

Paru dans *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, 197-226.

Gadamer vor Heidegger

Jean Grondin

Es ist unzweifelhaft, daß die Begegnung mit Heidegger im Jahre 1923 für Gadamer in mehrfacher Hinsicht lebensentscheidend wurde. Als Heidegger einen überragenden Einfluß auf ihn auszuüben begann, hatte aber Gadamer bereits seine philosophische Bildung halbwegs abgeschlossen, jedenfalls in dem sehr bescheidenen Grad, in dem man eine Dissertation als einen Abschluß sehen darf. Diese erste philosophische Prägung empfing er zudem von einem Ideenkreis, zu dem Heidegger damals in eine gewisse Gegnerschaft trat: dem Neukantianismus. Unzweifelhaft ist aber auch, daß eine jede philosophische Aussage eine Antwort auf eine Frage oder eine Situation darstellt. So erscheint es lohnend, zu untersuchen, unter welchen hermeneutischen Voraussetzungen Gadamers erste Begegnung mit Heidegger erfolgte. Unter dem Titel "Gadamer vor Heidegger" wird also hier die Frage nach der Situation gestellt, in der sich der junge Gadamer befand, bevor er Heidegger begegnete, so daß diese Begegnung für ihn zum Schicksal wurde. Für eine solche Untersuchung gibt es nicht sehr viele Quellen, aber es gibt doch welche, die ein zusammenhängendes Bild abzugeben imstande sind: Erstens die wenigen Schriften Gadamers, nämlich die unveröffentlichte, aber doch gut zugängliche Dissertation Gadamers von 1922 sowie seine zwei ersten Aufsätze, nämlich die Auseinandersetzung mit Hartmanns "Metaphysik der Erkenntnis" und den Beitrag zur Natorp-Festschrift von 1924, "Zur Systemidee in der Philosophie", Aufsätze, die vermutlich im Herbst 1923 entstanden und bereits unverkennbare Spuren des jungheideggerschen Denkens verraten. Deshalb wird ihnen auch besondere Bedeutung zukommen müssen, da diese Aufsätze sozusagen als terminus ad quem der ganzen Frühentwicklung gelten dürfen.

Über diese Quellen hinaus gibt es auch Gadamers spätere, überallhin

verstreute Erinnerungen über seine intellektuellen Anfänge. Da sie späteren Datums sind, sind sie natürlich mit hermeneutischer Vorsicht zu behandeln. Gemäß dem hermeneutischen “charity”- oder Billigkeitsprinzip sind sie nicht zuletzt deshalb vertrauenswürdig, weil sie die Denkleistung dieser frühesten Periode eher abschätzend einstufen. In seinen allerersten Schriften hat Gadamer immer nur “vorlautes Zeug”¹ und Zeugnisse seiner Unreife sehen wollen, so sehr, daß er diese ersten Schriften entgegen einer früheren Ankündigung in die Ausgabe seiner Gesammelten Werke schließlich nicht aufgenommen hat. In dieser Ausgabe finden sich nur Texte, die nach der großen, schicksalhaften “Heideggerschen Wende”, dem “coup de foudre” von 1923, entstanden sind. Es ist freilich zu respektieren, daß diese Texte in der Sicht ihres Autors nicht als zeitüberragende Meisterwerke gelten. Wenn sie hier dennoch zu Rate gezogen werden, geschieht es aus zwei Gründen: Erstens ist es ein anderer wertvoller hermeneutischer Grundsatz, daß ein Autor nicht immer der berufenste Interpret seiner Werke ist. Das gilt bekanntlich erst recht für die frühen Werke eines jeden Autors. Es sei etwa daran erinnert, daß Hegel und Heidegger ihre frühesten Schriften bzw. Vorlesungen nicht selber veröffentlicht haben und wohl auch haben wollten. Nichtsdestoweniger handelt es sich in beiden Fällen um die Zeugnisse, die die Forschung bis heute am meisten fasziniert haben. Ob man das für Gadamers Frühwerke behaupten darf, mag man natürlich vorerst dahingestellt sein lassen. Wenn die früheren Schriften besondere Aufmerksamkeit verdienen, geschieht es aber zweitens, weil sie es uns gestatten, auf die Frage zu antworten, woher Gadamer kam, als er Heidegger traf.

Neben den angeführten Selbstzeugnissen sind weitere heranzuziehen, die uns über den Umkreis der Gadamerschen Lernjahre Aufschluß geben: etwa die Schriften seiner Lehrer, die er nachweislich studiert haben muß, etwa die Werke von Natorp (*Platos Ideenlehre*), Richard Höningwald, Nicolai Hartmann (*Metaphysik der Erkenntnis*) oder Martin Heidegger (angefangen mit den noch handgeschriebenen *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles*, dem sogenannten “Natorp-Bericht” von 1922, nach deren Lektüre Gadamer sofort nach Freiburg zu Heidegger gehen wollte), um die hier

¹Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Selbstdarstellung*, in Gesammelte Werke (fortan: GW), Band II, Tübingen 1986, S. 483.

wichtigsten und nur die philosophischen zu nennen. Heranzuziehen wären auch einschlägige Vorlesungsnachschriften, unabhängige Zeugnisse über diese Jahre, die sich in verschiedenen autobiographischen Zeugnissen finden.

1. Das Krisenbewußtsein von 1918

Auszugehen ist aber vom allgemeinen Zeitgeist nach dem ersten Weltkrieg, der von Gadamer's Generation als den Zusammenbruch einer Welt schlechthin empfunden wurde. Es ist heute Gang und Gäbe, in den verschiedensten und verschwommensten Zusammenhängen "Krisen" zu erblicken. Aber keine Generation hat ein so akutes Krisengefühl wie die Generation von Gadamer im Jahre 1918 gehabt. Den Zeitgeist räsümierte der auch deshalb berühmte Titel von Oswald Spengler: "Der Untergang des Abendlandes". Gadamer erwähnt gelegentlich Spengler,² den er also wenigstens zum Teil gelesen haben muß, aber er beruft sich doch öfter auf Theodor Lessing's Buch *Europa und Asien*,³ das ähnliche Töne anschlägt, aber

²Vgl. GW, Bd. 10, S. 209.

³Theodor Lessing, *Europa und Asien*, Verlag der Wochenschrift DIE AKTION, Berlin-Wilmersdorf 1918. Die erste von Gadamer gelesene Auflage des jüdischen Schriftstellers hat knapp 128 Seiten. Das Buch wurde in späteren Auflagen, als das Buch auch unter dem Titel *Untergang der Erde am Geist* bekannt wurde, viel umfangreicher (5. Aufl. 1930). Das Buch stellt mit Schopenhauer die Werte der Tüchtigkeit, der Leistung, des Wissens oder Könnens (1918, S. 12) als verhängnisvolle Merkmale der europäischen Kultur heraus. In diesem "Fortschrittsaberglaube" sieht Lessing die "letzte europäische Religion" (72). Dem gegenüber preist er die zurückhaltende, weltentsagende Haltung des Asiatischen. Das Buch hat 1918 großen Eindruck auf Gadamer gemacht. Vgl. das Interview, das D. Misgeld mit H.-G. Gadamer 1986 in Heidelberg führte (unveröffentlichte originaldeutsche Fassung, Band 3 a, S. 3): "Sie charakterisieren die Zeit natürlich mit Recht als eine Zeit großer Verwirrung, denn diese militär-staatliche Tradition Preussens, die das deutsche Reich geformt hat, brach ganz plötzlich ab und wurde durch eine demokratische Republik, auch eine sehr kluge Verfassung derselben, die wie sich dann zeigte, nur einen einzigen schwachen Punkt hatte, abgelöst, ohne daß die gesellschaftlichen Voraussetzungen dafür da waren. Man kennt das ja als die berühmte Dolchstoß-Legende, die sich etwa in dem berühmten Satz [wiederfindet], den Willamowitz auf das Kriegsgefallenen-Denkmal in Berlin hat schreiben lassen: *Invictis, victi, victuri*. Das heißt also den Unbesiegten, die Besiegten, die künftig siegen werden. Das war die alte Generation der preussischen und wilhelminischen Ära, die sich in diesem Satz ausdrückte und die natürlich auch ein Ohr bei der Jugend, namentlich den Offizieren und Soldaten des Weltkrieges, hatte. (...) Meine Erweckung, ich glaube, ich habe das auch in meiner Autobiographie geschrieben, im Sinne des kritischen Verhältnisses zu unserer Kultur, war Theodor Lessing, *Europa und Asien*. War also ähnlich wie etwa die Untergangsstimmung von Spengler, nicht primär nationalistisch, sondern im Gegenteil, war zweifelnd gegenüber dem Leistungsethos der deutschen, der preussischen Tradition. Es war eine Ablösung vom eigenen Elternhause, die sich so vollzog." Für die übersetzte, etwas gekürzte, edierte Fassung, vgl. *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History. Applied Hermeneutics*, edited by Dieter

Europa eben mit der ganz anderen Möglichkeit Asiens und Indiens konfrontierte. Was untergegangen war, war das, was man heute die Erfolgsgeschichte der modernen Wissenschaft und der auf ihr beruhenden Zivilisation nennen kann: "Mit einem Schlag war das optimistische Zukunftsbild und das fortschrittsgläubige Lebensgefühl zu Ende gegangen."⁴ Dieser Erfahrung lag die Überzeugung zugrunde, dass die Materialschlachten des ersten Weltkrieges die Konsequenz der neueren Entwicklung waren (ein Gedanke übrigens, der in Heideggers Vision einer Seinsgeschichte wiederkehrt, wenn das Wesen der Technik und die Atombombe als die Konsequenz einiger Passagen bei Plato und Aristoteles über die Idee der Metaphysik gedeutet werden). Solche Gedanken wird der 2. Weltkrieg für viele nur noch verstärken. Es wird etwa der Frankfurter Schule aufgehen, daß die Vernichtungslager der Nazis der letzte Ausläufer der aus den Fugen geratenen Aufklärung seien. Ein abstruser Gedanke vielleicht, der aber einen Zusammenhang zwischen Aufklärung bzw. Wissenschaft und Dekadenz stiftet, den der frühe Gadamer bereits ahnen wollte. Diese Krisenerfahrung war wohl die erste, damals erschütternde Erscheinung der heute weitverbreiteten und zum Teil domestizierten Wissenschaftsskepsis.

Der Untergang der Wissenschaftskultur, des Abendlandes also, sollte also die direkte Konsequenz des ersten Weltkrieges und seiner von Gadamer oft angeführten "Materialschlachten" sein.⁵ Die noch schlimmeren

Misgeld and Graeme Nicholson, SUNY Press: Albany, 1991, S. 135 f.. Ich danke den Herausgebern dafür, daß Sie mir Zugang zu dem Originaltext ihrer wertvollen Interviews gestatteten. Weitere Hinweise auf Lessing finden sich in GW, Bd. 2, S. 480 sowie in PL, S. 11. Zur Würdigung Lessings, der am 30.8.1933 von sudetendeutschen Nazis in seinem Marienbader Exil ermordet wurde, vgl. Rainer Marwedel, *Theodor Lessing 1872-1933. Eine Biographie*, Darmstadt und Neuwied 1987.

⁴Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt a. M. 1989, S. 9. Zum Entstehen des Existentialismus aus dieser verfahrenen Lage, vgl. GW Bd. 3, S. 110: "So war es die sogenannte Existenzphilosophie, die der Zeit zwischen den zwei Kriegen philosophisch die stärkste Prägung gegeben hat. Ihr Ansatzpunkt war das Unbehagen, das die Orientierung an dem Faktum der Wissenschaften auslöste, die der zeitgenössischen neukantianischen Philosophie zugrundelag. Die Schulgestalt des transzendentalen Idealismus genügte einer durch die Materialschlachten des ersten Weltkrieges erschütterten Generation nicht mehr."

⁵Der erste Hinweis auf die kulturzerstörende Wirkung des ersten Weltkrieges in Gadamers Oeuvre findet sich m. W. in einem Vortrag aus dem Jahre 1951, also unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg, *Die Philosophie in den letzten dreißig Jahren*, in *Ruperto Carola* (5), 1951, S.

