

Otto Friedrich Bollnow: Zwischen Philosophie und Pädagogik¹

Inhalt

- I. Einleitung: Bemerkungen zur Biographie 1
- II. Die Ausgangslage: Ansätze 3
 - 1. Die Erosion des Bildungsbegriffes 3
 - 2. Die innere Spannung der Lebensphilosophie 4
 - 3. Die Philosophie der Bürgerlichkeit 5
 - 4. Die Metaphysik der Sachlichkeit 8
- III Zur Hermeneutik des Daseins 10
 - 1. Die Auseinandersetzung mit Heidegger 10
 - 2. Die Tugendlehre 14
 - 3. Die *salus domestica* 15
- IV Topik: Zur Methode philosophischen Denkens 17

I. Einleitung: Bemerkungen zur Biographie

Otto Friedrich Bollnow wurde am 14. März 1903 in Stettin geboren; 1953 folgte er dem Ruf auf den Lehrstuhl Sprangers an die Universität Tübingen. Er ist am 7. Februar 1991 in Tübingen gestorben.

Spranger hatte ein Leben lang die Idee einer Philosophischen Pädagogik verfolgt: Der von Otto Friedrich Bollnow und Gottfried Bräuer herausgegebene zweite Band der Gesammelten Schriften zeigt in eindrucklicher Weise, wie Spranger dieses sein Lebensthema immer wieder aufgreift und neu durchdenkt². Von der unauflöselichen Einheit von Philosophie und Pädagogik überzeugt, hat Bollnow die Idee einer Philosophischen Pädagogik weiterverfolgt und ihr ein neues Profil zu geben versucht. Philosophische Pädagogik, so viel vorweg, ist für Bollnow nicht gleichbedeutend mit Geisteswissenschaftlicher Pädagogik: In einem gewissen Sinne steht sie sogar im Widerspruch zu ihr. Als ein von Max Born promovierter Doktor der Theoretischen Physik bildete Bollnow eine Ausnahme unter den damaligen Lehrstuhlinhabern der Pädagogik, die in der Regel aus den Geisteswissenschaften zur Pädagogik gekommen waren. Was Bollnow mit der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik verbunden hat, war die Schule Diltheys. Die Sache, um die es Bollnow mit dem Anliegen einer Philosophischen Pädagogik gegangen ist, hat er, besonders in den späteren Schriften, mit der Bezeichnung „Hermeneutische Pädagogik“ zu fassen versucht. Allerdings: Das Spätwerk Bollnows ist im ganzen vom Ringen um die Grundlegung der Philosophie in einer umfassenden Hermeneutik des Daseins gekennzeichnet. In diesem Sinne bezeichnete er sein Projekt „Hermeneutische Philosophie“, die er von der Philosophischen Hermeneutik unterscheidet³.

¹ Erweiterte Fassung des Festvortrags zur akademischen Feier zum Gedenken an Otto Friedrich Bollnow anlässlich seines hundertsten Geburtstages. Gehalten am 1. Juli 2003

² Eduard Spranger: Gesammelte Schriften Band II: Philosophische Pädagogik. Hrsg. von Otto Friedrich Bollnow und Gottfried Bräuer, Heidelberg 1973.

³ Vgl. Gunter Scholtz: Was ist und seit wann gibt es „hermeneutische Philosophie? In: Dilthey-Jahrbuch, Band 8 (1992/93). Ebenso: Klaus Giel: Umriss einer hermeneutischen Philosophie. Zwischen Phänomenologie und Le-

Die Herkunft aus der exakten Naturwissenschaft hat die Konzeption der Philosophischen, also Hermeneutischen Pädagogik, nicht gerade geringfügig beeinflusst. Im Unterschied zur Geisteswissenschaftlichen Pädagogik, wie sie, nach seiner Auffassung, vornehmlich von Erich Weniger vertreten wurde, thematisiert Bollnow die Erziehung nicht als einen historischen Wirkungszusammenhang, in dem das Verständnis immer schon durch das traditional vermittelte Vorverständnis vorstrukturiert ist. Seine Arbeiten zur Geschichte der Pädagogik sind durchweg Studien von Klassikern der Pädagogik, in denen er jeweils deren besondere, originäre Sicht der Erziehung und die Gestalt, in der sie diese Sichtweise objektivierte, herauszuarbeiten sich bemühte.

Die an den Universitäten gelehrte Pädagogik war in den fünfziger Jahren noch weitgehend und aus angebbaren Gründen von der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik dominiert. In dieser Form bildete sie einen wichtigen Bestandteil der universitären Lehrerbildung (Ausbildung von Gymnasiallehrern).

In Tübingen hatte Bollnow jedoch ein durch den Weggang Hans Wenkes verwaistes Häuflein von Pädagogikstudenten vorgefunden: Volksschullehrer, die in dem sogenannten Tübinger Studium, einer Besonderheit der Universität Tübingen, die Höhere Prüfung für das Lehramt an Volksschulen anstrebten. Während er zur Gymnasiallehrerschaft stets ein distanziert-kühles Verhältnis unterhielt, blieb er der Volksschullehrerschaft ein Leben lang verbunden. Diese Verbundenheit hat tiefe lebensgeschichtliche Wurzeln. Bollnow entstammt einer Lehrerfamilie, und er ist unter den Augen von Lehrern herangewachsen: von Lehrern des, wie es damals ja wohl noch geheißen hat, niederen Schulwesens. Der Großvater war Lehrer, seine drei Onkel waren Lehrer, sein Vater selbstverständlich auch, und eine ausgebildete Lehrerin war auch seine Mutter, die den Beruf allerdings nicht mehr ausübte. Ob, in welchem Sinne und Umfang eine in dieser Dichte „lehrerzentrierte“ Kindheit prägen kann, ist eine - vielleicht auch indiskrete - Frage, die hier nicht gestellt wird.

Dagegen ist es für die intellektuelle Biographie Bollnows von großer Bedeutung, in einem Lehrermilieu aufgewachsen zu sein, das den Ideen der Reformpädagogik gegenüber aufgeschlossen war. „Bei den lebhaften Gesprächen mit den Kollegen in meinem Anklamer Elternhaus“, schreibt er, „und bei meinem Großvater auf dem Lande hörte ich mit gespannter Aufmerksamkeit zu und wurde so früh mit den pädagogischen Problemen bekannt“⁴. Der Vater, ein früher Anhänger der Montessori-Pädagogik, hatte einen Schulkindergarten an seiner Schule eingerichtet, den er gerne „Fröbelklasse“ genannt hätte; und er beteiligte sich wie die meisten der von der Reformpädagogik bewegten Lehrer an der Heimatforschung.

Dies sind, in groben Zügen, die Umrissen des Feldes, innerhalb dessen die Lehrerschaft sich neu zu positionieren und zu verstehen versuchte: Es ist zum einen der Versuch einer Neu- und Umorientierung der Unterrichtspraxis, die verbunden ist mit einer Abkehr von der „Methode“. Der Geist der Methode war nicht zuletzt durch die Routine der Lehrerausbildung zum „mystère“ eines Gewerkes verkommen. Von Herbart selber war nichts lebendig geblieben, und kaum noch etwas vom Herbartianismus. (Die Frage, ob mit der Abkehr vom Herbartianismus die Professionalisierung des Lehrerberufs verzögert wurde, kann hier nicht diskutiert werden.) Mit der zweiten, mit dem Stichwort Heimatforschung nur eben angedeuteten Orientierungsmarke der Reform ist das Bestreben angedeutet, die Schulpraxis als integratives Moment einer kulturellen Praxis zu verstehen, die durchzubuchstabieren sie als ihre vornehmste Aufgabe empfunden hatte. Mit der Betonung des Heimat- und Volkstumsgedankens wird nämlich ein Kulturverständnis signalisiert, das nicht durch gelehrte Studien vermittelt ist und infolgedes-

bensphilosophie. In: Friedrich Kümmel (Hrsg.): O.F. Bollnow: Hermeneutischen Philosophie und Pädagogik, Freiburg/München 1997.

⁴ Otto Friedrich Bollnow: In: Pädagogik in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Ludwig J. Pongratz, Band I, Hamburg 1975, S. 96.

sen unmittelbar-sinnliche Aufschlüsse der Lebenswirklichkeit in Aussicht stellt. Damit war eine Gegenposition gegen das klassisch-humanistische Bildungsverständnis vorgezeichnet, die sich mit Argumenten aus Nietzsches „Zukunft der Bildungsanstalten“ armieren konnte. Bollnow, obzwar Absolvent des Humanistischen Gymnasiums, suchte nach eigenem Bekunden einen Begriff von Humanität, der sich nicht vom gelehrten Humanismus herleitet.

II. Die Ausgangslage: Ansätze

1. Die Erosion des Bildungsbegriffes

Die Philosophische Pädagogik ist, alles in allem, der Versuch, die Erziehung unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Konstruktion zu begreifen. Damit wird keineswegs in Abrede gestellt, daß die Erziehung eine gesellschaftliche Tatsache ist. Was die Philosophische Pädagogik jedoch bewegt, ist die Frage, woran gesellschaftliche Konstruktionen, Institutionen und Funktionen zu messen sind, wenn sie als erzieherische behauptet werden und gelten sollen. Welches sind die Kriterien, die dem irgendwie institutionalisierten Handeln eine pädagogische Bedeutung zuzusprechen erlauben und es als erzieherisch relevant rechtfertigen. Spranger konnte noch wie selbstverständlich vom „ewigen Wesen der Erziehung“ reden, „das im Grunde schon immer vorausgesetzt ist, wenn wir eine geschichtliche Tatsache als zum Bereich der Erziehung gehörig betrachten“⁵. Die gesellschaftlichen Prozesse und die geschichtlichen Ereignisse, die diese Prozesse auslösen und in Gang halten, ihre Richtung und Dynamik bestimmen, konnten für Spranger nur unter der Annahme ewig geltender Werte identifiziert und begriffen werden. Wert und Bedeutung des Gesellschaftlichen und Geschichtlichen sind in der transzendentalen Verfassung des Geistes vorstrukturiert. Aufgrund dieser transzendentalen Verfassung des Geistes ist der Mensch nach der Konstruktion Sprangers als Individuum mit der Gesellschaft und ihrer Geschichte vermittelt. Dieses Vermitteltsein des Menschen mit der gesellschaftlichen Realität wurde im Begriff der Bildung ausgelegt. Just dieser Bildungsbegriff war in allen seinen pädagogischen Ausprägungen obsolet geworden. Die Gesellschaft wurde als eine dem Menschen gegenüberstehende, fremde Macht empfunden. Die Rede von der Orientierungs- und Sinnkrise hatte schon am Ende des neunzehnten Jahrhunderts Konjunktur und war schon längst nicht mehr das bloße Erkennungszeichen von Salonintellektuellen der *décadence*. Kein Geringerer als Wilhelm Dilthey hat seine Vorlesung im Jahr 1898 mit den Worten eingeleitet: „Diese Gegenwart steht dem großen Rätsel des letzten Wertes unseres Handelns ... umgeben vom rapiden Fortschritt der Wissenschaften ... ratloser als irgendeine frühere Zeit“ gegenüber⁶. In dieser allgemein empfundenen Orientierungskrise wird eines deutlich, daß nämlich die Bildungstheorie nicht mehr imstande ist, die Eigendynamik der pluralistischen Gesellschaft, die durch den Fortschritt der Wissenschaften ausgelöst wurde, theoretisch zu durchdringen. In der Logik des Bildungsbegriffs wird die gesellschaftliche Realität zwar als das Allgemeine vorgestellt, das dem einzelnen als ein Fremdes gegenübertritt: das Allgemeine wird darin allerdings nicht als Subsumtionsbegriff verstanden, unter das das Besondere fällt. Das Allgemeine und das Besondere werden im Bildungsbegriff vielmehr als Momente einer umgreifenden Bewegung ausgewiesen, in der das Besondere, Individuelle in das Allgemeine aufgehoben und dieses in jenem verwirklicht und in seiner Wirklichkeit bezeugt wird. Der Begriff der Bildung ist ein Abkömmling des Idealismus und beschreibt in enger Anlehnung an Fichte die sich selbst begreifende Subjektivität. Demgegenüber hatten die exakten Wissenschaften sich im

