichts des geltenden Dreiklassenwahlrechtes unmöglich. So war die Konnivenz der Regierung gegenüber den Wünschen des Zentrums durch Verhältnisse bedingt, die abzuändern damals gar nicht in der Macht der preußischen Regierung gelegen hätte.

Ich selber war unter dem Einfluß meiner hegelianisierenden Freunde von der von meinem Vater eingehaltenen Linie des Nationalliberalismus weiter nach rechts gezogen worden. Meine mit diesem Hegelianismus verbundenen ideologischen Eskapaden hat er mir und andern gegenüber gelegentlich mit väterlichem Sarkasmus glossiert. Aber zu einem ernsthaften Gedankenaustausch auf der Basis von Gründen und Gegengründen blieb er jederzeit bereit.

Am 26. Februar 1909 ist er wenige Wochen nach Vollendung seines 59. Lebensjahres ganz plötzlich an einer Lungenentzündung gestorben. Er litt an Kreislaufstörungen und hat oft

davon gesprochen, daß er früh sterben werde. Ich wurde telegraphisch nach Hause gerufen, habe ihn aber nicht mehr lebend angetroffen.

Bald nach seiner Beerdigung am 1. März kehrte ich nach Heidelberg zurück. Dort bestand ich am 14. Juli 1909 das examen rigorosum. Meine Examinatoren waren die Professoren *Windelband* im Hauptfach Philosophie, im Nebenfach Physik *Lenard*, der Entdecker der Kathodenstrahlen. Als 2. Nebenfach hatte ich Kunstgeschichte gewählt. Hier war der Prüfer *Henry Thode*, der außer als Kunsthistoriker durch sein Eintreten für die vom französischen Impressionismus unabhängige »deutsche« Malerei von *Böcklin* und *Thoma* wie auch durch seine Vortragsreisen im Dienste der Sache *Richard Wagners* und der Bayreuther Festspiele bekannt geworden ist.

Ich habe später meinen Studenten, soweit sie eine Promotion mit dem Hauptfach Philosophie anstrebten, stets zu Mathematik als zweitem Nebenfach neben Physik geraten. Auch habe ich selbst in Halle und Heidelberg die Mathematischen Hauptkollegs (Differential- und Integralrechnung, Analytische Geometrie, Algebra u. a.) gehört oder auch noch später teils allein, teils mit Hilfe mathematisch gründlicher vorgebildeter Freunde studiert. Nicht zuletzt unter lerntechnischen Gesichtspunkten scheint mir für den Doktoranden mit Hauptfach Philosophie die Kombination Mathematik/Physik die natürlichste.

Freilich läßt sich die für das »Fach« Philosophie erforderliche Ergänzungsausbildung überhaupt nicht in Form einer bestimmten Anzahl von erlernbaren »Nebenfächern« definieren. Schon das Griechisch, das man um die Jahrhundertwende auf den humanistischen Gymnasien in Preußen lernte, reichte als alleinige Basis für eine Forschertätigkeit auf dem Gebiete der griechischen Philosophie nicht aus. Und dies eben war die nächste Erfahrung, die mir auf meinem Lebenswege bevorstand.