Kriegerserscheinungen des 2. Weltkrieges (und dessen makabre Rede vom ‘totalen Krieg’), die Atomwaffen und die neueren CNN-Kriege haben uns vielleicht den Sinn für die Bedeutung solcher Materialschlachten verlieren lassen. Das prominenteste Beispiel solcher Schlachten bildete damals die Offensive von der Somme, die sich vom Juli bis zum November 1916 erstreckte und bei der 267 000 deutsche Soldaten gefallen waren. “Material” waren diese Kriege im mehrfachen Sinne. Erstens handelte es sich um Auseinandersetzungen, bei denen die Krieg führenden Menschen keinerlei Bedeutung oder Ehre hatten, weil der Ausgang des Kriegsgeschehens lediglich von dem Gewicht der Artilleriewaffen abhing. In diesem Sinne sprach Gadamer damaliger Lehrer Paul Natorp noch 1921 von den “zu Maschinenteilen herabgewürdigten, geistig und seelisch geopfert Massen drunten in den schrillen Dissonanzen eines wilden Krieges.”⁶ Zweitens waren diese Schlachten auch insofern rein ‘material’, als sie zu keinem wirklichen Resultat oder Sieg führten, was die Sinnlosigkeit des Ganzen nur steigerte. Die ganze Kriegsmaschinerie schien vollkommen zwecklos. Auch die Schlacht von der Somme hatte kein handgreifliches Ergebnis, was man fast vom gesamten ersten Weltkrieg sagen möchte. Deshalb wurden übrigens die Deutschen so überrascht, als das kriegsmüde Deutschland plötzlich kapitulierte. Die abdankenden deutschen Generäle konnten also nur Verräter gewesen sein, was die verhängnisvolle “Dolchstoß-Legende” hervorrief.

Wie die meisten Deutschen und Europäer seiner Zeit wurde der 14-jährige Gadamer von einem patriotischen Gefühl erfüllt, als der Krieg ausbrach.⁷ In seiner Autobiographie hat Gadamer eindrucksvoll geschildert, wie dieser Eifer langsam verschwand, als die ersten Todesmeldungen ankamen⁸ und die Materialschlachten eine wachsende Desillusionisierung nach sich zogen. Der Waffenstillstand vom November 1918 trieb die Ratlosigkeit auf die Spitze, als Deutschland eine um so demütigendere

33: “Die Katastrophe des ersten Weltkrieges hatte ein Kulturbewußtsein erschüttert, das vom Fortschritt der Wissenschaft getragen (war).”

⁶Paul Natorp, Selbstdarstellung, in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von R. Schmidt, Leipzig 1921, S. 155.

⁷*Das Erbe Europas*, S. 9 u.ö. Vgl. auch *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt a. M. 1977, S. 8; GW, Bd. 10, S. 356.

⁸Vgl. *Philosophische Lehrjahre* (fortan: PL), S. 11.

Niederlage erlitt, als der Krieg selber um Prestigefragen vom Zaun gebrochen war. Im Sommer von 1918 hatte Gadamer vorgehabt, eine Reise nach Lausanne zu machen, um seine bereits guten Französischkenntnisse zu vervollkommen. Die Kriegsentwicklung nötigte ihn, von diesem Plan abzusehen.

Es steht also fest, daß Gadamer die dramatische Entwicklung des 1. Weltkrieges zu Beginn seines Reifealters erlebte, in den Jahren also, wo sich so etwas wie Charakter bildet. In einer 1924 in der seriösen Zeitschrift "Logos" erschienenen Rezension eines Buches von Nicolai Hartmann sprach er selber von "einer um das Vertrauen zu den eigenen Augen gekommenen Welt".⁹ Es ist vielleicht nicht zu weit hergeholt, in dieser Erfahrung des seinem tragischen Ende zuneigenden 1. Weltkrieges eine der geheimen Wurzel des Gadamerschen Denkens zu erblicken. Dabei wird man vor allem an die relative Wissenschaftsskepsis seiner Hermeneutik, an ihre Betonung des negativen Charakters einer jeden echten Erfahrung, aber auch an ihre These über den exzentrischen Charakter menschlicher Subjektivität, die ihr Schicksal weniger steuert als erleidet. Wie wird es in *Wahrheit und Methode* heißen? "In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. (...). Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens."¹⁰ Man kann ferner an Gadamers Thesen über den fast autonomen Gang der Geschichte denken, die These von der Wirkungsgeschichte sowie die der Fruchtbarkeit des Zeitenabstandes, der damals schmerzhaft fehlte, um die Krisenerfahrung zu bewältigen. Gadamers Jugenderinnerungen¹¹ sind in der Hinsicht besonders sprechend. Als prägendes Ereignis dieser Zeit führt Gadamer gelegentlich auch den Untergang der Titanic (am 15 März 1912) ins Feld, der auch den Zusammenbruch von Wissenschaft, Fortschritt und Größe (was die Titanen-Evokation auch nahelegte) bedeutete. Jeder damalige Leser des *Untergangs des Abendlandes* von Spengler konnte nicht umhin, an den Untergang der Titanic zu denken, deren weltberühmtes Bild auch noch heute nichts von

⁹H.-G. Gadamer, Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann, in *Logos* (12), 1923/24, S. 359.

¹⁰*Wahrheit und Methode*, in *GW*, Bd. I, S. 281.

¹¹Vgl. auch H.-G. Gadamer, *Breslauer Erinnerungen*, ca. 1993, auf Polnisch zugänglich in *Zblizenia. Polska - Niemcy. Pismo Uniwersytetu Wroclawskiego* 1 (10), 1995, 87-91.

seiner dramatischen Wirkung verloren hat.

Am 22. April 1918, wenige Monate vor dem Kriegsende hatte Gadamer inzwischen sein Studium an der Universität Breslau angefangen. Von seinem Elternhaus war ihm gerade ein strenges Wissenschaftsethos eingepflanzt worden,¹² dem gegenüber er umso mehr zur Rebellion neigte, als die Kriegserfahrung diesen Wissenschaftsstolz für ihn immer ungläubwürdiger gemacht hatte. Trotz mehrfachem Druck von seiner naturwissenschaftlich orientierten Familie entschied sich also Gadamer für die "brotlosen Künste", die Geisteswissenschaften also, und in erster Linie für Literatur, Theater und Dichtung,¹³ für die er schon als Gymnasiast eine besondere Vorliebe entwickelt hatte. "Wie von einem Schlag gerührt" muß er von zwei Gedichten von Stefan George getroffen worden sein, die er in einer Anthologie der neueren Lyrik von Benzmann entdeckte.¹⁴ Mit 14 Jahren bekam er sein erstes Buch von Hölderlin, so daß er später mit Stolz bemerken durfte, daß er nicht erst Heidegger gebraucht hat, um Hölderlin zu entdecken!¹⁵ Trakl und Rilke muß Gadamer auch in dieser Zeit begegnet sein. Man erkennt sofort, daß diese Dichtung nicht einfach Unterhaltung war, sondern auch so etwas wie Zuflucht, wenn nicht gar Rettung verhieß. So ist es auch verständlich, wenn auch für jüngere Generationen schwerer nachvollziehbar,¹⁶ wenn Gadamers spätere Hermeneutik in der Kunst und in der Dichtung einen privilegierten Zugang zur Wahrheit diesseits jeder methodischen Wissenschaft erkennen wird.

Unter diesen Umständen überrascht es nicht, daß sich der junge Gadamer in Germanistik immatrikulieren ließ. Dort fand er jedoch keine

¹²Vgl. mein Porträt Hans-Georg Gadamers, in *Information Philosophie*, 1994, Heft 4, 28-33.

¹³Vgl. PL, S. 10.

¹⁴Vgl. GW, Bd. 9, S. 259f. Vgl. Hans Benzmann, *Moderne deutsche Lyrik*. Mit einer literaturgeschichtlichen Einleitung und biographischen Notizen, 2. gänzlich veränderte Aufl., Leipzig: Reclam, 1907, S. 14. Die zwei Gedichte von George waren 'Juli Schwermut' und 'Traum und Tod' aus *Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod*, 1. Aufl. 1900, 11. Aufl. Berlin: Georg Bondi, 1923.

¹⁵Vgl. das Interview I greci e la poesia. Colloquio con Hans Georg Gadamer, in *Paradosso. Quadimestrale di Filosofia* (1), 1992, S. 137.

¹⁶Vgl. die Bemerkung von Reinhard Mehring im *Philosophischen Literaturanzeiger* (47) 1994, S. 1: "Gadamer gehört einer Generation an, der Dichtung noch ein Ereignis war, das 'Seelen' erweckte und 'Welt' erschloß" (anlässlich einer Besprechung der Gadamerschen Dichtunginterpretationen im Band 9 der GW).

besonders guten Germanistiklehrer, oder jedenfalls solche, die seinen Neigungen oder seiner Desorientierung entsprachen.¹⁷ Enttäuscht wurde er von fast allem, was er berührte. So interessierte er sich für Psychologie zum Beispiel. Wie er in seiner Autobiographie erzählt, hatte er erwartet, dabei tiefe Menschenkenntnis im Stile von Shakespeare oder Dostojewski zu erfahren.¹⁸ Gadamer blieb aber weg, als der Professor (Matthias Baumgartner) kinderpsychologische Beobachtungen anstellte, von denen er nichts verstand.¹⁹

Die Lektüre von Theodor Lessings *Europa und Asien* hatte aber dem ratlosen Gadamer ein Fenster auf die Kulturwelt Asiens geöffnet. Der Untergang des Abendlandes mußte die Empfindlichkeit für diese ganz andersartige Kultur schärfen, für die die Wissenschaft, die Fortschrittsidee und die Subjektivität nicht existierten oder jedenfalls nicht den Stellenwert beanspruchten, der in seinen Augen dem Abendland zum Verhängnis gereichte. So studierte der junge Gadamer in Breslau sowohl Koranistik (mit Franz Praetorius) als auch Sanskrit (bei Otto Schrader). Ließ sich vielleicht dort ein Ausgang aus der abendländischen Auswegslosigkeit finden? Eine Antwort suchte Gadamer in Autoren wie Rabindranath Tagore. Er würde kurz später im Hause Paul Natorps, der selber in seiner späten Zeit zur Mystik hintendierte, Dramen von Tagore lesen und Tagore selber erleben, als er 1921 Marburg besuchen würde.²⁰ So läßt sich auch von Gadamer sagen, daß er sehr früh - und lange vor ähnlichen Versuchen seines Lehrers Heidegger - eine Morgenlandfahrt absolvierte, und zwar aus ähnlichen Gründen wie später sein Meister. Denn in ihr ließ sich vielleicht ein Weg aus dem abendländischen Nihilismus erspähen, dem in unserem Kulturkreis höchstens die Dichtung entgegenkam.

¹⁷Als Germanistiklehrer erwähnt Gadamer Theodor Siebs in PL, S. 10 sowie im Lebenslauf am Ende seiner Dissertation von 1922.

¹⁸PL, S. 10.

¹⁹Matthias Baumgartner hatte in Breslau den Konkordatslehrstuhl inne und galt als einen ausgewiesenen Kenner der Scholastik. Er übernahm auch die Scholastikdarstellung für das Ueberweg-Kompendium. Die Psychologievorlesung gehörte wohl zu seinen Pflichtveranstaltungen. Als wollte er die Hörer von der Teilnahme abschrecken, hatte er die 4-stündige Vorlesung um 7 Uhr morgens von Montag bis Donnerstag angesetzt!

²⁰PL, S. 19. Über Natorps Bewunderung für Tagore, vgl. Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994, S. 456.

2. Richard Hönigswald und die Systematik der Philosophie

All diese Einwirkungen drängten ihn zur Philosophie. In Breslau galt der Neukantianer Richard Hönigswald (1875-1947) als die unbefragte Autorität. So besuchte Gadamer dessen Vorlesung "Einführung in die wissenschaftliche Philosophie". Man könnte sich vorstellen, daß ein solcher Titel den jungen, dichterisch veranlagten Gadamer eher abgeschreckt haben würde. Dem war nicht so. Gadamer hat im Gegenteil diese Vorlesung so aufmerksam verfolgt, daß er sogar eine sorgfältige Nachschrift der ganzen Vorlesung erstellt hat. Er stenographierte sie Wort für Wort und übetrug sie in einer Fassung, die er dem Hönigswald-Archiv (jetzt in Bonn) übergab und dort zugänglich ist.²¹ Es ist schwer zu sagen, was für einen Eindruck sie auf den jungen Gadamer machte, denn Gadamer hat in keiner seiner ersten Schriften - also weder in seiner Dissertation, noch in der Habilitation, noch in irgendwelchen seiner ersten Veröffentlichungen - auf Hönigswald, geschweige denn auf diese Vorlesung selbst, Bezug genommen.²² Es ist immerhin aufschlußreich, daß Gadamer diese Vorlesung so minutiös stenographierte. Denn meines Wissens hat er dies nicht oder nicht mit derselben Sorgfalt mit den doch ebenso wichtigen Vorlesungen Heideggers, die er in den 20er Jahren hörte, gemacht. Jedenfalls hat sich kein Herausgeber der frühen Vorlesungen Heideggers auf eine Nachschrift von Gadamer

²¹Vgl. GW, Bd. II, S. 480. Es ist jedoch unklar, ob sich Gadamer auf die Vorlesung vom WS 1918/19 oder vom SS 1919 (Gadamers letztem in Breslau) bezieht. Denn Gadamer zitiert diese Vorlesung in GW, Bd. 2, S. 480 unter dem anderen Titel "Grundfragen der Erkenntnistheorie". Die Vorlesungsverzeichnisse der Universität Breslau zeigen, daß Hönigswald im WS 1918/19 über "Grundprobleme der Erkenntnistheorie" und im SS 1919 über "Einführung in die wissenschaftliche Philosophie" las. Da die Nachschrift diesen letzteren Titel führt, handelt es sich wohl um die Vorlesung vom SS 1919. Die Verwechslung kommt vielleicht auch daher, daß Hönigswald etwas später ein Buch unter dem Titel *Grundfragen der Erkenntnistheorie. Kritisches und Systematisches* (Tübingen 1931) publizierte, in dem Materiale aus der Vorlesung von 1919 eingearbeitet worden sind, wo aber jedoch die Auseinandersetzung mit der Fundamentalontologie Heideggers Spuren hinterläßt.

