

Otto Friedrich Bollnow im Gespräch*

Inhalt

- Vorwort von Frithjof Rodi 1
Otto Friedrich Bollnow im Gespräch mit Hans-Peter Göbbeler und Hans-Ulrich Lessing 4
Personenregister 36
Sachregister 37

Vorwort

Es war keineswegs selbstverständlich, daß der Plan der beiden jungen Bochumer Philosophen, zur Feier des 80. Geburtstags von Otto Friedrich Bollnow (14. März 1983) durch diesen Band mit Gesprächen und einer umfassenden Bibliographie beizutragen, mit der Zustimmung des Jubilars rechnen konnte. Dessen große Bescheidenheit und Zurückhaltung in allen persönlichen Dingen, sein immer präsentes Unbehagen allem Plakativen gegenüber und ein gelegentlich sich einstellender, freundlicher Spott über die Medien-Geschäftigkeit mancher Kollegen ließen doch erheblichen Widerstand erwarten, der sich bei einer ersten, behutsamen Anfrage in Tübingen denn auch sofort zeigte.

Die beiden Initiatoren verfügten jedoch über ein Mittel, das auch den zurückhaltendsten Autor veranlassen mußte, seine Reserve ein Stück weit aufzugeben: einen Katalog von Fragen, beruhend auf gründlicher Lektüre des gesamten Werkes und auf nicht minder ausführlichen Gesprächen in und nach manchen Bochumer Seminaren und Kolloquien. Die Themen- und Fragenliste wurde als erste Skizze möglicher Gespräche im Frühjahr 1982 dem zu Befragenden vorgelegt und hat diesen dann allmählich für den Plan erwärmt.

So kam es im Juli 1982 in Bochum zu einem intensiven Gesprächs-Wochenende, dessen Verlauf auf Tonband aufgezeichnet wurde und seitdem in unserer Korrespondenz „das Verhör“ heißt. Es ist kaum nötig zu sagen, daß [7/8] auch, nachdem die erste schriftliche Fassung vorlag, die Skrupel und Zweifel ob der Richtigkeit und Angemessenheit des Unternehmens bei O. F. Bollnow keineswegs zur Ruhe kamen, die vor allem den Stellenwert des Biographischen betrafen. Ich glaube, daß die beiden jungen Gesprächspartner in ihren Fragen mit Recht voraussetzen, daß das Leben eines Philosophen und Pädagogen, der von Berufs wegen die großen Fragen und Entscheidungen seiner Zeit verbindlich austragen und durchleben muß und dies im Fall Bollnows auch mit aller Entschiedenheit will - daß ein solches (äußerlich eher undramatisches) Philosophenleben in sich selbst schon von philosophischer Bedeutsamkeit ist.

Der Leser wird dem zustimmen, wenn er in den Gesprächen die vergangenen sechzig Jahre aus einem zwar sehr persönlichen, aber eben doch ganz auf die allgemeine geistige Entwicklung bezogenen Blickwinkel kennenlernen - von der Jugendbewegung in den Krisenzeiten nach dem Er-

* Herausgegeben von Hans-Peter Göbbeler und Hans-Ulrich Lessing. Mit einem Vorwort von Frithjof Rodi. Verlag Karl Alber Freiburg/München 1983. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt. Bei den bibliographischen Angaben werden die folgenden Abkürzungen verwendet:

BDPh	Blätter für Deutsche Philosophie
DL	Die Literatur
DLZ	Deutsche Literaturzeitung
DS	Die Sammlung
GGA	Göttinger Gelehrter Anzeiger
NJ	Neue Jahrbücher
PR	Pädagogische Rundschau
TWME	The Whole Man Education
ZP	Zeitschrift für Pädagogik
ZphF	Zeitschrift für philosophische Forschung
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

sten Weltkrieg angefangen und den inneren Spannungen zwischen Naturwissenschaft und Dilthey-Schule, Existenzphilosophie und Reformpädagogik, wie sie ein sehr junger und sensibler Doktor der Physik erlebte, der während einer kurzen Lehrtätigkeit an der Odenwaldschule entscheidende pädagogische Impulse empfing und philosophisch zwischen seinen Göttinger Lehrern Misch und Nohl und Heidegger in Freiburg hin- und hergerissen war.

Auch die persönliche Note in den Bezugnahmen auf das „Dritte Reich“ läßt ja, genauer besehen, ein sehr allgemeines Problem erkennen, das in seiner Symptomatik immer noch nicht hinreichend in das allgemeine Bewußtsein aufgenommen ist: hier also der konkrete Fall eines dreißigjährigen Privatdozenten, der, nachdem er nicht gerade auf dem kürzesten Weg zu Philosophie und Pädagogik [8/9] gekommen ist, nun plötzlich akademisch heimatlos wird. Nicht nur, daß „die ganze Richtung“, die er vertritt, den neuen Machthabern nicht paßt; seine akademischen Lehrer verlieren, der eine aus „rassischen“, der andere aus politischen Gründen, ihre Stellung und ihren Einfluß. Dennoch veröffentlicht Bollnow 1936 sein Dilthey-Buch, in dem er nun nicht etwa seine akademische Herkunft diskret verschweigt, sondern ausführlich und an zentraler Stelle auf Misch (und auch auf den damals gleichfalls verfemten Plessner) eingeht. Das Ganze vollzieht sich in einer undramatischen Sachbezogenheit, von der auch noch die Antwort zeugt, die Göbbeler und Lessing auf ihre diesbezügliche Frage erhalten haben (unten S. 23). Fragen des wissenschaftlichen Anstands, die uns auch heute noch bewegen (sollten), sind uns vielleicht gerade von solchen biographischen Details her nahezubringen, wie wir durch sie auch lernen, über die Situation junger deutscher Wissenschaftler im Jahr 1933 differenzierter zu urteilen.

Aus der Sicht der ehemaligen Schüler und Mitarbeiter wäre zum Biographischen manches nachzutragen, was im Gespräch nur gestreift oder überhaupt nicht berührt werden konnte. Dies gilt vor allem für den persönlichen Stil des akademischen Lehrers. Wenn zum allgemeinen Erscheinungsbild des deutschen Professors auch nach dem Zweiten Weltkrieg eine Mischung aus Jovialität und Gespreiztheit, gebündelt zur unnahbaren Würde des eigentlich nie Zeit Habenden, gehörte - so ist das völlige Fehlen dieser Züge ein besonderes Charakteristikum, das den Fünfzigjährigen, der 1953 als Nachfolger Sprangers nach Tübingen kam, als einen sehr untypischen Professor erscheinen ließ. Ein gewisser Zug von Jugendbewegtheit kam damals in das Philosophische und das Pädagogische Seminar. Aber es wäre völlig verfehlt, wollte man in den [9/10] damals von Bollnow eingeführten Neuerungen, die den Abstand zwischen Professoren und Studenten verringern sollten, ein Element distanzloser Kameraderie vermuten oder eine aufdringliche Art der „Humanisierung“ des Lehrbetriebs. Es war einfach seine von jeder Herablassung freie Art des Ernstnehmens seiner Studenten, die ihn an bestimmten Umgangsformen der Jugendbewegung festhalten ließ, die aber immer bestimmt geblieben ist durch eine Scheu vor dem allzu Persönlichen und Gemütlichen. Dies war nicht der Gestus professoraler Unnahbarkeit, sondern ein Distanzhalten im Bewußtsein der Verletzlichkeit der individuellen Sphäre, der eigenen wie der des andern. Darin liegt auch der Grund für die ganz bewußt durchgehaltene Schlichtheit und Nüchternheit im Stil der Vorlesungen und Schriften: zwischen die Sache und den Hörenden oder Lesenden soll sich nichts Suggestives, auch nicht die Brillanz einer Formulierung oder die (häufig entbehrliche) Esoterik der Fachsprache schieben dürfen.

Vor diesem biographischen Hintergrund erhält das in den Gesprächen sich durchhaltende Thema des „Zwischen-den-Stühlen-Sitzens“ eine Bedeutung, die aus dem Gesprächstext selbst vielleicht nicht ohne weiteres hervorgeht. So, wie jede behutsame, auf Pointiertheit verzichtende Formulierung dem Bedürfnis entgegenkommt, den Gedanken nicht vorschnell gerinnen zu lassen und Festlegungen als grundsätzlich revidierbar zu erhalten, so ist auch ein nicht einfach auf vorgegebene Positionen festlegbares Denken Ausdruck eines Bemühens um *Offenheit* in der dreifachen Bedeutung dieses Wortes: offen, nämlich ungeschützt, weil außerhalb des sicheren Gehäuses von Schultradition und Weltanschauung; offen in der Bereitschaft, auch dem Unbequemen und schmerhaft Neuen sich zu stellen; und offen schließlich im Sinne der Redlich- [10/11] keit des Denkens, das seine Resultate immer wieder neu aufs Spiel zu setzen bereit ist. Es liegt im Sinn

dieser mehrschichtigen Offenheit, wenn Bollnow die Spannung von Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, wie sie die Anfänge seines Philosophierens bestimmte, ein Leben lang durchzuhalten und vor allem für die Pädagogik fruchtbar zu machen suchte und wenn er dabei dem Vernunftbegriff der Aufklärung und dem romantischen Wissen von der Unergründlichkeit des Lebens gleichermaßen verpflichtet geblieben ist. An Kritik, die es bei dieser Offenheit leicht hatte, hat es dabei nie gefehlt. Das Bild der Persönlichkeit und der Arbeit von Otto Friedrich Bollnow, wie es dieser Band nicht nur aus Anlaß eines Jubiläums festhalten will, wäre unvollständig ohne eine Übersicht über das Gesamtwerk. Sie wird ermöglicht durch die mit freundlicher Unterstützung des Autors von Göbbeler und Lessing erstellte *Bibliographie*. Mit Ausnahme weniger Gelegenheitsarbeiten vor allem aus den frühen Jahren gibt sie die *vollständige* Zusammenstellung aller Veröffentlichungen Bollnows, einschließlich - soweit die schwer zugänglichen Unterlagen zur Verfügung standen - der zahlreichen in Japan und Korea erschienenen Übersetzungen. Neben ihrer Funktion als unentbehrliche wissenschaftliche Dokumentation erfüllt diese Bibliographie auch die Aufgabe, eindrucksvoller, als jede Laudatio es könnte, den Fleiß, die Arbeitskraft, die Weite der Interessen und nicht zuletzt das alte preußische Pflichtbewußtsein von Otto Friedrich Bollnow zu belegen.

Frithjof Rodi

Otto Friedrich Bollnow im Gespräch
mit Hans-Peter Göbbeler und Hans-Ulrich Lessing

Herr Professor Bollnow, Sie kommen - für einen deutschen Professor der Philosophie ungewöhnlich genug — von den Naturwissenschaften her. Sie sind ausgebildeter Physiker und haben — zweiundzwanzigjährig - bei Max Born in Göttingen promoviert mit einer Arbeit über Gittertheorie der Kristalle des Titanoxyds. Was bewog Sie nun, von der Physik zur Philosophie überzugehen, und wo lagen anfänglich die Sie bewegenden philosophischen Fragen ?

Das hat im Grunde eine sehr triviale Auflösung. Als ich 1921 mein Abitur machte, bestand eine Situation, die vielleicht in manchem der heutigen vergleichbar ist. In einer schwierigen wirtschaftlichen Lage waren die Berufsaussichten in akademischen Berufen extrem schlecht. Nur in einem praktischen Beruf schienen noch Aussichten zu bestehen. Darum begann ich in meinem ersten Semester mit dem Studium der Architektur. Aber ich brach es nach einem Semester ab, weil mir der Lehrbetrieb an der damaligen Charlottenburger Technischen Hochschule allzu handwerklich trocken erschien. Ich entschloß mich zum Lehrerberuf, was bei meiner Herkunft aus einer alten Lehrerfamilie auch nahelag. Aber auch hier schienen nur in den naturwissenschaftlichen Fächern gewisse Möglichkeiten gegeben zu sein. Weil ich auf der Schule einigermaßen gut Mathematik konnte und sie mir auch Spaß machte, wählte ich das Studium der Mathematik und Physik. Ich habe während des Studiums mehrfach überlegt, das Fach [13/14] zu wechseln. Aber weil inzwischen auch mein jüngerer Bruder das Studium begonnen hatte, konnte ich meinem Vater ein durch den Wechsel verlängertes Studium nicht zumuten. So mußte ich warten, bis ich mit dem ersten selbstverdienten Geld den Übergang wagen konnte. Bald kam dann ein Stipendium der Notgemeinschaft hinzu, das mir das Zweitstudium ermöglichte. Aber wenn Sie genauer nach den Gründen des Wechsels fragen, so sieht die Entwicklung, wie ich sie bisher erzählte, etwas zu folgerichtig aus. Es mußten noch äußere Umstände hinzukommen, die diesen Wechsel ermöglichten. Nach meiner Promotion in theoretischer Physik in Göttingen im Jahre 1925 war eine Weiterarbeit am Institut für theoretische Physik vorgesehen. Als aber mein Lehrer Max Born für ein Semester eine Gastprofessur in Amerika übernahm, benutzte ich die Zwischenzeit, um als Lehrer an die Odenwaldschule zu gehen. Das war für mich eine schöne, fruchtbare, ich kann wirklich sagen glückliche Zeit: das Zusammenleben mit von den Gedanken der Schulreform erfüllten Lehrern, die ehrwürdige Gestalt Paul Geheeb¹, die genial zu nennende didaktische Kunst Martin Wagenscheins², die dann als das exemplarische Lehren und Lernen bekannt wurde, aber auch der Umgang mit den Schülern, deren Vertrauen ich in kurzer Zeit gewonnen hatte, und bei allem blieb noch reichlich Zeit für eine ausgiebige Lektüre vor allem philosophischer Werke, die, wie die bis dahin erschienenen Bücher Ernst Cassirers, in der Bibliothek reichlich vorhanden waren. So war es für mich eine Zeit der Besinnung, die sich als scharfer Einschnitt auswirkte. [14/15]

Als ich dann nach Göttingen zurückkam, fiel es mir schwer, mich wieder in die physikalische Arbeit hineinzufinden. Mir wurde jetzt verstärkt klar, daß meine eigentlichen Interessen auf philosophischem Gebiet lagen und daß man die Physik nicht sozusagen mit der linken Hand nebenher treiben konnte, daß die Physik eben den ganzen Menschen erforderte. Und dazu war ich nicht bereit und habe die erste Gelegenheit, die durch ein mir von Born großzügig überlassenes Honorar gegeben war, benutzt, um auszubrechen. Ob ich in der Physik je etwas Brauchbares zustande gebracht hätte, das ist leider nachträglich unentscheidbar. Ich bedaure allerdings, daß ich die Ar-

¹ Paul Geheeb (1870-1961), Pädagoge. Vgl. Geheeb, in: Neue Deutsche Biographie. Bd. 6 (1964), S. 131-132.

² Martin Wagenschein, Pädagoge und Didaktiker. Vgl. M. Wagenschein: Natur, physikalisch gesehen, in: DS 9 M. Wagenschein: Die pädagogische Dimension der Physik. - ders.: Exemplarisches Lehren im Mathematikunterricht, in: ZP 9 (1963), S. 456-462.

beiten mitten im Zuge abgebrochen habe und ich so nicht weiß, ob ich etwas herausgebracht hätte oder ob ich dabei gescheitert wäre. Diese Ungewißheit muß ich wohl in mein weiteres Leben mit hineinnehmen.

Eine Anschlußfrage: Wie und wo begannen Sie dann Ihre philosophischen Studien; gingen Sie direkt zu Misch und Nohl nach Göttingen, oder gab es eine Zwischenphase?

Nun, diese Frage läßt sich nicht so kurz beantworten, und wenn wir nun einmal beim Biographischen sind, so muß ich etwas weiter ausholen, um den Weg zu bezeichnen, der mich zur Philosophie geführt hat. Am Anfang steht das Erlebnis der Jugendbewegung.

Ich komme aus einer pommerschen Kleinstadt, aus einer verschlafenen Welt, so wie sie Wilhelm Raabe hätte beschreiben können. Das Gymnasium ganz im Stil des 19. Jahrhunderts. Wir haben gut Latein und Griechisch gelernt, aber die deutsche Dichtung hörte mit der Klassik auf, und der Impressionismus wurde uns im Zeichenunterricht als abschreckendes Beispiel des Verfalls hingestellt. Selbst die Ereignisse des Ersten Weltkriegs brachten [15/16] zwar äußere Schwierigkeiten, wie die extrem schlechte Ernährungslage, bis hin zum richtigen Hungern, aber der Unterricht ging seinen gewohnten Gang und wurde selbst durch die Revolution kaum beeinflußt. Erst als ich ziemlich unvorbereitet zum Studium nach Berlin kam, brach eine ganz neue Welt über mich herein. An erster Stelle steht für mich der Kontakt mit der Jugendbewegung. Ich brauche das nicht im einzelnen zu erklären. Dieser ganze Impuls, der aus dem Verlangen nach einem echten und ursprünglichen Leben entstanden war, so wie er in der Meißnerformel seinen Niederschlag gefunden hatte, die Kritik an den erstarren Formen des Denkens oder der gesellschaftlichen Ordnungen. Überhaupt, das alles eröffnete mir ein ganz neues Leben. Ich hatte das Glück, daß ich die Jugendbewegung erst als Student kennenlernte. Das bedeutet, daß ich sie schon in einer reflektierteren Form erfuhr, im Kreise etwas älterer Freunde, die schon aus dem Ersten Weltkrieg, durch schwere Erfahrungen gereift, zurückgekehrt waren. Dieser Kreis intensiv zusammenlebender junger Menschen bezeichnete sich schon in der selbst gegebenen Satzung als Erziehungsgemeinschaft. Sie alle vereinigte ein sehr ernstes Streben. In den zweimal wöchentlich stattfindenden Zusammenkünften wurde ernsthaft und systematisch diskutiert. Aber ich breche hier ab, eine eingehendere Darstellung würde zu weit führen.

Es ist vielleicht nicht ganz übertrieben wenn ich sage, daß meine ganze spätere Entwicklung von diesen Anfängen her bestimmt ist. Ich habe früher einmal gesagt, daß mein ganzes berufliches Leben nichts weiter gewesen sei als die Einlösung des Versprechens, das implizit in unserm damaligen Leben gegeben war. Das ist vielleicht doch etwas zu überspitzt ausgedrückt; denn das Leben hat eben produktive Punkte. Es mußten neue Erfahrungen hinzukommen, [16/17] und es ist nicht einfach das Abwickeln eines vorsätzlichen Programms.

Wie ergab sich nun konkret Ihre Beziehung zu Misch und Nohl? War die Begegnung mit der Philosophie dieser beiden Dilthey-Schüler und insbesondere auch mit der Pädagogik Nohls eine Verstärkung dieser Impulse aus der Jugendbewegung, oder kam noch etwas völlig Neues hinzu, das Sie zu verbinden suchten?

Das ist wieder schwer zu beantworten. Es hat sich alles -sagen wir- sehr viel unbewußter, unbemerkt vollzogen. Die Übergänge waren im einzelnen viel gleitender, als es hier erscheinen könnte. Um es zu erläutern, muß ich noch einmal zurückgreifen. In meinen ersten Semestern, in der Zugehörigkeit zu meiner jugendbewegten Gruppe, hörten viele von uns, und darunter auch ich, die Vorlesungen Eduard Sprangers. Spranger, der selbst eine sehr verhaltene, rational denkende Natur war, hatte ein tiefes Verständnis für die Probleme dieser Jugend und hat uns viel geholfen, das in uns gärende Leben zu deuten und klarer zu fassen.

Als ich dann auf dem Umweg über Greifswald nach Göttingen kam, ging ich auch dort meinen philosophischen Neigungen nach. Ich hörte Vorlesungen bei Herman Nohl und Georg Misch und nahm an ihren Seminaren teil. Daß es grade diese beiden waren, wo in Göttingen auch andre

Möglichkeiten bestanden hätten, geschah ohne viel Überlegung. Hintergründig mag schon damals die Gemeinsamkeit in der mir schon von Spranger nahegebrachten Diltheyschen Philosophie mitgewirkt haben. Aber das geschah alles ziemlich unbewußt, und ich muß noch einmal daran erinnern, daß ich im Hauptfach sehr ernsthaft Physik trieb und die Philosophie damals noch eine Liebhaberei der Nebenstunden war. Aber jedenfalls [17/18] war damit schon eine Richtung vorgezeichnet, als ich mich endgültig für die Philosophie entschied.

Schon im Sommer 1927 beginnen sie die Arbeit an Ihrer Habilitationsschrift über die Lebensphilosophie Jacobis; das Buch selbst erscheint dann 1933.³ Welche systematischen Fragen lagen der Wahl des Themas zugrunde?

Vielleicht zunächst eine Vorbemerkung. Ich bin von dem abgebrochenen physikalischen Studium sehr plötzlich in die Philosophie hineingekommen. Das hat für mich die Schwierigkeit gehabt, daß mir die fruchtbaren späteren Semester fehlten, die hier gegebene Möglichkeit einer noch nicht zweckgebundenen umfassenden Lektüre, sondern daß ich gleich mit einer bestimmten Arbeit anfangen mußte, die für mich gleichzeitig eine Einführung in die Philosophie war.

Wie ich nun zu dem Thema gekommen bin? Zwei Gründe vielleicht. Auf der einen Seite die in der Jugendbewegung zum Durchbruch gekommene Lebensproblematik, das Verlangen nach einem echten und ursprünglichen Leben. Auf der andern Seite Nohls Vorlesung über die von ihm so genannte Deutsche Bewegung, d. h. die deutsche Geistesgeschichte zwischen 1770 und 1830, die Herr Rodi und ich dann sehr viel später aus dem Nachlaß herausgegeben haben⁴, und die Erkenntnis, daß damals schon dieselben Probleme durchgelebt und durchformuliert wurden, die dann in der Jugendbewegung und überhaupt in der Lebensphilosophie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wieder aufbrachen.

