

Karl Löwith

Von Hans Georg Gadamer

Karl Löwith war ein Mann von unverwechselbarer Eigenart. Es war eine tiefe Seinstrauringkeit um ihn ausgegossen — zugleich wahrte er die würdigste Gefäßtheit gegenüber dem Fremden, Befremdenden des Daseins, das uns auferlegt ist. Ein unfaßlicher Gleichmut schien ihn zu besetzen. In der Gleichmäßigkeit seiner Stimme, die sich kaum je zu dem leisen Nachdruck des Lehrers steigerte, war dieser Gleichmut wie leibhafte Gegenwart. Selbst wenn er auf dem Kätheder sprach, war das fast eher ein ins Unendliche gehendes Selbstgespräch. Aber jeder, der ihn kannte, kannte auch das plötzliche Aufschauen und den Blick des Einverständnisses, das einen verband.

Auf dem Grunde dieses Gleichmutes lag eine ihm eingeborene Distanz, ein Gefühl für Abstand und ein ständiges Bewußtsein von Abstand. Er hielt sie stets ein, die Distanz zu sich selber, die Distanz zu den Freunden, zu den Menschen, zur Welt. Das war sein Ethos: ein illusionsloses Hinnehmen der Dinge, wie sie sind, ein Anerkennen der Natürlichkeit des Natürlichlichen, aber auch ein beharrliches Festhalten an allem, was ihm je nahe war. Sein Lebensweg entsprach dem. Was war für ihn Heimat? Da waren seine Jugendjahre in München, die Zeit seiner Kriegsgefangenschaft droben im Kastell von Genua, die Studienjahre in Freiburg und Marburg, Florenz und Rom oder später Jahre der Lehre in Japan und am Ende die letzten 20 Jahre in Heidelberg: seine Lebensgeschichte selbst, die ihm manches Schwere und Bitte auflegte, vermochte nicht die letzte Unberührbarkeit anzutasten, die ihm eigen war. Wenn man ihn vor sich sieht, wenn man seine Haltung, seine Reaktionen, sein Schweigen vor sich erstehten läßt — man spürte stets etwas Zeitloses, Ägyptisches in ihm. Nicht jung, nicht alt, allen Extremen abhold und doch hoffnungslos getrennt von der Selbstverständlichkeit der Konventionen, sprach sich sein unverwechselbares Wesen aus. Insbesondere hatte ihn seine jugendliche Einkehr in das lateinische Wesen geprägt, als er, knapp dem Tode in der Schlacht entronnen, an den italienischen Soldaten, die seine Bewacher waren, eine ihm zutiefst gemäße Lebenshaltung erkannte: Hingabe an den Augenblick, das Natürliche natürlich finden, das Unvermeidliche hinnehmen. So war ihm Nietzsche und der Amor fati der natürlichste Ausdruck seines Weltgefühls und Weltdenkens. Er liebte die Ungeniertheit und verteidigte sie. Und doch war seinem leisen und in sich gekehrten Wesen eine höchste Diskretion eigen, gegen sich selbst wie gegen andere, und sie verließ ihn auch nie, wenn es um Philosophie ging. Verstiegenheit der Spekulation reizte ihn bis zum Unwillen — und doch zog es ihn auch immer wieder an, sozusagen dahinterzukommen, was da eigentlich dahinter war. Als denkender Vermittler großer Gedankenschöpfungen hatte er die erstaunlichste Gabe, mitten im sprödesten Stoff des Begriffes das Individuelle und Anekdotische aufzufinden, in dem die Spur des Menschlichen deutlich hervortrat. Sein Verhältnis zu Nietzsche, sein Verhältnis zu Heidegger, ja selbst sein Verhältnis zu Hegel hatte von da etwas spannungsvoll Zwiespältiges. Die einfachen, natürlichen, verständlichen Regungen unseres Menschseins wußte er überall aufzufinden, auch dort, wo einer im Namen des Weltgeistes zu sprechen vorgab, und blieb selber immer im Abstand. Wirklich war ihm beides gleich verständlich und gleich unerreichbar: die radikale Waghalsigkeit des Denkens, wie sie ihm in Nietzsche oder Heidegger begegnet war, wie die Solidität und skeptische Reserve des Basler Patriziersohnes Jacob Burckhardt. Sein gleichmütig gleichmäßiger Blick ermaß die extremsten Möglichkeiten als die geringen Varianten, die die Natur dem Menschen zugebilligt hat.

Die letzten Jahre seines Lebens vertiefte er sich ganz in Paul Valéry, dessen mediterrane Skepsis, helle Rationalität und naturhafter Paganismus ihn verwandt berührten. Als er den letzten Band der langen Reihe der Cahiers, diese unermüdliche Selbstreflexion und Selbstprotokollierung Valérys, aus der Hand gelegt hatte, ging auch sein Leben zu Ende, wie

wenn ein Punkt gesetzt war.