⁵ Eduard Spranger, a.a.O. S. 8.

⁶ Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Band 8, 2. Aufl. 1960, S. 193.

exakten Wissenschaften sich im Experiment ihre eigene, künstliche Erfahrungsgrundlage und auf der Grundlage der Mathematik ihre eigene Sprache geschaffen. Damit hatten sie den Boden der allein auf die Vernunft gegründeten allgemeinen Verständigung verlassen. Wie dem auch im einzelnen sein mag (auf die Verhältnisse kann hier nicht detailliert eingegangen werden): Das Denken der Wissenschaft ist nicht mehr die Bewegung der sich selbst begreifenden Subjektivität, und die Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen hat nichts mehr zu tun mit der Allgemeinheit, die das sich vereinzeln Subjekt entgegengesetzt, um sich als Subjekt begreifen zu können.

Mit der Erosion des Bildungsbegriffs verliert die Pädagogik das theoretische Instrumentarium, mit dem sie den Einzelnen als „bildsames“ Individuum und die gesellschaftliche Realität als das Allgemeine, auf das das Individuum dialektisch bezogen ist, denken konnte. Ohne den Bildungsbegriff kann der Einzelne nicht als Individuum, d.h. als originelle Ausformung der dialektisch entgegengesetzten gesellschaftlich-kulturellen Realität verstanden werden. Mit dem Begriff der Individualität ist der zu erziehende Einzelne, der educandus, nicht mehr zu fassen und zu beschreiben; und die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht als das im Individuum repräsentierbare Allgemeine.

Bollnow setzt daher folgerichtig mit einer radikalen Kritik an der Individualität als einem Bezugspunkt des pädagogischen Handelns an. Dies wird als erstes zu zeigen sein.

Die Erosion des Bildungsbegriffes, das dürften die Ausführungen ebenfalls verdeutlicht haben, ist gleichbedeutend mit einem Theoriedefizit der Pädagogik, das sie bis heute nicht überwunden hat. Die Sozialwissenschaften, mit deren Instrumentarien die Pädagogik sich ihr Handeln verständlich anzueignen versucht, sind kein Ersatz für die fehlende „einheimische“ Theorie der Pädagogik. Daher stellt sich die Leitfrage der Philosophischen Pädagogik, woran die gesellschaftliche Konstruktion der Pädagogik, die Institutionen und Funktionen gemessen werden, wenn sie als erzieherische gelten sollen, mit großer Dringlichkeit.

2. Die innere Spannung der Lebensphilosophie

Der Ruf nach Lebensorientierung hatte sich in der Bezeichnung „Weltanschauung“ zu einem Schlagwort verdichtet. Julius Langbehn's Buch „Der Rembrandtdeutsche“⁷, das nach einem Jahr bereits in der achtunddreißigsten Auflage vorgelegen hatte, spielte dabei eine gewisse Vorreiterrolle. Die Philosophie, mit anderen Fragen als der nach dem Lebenssinn befaßt, hatte keine Sprache, in der sie auf die Orientierungskrise reagieren konnte: Dilthey sprach vom Katzenjammer der „Kathedrophilosophie“. Auf das unseriöse Machwerk Langbehn's reagierte sie erst im Jahre 1911 mit einem von Frischeisen-Köhler herausgegebenen Sammelband, an dem Dilthey selbst, dann aber auch die Schüler Misch und Groethuysen, außerdem Simmel u.a. sich mit Beiträgen beteiligten⁸. In seinem Beitrag „Typen der Weltanschauung“ versuchte Dilthey die Entstehung von Weltanschauungen als den Versuch zu beschreiben, Antworten auf die Rätsel des Lebens zu finden. Je nachdem, welche Einstellung der Mensch zu den Rätseln des Daseins findet, bilden sich „Stimmungen dem Leben gegenüber aus“, Lebensstimmungen⁹. Das Problem der Weltanschauungen wird als Frage ihrer Genese aus den Lebensstimmungen behandelt. In der Frage nach der Entstehung der Weltanschauungen richtet sich der Blick allerdings schärfer auf das Innewerden des Lebens im menschlichen Dasein. So beginnt die Lebensphilosophie sich als Philosophische Anthropologie zu verstehen. Damit ist

⁷ Julius Langbehn: Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen, 38. Aufl. Leipzig 1891.

⁸ Max Frischeisen-Köhler (Hrsg.): Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilhelm Dilthey, Bernhard Groethuysen, Georg Misch u.a., Berlin 1911.

⁹ Wilhelm Dilthey, a.a.O., S. 82.

keineswegs die naive Gleichsetzung von Lebensphilosophie und Anthropologie gemeint, nach der Devise, daß alle philosophischen Systeme Deutungen des menschlichen Daseins seien. Bernhard Groethuysen arbeitet in der Einleitung zu seiner „Philosophischen Anthropologie“¹⁰ die Auffassung heraus, daß die Selbstbesinnung des Lebens im menschlichen Dasein immer mit Deutungen verbunden ist, in denen die Unmittelbarkeit der Lebenserfahrung überschritten wird. Er spricht von der „inneren Dialektik“ jeder Anthropologie, von der es heißt: „In dieser Divergenz der Einstellungen liegt nun selbst das Moment, das zu immer neuen Versuchen menschlicher Selbstbesinnung führt, die Dialektik der philosophischen Anthropologie, die wiederum nur ein Ausdruck von etwas im tiefsten Sinn Menschlichem ist: des Widerspruchs zwischen Leben und Erkenntnis“¹¹. In der Betonung der Spannung von Leben und Erkenntnis ist Groethuysen zweifellos von Georg Simmel beeinflusst, der sie zu seinem Lebensthema gemacht hatte. Wie dem auch sei: Mit der anthropologischen Wende der Lebensphilosophie wird deren innere Problematik deutlich: das Problem ihrer Begrifflichkeit.

Dies ist nun auch die Stelle, an der der Theoretiker Bollnow aus Unbehagen an ihrer Begrifflichkeit in den Diskurs der Lebensphilosophie eingegriffen hat. Seine Habilitationsschrift¹² schließt mit der Bemerkung: „Die traditionelle Logik selbst wurde in ihrer Gültigkeit [von Jacobi, K.G.] nicht in Frage gestellt. Deshalb mußte letzten Endes Jacobis philosophisches Bemühen scheitern. Eine radikale Verfolgung des lebensphilosophischen Ansatzes hätte zugleich eine Neubegründung der Logik notwendig gemacht. Darum mußte Hegel ... mit der Begründung einer neuen Logik einsetzen“. Er zitiert Hegels Kritik an der Logik Jacobis und schließt sein Buch mit der Bemerkung: „Dies konnte Jacobi nicht mehr verstehen“¹³. Die logischen Probleme der Lebensphilosophie wurden im Umkreis von Georg Misch und im Anschluß an dessen Vorlesungen „Zur Logik und Theorie des Wissens“ von Hans Lipps, Josef König und Otto Friedrich Bollnow weiter diskutiert und vertieft¹⁴. Das Problem einer „Hermeneutischen Logik“ hat Bollnow bis zu seinem Tode beschäftigt.

3. Die Philosophie der Bürgerlichkeit

Ende der zwanziger Jahre hatte der Dilthey-Schüler Groethuysen mit seinen Arbeiten zur Philosophie der Französischen Revolution¹⁵ in einem originären Zugriff neue Saiten der Lebensphilosophie zum Schwingen gebracht. Dilthey und seine bekannteren Schüler hatten die Deutung des Lebenserfahrung im wesentlichen in der Obhut der Dichter, Künstler und Denker gesehen. Sie seien es, die mit ihren Werken die Welt bewegten, das Sehen, Denken, Fühlen und Wollen lehrten. In einem gewissen Sinne wird die Geistesgeschichte hier als die Gemeindebildung von großen Vordenkern verstanden. Was Groethuysen demgegenüber an der Franzö-

¹⁰ Bernhard Groethuysen: Philosophische Anthropologie, München/Berlin 1931.

¹¹ Bernhard Groethuysen, a.a.O., S. 6.

¹² Otto Friedrich Bollnow: Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis, Stuttgart 1933.

¹³ Otto Friedrich Bollnow, a.a.O., S. 148 f.

¹⁴ Georg Misch: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens. Hrsg. von Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi, München 1994; Josef König: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie, Halle Saale 1937; Hans Lipps: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. 2. Aufl., Frankfurt/M. 1959; Otto Friedrich Bollnow: Studien zur Hermeneutik. Band II: Zur Hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps, Freiburg/München 1983.

¹⁵ Bernhard Groethuysen: Philosophie der Französischen Revolution, Frankfurt/NewYork 1989; Ders.: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. I: Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung, Halle/Saale 1927; Bd. II: Die Soziallehre der katholischen Kirche und das Bürgertum, Halle/Saale 1930.