In diesem Zusammenhang schlug mir Nohl vor, als Thema einer Habilitationsarbeit das Verhältnis von begrifflichem [18/19] Denken und lebendigem Leben, kurz von Begriff und Leben, in dieser Zeit der Deutschen Bewegung zu verfolgen und daraus ein systematisches Ergebnis zu entwickeln. Mit dieser Fragestellung habe ich angefangen. Ich habe daraufhin Hamann gelesen, sehr ausführlich Herder, daneben auch Goethe und von pädagogischer Seite Pestalozzi. Nietzsche war selbstverständlich im Hintergrund immer gegenwärtig. Auch Hegel habe ich unter diesem Gesichtspunkt intensiver gelesen.

Bald aber stellte sich heraus, daß diese Form des globalen Denkens mir nicht möglich war, daß das Thema für mich einfach zu weit und zu umfassend war. Auf diese Weise kam die Verengung auf Jacobi, bedingt dadurch, daß Jacobi als der Philosoph dieser Generation auch philosophisch am ergiebigsten war. Dahinter steckt noch eine längere Vorgeschichte: Das Thema Jacobi war in der Diltheyschen Schule seit der begonnenen und wieder abgebrochenen Sprangerschen Arbeit lebendig geblieben, und insofern nahm ich in einer andern Situation dieses Sprangersche Thema wieder auf.

Man kann sagen, daß das Leitmotiv dieser Arbeit in dem Spannungsverhältnis von Begriff und Leben liegt, und vieles in dieser Arbeit weist ja auch schon vor auf den Ansatz einer hermeneutischen Logik. Welche Bedeutung hat unter diesem Aspekt das Jacobi-Buch für Ihre spätere philosophische Arbeit? Diese Frage drängt sich auf, wenn man daran denkt, daß die anthropologische Frage angesprochen wird, daß die Tugend als „Grundkraft des Lebens“ bezeichnet wird, daß Sie hervorheben, daß die Ehrfurcht die Grundstruktur des Lebens ist und daß der gesamte ethisch-praktische Bereich Ihrer späteren Arbeit in diesem Buch anscheinend eine Vorwegnahme erfährt.

Sie konfrontieren mich mit einer Fragestellung, auf die ich [19/20] bisher nicht gekommen bin.

³ Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis, Stuttgart 1933, 2. Aufl. 1966.

⁴ (mit F. Rodi) Herman Nohl: Die Deutsche Bewegung. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770 bis 1830, Göttingen 1970.

Sie können vielleicht als Außenstehende feststellen, daß damals schon gewisse Dinge vorgezeichnet waren, die sich dann in den späteren Arbeiten ausgewirkt haben. Aber das geschah kaum in einer stetigen Fortentwicklung. Für mich schoben sich für lange Zeit ganz andre Probleme dazwischen. Für mich war das Jacobi-Buch eine eingegrenzte historische Untersuchung vor einem bestimmten systematischen Hintergrund, aber eben von vornherein eine Monographie. Der Schwerpunkt lag für mich in den ersten Kapiteln, wo das allgemeine Problem von Lebendigkeit und Erstarrung aufbricht, diese große Revolte, das Problem der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Lebens. Im Zuge der weiteren Entwicklung wird dann allerdings bald auch das Recht der Gegenseite deutlich, die Notwendigkeit gewisser Formen und begrifflicher Fassungen. Aus dieser Spannung entwickelt sich dann der weitere Gang der Darstellung. Aber für mich war damals vor allem der junge Jacobi wichtig. Die spätere Entwicklung zu seiner sogenannten Glaubensphilosophie erschien mir als eine gewisse Verfestigung und Ermüdung. Der junge Jacobi mit seinen beiden Romanen erschien mir dagegen als der eigentlich interessante Jacobi.

Wenn wir noch einmal auf das Grundverhältnis von Begriff und Leben zurückgehen dürfen: Welche Bedeutung hat Jacobis Beantwortung dieser Frage nach dem Verhältnis von Begriff und Leben letztlich für die Ausarbeitung der hermeneutischen Logik von Misch und Ihre Arbeit an den Problemen hermeneutischer Logik gehabt?

Da spannen Sie wieder einen sehr großen Bogen. Ich kann keine so unmittelbare Verbindung finden, weil sich, wie gesagt, viele andre Probleme dazwischenschoben. Wenn ich zunächst den biographischen Faden etwas weiter [20/21] verfolge, so lag die Fortsetzung des Jacobi-Buchs für mich eigentlich im Dilthey-Buch.⁵ Damit verschob sich aber das Problem, das Sie mit der Formel Begriff und Leben ansprechen, in das der geisteswissenschaftlichen Methode. Hier, im Verstehen geistiger Zusammenhänge, vor allem in der Entwicklung eigentümlicher Lebenskategorien, schien mir das Problem, das im Verhältnis von Begriff und Leben als formale und im Grunde unfruchtbare Antithese gestellt war, konkret greifbar zu werden. Aber ich muß die Entstehung des Buchs zugleich aus der damaligen Situation erklären. Das Buch ist ganz stark unter dem Einfluß von Misch entstanden. Damals war der 7. Band von Diltheys „Gesammelten Schriften“ erschienen.⁶

In diesem Band, in dem Diltheys Aufzeichnungen der letzten Lebensjahre erstmals im Zusammenhang zugänglich wurden, erschloß sich uns, so wie wir es damals in Göttingen sahen, ein ganz neuer, hier erst zur vollen Reife gelangter Dilthey. Das hatte Misch in seiner Auseinandersetzung mit Heidegger und Husserl⁷ in einer sehr subtilen Interpretation herausgearbeitet. Aber er hat es im Zuge dieser Auseinandersetzung entwickelt, nicht systematisch dargestellt. Hinzu kam die Schwierigkeit der oft sehr schwer verständlichen Mischschen Darstellung. So war mein Buch im Grunde nichts anderes als der Versuch, die durch Misch vermittelte Dilthey-Deutung in einer anspruchsloseren, verständlicheren Sprache darzustellen. [21/22]

Hinzu kam aber ein weiteres: Inzwischen war das Dritte Reich ausgebrochen. Misch war aus dem Amt entlassen und konnte damals nicht mehr selbst publizieren. So sah ich meine Aufgabe darin, in meiner Darstellung die Gedanken Mischs vor der Vergessenheit zu bewahren.

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf: Was bedeutet die Diltheysche Philosophie eigentlich grundsätzlich für Ihre eigene Arbeit?

Sie dürfen nicht immer gleich die Frage nach dem Grundsätzlichen stellen, weil dadurch leicht

⁵ Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig 1936, 4. Aufl. Schaffhausen 1980.

⁶ W. Dilthey, Ges. Schr. Bd. VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Leipzig u. Berlin 1927.

⁷ G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Bonn 1930.

feinere Zusammenhänge verdeckt werden. Wenn Sie ein Bekenntnis wollen, so rechne ich mich zur Diltheyschen Schule. Aber ich bin immer ein schlechter Schüler gewesen, insofern ich immer bei einer Position zugleich auch das Recht der anderen Position zu sehen für notwendig halte. So geschah es damals durch die überwältigende Wirkung von Heideggers „Sein und Zeit“⁸, das auch mich in seinen Bann zog. Aber ich konnte wiederum mit dem, was ich in der Dilthey-Schule gelernt hatte, nicht zum gläubigen Heidegger-Schüler werden. So habe ich mich philosophisch immer zwischen alle Stühle gesetzt. Das war gewiß eine starke Behinderung. Aber das gehört nun einmal zu mir. Und so habe ich versuchen müssen, aus diesem Mangel eine Tugend zu machen.

Ihr Dilthey-Buch erscheint 1936, und Sie haben ja gerade deutlich gemacht, daß Sie in diesem Buch versucht haben, Misch' Interpretation der Diltheyschen Philosophie lebendig zu halten. Gleichzeitig findet sich in dem Buch ein eigenes Kapitel über „Grenzenlosigkeit und Gestalt“, ein Spezialproblem der Diltheyschen Lebensphilosophie, wo [22/23] Sie versuchen, die Fortführung Diltheys durch Georg Misch in seinem Buch „Lebensphilosophie und Phänomenologie“ nachzuzeichnen. Was bedeutete dieses, ja man kann sagen, Wagnis für einen jungen Dozenten, im Dritten Reich auf Misch in so ausdrücklicher Form hinzuweisen ?

Wenn Sie etwas übertrieben sagen, ich hätte in dem Kapitel über die Unergründlichkeit Misch fortgeführt, so würde ich das einschränken. Ich habe nur versucht, seine Gedanken in einer einfacheren Form darzustellen und verständlich zu machen. Daß es eine gewisse Frechheit damals war, mit solchem Nachdruck die Gedanken von Dilthey und Misch zu vertreten, das habe ich mir zu der Zeit vielleicht nicht ganz klargemacht. Immerhin - es ist heute nicht mehr nachweisbar -, aber berichtet wurde mir die Äußerung des damaligen Göttinger Rektors, durch das Dilthey-Buch hätte ich bewiesen, daß ich nicht an eine deutsche Universität gehöre. Ich kann vielleicht noch hinzufügen, daß es mir erst in diesen Tagen aufgefallen ist, wie oft ich den damals schon emigrierten Helmuth Plessner als Autorität herangezogen habe. Es war also meine deutliche Absicht, eine mir wichtig scheinende philosophische Tradition in einer - sagen wir neutral - veränderten Welt lebendig zu erhalten.

Ich kann auch ergänzend sagen, daß Entsprechendes auch von meinem Aufsatz über die Objektivität der Geisteswissenschaften⁹ gilt, in dem ich die Mischsche Unterscheidung von Objektivität und Allgemeingültigkeit aufgenommen und fortgeführt habe. Auch hier nicht anonym, sondern unter ausdrücklicher Berufung auf meinen Lehrer Misch. [23/24]

Sie haben bereits die große Wirkung, die Heideggers „Sein und Zeit“ für Ihre philosophische Entwicklung gehabt hat, angesprochen. Wie charakterisieren Sie aus Ihrer heutigen Sicht die Bedeutung des Heidegger sehen Denkens für Ihr Philosophieren ?

Den starken Eindruck, den ich von Martin Heidegger empfangen habe, habe ich schon erwähnt. Wenn ich die damaligen Vorgänge in die Erinnerung zurückzurufen versuche, so hatte man schon länger durch dessen Schüler von einem großen Mann in Marburg gehört, der alle zeitgenössische Philosophie in Frage stelle. Als dann, 1927, „Sein und Zeit“ erschien, habe ich die gesamten Semesterferien dazu benutzt, zusammen mit einem Freund dies Buch gründlich durchzuarbeiten. Ob wir alles verstanden haben, mag offenbleiben, aber auf uns wirkte das Buch gradezu revolutionierend. Hinzu kam, in dieselbe Richtung weisend, „Die geistige Situation der Zeit“ von Karl Jaspers,¹⁰ seine dreibändige „Philosophie“¹¹ dann allerdings erst etwas später.

⁸ M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle a. d. S. 1927.

⁹ Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 97 (1937), S. 335-363 (in A 7 und A 37).

¹⁰ K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1931.

¹¹ K. Jaspers, Philosophie, 3 Bände, Berlin 1932. Existenzphilosophie und Geschichte. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers, in: BDPH 11 (1938), S. 337-378.

Ja, das war für mich eine entscheidende Erfahrung; denn hier trat dem, was von der lebensphilosophischen Seite her in einer gewissen Unverbindlichkeit geblieben war, jedenfalls dahin neigte, etwas Absolutes, Festes entgegen, das gewaltsam in das Leben eingriff, und man hatte das Gefühl: Wenn wir auch auf noch soviel Reichtum des Lebens verzichten müssen, so ist in der hier erfahrenen Unheimlichkeit und Bedrohlichkeit der Welt, in dieser uns unwiderstehlich erfassenden Angst und im Durchhal- [24/25] ten dieser Angst bis zum Erfahren dessen, was in der Existenzphilosophie dann als Existenz bezeichnet wurde, etwas unbedingt Forderndes in dieser sonst so unverbindlichen Welt, also eine absolute Verbindlichkeit gefunden. Das war der Grund, weshalb ich zu Heidegger nach Marburg ging und ihm dann für zwei weitere Semester nach Freiburg folgte. Misch, der die Bedeutung Heideggers schon früh erkannte, hatte mir dazu geraten. Das Verhältnis zu Heidegger wurde dann aber schwierig. Auf der einen Seite war es der überwältigende Eindruck eines elementar hervorbrechenden Denkens, die Urgewalt des Philosophierens, die mich an Fichte gemahnte. Auf der anderen Seite konnte ich ihm doch nicht völlig folgen. Ich hatte zuvor „Sein und Zeit“ im Sinne einer Existenzphilosophie aufgefaßt, wie ich sie später auch in dem Buch, von dem noch zu sprechen sein wird, dargestellt habe. Zu seinem ontologischen Ansatz konnte ich von meinem Lebensverständnis her keinen rechten Zugang finden und habe ihn damals vielleicht auch mißverstanden. Dabei betone ich: Wenn ich von Heidegger spreche, so meine ich den Verfasser von „Sein und Zeit“. Ich erwähne aber gleich hier, daß ich schon in den Hölderlin-Arbeiten eine weiterführende Entwicklung spürte, und diese habe ich gleich nach ihrem Erscheinen in meinen Gießener Vorlesungen eingehend gewürdigt. Hinzu kam ein Zweites: Heideggers konkrete Analysen der Alltäglichkeit, der Zweideutigkeit und des Geredes, der Angst, der Sorge usw. und vor allem des Verhältnisses zum Tode schienen mir großartig und haben mir ganz neue Einblicke in die Abgründe des menschlichen Daseins eröffnet. Aber dunkel spürte ich schon damals, daß damit nur die eine Seite unsres Daseins getroffen war und suchte nun auch die andre Seite in den Blick zu bekommen. Aus dieser Auseinandersetzung ist dann das Buch über „Das [25/26] Wesen der Stimmungen“¹² entstanden, über das wir später noch sprechen müssen.

Wie haben sich die verschiedenen Einflüsse, von denen Sie berichtet haben, also Jugendbewegung, Spranger, Misch, Nohl und Heidegger in Ihren Arbeiten niedergeschlagen? Anders gefragt: Wie haben Sie diese doch verschiedenartigen Anregungen verarbeitet und weitergeführt?

Diese Frage kann ich nicht so unmittelbar beantworten. Ich müßte erst von meinen späteren Arbeiten gesprochen haben, um dann nach den darin wirksamen Einflüssen zu fragen. Das zwingt mich leider, obgleich ich lieber zum Sachlichen kommen möchte, noch einiges zur Biographie nachzutragen, um deutlich zu machen, durch welche Abbrüche und Neuanfänge mein Weg geführt hat. Ich hatte zunächst versucht, in der durch das Dilthey-Buch gegebenen Richtung eine allgemeine Philosophie der Geisteswissenschaften auszuarbeiten. Diese schon ziemlich weit fortgeschrittenen Arbeiten blieben liegen, weil ich mich in der damaligen Zeitsituation immer stärker auf politisch unverdächtige historische Themen zurückzog. Ich habe in Göttingen damals vor allem über die Entwicklung der Mythologie und Symbolik von der späten Aufklärung bis zur Romantik und dem späten Idealismus gearbeitet. Auch diese Arbeiten blieben liegen, weil für mich völlig unerwartet die Berufung auf einen Lehrstuhl für Psychologie und Pädagogik in Gießen kam, der mich vor völlig andre Aufgaben stellte. Eine Kleinigkeit daraus ist der Novalis-Aufsatz in der Festschrift zu Sprangers 60. Geburtstag.¹³ Es wäre überhaupt ein amüsantes Kapitel, die Geschichte aller angefangenen und unter äußeren [26/27] Umständen wieder abgebro-

Existenzherstellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers II, in: BDPh 12 (1938), S. 133-174.

¹² Die Pädagogik der deutschen Romantik. Von Arndt bis Fröbel, Stuttgart 1952, 3. Aufl. 1977.

¹³ Zum „Weg nach innen“ bei Novalis, in: Festschrift für Eduard Sprangers 60. Geburtstag, hrsg. von H. Wenke, Berlin 1942, S. 119-140 (in A 10).

chenen Arbeiten zu schreiben. Daß ich nach Gießen kam, nachdem kurz zuvor der von der Fakultät für mich beantragte Titel eines nichtbeamteten außerordentlichen Professors wegen politischer Unzuverlässigkeit abgelehnt war, ist eine abenteuerliche Geschichte. Aus der nach Gerhard Pfahlers¹⁴ Fortgang aufgestellten Dreierliste war der erste berufen worden. Weil sich die Verhandlungen hinzogen, wurde ich, wohl auf Pfahlers Veranlassung, mit einer Vertretung sine spe beauftragt. Als der erste abgelehnt hatte und der zweite berufen war, zogen sich die Verhandlungen erneut hin, und ich mußte zum zweiten Mal vertreten. Als auch der zweite abgelehnt hatte, waren die Gießener müde geworden, und weil ich meine Sache vielleicht nicht ganz schlecht gemacht hatte, behielten sie mich. Die Berufung nach Gießen bedeutete einen scharfen Einschnitt in meiner Arbeit. Ich mußte jetzt die Aufgaben des Lehrstuhls für Psychologie und Pädagogik erfüllen. Ich habe mich recht und schlecht in die Psychologie, vor allem in die Charakterkunde, eingearbeitet. Besonders aber habe ich Geschichte der Pädagogik getrieben. Das führte mich zu einer erneuten Annäherung an die Auffassungen Nohls und Sprangers, von denen ich mich unter dem Einfluß der Existenzphilosophie zeitweilig entfernt hatte. Von der damals ausgearbeiteten Geschichte der Pädagogik ist leider nur der eine Band über Fröbel und die Pädagogik der Romantik erschienen¹⁵, weil andre Aufgaben mich in Anspruch nahmen. Es sind also immer wieder äußerlich bedingte Einschnitte, die den Fortgang meiner Arbeiten unterbrochen haben. Damit komme ich zurück auf die Frage, die Sie stellten: [27/28] wie nun unter den verschiedenen Einflüssen mein Weg gegangen ist. Ich hatte erst etwas nachlässig gesagt, daß ich mich immer zwischen zwei Stühle gesetzt habe. Ich kann jetzt genauer sagen, daß ich versuchte, bei aller Anerkennung der Existenzphilosophie mit ihren düsteren Aspekten auch die Gegenseite zu sehen, die ich damals etwas ungeschickt von den glücklichen und gehobenen Stimmungen aus zu fassen versucht habe. Das war eine Frage, die mich schon lange beschäftigt hatte. Aber der Entschluß zu dem Buch „Das Wesen der Stimmungen“ kam erst mit dem Kriegsbeginn. Ich war vom ersten Tag an überzeugt, daß der Krieg zum Unglück führen müsse und hatte ernsthaft damit gerechnet, daß ich den Krieg nicht überleben würde. Daraus entstand der Plan, das Ergebnis meiner bisherigen Forschungen, gewissermaßen als ein philosophisches Testament, zusammenzufassen. Auf der einen Seite kann ich sagen, es ist die Zusammenfassung meines philosophischen Denkens bis zu diesem Zeitpunkt, und insofern betrachte ich es immer noch als ein Hauptwerk. Auf der andern Seite scheint mir eine gewisse Unreife unverkennbar zu sein, die dadurch bedingt ist, daß damals keine Zeit mehr zu bleiben schien, das Buch in Ruhe ausreifen zu lassen, weil der Druck des Krieges auf baldigen Abschluß drängte. So sind die späteren Teile etwas übereilt abgeschlossen. Wenn ich nun wieder auf Ihre Frage nach den für mich wichtigen Einflüssen zurückkomme: Während des Krieges wurde ich Soldat und habe nach Kriegsende neu anfangen müssen. Ich schlug mich, sobald es möglich war, nach Göttingen durch und wurde von meinem alten Lehrer Nohl freundlich aufgenommen und als Mitherausgeber der von ihm begründeten Zeitschrift „Die Sammlung“ herangezogen. Den Winter 1945/1946 hatte ich eine Vertretung in Kiel, kehrte dann aber nach Gießen zurück, [28/29] weil die dortige Universität unter dem Rektorat des mir befreundeten Physikers Bechert den Lehrbetrieb wiederaufnehmen wollte. Als die Gießener Universität völlig unerwartet geschlossen wurde, erreichte mich ein Ruf nach Kiel. Und nun kam wieder einer der seltsamen Zufälle. Bei der damaligen Zonenverfassung brauchte man einen Passierschein für die englische Zone. Durch ein Versehen der Schreibstube wurde mir dieser für die französische Zone ausgestellt. Und da traf es sich, daß Bechert schon Verhandlungen mit der neu zu gründenden Mainzer Universität aufgenommen hatte, um dort für die beschäftigungslos gewordenen Gießener Professoren eine neue Verwendung zu bekommen. Denen schloß ich mich an. Und so kam ich an die Universität Mainz. In Mainz begann trotz aller äußerer Schwierigkeiten eine ausgesprochen glückliche Zeit. Die aus dem Krieg zurückgekehrten Studenten begannen mit dem Gefühl eines neuen Anfangs, im Bewußtsein, endlich ein

¹⁴ Gerhard Pfahler (1897-1976), Pädagoge und Psychologe.