Zwischenzeit

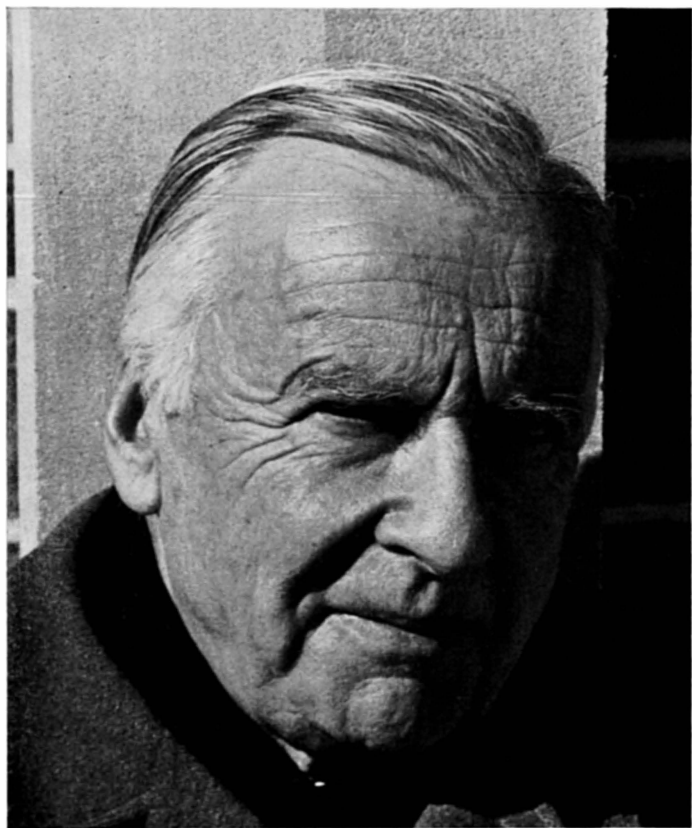
Mittlerweile war ich nahezu 24 Jahre alt geworden. Es wurde Zeit, an die Ableistung meiner militärischen Dienst-

Als ich im Jahre 1918 mit dem Reifezeugnis das Gymnasium zum Heiligen Geist in Breslau verließ und, noch im letzten Jahre des Ersten Weltkrieges, mich an der Breslauer Universität umzusehen begann, war es keineswegs entschieden, daß ich im akademischen Fach der Philosophie meinen Weg gehen würde.

Mein Vater war Naturforscher und allem Bücherwissen abhold, obwohl er seinen *Horaz* trefflich gelernt hatte. Er hatte daher während meiner Kindheit auf mannigfache Weise versucht, mich für die Naturwissenschaften zu interessieren, und war über seinen Mißerfolg recht enttäuscht. Denn daß ich es mit den ‚Schwätzprofessoren‘ halten würde, war vom Beginn meines Studiums an klar. Er ließ mich zwar gewähren, aber war zeit seines Lebens recht unzufrieden mit mir.

Studium damals war wie der Beginn einer langen Odyssee. Vieles zog einen an, von vielem kostete man etwas, und wenn am Ende nicht meine literaturwissenschaftlichen, historischen und kunstgeschichtlichen Neigungen die Oberhand behielten, sondern das philosophische Interesse, so war das weniger eine Abkehr von dem einen und eine Hinwendung zu dem anderen, als der Weg eines langsamen Eindringens in disziplinierte Arbeit überhaupt. In der Verwirrung, die der Erste Weltkrieg und sein Ende über die deutsche Szene gebracht hatte, war die fraglose Einformung in eine fortbestehende Tradition nicht mehr möglich. So wurde allein schon die Ratlosigkeit ein Antrieb zu philosophischem Fragen.

Auch im Bereich der Philosophie war freilich ein bloßes Fortsetzen dessen, was die ältere Generation geschaffen hatte, für uns Jüngere nicht mehr angängig. Der Neukantianismus, der bis dahin eine echte, wenn auch umstrittene Weltgeltung besaß, war in den Materialschlachten des Stellungskrieges ebenso zugrunde gegangen wie das stolze Kulturbewußtsein des liberalen Zeitalters und sein auf Wissenschaft gegründeter