Vgl. dazu: Klaus Große Kracht: Zwischen Berlin und Paris: Bernhard Groethuysen (1880-1946). Eine intellektuelle Biographie, Tübingen 2002.

sischen Revolution fasziniert, ist, daß sich eine breite Masse ohne Vordenker unter einem großen Gedanken in einem gemeinsamen Wollen zusammenfindet¹⁶. Dem liege, schließt Groethuysen, ein gemeinsames, alle umgreifendes, unvermittelt-ursprüngliches Erleben zugrunde, in dem der Mensch sich seines Wertes als Mensch, seiner Würde also, inne wird und sich das Recht der Gesetzgebung zuschreibt. Die Bestimmung des Menschen liegt darin, daß er sich selbst als eine Wesen wahrnimmt, das mit dem unveräußerlichen Recht der Gesetzgebung begabt ist. Diese menschliche Grunderfahrung findet, nach Groethuysen, ihren Ausdruck in der Forderung nach den Menschenrechten. „Um seine Rechte zu fordern, muß der Mensch seiner selbst bewußt geworden sein, er muß seinen Wert als Mensch erkannt haben“¹⁷. Die Menschenrechte haben sich, wie Groethuysen ausführt, keineswegs in einer immanenten Entwicklung des Rechtswesens und der geschichtlichen Interpretation seiner Traditionen entwickelt. Ihr reales Fundament ist vielmehr der Eintritt eines neuen Menschentyps in die Geschichte; eines Menschentypus, der in der Auseinandersetzung mit überkommenen Vorstellungs- und Gefühlsweisen sein geschichtliches Daseinsrecht erkämpft hat. Der Mensch als Bürger, um den handelt es sich bei Groethuysen, hat sich mit einem neuen Wertbewußtsein in neuen Lebensformen zur Geltung gebracht, und fordert die Umgestaltung der Gesellschaft nach seinen Grundsätzen.

Die Idee und Gestalt des Bürgers und der bürgerlichen Lebensform, wie sie in den Werken Groethuysens herausgearbeitet wurden, haben das Denken Bollnows entschieden beeinflusst. Was ihn daran besonders bewegte, ist der in der Gestalt des Bürgers zur Welt gekommene Gedanke einer autonomen Ethik: einer Ethik, die weder als Kanon der Übellichkeiten traditionell vermittelt noch aber über religiösen und metaphysischen Voraussetzungen errichtet wird. Vielmehr wird die Lebenspraxis des Bürgers als der Ort reklamiert, in dem der Bürger das Menschsein definiert. Die Form aber, in der sich die Selbstbestimmung des Menschen verwirklicht, ist die des Gesetzes. Der Mensch definiert sich selbst, indem er seine Lebenspraxis einer Gesetzgebung unterwirft, in deren Urheberschaft sich seine Bestimmung erfüllt. Durch die Gesetzgebung befreit der Bürger sich aus seiner natürlichen Abhängigkeit: Er tritt ein in eine neue Ordnung, in der er sich als Zurechnungssubjekt seiner Taten und Leiden beansprucht und einer verinnerlichten Gerichtsbarkeit unterwirft, die in der Form des Gewissens die Stelle des Jüngsten Gerichtes einnimmt.

Mit der Aufhebung des Naturzustandes ist zugleich die naturgegebene Vereinzelung des Menschen aufgehoben: Die bürgerliche Ordnung hat keinen Raum für die Individualität, für eine Lebenspraxis, die sich nicht in Gesetzesform fassen und bestimmen läßt. Als Mensch - nicht als natürliche Kreatur - sind alle Menschen gleich und die Gleichheit (unterm Gesetz) ist durch die Freiheit bedingt, wie diese durch jene.

Als eine gesetzte und also künstlich geschaffene Ordnung ist die neue Ordnung äußerst fragil: eine Ordnung, deren Bestand durch die äußere Natur permanent gefährdet ist. Das bedeutet, daß die Aufhebung des Naturzustandes nicht nur als Negation gedacht werden kann: die Natur muß vielmehr in die neue Ordnung - positiv - aufgehoben werden. Dies gilt nicht nur im Bezug auf die menschliche Natur - durch die Erziehung - , sondern auch im Hinblick auf die äußere Natur, die dem Regiment des Pan entrissen und berechenbar gemacht werden muß¹⁸. Die Aufhebung der menschlichen Natur findet ihre Vollendung in der Berechenbarkeit der äußeren Natur. Berechenbar ist die Natur im Bezug auf das menschliche Handeln: „Naturgesetze“

¹⁶ Bernhard Groethuysen: Philosophie der Französischen Revolution, a.a.O. S. 187; dazu: Klaus Große Kracht, a.a.O., S. 51.

¹⁷ Bernhard Groethuysen: Philosophie der Französischen Revolution, a.a.O. S. 187.

¹⁸ Vgl. dazu: Otto Friedrich Bollnow: Die neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1955, S. 164.

sind nicht das Ergebnis einer interesselosen Beschreibung von Naturphänomenen, sondern die handelnd erkundeten Grundlagen des menschlichen Handelns. Die Erforschung der so verstandenen Naturgesetze ist nicht in der theoretischen Schau, der reinen *theoria* begründet, sie wird vielmehr in tätigen Eingriffen in die Natur vollzogen. Die Forschung wird zur Arbeit, in die das bloß Individuelle eingeschmolzen wird. Auch der Forscher erkennt nicht bloß, was ist, er bringt vielmehr in seinem kontrollierten, auf Berechenbarkeit basierten Handeln Erscheinungen hervor. Sein Handeln ist allerdings nicht mehr als die Entfaltung seiner Subjektivität zu verstehen: es ist vielmehr bedingt, und der Mensch muß den Bedingungen gerecht werden, die er in seinem Handeln erkundet. Dieses bedingte Handeln, das im Eingehen auf Bedingungen (nicht auf Gegenstände, die das Subjekt sich entgegenwirft) erfüllt, beruht nicht auf einer vorstrukturierten Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit: Die Beziehung, wird hier vielmehr erst im und durch das Handeln erkundet und in dem Sinne ermittelt, daß die Handlung als Mittel der Erkundung disponibel wird. Es ist klar, daß alles Individuelle aus dieser Beziehung ausgeklammert wird: die Wünsche und die vorgefaßten Vorstellungen. Für diese durch Handlungen ermittelte Beziehung hat Bollnow im Anschluß an Kerschensteiners Auslegung der Arbeitsschule den Begriff der Sachlichkeit übernommen und ihn als Grundbegriff der Pädagogik gewürdigt¹⁹.

Die Idee der Bürgerlichkeit und der Aufklärung, aus der sie hervorgegangen ist, ist denkerisch nicht ohne Schwierigkeiten zu entfalten. Die Aufklärung war für Bollnow stets ein philosophisches Problem, das sich nicht durch bloße Bekenntnisse erledigt. Es zeigt sich nämlich, daß die Frage, worauf die Autonomie des Menschen sich gründet, nicht zu umgehen ist. Es ist nicht auszuschließen, daß die Beanspruchung der Autonomie auch Ausfluß einer maßlosen Selbstüberschätzung und Ausdruck der Vermessenheit sein kann, zu der der Mensch immer schon neigt. Kant und der Idealismus haben auf ihre Weise versucht, die Frage der Voraussetzungen der Autonomie zu behandeln. Für Bollnow war diese Frage nicht nur eine rein theoretische: Die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges war für ihn auch als Folge der moralischen Hybris zu sehen. Worin also ist die Autonomie gegründet, wenn nicht, woran Bollnow festhält, in religiösen oder metaphysischen Voraussetzungen. In den nach dem Krieg entstandenen Schriften zur „Einfachen Sittlichkeit“²⁰ und zur Tugendlehre geht er auf diese Frage ein, ohne jedoch ihren theoretischen Hintergrund ausführlicher zu erörtern. Alles in allem behandelt er sie als eine Erscheinungsweise der lebensphilosophischen Spannung zwischen Leben und Begrifflichkeit. Für die Lebensphilosophie gilt selbstverständlich, daß Gesetze tödlich sein können, wenn sie sich nicht dem Strom des sich verändernden Lebens anschmiegen. Die Gesetzgebung hat ihr Fundament in der Lebenspraxis und ihr Sinn erfüllt sich in der Potenzierung dieser Praxis: sie dienen der Disponibilität der Praxis, die sie zur Hexis steigern.

Es bleibt allerdings die Frage, wie die Gesetzgebung auf die Lebenspraxis bezogen sein soll, wenn die Beziehung nicht in der Form der Subordination gedacht werden kann. Die Lebenspraxis, so betont die marxistische Kritik an der Lebensphilosophie²¹, wird durch die einfache Entgegensetzung zum Vernunftgesetz zu einer dunklen, der Begeifbarkeit entzogenen Qualität. So erhebe die Lebensphilosophie den Irrationalismus zu ihrem Prinzip. Das Verhältnis von Leben und Begriff sei nur dialektisch als die Bewegung der sich begreifenden Vernunft zu denken, einer Bewegung, als die das gesellschaftliche Leben eigentlich zu verstehen sei. In seiner Habilitationsschrift hat Bollnow in der Tat den Gedanken der Dialektik erwogen, ihn

¹⁹ Theresia Hagenmaier, Werner Correll, Brigitte van Veen-Bosse: Neue Aspekte der Reformpädagogik. Studien zur Anthropologie und Pädagogik bei Kerschensteiner, Dewey und Montessori. Mit einer Einführung von Otto Friedrich Bollnow, Heidelberg 1968, S. 10.

²⁰ Otto Friedrich Bollnow: Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze, 2. erw. Aufl., Göttingen 1957. Ders.: Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt/M. 1958.

²¹ Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Werke Bd. 9, Neuwied 1962.

aber dann doch verworfen. Das Leben, so ist Bollnow aufgrund einer Vielzahl von Selbstzeugnissen zu verstehen, ist zu vielfältig, als daß es nach einem logischen Schema begriffen werden könnte: Die Erscheinungsweisen des Lebens sind nicht als Entgegensetzungen und Entfremdungen zu verstehen, sondern als *Zeitigungen*. Mit Kant gesprochen: Es ist nicht der Verstand in dem das Leben sich zeigt, sondern die Form der inneren Anschauung, die Zeit. Und es sind nicht die Verstandesbegriffe, mit denen seine Erscheinungsweisen objektiviert werden - die sind immer schon abgeleitet - , sondern Formen der Anschauung, deren Struktur durchaus beschreibbar und in Beschreibungen mitteilbar sind. Und in diesem Sinne lassen sich auch Strukturen ausmachen, in denen die Lebenspraxis verfaßt ist: elementare Formen, die, noch vor jeder Gesetzgebung, ein gewalt- bzw. herrschaftsfreies Zusammenleben ermöglichen. Wie Hans Lipps in der Hermeneutischen Logik²² elementaren Formen des Lebensvollzugs (Weisen der Lebenspraxis) zu identifizieren versucht, in denen die Wirklichkeit begriffen (gedacht) wird, so Bollnow elementare Formen des Sittlichen (die allen gesellschaftlichen Konstruktionen vorausgesetzt sind).