¹⁵ Die Pädagogik der deutschen Romantik. Von Arndt bis Fröbel, Stuttgart 1952, 3. Aufl. 1977.

geistiges Leben beginnen zu können, mit einer wahren Begeisterung ihr Studium. Es war eine Verbundenheit zwischen Studenten und Professoren, wie ich sie noch nie erlebt hatte. Es war wirklich eine großartige Zeit. Ein Zweites kam hinzu. Das war, daß nach langer Abgeschlossenheit die Grenze zum Ausland wieder offen wurde. Die französische Besatzungsmacht hat damals alles getan, die Verbindung mit dem französischen Geistesleben wiederherzustellen, mit Ausstellungen, Vorträgen, Theater, Büchern usw. Insbesondere war es der französische Existentialismus, der in einer Situation, wo alle überlieferten Werte fragwürdig geworden waren, als die einzige ehrliche Antwort erschien. Ich bin, soweit ich weiß, der erste gewesen, der, durch meine Beschäftigung mit der deutschen Existenzphilosophie vorbereitet, diese Dinge erkannt hat. Meine meist in der „Sammlung“ [29/30] veröffentlichten Aufsätze über Sartre, Camus, Marcel usw. sind wohl einige der ersten, die darüber in Deutschland erschienen. Sie sind später in dem Band „Französischer Existentialismus“ zusammengefaßt.¹⁶ Eine Gesamtdarstellung ist leider nicht zustande gekommen, weil andre Aufgaben dazwischenkamen. Das war die eine, zeitweise vorherrschende Beschäftigung in der Mainzer Zeit. Hinzu kam, nicht weniger wichtig, die Neubesinnung in der Pädagogik. In der gemeinsamen Arbeit des Seminars entstanden die ersten Ansätze einer pädagogischen Anthropologie. Ich kann überhaupt sagen, daß sich meine Arbeiten nicht in einfacher zeitlicher Abfolge entwickelt haben, sondern daß immer mehrere Stränge nebeneinander herliefen, von denen bald der eine, bald der andre in den Vordergrund trat. Die Berufung nach Tübingen 1953 bedeutete wieder einen scharfen Einschnitt. Ich hatte die Absicht, mich ganz auf die Philosophie zu beschränken. Mich beschäftigte in einer tief erregenden Weise das Problem, das ich etwas nachlässig als das einer Überwindung des Existentialismus bezeichnet habe. Es war die Erkenntnis, daß die Erfahrung des Existentialismus eine letzte, radikale Erschütterung ist, durch die der Mensch hindurchgehen muß, weil nur in ihr eine letzte Entscheidlichkeit und Erprobung des Echten möglich ist. Auf der andern Seite aber, daß allein auf dieser Grundlage ein sinnvolles menschliches Leben unmöglich ist. Und so entstand die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines sinnvoll erfüllten menschlichen Lebens. Es wiederholte sich darin in einer zugespitzten Form das Problem, das ich schon einmal im Stimmungsbuch in Angriff genommen hatte. [30/31]

Diese Fragen führten zu dem Buch, das ich etwas unglücklich als „Neue Geborgenheit“¹⁷ übergeschrieben habe. Unglücklich sage ich, weil dieser Titel in einer bestimmten Zeitsituation entstanden ist und bald mißverstanden wurde, als gehörte ich zu den Dummen und Unbelehrbaren, die immer noch im Glauben an eine sogenannte „heile Welt“ leben. Ich bin überhaupt etwas allergisch gegen das Gerede von der „heilen Welt“, weil das ein demagogischer Trick ist, mit dem man den Gegnern Dummheit oder bösen Willen unterschiebt. Solche Vertreter einer „heilen Welt“ mag es auch geben. Mein Problem war es eben, wie man nach den Erschütterungen des Existentialismus wieder einen Boden gewinnen könne, auf dem man ein sinnvolles Leben aufbauen kann.

Dabei wiederholt sich, was ich die Zwei-Stühle-Situation genannt habe; denn die Erfahrungen des Existentialismus dürfen nicht wieder vergessen werden. Der Gewinn einer solchen neuen Geborgenheit kann nie wieder eine selbstverständliche Sicherheit sein. Sie kann nur in ständiger Auseinandersetzung mit der Bedrohung gewonnen und behauptet werden. Das habe ich an den drei Themen der Dankbarkeit, der Hoffnung und des Vertrauens herauszuarbeiten gesucht. Deutlicher hätte ich das Buch „Philosophie der Hoffnung“ nennen sollen. Das wäre für die Wirkung des Buchs sicher besser gewesen. Ich habe es nicht getan, weil die Hoffnung nur ein, wenn auch das wichtigste Glied in einem umfassenderen Zusammenhang war.

Sie haben gerade ausgeführt, daß Sie Ihr Buch eigentlich im nachhinein viel lieber mit dem Titel „Philosophie der Hoffnung“ versehen hätten. Da drängt sich natürlich der“ [31/32] Vergleich

¹⁶ Französischer Existentialismus, Stuttgart 1965.

¹⁷ Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1955, 4. Aufl. 1979.

mit Bloch auf Wie sehen Sie das Verhältnis zwischen Ihrem und dem Blochschen Ansatz, der ja fast zeitgleich entwickelt wurde?

Wichtig scheint mir die Gleichzeitigkeit von sehr verschiedenen Seiten herkommender Beiträge zu diesem Thema. Ich habe 1953 meine Tübinger Lehrtätigkeit mit einer Antrittsvorlesung über „Die Tugend der Hoffnung“¹⁸ begonnen. Es war dasselbe Jahr, in dem der erste Band von Blochs „Prinzip Hoffnung“¹⁹ herauskam. Im selben Jahr war von dem Internisten Plügge ein tiefgründiger Aufsatz über die Hoffnung in der Situation des Schwerkranken²⁰ erschienen, der Internist Brednow hatte von einem allgemein medizinischen Standpunkt zu diesem Problem Stellung genommen²¹, und aus theologischer Sicht hatte sich Gogarten²² dazu geäußert. Ich ziehe daraus den Schluß, daß nach den Erschütterungen des Weltkriegs die Zeit für einen neuen Anfang reif geworden war. Auch mir ist das Verständnis der Hoffnung erst sehr langsam aufgegangen; im Grunde erst durch die große Erfahrung des letzten Krieges. In einer Situation, wo der Verstand keine Möglichkeit mehr sehen konnte, die unvermeidliche Katastrophe zu überstehen, da blieb die irgendwie verborgene Hoffnung auf ein Überstehen. Und dieses „Irgendwie“, daß das Leben irgendwie doch weiter- [32/33] gehen könnte, das ist mir das Entscheidende. Ich habe darum von der Bildlosigkeit dieser letzten Hoffnung gesprochen.

Und damit zu Blochs „Prinzip Hoffnung“. Ich halte es für ein ganz bedeutendes Buch, das eine gründliche Beschäftigung verdient. Ich habe nur den einen Einwand: daß grade das Wesen der Hoffnung darin grundsätzlich verfehlt ist. Ich meine damit folgendes: Die Hoffnung, wie sie bei Bloch gefaßt ist, ist im Grunde nur das Selbstvertrauen, daß es über den Bereich der Zukunft hinaus, in dem man mit Sicherheit planen kann, in derselben Richtung noch ein Stück in die Dunkelheit hinein weitergeht. Es ist bei ihm das Vertrauen auf die eigne Kraft, wenn auch diese Kraft nicht die des Individuums ist, sondern die übergreifende Kraft der gesamten Menschheit. Mir dagegen ist wichtig, daß in der Hoffnung dem Menschen etwas andres als tragend entgegenkommt. Dieses Angenommenwerden und Aufgefangenwerden von einer andern Kraft, die nicht die unsre ist, das ist mir das Entscheidende. Und darum ist mir so wichtig, was ich zuvor als die Bildlosigkeit andeutete. Es gehört zum Wesen dieser Hoffnung, daß ich mir keine Vorstellung von dem mache, was kommen soll und wie es kommen soll, sondern daß ich dabei den eignen Willen ausschalte und mich ganz dem überlasse, was mir als tragend entgegenkommt. Daß diese Haltung die verantwortliche Planung der Zukunft nicht aufhebt, diese vielmehr voraussetzt und erst am äußersten Rand des Planbaren eintritt, möchte ich abschließend noch betonen. Ich habe das Problem später als das von Planung und Hoffnung bezeichnet.

Ich bin mir darüber im klaren, daß ich mich mit diesem Begriff der Hoffnung auf ein gefährliches Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie begeben habe, das [33/34] von einer strengen Philosophie vielleicht als - wie soll ich sagen? -, als unseriös betrachtet wird. Ich würde darauf antworten, daß man in der Philosophie nicht ausschließlich nach dem fragen soll, was nach dem Maßstab einer strengen Erkenntnistheorie zwingend beweisbar ist, sondern daß man von den Fragen ausgehen muß, die uns das Leben unabweisbar stellt und diese nach Möglichkeit zu klären versuchen muß.

Hier liegt die Frage nahe, wie es mit dem Verhältnis zur Theologie steht. Meine Antwort: So wie Heidegger von einer Geworfenheit spricht, um damit die allgemeine Verfassung des Menschen zu bezeichnen, ohne dabei auf ein bestimmtes Subjekt zurückzugehen, das ihn wirft, so spreche ich von einer Getragenheit und einem Vertrauen zum Weltgrund - oder wie immer wir es nennen -, ohne dabei auf einen bestimmten Träger dieses Tragens zurückzugreifen. Von einem Seinsver-

¹⁸ Die Tugend der Hoffnung, in: Universitas 10 (1955), S. 153-164 (Tübinger Antrittsvorlesung; in A 11).

¹⁹ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bände, Berlin 1954-1956, Frankfurt a. M. 1959.

²⁰ H. Plügge, Über die Hoffnung. Situation I. Beiträge zur phänomeno-logischen Psychologie und Psychopathologie, Utrecht u. Antwerpen 1954, S. 54-67.

²¹ W. Brednow, Der Mensch und die Hoffnung, in: Die Sammlung 9 (1954) S. 529-539, 596-608.

²² F. Gogarten, Die christliche Hoffnung, in: Deutsche Universitätszeitung 9 (1954) Nr. 24, S. 3-7.

trauen zu sprechen, würde vielleicht schon zu ontologisch klingen. Das Wort Urvertrauen, wie es die Tiefenpsychologen gebrauchen, faßt die Sache vielleicht schon zu psychologisch. Ich lasse darum die Frage bewußt in der Schwebe. Eine konkrete Antwort nach dem Urheber dieses Ge-tragenseins kann nur die Religion geben. Die Philosophie kann nur bis zu dieser Grenze führen. Sie muß sich für die verschiedenen Antworten der verschiedenen Religionen offenhalten und muß auch die der nichtchristlichen Religionen, wie die des Buddhismus, mit einbeziehen.

In Ihrem 1941 konzipierten, aber erst wesentlich später erschienenen Buch über die Ehrfurcht²³ haben Sie verschiedene Phänomene wie Ehrfurcht, Achtung, Formen der [34/35] Scham und Ironie behandelt. Worin liegt für Sie der Zusammenhang dieser Erscheinungen?

So dürfen Sie nicht fragen. Dieses mein wohl persönlichstes Buch ist ganz aus dem eignen Erleben hervorgegangen und steht nicht im unmittelbaren Zusammenhang meiner übrigen Arbeiten. Die einzelnen von Ihnen genannten Phänomene scheinen mir in einem unmittelbaren Zusammenhang zu stehen. Von der Achtung muß die Besonderheit der echten Ehrfurcht abgehoben werden. Die Scham erscheint in ihrer reinsten Form als die ehrfürchtige Scham, als das Stillwerden im Angesicht des Heiligen. Und die Ironie in dem Sinn, wie Goethe davon spricht, daß man die Wissenschaft mit Ironie, d. h. mit Freiheit, betreiben müsse, kann wiederum dazu dienen, ein Letztes noch anzudeuten, wo die Ehrfurcht die Zudringlichkeit eines direkten Worts verbietet.

Der Begriff der Ehrfurcht enthält für die damalige Zeit eine gewisse Provokation. Wie sehen Sie unter diesem Gesichtspunkt die Stellung Ihres Buches zu jener Zeit?

Das Buch hat auf der einen Seite eine lang zurückreichende Vorgeschichte. Ich hatte es als persönliches Bekenntnis lange zurückgehalten. Es endlich auszuarbeiten, fühlte ich mich in einer Situation gedrängt, wo die Ehrfurcht vor dem Leben so schändlich mißachtet wurde. Das Buch war als Appell gemeint, aber leider konnte es erst nach dem Krieg gedruckt werden.

Obwohl Sie sich in einer Vielzahl von Schriften mit den Themen philosophischer Ethik auseinandergesetzt haben, ist auffällig, daß von Ihnen keine große systematische Ethik veröffentlicht wurde, sondern daß Sie auch in diesem Bereich die Analyse konkreter menschlicher Phänomene betrieben haben. [35/36]

Ich hatte in der Tat eine systematische Ethik geplant, die dann aus noch zu nennenden Gründen nicht zur Ausführung gekommen ist. Der Plan entstand in dem Kieler Semester. Wir mußten ohne jede Hilfsmittel neu anfangen. Es gab keine Bücher. So mußte ich die Vorlesung ganz aus dem Kopf machen. Das hatte den Vorteil, daß es im Grunde auch ein Ausleseprinzip war. Was noch im Gedächtnis gegenwärtig war, das mußte auch das Wichtigere sein. Ich habe damals eine Einführung in die Philosophie gelesen und sie in ähnlicher Form auch später wiederholt. Sie bildete für mich den Rahmen der verschiedenen systematischen Arbeiten. Dadurch war auch eine Ethik vorgezeichnet, die ich später als selbständige Vorlesung mehrfach vorgetragen habe.

Ich habe diese Ethik in der traditionellen Dreigliederung als Pflichtenlehre, Güterlehre und Tugendlehre aufgebaut. Über die Pflichten steht einiges in dem Buch über die „Einfache Sittlichkeit“.²⁴ Die Güterlehre hat mich besonders beschäftigt. Ich fand, daß die Ethik durch die Orientierung am kantisch geprägten Pflichtbegriff in eine verhängnisvoll einseitige Richtung gedrängt worden ist, daß die alte Frage „Wie komme ich zu einem glücklichen Leben?“ nicht so verächtlich ist, wie sie in der kantischen Tradition immer gemacht wird, und daß die Frage nach den „Gütern“, d. h. nach dem, was ein glückliches Leben ermöglicht, dringend einer neuen Bearbeitung bedarf, wobei das herkömmlicherweise mit „Gütern“ Bezeichnete noch eine gründliche

²³ Die Ehrfurcht, Frankfurt a. M. 1947, 2. Aufl. 1958.

²⁴ Einfache Sittlichkeit. Kleine Philosophische Aufsätze, Göttingen 1947, 2. erw. Aufl. 1957, 4. Aufl. 1968.

neue Bestimmung erfordert. Dann kam wieder einmal ein äußerer Zufall dazwischen. Ich erhielt die Aufforderung, für eine Taschenbuchreihe einen Band über ethische Fragen zu schreiben. So ist das [36/37] Büchlein über „Wesen und Wandel der Tugenden“²⁵ entstanden. Aber ich hatte nicht bedacht, daß durch die Herauslösung eines besonders wichtigen Stücks der größere Plan zerstört war. Ich hätte ihn nicht ausführen können, ohne vieles aus dem kleineren Buch zu wiederholen.

Aber Sie sagen mit Recht, daß an den verschiedenen Stellen in meinen Arbeiten Gedanken zur Ethik verstreut sind, die in dem Buch über die Tugenden nur in verkürzter Form wiederkehren. Dahin gehört vor allem der Problemkreis, den ich als die einfache Sittlichkeit bezeichnet habe. Die Frage muß aus der damaligen Situation, unmittelbar nach dem Zusammenbruch, in der allgemeinen Ratlosigkeit, verstanden werden. Als alle hohen Ideale fragwürdig geworden waren, weil sie von der nationalsozialistischen Führung so schändlich mißbraucht waren, als man keine großen Worte mehr mit gutem Gewissen aussprechen konnte, da war es der Gedanke, daß man bei den ganz einfachen, unscheinbaren Tugenden einsetzen müsse, bei dem Vertrauensverhältnis in der Familie, bei der als selbstverständlich empfundenen Hilfsbereitschaft zum Nachbarn usw. Diese einfachen menschlichen Verhaltensweisen hatten sich nicht nur in den Kriegsverhältnissen intakt erhalten, sondern sich in einer Weise ausgebildet, an die wir heute nur noch mit Beschämung zurückdenken können.

Damals entstand dieses Buch, die „Einfache Sittlichkeit“. Es muß aus seiner Entstehungszeit begriffen werden. Ich habe nicht die Absicht gehabt, die Ethik auf eine sogenannte einfache Sittlichkeit zu reduzieren, sondern sie erschien mir damals als der geeignete Ansatzpunkt für eine [37/38] Erneuerung des sittlichen Lebens. Daß es umgekehrt nötig wird, auf diesem Boden auch das, was ich damals eine Hochethik genannt habe, aufzubauen, das war mir selbstverständlich.

Neulich bin ich mit der Frage konfrontiert worden, welche Tugenden ich nun in unsrer Gegenwart für wichtig halte. Ich habe geantwortet, daß man so nicht sinnvoll fragen könne. Tugenden ergeben sich aus einer bestimmten Vorstellung vom Menschen und wandeln sich mit dem Wandel dieser Vorstellungen. So kann man zwar die Tugenden einer vergangenen Zeit herausarbeiten, die auch noch in unsrer Gegenwart hineinwirken. Was sich aber in der Gegenwart an neuen Tugenden ausbildet, darüber wage ich keine Antwort, weil ich mich offenhalten möchte für die nicht voraussehbaren Möglichkeiten der Zukunft. Wenn man es unternimmt, was für die Älteren gelegentlich eine Versuchung ist, sich mit dem Lebensstil der Jugend, grade der aus den hergebrachten Formen ausbrechenden Jugend, auseinanderzusetzen, so fühle ich mich befangen und sehe die Schwierigkeit, daß wir Älteren vielleicht noch gar nicht das Organ haben, das richtig zu erkennen, was sich an neuen Tugenden in der neuen Generation ausbildet.

In diesem Sinne ist mein Buch über „Wesen und Wandel der Tugenden“ der Versuch einer Bestandsaufnahme; denn es hat ja nur eine sehr äußerliche Gliederung, keinen einheitlich systematischen Aufbau. In Wirklichkeit sind es sehr verschiedene Komplexe, die hier nebeneinanderge stellt sind, bedingt dadurch, daß sich in unsrer Gegenwart Tugenden sehr verschiedener Zeiten mit sehr verschiedener geistiger Herkunft überlagern.

Dafür ein ganz amüsantes Beispiel. Ich habe einmal vor Freimaurern einen Vortrag gehalten über die Stelle aus der „Zauberflöte“ „Sei standhaft, duldsam und verschwie- [38/39] gen!“²⁶, um daran deutlich zu machen, daß die Tugenden überhaupt nicht auf einer Ebene liegen. Die Standhaftigkeit ist uns heute im Grunde gar nicht mehr unmittelbar zugänglich. Sie wurzelt einsteils in der Stoa, andernteils im Barock und ist in den barocken Dramen sehr eindrucksvoll verkörpert. Die Duldsamkeit ist dagegen eine Tugend der Aufklärung, etwa in Lessings „Nathan“ zu verfolgen. Vor der Aufklärung gab es keine Duldsamkeit als ausdrückliche Tugend, jedenfalls nicht in ernsthafter Form. Es galt gradezu als Pflicht, Andersgläubige zu verfolgen. Die Verschwiegen-

²⁵ Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt a. M. 1958

²⁶ Sei standhaft, duldsam und verschwiegen, in: Das deutsche Freimaurer Magazin Humanität 6 (1980) Nr. 4, S. 21-27.

heit ist wiederum die typische Tugend einer sich in sich abschließenden Gruppe. Dies Beispiel sollte verdeutlichen, daß das Reich der Tugenden, die in unsrer Welt mehr oder weniger lebendig sind, sich nicht in eine systematische Ordnung bringen läßt, daß sich vielmehr sehr verschiedene Tugenden mit sehr verschiedener geistiger Herkunft darin überlagern, ritterliche Tugenden, die durchaus nicht verschwunden sind, bürgerliche Tugenden, christliche Tugenden usw., die den Menschen in sehr verschiedener Weise in Anspruch nehmen.

Sie haben nachdrücklich betont, daß Ihre eigenen Entwürfe zur philosophischen Ethik, wie etwa die „einfache Sittlichkeit“, stark zeitbezogen sind; wie entgehen Sie hierbei der Gefahr eines Relativismus? Oder anders gefragt, wie begründen Sie die normativen Gehalte Ihrer Tugend-Philosophie, und wie sehen Sie das Vermittlungsproblem ethischer Inhalte?

Ich würde meinen, wir sollten diese Frage aufschieben, denn sie wird nachher in der Erkenntnislehre beim Relati- [39/40] vismusproblem wichtig. Vorläufig würde ich antworten, daß ich auch dies Problem vom hermeneutischen Ansatz her betrachte. Das bedeutet, daß man nicht jenseits der uns gegebenen Welt einen absoluten Punkt setzen kann, von dem sich eine Ethik begründen ließe, sondern daß wir ausgehen müssen von der geistigen Welt, in der wir leben, mit ihren Anschauungen und Wertungen, mit ihrem Verständnis von Gut und Böse, und dann versuchen müssen, darin einen für uns verbindlichen Kern herauszuarbeiten.