Es sei der Versuch unternommen, den Weg seines Denkens aus der Perspektive eines Weggenossen zur Darstellung zu bringen. Daß Perspektiven einen Wert haben, daß Perspektiven nicht nur Erkenntniswege sind, sondern sogar ein Teil unserer eigentlichen Existenz, das hat niemand so deutlich gesagt als Löwith selber in seinem ersten Buch. Dieses Buch, das betitelt war „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“ hatte seinerzeit in der großartigen Schule, die wir alle bei Martin Heidegger empfangen haben, ein ganz eigenes Anliegen verfolgt, den Menschen als Individuum zu sehen — sowohl gegenüber den Wesensallgemeinheiten des philosophischen Denkens, als auch gegenüber den sozialen Rollen, die er spielt. Wenn man in einer verkürzenden Form sagen darf, was Löwiths Buch damals in die philosophische Diskussion einzubringen suchte, so war es die Erhellung dessen, was das Du in seiner radikalen Einzelheit für das Menschsein bedeutet. Das war in der damaligen Situation, die letzten Endes durch die Kritik Heideggers an der abendländischen Metaphysik, besonders der Metaphysik der Griechen bestimmt war, die Sonderanwendung einer allgemeinen Opposition, die durch Heidegger sichtbar geworden war. Die Kritik daran, daß der Mensch wesentlich Logos sei, und daß das Wesen der Dinge ihr Eidos sei, fand hier ihre Anwendung auf den Begriff der Person, welcher aus der römischen Tradition stammt und in der neueren Philosophie eines der schwierigsten moral-philosophischen und metaphysischen Probleme darstellt. Als Löwith die Duhaftigkeit des Menschen gegen den allgemeinen Personenbegriff wahrnahm, als er an Pirandello zeigte, daß die Rolle, die der Einzelne in seinen Beziehungen zu diesem und jenem spielt, sein eigenes Selbst ist, hat er in einem Teilaspekt an der idealistischen Tradition der Philosophie die radikale Kritik geübt, die vorher schon ihre theologische Aussage durch Männer wie Kierkegaard, Buber, Ebner, Barth, Gogarten und Bultmann gefunden hatte. Ich glaube nun, daß man sehr schön an den weiteren Schritten, die Löwith als junger Dozent tat, die Richtung seines ganzen geistigen Werdens charakterisieren kann. Es ging von diesem ersten Ansatzpunkt einer Kritik des Idealismus weiter, indem Löwith zunächst die Zeugen einer solchen Kritik aufrief. Charakteristischerweise behandelte der erste Aufsatz nach der Habilitation Feuerbachs Kritik an Hegel. Aufsätze über Kierkegaard und Nietzsche, die großen Gegner der idealistischen Spekulation, waren weitere Zeichen dieses eigenen Weges.

Da aber zeigte sich ebenso früh eine zweite Komponente, die die Kritik des Idealismus nach einer anderen Richtung fortsetzte, und mir schien es immer, wenn ich hier wieder als Weggenosse sprechen darf, daß die Einordnung in die, wenn auch noch so fragwürdige, Institution der Universität nicht ganz ohne Bedeutung dafür gewesen ist, daß Löwith zunehmend mehr die gesellschaftliche Bedingtheit des Individuums neben die persönlich-mitmenschliche Bedingtheit zu stellen begann. Dabei war es besonders die glanzvolle Abhandlung über Karl Marx und Max Weber, die der Betrachtung des Individuums die gesellschaftliche Fragestellung zur Seite rückte. Löwith hat in dieser Arbeit zwei Perspektiven gegeneinander abgegrenzt. Er hat vom Standpunkte eines Marx aus Max Webers Gedankenwelt zu beleuchten versucht und umgekehrt. Er hat dann Marx und Kierkegaard einander gegenübergestellt, Burckhardt und Nietzsche, Goethe und Hegel, und in diesen Konfrontationen begibt sich so etwas wie die Verwandlung einer durch die Grundlegung des ersten Buches gewonnenen Erkenntnis in eine Methode. Perspektivität — das war die ursprüngliche Einsicht jenes ersten Ansatzes schon — ist zugleich ein Aufweis des wahren Seins. Es war gerade nicht so, wie Löwith damals noch zu meinen schien, daß die Perspektivität unseres Daseins es nicht möglich mache, Einsicht in das wahre Sein des Individuums außerhalb der jeweiligen Beziehungen, in denen es steht, überhaupt zu gewinnen. Im Gegenteil, das Individuum ist das Ganze der Perspektiven. Diese Erkenntnis einer ‚pirandellotischen‘ Ontologie diente Löwith zur Legitimierung seiner vergleichenden Studien zur Geistesgeschichte.