²²M. W. findet sich Gadamers erste Bezugnahme auf Hönigswald in *Wahrheit und Methode*, GW 1, S. 73 und 408. Vgl. auch die Besprechung seines Buches *Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Schriften aus dem Nachlaß Band II, Stuttgart, 1959, W. Kohlhammer, herausgegeben von Gerd Wolandt, in *Philosophische Rundschau* (10) 1962, 155-156.

berufen können. Es mag sein, daß Hönigswalds äußerst klarer und strenger Vorlesungsstil eine stenographische Nachzeichnung erleichterte und naheliegend machte. Über diesen Stil berichtet auch Gadamer Breslauer Landsmann Helmut Kuhn (1899-1991): “Seine Vorlesungen schienen mir ein Muster lebendiger, streng disziplinierter Gedankenfolge und kristallinischer Klarheit - alle Hörer lauschten wie gebannt. Mehr noch bedeutete mir die Teilnahme an seinen akademischen Übungen. Die Kunst freier und doch zielbewußter philosophischer Gesprächsführung erreichte hier einen Grad der Vollendung, dem ich keine spätere Erfahrung an die Seite stellen kann. Hier war also die erste und trotz ihrer Unpersönlichkeit dringliche Einladung, mitzutun. Auch fing die von Hönigswald auf neukantianischer Grundlage entwickelte Denkpsychologie an, in Breslau Kreise zu ziehen.”²³

Späteren Äußerungen Gadamer ist zu entnehmen, daß die Vorlesung von Hönigswald für ihn in erster Linie eine “gute Einführung in die Transzendentalphilosophie” bedeutete, jene Transzendentalphilosophie neukantianischer Prägung, die er in Marburg bald näher kennenlernen würde, als er dort ab Oktober 1919 studieren würde. Man kann mutmaßen, daß Gadamer die Vorlesung auch mit deshalb stenographierte, weil er bereits Bescheid wußte, daß sein Vater einer Berufung auf den Lehrstuhl seines ehemaligen Lehrers Ernst Schmid in Marburg folgen würde. Johannes Gadamer war in der Tat der einzige Kandidat auf der Berufungsliste (anstatt der üblichen und geforderten Dreizahl).²⁴

²³Helmut Kuhn, in *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Band III, Hamburg: Meiner 1977, S. 241. Aus dieser Selbstdarstellung geht übrigens hervor, daß sich Helmut Kuhn im Herbst 1919 an der Universität Breslau inskribierte, also genau zu der Zeit, als Gadamer nach Marburg gezogen worden war. Die Bekanntschaft mit Kuhn machte Gadamer erst anlässlich der berühmten Naumburger Tagung über das Klassische (Pfingsten 1930). Vgl. dazu PL, S. 48 sowie Gadamer's Nachruf auf Kuhn in der *Philosophischen Rundschau* 39 (1992), Heft 1/2, S. 1-2.

²⁴Vgl. die Akte über Johannes Gadamer im Geheimen Staatsarchiv Berlin, I. HA, Rep. 76, Va, Sekt. 12, Tit. IV, Nr. 2, Bd. 18, Bl.48. Der Berufungsvorschlag ist auf den 17. Januar 1919 datiert. Es darf aber davon ausgegangen werden, daß Johannes Gadamer seit langem für diesen Lehrstuhl im Gespräch war. Ernst Schmidt hatte bereits im April 1912 beantragt, von seinen amtlichen Pflichten entbunden zu werden, war aber aufgefordert worden, länger im Amt zu bleiben. Er war bereits 73 Jahre alt, als seinem Antrag im April 1919 entsprochen wurde. Johannes Gadamer begann seine Lehrtätigkeit in Marburg am 25. April, aber seine Familie zog erst am 30. September 1919 (zum WS) nach Marburg.

Was Gadamer inhaltlich in dieser Vorlesung ansprach, war vielleicht die Tatsache, daß Philosophie und Wissenschaft doch vereinbar sein könnten. Alles in ihm stäubte sich zwar dagegen, aber hier konnte er vielleicht doch eine Art Versöhnung zwischen seinen dichterisch-philosophischen Neigungen und dem Wissenschaftsethos erhoffen, das ihm von seinem Elternhaus eingehammert worden war, an das aber weder er noch der Zeitgeist wirklich glaubten. Es handelte sich um so etwas wie einen letzten Rettungsversuch der abendländischen Verbindung von Philosophie und Wissenschaft. Erst Heidegger würde ihm 1923 eine neue Perspektive eröffnen und ihn damit von seiner aporetischen Situation befreien. Vorher mußte er sozusagen die verfahrenere Situation der der Wissenschaft nachhinkenden Philosophie in ihrer ganzen Tragik selber durchmessen.

Aus Raumgründen müssen wir darauf verzichten, ausführlich auf den Inhalt der Hönigswaldschen Vorlesung einzugehen. Wir begnügen uns hier zwecks allgemeiner Orientierung mit der Herausstellung ihrer Hauptlinien. Gleich zu Beginn der Vorlesung, die einen einführenden Überblick über die wissenschaftliche Philosophie verspricht, unterscheidet Hönigswald zwei Arten von Philosophie: "Der eine versteht darunter etwas schlechthin Exaktes, der andere etwas schlechthin Unexaktes, der eine etwas, das dem Typus der Logik entspricht, der andere etwas, das dem romantischen Typus des logiklosen Erlebens entspricht, der eine bezieht alles auf Begriffe und Begreifen, der andere auf das Registrieren intuitiven Erlebens, der eine faßt sie als Typus der Wissenschaft, der andere als Typus der Kunst."²⁵

Schon diese Trennung wird Gadamer angesprochen haben, der sich wohl in dem zweiten, unexakten und kunstnahen Philosophietypus erkannt haben wird. Umso reizvoller wird es für ihn gewesen sein, den anderen Typus der Philosophie, den wissenschaftlichorientierten näher kennenzulernen, um zu erkundigen, wie denn eine der Wissenschaft verpflichteten Philosophie denn aussehen könnte. Gäbe es doch eine Möglichkeit, Philosophie und strenge Wissenschaft - jene von Husserl in seinem berühmten Logos-Aufsatz von 1911 so energisch erhobene Forderung - zusammenzubringen?

Es besteht natürlich kein Zweifel darüber, daß Hönigswald selber zur

²⁵R. Hönigswald, Einführung in die wissenschaftliche Philosophie, Vorlesungsnachschrift von Hans-Georg Gadamer, S. 1.

wissenschaftlichen Philosophie hin tendiert. Nach seiner Überzeugung handeln alle Wissenschaften von Wahrheiten, während die Philosophie auf die Wahrheit im Singular, auf Sinn und Begriff der Wahrheit geht. Der Begriff der Philosophie, den Hönigswald formuliert ist “der Begriff einer Wissenschaft, die es nicht, wie die anderen Wissenschaften, mit Wahrheiten zu tun hat, sondern immer auch den Begriff der Wahrheit herauszustellen sucht. Um Voraussetzungen der Wahrheit handelt es sich, Voraussetzungen der Gesichtspunkte, unter welchen die anderen Wissenschaften arbeiten, um Bedingungen, unter denen das Wahre stehen muß”.²⁶

Es ist also Aufgabe der Philosophie, den Wahrheitsbegriff und die Bedingungen der Wahrheit herauszustellen. Doch versucht sich Hönigswald gegen das von der Ankündigung einer wissenschaftlichen Philosophie nahegelegte Mißverständnis zu wehren, dem zufolge sich Philosophie nur auf die Wissenschaft beziehe. Wahrheitstypen gibt es doch mehrere, stellt Hönigswald in pluralistischer Gesinnung fest: wissenschaftliche Wahrheit, Erkenntniswahrheit, religiöse Wahrheit, künstlerische Wahrheit.²⁷ Auch im Bezug auf diese Wahrheiten ist also die Frage zu stellen: Was ist Wahrheit? Darin besteht nun einmal die grundsätzliche, allumfassende Frage der Philosophie.

Die Frage ist aber auch an die Philosophie selbst zu richten. Sofern auch die Philosophie wahr sein will, erhebt sich auch die Frage nach der Rechtfertigung ihrer eigenen Wahrheit.²⁸ Im Unterschied zu den anderen Wissenschaften, die ihren eigenen Wahrheitsbegriff voraussetzen, muß sich also die Philosophie selber rechtfertigen. Auf diese Weise wird sich die Philosophie selber zum Problem, so daß jede Philosophie zugleich Philosophie der Philosophie ist.²⁹

So kommt Hönigswald zum grundlegenden Motiv seiner ganzen

²⁶Ebd., S. 2-3.

²⁷Ebd. S. 3. Wohl Gadammers erste Begegnung mit der Idee einer künstlerischen Wahrheit, die in seiner späteren Hermeneutik eine so wesentliche Rolle spielen wird. Vgl auch, S. 9: "Erkenntnis ist aber nur eine Form der Geltung und Wahrheit. Es gibt auch andere, wie sittliche, religiöse, künstlerische Wahrheit. Auch demgegenüber stellt sich die erkenntnistheoretische Analyse Fragen: Was ist diese Wahrheit? Unter welchen Bedingungen steht das, was sich unter diesem oder jenem Gesichtspunkte als wahr ergibt."

²⁸Ebd.

²⁹Ebd., S. 4.

Vorlesung: Die Frage der Philosophie, wie ist Wahrheit möglich?, ist an alle möglichen Wahrheiten zu richten, aber die Philosophie muß sich im selben Atemzug fragen, wie diese Wahrheiten zusammenhängen. Damit ist ihr Tun notwendig systematisch. Sofern der Gegenstand der Philosophie die Wahrheit ist, also auch ihre eigene Wahrheit, ist Philosophie gleichsam “das lebendige Gewissen der Wissenschaften selbst”.³⁰

Man merkt hierbei, daß Hönigswald trotz seines pluralistischen Konzeptes doch die Tendenz verfolgt, die Wahrheit an die Wissenschaft anzulehnen. So notiert er auch, daß die Kenntnis anderer Wissenschaften eine eminente wichtige Forderung für den Philosophen selbst darstellt. Ein Philosoph muß immer von einer anderen Wissenschaft her kommen.³¹ Denn erst dadurch gewinnt man einen Sinn für die Methode, wobei ein anderer für Gadamer besonders wichtiger Terminus gefallen ist. Hönigswald legt auch großen Wert auf diesen Methodengedanken: “Denn jede Wissenschaft ist durch und durch Methode, und es gibt keine bessere Vorbereitung für die Untersuchung aller Methoden, als die Arbeit an einer Methode.”³² Nichtsdestoweniger, räumt Hönigswald ein, muß sich die Philosophie auch mit ihrer eigenen Geschichte beschäftigen, aber diese interessiert sie vor allem unter dem Gesichtspunkt der “Problemgeschichte”.³³

Überall geht es also um die Wahrheitsfrage, um die Bedingungen der Wahrheit. Insofern läßt sich die Frage der Philosophie als eine erkenntnistheoretische bezeichnen. Deshalb wird sich wohl Gadamer den Titel der Vorlesung unter dem Stichwort der Erkenntnistheorie, unter dem er später mit Heidegger den ganzen Neukantianismus subsumieren wird, merken. Die Veranlassung dazu findet sich aber bereits bei Hönigswald selber. Wie wir gesehen haben, hatte er selber andere Formen der Wahrheit neben der wissenschaftlichen Form der Erkenntniswahrheit genannt, insbesondere die religiöse und die künstlerische Wahrheit. Aber de facto richtet er doch selber die Frage der Philosophie nach der Erkenntnistheorie. Darin wird Gadamer später (oder bereits zu dieser Zeit?) eine Verkürzung der Wahrheitsfrage

³⁰Ebd., S. 6.

³¹Ebd.

³²Ebd., S. 6-7.

³³Ebd., S. 7. Zu Gadamers späterer Kritik an der Problemgeschichte, vgl. insbesondere Begriffsgeschichte als Philosophie (1970), in GW, Band 2, S. 77-91.

erkennen.

