

I. HERMENEUTISCHE PHILOSOPHIE

Klaus Giel

Umriss einer hermeneutischen Philosophie.
Zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie

1. Einleitung

Die 1979 einsetzende intensive Beschäftigung mit der großen Vorlesung von G. Misch „Logik und Theorie des Wissens“, deren Edition Bollnow mit besonderem Interesse und Anteilnahme begleitet hat, und den Arbeiten zur Logik und philosophischen Erkenntnislehre (H. Lipps und J. König), die im Umkreis von Misch entstanden sind (Bollnow pflegte sie mehr für sich und den ‚Hausgebrauch‘ unter der Bezeichnung „Göttinger Logik“ zusammenzufassen), haben neue Kräfte mobilisiert und ihn ermutigt, sein Verständnis der Philosophie systematisch zu entwickeln. Ihm schwebte nichts Geringeres als der „systematische Aufbau einer streng hermeneutischen Philosophie“ vor (Rodi 8/1992–93, 238). Er hat sein Werk, an das Hand anzulegen er sich mit der ihm eigenen Sensibilität scheute, nicht vollenden dürfen (vgl. Rodi a. a. O., 237 f.). Seinem letzten, unvollendeten Manuskript, das er den Freunden und Schülern als Vermächtnis hinterließ, hat er die Bemerkung vorangestellt: „In den folgenden Seiten habe ich Gedanken zusammengefaßt, die mich in den letzten Jahren zunehmend beschäftigt haben und die zum großen Teil schon in einigen Aufsätzen

ausgesprochen sind. Die Hoffnung, diese Gedanken in einem größeren Zusammenhang aufzunehmen und fortzuentwickeln, hat sich nicht erfüllt. Was herausgekommen ist, ist eine Art Fleckenteppich, in den Stücke der früheren Arbeiten mehr oder weniger wörtlich zu einem – hoffentlich – einigermaßen geschlossenen Gedankengang zusammengefügt sind – mehr der Entwurf einer Arbeit als eine fertige Arbeit. Sei's drum! An eine Veröffentlichung war ohnehin nicht gedacht. Vielleicht haben einige Freunde etwas Freude an diesem Versuch.¹ Das lange Hinauszögern – Bollnow schreibt an Rodi, „daß alle publizierten Arbeiten nur ein Ausweichen ins Vorläufige waren und daß man das Letzte, was einem vorschwebte, nicht gewagt hat, hinausgeschoben hat“ – hatte seinen Grund in einem tiefsitzenden Widerwillen großen Reden und Gesten gegenüber.²

Bollnow wußte um die Kühnheit seines Unternehmens. Eine hermeneutische Philosophie war nach seinem Verständnis nur als Grundlegung der Philosophie in unserer Zeit auszuführen. Den Titel „Hermeneutische Philosophie“ gebrauchte er nicht als Etikette für einen spezifischen philosophischen ‚Ansatz‘; worum es ihm vielmehr ging, war die Auslegung seines Verständnisses der Philosophie als *prima philosophia*, die, nach dem Scheitern der großen Entwürfe unseres Jahrhunderts, freilich nicht mehr als Grundlagenwissenschaft postuliert werden kann. Die wachsende Dominanz der Einzel- und Fachdisziplinen hatte die Philosophie selbst doch schon längst aus ihren angestammten Domänen verdrängt. Für alle wirklichen – ‚existentiellen‘ – Lebenspro-

¹ Das Manuskript trägt den Titel „Mensch und Natur“ und wurde im August 1990 in Höchenschwand abgeschlossen.

² Systementwürfe und Konstruktionen waren seine Sache nicht; sein Denkstil war von dem „sanften Gesetz“ Stifiers durchdrungen, auf die feinen Unterschiede, die umkreisende Facettierung der Wirklichkeit gerichtet. Die Stifterverehrung teilte Bollnow mit Husserl.

bleme werden in den Wissenschaften intelligente Lösungsstrategien bereitgehalten – von den Fragen des Überlebens der Gattung bis zu denen der helfenden Begleitung von Sterbenden. Hinzu kommt, daß die erkenntnistheoretischen Fragen der Grundlegung des wissenschaftlichen Erkennens in die wissenschaftliche Theoriebildung integriert sind. Dasselbe gilt von den bedrängenden ethischen Fragen, die sich in den Wissenschaften – der Medizin, Jurisprudenz, der Physik und Biologie – und in der Praxis der akademischen Berufe stellen. Wer keine Ahnung von der Quantenmechanik und -logik hat, ist schon längst vom erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Diskurs ausgeschlossen, und die Probleme der Medizinethik sind ohne medizinische Kenntnis und ärztliche Berufserfahrung nicht mehr zu formulieren.