Die Methode der Perspektivik ist keine willkürlich angewandte, sondern jede Perspektive

hebt einen Faden aus dem Seinsgeflecht heraus, das da und wirklich ist. Gleichwohl scheint mir — wenn ich mir erlauben darf, so weiter zu deuten, was ich habe entstehen und werden sehen —, daß die Methode der Perspektive, die Löwith auf die Geistesgeschichte anwandte, allmählich und in ihrer weiteren Ausübung immer deutlicher ein Festwerden bestimmter Standorte, bestimmter Ausgangspunkte ergab, von denen aus sich anderes nur noch in der Perspektive zeigte, eine Art Auspendeln der Waage, auf der die Wahrheit erwogen wurde. Wenn Kierkegaard und Nietzsche, ja selbst noch wenn Weber und Marx zusammengestellt waren, so konnte man aus der Relativität beider Positionen eben nur ihre Relativität deutlich entnehmen. Wenn dagegen Jacob Burckhardt und Nietzsche in einem Buche in Perspektive gesetzt werden, so war schon deutlich, daß Karl Löwith in Jacob Burckhardt eine höhere menschliche Wahrheit erschien. Und man wird gleichermaßen spüren, daß die Position, die Goethe gegenüber Hegel einnimmt, Löwith näher steht, d. h. wahrer scheint, als etwa die umgekehrte. Das gilt schließlich auch für die Wahrheit in Nietzsche selber, und das ist vielleicht die merkwürdigste Entwicklung, die ich in Löwiths Denken sehe: Nietzsche ist für ihn in gewisser Weise, mit allen Einschränkungen, die er gegen Nietzsche anbringt, selber eine Art fester Standort geworden, ein Zeuge gegen das, was er den Historismus nennt. Denn es war offenbar die Absicht Löwiths, zu zeigen, daß eine entschlossene Radikalisierung des ethischen Denkens die Grenze des Historismus sichtbar macht.

Wenn wir uns nun dieses Auspendeln der Waage zwischen einander zugeordneten geistigen Erscheinungen, wie sie Löwith noch in zahlreichen anderen Fällen herbeizuführen versucht hat, vor Augen stellen, werden wir das Bedürfnis empfinden, uns zu fragen: Aufgrund wovon gewährt Löwith gewissen Perspektiven den Vorzug? Aber dazu werden wir erst wissen müssen: Wo ist der Standort, von dem aus diese Betrachtungsweise fruchtbar wird? Was ist das Gemeinsame, das Maßsystem, mit dem hier gemessen wird? Ich denke, daß man sagen kann, daß vor allem anderen die Skepsis, ein traditionelles Motiv philosophischer Besinnung seit alters, an den geistigen Kronzeugen, die Löwith zu zitieren liebt, das Gemeinsame ist, und daß diese Skepsis somit auch sein eigenes Anliegen war. Aber freilich, wie alle Skepsis hat auch diese Skepsis ihren bestimmten Sinn durch das, wogegen sie sich richtet und woran sie sich ausübt. Ich darf vielleicht in diesem meinem Versuch, eine eigene Perspektive auf Löwith zu verfolgen, die Skepsis Löwiths eine Skepsis gegen die Schule nennen.

Unter „Schule“ verstehen wir in der Philosophie die zünftige Form der akademischen Wissenschaft seit Schopenhauer, der ihrerseits seit dem späten Altertum die traditionelle Form der philosophischen Schulbildung vorausging. Und wenn ich Löwiths allererstes Auftreten in dem akademischen Leben Deutschlands hier nachzeichnen darf: Ich besinne mich sehr deutlich auf mein erstes Zusammentreffen mit ihm im Jahre 1920 im Wandelgang der Münchener Universität. Ich hatte keine Ahnung, wer er war, aber mein allererster, unbestimmter Eindruck war genau der, daß damals schon das eigentliche Anliegen Löwiths, das ihn auch in die Nähe zu dem damaligen radikal revolutionären Heidegger brachte, die Kritik an der Schule war, die Kritik an der akademischen Philosophie, die Kritik auch an der Unterweisung, die der Meister phänomenologischer Einzelforschung, die Husserl uns gab. Kritik an der Schule ist ein altes Motiv. Sie verfolgt die Schule seit Jahrhunderten wie ihr eigener Schatten. Die französischen Moralisten lebten von ihr ganz, es gibt diese Kritik aber auch — und mit ganz besonderem Recht — im 19. Jahrhundert, als die Professoren in der Philosophie die Oberhand gewannen und nur mehr wiederholten und erneuerten, ohne das Zeitbewußtsein noch zu erreichen.