Die Philosophie fragt also nach den Bedingungen der Wahrheit. Diese Bedingungen lassen sich nach Hönigswald apriorisch nennen. Das Apriorische meint hier nicht eine psychologische, sondern eine logisch-sachliche Abhängigkeit. Apriorisch sind hier alle Begriffe zu nennen, die die Wissenschaft voraussetzen muß, um das zu sein, was sie zu sein vorgibt. Als Beispiel solcher apriorischer Begriffe nennt Hönigswald in bester Kantischer Nachfolge die Kausalität, die alle Physik voraussetzen muß.³⁴

Die Philosophie ist also die Rechtsinstanz, die überall die erkenntnistheoretische Wahrheitsfrage zu stellen hat. Insofern hinkt die Philosophie immer nach.³⁵ Es ist aber die Aufgabe der Philosophie, das System dieser Wahrheitsbedingungen vor Augen zu führen: "Aber das Ergebnis dieses Nachhinkens soll sein die Herausstellung eines Systems von Bedingungen, unter deren Aspekt sich das, was vorgegeben war, auf anderes ausnimmt." Diesen systematischen Zusammenhang faßt auch Hönigswald unter dem gesamten Begriff der Weltanschauung.³⁶

Diese *systematische* Ausrichtung der Philosophie bei Hönigswald verdient es, hier besonders hervorgehoben zu werden, weil Gadamer in einem seiner allerersten Aufsätze, "Zur Systemidee in der Philosophie" in der Natorp-Festschrift von 1923/1924, kritisch zu ihr Stellung nehmen wird, ohne jedoch Hönigswald direkt zu nennen (und vielleicht auch zu meinen). Es dürfte jedenfalls feststehen, daß Gadamers erste Begegnung mit der von ihm 1923, aber auch später kritisierten Systemidee auf diese Hönigswaldsche Vorlesung zurückgeht.

Dennoch konnte sich diese Kritik auf einer gewissen Ambiguität in der Ansetzung der Systemidee bei Hönigswald aufbauen. Sofern sie die Möglichkeitsfrage überall stellt und auch die Frage nach dem Zusammenhang dieser Möglichkeiten stellen muß, steht die Philosophie unter der Leitidee des Systems. Aber dieses System ist eben nur eine Idee, eine regulative Idee

³⁴Ebd., S. 9.

³⁵Ebd., S. 18.

³⁶Ebd., S. 21: "Das Wort Weltanschauung muß nun auch definiert werden: die Möglichkeitsfragen in den verschiedenen Gebieten sind miteinander verbunden; sie bilden ein System, und dieses System heißt Weltanschauung. Der Begriff der Weltanschauung ist der vollendetste Ausdruck des Begriffs System."

vielleicht, aber nicht etwas Wirkliches. Hönigswald gibt es durchaus zu: "Philosophie ist unter allen Umständen System. Das ist vielleicht mißverständlich. Genauer: der Begriff der Philosophie steht unter allen Bedingungen unter der Voraussetzung, zu einem System sich zu gestalten. Das System der Philosophie *wird* immer fort. Es *ist* nicht."³⁷

Es erhebt sich also die Frage, ob es wirklich zulässig ist, die Systemidee so zu Grunde zu legen, obwohl sie nicht oder nie verwirklicht werden kann. Werden nicht dadurch die Sachen in einen systematischen Rahmen eingeordnet, der ihnen vielleicht vollkommen fremd ist? Bleibt nicht die Systemidee einem Wissenschaftsideal verpflichtet, das nicht unbedingt und ungefragt für die philosophische Fragestellung Geltung beanspruchen darf?

3. Gadammers frühe Skepsis hinsichtlich der Systemidee

Just diese ketzerischen Fragen sind es, die Gadamer in seinem bereits unter dem Einfluß von Heidegger stehenden Aufsatz von 1923/1924 mit leiser Stimme zu stellen beginnen wird. Es lohnt sich, kurz auf die dortigen Ausführungen einzugehen, zumal sie die erste Profilierung der eigenen Position erkennen lassen, die in der Ausarbeitung einer philosophischen Hermeneutik ihre endgültige Gestalt finden wird. Nach dem ursprünglichen Prospekt des Mohr-Verlags sollte übrigens dieser Text von 1923/24 (sowie die Diskussion von Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis von 1924) in den Band 4 der Gesammelten Werke Aufnahme finden, aber Gadamer verzichtete schließlich darauf, wohl weil er diese Arbeiten "doch zu anfängerhaft" fand.³⁸ Das ist wirklich schade, weil diese frühen Arbeiten einen ausgezeichneten Einblick in die ersten Vorstufen der hermeneutischen Philosophie hätten vermitteln können.³⁹ Diese Aufsätze sind auch von großem dokumentarischen Wert, weil sich in ihnen auch die Wirkung der frühen Vorlesungen Heideggers klar erkennen läßt, als Heidegger selber noch nichts von seinem neuen Ansatz veröffentlicht hatte.⁴⁰ Vielleicht läßt sich sogar behaupten, daß die zwei Aufsätze, die Gadamer 1924 publizierte, die allererste öffentliche Erscheinung der Heideggerschen Denkweise bildeten. Was Publikationen anbelangt, ist Gadamer sozusagen der erste Heideggerianer gewesen, noch vor Heidegger

³⁷Ebd., S. 24.

selber.⁴¹

In dem frühen Aufsatz zur Systemidee geht Gadamer von dem (aristotelischen) Grundsatz aus, daß jede Methode in der "Eigenheit des Seins ihrer Gegenstände" begründet sein muß.⁴² Von da aus bemerkt vorsichtig Gadamer, daß die Idee eines Systems vielleicht nur insoweit von Belang ist, "als die Struktur der philosophischen Gegenstände eine systematische ist." Es

³⁸Interview mit Ralph Ludwig im Norddeutschen Rundfunk am 9.2.95, Transkript, S. 3.

³⁹Gadamer hat es offenbar vorgezogen, den Zugang zu seiner Philosophie auf dem Weg der griechischen Philosophie zu empfehlen, als er die Edition seiner Gesammelten Werke ohne Rücksicht auf Arithmetik mit den den Griechen gewidmeten Bände 5 und 6 anheben ließ. Dieser bevorzugte Zugang ist zweifellos unabdingbar für Gadamers späteren Denkweg, auch wenn er angesichts der wachsenden Unkenntnis der griechischen Kultur für die jetzigen Generationen schwerer nachzuvollziehen sein mag. Daß diese unzeitgemäße Pointe auch bei Gadamer beabsichtigt ist, ist nicht zu verkennen. Doch vor diesem Rückgang auf die Griechen hatten sich Gadamers erste Denkinstinkte in seiner frühen Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus gezeigt.

⁴⁰Helmut Holzhey (*Cohen und Natorp. Ursprung und Einheit. Die Geschichte der 'Marburger Schule' als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel/Stuttgart 1986, 85) ordnet treffend den frühen Aufsatz Gadamers zur Systemidee in den Zusammenhang "existenzphilosophischer Deutung" ein.

⁴¹Dennis Schmidt (Introduction to Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Ways*, Albany: SUNY, 1994, S. xxii) hat mit gewissem Recht geschrieben, daß Gadamer nicht über Heidegger geschrieben hat (sehr im Unterschied zu seinen Kollegen Löwith und Krüger), bis sein systematisches Werk *Wahrheit und Methode* erschien. Es könnte aber durchaus sein, daß Gadamers Aufsatz von 1924 das allererste Stück Heideggerscher Prosa bildet, das es öffentlich gegeben hat.

⁴²H.-G. Gadamer, "Zur Systemidee in der Philosophie", in der *Festschrift für Paul Natorp*, Berlin/Leipzig, 1924, 55. Zu dieser Festschrift wurde Gadamer von seinem damaligen Förderer Nicolai Hartmann eingeladen. Zum Hintergrund vgl. das Interview mit Ralph Ludwig, im NDR am 9.2.95, Transkript, S. 2: "Ja, so lernte ich [im SS 1923 in Freiburg] Heidegger kennen. Das wurde dann zunächst eine sehr, sehr fruchtbare Sache. Ich habe so schnell den Grundgedanken seiner neuen Art zu philosophieren aufgefaßt, daß ich sehr bald danach sogar einen Aufsatz geschrieben habe, der später mir den Ruf eingetragen hat, ich hätte Heidegger vorweggenommen. Denn Heidegger selber hatte das noch gar nicht publiziert. Das war eine Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstag. Da hatte also Nicolai Hartmann drauf bestanden, daß ich da mit hinein müßte. Und dieser Aufsatz, der ist noch heute nicht überholt. Ich habe ihn gar nicht in die neue Gesamtausgabe meiner Schriften aufgenommen, dazu fand ich ihn doch zu anfängerhaft. Aber es passiert gelegentlich, jetzt kam kürzlich ein kanadischer Holländer, den ich aus Amerika kannte, der war im Hegel-Archiv gewesen in Bochum. Und der besuchte mich jetzt. Er sagte, ja, ich habe da übrigens eine hochinteressante Arbeit von Ihnen. Da stehen ja alle Gedanken von Wahrheit und Methode schon drin." Der gemeinte Kanadier ist Professor Theodor Geraets (Ottawa).

wird sich aber herausstellen, daß die philosophischen Gegenstände, die der junge Gadamer im Auge hat, überhaupt nicht systematischer Natur sind, soweit die philosophischen Fragen in der menschlichen Geschichtlichkeit ihre Wurzel haben. So konfrontiert Gadamer die Systemidee mit der Dimension der Geschichtlichkeit (sowohl der des Daseins als auch der der Philosophie selber), deren Wucht ihm wohl in Heideggers Vorlesung vom Sommersemester 1923 zur Hermeneutik der Faktizität aufgegangen war. Die Frage, die Gadamer 1924 nach dem "Zusammenhang der Systemstruktur der Philosophie mit ihrer Geschichtlichkeit"⁴³ stellt, wird also letzten Endes negativ ausfallen müssen. So wird sich die Systemidee als ein Selbstmißverständnis der Philosophie erweisen, ja als der donchichotteske Versuch, die menschliche Geschichtlichkeit durch die sicherheitsversprechende, aber sachfremde Systemidee in Griff zu bekommen. "Das Wesentliche der philosophischen Haltung" wird also der junge Gadamer weniger in der Lösung als im "Aushalten des Problems in seiner Unentscheidbarkeit und offenen Ungewißheit" erblicken.⁴⁴ Die philosophische Haltung, die Gadamer 1924 und noch später destruiert, hat er aber wohl zum ersten Mal in der Hönigswaldschen Vorlesung kennengelernt. Keime zur Selbstauflösung der Systemidee fanden sich aber vielleicht bereits in der Ansetzung des Systems als regulativer, nie realisierter Idee. Dies kam wohl dem jungen Gadamer zu realitätsfern, zu illusorisch.

⁴³H.-G. Gadamer, 1924, S. 56.

⁴⁴Ebd., S. 57. Gadamers Kritik der Systemidee fand schon in Nicolai Hartmann eine erste Inspiration. Vgl. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Leipzig 1921, S. 10: "Mit dem System ist es ähnlich wie mit dem Standpunkt: es darf nicht zum Voraus entworfen werden, es muß aus dem Wesen der Sache erarbeitet werden. Wer von vornherein auf das System aus ist, der ist schon verdorben für die unparteiliche Verfolgung des Problems; wer mit der Vorstellung des Systems an die Sache herantritt, für den ist die Untersuchung überflüssig. Man kann die Forderung des Systems nicht weit genug zurückdrängen, sie drängt sich immer wieder zu früh vor." Es blieb dennoch Hartmanns Hoffnung, am Ende der philosophischen Analyse ein System aus den Sachen selbst hervorgehen zu lassen. Dieses aristotelische Motiv bleibt offenbar in Gadamers frühen Aufsatz lebendig. Erst Heidegger wird die systematische Vorsicht in eine radikale Skepsis umwandeln.

4. Die Begegnung mit dem späten Natorp

Jedenfalls besaß nunmehr der junge Gadamer eine exzellente Vorbereitung für den Beginn seiner Studien in Marburg, wo der Marburger Neukantianismus tonangebend war, aber bereits in einer gewissen "Ablösung" begriffen war, die etwas zu tun hatte mit der Diskrepanz zwischen den Erfordernissen der Zeitgeschichte und der erkenntnistheoretischen Fragestellung, jenem Zwiespalt also, der für den jungen Gadamer so verhängnisvoll war. Der größte Theoretiker der Marburger Systemidee war Hermann Cohen gewesen, der im Jahre 1918 gestorben war. Aber sein Einfluß auf die innere Entwicklung der Schule hatte bereits mit seinem Entlassungsgesuch von 1912⁴⁵ und seinem Umzug nach Berlin angefangen. Die Orientierung der Marburger Schule am Faktum der Wissenschaft ging vor allem auf Cohen zurück. Wie sich Gadamer erinnert, konnte sich Natorp nach dem Weggang Cohens seinen mystischeren Tendenzen hingeben, die in gewisser Spannung zu den früheren wissenschaftsorientierten Antrieben standen: "Und es war eine spannungsvolle, von starken geistigen Vorbildern geprägte Atmosphäre, in der wir im damaligen Marburg aufwuchsen. Es war die 'Marburger Schule' des Neukantianismus, die sich in voller Auflösung befand. Paul Natorp selbst folgte nach dem Weggang Hermann Cohens lange zurückgehaltenen Antrieben, die ihm aus Mystik und Musik zuwuchsen."⁴⁶ Man kann sich denken, daß diese musischen, romantischen Züge des späten Natorp Gadamer sofort ansprachen. Wir erwähnten vorhin das Erlebnis, das die von Natorp in seinem eigenen Haus veranstalteten Tagorelektüren für Gadamer bedeuteten.⁴⁷

Ein tiefgreifender Wandel hatte sich aber auch in Natorps philosophischer Einstellung und insbesondere in seiner renommierten

⁴⁵Vgl. H. Holzhey, a.a.O., 21 ff.