J. G. Adman

Fortschrittsglaube. Wir, die wir damals jung waren, suchten eine neue Orientierung in einer desorientierten Welt. Dabei waren wir praktisch auf die innerdeutsche Szene beschränkt, in der Verbitterung und Neuerungssucht, Armut und Hoffnungslosigkeit und der ungebrochene Lebenswille der Jugend miteinander im Streite lagen. Ihr kultureller Ausdruck war eindeutig. Der Expressionismus in Leben und Kunst wurde die beherrschende Macht. Während die Naturwissenschaften ihren Aufschwung fortsetzten, der insbesondere in der Gestalt der Einsteinschen Relativitätstheorie von sich reden machte, war es in den weltanschaulich bedingten Gebieten des Schrifttums und der Wissenschaft eine wahre Katastrophenstimmung, die um sich griff und den Bruch mit den alten Traditionen betrieb. Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus (so hieß ein damals oft zitiertes Buch von *Paul Ernst*) war nur die eine, die akademische Seite des neuen Zeitgefühls. Die andere weit umfassendere fand ihren Ausdruck in dem sensationellen Erfolg von *Oswald Spenglers* »Untergang des Abendlandes«, dieser Romanze aus Wissenschaft und welthistorischer Phantasie, »bewundert viel und viel gescholten« – und am Ende ebenso sehr der Niederschlag einer welthistorischen Stimmung wie ein eigener Antrieb zur Infragestellung des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens und seiner stolzen Leistungsideale. In dieser Lage tat auf mich eine ganz zweitrangige Schrift eine geradezu revolutionäre Wirkung. Es war das Buch von *Theodor Lessing* (der in späterer, noch mehr verwirrter Zeit einem Attentat von nationalistischer Seite zum Opfer fallen sollte) »Europa und Asien«, das das gesamte europäische Leistungsdenken von der Weisheit des Ostens her in Frage stellte. Erstmals relativierte sich mir damals der allumfassende Horizont, in den ich durch Herkunft, Erziehung, Schule und mich umgebende Welt hineingewachsen war. So etwas wie Denken begann. Bedeutende Schriftsteller stellten eine gewisse erste Anleitung dar. Ich erinnere mich des gewaltigen Eindrucks, den *Thomas Manns* »Betrachtungen eines Unpolitischen« schon auf den Primaner gemacht hatten. Die schwärmerische Entgegensetzung von Kunst und Leben, die aus Tonio Kröger sprach,

rührte mich an und der schwermütige Klang in *Hermann Hesses* frühen Romanen bezauberte mich.

Eine erste Einführung in die Kunst des begrifflichen Denkens empfing ich von *Richard Hönigswald*, dessen wohlzisierte Dialektik mit Eleganz, wenn auch nicht ohne eine gewisse Eintönigkeit, die transzendental-idealistische Position des Neukantianismus gegen allen Psychologismus verteidigte. Seine Vorlesung über »Grundfragen der Erkenntnistheorie« stenographierte ich mit und übertrug sie dann: die beiden Hefte überließ ich inzwischen dem von *Hans Wagner* ins Leben gerufenen *Hönigswald-Archiv*. Sie waren eine gute Einführung in die Transzendentalphilosophie. So kam ich schon mit einer gewissen Vorbereitung im Jahre 1919 nach Marburg.

Dort sah ich mich bald mit neuen Studienerfahrungen konfrontiert. Denn anders als die Universitäten in den Großstädten führten die ‚kleinen‘ Universitäten damals noch ein wirkliches akademisches Leben, ein ‚Leben in Ideen‘ in *Humboldts* Sinne, und in der philosophischen Fakultät gab es überall, in jedem Fach, bei jedem Professor, einen ‚Kreis‘, so daß man in vielseitige Interessen hineingezogen wurde. Damals begann in Marburg die Kritik an der historischen Theologie, die im Anschluß an *Barths* Römerbrief-Kommentar durch die sogenannte dialektische Theologie vorgetragen wurde. Damals wurde mehr und mehr unter den jungen Leuten am Methodologismus der neukantianischen Schulen Kritik geübt und demgegenüber *Husserls* phänomenologische Deskriptionskunst gepriesen. Vor allem aber durchdrang die Lebensphilosophie, hinter der das europäische Ereignis *Friedrich Nietzsche* stand, unser ganzes Weltgefühl, und in Verbindung damit beschäftigte das Problem des historischen Relativismus, wie es von *Wilhelm Dilthey* und *Ernst Troeltsch* diskutiert wurde, die jungen Gemüter.