In unserer Jugend hatte die Skepsis Löwiths gegen die Schule erstmals innerhalb der akademischen Philosophie selber ihre Legitimation gefunden, im Begriff des Existentiellen, der insbesondere in Heideggers Auftreten seine Verkörperung erlangte. Aber am Ende sollte auch noch Heideggers Philosophie von Löwiths Skepsis verfolgt werden. Wie sich Heideggers Denken seit „Sein und Zeit“ vor Löwiths Augen ausbaute, wurde es ihm das reinste Gegenteil

dessen, was ihm der existenzielle Appell des ursprünglichen Heideggerschen Ansatzes zu verheißen schien. Ich kann hier nicht darauf eingehen, warum Heidegger selber auf einem so anderen Wege weitergegangen ist, als es im Sinne der Kritik Löwiths an der Schulphilosophie lag. Doch scheint es mir für Löwith bedeutsam, daß sich sein Denken in solchen Spannungen formiert hat.

Ein zweiter Punkt von Löwiths Skepsis scheint mir die Skepsis gegen alle Dogmatik überhaupt, vor allem die einer philosophischen Theologie und einer spekulativen Geschichtsphilosophie. Alle speulative Geschichtsdeutung erscheint ihm als ein unerkanntes und illegitimes Fortleben der Heilsgeschichte. Das ist die Stelle, an der Löwiths skeptisches Denken in die besondere Nähe zu einem Zentralmotiv der protestantischen Theologie geraten ist.

Und da ist schließlich als letztes seine Skepsis gegen die Geschichte überhaupt. Das ist das Motiv, das Löwith schon an Goethes Mißvergnügen an der Geschichte, schon an Jacob Burckhardts Abscheu vor der Macht und an Nietzsches unzeitgemäßen Betrachtungen angezogen hatte. Positiv formuliert ist es das Motiv der Natur und der Natürlichkeit, das sich hier mit dem skeptischen Motiv vereinigt.

Der Begriff der Natur scheint für die systematische Funktion, die er bei Löwith gewinnt, besonders vorgeprägt. Es wird einem im allgemeinen nicht bewußt, daß es ein Fremdwort ist, das diesen uns natürlichesten aller Begriffe bezeichnet. „Natur“ ist ja kein deutsches Wort, und man muß sich fragen, was gleichwohl diesem Begriff der Natur eine solche Sagkraft verliehen hat, daß er in den Tagen Rousseaus und Hölderlins „mit Waffenklang erwachen“ konnte. Über die Geschichte des Wortes will ich hier nicht sprechen und nur hervorheben, daß das Wort im Griechischen wie im Deutschen erst dann philosophisch relevant und zum Begriff geprägt wird, wenn Natur vom Gegensatz des Menschlichen her gesehen wird, z. B. im Gegensatz zu Kunst oder auch im Gegensatz zum Supranaturalismus der kirchlichen Orthodoxie, also erst dann, wenn es nicht nur die bloße *natura rerum*, die „Natur von etwas“ meint. Es liegt nun eine tiefe, sachliche Wahrheit darin, daß sich der Skeptiker auf die Natur beruft. Die Skepsis ist zuletzt und vor allem gegen die luftigen Gebilde des philosophierenden Geistes gerichtet. So sucht Löwith gegenüber der spekulativen Auflösung alles Handfesten die Natur als die Konstante der Wirklichkeit, den Granit, der alles trägt, zur Geltung zu bringen.

Mit dem Thema der Natur und der Natürlichkeit kommt aber der Sache nach das älteste Motiv der abendländischen Metaphysik zu Worte, das Motiv der Physis, freilich in polemischer Form, die gegen die Reflektiertheit der Philosophie wie gegen den Geist des technischen Denkens der Neuzeit gerichtet ist. In der Tat wurde es Löwiths philosophisches Hauptanliegen, den Problemhorizont der einen einheitlichen Welt als philosophisches Thema wiederzugewinnen. Eine Reihe von Abhandlungen, die er der Kritik der geschichtlichen Existenz (1960), der christlichen Überlieferung (1966) widmete, sowie einige Beiträge zur Arbeit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften dienen diesem Ziele.

So ist er auf dem Wege über die Skepsis zu einem Anwalt ältester Wahrheiten der abendländischen Metaphysik geworden, und mir scheint, daß sich in diesem Bogen, den sein Denken durchlaufen hat, eine echte philosophische Funktion der Skepsis an ihm bewährt hat: das zu erhärten, was keine Skepsis umbringen kann, weil es als überlegene Wahrheit standhält.

Quelle: Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1977, S. 231-239.