⁴⁶H.-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*. GW, Band 10, Tübingen 1995, 413. Der späte Natorp sprach auch rückblickend von seinem frühen Bedürfnis einer Philosophie, die sich auch aus Kunst, Dichtung, Musik und Mystik nährt, in seiner Selbstdarstellung von 1921, a.a.O., S. 154 (der vielleicht hier auch Gadamers Quelle ist).

⁴⁷PL, 19. Vgl. auch das Interview "Some Dimensions of the Universality of Philosophical Hermeneutics: A conversation with Hans-Georg Gadamer", in *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, 9 (1992), n° 3 (May-August), S. 124.

Platointerpretation vollzogen. Natorps Platobuch von 1903 hatte Furor gemacht mit seiner These, daß die Ideen Platons im Kern nichts anderes als naturwissenschaftliche Gesetze verkörperten. Die Kühnheit dieser Deutung hat sogar ihrem Verfasser den Namen "Platorp" eingebracht.⁴⁸ Die Interpretation der Ideen Platons erfolgte durchweg im Hinblick auf die Kantische Transzendentalphilosophie und die moderne Naturwissenschaft. Just diese Orientierung ist es, die Natorp in einem metakritischen Nachwort von 1920 unter dem mystisch-evokativen Titel "Logos-Psyche-Eros" revidiert.⁴⁹ Die Wende wird nicht als solche proklamiert, ist aber doch überall mit Händen zu greifen. Als das Buch 1903 erschien, schreibt Natorp, "schien es und war es vielleicht geboten, den Mystiker Plato von dem Ideenlehrer streng getrennt zu halten."⁵⁰ Heute, gibt er zu, wird man den Kritikern "recht geben müssen, welche meinen, daß diese Scheidung sich länger nicht aufrechterhalten lasse."⁵¹ Tatsächlich ist es eine recht mystische Platodeutung, die Natorp jetzt - und etwas verhüllt⁵² - in Aussicht stellt.

Platos Philosophie wird jetzt ganz und gar von Heraklits Philosophie aus gesehen, d. h. von dem Urgedanken des Einen Logos, nach dem alles strebt (*hen to sophon mounon*).⁵³ Dieser Urgrund allen Seins, der doch alles in sich zusammenschließt, soll jetzt das gewesen sein, was die Transzendenz (das Epekeina) der Ideenlehre im Auge hatte. "Der mit dem Epekeina bezeichnete letzte Einheitsgrund der Ideenwelt meint nicht die bloß logische Einheit des

⁴⁸Vgl. Christoph von Wolzogen, "Schöpferische Vernunft. Der Philosoph Paul Natorp und das Ende des Neukantianismus", in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.3.1984, Nr. 66 (Bilder und Zeiten).

⁴⁹In der Kölnischen Volkszeitung vom 22. März 1922 hatte Peter Wust bereits von Natorps "geistiger Wandlung" gesprochen. Natorp bestritt jedoch, daß es solch eine Wandlung gegeben hatte, als er eine Antwort in derselben Zeitung (26. April 1922) unter dem wunderschönen Titel "Paul Natorps geistige Wandlung. Von einem, der ihm nahe steht" publizierte. Vgl. H. Holzhey, a.a.O., 42 Anm.

⁵⁰Vgl. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903, 2. Auflage 1921, 467.

⁵¹Ebd.

⁵²Ebd. 460: "Und so soll darüber in diesem 'Metakritischen' Anhang soviel gesagt werden, als unerläßlich nötig und zugleich hinreichend scheint, den Lesern Anleitung zu selbständigem Weiterforschen zu geben, der Kritik aber die Mühe solcher Berichtigungen zu ersparen, die der Verfasser längst selbst für sich vollzogen hat." Zur Ausrichtung dieser 'Metakritik' vgl. Karl-Heinz Lembeck, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philologiegeschichte bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994, S. 330 ff.

⁵³Ebd.

Systems allein, obgleich diese auch, sondern die Einheit des Urlebendigen, Urkonkreten, ja mehr als nur Konkreten, die, eben als solche, gar nicht mehr eine Einheit, eine Idee, einen Logos, sondern die letzte Einheit der Einheiten, die Idee der Ideen, den ‘Logos’ selbst aller Logoi bedeuten will. Als lebendige aber tritt sie in engste Beziehung zur ‘Psyche selbst’. Gerade in dieser engsten Zusammenfassung von Logos und Psyche stimmt Plato auffallend mit Heraklit überein.”⁵⁴

Wenn sich Natorp weigert, darin unbedingt eine Wende seines ursprünglichen Ansatzes zu erblicken, geschieht es sicherlich deshalb, weil sich *auch* die wissenschaftliche Suche nach umfassenden Gesetzen des Seins, die auch deren konkreter Fülle Rechnung trägt, in diesen umfassenden Heraklitischen Rahmen des “*hen kai pan*” (des Einen, das zugleich alles ist) einordnen läßt. Die Zauberformel dafür findet er jetzt entschieden in Platons *Symposion*, nach der sich “das Ganze mit sich selbst zusammenschließt”.⁵⁵ Die methodologische Trennung der Idee von der Sinnenwelt war also nur notwendig, um auf diese einheitliche Sicht des Ganzen zu kommen.⁵⁶

⁵⁴Ebd. 467f.. Über die Nähe zu Plotin ist sich auch Natorp im Klaren (S. 500 ff.; vgl. auch Natorps Selbstdarstellung, S. 173). Vgl. dazu K.-H. Lembeck, a.a.O., S. 315 sowie U. Sieg, a.a.O., S. 455.

⁵⁵*Symposion* 202 E. Vgl. *Platos Ideenlehre*, 489 sowie Natorps Selbstdarstellung, S. 156, 160.

⁵⁶Hier kann man übrigens eine wesentliche Quelle für Gadammers spätere Bestreitung des Chorismos der Idee sehen, insbesondere in dem Spätwerk *Plato im Dialog. Griechische Philosophie III*. Gesamtausgabe, Band 7, Tübingen 1991. Vgl. dazu meine Arbeit "Gadammers sokratische Destruktion der griechischen Philosophie", in *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, 54-70. Der Chorismos wird dort als ein aristotelisches und polemisches Mißverständnis entlarvt. Vieles spricht also dafür, daß diese These auf Natorp zurückgehen mag. - Dabei kommt Natorp zu weiteren philosophischen Einsichten, deren Spur sich später in Gadamer finden wird. So findet sich bei Natorp eine beeindruckende Aufwertung der Platonischen Sprachnot, aber auch der Doxa. So hebt Natorp behutsam Platons “Pleonasmen” (*ontôs on* und dgl.), die verraten, wie sehr Platon mit der Sprache rang, als er dieses Eine, das zugleich das Viele ist, auszusprechen suchte (*Platos Ideenlehre*, 487). Dem schwankenden Charakter der Doxa widerfährt auch eine entschiedene Aufwertung. Sie ist sozusagen der menschliche Ausdruck für das menschliche Stammeln und Irrenkönnen angesichts des unaussprechbaren Einen, das zugleich alles ist.

5. Die Perspektiven der Dissertation von 1922

Aus räumlichen und thematischen Gründen können wir uns hier nicht länger mit Natorps eigener Perspektive beschäftigen. Sie ist vor allem hier von Belang, weil sie das Thema von Gadamer's Dissertation entscheidend bestimmen wird, mag sich Gadamer dessen bewußt geworden sein oder nicht. Im Jahre 1920 hatte Gadamer bereits vor, bei Natorp zu promovieren. Gadamer hatte wohl damals schon erkannt, daß die Anlehnung an Kant, die für die frühere Marburger Schule sowie den Neukantianismus seiner Breslauer Lehrer bestimmend war, etwas von ihrer Verbindlichkeit eingebüßt hatte.⁵⁷ Die langsam vor sich gehende Auflösung des Neukantianismus, die auch die Konsequenz der allgemeinen Kulturkrise war, verhiess auch einen Schritt über Kant hinaus.⁵⁸ So war Gadamer nicht sonderlich überrascht, als ihm Natorp das Dissertationsthema Fichte vorschlug, von dessen absolutem Idealismus der spätere Natorp wohl fasziniert war. Das war aber Gadamer etwas unvertraut,

⁵⁷So waren damals im unmittelbaren Umkreis von Gadamer bereits ausführliche historische Arbeiten über den Weg von Kant bis Hegel im Gange. Man denke vor allem an Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel* (2 Bde: 1921, 1924), Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (1923) sowie Ernst Cassirer, *Die nachkantischen Systeme* (Band 3 von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2. Aufl. 1923). Die Neuentdeckung des jungen Hegel durch Wilhelm Dilthey leistete dem Vorschub.

⁵⁸Gadamer hat schon in den akademischen Ferien des SS 1918 Kants *Kritik der reinen Vernunft* gelesen, aber er "verstand davon gewiß nur das, was die Breslauer Neukantianer daraus machten" (GW, Bd. 10, 260; vgl. GW, Bd. 10, 217f; PL, 12). Die Anregung dazu kam vielleicht von Eugen Kühnemanns Breslauer Vorlesung vom SS 1918 "Erklärung von Kants Kritik der reinen Vernunft als Einführung in das Studium der deutschen Literatur", die auch für Germanistikstudenten angezeigt war. Im Ganzen wirkte aber die Kantlektüre eher abschreckend. Wie erste Eindrücke nun einmal sind, kann es sein, daß Gadamer's gewisse Abneigung Kant gegenüber auf diese früheren Jahre zurückgeht. Seine drei großen Lehrmeister der Moderne wird Gadamer später konsequent in Hegel, Husserl und Heidegger finden (GW, Bd. 3, S. V), in denen sich jeweils ein Rückgang auf die Griechen erkennen läßt. Einen Wandel seines Kantverständnisses bewirkte jedoch die Kantforschung seines Freundes Gerhard Krüger, der wie er Hartmann- und Heideggerschüler gewesen war. In seinem Kantbuch von 1931 zeigte nämlich Krüger, daß Kant nicht die Absicht hatte, die obsolet gewordene Metaphysik durch Wissenschaftstheorie zu ersetzen, sondern vielmehr den aufklärerischen Stolz durch einen Rückgang auf eine Metaphysik der Sitten eindämmen wollte. An Krüger ging Gadamer auf, daß die verbindliche Evidenz des Sittengesetzes den positiven Anstoß zu einer Metaphysik bildete. Alle späteren Kant-Arbeiten Gadamer's sind dieser Lektüre verpflichtet.

der damit anfing, Fichtes Briefwechsel mit seiner Braut zu lesen. Dann mußte er Natorp bekennen: "Ach, Herr Geheimrat, ich würde doch lieber über Plato arbeiten."⁵⁹

Da schlug ihm Natorp das Thema der Lust bei Platon vor.⁶⁰ Das Thema lag auch Natorp besonders am Herzen. In dem metakritischen Anhang von 1920 hatte er nämlich das Desiderat einer Untersuchung über den Begriff der Lust bei Platon ausdrücklich formuliert. Ob seiner Bedeutung für Gadammers Dissertation (der diese Anregung und die Stelle in seiner Doktorarbeit nicht anführt) lohnt es sich, den einschlägigen Passus zu zitieren: "Die ganze Stellung Platons zu den Begriffen des Guten und der Lust bedarf der Neuuntersuchung. Diese wird, glaube ich, ergeben, daß diese Stellung nicht so schwankend und wechselnd gewesen ist, wie sie zunächst erscheint; daß sie vielmehr von den ersten Schriften bis zu den letzten im wesentlichen dieselbe geblieben, nur zu immer größerer Sicherheit und Bestimmtheit gediehen ist."⁶¹

Warum dieses Thema Natorp fesselte, leuchtet aus dem Vorhergehenden ein. Im *Gorgias* erfolgte bekanntlich eine entschiedene Ablehnung der Lust,⁶² die man auch allgemein mit einem gewissen "Platonismus" assoziiert. Diese Sicht der Dinge ist aber für die Perspektive des späten Natorp nicht mehr zulässig, für die sich das Ganze des Seins im Ur-Einen, das zugleich ein das Viele miteinbeziehende Ur-Konkretes ist, zusammenschließt. Die Lust darf also nicht mehr verworfen werden oder draußen bleiben. So wird es aus systematischen Gründen dringend, der Lust den ihr gebührenden Platz im Rahmen des Ganzen zuzuteilen und damit die Lust als solche zu rehabilitieren. Dafür hatte Natorp im Anhang zu seinem Platonbuch drei Arten der Lust unterschieden (das unmittelbare

⁵⁹Vgl. Hans-Georg Gadamer, "Die Griechen, unsere Lehrer". Ein Gespräch mit Glenn W. Most, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1994, Heft 1, S. 140.