4. Die Metaphysik der Sachlichkeit

Groethuysen hatte in der durchrationalisierten, effizienten Arbeit das strukturbildende Element der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung gesehen. Die Arbeitsweise hatte sich jedoch noch im neunzehnten Jahrhundert grundlegend verändert: Als eine Weise, in der der Mensch das Menschsein definiert und seine Erfüllung findet, konnte sie nicht mehr verstanden werden. Die industriellen, technisch definierten und ökonomisch organisierten Arbeitsweisen (denen auch die Forschung unterworfen ist) kommen sozusagen schicksalhaft über den Menschen. Sie definieren ihn als das ausgesetzte Wesen, das sich in einer absolut unwirklichen, unerlösten, von Titanen beherrschten Wirklichkeit zu bewähren hat. In dieser Bewährung findet der Mensch das Maß seines Wertes. Der Begriff der Bewährung tritt an die Stelle der lebensphilosophischen Kategorie der Erfüllung. Ernst Jünger hat diese neue Wirklichkeit, die sich im Ersten Weltkrieg in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit offenbarte, in seinem 1934 erschienenen Essay „Der Arbeiter“²³ eindringlich beschrieben. Mit den neuen Formen der Arbeit, so ist Jünger wohl zu verstehen, hat die Geschichte sich endgültig aus der Deutungshoheit des Menschen gelöst. In dieser ihrer Absolutheit widersetzt sie sich der Sinnsuche des Menschen und kann nur noch in Analogie zur Natur, der *natura naturans*, gesehen werden. In ihrer Naturhaftigkeit hat die Geschichte einen neuen Menschentyp hervorgebracht, mit einer schärfer gezeichneten Physiognomie, die in den Einzelnen nur typisch wiederkehrt. Die Differenz von Allgemein und Besonders ist in dem neuen Typ aufgehoben: der Einzelne steht nicht mehr für eine Form des Menschseins, die er repräsentiert, er zeigt vielmehr wodurch er gezeichnet ist. Ebenso sind die sozialen Differenzen in dem neuen Typ aufgehoben: der neue Mensch ist nicht das Produkt der Gesellschaft und ihrer Verfaßtheit; es ist der Schmelzofen eines geschichtlichen Neubeginns, aus dem er hervorgegangen ist: ein Produkt der metaphysischen Mächtigkeit der Geschichte, an der alle Vermittlungsversuche abprallen.

Die typenbildende Macht der Geschichte wird von Jünger in enger Anlehnung an Goethes Morphologie beschrieben. Die Typenbildung ist das Wirken der Gestalt²⁴: In diesem Verständnis ist die Gestalt nicht gleichzusetzen mit der begrenzenden Form eines Gegenstandes, sondern eine ausnehmend besondere Weise der Formgebung. Die Spezifität dieser Formgebung liegt darin, daß sie nicht von einer fertigen Schablone, einem vorliegenden Muster ausgeht, die in eine zunächst ungeformt-hyletische Masse eingedrückt wird, wie das Siegel in das

²² Hans Lipps: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, a.a.O.

²³ Ernst Jünger: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Sämtliche Werke, Bd. 8, Stuttgart 1981.

²⁴ Ernst Jünger, a.a.O., S. 37 ff. und 333 ff.

Wachs (nach dem berühmten Bilde Platons). Im Begriff der Gestalt wird so gesehen die Differenz von Form und Materie, wie sie das Denken des Abendlandes bestimmt hatte, aufgehoben. Positiv ist unter „Gestalt“ die Vorbildlosigkeit solcher Formen zu verstehen, die mit sich selbst beginnen, ohne Bezug nach außen, durch nichts als durch sich selbst bedingt; mit einem Wort: als die Bewegtheit lebendiger Formen, in der sie sich wie aus dem Nichts heraus hervorbilden. Gestalt ist, wenn es denn so gesagt werden muß, die Autogenese der lebendigen Form. Lebendige Formen sind keine Einzelexemplare, die einen übergeordneten Begriff repräsentieren: sie gleichen einander nicht durch ihre Beziehung zu einem tertium comparationis. Das Verhältnis der Einzelexemplare zueinander ist durch die typische Wiederkehr des generierenden Musters bestimmt. (Strenggenommen kann von Exemplaren auch nur die Rede sein, wenn lebendige Formen zu Lehrzwecken genommen werden, um die Autogenese daran zu demonstrieren.) Die Gestalt ist also, alles in allem, das in der Autogenese der Form Wirkende. Sie setzt insofern die lebendige Form in keine irgendwie geartete Beziehung zu etwas anderem. Man könnte auch sagen: die Autogenese der lebendigen Form tilgt jede Art von Beziehung und erzeugt so erst durch ihre Entstehung und in ihr das Formlose. Die Gestalt reißt die Form nicht aus dem Chaos heraus, aus dem Unbestimmten, sondern sie läßt es mit der Form und durch sie allererst als das entstehen, was für sie ohne Bedeutung ist. Die Gestalt ist so gesehen weltlos: sie steht nicht in einem übergreifenden Ganzen, das sie nur eben artikuliert.

So wie der Arbeiter nach Jünger eine im strengen Sinne geschichtliche Gestalt ist, so liegt seine Aufgabe und seine Leistung in der Gestaltung: d.h. in der Hingabe an das unaufhebbar Besondere, das ihn, um seine Form zu finden, in den Dienst nimmt. Es ist immer das unaufhebbar-weltlos Besondere, das den Arbeiter stellt, und ihn, um der Einmaligkeit der Form willen, in den Dienst der Gestalt stellt, in der es zur Erscheinung drängt.

Otto Friedrich Bollnow hat sich 1934 für kurze Zeit von der Rabulistik des Jüngerschen „Arbeiters“ mitreißen lassen²⁵. Zwei Aspekte sind davon (und von der Aufbruchstimmung der Jahre 1933/34) unabhängig für das Gesamtwerk Bollnows wichtig geworden. Einmal der Begriff der Gestalt als dem produktiven Element jeder kreativen Tätigkeit, die schließlich auch den Kerngehalt der Sachlichkeit ausmacht. Der Begriff der Gestalt tritt hier an die Stelle der Kantisch-Fichteschen Einbildungskraft. Die Einbildungskraft bezeichnet ein seelisches Vermögen (Kant) bzw. ein Moment der Selbstexplikation der Subjektivität (Fichte). Die Gestalt dagegen hat ihren Ort weder im „Subjekt“ noch im „Objekt“. Sie ist vielmehr das Bindeglied zwischen Mensch und Sache: für Bollnow der Seinsgrund der phänomenologischen Beschreibung, die er in seinem Alterswerk als notwendiges Moment der Hermeneutischen Philosophie versteht, die sich, im Unterschied zur wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik, nicht mehr in den vorgegebenen Bahnen des Vorverständnisses bewegt, und insofern als Kritik des Vorverständnisses neue Erfahrungen erschließt²⁶. Inspiriert war diese Auffassung des Kunstliebhabers und -kenners, der Bollnow ein Leben lang war, durch das von ihm hochgeschätzte, im Jahre 1925 erschienene Buch von Franz Roh „Nachexpressionismus. Magischer Realismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei“. Darin heißt es mit Bezug auf die „neue Sachlichkeit“ in der Malerei: „Ein ...Haupteinwand pflegt sich gegen die Verhärtung der Zeichnung, das penetrante Durchführen zu wenden: Dieser Einwand verkennt, daß man die Existenz betonend aus der Leere heraus empfinden kann, die fest durchgeformte Gestalt aus allem vagen Flusse ... herauskrystallisiert. Hier ist vielleicht die letzte Grenze, das absolute

²⁵ Otto Friedrich Bollnow: Das neue Bild des Menschen und die pädagogische Aufgabe, Frankfurt/M. 1934.

²⁶ Dazu: Klaus Giel: Umriss einer hermeneutischen Philosophie, a.a.O., S. 43f.

Nichts, der absolute Tod im Hintergrund, aus dem das Etwas so energisch herausgewölbt wird“²⁷.

Jüngers Essay „Der Arbeiter“ ist, dies zum andern, für Bollnow im Zusammenhang seiner Kritik an der Prominenz des Individualitätskonzeptes in der Pädagogik wichtig geworden. Das neue „Menschenbild“, an dem die Pädagogik sich zu orientieren habe, schreibt er in einem 1934 veröffentlichten Essay, sei das der scharfen Zeichnung, die in den einzelnen Menschen typisch wiederkehre: der Typus, wie die Geschichte ihn hervorgebracht hat, habe an die Stelle des Individuums als eines Grundbegriffs der Pädagogik zu treten. Die Betonung des Individuellen bleibe demgegenüber hinter dem geschichtlich Geforderten zurück, verliere den Bezug zur Realität des Menschen und dadurch jede Verbindlichkeit.

Im Unterschied zu Jünger versucht Bollnow in seinem Essay die Begriffe des Typus und der Freiheit der Person zusammenzudenken. Die Freiheit der Person sieht er in der Entschiedenheit, das geschichtlich Geforderte zu ergreifen, um ihm in der Wirklichkeit des Menschen Geltung zu verschaffen²⁸. Das geschichtlich Gebotene aber findet er in der stürmisch bewegten Aufbruchstimmung der frühen dreißiger Jahre, an der die bürgerlichen Intellektuellen sich eine zeitlang berauschten. Daß die Typen, die diese Jahre angeschwemmt hatten, die einer aufgeschäumten Massenware waren, die mitnichten aus der freien Gestaltung dessen hervorgegangen sind, was geschichtlich „an der Zeit“ war, hat Bollnow so wenig gesehen wie die vielen Intellektuellen dieser Zeit. Geblendet von dem Schein des geschichtlichen Neubeginns, hat man den wahren Charakter der „neuen Zeit“ nicht zu sehen vermocht: ihre archaische Geschichtslosigkeit, die die Geschichte nur eben usurpierte.