Dazu kam im besonderen, daß damals der Kreis um den Dichter *Stefan George* in die akademische Welt einzudringen begann. Es waren vor allem die höchst wirksamen und faszinierenden Bücher *Friedrich Gundolfs*, die eine neue kunstvolle Sinnlichkeit in den wissenschaftlichen Umgang mit Dichtung

brachten. Überhaupt war alles, was aus diesem Kreise kam, *Gundolfs* Bücher so gut wie das *Nietzsche*-Buch von *Ernst Bertram*, *Wolters'* pamphletkundige Rhetorik, *Salins* kristalline Feinheit und mit besonderer Ausdrücklichkeit der deklamatorische Angriff *Erich von Kahlers* auf *Max Webers* berühmte Rede über »Wissenschaft als Beruf«, eine einzige große Provokation. Es waren Stimmen einer entschlossenen Kulturkritik. Aber anders als ähnliche Klänge von anderen Seiten, die angesichts der typischen Unbefriedigung studentischer Anfänger, wie ich einer war, ein gewisses Gehör fanden, hatte man hier das Gefühl, daß etwas daran war. Eine Macht stand hinter den oft monotonen Deklamationen. Daß ein Dichter wie *George* mit dem magischen Klang seiner Verse und der Wucht seiner Person eine so gewaltige Formungswirkung auf Menschen ausübte, blieb dem nachdenklichen Gemüt eine bleibende Frage und stellte für das Begriffsspiel des philosophischen Studiums ein nie ganz vergessenes Korrektiv dar.

Überhaupt konnte ich mich dem nicht verschließen, daß die Erfahrung der Kunst die Philosophie etwas angeht. Daß die Kunst das wahre Organon der Philosophie sei, wenn nicht gar ihr überlegener Widerpart, das war eine Wahrheit, die der Philosophie der deutschen Romantik bis ans Ende der idealistischen Ära ihre umfassende Aufgabe gestellt hatte. Die Universitätsphilosophie der nachhegelschen Epoche hatte die Verkenntung dieser Wahrheit mit ihrer eigenen Verödung zu bezahlen. Das galt und gilt für den Neukantianismus so gut wie für den neuen Positivismus bis heute. Diese Wahrheit wiederzugewinnen, wies uns unser geschichtliches Erbe an.

Gewiß war es keine befriedigende Auskunft, sich gegen die Zweifel des historischen Relativismus, die den begrifflichen Wahrheitsanspruch der Philosophie grundsätzlich in Frage stellten, auf die Wahrheit der Kunst zu berufen. Dies Zeugnis ist einerseits zu stark. Denn niemand wird den Fortschritts glauben der Wissenschaft überhaupt je auf die Gipfel der Kunst ausdehnen wollen und etwa in *Shakespeare* einen Fortschritt über *Sophokles* oder in *Michelangelo* einen Fortschritt über *Phidias* sehen. Andererseits ist das Zeugnis der Kunst

aber auch zu schwach, sofern das Kunstwerk die Wahrheit, die es verkörpert, dem Begriff vorenthält. In jedem Falle war die Bildungsgestalt des ästhetischen Bewußtseins ebenso sehr im Verblassen wie die des historischen Bewußtseins und seines Denkens in ‚Weltanschauungen‘. Das hieß aber nicht, daß die Kunst, auch nicht, daß die Begegnung mit geschichtlichen Denktraditionen ihre Faszination verlor. Im Gegenteil, die Aussage der Kunst wie die der großen Philosophen erhob nun erst recht einen verwirrenden, unabweisbaren Anspruch auf Wahrheit, der sich durch keine ‚Problemgeschichte‘ neutralisieren und unter die Gesetze strenger Wissenschaftlichkeit und methodischen Fortschritts beugen ließ. Unter dem Einfluß einer neuen *Kierkegaard*-Rezeption nannte sich das damals in Deutschland ‚existenziell‘. Es ging um Wahrheit, die nicht so sehr in allgemeinen Aussagen oder Erkenntnissen als in der Unmittelbarkeit des eigenen Erlebens und in der Unvertretbarkeit der eigenen Existenz ihren Ausweis haben sollte. *Dostojewskij* vor allem schien uns davon zu wissen. Die roten Piper-Bände der Dostojewskijschen Romane flammten auf jedem Schreibtisch. Die Briefe *van Goghs*, *Kierkegaards* ‚Entweder-oder‘, das er *Hegel* entgegenhielt, zogen uns an, und hinter all den Kühnheiten und Gewagtheiten unseres existenziellen Engagements stand — eine noch kaum sichtbare Bedrohung des romantischen Traditionalismus unserer Bildungskultur — die Riesengestalt *Friedrich Nietzsches* mit seiner ekstatischen Kritik an allen, aber auch an allen Illusionen des Selbstbewußtseins. Wo war der Denker, dessen philosophische Kraft diesen Anstößen gewachsen war?