⁶⁰Ebd.

⁶¹Vgl. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903, 2. Auflage 1921, S. 520.

⁶²In einer philologisch gelehrten Studie von 1893 hatte dies u.a. Natorp dazu geführt, eine Analogie zwischen den Ethiken von Demokrit und Platon (P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos*. Text und Untersuchungen, Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1893, repr.: Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1970) zu stiften. Dort ist Natorp darum bemüht, Demokrit und Platon in die auf die Pythagoreer, die Eleaten und Heraklit zurückgehende Tradition des Rationalismus einzuordnen. Die Perspektive von 1920 ist offenbar eine ganz andere.

Lustempfinden, die Befriedigung und die Seligkeit), die Gadamer auch in seiner Dissertation übernehmen wird.⁶³ Wichtiger als diese Dreiteilung selbst ist indes das systematische Motiv, das sich mit ihr verbindet und die auf eine Aufwertung der Lust selbst im Sinne des Platonischen Monismus hinzielt.

Man wird sich natürlich davor hüten, an die Dissertation des jungen Gadamer die Ansprüche einer gereiften, wissenschaftlichen Abhandlung zu stellen. Wichtiger ist im hiesigen Zusammenhang der Umkreis, in dem sie entstand, und die weiterführenden Gedankenspure, die sie erkennen läßt. Die Arbeit wird ganz und gar im Geiste Natorps durchgeführt, wobei Motive des "Platorp" von 1903 und weitere des späteren Natorp von 1921 ineinander hinübergehen. Es läßt sich in der Tat feststellen, daß die Argumente, die Gadamer anführt, teils wissenschaftstheoretisch, teils eher dichterisch-mystischer Prägung sind. Sie bezeugen damit jenen Zwiespalt von Wissenschaft und Dichtung, der sich für den jungen Gadamer als grundlegend erwies und aus dem ihn erst die Begegnung mit Heidegger befreien wird, wenn überhaupt.

Als Problemstellung seiner Dissertation gibt Gadamer Platons Auseinandersetzung mit dem Hedonismus an.⁶⁴ So wird er also den Auftrag von Natorp aufgefaßt haben. Die Konfrontation mit dem Hedonismus ist aber eine mit den Sophisten seiner Zeit, die die Lust zum Prinzip des Guten erheben wollten, wobei der *Protagoras* und der *Gorgias* als emblematisch gelten dürfen. Es ist die Hauptabsicht der Gadamerschen Dissertation, Platons Widerlegung des Hedonismus oder des Relativismus darzulegen, aber auch zu zeigen, daß diese Destruktion zu einer neuen Problemebene führt, in der der Lust das ihr gebührende Recht zuerkannt werden kann.⁶⁵ Die Destruktion der Sophistik erfolgt nach Argumenten, die man als "erkenntnistheoretisch" charakterisieren darf. Gadamer wendet in der Tat das Reflexionsargument, dem er in *Wahrheit und Methode* mit größerem Mißtrauen begegnen wird, an,

⁶³Platos *Ideenlehre*, S. 520. Vgl. H.-G. Gadamer, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, Diss. Marburg 1922, S. 69, 109.

⁶⁴Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen, S. 6.

⁶⁵Über die Strategie der platonischen Aporetik in den Jugenddialogen, vgl. S. 11: "Denn darin liegt der positive Wert der Aporien in den platonischen Dialogen, daß die Unmöglichkeit, bei dem bisherigen Begriff des Wissens stehen zu bleiben, bewußt und damit eine neue Fundierung eines neuen Wissens unausweichlich erzwungen wird."

daß der Relativismus selber eine Objektivitätsforderung erhebt.⁶⁶ Also selbst der Relativismus (bzw. der Hedonismus, beide Begriffe scheinen austauschbar zu sein) will absolut gelten, wenn er die Empirie (und damit die Lust) absolut setzt.⁶⁷ Damit praktiziert bereits der Gegner, auf dessen Voraussetzungen Sokrates eingeht, eine Überwindung des Empirischen,⁶⁸ die jedoch den rein empiristischen Rahmen der Sophistik sprengen muß.

Mit dieser Selbstüberwindung der Sophistik, die ein Zuendedenken ihrer Konsequenzen ist, zeichnet sich die Lösung Platons ab, bzw. die Lösung, die Gadamer Platon zuschreibt. Aus den eigenen Voraussetzungen des Sensualismus geht hervor, daß die Lust, wenn sie zum Prinzip erhoben wird, eine objektive Geltung erlangt, die nicht von der Empirie her kommen kann, sondern auf eine absolute Geltung, also ein höchstes Gut oder Agathon hinweisen muß. Die *hedonè* führt also von selbst auf dieses *Agathon*.⁶⁹ Es gibt also eine scharfe Kluft zwischen dem relativen Wissen der Sophisten und dem absoluten, geforderten Wissen.⁷⁰ Die Jugenddialoge bleiben aber weitgehend bei dieser Kluft mit ihrem Nachweis der "Relativität des empirischen Wissens in negativer Absicht" stehen. Erst die Dialoge der mittleren Periode Platons werden die hier positiv geforderte "aprioristische" Ebene in der Gestalt der Ideenlehre ausarbeiten. Ihr Prinzip kann nur das Gute sein, sofern das Gute das *Telos* alles Tuns ist, also auch der Lust selbst.⁷¹ Diese notwendige Bindung der Lust an das höhere Prinzip des Agathon darf als der wichtigste systematische Ertrag der Dissertation gelten.

Daraus geht aber hervor, daß die Lust nichts mehr Verwerfliches sein kann. Es wird ihr nur verboten, letzte Instanz zu sein, eine Rolle, die offenbar

⁶⁶Ebd. S. 14.

⁶⁷Vgl. S. 16: "Sokrates legt den Finger auf diesen immanenten Widerspruch, der in jedem skeptischen Relativismus steckt, wenn er mit dem Anspruch auf Wahrheit auftritt."

⁶⁸Ebd., S. 15.

⁶⁹Ebd. S. 20: "Auch die *hedonè*, die zunächst der reinen, bestandlosen Subjektivität anzugehören scheint, würde, zum Prinzip einer Ethik gemacht, Objektivität besitzen müssen. Denn nur ein Objektives kann Maßstab sein. Aus den inhaltlichen Voraussetzungen des ethischen Relativismus selbst erhebt sich somit die Forderung der Objektivität."

⁷⁰Ebd., S. 24.

⁷¹Ebd. S. 42-43.

nur dem Agathon zufallen kann.⁷² Die Lust wird aber auch eine positive Rolle übernehmen dürfen, insofern sie berufen ist, die Immanenz des Guten in unserer Wirklichkeit, also das Bei-uns und In-uns-sein des Guten hervorzukehren.⁷³ Dieser Begriff eines immanenten Guten wird in Gadammers späteren Analysen bis hin zu den letzten Aufsätzen der 90er Jahre bestimmend bleiben. 1922 dürfte er wohl noch im Zusammenhang mit Natorps monistischer, aber zugleich allumfassender Deutung der Ideenlehre stehen.

So wird sich der junge Gadamer bemühen, die positive Anerkennung eines legitimen Hedonismus bei Platon herauszustellen. In der *Politeia* wird zum Beispiel behauptet, daß die Gemeinsamkeit der Lust die Bürger zusammenbinden kann und daß ein gerechter Staat der Lust nicht entbehren kann.⁷⁴ Entscheidend ist vor allem die Lehre der späteren Dialoge Platons, nach denen das vorzuziehende Leben ein "gemischtes" ist, das zwar an die Ideenperspektive gebunden ist, dennoch das Ganze des sinnlichen Seins miteinbezieht. Gadamer erblickt mit Recht darin eine Antizipation der aristotelischen Mesoteslehre,⁷⁵ nach der die Tugend ein Mittleres zwischen zwei Extremen bildet. Die gesamte *Philebos*-Lektüre wird nach diesem Gesichtspunkt durchgeführt. Damit wird der Boden für die phänomenologische Interpretation des *Philebos* in der Habilitationsschrift von 1928, aber auch für die die späteren Studien charakterisierende Suche nach den gemeinsamen Anliegen von Plato und Aristoteles hinsichtlich der Idee des Guten vorbereitet.⁷⁶ Wie Gadamer 1922 erhellend ausführt, ist die Frage nach dem Guten als dem Vollendeten sowohl für den *Staat* als auch für den *Philebos* vordergründig, aber so, daß die Idee des Guten im *Staat* nicht näher bestimmt worden war. In dieser Hinsicht bringt der *Philebos* eine Klärung, aber auch einen Durchbruch, sofern dort "die große Umwendung des Blicks auf den Bereich der Erfahrung ausdrücklich vollzogen" wird: "Es ist die 'dialektische' Wendung, die nicht mehr gegenüber den *Polla* in einsamer Ferne das *Hen* stehen läßt, sondern beide zusammenbindet durch Maß und

⁷²Ebd. 39.

⁷³Ebd., S. 46f.

⁷⁴Ebd., S. 63.

⁷⁵Ebd., S. 78.

⁷⁶ Vgl. dazu *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978, jetzt in GW, Bd. 7, 128-227.

Bestimmung.”⁷⁷

Mit dieser Feststellung wird somit Natorps ursprünglicher Auftrag erfüllt.⁷⁸ Nicht nur wird der Lust die ihr gebührende Rolle im gemischten, vollendeten Leben zuerkannt, sondern auch die einheitliche Perspektive einer nunmehr der konkreten Vielheit Rechnung tragenden Ideenlehre erfährt eine durchschlagende Bestätigung.

Wie man sah, blieb dafür Gadamer's Argumentation in einem nüchternen “erkenntnistheoretischen” Rahmen, sofern er z. B. auf das Reflexionsargument rekurrierte und aus der Selbstwiderlegung des Relativismus eine Legitimierung des Platonischen ‘Apriorismus’ herausgewann. Dennoch finden sich auch beim frühen Gadamer Einsichten, die den erkenntnistheoretischen Rahmen überspringen und Aussichten auf einen quasimystischen Platon eröffnen, die Natorps Nachwort von 1920 in Aussicht gestellt hatte. Man darf auch davon ausgehen, daß Gadamer auch aus den Vorlesungen des späten Natorp einen unmittelbaren Eindruck von diesem im metakritischen Anhang von 1920 zugegebenermaßen verhüllt präsentierten Platon bekam.

Diese ‘mystischeren’ Seiten treten vor allem in der Einleitung der Dissertation in den Vordergrund, die wohl, wie üblich, nach Abschluß der Arbeit selbst verfaßt wurde. Dort nimmt Gadamer kritisch zur problemgeschichtlichen Perspektive Stellung. Gadamer ist bereits 1922 der Ansicht, daß diese Perspektive nicht genügt, um an Platons Dialoge heranzutreten: “Das ist die allgemeine Problematik, die dem problemgeschichtlichen Vorgehen anhaftet, daß es ein Problem aus seinem einmaligen geschichtlichen Zusammenhang löst und gleichwohl meint, es in seinem vollen Gehalt aufgefasst zu haben. Tatsächlich aber ist dieser Gehalt entscheidend bedingt durch den Zusammenhang, in dem das Problem auftritt und gerade diese Einmaligkeit, die sich ihm nicht ungestraft abstreiten läßt.”⁷⁹

⁷⁷*Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, S. 78.

⁷⁸Von Natorps Zufriedenheit mit der Dissertation erfuhr Gadamer von Hartmann (vgl. H.G. Gadamer, “Die Griechen, unsere Lehrer”, a.a.O., 1994, S. 139). Seine Satisfaktion über Gadamer's Dissertation äußerte auch Paul Natorp in einem Brief vom 30. November 1922 an Edmund Husserl (E. Husserl, *Briefwechsel*, Dordrecht, Boston/London 1994, Bd. 5, S. 161).

⁷⁹Ebd., S. 2.