Die Frage einer Grundlegung der Philosophie steht somit im Zeichen der Rechtfertigung ihrer Existenz (die sie nicht ohne weiteres aus ihrer – zugestandenermaßen – ruhmreichen und ehrwürdigen Vergangenheit zu gewinnen vermag). So hat die Grundlegung der Philosophie, das Ringen um ihr Selbstverständnis, von der Frage nach ihrem spezifischen Können auszugehen: Wozu ist die Philosophie gut, was kann sie und was ist sie zu leisten imstande in einer Zeit, in der die Wissenschaften unser Leben im ganzen bestimmen: unsere Weltentwürfe und das darin entwickelte Problembewußtsein.

Josef König hatte bereits im Jahre 1936 das Problem einer Rechtfertigung der Philosophie als Frage nach ihrem spezifischen Können entwickelt (König 1978, 15 ff.). Für J. König war es ein Redenkönnen über Sachen, das als Rede von allen anderen Formen des Redens, der wissenschaftlichen, alltäglichen, religiösen oder dichterischen, prinzipiell unterschieden ist, was das Spezifikum der Philosophie ausmacht. In seiner Spätphilosophie (deren Beginn Rodi auf das Jahr 1979

datierte) hat Bollnow die philosophische Rede als ein originäres, in nichts außer ihm selbst begründetes „schöpferisches Sehenlassen“ bestimmt. So charakterisiert er sein „ureigenstes“ Anliegen in einem Brief an Rodi mit den Worten: „Grundlegung einer hermeneutischen Philosophie – mit starker Berücksichtigung der Beschreibung“ (Rodi a. a. O., 248). Damit weist Bollnow der Philosophie ein eigenes Operationsfeld zwischen der Lebenswelt und den Wissenschaften zu: denn der lebensweltliche Alltag kommt gänzlich ohne Beschreibung aus und die Wissenschaften ebenso. (Selbst in den sogenannten beschreibenden Disziplinen spielt die Beschreibung höchstens noch eine propädeutische Rolle, beim Mikroskopieren etwa.)

Das sehenlassende Beschreiben hat von jeher als das philosophische Anliegen der Phänomenologie gegolten. A. Reinach hatte in diesem Sinne festgestellt: „Wir stehen als praktisch handelnde Wesen in der Welt – wir sehen sie und sehen sie doch auch nicht, wir sehen sie mehr oder weniger genau, und was wir von ihr sehen, das richtet sich im allgemeinen nach unseren Bedürfnissen und Zwecken. Wir wissen, wie mühsam es ist, wirklich sehen zu lernen, welcher Arbeit es beispielsweise bedarf, um die Farben, an denen wir doch vorübergehen, die doch in unser Blickfeld fallen, wirklich zu sehen“ (1951, 22). Der Unterschied dieser Selbstausslegung der Phänomenologen zu Bollnow liegt darin, daß dieser die Beschreibung als ein Können ausweist. Die Beschreibung ist nicht in einem irgendwie gearteten Gegebensein begründet (in der ‚originär‘ gebenden Anschauung z. B.), sie ist vielmehr der produktive Vorgang des Zur-Anschauung-Bringens. Die Beschreibung ist nicht in der Anschauung, wohl aber diese in jener begründet. Zwar schafft die Beschreibung nicht ihren ‚Gegenstand‘ im Sinne des Machens oder Erzeugens; sie ist keine *poiesis*, sondern eine praktische Kunst in dem strengen Sinn einer *ars in*