Auch in der Marburger Schule brach sich das neue Zeitgefühl Bahn. Der musische Enthusiasmus, mit dem der scharfe Methodologe der Marburger Schule, *Paul Natorp*, auf seine alten Tage in die mystische Unsagbarkeit des Urkonkreten einzudringen suchte und außer *Platon* und *Dostojewskij*, *Beethoven* und *Rabindranath Tagore*, die mystische Tradition von *Plotin* und *Meister Eckart* — bis zu den Quäkern — beschwor, hinterließ seine Eindrücke, und nicht minder die wilde Dämonie, mit der *Max Scheler* — als Vortragsgast in Marburg — seine

durchdringende phänomenologische Begabung demonstrierte, die er auf immer neuen, unerwarteten Feldern bewies. Dazu kam der kühle Scharfsinn, mit dem *Nicolai Hartmann* seine eigene idealistische Vergangenheit durch kritische Argumentation abzustreifen suchte, ein Denker und Lehrer von imponierender Beharrlichkeit. Als ich meine *Plato*-Dissertation schrieb und 1922 promoviert wurde, viel zu jung, stand ich vorwiegend unter dem Einfluß *Nicolai Hartmanns*, der zu *Natorps* Systematik idealistischen Stils in Opposition getreten war. Was in uns lebte, war die Erwartung einer philosophischen Neuorientierung, die sich insbesondere an das dunkle Zauberwort ‚Phänomenologie‘ knüpfte. Aber nachdem selbst *Husserl*, der mit all seinem analytischen Genie und seiner unermüdlichen deskriptiven Geduld stets auf letzte Evidenz drang, keine bessere philosophische Anlehnung gefunden hatte als die beim transzendentalen Idealismus neukantischer Prägung – von woher sollte Denkhilfe kommen? *Heidegger* brachte sie. Andere begriffen von ihm aus, was *Marx*, andere, was *Freud*, wir alle am Ende, was *Nietzsche* war. Mir selbst ging an *Heidegger* auf, daß wir jetzt erst das Philosophieren der *Griechen* ‚wiederholen‘ konnten, jetzt, nachdem die von *Hegel* geschriebene, von der Problemgeschichte des Neukantianismus ausgeschriebene Geschichte der Philosophie ihr Fundamentum inconcussum, das Selbstbewußtsein, eingebüßt hatte.

Von nun hatte ich eine Ahnung von dem, was ich wollte – freilich ging es nicht um einen neuen, allumfassenden Systemgedanken. *Kierkegaards* *Hegel*-Kritik war nicht vergessen. Einen ersten Niederschlag fand die neue Reduktion der Philosophie auf tragende Grunderfahrungen der menschlichen Existenz, die es mir jenseits allen Historismus aufzuklären galt, in meinem Aufsatz in der Festschrift zu *Paul Natorps* 70. Geburtstag ‚Zur Systemidee in der Philosophie‘ (1924). Eine Art Dokument meiner Unreife, war es auch ein Zeugnis meines neuen Engagements und der Inspiration, die mir an *Heidegger* geworden war. Gelegentlich hat man diesen Aufsatz als eine Antizipation der Heideggerschen Wendung gegen den transzendentalen Idealismus gedeutet – im historischen Sinne ganz zu

unrecht. Das Körnchen Wahrheit darin war höchstens, daß die paar Monate, die ich im Sommer 1923 in Freiburg bei Heidegger gewesen war, kaum zu solcher ‚Inspiration‘ geführt hätten, wenn nicht schon allerhand dafür bereitlag. Jedenfalls war es die Anlehnung an *Heidegger*, die mir gegenüber den Marburger Lehrern, *Natorps* umfassenden Systemkonstruktionen und dem naiven Objektivismus der Hartmannschen Kategorialforschung, Abstand zu gewinnen erlaubte. Aber der Aufsatz war recht vorlautes Zeug.