Diese kritische Stellungnahme ist insofern überraschend und mutig, als die Problemgeschichte die damals herrschende Auffassung der Philosophiegeschichte darstellte. Gadamer war ihr bereits bei Hönigswald und den anderen Neukantianern und selbst bei Nicolai Hartmann begegnet. Nun ist es nach Gadamer ein gravierender Mangel an Gerechtigkeit und an historischem Sinne, Platon nach der Sicht der heutigen Problemlage lesen zu wollen: “Es ist ein grundsätzlich falsches Bestreben, vom Stande unserer heutigen Problemlage aus innerhalb der platonischen Gedankenführung Widersprüche oder Fehlschlüsse aufweisen zu wollen und sie durch die mangelhafte Abstraktionskraft des platonischen Denkens zu erklären.”⁸⁰

Denn die Perspektive Platons soll eine ganz andere gewesen sein, eine, die unserer Zeit vollkommen fremd sei und aus der vieles zu lernen sei. So schreibt Gadamer den ergriffenen Satz, den wohl kein normaler Doktorvater seinem Schüler gönnen wird: “Es mag an dieser Stelle betont werden, daß eine platonische Idee (denn so dürfen wir zunächst ganz vorläufig die Bedeutung griechischer Worte überhaupt bezeichnen) ein göttliches oder dämonisches, also jedenfalls lebendiges und wirkendes Wesen ist (z.B. *Logos*, *Aretè*, *Aletheia*, *Eros*, *Epistèmè*, *Hèdonè*), dessen Lebenskreis geistigen Raum einnimmt. Es ist mehr als ein scherzendes Spiel, wenn in platonischen Dialogen plötzlich Ideen zu reden beginnen, etwa Klage führen über ungerechte Verkennung. Ich erinnere nur daran, wie Socrates im ‘Gorgias’ (482) die *philosophia* als sein *paidika* bezeichnet, deren freilich stets mit sich einstimmigen *logoi* er niemals widersprechen könne. Dies Bild ist Ausdruck eines durchaus Wirklichen: in unserem Denken greifen wir in heilige Bezirke und sind gehalten, der priesterlichen Weisung bis aufs Letzte zu folgen.”⁸¹

Wahrlich eine erstaunliche Perspektive! Wenn ich recht sehe, spricht darin vielleicht weniger Natorps allumfassende Perspektive, als das damalige Ideengut der Platodeutung, das im Zusammenhang mit dem Kreis um den Dichter Stefan George entstanden ist. Leider gehörte es zu den Sitten der Georgianer, ihre Quellen nicht anzugeben, um damit ihre Geringschätzung und Überschreitung der vulgären Wissenschaftlichkeit zu bekunden. So nennt auch Gadamer seine Quellen nicht direkt, so daß man über seine Inspirationen

⁸⁰Ebd.

⁸¹Ebd., S. 3-4.

nur Mutmaßungen anstellen darf. Unter den vom Georgekreis genannten Platobüchern, die ihn beeinflusst haben können, kann man außer den Hinweisen des Dichters selber an Heinrich Friedemann, *Platon. Seine Gestalt*, Leipzig 1914 (erschieden in den von George gegründeten *Blättern für die Kunst*) und Heinrich Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen 1921 denken.⁸² Der Platon des Georgekreis kulminierte in der Gestalt eines esoterischen Führers, der aus der Kraft seiner Dichtung heraus eine neue staatliche Gemeinschaft aufzubauen verhieß, eine Rolle, die der selbsterdachten Funktion des Dichters Stefan George nicht unähnlich war. Damit verband sich auch eine ablehnende Haltung gegenüber der dekadenten, zivilisierten Welt, u.a. der der Wissenschaft. So konnten damals viele Denker, die sich in dieser Welt nicht zurechtfinden konnten, im Georgianismus und ihrem Platonbild eine Art Zuflucht finden. Inwiefern Gadamer direkt davon betroffen war, wäre einer präziseren Untersuchung wert. In seiner Autobiographie hat Gadamer aus seiner damaligen Nähe zu dem Georgekreis, etwa zu Friedrich Wolters und später Paul Friedländer und Max Kommerell, keinen Hehl gemacht. Auch viel später hob er in positiver Absicht "Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft" (1983) hervor.⁸³ Vermutlich handelte es sich aber 1922 um Ideen, die in der Luft waren und die er aufgriff, weil sie auch seiner Desillusionisierung mit der abendländischen Fortschrittskultur entsprachen.

Es mag sein, daß er diese Motive auch im späten (und mündlichen?) Natorp erkannt hat, der auch ähnliche Saiten zu stimmen schien. Im Nachwort von 1920 hatte sich Natorp zwar sehr kritisch gegen den esoterischen Führerkult der Georgianer (insbesondere gegen die Deutung von Friedemann) gewandt.⁸⁴ Nichtsdestoweniger wird wohl auch Natorp selber von den zeitkritischen, in der Luft liegenden Motiven der Georgianer angeweht worden sein. Denn diese Motive entsprachen ansonsten auch den starken pädagogischen Tendenzen von Natorp, der in Marburg ein Ordinariat für Philosophie und Pädagogik innehatte.⁸⁵ Sie beeinflussten fernerhin die im

⁸²Den Gadamers Dissertation, S. 114 anführt.

⁸³GW 9, 258-270.

⁸⁴Vgl. *Platos Ideenlehre*, 2. Aufl., S. 509ff.

⁸⁵Vgl. auch P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, Marburg 1909.

Deutschland der 20er Jahre zur Herrschaft gelangte Deutung Platons als eines Erziehers und Staatsgründers. Diesen Deutungen widmete Gadamer eine weitgehend sympathische Rezension in der Zeitschrift *Logos* im Jahre 1933 unter dem Titel "Die neue Platoforschung".⁸⁶ Bei der Besprechung des Buches des Georgianer Kurt Singer (*Platon, der Gründer*, 1927), notierte zwar Gadamer, daß "die Herkunft dieses Platobildes bekannt" [sei], doch wurde der Name Georges im ganzen Aufsatz nicht ein einziges Mal genannt.⁸⁷

6. Die Ablösung von Nicolai Hartmann

Die in der Dissertation von 1922 zu vernehmenden Anklänge an die Ideenwelt Georges zeigen auf alle Fälle, daß bei aller dort praktizierten erkenntnistheoretischen Perspektive die Philosophie doch mehr sein sollte als nur Wissenschaftstheorie. Darin sprach sich eine wissenschaftliche Desillusionisierung und eine Durst nach Realitätsnähe, die sich von den apriorischen Systementwürfen der Neukantianer nicht befriedigen ließ. So sahen wir, daß sich in dieser Zeit eine gewisse Ablösung vom Neukantianismus breitmachte. Ihr wichtigster Wortführer war damals Nicolai Hartmann, der sich 1909 in Marburg bei Natorp habilitiert hatte. 1920 vertrat er den Lehrstuhl von Max Wundt in Marburg, bis er 1922 den Lehrstuhl von Natorp übernahm. Für die damaligen Studenten in Marburg verkörperte

⁸⁶*Logos* 22 (1933), 63-75. Die Arbeit wurde 1985 im 5. Band der Gesammelten Werke (ohne jegliche Änderung, wenn ich recht gesehen habe) wiederabgedruckt.

⁸⁷*Logos* 22 (1933), 64; GW 5, 213. Der Text fährt fort: "Es ist deutlich, daß hier kein Philologe oder Philosoph spricht, sondern ein Mann, der bezeugt, daß es außerhalb der Wissenschaft eine Sicht Platos gibt, die Wesentliches sieht, mag sie auch im einzelnen den Ergebnissen der wissenschaftlichen Platointerpretation verpflichtet sein." Daß diese damals weitverbreitete staatsgründende Platoauffassung nach 1933 reibungslos von nationalsozialistisch gesinnten Forschern fortgeführt werden konnte, zeigt die Studie von Teresa Orozco, Die Platon-Rezeption in Deutschland um 1933, in Ilse Korotin (Hrsg.), *Die Besten Geister der Nation". Philosophie und Nationalsozialismus*, Wien 1994, 141-185 (die sich vor allem auf die überragende Figur Werner Jaegers konzentriert). Eine leider allzu faschismussüchtige Anwendung auf Gadamers Platointerpretation erfolgt in T. Orozco, Die Kunst der Anspielung. Hans-Georg Gadamers philosophische Interventionen im NS, in *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 1995 (37), 311-324. Zum ästhetischen Antimodernismus Georges, vgl. ferner Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1995.

Hartmann das letzte Stadium in der Entwicklung der Marburger Schule. Er versprach in der Tat nichts anderes als das Realitätsvakuum der Marburger Schule zu füllen. Hartmanns spektakulärste “Abrechnung”⁸⁸ mit dem neukantianischen Erbe erfolgte in seinem Buch von 1922, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Bei allem Festhalten am Thema der Erkenntnistheorie, was ihm Gadamer bald zum Vorwurf machen wird, war es Hartmanns Bestreben, den Idealismus der Marburger Schule durch die Anerkennung des Ansichseins des erkannten Gegenstandes zu überwinden. Gleich zu Beginn der Darlegung erklärt er: “Die nachstehenden Untersuchungen gehen von der Auffassung aus, daß Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns belehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist.”⁸⁹

Diese Anerkennung der harten Realität des Gegenstandes, die damals Aufsehen erregte, muß den jungen Gadamer unmittelbar angesprochen haben. Gadamer war auch Hartmann persönlich ganz nahe in diesen Jahren. Er wurde von ihm, wie sich Gadamer erinnert, “wie ein halber Sohn aufgenommen.” Es war auch Nicolai Hartmann, der durch seinen Realismus Gadamer am Idealismus der Neukantianer irrezumachen begann.⁹⁰ In dieser kritischen Hinsicht leistete Hartmann sozusagen - und sehr gegen seinen Willen - eine nahezu vermittelnde Funktion zwischen Natorp und Gadamer's anderem großen Lehrer, Martin Heidegger.

So nimmt es nicht wunder, daß Gadamer Hartmanns Buch zur Metaphysik der Erkenntnis genauestens studierte und in seiner allerersten Veröffentlichung kritisch Stellung zu ihm bezog. Wundern kann man sich höchstens über die Schärfe der Stellungnahme. Als Ort seines Wirkens hatte aber Gadamer, als der Aufsatz erschien, “Freiburg im Br.” angegeben, so daß er sicherlich bereits unter dem Einfluß Heideggers stand. Der Aufsatz bildet sozusagen ein letzter Abschied an die neukantianische Prägung der Jugend und die Brücke zur Hermeneutik, von der Heideggers in seiner damaligen

⁸⁸Vgl. H. Holzhey, a.a.O., 41.

⁸⁹N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Leipzig 1921, S. 1.

⁹⁰Vgl. *Das Erbe Europas*, Frankfurt a. M. 1989, 166.

Freiburger Vorlesung traktierte.

In seiner Stellungnahme von 1923 begrüßt Gadamer Hartmanns Anlehnung an die Phänomenologie, aber er stellt sich doch die grundsätzliche Frage, ob Hartmanns Phänomenologie radikal genug sei (eine ähnliche Frage hatte damals Heidegger an die Phänomenologie Edmund Husserls gerichtet). Mit der Phänomenologie hatte Gadamer übrigens nähere Bekanntschaft gemacht, als er das Sommersemester 1921 in München verbrachte. Dort hatte er bei den Phänomenologen Geiger und Pfänder studiert, aber sie scheinen auf ihn keinen allzu großen Eindruck gemacht zu haben.⁹¹ Immerhin war es in einem Pfänderseminar, das er zum ersten Mal von Heideggers Namen und Fama erfuhr.⁹² Als ihm Natorp kurz nach seiner Promotion Heideggers Manuskript über seine phänomenologischen Interpretationen von Aristoteles zu lesen gab, wirkte es auf Gadamer "wie das Getroffenwerden von einem elektrischen Schläge". So wurde er bei der Lektüre an Verse von Stefan George erinnert.⁹³ Gadamers Anhänglichkeit für die Dichtung Georges⁹⁴ wird also wohl auch den Boden für seine Rezeption Heideggers bereitet haben. Nach der Lektüre der Handschrift von Heidegger im Herbst 1922 entschied er sich, sofort nach Freiburg zu gehen. Die Polioerkrankung, die ihn im August 1922 befiel, nötigte ihn aber, in Marburg bis zum April 1923 zu warten.⁹⁵

Als Gadamer seine Auseinandersetzung mit seinem Lehrer und intimsten Förderer Hartmann zu Ende führt, ist er wohl bereits von Heidegger

⁹¹Zu Pfänder bemerkt Gadamer in GW 10, 382: "Das war der nüchternste, trockenste, undämonischste Phänomenologe, den man sich denken konnte."

⁹²Vgl. GW 3, 263; Pl, 212. Zu den Gerüchten um Heidegger, die ihn auch in Marburg erreichten, vgl. GW 3, 309. Übrigens gibt es für manische Philologen eine winzige, nicht weiter bedeutende Schwankung in diesen Texte über den genaueren Zeitpunkt dieses Hörensagens von Heidegger. Nach GW 3, 263 und PL 212 hörte Gadamer im SS 1921 in München zum ersten Mal Heideggers Namen. Nach GW 3, 309 hingegen wurde ihm bereits im Jahre 1920/21 (wohl von Ochsner) in Marburg von Heideggers berühmter Formel "es weltet" berichtet.