Was Sie nun mit dem Vermittlungsproblem ansprechen, ist offenbar die Frage, wie ich den von mir erkannten Anspruch der Tugenden auch einem andern übermitteln kann. Ich würde antworten, daß es hier anders ist als bei den Pflichten, deren Verbindlichkeit ich gut begründen kann. Eine entsprechende Verbindlichkeit der Tugenden läßt sich nicht in derselben Weise begründen. Ich kann nur das Verständnis für den Wert und die Würde der einzelnen Tugenden entwickeln und damit an das im andern keimhaft vorhandene Verständnis appellieren. Tugendlehre kann nur einen appellierenden Charakter haben. Sie kann nur Möglichkeiten einer sinnvollen Lebensführung anbieten, aber sie kann nicht zwingen, diese auch zu ergreifen.

Es ist Ihnen vorgeworfen worden, daß Sie in Ihrer Darstellung der Tugenden das Moment des Konflikts nicht berücksichtigt haben, sondern eine „heile Welt“ angenommen hätten. Wie beurteilen Sie diesen Vorwurf und welchen Stellenwert hat das Moment der Menschlichkeit in Ihrer Ethik? Könnte man vielleicht Ihre Ethik eine Ethik der angewandten Menschlichkeit nennen?

Zunächst das eine: über die „heile Welt“ haben wir schon gesprochen. Das ist ein Geschwätz, das wir hier beiseite lassen können. Aber zum Konflikt der Tugenden: Diese [40/41] ganze Fragestellung würde ich abweisen, weil sie an einer verkehrten Stelle ansetzt. Konflikte gibt es bei den Pflichten, und das ist in der Ethik vielfach diskutiert worden. Hier würde ich betonen, daß sich die Entscheidung nicht auf der philosophischen Ebene zwingend begründen läßt, sondern vom einzelnen in der konkreten Situation aus eigener Verantwortung gefällt werden muß. Aber der Konflikt der Pflichten läßt sich nicht in Analogie auf einen Konflikt der Tugenden übertragen. Wenn auch die verschiedenen Tugenden oft einander ausschließen und der Mensch sich für die eine oder die andre entscheiden muß, wenn er beispielsweise nicht zugleich Held und Heiliger sein kann, was jeweils bestimmte Tugenden bedingt, so ist das eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten, aber ich würde die Notwendigkeit der Wahl nicht als Konflikt bezeichnen. Auch der vieldiskutierte Konflikt zwischen Liebe und Gerechtigkeit kann nicht auf der Ebene der Tugenden beantwortet werden, sondern ist zurückzubeziehen auf die konkrete Lage, in der der Mensch Pflichten hat. Und diese Pflichten können in Kollision kommen.

Wir dürfen an dieser Stelle noch einmal auf Ihre Philosophie der Hoffnung zurückkommen und das Problem der Vermittlungs- oder Verallgemeinerungsfähigkeit der subjektiven Erfahrungen von Vertrauen ansprechen.

Das ist für mich nie ein ernsthaftes Problem gewesen. Ich habe nie daran gezweifelt, daß das,

was ich als mich wesentlich berührend erfahren habe, zugleich eine allgemeinere menschliche Gültigkeit hat. Zur Begründung könnte ich zunächst davon ausgehen, daß sich zeigen läßt, daß ein Leben ohne Hoffnung und Vertrauen zum Leben unmöglich ist und daß ohne diese [41/42] nur völlige Verzweiflung und endlich der Selbstmord übrig bliebe.

Aber das ist vielleicht zu formal argumentiert. Tiefer führt eine andre Überlegung. Wenn man die Frage so stellt, wie Sie sie gestellt haben, so ist vorausgesetzt, daß verbindliche Erkenntnis nur die ist, die sich aus fest formulierten Begriffen in logischer Schlußfolgerung beweisen läßt, alles andre aber unverbindliche, rein subjektive Meinung. Dem ist nun entgegenzuhalten, was mein Lehrer Misch zu betonen nicht müde geworden ist: daß dieser Gegensatz eine falsche Alternative ist, daß Wahrheit nicht auf eine nach dem naturwissenschaftlichen Vorbild entwickelte Erkenntnis beschränkt ist, sondern, daß es darüber hinaus eine Wahrheit gibt, die nur in einem, wie Misch sagt, evozierenden Sprechen vermittelt werden kann. Das ist ein Sprechen, das das Gemeinte nur in andeutenden und umschreibenden Worten zum Ausdruck bringt und dadurch im Hörer eine entsprechende Gedankenbewegung anregt, die ihn zur gemeinten Erkenntnis hinführt. Daß solches Sprechen nicht in der Subjektivität befangen bleibt, daß es sich nicht um haltlose Phantasieprodukte handelt, erfährt man dadurch, daß der andre es aufnehmen und sinnvoll darauf antworten kann. Um solche Wahrheit handelt es sich bei der Frage nach der Tragfähigkeit der Hoffnung und des Vertrauens zum Leben.

Gerade hinsichtlich Ihres Erfahrungshegriffs haben Sie ja festgehalten, daß Erfahrung immer auch schmerzhafte Erfahrung ist. Wie läßt sich angesichts der Faktizität schmerzhafter Erfahrungen das - notwendige - letzte „Seinsvertrauen“, als Untergrund oder Urgrund der Hoffnung ausweisen? Wie kann im Letzten doch dieses - wie Sie es auch nennen - „Gefühl der Getragenheit“ entstehen? [42/43]

Eine Vorbemerkung: Ich habe immer zunächst die Phänomene zu beschreiben und zu deuten versucht, wie sie mir im Leben entgegenkamen, und meine Aufmerksamkeit ganz auf das bestimmte Phänomen gerichtet. Die Frage nach dem Zusammenhang und der Vereinbarkeit mit andern Phänomenen war für mich sekundär. So habe ich in der schmerzhaften Störung des gewohnten Lebensablaufs die Funktion der Erfahrung im Zusammenhang des menschlichen Lebens tiefer zu erfassen geglaubt, als es vom üblichen empiristischen Erfahrungsbegriff aus möglich ist. In diesem Sinn habe ich von der Schmerhaftigkeit der Wahrheit gesprochen.

Trotzdem glaube ich, daß sich Ihre Frage beantworten läßt. Denn jede Erfahrung beruht auf einem einzelnen Ereignis, das schmerhaft in das Leben eingreift. Sie betrifft nicht das Leben als ganzes. Und die Aufgabe besteht darin, sich mit dieser Erfahrung auseinanderzusetzen und sie sinnvoll in das Verständnis des Lebens und der Welt einzubeziehen. Das gelingt allerdings nicht überall, und es bleiben als schmerhaft empfundener „Pfahl im Fleisch“ die Grenzen des Verstehens gegenüber einem sich jeder Sinngebung entziehenden grausamen Schicksal, am einschendsten wohl im Tod eines uns nahestehenden Menschen.

Das von uns bis jetzt Besprochene mündet in den Problemkreis einer philosophischen Anthropologie. Sie haben sehr ausdrücklich gegen Jaspers und gegen Heidegger die Möglichkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie behauptet.

Ich würde hier gar nicht so sehr die Gegenstellung gegen Jaspers oder gegen Heidegger betonen, sondern von dem Problem ausgehen, das ich mit dem Zwischen-zwei-Stühlen-Sitzen angedeutet hatte. Das ist konkret das [43/44] Verhältnis von Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, die beide je einen Aspekt des menschlichen Lebens zeigen und die sich doch nicht widerspruchslös in einem übergreifenden System vereinigen lassen. Das war der Ausgangspunkt, der mich zur Ausbildung einer philosophischen Anthropologie geführt hat. Die philosophische Anthropologie, wie ich sie verstehe, greift die einzelnen Phänomene des menschlichen Lebens auf, die in der Existenzphilosophie zugrunde liegenden wie die Angst, die Verzweiflung, das sich daraus ent-

wickelnde Verständnis der Zeitlichkeit usw., die in der Lebensphilosophie aufgenommenen Aspekte, das organische Wachstum und die sich in der Ausbildung der Kultur auswirkenden schöpferischen Kräfte, aber darüber hinaus in einer verallgemeinerten Form alle im Leben gegebenen Phänomene, die aus irgendeinem Grund die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. So formulierte ich schon 1941 im Stimmungsbuch das seitdem wiederholt zitierte Prinzip einer philosophischen Anthropologie mit der Frage: Wie muß das Wesen des Menschen im ganzen begriffen werden, damit sich darin dies bestimmte Phänomen als sinnvolles und notwendiges Glied begreifen läßt? Auf die nachlässig gebrauchte Wendung vom Wesen des Menschen muß ich gleich noch zurückkommen. Zunächst ist mir wichtig, daß ich beim einzelnen Phänomen anfange und ohne Vorbelastung frage, was es im Zusammenhang des Lebens bedeutet und was daraus wieder für das Verständnis des menschlichen Daseins zu entnehmen ist. Die Frage nach der Vereinbarkeit, dem systematischen Zusammenhang innerhalb eines Ganzen, das ist es eben, auf das ich bewußt verzichte. Oder doch mit einer Einschränkung: Es gibt bestimmte Phänomene, die eng miteinander zusammenhängen und die man darum auch in ihrem Zusammenhang sehen muß. Aber das sind immer [44/45] nur einzelne Gruppen. Die Frage nach dem Wesen des Menschen im ganzen scheint mir dagegen eine sinnlose Frage zu sein.

Hier scheinen mir einige Worte über die Frage nach dem Wesen des Menschen angebracht zu sein. In dem sehr umfangreichen Komplex, den man als Philosophische Anthropologie bezeichnet hat, sind nämlich sehr verschiedenartige Fragestellungen enthalten, die man klar unterscheiden muß.

Das eine, allerdings mehr vom Bedürfnis der Pädagogik aus gesehen, ist das Bestreben, die Ergebnisse der verschiedenen Einzelwissenschaften vom Menschen zu einem Ganzen zusammenzufassen, auf dem man dann weiter aufbauen könnte. Dahn gehört beispielhaft die „Pädagogische Anthropologie“ von Heinrich Roth.²⁷ Eine zweite Möglichkeit ergibt sich, wenn man fragt, welches Bild vom Menschen jeweils einem bestimmten Philosophen, einem Dichter, auch einer Zeit zugrunde liegt. Das scheint mir eine wichtige und notwendige Frage zu sein. Ich habe an anderer Stelle entwickelt, daß die Geschichte der Pädagogik erst dann wirklich interessant wird, wenn man die Geschichte der Menschenbilder verfolgt und deren Auswirkungen auf die pädagogischen Grundbegriffe, die pädagogischen Maßnahmen, Einrichtungen usw.²⁸ Aber ich sehe hier eine Grenze, die darin liegt, daß, soweit ich es verstehe, ein Gesamtbild vom Menschen immer nur von einem Blick von außen her möglich ist, weil sich nur so die einzelnen Züge zu einem Ganzen zusammenfügen. Insofern kann man vom Menschenbild einer bestimmten Epoche sprechen, des Mittel- [45/46] alters, des Barocks usw., auch vom Menschenbild eines bestimmten Autors, von Goethes, Fröbels Menschenbild usw. Es kann auch ein heute lebender Mensch sein, sofern ich sein Werk von außen sehe. Aber mein eignes Menschenbild zerfällt in die verschiedenen Teilespekte, weil ich keinen Punkt außer mir habe, von dem her sich diese zu einem Gesamtbild zusammenfügen. Hier sehe ich zugleich eine Gefahr. Indem man beharrlich nach einem verbindlichen Menschenbild fragt, versperrt man sich den offenen Blick in die Zukunft, in die nicht voraussehbaren Möglichkeiten, die noch im Menschen liegen. Man fixiert den Menschen auf ein bestimmtes Bild. Wenn ich das von der Pädagogik her sehe, so sind es im Grunde auch immer nur außerpädagogische Mächte, die das scheinbar so plausible Postulat aufstellen, die Pädagogik müsse zunächst ein klar bestimmtes Menschenbild haben, zu dem sie erziehe. Es kann die Kirche sein, die sich dadurch gegen Neuerungen absichern will, oder der Staat. Es sind Kräfte der Beharrung, die nach einem verbindlichen Menschenbild fragen. Es können auch politische Parteien sein, die dadurch die Rechtmäßigkeit ihrer Anforderungen begründen wollen.

Im Gegensatz dazu ist es mir wichtig, daß wir nicht wissen, was der Mensch ist und was aus dem

²⁷ H. Roth, Pädagogische Anthropologie, 2 Bände, Hannover 1966 u. 1971. Vgl. Pädagogische Anthropologie auf empirischer Grundlage. (H. Roth: Pädagogische Anthropologie), in: ZP 13 (1967), S. 575-596.

²⁸ Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik (Neue Pädagogische Bemühungen 23), Essen 1965, 3. Aufl. 1975.

Menschen noch einmal werden kann. In diesem Zusammenhang habe ich die Formulierung des späten Plessner aufgenommen, des Menschen als des homo absconditus²⁹, und bei einer letzten Zusammenfassung in einer scheinbar leichtsinnigen, in Wirklichkeit aber sehr verantwortlichen Formulierung es dahin auszusprechen versucht, daß die Forderung des 2. Gebots, „du sollst dir kein Bildnis noch [46/47] irgendein Gleichnis machen“, auch auf den Menschen zu übertragen ist und dann bedeutet, daß die Forderung an die Anthropologie, ein geschlossenes, übersehbares Menschenbild auszubilden, nicht nur wegen der erkenntnismäßigen Schwierigkeiten, sondern aus sittlicher Verantwortung grundsätzlich abzulehnen ist.³⁰ Das ist mir allerdings wichtig, und darum ziehe ich es vor, statt von einer philosophischen oder pädagogischen Anthropologie vorsichtiger von einer anthropologischen Betrachtungsweise zu sprechen.³¹

Sie haben bei der Durchführung einer solchen anthropologischen Betrachtungsweise verschiedene Einzelphänomene untersucht, und einen besonderen Schwerpunkt bildet hierbei die Frage - jetzt im Sinne Ihrer anthropologischen Grundfrage gestellt -: was bedeutet es für den Menschen, daß er wohnen kann? Angesprochen ist damit also das Phänomen des Lebens in einem Raum, d. h. die Räumlichkeit des Menschen.

Ich darf noch einmal hinter diese Frage zurückgreifen; denn das Wohnen ist für mich nicht das erste und darum auch nicht das einfachste Beispiel einer philosophischanthropologischen Betrachtungsweise gewesen, und ich möchte lieber von früheren Beispielen ausgehen, weil mir in ihnen das Wesen der anthropologischen Fragestellung, wie ich sie sehe, deutlicher hervorzutreten scheint. Das sind die Phänomene, auf die ich bei der Frage nach dem Ertrag der Existenzphilosophie für die Pädagogik aufmerksam geworden bin und die ich in dem kleinen Buch „Existenzphilosophie und Pädagogik“³² als „unstetige [47/48] Formen der Erziehung“ zusammengestellt habe: die Begegnung, die Erweckung, die Ermahnung, die Krise usw.

Da ist zunächst die Begegnung als Ausdruck der existentiellen Erfahrung, daß der Mensch sich in der Vielfalt der ihm in der geistigen Welt angebotenen Möglichkeiten verlieren und im Unverbindlichen verharren müßte, wenn ihm nicht ein einzelner Mensch und ein einzelnes Werk mit dem Anspruch entgegentritt, den Rilke vor dem „Archaischen Torso Apollos“ so erschütternd empfand: „Du mußt dein Leben ändern.“³³ Das ist *ein* Beispiel. Noch deutlicher wird diese Betrachtungsweise an einem andern Beispiel: der Ermahnung. Zu allen Zeiten haben die Lehrer darüber geklagt, daß kein Ermahnung hilft und die Schüler immer wieder in die alten Fehler zurückfallen. Demgegenüber die anthropologische Frage: kann es nicht sein, daß diese zunächst beklagte Erscheinung Ausdruck einer wesentlichen Bestimmung des Menschen ist, der nämlich, daß sich der Mensch nicht dauernd auf der Höhe der einmal erreichten Vollkommenheit halten kann, daß er immer wieder in das zurückfällt, was Heidegger die Uneigentlichkeit genannt hat. Christlich kann man von Sünde sprechen oder auch bloß von Trägheit und Gewohnheit. Daraus folgt, daß es der immer erneuten Anstrengung bedarf, sich wieder auf die Höhe des eigentlichen Daseins zu bringen. Daher entspringt die in der traditionellen Pädagogik nicht gesehene Aufgabe einer appellierenden Pädagogik. Sie kann nur appellieren, sie kann nichts machen, sie kann nicht erzwingen, aber sie ist notwendig, weil der Mensch ein solches rückfälliges Wesen ist, das eines solchen äußeren Anstoßes bedarf. [48/49]

Das waren Beispiele. Darüber hinaus gibt es umfassendere Bereiche anthropologischer Überlegungen: das Verhältnis von Mensch und Raum, von Mensch und Zeit, von Mensch und Sprache,

²⁹ H. Plessner, Homo absconditus, in: Merkur 23 (1969) S. 989-998.

³⁰ Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien, in: Philosophische Anthropologie heute, hrsg. von R. Röcek u. O. Schatz, München 1972, S. 19-36.

³¹ Vgl. besonders Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik (Neue Pädagogische Bemühungen 23), Essen 1965, 3. Aufl. 1975.

³² Vgl. Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung, Stuttgart 1959, 5. Aufl. 1977.

³³ R. M. Rilke, Sämtliche Werke, hrsg. von E. Zinn, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1955, S. 557.

die ich je in besondren Untersuchungen abgehandelt habe. Hinzu käme als viertes das Verhältnis des Menschen zu seinem Leib, das ich bisher nicht behandelt habe. Aber auch damit erstrebe ich keine Vollständigkeit. Auch dies sind einzelne Aspekte, bei denen ich ansetze, nur im Unterschied zu den eben genannten solche, die in einer größeren Allgemeinheit das menschliche Leben betreffen.

Und damit komme ich endlich zu Ihrer Frage zurück: Was bedeutet es für den Menschen, daß er wohnen kann? Sie stellen die Frage mit Recht in den größeren Zusammenhang der Frage nach der räumlichen Verfassung des Menschen. Mit den Einzelheiten, was erlebter Raum im Unterschied zum geometrischen Raum bedeutet, mit seiner Gliederung, in der jedes Ding seinen zugehörigen Platz hat, an dem man es greifen kann, und in der die Wege ihn in bestimmter Weise erschließen, brauchen wir uns hier, glaube ich, nicht weiter aufzuhalten. Das von Ihnen besonders herausgehobene und auch mir besonders wichtige Problem, die Bedeutung des Wohnens für den Menschen, kann ich wieder aus der Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie zu fassen versuchen. Heidegger hatte in „Sein und Zeit“ von der Geworfenheit des Menschen gesprochen. Bei Sartre ist der Mensch de trop, überflüssig, sinnlos in dieser Welt. Man hat insofern vom unbehausten Menschen gesprochen. Und demgegenüber nun die Frage: Ist das wahr?

Schon zeitlich gesehen, beim kleinen Kind, steht zunächst ein vertrautes Verhältnis zur Welt. Die Ungeborenheit ist erst eine spätere Erfahrung, wenn auch eine echte und einschneidende. Bachelard hat es sehr schön ausgespro- [49/50] chen: „Bevor er in die Welt geworfen wird, wird der Mensch in die Wiege des Hauses gelegt.“³⁴ Und wenn der Mensch dann die ganze Unheimlichkeit der Welt erfahren hat, entsteht für ihn die Aufgabe, sich wieder einen Raum der Geborgenheit zu schaffen. Ich spreche das als Wohnen an. Aber was ich vorher allgemein über das Verhältnis zur Existenzphilosophie gesagt habe, gilt auch hier: Das Wohnen ist nicht in dem spießbürgerlichen Sinn zu verstehen, als ob man sich in sein Haus zurückziehen und dort fraglos sicher fühlen könnte. „Jedes Heim ist bedroht“, heißt es bei Saint Exupery in der „Citadelle“.³⁵ Es muß immer wieder gegen die Angriffe der Welt verteidigt werden. Und der Mensch kann sich auch nicht dauernd in sein Haus zurückziehn; er muß hinaus in die Welt, um dort seine Aufgaben zu erfüllen. Erst im richtigen Gleichgewicht zwischen dem Innenraum und dem Außenraum erfüllt sich das menschliche Leben.

Und nun nehmen Sie auch das Haus nicht zu wörtlich. Es ist ein Modell, an dem sich zugleich ein allgemeinerer Zusammenhang verdeutlichen läßt; denn was hier vom Haus gesagt ist, gilt zugleich von allen Ordnungen, in denen das menschliche Leben gestaltet ist, von den gesellschaftlichen, politischen, kulturellen Ordnungen usw. Der Mensch braucht sie als den festen Grund, auf dem sich sein Leben entfalten kann. Aber alle Ordnungen sind zugleich in beständiger Bedrohung. Sie müssen immer wieder gegen die einbrechende Unordnung, gegen das Chaos, verteidigt werden. Sie gehen immer wieder in den geschichtlichen Katastrophen verloren und entsprechend [50/51] im Leben des einzelnen Menschen; sie müssen immer wieder aufgebaut und gegen alle Erschütterungen verteidigt werden.

Zum ersten Mal bin ich übrigens von einer ganz andern Seite auf diese Zusammenhänge aufmerksam geworden. Das war in einem früheren Aufsatz über „Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen“ in der Festschrift für Helmuth Plessner.³⁶ In den durchlebten letzten Jahren war die verheerende Kraft blinder Leidenschaft so erschreckend deutlich geworden und ihr gegenüber die Bedeutung der ordnenden Vernunft. Dabei ist Vernunft, wie ich ausdrücklich betonen möchte, etwas andres als der konstruktive Verstand, der sich durchaus in den Dienst zerstörerischer

³⁴ G. Bachelard, Poetik des Raumes, München 1960, S. 131. Vgl. G. Bachelard: Poetik des Raumes, in: Universitas 17 (1962) (in A 21).