III Zur Hermeneutik des Daseins

1. Die Auseinandersetzung mit Heidegger

Mit der oben angedeuteten Problematik einer lebensphilosophischen Begrifflichkeit hat Bollnow sich in seinem Habilitationsvortrag „Über Heideggers Verhältnis zu Kant“²⁹ einlässlicher beschäftigt. Inspiriert war der Vortrag von Mischs Idee einer lebensphilosophischen Grundlegung der Logik. Misch hatte diese Idee in vier dreistündigen Vorlesungen (1927/28, 1929/30, 1931/32 und 1933/34)³⁰ entwickelt. Bollnow läßt sich in seinem Vortrag viel tiefer und ernster auf Heidegger ein als der Lehrer Misch. Das Anliegen seiner Auseinandersetzung mit Heidegger ist, wie er selbst betont, nicht die „Widerlegung“ Heideggers, sondern „lediglich“ der Versuch, „eine auf dem Boden der Heideggerschen Philosophie sich auftuende Schwierigkeit schärfer zu fassen“³¹. Heidegger habe, wie Bollnow konzipiert, durch die Betonung der Faktizität des Daseins die Problematik der Hermeneutik des Lebens schärfer akzentuiert als die Lebensphilosophie. Im Ausdruck Faktizität bringt Heidegger die Wirklichkeit des Menschen auf den Begriff: die Muster der Daseinsbewältigung, der kulturell und geschichtlich vermittelten Formen der Selbsterfahrung sowie die biologischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten des Lebens. Im Begriff der Faktizität wird die Unmittelbarkeit des Erle-

²⁷ Franz Roh: Nach-Expressionismus. Magischer Realismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei, Leipzig 1925, S. 30.

²⁸ Otto Friedrich Bollnow: Das neue Bild vom Menschen, a.a.O. S.30.

²⁹ Otto Friedrich Bollnow: Über Heideggers Verhältnis zu Kant. In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 9 (1933), S. 222-231.

³⁰ Georg Misch, Der Aufbau der Logik, a.a.O.

³¹ Otto Friedrich Bollnow: Über Heideggers Verhältnis zu Kant, a.a.O.. S. 222.

bens aufgehoben und in den übergreifenden Zusammenhang einer Philosophie des Daseins gestellt und daraus interpretiert. Der Vorwurf, daß die Lebensphilosophie mit dem Erleben etwas Begrifflos-Unmittelbares zum Prinzip erhebe, wird dadurch entkräftet. Soweit stimmt Bollnow mit Heidegger überein. In der Frage der Konzeption des Begriffes der Faktizität setzt Bollnow sich allerdings von Heidegger ab. Dabei geht es um den Charakter und die Konstitution des Zusammenhangs, aus dem heraus die Faktizität interpretiert wird. Heidegger unterstellt von vornherein, daß dieser „Zusammenhang“ in einer begrifflich festgefügt, in sich geschlossenen Lehre gefaßt und dargestellt werden kann. Die im Begriff der Faktizität zusammengefaßten Weisen des Sich-Inne-Seins des Lebens erscheinen vor dem Hintergrund der festgefügt Lehre als das „irgendwie Ausgefallene“, bloß Faktische: Was darin „wirklich“ der „Fall“ ist, kann nur durch die Subsumtion unter einen theoretischen Begriff ins Freie gebracht werden. „Der Begriff des Falles setzt nämlich voraus, daß das Wesentliche in der Erscheinung nur das allgemeine Gesetz sei, das sich in ihr auswirkt ... Darin aber liegt eine Voraussetzung, die an den Phänomenen selbst eine Prüfung gestattet: Diese besagt nämlich, daß die verschieden vorkommenden Möglichkeiten sich wirklich nur in ihren besonderen inhaltlichen Bestimmtheit voneinander unterscheiden, in ihrer formalen Wesenstruktur dagegen übereinstimmen“³². Mit dieser Voraussetzung, kritisiert Bollnow, werde die Philosophie zur theoretischen Konstruktion, die sich in nichts von wissenschaftlich-theoretischen Konstruktionen unterscheidet. Heidegger operiere also wie Jacobi im Denkraum, der durch die überlieferte formale Logik abgesteckt wurde.

Der sich hier ankündigenden Differenz, in der Bollnow sich von Heidegger absetzt, der Frage nach dem Aufbau des Zusammenhangs also, soll im folgenden gründlicher nachgegangen werden.

Mit dem Ausdruck Faktizität wird von Heidegger selbst das Sich-Befinden (in der Welt) bezeichnet, das sich in der Gestimmtheit des Daseins vor jeder konkreten Gerichtetheit und vor jeder inhaltlichen Bestimmtheit ankündigt. Wenn damit jedoch mehr und etwas anderes eingeführt sein sollte als eine andere Bezeichnung für das Sich-inne-werden des Lebens im Erleben, muß die Faktizität als ein Moment des Selbstverhältnisses begriffen werden, in dem das Dasein sich vor sich selber bringt. Dieses Selbstverhältnis kann nicht - darin stimmt Bollnow mit Heidegger überein - als ein Prozeß verstanden werden, der sich begrifflich durch Setzung-Entgegensetzung und Aufhebung der Gegensätze artikulieren läßt: dialektisch also. Im Gegensatz zum Idealismus ist das Selbstverhältnis nicht begrifflich, sondern zeitlich, als Entfaltung der Zeitlichkeit des Daseins zu interpretieren. Diese Auffassung teilt Bollnow voll und ganz mit Heidegger. Mit der Zeitlichkeit des Selbstverhältnisses ist allerdings nicht die objektivierende Projektion von Prozeßverläufen in ihrer zeitlichen „Ausdehnung“ gemeint: Der zeitlichen Bestimmung eines bloßen Verlaufes liegt bereits die Geometrisierung der Zeit zugrunde, ihre Linearisierung. Die Zeitlichkeit des Daseins wird von Heidegger als Zeitigung verstanden. Zeitigend erfaßt das Dasein sich als ein artikuliertes Ganzes, als ein Ganzes also, in dem der Prozeß des Hervorbringens nicht aufgehoben ist; das sich vielmehr nur in der Aktualität des „Durchlaufens“ konstituiert, wie ein Text. Die zeitigende Artikulation des Daseins ist gleichbedeutend mit der Herausbildung der Dimensionen (Heidegger spricht von Ekstasen) der Zeit, durch die erst zeitliche Distinktionen und die Distinktion von Gliedern (articuli) möglich wird. Nur durch die Artikulation seines Daseins hat der Mensch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Dinge haben demgegenüber nur eine auf der Zeitlinie abtragbare Abfolge von Zuständen³³.

Mit dem Begriff der Zeitigung haben wir nunmehr den Punkt erreicht, an dem Bollnow sich von Heidegger absetzt, und zwar in der Weise, daß er den von Heidegger selber eingeführten

³² Otto Friedrich Bollnow: Über Heideggers Verhältnis zu Kant, a.a.O., S. 228.

³³ Martin Heidegger: Sein und Zeit. Gesamtausgabe Bd. 2, Frankfurt/M. 1977, S. 428 ff. (§65).

Begriff ernster und genauer nimmt als Heidegger. Der Begriff der Zeitigung, d.h. der Artikulation, in deren Vollzug das Dasein sich als ein Ganzes gegeben ist, schließt den Begriff der Vollendung aus. Für Heidegger aber erscheint das Ganzseinkönnen als Vollendbarkeit des Daseins, die sich im Vorlaufen in den Tod anzeigt. Im Vorlaufen in den Tod wird der Vollzug der Artikulation aufgehoben: die Ganzheit des Daseins wird als das Ende der Zeitigung gedacht und das Vorlaufen in den Tod wird zum Überholen der Zeitigung auf einen Endzustand hin, in dem die Zeitigung sich vollendet. Der Zeitigung wird somit ein Telos implantiert, in dem sie sich erfüllt: und so wird die Zeitigung zur Entfaltung eines die Zeitigung überholenden Begriffes.

Für Bollnow hingegen ist das Zeitigen die formale Struktur, in der der „innere Sinn“ hervorgebildet wird. Die Zeit ist hier nicht mehr die Form, durch die der innere Sinn spezifisch vom äußeren unterschieden ist, sondern die Weise, in der der innere Sinn sich bildet, hervorgebracht wird. Wie schon das Verb „zeitigen“ anzeigt, ist das Zeitigen eine Form im Sinne der Formierung, der Formgebung, also der Gestalt im oben beschriebenen Sinn. Die Eigentümlichkeit der zeitigenden Gestaltung wird, wie wir zu zeigen versuchten, verfehlt, wo ihrem Verständnis das Ideal der Vollendbarkeit unterlegt wird. Im Begriff der Vollendung wird die Zeitigung aufgehoben³⁴. Das bedeutet aber, daß die Annahme einer ausgezeichneten, einheitlichen, alleingültigen Form der Zeitigung nicht haltbar ist. In seinem ersten systematischen Werk „Das Wesen der Stimmungen“³⁵ zeigt Bollnow in einer differenzierenden Untersuchung drei diskret voneinander unterschiedene Formen des Zeitigen auf, drei Formen, in denen die Dimensionen (Ekstasen) der Zeit sich je verschieden entfalten und den Lebenszusammenhang (Ganzheit des Daseins) entsprechend formieren. Das Leben ist sich zum einen, das übernimmt Bollnow ohne Abstriche von Heidegger, in der Weise des Zu-Seins gegeben, in der Betroffenheit durch die Unaufhebbarkeit dessen, daß ich bin und zu sein habe. In diesem Betroffensein des Zu-sein-habens erscheint die Zukunft als futurum, als der Raum der Selbstentwürfe; die Gegenwart als Augenblick der Entscheidung und die Vergangenheit als ein lästiger Hemmschuh der Entscheidung, von dem man sich frei machen muß. Die Dimensionen (Ekstasen) der Zeit sind in der Befindlichkeit der Angst durchtönt und in dieser Tönung miteinander verbunden; eben als Ekstasen.

Davon unterscheidet Bollnow eine zweite, wie er sagen würde, gleichursprüngliche Zeitstruktur, diejenige nämlich, in der das Leben in der Weise des Sein-könnens, der Lebbarkeit oder Disponibilität gegeben ist. (Den Begriff der Disponibilität übernimmt Bollnow von Gabriel Marcel)³⁶. Die Zukunft erscheint darin als adventus und die Vergangenheit als der Raum der noch nicht abgegoltenen Möglichkeiten des Seinkönnens, die in der Gegenwart erinnert werden. Die Gegenwart ist darin die Präsenz von Chancen, die ihre Stunde haben und nie in der gleichen Weise wiederkehren. Das ist für Bollnow die Zeitstruktur der Hoffnung, die er allerdings, bereits in der Tübinger Antrittsvorlesung, als eine Kardinaltugend begreift. Das Seinkönnen, dies eben ist mit dem Tugendcharakter der Hoffnung gemeint, muß man sich permanent abrufen, in der Auslotung der eigenen Möglichkeiten und der Ausmessung ihrer quasinatürlichen Grenzen. Das Sein-können erschließt sich im Überschreiten des Gewohnten: es wird in der Form der Selbstherausforderung und Selbstbeanspruchung erfahren³⁷.