Ich habe erst, als ich mehr wußte, schweigen gelernt. Bei meiner Habilitation 1928 hatte ich außer dem genannten Aufsatz nur noch einen ebenso vorlauten Logos-Aufsatz von 1923 über *Hartmanns* ‚Metaphysik der Erkenntnis‘ als philosophische Publikation vorzulegen. Allerdings hatte ich inzwischen klassische Philologie studiert, und meine Aufnahmearbeit in das philologische Seminar *Paul Friedländers* ‚Der Aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Aristotelischen Ethik‘ habe ich später zu einem Aufsatz ausgebaut, den *Richard Heinze* für den ‚Hermes‘ angenommen hatte – eine *Jaeger*-Kritik, deren später Erfolg mir schließlich im Kreise der Philologen Anerkennung verschaffte – und das, obwohl ich mich als Schüler *Heideggers* bekannte.

Was war es, was mich und andere an *Heidegger* so anzog? Natürlich wußte ich das damals nicht zu sagen. Heute stellt es sich mir so dar: Hier wurden die Gedankenbildungen der philosophischen Tradition lebendig, weil sie als Antworten auf wirkliche Fragen verstanden wurden. Die Aufdeckung ihrer Motivationsgeschichte verlieh diesen Fragen etwas Unausweichliches. Verstandene Fragen können nicht einfach zur Kenntnis genommen werden. Sie werden zu eigenen Fragen.

Es war zwar auch der Anspruch der neukantianischen Problemgeschichte gewesen, in den Problemen die eigenen Fragen wiederzuerkennen. Aber der Anspruch dieser überzeitlichen, ‚ewigen‘ Probleme, sich in immer neuen systematischen Zusammenhängen zu wiederholen, war unausgewiesen, und in Wahrheit waren diese ‚identischen‘ Probleme mit voller Naivi-

tät aus dem Baumaterial der idealistischen und neukantianischen Philosophie entwendet. Gegen solche angebliche Überzeitlichkeit war der Einwand der historisch-relativistischen Skepsis überzeugend und ließ sich nicht abwehren. Erst als ich an *Heidegger* lernte, das historische Denken in die Wiedergewinnung der Fragestellungen der Tradition einzubringen, machte das die alten Fragen so verständlich und lebendig, daß sie zu den eigenen wurden. Was ich damit beschreibe, ist die hermeneutische Grunderfahrung, wie ich das heute nennen würde.

Vor allem schlug uns die Intensität in ihren Bann, mit der *Heidegger* die griechische Philosophie beschwor. Daß sie mehr ein Gegenbild als ein Vorbild seines eigenen Fragens sein sollte, wurde uns kaum bewußt. *Heideggers* Destruktion der Metaphysik galt jedoch nicht nur dem Bewußtseinsidealismus der Neuzeit, sondern ebenso seinen Ursprüngen in der griechischen Metaphysik. Seine radikale Kritik stellte die Christlichkeit der Theologie wie die Wissenschaftlichkeit der Philosophie in Frage. Gegenüber der Blutlosigkeit akademischen Philosophierens, das sich in einer entfremdeten kantischen oder hegelischen Sprache bewegte und immer aufs neue den transzendentalen Idealismus zu vollenden oder zu überwinden strebte, erschienen *Plato* und *Aristoteles* mit einem Male als Eideshelfer des Philosophierens für jeden, dem die Systemspiele der akademischen Philosophie unglaublich geworden waren — unglaublich auch in der Form jenes offenen Systems der Probleme, Kategorien, Werte, auf das hin phänomenologische Wesensforschung oder problemgeschichtlich begründete Kategorialanalyse sich verstanden. An den Griechen ließ es sich lernen, daß das Denken der Philosophie nicht dem systematischen Leitgedanken einer Letztbegründung in einem obersten Grundsatz folgen muß, um Rechenschaft geben zu können, sondern immer schon unter einer Leitung steht: es hat im Weiterdenken ursprünglicher Welterfahrung die Begriffs- und Anschauungskraft der Sprache, in der wir leben, zu Ende zu denken. Das zu lehren, schien mir das Geheimnis des platonischen Dialogs.