³⁵ A. de Saint-Exupery, Die Stadt in der Wüste, Düsseldorf 1951, S. 61. Vgl. Der Mensch als Städtebauer. Zur Philosophie Saint-Exuperys, in: Antares 1 (1952), S. 3-12 (in A 11).

³⁶ Vgl. Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen, in: Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner, hrsg. von K. Ziegler, Göttingen 1957, S. 88-106 (in A 16).

Mächte stellen lässt. Sie ist die Fähigkeit, „vernünftig“ miteinander zu reden und zur gütlichen Einigung in den Streitfragen zu kommen.

Wie beurteilen Sie in diesem Zusammenhang, wo Sie ja besonders auf den Gedanken der Ordnung, das Geordnet-Sein des menschlichen Lebens hingewiesen haben, die Institutionen-Lehre Arnold Gehlens?

Gehlens Buch „Der Mensch“³⁷ ist bestimmt ein genialer Griff. Es gilt aber auch von ihm, was ich von aller Anthropologie gesagt habe: Er trifft nur die eine Seite. Es ist insofern nur eine halbe Wahrheit und nicht die ganze. Das wirkt sich vor allem in den Arbeiten des späten Gehlen aus, in denen er weiter ausführt, daß der Mensch in der Bedrohung durch die chaotischen Mächte den Schutz der Institutionen braucht. Das führt bei ihm letztlich, wenn ich es etwas übertrieben ausdrücke, zum [51/52] Ideal des Polizeistaats und einer alles regulierenden Obrigkeit. Die Institutionen sind notwendig. Damit hat Gehlen durchaus recht. Aber sie sind zugleich Verfestigungen, die, wenn sie übermäßig werden, die Entfaltung eines schöpferischen Lebens gefährden. Und insofern haben auch wieder die sich dagegen auflehnenden lebensphilosophischen Bewegungen recht. Darum scheint mir eine eindeutige Entscheidung für die eine oder die andre Seite unmöglich.

Sie haben sich auch gegen die Rousseau-Kritik Gehlens gewandt.³⁸ Könnte man daraus schließen, daß Sie in dieser Frage eher auf der Seite Rousseaus stehen, gerade auch, was das Menschen-Bild angeht, oder haben Sie dort auch Bedenken?

Die Einzelheiten sind mir nicht mehr gegenwärtig. Aber wenn Sie es auf die Alternative Rousseau oder Gehlen bringen, dann stehe ich auf der Seite Rousseaus. Aber ich sehe auch die Grenzen Rousseaus und seiner Anhänger, und insofern verstehe ich auch wieder die Bedenken Gehlens.

Ein weiteres von Ihnen untersuchtes Phänomen ist das der Zeitlichkeit. In Analogie zu Ihren Überlegungen zum Raum haben Sie von einem „Wohnen in der Zeit“ gesprochen.

Damit sind wir wieder in der Gefahr, das Pferd beim Schwanz aufzuzäumen, d. h. beim letzten Ende anzufangen. Um von vorn anzufangen, so würde ich glauben, daß der zeitliche Charakter des menschlichen Lebens schon in der Lebensphilosophie gesehen ist, in der Betonung des [52/53] Werdens gegenüber dem starren Sein, in der Vorstellung des organischen Wachstums und im Verständnis der Geschichte. Demgegenüber wurde von Heidegger in extremer Zuspritzung ein andres Verständnis der Zeitlichkeit herausgearbeitet, das im Begriff der vorlaufenden Entschlossenheit kulminierte. Das scheint mir auch voll überzeugend. Aber wiederum scheint es mir nur den einen Aspekt der Zeitlichkeit in letzter Schärfe hervorzuheben. Daneben gibt es andre, gleichberechtigte Formen der Zeitlichkeit, die sich nicht im Heideggerschen Sinn als definierte Modi abwerten lassen.

Der Ansatzpunkt lag für mich in der Zeiterfahrung der glücklichen Stimmungen, die nicht die Angespanntheit auf eine Entscheidung hin kennen und die im Extrem dahin führen, daß, wie das Sprichwort sagt, dem Glücklichen keine Stunde schlägt, daß es Erfahrungen völliger Zeitentholbenheit gibt. Das habe ich in dem Stimmungsbuch an verschiedenen Beispielen zu analysieren versucht. Die Erfahrungen der verlorenen und wiedergefundenen Zeit bei Marcel Proust sind mir besonders wichtig gewesen. Andrseits sind auch die Erfahrungen beglückender Zeitlosigkeit auf seltene Augenblicke beschränkt. Man kann sie als solche nicht verallgemeinern. Darum kann man sich auch nicht auf die Gegenüberstellung dieser zwei extremen Formen der Zeitlichkeit be-

³⁷ A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940.

³⁸ Krise und neuer Anfang. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie (Anthropologie und Erziehung 18), Heidelberg 1966.

schränken. Um über den abstrakten Gegensatz hinauszukommen, muß man zunächst einmal zurückgehen auf den normalen Verlauf der Zeit, der doch ein stetiger Prozeß ist, in dem man drinsteht und in dem man für den morgigen Tag nicht nur fürchten und sorgen muß, sondern auch verantwortlich planen kann. Aus dieser Spannung ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis von Planung und Hoffnung. Wenn wir vorher von der Hoffnung gesprochen haben, so ist das nichts, was die rationale Planung des Lebens [53/54] ausschließen darf; d. h., was der Mensch in seinem Leben planen kann, das muß er auch verantwortlich planen. Aber er muß sich darüber klar sein, daß jede Planung auch wieder am hereinbrechenden Schicksal zerbricht. Und *erst* gegenüber der Bedrohung der Planung durch das hereinbrechende Schicksal, erst an der letzten Grenze der Planbarkeit setzt die Funktion der Hoffnung ein. Infolgedessen ist das Verhältnis von Planung und Hoffnung ein zentrales Problem in der Anthropologie der Zeit. Sie haben eben angesprochen, daß ich das Wort „Wohnen“ nicht nur in bezug auf den Raum, sondern auch in bezug auf die Zeit gebraucht habe. Damit ist gemeint, daß sich die verschiedenen Formen der Zeitlichkeit im Leben zu einer höheren Einheit zusammenfügen, in der jede einzelne ihre besondere Funktion hat. So verstehe ich, wenn Saint Exupery einmal von einem „Gebäude“ der Zeit gesprochen hat. Unter „Wohnen“ ist dann das richtige Verhältnis gemeint, in dem der Mensch sich sozusagen auf dem breiten Rücken der Zeit tragen läßt, ohne übereilt der Zukunft entgegenzustürzen und darüber die Gegenwart zu versäumen, aber auch ohne nachlässig hinter den Aufgaben des Augenblicks zurückzubleiben. Von da aus erscheinen die existentielle Entschlossenheit und die ekstatische Zeitlosigkeit als herausgehobene Sonderfälle in diesem größeren Zusammenhang.

Wir dürfen noch einmal auf den ersten größeren Strang Ihrer Arbeiten zurückkommen, die, ausgehend von dem Dilthey-Buch, hinführen zu den Ausarbeitungen einer hermeneutischen Logik. Sie hatten angesprochen, daß Sie nach dem Dilthey-Buch einen Plan zu einer Philosophie der Geisteswissenschaften ausgearbeitet hatten, der dann allerdings nicht realisiert wurde, sondern nur in einzelnen Stücken ausgeführt ist. [54/55]

Wenn Sie gleich an dieser Stelle den Begriff der hermeneutischen Logik hineinbringen, dann überspringen Sie wichtige Zwischenglieder. Der Begriff der hermeneutischen Logik hat nicht am Anfang gestanden, sondern hat sich erst verhältnismäßig spät eingestellt. Was ich im einzelnen zur Philosophie der Geisteswissenschaften geschrieben hatte, kann ich nicht mehr rekonstruieren. Die Manuskripte existieren nicht mehr. Ich habe sie vernichtet, weil sie mir überholt schienen. Nur einzelne Fragen haben sich herauskristallisiert. Das sind die Aufsätze, die jetzt in dem Sammelband „Studien zur Hermeneutik“³⁹ vereinigt sind. Den verhältnismäßig frühen Aufsatz „Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften“ habe ich schon erwähnt. Ein besonders wichtiges Problem war für mich die Möglichkeit, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, denn das darin wirksame Verhältnis von Ausdruck und Verstehen schien mir geeignet, der Produktivität des geistigen Lebens überhaupt auf die Spur zu kommen. Er ist mir noch heute wichtig. In einem andern Aufsatz⁴⁰ habe ich wieder die Gegenseite herausstellen wollen. Alles Verstehen ist nicht nur ein Aufnehmen und Weiterführen in der Richtung des Autors, sondern gleichzeitig auch Abstandnehmen und Kritik. Gegen den Vorwurf, daß alles Verstehen Verzeihen sei und damit überhaupt das Leben seine Bestimmtheit verliere, habe ich die Möglichkeit eines kritischen Verstehens herauszuarbeiten versucht.

Sie fragen, weshalb ich diese Arbeit nicht weitergeführt habe. Nun, das hat zunächst äußere Gründe. Neue Aufgaben, die durch die neu übernommenen Lehrstühle bedingt [55/56] waren, schoben sich dazwischen. Die Kriegsereignisse bedeuteten einen weiteren scharfen Einschnitt. Ich habe dann in meinem Mainzer Vortrag über „Die Methode der Geisteswissenschaften“⁴¹ die-

³⁹ Studien zur Hermeneutik. Bd. I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften, Freiburg/München 1982.

⁴⁰ Über das kritische Verstehen, in: Deutsche Vierteljahrsschrift 22 (1944), S. 1-29 (in A 7 und A 37).

⁴¹ Die Methode der Geisteswissenschaften (Mainzer Universitätsreden 16/17), Mainz 1950 (in A 37).

Vorbericht: Wesen und Methode der Geisteswissenschaften, in: Mainzer Studentenzeitung (1950) H. 3.

se Fragen noch einmal aufgenommen und mit dem Begriff der Begegnung den neuen Aspekt zu fassen gesucht, der aus den Erfahrungen der Zwischenzeit hervorgegangen war. Aber der inzwischen gewonnene zeitliche Abstand erschwerte ein einfaches Anknüpfen. Darüber hinaus hatte sich die Fragestellung für mich verschoben.

Das Verstehen richtet sich ja nicht nur auf die einzelnen Menschen und die von ihnen geschaffenen Werke, sondern zugleich auf das Leben im ganzen und die Welt, in der wir leben. Auch das ist ja nicht neu. Es steht schon bei Dilthey. Aber doch nur in nachgelassenen Fragmenten, und niemand hat sie aufgenommen, um daraus eine Hermeneutik zu entwickeln, die sich nicht auf die Interpretation geistiger Gebilde beschränkt, sondern mit den dort entwickelten Methoden das Leben und die Welt im ganzen umfaßt. So erweiterte sich für mich das Problem der Geisteswissenschaften zu einer hermeneutischen Erkenntnislehre.

Es läßt sich sagen, daß Ihre Philosophie der Geisteswissenschaften eine Theorie der Geisteswissenschaften ist, die auf lebensphilosophischen Grundlagen aufbaut. Besonders wichtig erscheint uns, daß Sie die Methode des Verstehens in den Mittelpunkt der Theorie der Geisteswissenschaften rücken und — was auch wichtig ist und in der Regel bei der Diskussion dieser Thematik oft vernachlässigt wird —, daß Sie nicht die These unterstützen, daß sich die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften an der Unterscheidung von Erklären und Verstehen festmachen läßt. [56/57]

Das ist nun wieder ein weites Feld (wie der alte Briest sagte). Um mit dem Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften anzufangen, so muß ich wieder auf Misch zurückgreifen, der schon frühzeitig erkannt hat, daß dieser Gegensatz, so wie ihn Dilthey formuliert hat, nur historisch zu begreifen sei. Das Bild der Naturwissenschaften, das Dilthey im Auge hatte, bezieht sich auf einen Zustand der Physik, wie er um 1870 bestanden haben möchte und wie er heute gar nicht mehr besteht. Schon damals, um 1920, erklärte Misch, daß diese Gegenüberstellung durch die neuere Entwicklung überholt sei. Dabei konnte er den weiteren Fortschritt der Quantenmechanik und die damit zusammenhängende Wandlung in den Grundlagen der Physik noch gar nicht kennen. Außerdem gibt es in den Naturwissenschaften noch eine breite Skala von der theoretischen Physik bis zu den biologischen Wissenschaften mit sehr verschiedenen Methoden. So entsteht ja das sinnvolle Problem, wieweit es möglich ist, mit in den Geisteswissenschaften entwickelten Begriffen auch in die Naturwissenschaften hineinzugehen, weshalb vielleicht die Goethesche Naturwissenschaft heute nicht ganz uninteressant ist.

Das hängt nun wieder eng mit dem Problem: Erklären und Verstehen zusammen. Aber wenn man es auf eine Alternative bringt, dann ist darin schon eine falsche Voraussetzung enthalten, nämlich, daß Erklären und Verstehen auf derselben Ebene gegebene Gegensätze sind. In Wirklichkeit sind Erklären und Verstehen überhaupt keine koordinierten Begriffe. Ich habe vielleicht selber von einer Methode des Verstehens gesprochen. Aber das ist falsch. Verstehen ist keine Methode. Erklären ist eine Methode, [57/58] ist ein bestimmtes Vorgehen. Aber Verstehen ist ein Zustand. Ich verstehe etwas oder verstehe es nicht. Ich kann auch etwas besser verstehen, aber das ist keine Methode. Die zugeordnete Methode wäre das Interpretieren oder einfacher noch, das Deuten. Infolgedessen kann man das Verhältnis vielleicht so ausdrücken: Ich lebe in einer verstandenen Welt, in der mir alles vertraut und durchsichtig ist. Aber dann mache ich immer wieder die Erfahrung, daß es Dinge gibt, die aus dieser vertrauten Welt herausbrechen, die mir unverständlich sind. Und die versuche ich mir dann durch eine Erklärung verständlich zu machen. Das Erklären ist also die Bemühung, das gestörte Verständnis wiederherzustellen.

Da kommen nun auch die Hypothesen zur Geltung. Darum habe ich in einem andern Aufsatz nach der Lebensbedeutung der Hypothesen gefragt.⁴² Wie Hypothese dem wörtlichen sprachlichen Sinn nach etwas Unterlegtes ist, so wie man ein Loch stopft, so wird durch eine Hypo-

⁴² Vgl. Über Hypothesen, in: Wirklichkeit und Reflexion. Zum 60. Geburtstag von Walter Schulz, hrsg. von H. Fahrenbach, Pfullingen 1973, S. 19-36 (in A 32).

these die entstandene Lücke des Verständnisses ausgefüllt. So etwas geschieht in den Natur- wie in den Geisteswissenschaften, wenn auch vielleicht in verschiedenem Ausmaß. Darum ist der ewige Streit zwischen Erklären und Verstehen, zwischen Natur- und Geisteswissenschaften längst überholt.

Aber ich möchte noch einmal zur vorigen Frage zurückkehren. Ich wollte deutlich machen, warum das Thema der Philosophie der Geisteswissenschaften für mich an Bedeutung verloren hat, warum es sich aufgelöst hat in einer allgemeinen hermeneutischen Erkenntnislehre. Und diese ist es dann, die ich in den beiden kleinen Büchern der [58/59] „Philosophie der Erkenntnis“⁴³ zu skizzieren versucht habe.

Der erste Band entwickelt wieder den Gegensatz zweier Tendenzen. Auf der einen Seite: wir leben in einer verstandenen Welt, suchen diese zu entfalten, zu interpretieren. Dieses Interpretieren beruht aber weitgehend darauf, daß unsre verstandene Welt eine sprachlich gefaßte Welt ist, daß wir, wie schon Humboldt sagte, die Dinge so auffassen, wie die Sprache sie uns zuführt. Hans Lipps - auf den wir noch zurückkommen müssen - hat es dahin zugespitzt, daß der Mensch in den Konzeptionen seiner Sprache „befangen“ sei.

Nun habe ich versucht, mich mit dieser Befangenheit auseinanderzusetzen, mich aus ihr zu befreien. An dieser Stelle scheint mir die Erfahrung des Neuen entscheidend wichtig: daß in unsre verstandene Welt ständig etwas einbricht, was uns stört, was uns aus dem gewohnten Verständnis herauswirft und mit dem wir uns auseinandersetzen müssen. Diese Auseinandersetzung geschieht, indem ich das Neue in mein bisheriges Verständnis einbeziehe. Und das gelingt nur, wenn ich gleichzeitig dies bisherige Verständnis, mein „Vorverständnis“, entsprechend erweitere und korrigiere. Insofern bin ich nicht, wie es bei Lipps erscheinen könnte, in mein Vorverständnis wie in einem Käfig eingesperrt, so daß ich es mir zwar klarmachen könnte, wenn ich durch einen äußeren Anstoß zur Besinnung gezwungen bin, aber nicht herauskommen kann.

Ich könnte auch auf die schon von Herrn Rodi herausgehobene Dilthey-Stelle⁴⁴ verweisen, wo dieser davon [59/60] spricht, daß der Mensch das Zufällige sich assimilieren und in produktiver Leistung in sein Leben einbeziehen muß.⁴⁵

Auf diese Weise ist die Entwicklung der Erkenntnis nicht ein bloßes Auswickeln eines im Vorverständnis schon Angelegten, sondern ein produktiver Vorgang, in dem etwas Neues dem Menschen entgegentritt, er sich mit diesem Neuen auseinandersetzen muß und sich damit sein Verständnis verwandelt. Das wollte ich mit dem erläuternden Untertitel zum Ausdruck bringen: „Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen“. Soweit der erste Band. Den zweiten habe ich genannt „Das Doppelgesicht der Wahrheit“. Darin wirkt sich aus, was ich schon in dem Verhältnis von Lebensphilosophie und Existenzphilosophie angesprochen hatte. Auf der einen Seite gibt es eine harte Wahrheit, die uns erschreckt, die uns zwingt, angenehme Wunschbilder aufzugeben, die uns schließlich zu vernichten droht. Dieser Wahrheit klar ins Gesicht zu sehen, ist eine Forderung intellektueller Redlichkeit. Das ist das eine. Aber wäre das die einzige Form der Wahrheit, so wäre ein sinnvolles Leben unmöglich. Hier wiederholt sich, was ich schon dem Existentialismus gegenüber betont habe: Es gibt auch eine andre, eine tragende Wahrheit, die sich im Vertrauen und in der Hoffnung aufschließt, die aber nicht beweisbar ist, sondern nur in der Anstrengung des ganzen Menschen gewonnen werden kann. Die unaufhebbare Spannung zwischen den beiden Formen der Wahrheit auszuhalten, ohne nach der einen oder andern Seite in eine vereinfachte Lösung auszuweichen, das eben ist die Aufgabe, die dem Menschen in seinem Leben gestellt ist. [60/61]

Dies Verhältnis scheint mir aber in der Gegenwart in bedenklicher Weise verfehlt zu sein. Ich

⁴³ Vgl. Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen, Stuttgart 1970, 2. Aufl. 1981.

⁴⁴ F. Rodi, Zur Metaphorik der Aneignung, in: Bildung u. Erziehung 6 (1967), S. S. 425-438, besonders 432.

⁴⁵ Vgl. W. Dilthey, Ges. Schr. Bd. II, S. 399.

hatte sie schon in der Festschrift für Klaus Ziegler als das Zeitalter des Mißtrauens bezeichnet.⁴⁶ Es herrscht gegenwärtig die modische Tendenz, alles zu entlarven, es zu „hinterfragen“, wie der bezeichnende Ausdruck heißt. Das bedeutet: nichts zu nehmen, wie es sich von sich aus gibt, sondern dahinter sofort nach den verborgenen Tendenzen zu fragen, überall gleich dunkle Abgründe zu vermuten. Das ist nicht von vornherein zu verwerfen. Diese entlarvenden Tendenzen haben eine notwendige, wenn auch oft schmerzliche Funktion, trügerischen Schein aufzudecken. Aber das ist auch nur eine spezielle Funktion; denn ein Leben aus bloßem Entlarven würde seinen eigenen Grund zerstören.

Darum kommt es darauf an, hinter allen Enttäuschungen wieder eine tragende Wahrheit zu finden, wie sie sich allein nur in einem neuen gläubig-vertrauenden Verhältnis ergibt. Um nicht mißverstanden zu werden, ist auch hier eine Einschränkung zu machen. Es darf niemals die „heile Welt“ sein, in der sich der Mensch gedankenlos sicher fühlt. Alles, was hier an positiven Gehalten erfahren wird, muß immer wieder kritisch überprüft werden. Aber immer wieder muß auch die kritische Haltung überwunden werden im Vertrauen zu dem, was dem Menschen sein Leben erfüllend und bereichernd entgegentritt. In diesem Sinn habe ich die schöne Formulierung Ricoeurs aufgenommen, es gelte die Idole zu töten, um auf die Symbole zu hören.⁴⁷ Denn alles Verstehen in der uns umgebenden [61/62] Welt ist immer schon das Verstehen einer symbolischen Tiefe.

Ich muß noch einmal zurückgreifen. Es geht mir ja so, daß mir meine eignen Arbeiten nicht auf Anhieb gegenwärtig sind. Alle im einsamen Erleben erfahrene Wahrheit bleibt ungewiß, bleibt dem Irrtum ausgesetzt, solange sie nicht von einem andern aufgenommen und bestätigt wird, im Gespräch mit dem andern. So ergibt sich, was ich wiederholt und mit Nachdruck betont habe: das Gespräch als Ort der Wahrheit.⁴⁸

Aber ein solches echtes und tiefes Gespräch ist selten. Es verlangt vom Menschen den Verzicht auf die „natürliche“ Selbstsicherheit und Selbstbezogenheit. Wenn das Gespräch gelingen soll, muß der Mensch deckungslos und ohne Vorsichtsmaßnahmen hineingehen, sich der Gefahr aussetzen, mißverstanden und mißbraucht zu werden. Es verlangt also das Vertrauen zum Partner. Und dieses ist immer ein Wagnis. Es verlangt aber darüber hinaus die Bereitschaft, anzuerkennen, daß vielleicht der andre recht hat und man selbst mit seinen bisherigen Ansichten im Unrecht war. Darum ist jeder Dogmatismus von Haus aus wahrheitsfeindlich. Auf eine zugespitzte Formel gebracht: wer behauptet, im sicheren Besitz der Wahrheit zu sein, ist sicher in der Unwahrheit.