Die dritte Zeitform ist die der erfüllten Gegenwart, in die Zukunft und Vergangenheit aufgehoben sind und nichts mehr aussteht. Das Leben geht gänzlich in dem erfüllten, geschichtslosen Augenblick auf. In vollkommener Übereinstimmung mit sich und der Welt fühlt der

³⁴ Otto Friedrich Bollnow: Vom Unvollendeten, Nicht-zu-Vollendenden: In Otto Friedrich Bollnow: Studien zur Hermeneutik, a.a.O. Bd. I, S. 204 ff.

³⁵ Otto Friedrich Bollnow: Das Wesen der Stimmungen, 3. durchgesehene und erweiterte Aufl., Frankfurt/M. 1956.

³⁶ Ders.: Neue Geborgenheit, a.a.O., S.48 ff. und 81 ff.

³⁷ Ders.: Neue Geborgenheit, a.a.O., S. 116 ff.

Glückliche sich über die Schranken seiner Endlichkeit hinausgetragen. „Der Mensch vergißt in dieser glücklichen Stimmung die Zukunft, er wird frei von den Sorgen und Befürchtungen, und alle Hoffnungen scheinen ihm in Erfüllung gegangen. Er braucht sich auch nicht mehr darüber hinaus zu sehnen, weil ihm die Gegenwart in sich selber genügt. Der Mensch vergißt aber auch die Vergangenheit, weil sie nicht mehr als Druck seine Gegenwart einengt, ihn nicht mehr als etwas Feindliches bedrängt. Er weiß von keinem Zustand mehr, der anders war als der gegenwärtige, sondern ihm ist, als sei der gegenwärtige schon unendlich lange gewesen. Und darum ist auch die Gegenwart nicht mehr der schnelle Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft, sondern der Augenblick selbst, in dem er lebt, scheint sich zu strecken“³⁸.

In den drei Artikulationsmustern der Zeitigung wird die Zeit also zur formierenden Form des „inneren Sinnes“, der jetzt, im Unterschied zu Kant, kein isoliertes Vermögen mehr im Sinne der Vermögenspsychologie ist. Als – im weitesten Sinne – lebensphilosophische Interpretation des „inneren Sinnes“, die ihn aus der vermögenspsychologischen Erstarrung befreit und dynamisiert, dürfen sie allemal gelten.

Das Gleiche gilt hinsichtlich des „äußeren Sinnes“. Die lebensphilosophische Interpretation des äußeren Sinnes findet sich in Bollnows Darstellung der Räumlichkeit des Daseins³⁹. Sie wird ausdrücklich als Interpretation des „In-Seins“ als der Vertiefung der transzendentalen Verfaßtheit des menschlichen „Bei-den-Dingen-Seins“ eingeführt⁴⁰. Unter dem Begriff der Räumlichkeit des Daseins entwickelt Bollnow die diskreten Weisen des Bezogenseins auf die „Welt“; wenn man so will, der Intentionalität, die von Bollnow allerdings nicht mehr als Eigenschaft des Bewußtseins verstanden wird, und schon gar nicht als ein psychisches Vermögen.

Und wenn es denn wirklich berechtigt wäre, Bollnow auf der Folie der Kritik der reinen Vernunft zu lesen, wobei der Analogie keine weitere Bedeutung als der eines Ariadnefadens zugeordnet ist, der durch das vielgestaltige Werk leitet, fehlte jetzt nur noch das Analogon zum Verstand, dem Vermögen der Begriffe. Verstand und Vernunft können nach den Vorausgegangenen auch nicht mehr als Vermögen der Seele transzendentalphilosophisch behandelt werden. Die Verstandestätigkeit ist nicht die Funktion eines Vermögens, sondern, Bollnow war ein großer Verehrer von Cassirer, ein durch Symbole vermittelter Wirklichkeitsbezug. Alle symbolischen Beziehungen sind für Bollnow in der Sprache fundiert, dem schlechthinigen Organ der Symbolisierung. So werden Verstand und Vernunft zu Themen der Sprachphilosophie. Für seine sprachphilosophischen Untersuchungen übernimmt Bollnow den von Liebrucks geprägten Begriff der Sprachlichkeit, um zu signalisieren, daß er nicht daran denkt, mit der Linguistik zu konkurrieren. Es ist nicht die Sprache (*langue*), die er untersucht, sondern die logischen Funktionen der Sprache. Der erste Teil seiner sprachphilosophischen Darstellung „Sprache und Erziehung“⁴¹ ist mit den Vernunftfunktionen der Sprache befaßt, mit den Formen und Weisen der Verständigung, in denen die Vernunft in der Wirklichkeit Fuß faßt. Der zweite Teil, mit „Welterfassung der Sprache“ überschrieben, untersucht die kategorialen Formen, die Funktionen der Begriffsbildung. Er handelt über das Benennen und die Funktionen der Namen, über „Konzeptionen“, das sind die Perspektiven, in denen wir die Dinge „anschneiden“, als... verstehen; und schließlich vom tropischen Gebrauch der Sprache.

Auf die inhaltliche Reichhaltigkeit und Finesse der Detailuntersuchungen, die, obwohl Bollnow die Systematik leugnet, unter Gesichtspunkten angegangen werden, die miteinander zu-

³⁸ Otto Friedrich Bollnow: Das Wesen der Stimmungen, a.a.O. S. 176 ff.

³⁹ Otto Friedrich Bollnow: Mensch und Raum. Stuttgart 1963.

⁴⁰ Ebenda, S. 18 ff.

⁴¹ Otto Friedrich Bollnow: Sprache und Erziehung, Stuttgart 1966.

sammenhängen und ein Ganzes bilden, kann hier nicht eingegangen werden. Was die Reichhaltigkeit angeht, befolgt Bollnow Vicos Forderung der *copiositas* in den philosophischen Untersuchungen. Darauf werden wir zurückkommen, wenn wir, wieder in Analogie zu Kant gesprochen, auf den Schematismus der Bollnowschen Begriffsbildung eingehen. Dort wird dann auch auf die immer wieder kritisierte Heidegger-Interpretation Bollnows einzugehen sein. Hier nur soviel: Es ist sicher richtig, daß Bollnow - wenn man so sagen darf - nicht werkimmanent die Denkbahnen rekonstruiert, auf denen Heidegger zu seinen Aussagen gelangt. Ebenso richtig ist es, daß Bollnow, anders als sein Tübinger Kollege Walter Schulz, Heidegger nicht aus der Tradition der neuzeitlichen Metaphysik zu verstehen sucht. Es ist vielmehr das Anliegen Bollnows, die Heideggerschen Gedanken aus dem Gehäuse zu befreien, das Heidegger ihnen, aus welchen Gründen auch immer, gegeben hat. Was ihm auf diesem Wege gelingt, ist eine Entdramatisierung der Heideggerschen Philosophie, nicht zuletzt durch die Herabstimmung ihres theologischen Pathos.

2. Die Tugendlehre

Im Herabstimmen des Tons der Philosophie und im Ringen um die Klarheit ihrer Begrifflichkeit schließt Bollnow auf seine Weise an die Aufklärung an. Dabei sieht er die Aufklärung in der ihr eigentümlichen Zweideutigkeit: eine geschichtliche Epoche zu sein, die normative Ansprüche geltend macht. In diese Zweideutigkeit kündigt sich nach Bollnow die ethische Dimension der Geschichte an, die er in die konkrete Frage zu fassen versucht: Wie können unter den Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft Lebensformen realisiert werden, in denen der Mensch seiner Lebensweise unter den Lebensbedingungen einer vergangenen Zeit ein humanes Profil verliehen hat; ein Profil, das nur um den Preis des Verlustes an Humanität aufgegeben werden kann. So taucht das Gewesene in der Form von Herausforderungen wieder auf, denen man sich nicht entziehen kann. Die geschichtlichen Herausforderungen der Lebenspraxis werden von Bollnow, einer ehrwürdigen Tradition folgend, als Tugenden beschrieben: als Dispositionen (*hexis*), die eine Lebenspraxis konstituieren, in der das situative Verhalten überschritten wird⁴². So versucht Bollnow die bürgerliche Lebensanschauung, ethisch, in einem Katalog von Tugenden zu fassen. Dabei gilt es zu sehen, daß die Tugenden für Bollnow nichts anderes sind als Transpositionen des Seinkönnens, der Disponibilität, in Dispositionen. Die Lebenspraxis ist also nicht mehr, das ist wichtig, im Charakter eines Typus vorgezeichnet, weder dem des Bürgers (wie bei Groethuysen) noch in dem des Jüngerschen Arbeiters. Für das Verständnis der Tugenden bedeutet dies, daß sie nur historische Erscheinungsweisen der Disponibilität sind. In der jeweils historischen Gestalt bewahren sie die Erinnerung an die in jeder Epoche sich neu stellende sittliche Aufgabe der Transformation der Disponibilität in Dispositionen. Die Art und Weise, in der diese Leistung erbracht wird, unterliegt dem historischen Wandel: der sittliche Kern der Aufgabe bleibt sich gleich. In diesem Sinne konnte Bollnow vom „Wesen und Wandel“ der Tugenden reden. Nur im Bezug auf die Kardinaltugend der Hoffnung können Tugenden als lebendige Einstellungen auf das Unvorhersehbare lebendig bleiben und für eine offene Zukunft disponieren: ohne diesen Bezug verkommen sie in selbstbezüglicher Erstarrung. Alles in allem also: Im Verständnis Bollnows sind die Tugenden Profile der Lebenspraxis, ohne welche die Lebensweise des Menschen, die ja nicht biologisch fundiert ist, zerfließen würde.

Als Profile der Lebenspraxis markieren die Tugenden zugleich die Stellen, an denen die Erziehung dem Leben eingeschrieben ist. Nur in der durch Tugenden ausgelegten Lebenspraxis

⁴² Otto Friedrich Bollnow: *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/M. 1958, S. 23 ff.

ist die erzieherische Leistung zu vollbringen, und: Es ist die *Form* der Praxis, die erzieht. Aufgabe und Vollmacht des Erziehers leiten sich daraus her. Der pädagogischen Hermeneutik wird dabei die Aufgabe der Kritik zugewiesen, der Prüfung der Dispositionen auf ihre Bedeutung und Funktion für die Lebbarkeit des Lebens unter den gegebenen Verhältnissen. Die Erziehung im Rahmen der durch Tugenden konturierten Lebenspraxis wird in der Form der Übung (Askese) vollzogen, die den erzieherischen Kern der Lernprozesse bilden⁴³.