⁹³PL 212.

⁹⁴Vgl. GW 9: 259.

⁹⁵Brief an Martin Heidegger vom 27. 9. 1922. Vgl. das Interview mit Ralph Ludwig vom NDR am 9.2.1995, S. 1. Gadamers Erkrankung und der damit vereitelte Plan, nach Freiburg zu gehen, erwähnt auch Natorp in seinem Brief an Husserl (a.a.O., 161).

anberührt.⁹⁶ Die bloße Rehabilitierung des Ansichseins des Erkenntnisgegenstandes genügt ihm nicht mehr. Hartmanns Berufung auf den Realismus des Aristoteles, wohl eine Sensation in der aristotelesfeindlichen Marburger Atmosphäre, kam Gadamer etwas trivial vor,⁹⁷ erst recht seitdem ihm ein zu neuer Dringlichkeit erwachter Aristoteles im Natorpbericht des jungen Heidegger begegnet war. Auch Hartmanns Charakterisierung der Phänomenologie als “die standpunktfreie Aufnahme des schlichten Befundes” findet Gadamer in seiner Rezension unzureichend. Ihr setzt er bereits die hermeneutisch zu nennende Einsicht entgegen, daß es keine Weise gibt, “an die Sache heranzukommen, die nicht durch die Besonderheit des eigenen Standortes entscheidend bestimmt wäre.”⁹⁸ Eine Reflexion über diese Tatsache, fügt er insidiös hinzu, täte der Hartmannschen Phänomenologie der Erkenntnis wie jeder Phänomenologie not.⁹⁹ Mehr Phänomenologie hätte es nämlich möglich gemacht, führt Gadamer aus, die von Hartmann künstlich konstruierten Aporien zu vermeiden und die irrationalistischeren Seiten des Erkenntnisvollzuges, die Hartmann im Auge hatte, eingehender zu berücksichtigen.

Aus dieser hermeneutisch radikalisierten Phänomenologie heraus beruft sich Gadamer stillschweigend auf Heideggers junghegelianische Parole der “Destruktion”¹⁰⁰ - Heidegger, der zu dieser Zeit nichts von seinen Ideen publiziert hatte, wird in dem ganzen Aufsatz nicht einmal genannt -, um

⁹⁶Die Hartmannrezension ist 1923 wohl vor dem Heidegger näher stehenden Aufsatz zur Systemidee, den wir hier nur wegen seines inhaltlichen Bezuges zu Hönigswald früher erörterten, entstanden. Hans-Georg Gadamer erinnerte sich, sie vor seiner Begegnung mit Heidegger geschrieben zu haben. Die in ihr auftauchenden Heideggerianismen wie etwa die Idee “einer kritischen Destruktion der philosophischen Tradition” seien wohl bei der Fahnenkorrektur hinzugesetzt worden (mündlich von Herrn Professor Gadamer).

⁹⁷Vgl. H.-G. Gadamer, “Die Griechen, unsere Lehrer”, a.a.O., S. 139.

⁹⁸H.-G. Gadamer, *Metaphysik der Erkenntnis*. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann, in *Logos* 12 (1923/24), 341. Dasselbe ur-hermeneutische Argument kehrt in dem Aufsatz oft wieder, so S. 346: “Gibt es ein solches offenes Hinsehen, das von keinem besonderen Probleminteresse festgelegt ist (wo es doch ganz gewiß das Probleminteresse ist, das auch für die Arbeit des Phänomenologen das Treibende ist)? Ich erinnere an den schon oben ausgesprochenen Vorbehalt, daß die Wahl des Standortes, von dem aus ich sehe, bestimmend ist für das, was von da aus zu sehen ist.”

⁹⁹Ebd.

¹⁰⁰Ebd., S. 350.

Hartmanns Festhalten an dem Rahmen der Erkenntnistheorie einer scharfen Kritik zu unterziehen. Schon das Festhalten an den Begriffen des Subjekts und des Objekts sei bereits symptomatisch für Hartmanns Mangel an Phänomenologie und dessen Rückfall in die Tradition, von der er sich doch zu emanzipieren versprach: “Aber so wie Hartmann die Frage ansetzt: wie kommt das Subjekt zu seinem Objekt? (auf diese Fragestruktur läßt sich die Hartmannsche ‘Phänomenologie’ bringen), ist der Boden des Phänomens eigentlich verlassen oder besser: noch gar nicht gewonnen.”¹⁰¹

Das Wort “hermeneutisch” fällt noch nicht in der Hartmannrezension von 1923/24, aber es dürfte klar geworden sein, daß Gadamer bereits unter der Wirkung der Hermeneutik Heideggers, aber auch Diltheys,¹⁰² als er seinen ersten Aufsatz veröffentlichte. In Heidegger hatte er die Antwort auf den ihn seit Jahren zerreißenen Zwiespalt von Wissenschaft und Lebenswelt gefunden. Diese Wende trug Heidegger unter dem Titel einer Hermeneutik der Faktizität vor. Die Karriere der Hermeneutik hatte nur angefangen.

7. Schluß: Heideggers Keimsanstoß

Als Hans-Georg Gadamer 1951 in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften gewählt wurde, hielt er eine der Selbstvorstellung dienende Ansprache über “Die Philosophie in den letzten dreißig Jahren”, die mit den Sätzen anhub: “Bis zum ersten Weltkrieg war die Philosophie des Neukantianismus auf den deutschen Kathedern beherrschend. Aber gerade die enge philosophische Orientierung am ‘Faktum der Wissenschaft’, die ihm seine Weltgeltung erwarb, wurde am Ende als eine Verkürzung der Aufgaben der Philosophie bewußt. Denn die Katastrophe des ersten Weltkrieges hatte ein Kulturbewußtsein erschüttert, das vom Fortschritt der Wissenschaften getragen, in einer allgemeinen, die Kategorien der Natur und Geschichte umfassenden Logik begründet war. Die Philosophie des Lebens, von Nietzsche, Dilthey, Bergson dem transzendentalen Idealismus

¹⁰¹Ebd., 349.

¹⁰²Gadamer richtet nämlich auch gegen Hartmann (ebd., 356) Dilthey berühmtes Wort, “in den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit”.

entgegengestellt, ebenso wie die phänomenologische Forschung Husserls und Schellers mit ihrer Parole 'zu den Sachen selbst', gingen hinter den rationalen Weltentwurf der Wissenschaft zurück auf die Unmittelbarkeit des Erlebens. Sie gewannen damit den Anschluß an das allgemeine Zeitbewußtsein und seine kulturkritische Stimmung. Selbst die Marburger Schule, die strengste Schule des wissenschaftlichen Neukantianismus war, als ich Schüler von Paul Natorp und Nicolai Hartmann wurde, in voller Umbildung begriffen."¹⁰³ Die neukantianische Orientierung am Faktum der Wissenschaft signalisierte also für den jungen Gadamer eine Verkürzung der Aufgaben der Philosophie, die den Erfordernissen des Zeitgeistes nicht gewachsen war und deren Not überhaupt nicht zur Kenntnis nehmen konnte.

Es war aber auch so, daß nach der Überzeugung des jungen Gadamer die Sorge um Wissenschaftlichkeit für die Krise des Kulturbewußtseins selber mitverantwortlich war. Es fehlten ihm aber die Mittel, diesen empfundenen Zusammenhang zwischen der wissenschaftlichen Sorge und der Zeitvergessenheit begrifflich zu artikulieren. Überall suchte er nach mehr Realität und größerer Phänomenennähe. Deshalb muß er eine Zeit lang wie die anderen Marburger Studenten jener Zeit große Hoffnungen an Hartmanns "Realismus" sowie an das Versprechen der Husserlschen Phänomenologie¹⁰⁴ geheftet haben. Daß sich aber beide, Hartmann und Husserl, noch nach dem Modell einer zeitfernen Wissenschaftlichkeit orientierten, muß aber den jungen Gadamer zutiefst enttäuscht haben.

Was ihn an Heidegger faszinierte, war vielleicht weniger die Phänomenenfülle, die seine Vorlesungen boten, als die Art und Weise, mit der Heidegger die objektivierende Wissenschaftlichkeit geradezu als eine Verdrängung der menschlichen Zeitlichkeit destruierte. Viel deutlicher als in *Sein und Zeit*, das Gadamer in dieser Hinsicht enttäuschte, trat in den frühen

¹⁰³HGG, Die Philosophie in den letzten dreißig Jahren, a.a.O., S. 33.

¹⁰⁴Über die "Heilsbotschaft", die die Phänomenologie für Gadamer in jener Zeit bedeutete, vgl. PL 25 f.: GW, Bd. 10, S. 359f. Vgl. ebd. S. 427: "Unzweifelhaft waren die Erwartungen, mit denen damals eine junge Generation sich in die methodische Zucht der phänomenologischen Schule begab, auf weit mehr gerichtet als auf die Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft. Unklare religiöse, politisch-gesellschaftliche und moralisch-existenzielle Bedürfnisse, die mit dem Zusammenbruch der Vorkriegskultur ihre Erfüllung, ja, jede Orientierung verloren hatten, gärten in einer suchenden Generation."

Vorlesungen die Kampfansage an die wissenschaftliche Sicherheitsobsession auf, in der Heidegger eine "Flucht" des Daseins vor seiner eigenen Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit erkannte.¹⁰⁵ Vor Heidegger konnte Gadamer wohl keine Rechenschaft von seinem eigenen Unbehagen hinsichtlich einer der Wissenschaft blindlings folgenden Philosophie ablegen. Erst mit Heidegger konnte er in dieser "Sorge um Gewißheit" einen tragischen Versuch diagnostizieren, die unaufhebbare Zeitlichkeit des Menschen aus den Angeln zu heben. Das tragende Vorurteil der wissenschaftlichen Philosophie ließ sich nunmehr mit Heidegger als eine "Flucht des Daseins vor ihm selbst" beschreiben.¹⁰⁶ Die Sicherheit war dahin, aber die Philosophie wurde ihren intimsten Antrieben nach umso radikaler, je mehr sie sich dieser Unsicherheit hingab. Damit hat Heidegger Gadamer vor einer seit langem aporetischen und verfahrenen Situation gelöst. Von 1923 an wird es Gadamers Lebensaufgabe werden, sich den Denkforderungen dieser radikalisierten Daseinshermeneutik zu stellen und eigenes Profil zu gewinnen.

¹⁰⁵Vgl. Heideggers neuerdings veröffentlichte Vorlesung vom WS 1923/24: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1994, Gesamtausgabe, Band 17, Frankfurt a. M., 283 ff. Diese Kritik der absolutgesetzten Wissenschaftlichkeit wird übrigens den Duktus weiterer Arbeiten Gadamers aus der frühen Periode bestimmen. In seiner Arbeit über "Antike Atomtheorie" aus dem Jahre 1935 wird er der naturwissenschaftlichen Geschichtsschreibung der Naivität bezichtigen, wenn sie in Demokrit einen Vorläufer der modernen Naturwissenschaft sieht und dabei den mathematischen Naturentwurf der Neuzeit als unbefragtes Maßstab gelten läßt. Gerade die Entdeckungen der neueren Physik, die die Geltungssphäre der klassischen Mechanik eingeschränkt hat, begünstigt nach Gadamer "die grundsätzliche Möglichkeit, auch in der modernen Naturwissenschaft eine geschichtlich bestimmte Erscheinung zu sehen, deren geistige und weltanschauliche Bedeutung durch den reinen Erkenntnisgewinn nicht voll bestimmt ist" (Antike Atomtheorie, in *Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft* 1 (1935/36), S. 81; wiederabgedruckt in GW, Bd. 5, 263). In dieser These läßt sich geradezu eine Vorwegnahme des Kuhnschen Paradigmenbegriffes erkennen. Am Ende seines Aufsatzes zieht Gadamer in der Tat die Konsequenz, daß es ein gravierender Fehler sei, den modernen Wissenschaftsbegriff für selbstverständlich auszugeben: "In der unbefragten Geltung des Maßstabes der modernen Naturwissenschaft offenbarte sich ein Verzicht auf Philosophie im höheren Sinne" (ebd. 95; GW 5, 279). Die Infragestellung des selbstverständlichen Maßstabes der modernen Methodenwissenschaft wird natürlich den roten Leitfaden von Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode* bilden.

¹⁰⁶Über diese frühchristlichen und insbesondere augustinischen Quellen dieser Kritik an der Sicherheitsobsession, vgl. meine Studie Heidegger und Augustin. Zur hermeneutischen Wahrheit, in E. Richter (Hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Band 4 der Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Frankfurt a. M., 1997.