Könnte man dann sagen: vernünftig sein, heißt auch, bereit zu sein, das zu vernehmen, was sich im Anderen und in Symbolen zeigt und gibt?

Ja.

In Ihrer Sprachphilosophie haben Sie intensiven Austausch mit dem schon angesprochenen Hans Lipps geführt. Wel- [62/63] che Beziehung sehen Sie zwischen Ihrer Philosophie und dem Lippsschen Denken?

Ich habe Lipps verhältnismäßig spät kennengelernt. Er war zwar schon als Privatdozent in Göttingen, als ich dort anfing, aber ich hatte keine näheren Beziehungen zu ihm und habe auch wenig von ihm gewußt. Das änderte sich dann, als meine Lehrer im Dritten Reich aus dem Amt entlassen wurden. Da entstand eine größere Nähe, weil ich mit ihm meine Sorgen besprechen konnte, und so ergab sich allmählich ein näheres, ich muß wohl sagen, ein freundschaftliches Ver-

⁴⁶ Vgl. Das Zeitalter des Mißtrauens, in: Festschrift für Klaus Ziegler, hrsg. von H. Catholy u. W. Hellmann, Tübingen 1968, S. 435-457.

⁴⁷ Vgl. P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a. M. 1969, S. 40. Vgl. Paul Ricoeur und die Probleme der Hermeneutik, in: ZphF 30 (1976), S. 167-189, 389-412 (in A 37).

⁴⁸ Vgl. besonders Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis, 2. Bd., Stuttgart 1975.

hältnis. Als er dann nach Frankfurt ging und in Homburg wohnte, ich bald darauf nach Gießen kam, haben wir uns regelmäßig getroffen. Ich habe ihn dann, als er zu Beginn des Krieges eingezogen wurde, für zwei Semester in Frankfurt vertreten. Ich habe viel bei ihm gelernt. Vor allem habe ich bei ihm den Zugang zur Phänomenologie gefunden, und zwar gleich in der besondren Ausprägung, in der er die Kunst der Unterscheidungen mit der Analyse des alltäglichen Sprachgebrauchs zu verbinden wußte. Ich benutze die Gelegenheit, ein Wort zur Phänomenologie einzufügen. Husserls „Logische Untersuchungen“⁴⁹ sind bei Misch immer mit großem Respekt behandelt worden. Ich habe sie in diesem Zusammenhang gründlich studiert und später auch in meinen Vorlesungen ausführlich behandelt.

Für mich war dann in den „Ideen“⁵⁰ mit ihrer transzendentalen Wendung eine Grenze gegeben, wo ich nicht mehr folgen konnte. Merkwürdigerweise hatte Husserls Göt- [63/64] tinger Lehrtätigkeit, die ja nur kurze Zeit zurücklag, wenig unmittelbare Spuren hinterlassen. Seine Wirkung ging ganz von seinen Büchern aus. Hinzu kam in Göttingen dann noch Moritz Geiger, bei dem ich auch, allerdings erst etwas später, am Seminar teilgenommen habe. Was er als das Prinzip des Nichts-anderes-als-... als ein Verfahren falscher Nivellierung bekämpfte, ist mir später sehr wichtig geworden.

Und nun zurück zu Hans Lipps. Bei ihm habe ich, wie schon angedeutet, die Methode der phänomenologischen Beschreibung kennengelernt, die in seiner sehr eigen-wüchsigen Ausprägung weniger direkte Beschreibung der Gegenstände war, sondern Differenzierung der oft ununterschieden gebrauchten Begriffe und behutsames Nachgehen der in der Sprache angelegten Interpretation. Diese Art des behutsamen Vorgehens, die ich bei ihm gelernt zu haben glaube, ist für mein eigenes Denken grundlegend geworden.

Als die Universität Frankfurt nach seinem Tode eine Gedenkfeier abgelehnt hatte, habe ich in der Vorlesung, in der ich ihn damals vertrat, in einer Doppelstunde eine Gedenkrede gehalten. Das gab mir Gelegenheit, mir sein Werk, das mir, wie es im persönlichen Umgang geschieht, nur in Einzelaspekten vertraut war, einmal im ganzen zu vergegenwärtigen. Die dann als Aufsatz etwas erweiterte Fassung⁵¹ soll jetzt im 2. Band meiner „Studien zur Hermeneutik“⁵² wieder gedruckt werden und, wie ich hoffe, beitragen, sein Werk wieder stärker in Erinnerung zu bringen. [64/65]

Die Schriften von Hans Lipps liegen ja nun in einer mehrbändigen Ausgabe vor. Wie schätzen Sie Ihre Bedeutung für die Wirkung von Lipps Philosophie ein ?

Das würde ich nicht primär an der Ausgabe der Schriften aufhängen. Ich habe darüber zwar im Briefwechsel mit Evamaria v. Busse gestanden, auch vorgeschlagen, den Titel des Aufsatzes „Die Verbindlichkeit der Sprache“ als Titel für den Sammelband seiner sprachphilosophischen Arbeiten⁵³ zu wählen. Aber das Verdienst an der Ausgabe der beiden Nachlaßbände kommt allein Frau v. Busse zu. Meinen Anteil würde ich darin sehen, daß ich wohl der einzige gewesen bin, der in den seit Lipps' Tod vergangenen vierzig Jahren immer wieder und mit Nachdruck auf ihn aufmerksam gemacht hat. Die Stellen, wo ich an ihn anknüpfte, sind in den verschiedensten Arbeiten verstreut und nicht so schnell im einzelnen aufzuzählen. Im anthropologischen Bereich habe ich u. a. an den von Lipps gesehenen Zusammenhang zwischen Scham und Bewußtsein angeknüpft. Stärker wirkte sich Lipps' Denken in der Sprachphilosophie aus. Sein Begriff der Konzeptionen hat auch für mich eine tragende Bedeutung gewonnen. Mein kleines Heft „Die Macht

⁴⁹ E. Husserl, Logische Untersuchungen, Halle a. d. S. 1900/1901.

⁵⁰ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle a. d. S. 1913.

⁵¹ Vgl. Hans Lipps. Ein Beitrag zur philosophischen Lage der Gegenwart, in: BDPh 16 (1942), S. 293-323 (in A 38).

⁵² Vgl. Studien zur Hermeneutik. Bd. II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps, Verlag Alber, Freiburg/München 1983.

⁵³ H. Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik, hrsg. von E. v. Busse, Frankfurt a. M. 1944. Jetzt in Werke, Bd. IV, Frankfurt a. M. 1977.

des Worts“⁵⁴ und große Partien von „Sprache und Erziehung“⁵⁵ knüpfen unmittelbar an seine Arbeiten an. Außerdem habe ich „Die menschliche Natur“ und „Die Verbindlichkeit der Sprache“ gleich bei ihrem Erscheinen besprochen.⁵⁶ So glaube ich wirklich der einzige zu sein, der mit allem Nachdruck immer wieder [65/66] auf Lipps hingewiesen hat. Als einzige wichtige Ausnahme möchte ich Günther Bück nennen, der in „Lernen und Erfahrung“⁵⁷ die Überlegungen über „Beispiel, Exempel, Fall“ sehr überzeugend für die Pädagogik fruchtbar gemacht hat. Hinzu kommen drei Dissertationen, die naturgemäß keinen größeren Einfluß ausüben konnten.⁵⁸ Daß ich bei der neuen Ausgabe der „Werke“, die ja nur ein Nachdruck der bisher schon einzeln vorhandenen Bände ist, nicht hinzugezogen worden bin, hat wohl nur verlegerische Gründe gehabt.

Sie haben in der Festschrift für Josef König in dem Aufsatz über hermeneutische Logik⁵⁹ Misch mit Lipps und König unter dem Begriff der „Göttinger Logik“ zusammengefaßt und gezeigt, inwieweit - bei durchaus zugestandenen Differenzen zwischen diesen Autoren - Übereinstimmungen bestanden, und Ihr eigenes Philosophieren geht ja auch, wie es sich jetzt im zweiten Band Ihrer „Studien zur Hermeneutik“ zeigen wird, dahin, diese Ansätze zusammenzufassen und weiterzuführen zu einer umfassenden hermeneutischen Logik.

Damit kommen wir zum Problem der hermeneutischen Logik zurück, das ich bei einer früheren Frage zurückstel- [66/67] len mußte. Die Vorlesung von Misch über „Logik und Theorie des Wissens“⁶⁰ hat auf mich einen großen Eindruck gemacht. Mit einer eingehenderen Beschäftigung wartete ich aber immer bis zum Erscheinen einer Buchausgabe. Ich habe Misch wiederholt dazu gedrängt, aber er lehnte immer wieder ab, weil er vorher seine „Geschichte der Autobiographie“⁶¹ zu Ende bringen wollte. Das hat ihn bis zu seinem Tod in Anspruch genommen. Auch nach seinem Tod hielt ich mich zurück, weil ich das für Josef Königs Aufgabe hielt. Mein Aufsatz in der König-Festschrift war vor allem als Mahnung gedacht, das Bewußtsein von der Notwendigkeit der Herausgabe dieser mir überaus wichtig scheinenden Manuskripte wachzuhalten. Im letzten Lebensjahr Josef Königs habe ich dann die Frage einer Edition mit ihm besprochen. Inzwischen hatten Sie in Bochum ja mit der Bearbeitung dieser schwer entzifferbaren Manuskripte begonnen. Wenn ich Misch und Lipps als Vertreter einer hermeneutischen Logik zusammengekommen und in einem allgemeineren Sinn von einer „Göttinger Logik“ gesprochen habe, so wollte ich damit eine vom späten Dilthey ausgehende Richtung in der Hermeneutik wieder stärker in die Diskussion hineinführen, die mir unter dem Einfluß der von Husserl, Heidegger und Gadamer ausgehenden Richtung in Vergessenheit zu geraten drohte. Obgleich beide, Misch

⁵⁴ Vgl. Die Macht des Worts. Sprachphilosophische Überlegungen aus pädagogischer Perspektive (Neue Pädagogische Bemühungen 17/18), Essen 1964, 3. Aufl. 1971.

⁵⁵ Vgl. Sprache und Erziehung, Stuttgart 1966, 3. Aufl. 1979.

⁵⁶ Vgl. H. Lipps: Die menschliche Natur, in: Z. für Deutsche Kulturphilosophie 8 (1942) S. 229-235.

H. Lipps: Die Verbindlichkeit der Sprache, in: DS 1, S. 689-699 (in A 38).

⁵⁷ G. Buck, Lernen und Erfahrung. Zum Begriff der didaktischen Induktion, Stuttgart 1967.

⁵⁸ E. Scheiffele, Der Begriff der hermeneutischen Logik bei Hans Lipps, Tübingen 1971; L. de Schrenk, Das Problem der Ethik im Werk von Hans Lipps, Tübingen 1963; M. Wewel, Die Konstitution des transzendentalen Etwas im Vollzug des Sehens. Eine Untersuchung im Anschluß an die Philosophie von H. Lipps und in Auseinandersetzung mit E. Husserls Lehre vom ‚intentionalen Bewußtseinskorrelat‘, Düsseldorf 1968 (Auslieferung durch Alber, Freiburg/München).

⁵⁹ Vgl. Alfred Nitschke als Pädagoge, in: ZP 9 (1963) S. 225-241

⁶⁰ G. Misch, Logik und Theorie des Wissens. Diese Vorlesung ist von Misch während seiner Göttinger Lehrtätigkeit (1919-1935) mehrfach gehalten worden. Eine Veröffentlichung der Manuskripte wird von F. Rodi vorbereitet und soll bei Alber, Freiburg/München erscheinen. Vgl. Studien zur Hermeneutik. Bd. II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps, Verlag Alber Freiburg/München 1983.

Lebensphilosophie und Logik. Georg Misch und der Göttinger Kreis, in: ZphF 34 (1980) S. 423-440 (in A 38).

Bemerkungen über das evozierende Sprechen in der Logik von Georg Misch, in: Sinn und Geschichtlichkeit. Werk und Wirkungen Theodor Litts, hrsg. von J. Derbolav, C. Menze, F. Nicolin, Bonn 1980, S. 61-77.

⁶¹ G. Misch, Geschichte der Autobiographie, 4 Bände, 1. Bd. Leipzig/ Berlin 1907, 4. Bd. Frankfurt a. M. 1969.

wie Lipps, in einer Richtung übereinstimmen, die man als eine hermeneutische Logik [67/68] bezeichnen kann, fassen sie diese doch in einer sehr verschiedenen Weise. Auch ist kennzeichnend, daß beide erst spät diesen Begriff für ihre Arbeit aufgenommen haben. Beide sprechen ursprünglich von einer philosophischen Logik, die sie der formalen Logik gegenüberstellen. Misch spricht erst ganz zum Schluß seiner Vorlesung von einem hermeneutischen Zug in der Logik und dann in der Auseinandersetzung mit Heidegger auch kurz von einer hermeneutischen Logik. Auch bei Lipps kommt diese Bezeichnung innerhalb seiner Schriften, soweit ich mich erinnere, nicht vor. Er hat sie erst nachträglich im Titel seines Buchs zur Kennzeichnung seiner logischen Untersuchungen gewählt⁶² und, wie ich aus einem langen Gespräch weiß, noch während der Drucklegung geschwankt, ob er nicht lieber einen andern wählen sollte. Erst durch den Titel dieses Buchs hat sich dann dieser Name durchgesetzt.

Lipps suchte hinter die formale Logik zurückzugehen, indem er nach der Funktion fragte, die die logischen Formen in bestimmten Lebenssituationen zu erfüllen haben. Er fragte, um ihn gegen Misch abzusetzen, nicht, wie sie entstanden sind, sondern wie sie als diese bestehenden benutzt werden. Er hatte bei seiner Herkunft aus der Biologie überhaupt kein näheres Verhältnis zu den Geisteswissenschaften. Um seine Fragestellung zu erläutern: Er fragte, was ist eigentlich, ganz konkret genommen, ein Urteil? Es ist nicht einfach die Verknüpfung zweier Begriffe in einem Aussagesatz. Ein Urteil ist etwas sehr viel Prägnanteres. Es tritt auf, wenn in einem strittigen Fall von einer kompetenten Stelle, von einem Richter im [68/69] Prozeß, von einem Gutachter bei einem Schadensfall usw. ein Urteil gesprochen wird und damit eine unklare Lage entschieden wird. So sucht Lipps allgemein die logischen Formen aus den Aufgaben zu verstehen, die sie in bestimmten Situationen zu erfüllen haben. Das war bei ihm eng mit sprachphilosophischen Fragen verbunden. Etwa in der von ihm ausführlich behandelten Frage nach der „Potenz des Worts“. Das war für ihn keine sprachwissenschaftliche Frage. Er fragte ganz elementar, in welcher Weise die Wirklichkeit durch das in einer bestimmten Lage ausgesprochene Wort geprägt wird. Darum interessierte ihn weniger im Humboldtschen Sinn die Sprache als Weltansicht, als vielmehr viel konkreter, wie die noch unbestimmte Wirklichkeit durch ein bestimmtes gesprochenes Wort, durch einen Ausspruch, geformt und in einem gewissen Sinn überhaupt erst geschaffen wird. So beschäftigten ihn die Fragen: Was geschieht in einem Versprechen, einem Bekenntnis, einem Fluch usw. ? In welcher Weise greifen sie verändernd in die Wirklichkeit ein? Oder: Was bewirken die geläufigen Redensarten in der Nivellierung einer Situation? Was der Wahlspruch in der Formgebung des eignen Lebens? Usw. Die Fragestellung bei Misch ist ganz anderer Art. Ihn beschäftigt vor allem die Entstehung des ausgeformten begrifflichen Denkens aus dem vorbegrifflichen Lebensverhalten, die Entstehung des gegenständlichen Bewußtseins aus der ursprünglichen Einheit von Subjekt und Objekt. Er geht mit sehr subtilen Untersuchungen, unter Hinzuziehung aller einzelwissenschaftlicher Forschung, diesem Vorgang nach, wobei z. B. die hinzeigende Gebärde eine wichtige Funktion hat. Und er verfolgt zugleich die Weisen, in denen ein „evolzierendes“ Sprechen über das streng logisch Aussprechbare hinausgeht. Mein eigner Weg hat mich erst spät zur Beschäftigung mit [69/70] der logischen Seite der Hermeneutik geführt. Bei Lipps waren es für mich zunächst mehr die sprachphilosophischen Probleme. Erst in der Beschäftigung mit der Mischschen Logik-Vorlesung ist mir klar geworden, wie ein verborgener Weg von den Fragen des Jacobibuchs hierhin weiterführt. Und doch sehe ich hier keine eigne Leistung. Mein Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der Mischschen Logik⁶³ ist der Ausdruck meiner Dankbarkeit gegenüber meinem verehrten Lehrer, dessen Werk, soweit ich da-

⁶² H. Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, Frankfurt a. M. 1938 (jetzt: Werke. Bd. II, ebd. 1976). Vgl. meine Besprechung von H. Lipps: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, in: DL 40 (1938) H. 8.

⁶³ Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Die Logik-Vorlesung von Georg Misch, in: Studien zur Hermeneutik. Bd. II. Vgl. Studien zur Hermeneutik. Bd. II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps, Verlag Alber, Freiburg/München 1983.

zu beitragen kann, vor der Vergessenheit bewahrt werden sollte, nicht aber schon der Versuch einer eignen Weiterführung.

Eine weitere Frage wäre: Wie fügt sich nun Helmuth Plessner, den sie in einem weiteren Sinne auch zur Göttinger Schule der hermeneutischen Logik zählen, in diesen Zusammenhang ein?

Da würde sich Plessner vermutlich wehren, in diesen Zusammenhang eingeordnet zu werden. Wenn man Plessners Werk im ganzen betrachtet, wie es jetzt ja schon weitgehend in der Ausgabe der „Gesammelten Schriften“⁶⁴ zugänglich ist, so zeigt sich, daß die Phase, die ihn mit „Macht und menschliche Natur“⁶⁵ in die Nähe der Göttinger Dilthey-Schule geführt hat, nur eine, und zwar eine relativ kurze Phase in seinem sehr viel weiter ausgreifenden Lebenswerk darstellt. In diesem Buch geht er ganz entschieden auf Misch und weiterhin auf Dilthey zurück. [70/71] Er formuliert es etwa so, daß Misch die begrifflichen Mittel gehabt habe, das noch auszudrücken, was bei Dilthey zwar schon der Sache nach erfaßt, aber nicht richtig zum Ausdruck gekommen sei, weil er noch zu sehr in den traditionellen begrifflichen Formen befangen gewesen wäre. Biographisch gesehen ist diese Berührungen mit der Dilthey-Schule vermutlich durch Josef König vermittelt worden, der Plessner nahestand und kurz zuvor mit ihm einen gemeinsamen Winter in Athen verbracht hatte. Nähtere persönliche Beziehungen bestanden, wie Plessner berichtet, über gelegentliche Besuche hinaus nicht. Für mich ist vor allem „Macht und menschliche Natur“ mit der darin entwickelten Konzeption vom Menschen als der „produktiven Stelle des Hervorgangs einer Kultur“⁶⁶ von Bedeutung geworden. Es hat mir die Mittel gegeben, meine eigne philosophische Anthropologie schärfer zu fassen. Die Einzelheiten würden hier zu weit führen. Ich bedaure bis auf den heutigen Tag, daß dieses in letzte Tiefen vordringende Werk Plessners nicht zu der ihm gebührenden Wirkung gekommen ist.

Wenn wir noch einmal auf die Bedeutung der Lippsschen Sprachphilosophie, vor allem auf seinen Ausgang vom gesprochenen Wort zurückkommen dürfen. Auch Sie haben ja in Ihrem Philosophieren immer sehr viel Wert darauf gelegt, von der gesprochenen Sprache, von der Umgangssprache, auszugehen.

Ja, in diesen Dingen habe ich so viel von Lipps gelernt, daß ich - vielleicht etwas übertrieben ausgedrückt - die Grenze zwischen seinem geistigen Eigentum und dem meinen nicht überall streng ziehen kann. Ich habe auch im [71/72] Inhaltlichen viel von ihm übernommen. Wesentlich ist für mich aber vor allem die Methode gewesen, in der philosophischen Besinnung differenziert vom alltäglichen Sprachgebrauch auszugehen, mich vom Sprachgebrauch leiten zu lassen. Damit verbindet sich das zweite, was ich bei der Charakterisierung von Lipps schon streifte: Die Wirkung, die bestimmte sprachliche Äußerungen auf die Formung unsrer Welt gewinnen. Das hatte ich schon am Beispiel des Versprechens angedeutet. Vorläufig habe ich es einmal in der bereits genannten kleinen Schrift „Die Macht des Worts“⁶⁷ dargestellt, wo ich zu verfolgen suchte, wie die sprachliche Prägung die Wirklichkeit selber verändert, eigentlich erst schafft, wie das Diffuse, nur Halbwirkliche durch die Sprache, durch die Formulierung eines entscheidenden Worts geformt wird und so erst eigentliche Wirklichkeit gewinnt. In „Sprache und Erziehung“⁶⁸ ist, wie schon erwähnt, später einiges weiter verfolgt worden. In diesem Zusammenhang steht für mich auch die Lebensfunktion der Dichtung. In ihr ist nicht einfach etwas dargestellt, sondern in ihrer Darstellung formt sich das eigne Leben, gewinnt das Unbestimmte und als solches Unfaßbare feste Umrisse. Nach der Dichtung formt sich das Leben. Das kann das gefährliche Ausmaß

⁶⁴ H. Plessner, Ges. Sehr., hrsg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, Frankfurt a. M. 1980 ff.