Die Askese ist aber an die Voraussetzung gebunden, daß das Zusammenleben von Erwachsenen und Heranwachsenden auf Dauer gestellt, institutionalisiert wird. Dementsprechend gliedert Bollnow den Katalog der bürgerlichen Tugenden in häusliche und öffentliche Tugenden. Die öffentlichen Tugenden, die das sittliche Fundament des gesellschaftlichen Verkehrs repräsentieren, sind wiederum in gesellschaftliche im engeren Sinn (Verlässlichkeit, Plichterfüllung, Pünktlichkeit) gegliedert, und in politische, unter denen die Urteilsfähigkeit, die unter dem Anspruch der Gerechtigkeit steht, den Hauptakzent trägt.

Von besonderer Bedeutung ist für Bollnow das Hauswesen. Damit ist zunächst der Raum gemeint, in dem das Kind die Leiblichkeit seines Körpers erfährt: Zunächst durch die Zuwendung in der Körperpflege und der Ernährung, die als Medien des Austausches von Zärtlichkeit von unschätzbare pädagogischer Bedeutung sind; dann aber auch und vor allem in der Aneignung des Körpers durch den Erwerb der Motorik. In diesem Zusammenhang waren die Beobachtungen von Alfred Nitschke für Bollnow unendlich wichtig geworden⁴⁴. Neben der Zärtlichkeit und dem Erwerb der Motorik ist der Mitvollzug der Lebensrhythmen, die in der häuslichen Ordnung vorgegeben sind, für den Aufbau der Leiberfahrung bedeutsam. Auf dies müßte sehr viel detaillierter eingegangen werden: Hier wäre die Bedeutung Fröbels für Bollnows Erziehungsverständnis herauszustellen.

Im Zentrum des Hauswesens steht für Bollnow jedoch die Ökonomik. Ihre unersetzbare pädagogische Bedeutung liegt in der Transformation von Waren in Güter, deren Gutsein darin liegt, daß sie die Bedürfnisse befriedigen, die sie erschließen. Das Hauswesen ist jedenfalls der Ort der Kultivierung und Disziplinierung der Bedürfnisse, und in dieser Funktion ist es ein wichtiger Schutz gegen die Verwahrlosung. Hier knüpft Bollnow ganz unmittelbar an Pestalozzi an, der die Verwahrlosung als Folge der Entgrenzung der Bedürfnisse in seinen Volksbüchern seelenvoll beschrieben hat.

Sicher: Gegen die Zudringlichkeit und die Verlockungen der Konsumgesellschaft, kann das Hauswesen kaum noch standhalten. Die Kultivierung der Genußfähigkeit aber, in der die Güte der Dinge aufgeschlossen und im Geschmack entfaltet wird, scheint auf die häusliche Askese angewiesen zu sein. Möglicherweise erhält die von Christian Wolff, dem Aufklärungsphilosophen, lancierte Idee einer *salus domestica* hier einen ganz neuen Sinn⁴⁵.

3. Die *salus domestica*

Die *salus domestica* hat indes für Bollnow eine weitergehende, tiefere Bedeutung. Das Haus spielt in beinahe allen seinen Schriften eine zentrale Rolle: als Paradigma der Einfriedung des Lebens, die äußeren Schutz gewährt, aber nicht nur dies. In dem Buch „Mensch und Raum“

⁴³ Otto Friedrich Bollnow: Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. Durchgesehene und erweiterte Aufl., Oberwil bei Zug 1987.

⁴⁴ Alfred Nitschke: „Das verwaiste Kind der Natur“. Ärztliche Beobachtungen zur Welt des jugendlichen Menschen, Tübingen 1962.

Dazu: Otto Friedrich Bollnow: Alfred Nitschke als Pädagoge. In: Die pädagogische Atmosphäre, a.a.O., S. 86 ff.

⁴⁵ Christian Wolff: *Oeconomica*, Halle 1750.

Dazu: Wolfgang Sünkel: Friedrich Schleiermachers Begründung der Pädagogik als Wissenschaft, Ratingen bei Düsseldorf 1964.

erscheint das Haus unter dem Titel „Der sakrale Raum“. Dabei beruft er sich im wesentlichen auf den Religionsphilosophen Mircea Eliade. „Die Wohnung“, zitiert er Eliade, „ist das Universum das der Mensch sich baut, indem er die beispielhafte Schöpfung der Götter, die Kosmogonie nachbildet“⁴⁶. Diese religionsphilosophische Auslegung ist für Bollnow nicht weiter verbindlich: worauf er damit jedoch anspielt, ist die Idee der Gastlichkeit; eine Hinsicht, die heute im Problemzusammenhang des Umgangs mit Fremden von besonderer Bedeutung ist⁴⁷. Das Haus repräsentiert ja nicht nur den äußeren Schutz gegen Gefahren, mit denen allenthalben zu rechnen ist; ein Paradigma der Einfriedung ist das Haus noch in einem tieferen Sinne. Der Schutz, den es gewährt, gilt einer tiefen Verletzbarkeit des Menschen, einer Verletzlichkeit, die von der bürgerlichen Ordnung nicht geschützt werden kann. Es ist dieser Aspekt, der sich in der Perspektive der Gastlichkeit zeigt. Die Gastlichkeit gilt dem irgendwie ausgesetzten Menschen, dem Wanderer, dem Schuldiggewordenen, der außerhalb der zivilen Ordnung lebt. Der Sinn der Gastlichkeit erfüllt sich in dem Schutz, den sie dem Gast im Zustand der Wehr- und Hilflosigkeit gewährt. Der Gast kann sich ohne weitere Vorsichtsmaßnahme dem erquickenden Schlaf hingeben. Es ist der Friede des Hauses, in dem die Gastlichkeit ihre Vollendung findet: einem Zustand des Versöhntseins mit sich und der sonst unwirtlichen Welt. Dieser Friede kann freilich nicht vom Gastgeber garantiert werden. So wie der Gast sich ganz in die Hand des Gastgebers begibt, kann der Gastgeber immer auch zur Beute von wilden Gesellen werden⁴⁸. Mehr und etwas anderes als sich und den Gast den Schutzgeistern seines Hauses zu empfehlen, kann der Gastgeber nicht tun. Das Gastrecht ist daher von altersher ein „heiliges“ Recht: wer es verletzt, frevelt. Und der Frevel ist von anderer Qualität als die Gesetzesübertretung. Der Frevler verfällt der Nemesis. Mit dem Hinweis auf die Heiligkeit des Gastrechtes wird zugleich seine Problematik in einer profanen Welt deutlich. Gleichwohl könnte die in den alten Geschichten beschworene Heiligkeit des Gastrechtes der Hinweis auf eine Dimension des Menschlichen sein, auf einen Innenraum, der in den Ausmessungen der Räumlichkeit des In-der-Welt-seins nicht zu verorten ist. Dieser Innenraum wurde von der Mystik als Seelentiefe beschrieben, in der der Mensch allen welthaften Zugriffen, selbst noch dem Gesehenwerden, entzogen ist. In diesem Sinne heißt es bei Goethe: „Haust wirklich eine Seele in mir? Das frage Deine Gäste“⁴⁹.

Demnach wäre das gastliche Haus der Raum, in dem die verletzbare Tiefendimension des Menschen vor den Zugriffen der Welt geschützt ist. Dies ist der tiefere Sinn der von Bollnow immer wieder apostrophierten häuslichen Geborgenheit. In ihr findet der Mensch auch Schutz gegen sich selbst: gegen die Maßlosigkeit der Wünsche und die heillose Überforderung seiner Kräfte. Und hier berührt sich die *salus domestica* mit der *oikonomia*, die in der Übung der Genußfähigkeit den Bedürfnissen ein inneres Maß setzt, mit dem sie disponibel werden.

Auf den Schutz des Hauses sind die Kinder, die schutzlosesten und daher verletzlichsten aller Geschöpfe, am meisten angewiesen. Es ist die Gastlichkeit des Hauses, die in der tiefen Verletzbarkeit des Menschen, die in der Kindheit unverhüllt in Erscheinung tritt, die geheimnisvolle Tiefe des Lebens, der Quelle aller Kräfte und Vermögen, sehen läßt. Darin liegt die Botschaft, die Bollnow mit seiner Schrift „Die pädagogische Atmosphäre“ unter dem Einfluß Fröbels, des genialsten und verkanntesten Pädagogen, vermittelt. Er versucht darin, die gastlich-geborgene Aufnahme des Kindseins als den eigentlichen Sinn der Erziehbarkeit differenzierend auszulegen.

⁴⁶ Otto Friedrich Bollnow: Mensch und Raum, a.a.O. S.139; ebenso: Neue Geborgenheit, a.a.O., S. 160 ff.

⁴⁷ Hans-Dieter Bahr: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994; Ders.: Gast. In: Christian Wulf (Hrsg.) Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weilheim/Basel 1997, S.801 ff.

⁴⁸ Johann Wolfgang von Goethe: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Bd. 9, dtv-Gesamtausgabe 1962, S. 320 ff.

⁴⁹ Zitiert nach H.-D. Bahr, Die Sprache des Gastes, a.a.O., S.188.

Diese Gedanken sind uns heute in einer irritierenden Weise fremd geworden. Was das Haus angeht, wissen wir, daß unsere Wohnungen nichts weniger als Horte des Friedens und das Paradies auf Erden sind, und Bollnow wußte das auch. Seine Arbeiten sind fast sämtlich von einer tiefen Melancholie durchstimmt. Die Leistung der Melancholie ist es aber gerade, das Ideal vor dem Hintergrund unserer Endlichkeit und Korruptibilität in einem gebrochenen Licht aufscheinen zu lassen, um es im Sinn zu behalten, weil sein Andenken es wert ist, bewahrt zu werden.

Hier müssen wir nun wieder auf die profane Auslegung der Häuslichkeit zurückkommen. Die Geborgenheit des Hauses ist auf eine häusliche Ordnung angewiesen, in der sie bewahrt und in ihrer Fragilität geschützt ist. So ist das Haus für Bollnow immer auch eine Institution der Erziehung neben den öffentlichen. Daß in diesen Institutionen Erziehung stattfindet, wird meistens durch Störungen und an ihnen sichtbar. Hier setzt dann die bewußte Erziehung ein, die zumeist den Charakter von Interventionen hat. Eingriffe sind ihrem Charakter und ihrer Struktur nach unstetig: Appelle, Ermahnungen, das Ins-Gebet-nehmen (eine Variante der Predigt) und das Ins-Gewissen-Reden; all dies sind zunächst Ordnungsrufe, in denen das Pädagogische der Institutionen ausdrücklich bejaht wird. In diesen Interventionen werden Exempla statuiert, in der Weise, daß den Edukanden eine - für sie meist ärgerliche - Szene gebaut wird. In solchen Szenen werden Entwicklungen dramatisch überhöht, um dem Zögling etwas zu verstehen zu geben; in der Regel, daß es so nicht weitergehen kann. Dies ist der Punkt, an dem Bollnow in heuristischer Funktion auf die Existenzphilosophie zurückgreift⁵⁰. Die Existenzphilosophie hat auf „etwas“, eine Seite am menschlichen Leben aufmerksam gemacht, die nicht in der Selbstgegebenheit des Lebens anzutreffen und in den Formen der Zeitlichkeit gegeben ist. In den Szenen, das ist sozusagen ihr Konstruktionsprinzip, werden die Edukanden zu sich selbst aufgerufen, zu einem Selbst allerdings, das sie jenseits dessen sind, was ihnen zu tun oder zu lassen zugemutet wird: einem Selbst, das nur in der Aktualität des Angerufenwerdens existiert.

IV Topik: Zur Methode philosophischen Denkens

Die Frage, wie die Herkunft Bollnows von den exakten Naturwissenschaften seinen Denkstil beeinflußt hat, ist offengeblieben, und mit ihr die nach der Differenz zum geisteswissenschaftlichen Denken seiner Zeit. Nach unserer Orientierung an der Kritik der reinen Vernunft geht es dabei um den Realitätsbezug des philosophischen Denkens, der, einer langen Tradition zufolge, durch die Einbildungskraft und ihrem Schematismus hergestellt wird.

Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, daß Bollnow die philosophischen Theorien, auf die seine Texte Bezug nehmen, nicht im strengen Sinne geistesgeschichtlich, problemgeschichtlich oder werkimmanent interpretiert. Was ihn, von außen gesehen, von den Geisteswissenschaften unterscheidet, ist die direkte Form, in der er seine Fragestellungen, wie ein Naturwissenschaftler, ohne Umschweife findet und angeht. Dies zeigte sich schon in der Auseinandersetzung mit Heidegger. Was ihn bewegt, ist eine Ungereimtheit, die ihm in der Gedankenführung Heideggers auffällt. Diese Ungereimtheit wird isoliert und als Thema einer Untersuchung exponiert. Die Frage nach der Ursache dieser Ungereimtheit, ihrer geistesgeschichtlichen, gesellschaftlichen oder biographischen Bedingtheit, interessiert ihn nur wenig. In der Behandlung einer so isolierten Fragestellung konsultiert er zwar die Literatur: aber er tut es nach Art des Naturwissenschaftlers. Die Wichtigkeit einer Fundstelle bemißt sich für

⁵⁰ Otto Friedrich Bollnow: Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über die unstetigen Formen der Erziehung, Stuttgart 1959.

ihn allein daran, ob und wie sie in der Behandlung seiner Frage weiterhilft. Er verwendet sie zunächst in rein heuristischer Funktion. Weiter beachtet werden nur die Stellen, die ihm Aufschlüsse versprechen, und er beachtet sie wie Funde im strengen Sinne des Wortes. Der Fund des Gefundenen liegt nicht auf der Hand, gibt sich nicht ohne weiteres preis und muß erst geborgen werden. Um nun aber Funde machen zu können, muß man disponibel sein: im Englischen gibt es dafür das schöne Wort: serendipity. Der Naturforscher ist wie kein anderer auf die Fähigkeit, glückliche Funde zu machen (serendipitous zu sein) angewiesen. Bollnow birgt seine Funde in einem Verfahren, in dem er sich der Leitung eines Fundes, die ihn zu weiteren Funden über Zeiten und Werke hinweg führt, anvertraut. In den so entstehenden Verweisungen, in denen das eine am anderen gemessen, geschärft, zugeschliffen und vertieft wird, bilden sich Gedanken heraus, die gerade nicht die Durchführung vorgefaßter Konzepte sind. Die Bollnowschen Texte versetzen in die Bewegtheit eines Gedankens, der sich im Einspielen von neuen Funden auch dem Autor gegenüber verselbständigt. Das ist ein Verfahren der Topik. Bollnow selbst beschreibt dieses Verfahren in einer Abhandlung über das Zitieren folgendermaßen: „Warum unterbricht man den Fluß der eignen Darlegungen mit einem Zitat, das doch notwendig schon durch seinen andern Sprachrhythmus als ein Fremdkörper herausfällt ... So kommt dann durch das Zitat ein fortführender neuer Impuls in die Darstellung. Das Zitat gibt dem Gedankengang eine unerwartete neue Wendung“⁵¹.

In den Verweisungen der meist kurzen Texte Bollnows werden Begriffe entwickelt, die nicht auf eine Gegebenheit außer ihnen bezogen sind und ihr Fundament nicht in dem Vorgegebenen haben. Vielmehr wird in den Begriffen Bollnows allererst etwas zur Gegebenheit, zur Erscheinung gebracht. Die Texte entwickeln so gesehene Sichtweisen und die Gedanken vollenden sich darin. Das bedeutet freilich nicht, daß die Texte Bollnows reine Fiktionen sind. Sie werden von etwas bewegt, in Atem gehalten; aber das, wovon sie bewegt werden, wird durch den Text enthüllt: als der noematische Gehalt des im Text entwickelten Gedankens. In dieser Hinsicht ist Bollnow der Phänomenologie verpflichtet, einer Phänomenologie jedoch, die der Prominenz des Bewußtsein abgeschworen hat. Das Gegebene, betont Bollnow in Abhebung von Husserl, ist das in der Beschreibung als Phänomen Hervorgebrachte. Es ist nur als das in der Beschreibung Beschriebene und hat keine andere Seinsweise. Es ist das Bewegende in der Gedankenführung, deren Evidenz sich aus der Gestalt ergibt, die den Text formiert und zusammenhält.

Die Beschreibung, um dies noch einmal zu betonen, ist nicht mehr in der Transzendentalität des Bewußtseins begründet. Die Beschreibung armiert sich ja immer aus den Beständen der Überlieferung, deren Gehalt allerdings durch ihre Funktion im Aufbau der Beschreibung neu erschlossen wird. Die Beschreibung ist aber, insofern sie nur sehen läßt, was nun doch „irgendwie“ schon ist und nur durch die Phänomenalität der Beschreibung zur Erscheinung gebracht wird, eine bedingte, also sachliche Leistung. Sie bringt insoweit keine persönliche Ansicht zur Darstellung: die geht zwar in die Beschreibung ein, aber in einer geprüften und durch das Heranziehen von Fundstellen bewährten Weise. Die Formgebung des Autors zeigt sich somit als ein Prozeß, in dem der Autor einer Gestalt, einer formierenden Potenz, zu neuem Leben verhilft. Dieser Prozeß ist der Vollzug einer, wie man sagen könnte, kombinatorischen Phantasie, die ständig neu aktualisiert und belebt werden muß durch die Bearbeitung von Beständen: aus den Bereichen des Wissens genau so wie aus denen der Kunst. Diese Phantasie ist kein subjektives Vermögen im Sinne der Vermögenspsychologie, sondern ein Verbindend-Allgemeines: das generierende Moment der Kultur. Jean Paul hat von dem unbegrenzten Metamorphisieren gesprochen⁵².

⁵¹ Otto Friedrich Bollnow: Über den Gebrauch von Zitaten. In: Ders.: Maß und Vermessenheit des Menschen, Göttingen 1962, S. 198 ff.

⁵² Lothar Bornscheuer: Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt/M. 1976, S.12.

Diese Gedanken hat Bollnow in seiner Spätphilosophie in einem ständigen Dialog mit Josef König unter dem Titel „Hermeneutische Philosophie“ durchformuliert, in die er das Verstehen der Natur einbezogen wissen wollte. Natur, das ist für ihn in diesem Zusammenhang, was sich in Eindrücken anzeigt, in einem Ergriffensein, für das zunächst kein Ausdruck verfügbar ist, das keinen Ort in der gedeuteten Welt hat. Als solche Eindrücke zählt Bollnow auf: die geheimnisvolle Tiefe eines Blumenkelches, das unergründliche Schwarz eines stillen Waldsees, einen einsamen Vogelruf, aber auch die fragend-verständnislosen Kinderaugen, die den verkarsteten Verständnishorizont der Erwachsenen in Frage stellen. Die so-wirkende Natur zu verstehen, heißt, das Ergriffensein zur Sprache zu bringen, um in der Verarbeitung relevanter Fundstellen ans Licht zu bringen, was uns dabei bewegt.

Kritisch und ex negativo gesehen, versucht Bollnow außerhalb der gelehrten Gehäuse, in denen die Philosophie sich darstellt, zu philosophieren. Programmatisch hat er es einmal so formuliert: es gehe ihm mit seinen Arbeiten, „über den Menschen in unserer Zeit in einer einfachen, auf besondere philosophische Vorkenntnisse verzichtenden Form deutend und klärend beizutragen“⁵³. Damit greift Bollnow Gedanken auf, die im Umkreis der Lebensphilosophie von Georg Simmel so formuliert wurden: Das Wesentliche der Philosophie sei „eine bestimmte geistige Attitüde zu Welt und Leben“. Diese, wie Simmel sie nennt, funktionelle Auffassung der Philosophie ermögliche es, „auch die unscheinbaren Segmente des Daseinskreises“ in die philosophische Betrachtung einzubeziehen: die Mode zum Beispiel und die Koketterie, den Henkel und die Ruine, den Fremden. Was in diesen Formen des Philosophierens entsteht, nennt Simmel „Philosophische Kultur“. Diese bestehe, sagt er, „doch nicht in der Kenntnis metaphysischer Systeme oder dem Bekenntnis zu einzelnen Theorien, sondern in einem durchgehenden Verhalten zu allem Dasein, in einer intellektuellen Bewegtheit auf die Schicht hin ... in der ... alle überhaupt möglichen Linien der Philosophie laufen“⁵⁴. Bollnows Werk ist ein bedeutender Beitrag zu einer zeitgemäßen philosophischen Kultur, und auch darin liegt seine Bedeutung als Pädagoge.

⁵³ Otto Friedrich Bollnow: Maß und Vermessenheit, a.a.O. Vorwort.

⁵⁴ Georg Simmel: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin 1983, S.10.