⁶⁵ H. Plessner, Macht und menschliche Natur, Berlin 1931 (jetzt: Ges. Sehr. Bd. V, Frankfurt a. M. 1981, S. 135-234).

⁶⁶ Vgl. ebd. *passim*.

⁶⁷ Vgl. Die Macht des Worts. Sprachphilosophische Überlegungen aus pädagogischer Perspektive (Neue Pädagogische Bemühungen 17/18), Essen 1964, 3. Aufl. 1971.

⁶⁸ Vgl. Sprache und Erziehung, Stuttgart 1966, 3. Aufl. 1979.

annehmen, daß bekanntlich Goethes „Werther“ eine ganze Reihe von Selbstmorden hervorgerufen hat. Aber ganz allgemein gesprochen: Wir empfinden, lieben, hassen, sehnen uns und genießen, wir erleben überhaupt in den Formen, die die Dichtung uns bereitgestellt hat, so daß also die Dichtung unser Leben geformt hat. Ohne sie wäre z. B. die Liebe im wesentlichen ein animalischer Vorgang, erst [72/73] durch die Dichtung ist sie geformt, vergeistigt, auf ein höheres Niveau gehoben. Das ist die große Bedeutung der Dichtung für das Leben.

Damit ist noch nicht erfaßt, warum ich mich immer wieder mit einigen großen Dichtern beschäftigt habe. Das hängt mit dem zusammen, was Dilthey als das Verhältnis von unbewußtem Ausdruck und bewußtem Deuten gefaßt hat. „Der Ausdruck“, sagt er, „hebt aus Tiefen, die das Bewußtsein nicht erhellt.“⁶⁹ Es gibt weite Bereiche des Lebens, die in ihrer Verborgenheit dem direkten philosophischen Zugriff entzogen sind, die aber auf dem Umweg über die dichterische Gestaltung, nämlich in der Interpretation der großen Dichtung, auch der Philosophie zugänglich werden. Insofern ist die Philosophie in weiten Bereichen auf die Dichtung angewiesen.

Zu fragen wäre dann, ob in der Philosophie das schärfer gefaßt wird, was in der Dichtung eher unbestimmt - wie Sie gerade gesagt haben - artikuliert wird, oder ob es nicht eher so ist, daß bestimmte Phänomene nur dichterisch gefaßt werden können und der philosophischen Sprache ganz unzugänglich sind.

Hier würde ich entschieden nein sagen. Ich glaube, daß es in der Dichtung nichts gibt, was der philosophischen Interpretation schlechthin unzugänglich wäre. Aber wenn Sie es so nehmen, daß in der Philosophie das schärfer gefaßt wird, was in der Dichtung unbestimmt geblieben ist, so entsteht die Frage, ob dann nicht die Dichtung überflüssig geworden ist, daß es genügt, die philosophische Interpretation zu lesen. Dem ist entgegenzuhalten, daß echte Dichtung unerschöpflich und unergründlich ist, [73/74] d. h., daß die Interpretation immer Neues hervorheben kann, ohne sie doch je ausschöpfen zu können.

Diese von Ihnen angedeutete Wechselwirkung zwischen Philosophie und Dichtung wird ja sehr deutlich in Ihrem Rilke-Buch.⁷⁰ Welchen Stellenwert hat dieses Werk heute für Sie ?

So wie ich heute die Sache ansehe, kann ich mich wirklich fragen, ob es sinnvoll war, so viel Zeit an einen einzelnen Dichter zu wenden, der mir heute ferner gerückt ist. Aber Rilke hatte damals für mich eine große Bedeutung, weil das, was mir in der Existenzphilosophie manchmal zu abstrakt und vereinfacht erschien, hier in einer reicherem und umfassenderen Weise entfaltet wurde und sich hier neue Aspekte ergaben, das allzu einseitige Bild zu korrigieren.

Um ein Beispiel zu geben. Ein von Rilke häufig gebrauchtes und mit einem gewissen Nachdruck betontes Wort ist „Bezug“. Ich fragte mich nun: Was steht dahinter? Warum greift der Dichter zu diesem scheinbar so unscheinbaren Wort? Die Antwort schien mir darin zu liegen, daß damit ein neues Lebensgefühl durchbricht, das den Menschen nicht mehr im humanistischen Sinn als eine in sich zentrierte Persönlichkeit sieht, sondern die Notwendigkeit empfindet, über sich selbst hinauszugehen, sich zu transzendieren. Das habe ich im Zusammenhang mit dem Brentano-Husserlschen Begriff der Intentionalität gesehen. Die sich daraus für den Menschen ergebende Forderung fand ich in Versen wie: „Singender steige, preisender steige zurück in den reinen Bezug!“⁷¹ in ein- [74/75] dringlicher, überzeugender Weise dargestellt. Deshalb habe ich gern daran angeknüpft.

Die beiden großen Anknüpfungspunkte Ihres Philosophierens, einmal die Existenzphilosophie, zum andern die Lebensphilosophie, sind von Ihnen auch in zwei Monographien grundlegend behandelt worden. Dabei ist zunächst auffällig, daß Sie das Buch über die Lebensphilosophie rela-

⁶⁹ W. Dilthey, Ges. Schr. Bd. VII, S. 206.

⁷⁰ Vgl. Rilke, Stuttgart 1951, 2. Aufl. 1955.

⁷¹ R. M. Rilke, a. a. O. (vgl. Anm. 33) S. 759.

tiv spät veröffentlicht haben.

Das hängt damit zusammen, daß die Entscheidung, ein Buch zu schreiben, oft vom reinen Zufall abhängt und darum die Reihenfolge des Erscheinen nicht der Entwicklung der Gedanken entspricht. Um mit der „Lebensphilosophie“⁷² zu beginnen, so steht das Thema bei mir selbstverständlich ganz am Anfang, aber ich wäre nicht auf den Gedanken gekommen, darüber ein Buch zu schreiben, wenn nicht der Herausgeber eines in französischer Sprache erscheinenden Sammelwerks über die großen Strömungen der zeitgenössischen Philosophie mir vorgeschlagen hätte, eine Darstellung der deutschen Lebensphilosophie zu schreiben. Daraus entstand der Plan, dies Thema auch in einer erweiterten deutschen Fassung darzustellen.

Aus einem ähnlichen Zufall ist auch die „Existenzphilosophie“⁷³ entstanden. Auch dies Buch ist eigentlich schon zu spät gekommen - als ich mich längst mit andern Dingen beschäftigte. Während des Krieges entstand der Plan eines Kriegseinsatzes der deutschen Wissenschaft, und Nicolai Hartmann erhielt den Auftrag, einen Sammelband „Syste- [75/76] matische Philosophie“⁷⁴ herauszugeben. Hartmann war nun nicht gesonnen, den Auftrag im Sinne einer Propaganda auszuführen, und meinte, ihn am besten im Sinne einer Bestandsaufnahme der damaligen Philosophie zu erfüllen. So bat er mich um einen Beitrag über die Existenzphilosophie, ein zu jener Zeit sicher nicht besonders beliebtes Thema. Für mich sah es damals so aus, als sei die Existenzphilosophie eine inzwischen vergangene Epoche in der Geschichte der Philosophie, und ich sah meine Aufgabe darin, ihren bleibenden Ertrag herauszuarbeiten und ihr damit ein Denkmal zu setzen. Ich hatte nicht gedacht, daß die Existenzphilosophie unter dem Einfluß des französischen Existentialismus später noch einmal eine so große Bedeutung gewinnen würde. Das Buch hat ein merkwürdiges Schicksal gehabt. Die zweite Auflage war bei Kriegsende schon ausgedruckt und erschien dann 1947 mit der Lizenz der amerikanischen Besatzungsmacht.

Sie sprachen gerade Nicolai Hartmann an im Zusammenhang mit der „Systematischen Philosophie“. In welchem Verhältnis standen Sie zu Nicolai Hartmann, und wie beurteilen Sie sein Werk in bezug auf Ihre eigene Philosophie?

Als während der nationalsozialistischen Zeit meine eignen Lehrer entlassen waren und ich als junger Privatdozent ziemlich verwaist war, da waren es zwei ältere Philosophen, die sich meiner Annahmen und mich ermunterten. Heinz Heimsoeth forderte mich auf, in den „Blättern für Deutsche Philosophie“ mitzuarbeiten; Nicolai Hartmann [76/77] zog mich, wie gesagt, zum Sammelband „Systematische Philosophie“ heran. Mit beiden habe ich auch nach dem Krieg in enger Verbindung gestanden. Die Wertschätzung, die Hartmann mir entgegenbrachte, habe ich besonders gewürdigt, weil ihm doch die weitgehende Verschiedenheit unsrer Auffassungen klar sein mußte. Im Existentialismus konnte er nur eine traurige Verirrung sehen. Ich meinerseits konnte bei aller Bewunderung seiner streng systematisch aufgebauten Ontologie zu dieser Form des Denkens kein engeres Verhältnis gewinnen. Das dort zugrunde gelegte Schichtenschema schien mir unbefriedigend.

Dagegen sind mir zwei Bücher Hartmanns wichtig geworden. Das eine ist seine „Ethik“⁷⁵, die gradezu unerschöpflich ist an tiefen, weiterführenden Gedanken. Fruchtbar schien mir vor allem die Art, wie die Schelersche Wertethik aus dem Zwang der apriorischen Rangordnung herausgeholt ist. Wenn ich in der Pädagogik das Vertrauen des Lehrers zum Schüler betont habe, so nahm ich da Gedanken von Hartmann auf. Das andre ist die fruchtbare Unterscheidung zwischen dem

⁷² Vgl. Die Lebensphilosophie, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958.

⁷³ Vgl. Existenzphilosophie, 1. Aufl. in: Systematische Philosophie, hrsg. von N. Hartmann, Stuttgart 1943, ab 2. Aufl. selbständig, 8. Aufl. 1978.

⁷⁴ N. Hartmann (Hrsg.), Systematische Philosophie, Stuttgart/Berlin 1942.

⁷⁵ N. Hartmann, Ethik, Leipzig/Berlin 1926. Vgl. Die Behandlung der Tugenden bei Nicolai Hartmann, in: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk, Göttingen 1952, S. 81-96.

objektiven und dem objektivierten Geist in seinem „Problem des geistigen Seins“.⁷⁶ Das habe ich in der Gedenkschrift zu seinem 100. Geburtstag darzustellen versucht.⁷⁷

Die Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie haben sie ja dann auch auf dem Felde der Pädagogik geführt. Sie sprechen dort u. a. von verschiedenen Formen [77/78] der Erziehung. So betonen Sie die Begriffe der stetigen und der unstetigen Erziehung.⁷⁸

Die Existenzphilosophie ist für meine Pädagogik dadurch wichtig geworden, daß sie mich an der neuhumanistischen Tradition, ihrem Bildungsbegriff als der allseitigen Entfaltung einer harmonischen Persönlichkeit zweifeln ließ. Mich hat lange die Frage gequält: Was bleibt von der Pädagogik, wenn man die Existenzphilosophie ernst nimmt? Denn in ihrer Auffassung kann die Eingentlichkeit der Existenz nur für Augenblicke ergriffen werden und sinkt augenblicklich wieder dahin. Eine bleibende Formung und damit eine Erziehung scheint von da aus unmöglich.

Die Lösung sah ich darin, daß das menschliche Leben zwar nicht im ganzen unstetig ist, daß es aber bestimmte Ereignisse gibt, die in der von der Existenzphilosophie beschriebenen Weise plötzlich und unstetig in das Leben einbrechen. Darum habe ich im Untertitel meines Buchs von unstetigen Formen der Erziehung gesprochen. Dahn gehörten die Begegnung, die Erweckung, die Krise usw. Darüber haben wir schon vorher als Beispiele einer anthropologischen Betrachtungsweise gesprochen, so daß ich mich hier nicht zu wiederholen brauche. Nur ein ergänzendes Wort über das Verhältnis zum Ganzen des Lebens ist vielleicht nützlich.

Wenn der Mensch erst in der Begegnung mit einem einzelnen Menschen oder mit einem einzelnen Werk der Kultur eine letzte Entschiedenheit gewinnt, so wird dadurch der Reichtum der geistigen Welt und die durch sie gewonnene allseitige Entfaltung der Persönlichkeit nicht wertlos; sie bilden vielmehr den weiteren Horizont, [78/79] innerhalb dessen die unbedingte Entscheidung der Begegnung überhaupt erst möglich wird. Es kommt darauf an, existentielle und humanistische Betrachtung in das richtige Verhältnis zu setzen. Wie das geschieht, ist dann im einzelnen noch zu überlegen.

Ähnlich bei der Krise. Sie ist nicht etwa bloß eine Art Betriebsunfall, der leider nun einmal gelegentlich vorkommt und der durch größere Umsicht hätte vermieden werden können, sondern sie hat die wichtige Funktion, daß erst in ihr der Mensch vor die letzte Probe seine Echtheit gestellt wird, ja diese erst im Durchgang durch die Krise gewinnt. Aber der Mensch darf nicht ständig in der Krise verharren, wie es die Theologen gelegentlich gesehen haben. Er muß durch die Krise hindurchgehen, um dann in gefestigter Form in ein wieder stetig verlaufendes Leben zurückzukehren.

Nebenbei gesagt: Ich begreife nicht recht, warum sich die Psychotherapeuten so sehr gegen den Begriff der Pädagogik sträuben. Was sie tun, ist ja nicht eine einfache Heilung, durch die ein früherer Zustand wiederhergestellt wird, sondern die Hilfe für den Patienten, in der Bewältigung der Krise eine neue Reifestufe zu erreichen. Und das ist doch echte Erziehung.

Sie haben im Zusammenhang von Existenzphilosophie und Pädagogik auch auf Phänomene aufmerksam gemacht, die einer zugespitzten existenzphilosophischen Pädagogik entgegenstehen müssen. Zu nennen wäre hier z. B. der Begriff der „pädagogischen Atmosphäre“.⁷⁹

Auch hier muß ich wieder betonen, daß die Reihenfolge, in der die Bücher herausgekommen

⁷⁶ N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften, Leipzig/Berlin 1933. Vgl. meine Besprechung von N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, in: DL 36 (1934) H. 4.

⁷⁷ Vgl. Lebendige Vergangenheit. Zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartmann, in: Nicolai Hartmann 1882-1982, hrsg. von A. J. Buch, Bonn 1982, 70-84.

⁷⁸ Vgl. Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung, Stuttgart 1959, 5. Aufl. 1977.

⁷⁹ Vgl. Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung (Anthropologie und Erziehung 12), Heidelberg 1964, 4. Aufl. 1970.

sind, nicht einem [79/80] vorbedachten Plan entspricht. Es sind wieder die zwei Seiten, die zu einander in einem Spannungsverhältnis stehen, und sachlich würde die Konzeption der „Pädagogischen Atmosphäre“ zeitlich vielleicht früher anzusetzen sein. Es war auf pädagogischem Gebiet die Besinnung auf die Probleme, die ich von der philosophischen Seite her als Dankbarkeit, Hoffnung und Vertrauen in der „Neuen Geborgenheit“ behandelt habe.

Ich habe damals in engem Gedankenaustausch mit dem Pädiater Alfred Nitschke⁸⁰ gestanden, der dann durch seinen frühen Tod so schmerzlich abgebrochen wurde. Auf sein schönes Buch „Das verwaiste Kind der Natur“⁸¹ möchte ich auch hier hinweisen. Von pädagogischer Seite war mir vor allem das Gefühl der Geborgenheit wichtig: daß das Kind zunächst in einer Atmosphäre des unbedingten Vertrauens aufwachsen muß, wie es ihm durch die Mutter oder einen andern vertrauten Menschen entgegengebracht wird, daß es sich nur in einer solchen Atmosphäre richtig entfalten kann und daß ihm auch der Zugang zur Welt, zu einer als sinnvoll verstandenen Welt, nur durch die Vermittlung einer vertrauten Bezugsperson erschlossen wird.

Dabei ist zu bedenken, daß ein solches Vertrauen nicht als blindes Vertrauen für eine beliebige Zukunft fortbestehen kann. Es kommen notwendig die erschütternden Erfahrungen, wo das ursprüngliche Vertrauen zerbricht, wo die Schwächen auch der liebsten Menschen sichtbar werden, wo die ganze Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit der Welt aufbriicht. Aber wichtig ist, daß diese Erfahrungen nicht am Anfang stehen, sondern erst in einer späteren Lebens- [80/81] entwicklung auftreten, wo das Kind besser imstande ist, sie zu bewältigen. Dann ist es die Aufgabe des Erziehers, zu helfen, diese Erfahrungen fruchtbar zu überwinden und das verlorengegangene Vertrauen auf neuer Ebene wiederherzustellen.

Und noch ein andres: Es gibt nicht nur die Probleme vom Kind aus zum Erwachsenen, sondern auch vom Erwachsenen zum Kind; denn nur wenn ihm vom Erwachsenen Vertrauen entgegengebracht wird, kann sich das Kind richtig entfalten, das Mißtrauen wirkt zerstörend und entwickelt im Kind all die schlechten Eigenschaften, die der mißtrauische Erzieher in ihm vermutet. Das stellt den Erzieher vor eine hohe Anforderung; denn oft genug ist er enttäuscht, wenn das Kind seinen Erwartungen nicht entspricht, wenn es in der Entwicklung zurückbleibt oder in die alten Fehler zurückfällt. Er muß trotz aller Enttäuschungen das Vertrauen immer wieder aufbringen, wenn die Erziehung gelingen soll. So ist jede Erziehung ein Wagnis, und es ergibt sich die Frage: Woher nimmt der Erzieher die Kraft, trotz aller Mißerfolge und Enttäuschungen dies Vertrauen zum Kind immer wieder neu aufzubringen? - und zwar ein echtes und ehrliches Vertrauen, denn alles bloß fingierte Vertrauen ist wertlos. Die Antwort: Das kann nur gelingen, wenn er selbst das Vertrauen zu einem ihn tragenden Weltgrund hat, wenn er sich selber in dieser Welt im letzten geborgen fühlt. Das ist der religiöse Grund aller Erziehung.

Die von Ihnen angewandte Methode des Fragens, das Ansetzen bei einzelnen Phänomenen, hat dazu geführt, daß aufgrund Ihrer Anregung verschiedene Einzelphänomene in ihrer Bedeutung für die Pädagogik untersucht worden sind. [81/82]

Darüber haben wir früher schon bei den unstetigen Formen der Erziehung gesprochen. Ich möchte nicht noch einmal darauf zurückkommen. Aber ich könnte vielleicht noch hinzufügen, daß die so formulierte Frage nur eine der möglichen Fassungen ist. Ich habe die anthropologische Fragestellung in weitgehenden Anschluß an Plessner auch als die anthropologische Reduktion bezeichnet. Damit ist gemeint, daß man die einzelnen Bereiche der objektiven Kultur, die Kunst, die Wissenschaft, die Politik usw. tiefer zu verstehen sucht, indem man nach ihrem Ursprung im menschlichen Leben fragt und nach der Funktion, die sie darin erfüllen. Das bedeutet, um es gegen Mißverständnisse abzuheben, keine Auflösung des objektiven Anspruchs, sondern die Zurückführung der objektiven Gebilde auf den Mensch und Welt gemeinsam umfassenden Bezug.

⁸⁰ A. Nitschke (1898-1961), Pädiater. Vgl. Alfred Nitschke als Pädagoge, in: ZP 9 (1963) S. 225-241 (in A 19).

⁸¹ A. Nitschke, Das verwaiste Kind der Natur, in: Ärztliche Beobachtungen zur Welt des jungen Menschen, Tübingen 1962.

Insofern lässt sich diese Betrachtungsweise auch als eine Erweiterung des kantischen transzentalphilosophischen Ansatzes betrachten. Und noch ein kurzer Nachtrag: Die Entwicklung der pädagogischen Anthropologie ist natürlich nicht mein alleiniges Verdienst. Sie hat sich erst in der Zusammenarbeit meines Seminars allmählich herausgebildet und erst in verschiedenen Dissertationen Gestalt gewonnen. Ich habe überhaupt einen großen Teil meiner Kraft der Betreuung der Doktoranden gewidmet und habe deswegen meine eigne Arbeit immer wieder zurückgestellt. Es war mir eine große Freude, manchen zum Abschluß verholfen zu haben, die ohne beständige Betreuung niemals dazu gelangt wären, und das sind nicht die Schwachen gewesen, sondern gerade die Begabtesten waren oft in der Gefahr, nie zum Ende zu kommen, weil sie immer wieder mit dem Erreichten unzufrieden waren.

Seit etwa den sechziger Jahren ist nun in der Pädagogik [82/83] eine Richtung zu großem Einfluß gekommen, die das empirische Moment der Pädagogik in den Vordergrund gerückt hat, also die Pädagogik geradezu als empirische Sozialwissenschaft begreift. Dieser Richtung steht die von ihnen vertretene — wenn man so sagen kann — hermeneutisch-geisteswissenschaftliche Pädagogik gegenüber. Die Frage ist: Wo sehen Sie in diesen beiden Richtungen notwendige, unaufgebbare Momente, und wie bewerten Sie den Zusammenhang dieser beiden pädagogischen Schulen? Sehen Sie vielleicht die Möglichkeit einer Synthese der beiden Ansätze?

Ich weiß nicht genau, ob die Probleme erst seit den sechziger Jahren da sind. Auch weiß ich nicht, ob der Begriff der Synthese hier angemessen ist; denn beide Richtungen bewegen sich auf verschiedenen Ebenen. Von der geisteswissenschaftlichen oder besser vielleicht philosophischen Pädagogik aus sehe ich gar keine Schwierigkeiten. Sie wäre zur Unfruchtbarkeit verurteilt, wenn sie sich in sich selbst verschließen und ihre Ergebnisse sozusagen aus dem hohlen Bauch entwickeln wollte. Sie wird mit voller Bereitschaft alles aufnehmen, was ihr von der empirischen Forschung zugänglich gemacht wird. Hier wirkt sich aus, was ich vorhin über die Erfahrung des Neuen gesagt habe. Die anthropologische Betrachtung in der Pädagogik muß bei jedem neu gewonnenen Ergebnis der Forschung neu einsetzen und fragen, welche Folgerungen sich von da für das Gesamtverständnis des Menschen und insbesondere für die Erziehung ergeben. Auf der andern Seite würde aber die empirische Forschung unkritisch vorgehen, wenn sie die in ihr verwandten Begriffe ungeprüft übernehmen würde. Sie bedürfen zuvor einer gründlichen philosophisch-phänomenologischen Klärung. [83/84]

Etwas anderes ist der Vorwurf mangelnder Exaktheit, der gegen meine Art, die Pädagogik zu betreiben, erhoben worden ist. Man sagt, wissenschaftlich haltbar sei nur das, was sich mit den Mitteln einer sogenannten strengen Forschung beweisen läßt. Alles andre sei auszuscheiden, wenn die Pädagogik Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben wolle. Das hat aber zur Folge, daß die Erziehungswissenschaft zu einem immer exakteren Wissen von immer kleineren und unbedeutenderen Dingen kommt und daß sie die bedrängenden Fragen, in denen der praktische Erzieher einen Rat erhofft, aus ihrem Umkreis ausschließt.

Dazu ein Beispiel: In einer sehr klugen Tübinger Dissertation hat sich Claus Narowski⁸² mit der Möglichkeit einer Operationalisierung des Vertrauens beschäftigt und die diesbezügliche deutsche und angelsächsische Literatur aufs sorgfältigste analysiert. Er ist dabei zu dem Schluß gekommen, daß jene Arbeiten wirklich zu exakten Ergebnissen gelangt sind, nur mit der einen Einschränkung: daß sich unter der Hand das, was sie untersuchen wollten, verschoben hat und das, worüber sie ihre Aussagen machen, nicht mehr das wirkliche Vertrauen ist. Das bedeutet, daß das Vertrauen ein Phänomen ist, das sich grundsätzlich einer Operationalisierung entzieht. So sehe ich die entscheidende Frage, wie man die Aufgabe der Pädagogik bestimmen soll: Entweder man geht aus von einem bestimmten Begriff der Wissenschaft und bestimmt von hier aus, was

⁸² C. Narowski, Vertrauen: Begriffsanalyse und Operationalisierungsversuch. Prolegomena zu einer empirischen psychologisch-pädagogischen Untersuchung der zwischenmenschlichen Einstellung: Vertrauen, Diss. Tübingen 1974.

Gegenstand dieser Wissenschaft sein kann und was nicht - oder aber man geht aus [84/85] von dem menschlichen Leben mit der Fülle der für die Erziehung wichtigen Phänomene und versucht von da aus die ihnen angemessene Methode zu bestimmen.

Sie bezeichnen Ihren philosophischen und pädagogischen Ansatz als einen hermeneutischen. Was verstehen Sie unter diesem Begriff, dessen Verwendung ja seit einigen Jahren inflationär geworden ist?

Soweit ich die gegenwärtige Lage der Pädagogik übersehe, scheint es mir so zu sein, daß auf der einen Seite die naturwissenschaftlich orientierte Wissenschaftstheorie, auf der andern Seite die ideologiekritische Richtung das Gesicht der Pädagogik bestimmten und das, was irgendwie von der geisteswissenschaftlichen Richtung herkam, als bloßes Geschwätz galt. Demgegenüber scheint mir heute zweierlei wichtig. Erstens, daß die Hermeneutik -und das wohl stark unter dem Einfluß von Gadamers „Wahrheit und Methode“⁸³ - wieder in die Diskussion hineingenommen, sozusagen wieder hoffähig geworden ist, und zweitens, daß dadurch wieder ein Gespräch zwischen den verschiedenen Richtungen, die lange voneinander keine Notiz genommen hatten, möglich geworden ist.

Das wirkt sich auch in der Pädagogik aus in einem zunehmenden Interesse an der sogenannten geisteswissenschaftlichen Pädagogik. Die Anteilnahme, die Eduard Sprangers 100. Geburtstag erregt hat, ist dafür nur ein Zeichen neben manchen andern. Das Wort „geisteswissenschaftlich“ mag dabei als zu zeitbedingt und zu eng vielleicht besser fallen. Bei der Bezeichnung „hermeneu- [85/86] tisch“ ist mir auch nicht ganz wohl, weil sie, wie Sie richtig bemerken, allzu modisch klingt. Auf der andern Seite würde ich auch vor dem inflatorischen Gebrauch keine allzu große Angst haben. Auch so etwas geht vorüber. Am besten scheint mir immer noch Wilhelm Flitners Zusammenfassung „philosophisch-hermeneutisch-pragmatisch“ zu sein.

Wenn Sie aber noch einmal nach meinem eignen Ansatz fragen, so wüßte ich dem schon Gesagten nichts hinzuzufügen. Hermeneutik im philosophischen Sinn ist das Verfahren, das im Leben schon immer vorhandene Lebens- und Weltverständnis zu entfalten und zu klarem Bewußtsein zu bringen. Es ist in dieser Weise auch in einer philosophischen Pädagogik zur Geltung zu bringen.

Eine letzte Frage: Wir erfahren von japanischen und koreanischen Gästen häufig, daß gerade im ostasiatischen Bereich Ihre Schriften eine sehr große Verbreitung erfahren haben, und man kann hier auf eine gewisse Kontinuität, die bis zu Spranger reicht, hinweisen. Worauf führen Sie diese starke Wirkung zurück?

Ich würde nicht von der Wirkung sprechen, die ich vielleicht in Japan oder Korea ausgeübt habe, sondern lieber von dem Einfluß, den die asiatische - nicht nur japanische - Welt auf mich ausgeübt hat. Und da muß ich sehr weit zurückgehen. Ich muß wieder auf Misch zurückgreifen. Es war sein Gedanke, daß man die Geschichte der Philosophie nicht einseitig aus der europäischen Perspektive sehen dürfe, sondern die verschiedenen Hochkulturen vergleichend zusammennehmen müsse. Die Texte, die er dann in seinem „Weg in die Philosophie“⁸⁴ [86/87] vergleichend zusammengestellt und erläutert hat, hatte er vorher in seinem Seminar durchgesprochen und dabei die chinesische Philosophie mit besonderer Liebe behandelt. Dschuangtsi war sein besonderer Liebling. Ich habe auch Chinesisch zu lernen versucht, weil ich meinte, daß ein Philosoph eigentlich eine nicht-indogermanische Sprache kennen müsse, um zu sehen, welche Vorgriffe im Weltverständnis der indogermanischen Sprachen schon immer gemacht sind. Ich habe es nach zwei Semestern aufgeben müssen, weil das neben einem vollen Beruf - ich war damals schon

⁸³ H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960.

⁸⁴ G. Misch, Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel, Leipzig u. Berlin 1926, 2. erweiterte Aufl.

München 1950. Vgl. meine Besprechung von G. Misch: Der Weg in die Philosophie, in: Philosoph. Literaturanzeiger 3 (1951) S. 117-121.

Privatdozent - nicht zu leisten war. Aber gewisse Einblicke habe ich doch gewonnen. Das verband sich mit dem frühen Interesse an der japanischen Kunst. Die ersten Holzschnitte habe ich schon in der Assistentenzeit erworben.

Dieses Interesse veranlaßte mich auch, mich um die in Tübingen studierenden Japaner zu kümmern. Es ist in den früheren Jahren wohl kaum eine Woche vergangen, in der nicht mindestens ein japanischer Gast in meinem Hause war. Schon durch diese habe ich viel von der japanischen Welt kennengelernt. Dann ergab sich durch einen glücklichen Zufall eine Einladung zu einem Pädagogen-Kongreß in Tokio, wo sich sogleich eine Fülle weiterer Beziehungen ergab. Ich bin damals ein Vierteljahr in Japan geblieben und seitdem verschiedentlich wieder dorthin zurückgekehrt.

Das war für mich eine beglückende Erfahrung. Auf der einen Seite war es eine faszinierend fremdartige Welt. Auf der andern Seite fühlte ich mich in ihr von vornherein wie zu Hause, zumal sich überall Kollegen fanden, mit denen [87/88] sich fruchtbare Gesprächssituationen ergaben, und die mich in einer sehr verständnisvollen Weise einführten. Ich brauche kaum zu betonen, daß es das alte Japan war, das mich anzog, nicht das moderne, weitgehend amerikanisierte. Drei Gruppen japanischer Gelehrter waren es, mit denen ich teils in Tübingen, teils in Japan in Berührung kam. Das eine waren japanische Germanisten, die vor allem um Professor Tsuji an der Tokio-Universität ihren Mittelpunkt hatten. Hier interessierte mich, wie sich im Blick von außen ein ganz neues Verständnis der deutschen Sprache und Literatur ergab.

Das zweite war die Verbindung mit der Tamagawa-Schule und -Universität, einer Art pädagogischer Provinz, die das, was Goethe dabei vorgeschwungen hatte, in großartiger Weise verwirklicht hatte. Ein großer Komplex, der vom Kindergarten bis zur Universität reicht, mit eigener Druckerei, eigenem Verlag usw. Hier wurde ich zum Ehrenprofessor ernannt - ein in Deutschland schwer wiederzugebender Titel. Hier habe ich mit den dortigen Kollegen einmal über mehrere Wochen hinweg ein Kolloquium über anthropologische Fragen gehalten. Mehrere Bücher sind in ihrem Verlag erschienen, darunter die „Anthropologische Pädagogik“⁸⁵ neben der japanischen Übersetzung auch in deutscher Sprache.

Eine dritte Gruppe bildeten die buddhistischen Religionsphilosophen, die, von Nishida und Tanabe herkommend, in Kyoto ihren Mittelpunkt hatten. Mit diesem Kreis habe ich mich besonders verbunden gefühlt und eine weit über die Grenzen der Sprachen und Kulturen hinausgehende Verwandtschaft empfunden. Auch aus diesem Kreis sind [88/89] manche Mitglieder längere oder kürzere Zeit bei uns in Tübingen gewesen.

Neben manchen andern, die ich nicht einzeln aufzählen kann, nenne ich noch den befreundeten Pädagogen Shitahodo, der unter Tübinger Einfluß sein Seminar in Kyoto in eine für pädagogische Anthropologie umbenannte. Auch die koreanischen Beziehungen dürfen darüber nicht vergessen werden. Es sind wohl fünf oder sechs Koreaner, die im Lauf der Zeit bei mir promoviert haben. Um aber auf Ihre Frage zurückzukommen, nach meinem Einfluß in Japan, so beruht dieser vielleicht darauf, daß auch von japanischer Seite eine gewisse Verwandtschaft empfunden wurde. Es hat mich immer gefreut zu sehen, wie stark meine wirklich doch bescheidenen Arbeiten in Japan verbreitet sind. Ich habe diese meine „japanischen Kinder“ immer besonders geliebt. In diesem Zusammenhang wäre wohl auch noch das mir besonders wichtige kleine Buch „Vom Geist des Übens“⁸⁶ zu nennen, das über die didaktische Perspektive hinaus ein allgemeineres philosophisches Interesse beanspruchen möchte. Wenn es auch vielleicht nicht einfach als eine Übertragung japanischer Übungsformen auf deutsche Verhältnisse zu verstehen ist, so ist doch der Grundgedanke, daß der Mensch sich in selbstvergessener Hingabe an sein Üben von seinem kleinen selbstbezogenen und immer besorgten Alltag befreit und den Zugang zu seinem verborgenen tieferen Ich gewinnt, stark von japanischen Vorstellungen beeinflußt. [89]

⁸⁵ Vgl. Pädagogik in anthropologischer Sicht, Tokio 1971, 2. Aufl. 1972 als: Anthropologische Pädagogik, 3. Aufl.

⁸⁶ Vgl. Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen, Freiburg i. Br. 1978.

Personenregister

Die Seitenangaben beziehen sich auf die im fortlaufenden Text in [...] gesetzten Seitenangaben des Erstdrucks.

- Bachelard, G. 49, C **174**
 Beauvoir, S. de B 69 Be-
 chert, K. 29 Bloch, E. 32 f.
 Born, M. 13-15, B 1, B 2, B4
 Brednow, W. 32 Brentano, F.
 74, C 4, C 25 Bück, G, 66
 Busse, E. V. 65
- Camus, A. 30, C 128, C 150
 Cassirer, E. 14, B 199, C 171
- Dilthey, W. 9, 17, 21-23, 26,
 54, 56f., 59f., 67, 70f., 73,
 A2, B6, B8, B9, B 95, B
 118, B 120, B204, B 207, C
 2, C 44, C 45, D 2, D 6
 Dschuangtsi 87
- Fichte, J. G. 25 Flitner, W. 86,
 B 185, B 235 Fröbel, F. 27, 46,
 A 9, B 88, B201, B208, B244
- Gadamer, H.-G. 67, 85
 Geheeb, P. 14, B 156
 Gehlen, A. 51 f.
 Geiger, M. 64
 Goethe, J. W. 19, 35, 46, 57,
 72, 88, B 105
 Gogarten, F. 32
 Hamann, J. G. 19 Hartmann,
 N. 75-77, A 4,
 B90, B250, C6, C 28,
 C61, C98
 Hegel, G. W. F. 19, C 14, C
 83 Heidegger, M. 8, 21 f., 24-
 26,
 34, 43, 48f., 53, 67f., B 5,
 B 199, B 225, C 1, C 47,
 C 137, C 188
 Heimsoeth, H. 76, B 213, C 59
 Herder, J. G. 19 Hölderlin, F.
 25 Humboldt, W. v. 59, 69, B
 14,
 C24 Husserl, E. 21, 63,
 67, 74
- Jacobi, F. H. 18-21, 70, A 1
 Jaspers, K. 24, 43, B 15, B 16,
 B 122, B 125, C29, C 39,
 C 56, C 164
- Kant, I. 36, 82, B 5, B 100,
 B 167 König, J.
 66f., 71
- Lessing, G. E. 39
- Lipps, H. 59, 62-72, A 38,
 B 27, B 29, B 254, C 53,
 C 113, C 117, C 123
- Marcel, G. 30, B 55, B 247, C
 148, C 151, C 162, C 165
 Misch, G. 8f., 15, 17, 20-23,
 25f., 42, 57, 63, 66-71, 86,
 A 38, B 48, B 240, B 241,
 C141, D3
- Narowski, C. 84
- Nietzsche, F. 19, B 39, B 192,
 C 35, C 46, C 62, C 68,
 C 87, C 96
- Nishida 88
- Nitschke, A. 80, B 148 Nohl,
 H. 8, 15, 17f., 26-28,
 B 130, B 236, B 237, B 238,
 C 26, C 79, D 10
- Novalis 26, B 24
- Pestalozzi, H. 19, B 71
- Pfahler, G. 27
- Plessner, H. 9, 23, 46, 51,
70f.,
 82
- Plügge, H. 32
- Proust, M. 53
- Raabe, W. 15
- Ricoeur, P. 61, B 210
- Rilke, R. M. 48, 74, A 8, B 12,
 C 167
- Rodi, F. 18, 59, 67, D 10
- Roth, H. 45
- Rousseau, J. J. 52
- Saint-Exupéry, A. de 50, 54, 'B91
- Sartre, J.-P. 30, 49, C 142, C
 161
- Scheiffele, E. 66
- Scheler, M. 77, C 5, C 10
- Schrenk, L. de 66
- Shitahodo, Y. 89, D 12
- Spranger, E. 9, 17, 19, 26f.,
 85f., B 30, B 142, B 145, B
 200, B 203, B 212, B 230,
 B253, C 178, C 189, D 13
- Tanabe 88
- Tsuiji 88
- Wagenschein, M. 14, C 153,
 C 176 Wewel,
 M. 66
- Ziegler, K. 61

Sachregister

Die Seitenangaben beziehen sich auf die im fortlaufenden Text in [...] gesetzten Seitenangaben des Erstdrucks.

- Anthropologische Betrachtungsweise 46, 78, 83, A 22, B 242
- Anthropologische Frage 19, 47f., 82
- Anthropologische Reduktion 82
- Begegnung 48, 56, 78f., B 103, B 110, E 10 Begriff und Leben 19-21
- Deutsche Bewegung 18f., D 10 Dichtung 72-74, A 10, B 93, B 195 Dikhey-Schule 8, 19, 22, 70 f.
- Einfache Sittlichkeit 36 f., 39, A 6, B 44-47 Ehrfurcht 19, 34f., A 5, B 28 - vor dem Leben 35, A 35, B220
- Erfahrung 42 f., 80 f., B 178, B202
 - existentielle - 48
 - des Neuen 59 f., 83, A 27
- Ermahnung 48, B 115 Erweckung 48, 78, B 212 Erziehung 78f., 81, A 18, A 19, A24, B 159
 - unstetige, stetige Formen der
 - 47f., 78, 82, A 14
- Ethik 35, 39-41, B 89
 - Pflichtenlehre 36, 40 f.
 - Güterlehre 36 Evozierendes
 - Sprechen 42, 69, B241 Existentialismus 29—31, 60, 76 f., A 11, A21, B52, B53, B 55, B 65, B 69, B 97
- Existenzphilosophie 8, 11, 25, 27-29, 44, 47, 49f., 60, 74 bis 79, A4, A 14, B 15, B 33, B 40, B 53, B 54, B 96, B 112, B 119, B251
- Geisteswissenschaften 56, 68, A 7, A 37, B 76
 - und Naturwissenschaften 57f.
 - Objektivität der - 23, 55, B 13, B 138
 - Philosophie der - 26, 54f., 58
 - Gespräch 62, A31, B 171, B 180, B223 Göttinger Logik 66f., 70, B 240
- „Heile Welt“ 31, 40, 61 Hermeneutik 40, 55f., 64, 66f., 70, 85f., A37, A38, B 210
- Hermeneutische Erkenntnislehre 56, 58 Hermeneutische Lo-
- gik 19 f., 54f., 66-68, A 38, B 150
- Hoffnung 31 f., 41 f., 53f., 60, 80, A 15, B 104, B 128
 - Bildlosigkeit der - 33
 - und Planung 33, 53 f., B 198
- Hypothesen 58, B 196
- Interpretation 73 f. Interpretieren und Deuten 58 f.
- Jugendbewegung 8, 10, 15—18, 26, E7
- Krise 48, 78t., A 23, B 161
- Lebendigkeit 20
- Lebenskategorien 21
- Lebensphilosophie 11, 18, 22, 24, 44, 52, 56, 60, 75, A 1, A 12, B 39, B 40, B 132, B240
- Logik, formale 68
- Meißnerformel 16
- Mensch
 - und Leib 49
 - und Raum 49, A 17, B 147
 - und Sprache 49
 - und Zeit 49
 - Wesen des - 20, 45
- Menschenbild 45-47, B 107, B 144 Menschlichkeit 40, B 135, B 206, B 216, B 256
- Neue Geborgenheit 31, 80, A 11, B 83
- Objektiver/objektivierter Geist 77, B 250 Odenwaldschule 8, 14, E 9
- Pädagogik
 - appellierende - 48 empirische - 83, B 178, B 190 geisteswissenschaftliche/hermeneutische - 83, 85, B 181 philosophische - 86, A 30
- Pädagogische Anthropologie 30, 42, 82, 89, A 23, A 29, B 158, B215
- Pädagogische Atmosphäre 79f., A 19, B 134
- Philosophie der Erkenntnis 59 f., A27, A32, B 154, B 181
- Philosophische Anthropologie 43-45, 47, 71, B 16, B 193

- Räumlichkeit 47
- Raum 47, 49f., 50, 52, 54, A 17, B 140, B 147 erlebter-49, B 109, B 131, B 139
- Relativismus 39 Religion 34, 81, B 232
- Sprache 59, 64f., 69, 71 f., A 20, A24, B 93, B 159, B 165, B 175, D 8
- Stimmungen 27f., 30, 44, 53, A 3, B 26, B 140
- Theologie 33 f.
- Tugenden 37-41, A 13, A 36, B 86, B 87, B 90, B 104, B 108, B 126, B 233 Achtung 34, B 31 Dankbarkeit 31, 80, B 101 Duldsamkeit 39, B 243 Standhaftigkeit 39, B 243 Verschwiegenheit 39, B 243
- Tugendlehre 36, B 89
- Üben 89, A 33, B 205, B 218
- Vernunft 51, B 75, B 113 Verstandene Welt 58 f., 80 Verstehen 21, 55f., 58, 61 f., A7 besser - 55, 58, B 19 - und Erklären 57f. Grenze des - 43 Kritisches - 55, B 35
- Vertrauen 31, 34, 41 f., 60-62, 77, 80 f., 84 Vorverständnis 59 f., A 27 Wahrheit 42, 60-62, A 32, B 138 Schmerhaftigkeit der - 43 Tragende - 60 f.
- Zeit 52-54, A 29, B 183 Zeitlichkeit 44, 52-54