agendo posita; wohl aber bringt die Beschreibung, wie Bollnow in Anlehnung an J. König betont³, ihren Gegenstand (den es nur als beschriebenen gibt) „zur Welt“. ‚Welt‘, das ist hier nicht mehr die Lebenswelt, sondern, im Sinne Ricoeurs (1972, 258 ff.), ein Ensemble von nicht-ostentativen, situationsübergreifenden Beziehungen, in denen die Wirklichkeit in dem hervorgebracht wird, was den Tag überdauert. Unter ‚Welt‘ wird ein Ensemble von Beziehungen postuliert, in dem die ‚Gegenstände‘ präsent sind. Das spezifische Können der hermeneutischen Philosophie wird in der Stiftung von Weltbeziehungen gesehen, und unter dieser Aufgabenstellung wird sie als *prima philosophia* in Anspruch genommen. Diese Verhältnisse müssen allesamt genauer und differenzierter ausgelegt werden. Die vorbereitende Hinsicht auf das Alterswerk Bollnows sollte indes nur das Netz von Beziehungen andeuten, in dem es seine Kontur gewinnt. Mit der Theorie der Beschreibung aktualisiert Bollnow die auf Aristoteles zurückgehende Lehre von der $\theta\epsilon\omicron\pi\acute{\iota}\ \alpha$ als der höchsten Form der praktischen Künste. Insofern nun aber die Beschreibung sich an dem Beschriebenen ausweist und legitimiert, das schlechterdings so ist, wie es beschrieben wird, obgleich es dieses Beschriebene nicht ohne das Können des Beschreibens ‚gibt‘, nimmt Bollnow, wie vor ihm schon König, Bezug auf das Konzept des „possest“ des Cusanus.

2. Hermeneutische Philosophie und philosophische Anthropologie

Das Projekt einer hermeneutischen Philosophie hat Bollnow selbst als Neuansatz seines Philosophierens verstanden, zumindest als eine Neubesinnung auf sein Verständnis von Philosophie. „Es ist schon ernstgemeint, wenn ich sagte, daß

³ Josef König, Die Natur der ästhetischen Wirkung (1957). In: Vorträge und Aufsätze. Hrsg. von Günther Patzig. Verlag Alber Freiburg i. Br. 1978, S. 256-337.

ich wünschte, jetzt von vorn anfangen zu können. In schlaflosen Stunden sehe ich die Möglichkeiten einer hermeneutischen Philosophie, aber ich fühle mich wie Moses vor dem gelobten Land: Ich sehe, wie es weitergehen müßte, aber ich weiß, daß ich eine so große Aufgabe in meinen Jahren nicht mehr unternehmen darf“ (Rodi a. a. O., 238).

Worin aber liegt das Neue im Versuch des Entwurfs einer hermeneutischen Philosophie? Daß die Philosophie eine Hermeneutik ist, eine Hermeneutik des Daseins, oder, wie Bollnow lieber gesagt hat, eine Auslegung des menschlichen Lebens in der Fülle seiner Erscheinungen, hat in der Misch-Schule als eine schiere Selbstverständlichkeit gegolten.

Zunächst aber schien Bollnow geneigt, die zentrierende Mitte und den Kristallisationskern seines Denkens in der philosophischen Anthropologie zu sehen. Noch in der „Philosophie der Erkenntnis“ (1970) schwankt er bei der Charakterisierung seines Ansatzes zwischen Hermeneutik und Anthropologie. Zwar nennt er das gesamte Unternehmen eine „hermeneutische Erkenntnisphilosophie“, die jedoch des näheren einem anthropologischen Ansatz verpflichtet sei. Es heißt hier, die Philosophie der Erkenntnis müsse die anthropologische Rückwendung (Reduktion) vollziehen, „indem sie die leitenden Begriffe, die in der bisherigen Erkenntnistheorie als selbstverständlich hingenommen wurden, in ihrer tieferen Lebensfunktion zu begreifen sucht. Sie muß zunächst einmal fragen: Was ist eigentlich eine Wahrnehmung, eine Anschauung, eine Erfahrung? Wie entsteht so etwas im Zusammenhang des menschlichen Lebens und welche Aufgaben hat es hier zu erfüllen?“ (1970, 26 f.). Bollnow fragt hier ganz ausdrücklich nach „Wesen und Funktion der Erkenntnis im Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens“ und erhofft sich von einer solchen Bearbeitung „einen Beitrag zum Verständnis des Menschen im ganzen“ (1970, 30). Die „Philosophie der Erkenntnis“ stellt also

einen Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie in Aussicht. ‚Hermeneutisch‘ an dieser Anthropologie ist die Ablehnung eines „archimedischen Punktes“ im Aufbau der Erkenntnislehre und die Betonung der Zirkelhaftigkeit des Vorgehens.

Der hermeneutische Zirkel wird in der „Philosophie der Erkenntnis“ im Sinne einer anthropologischen Reduktion in den Blick genommen, die im „Wesen der Stimmungen“ ihre geradezu klassische Formel gefunden hatte: „Die philosophische Anthropologie geht also aus von einem einzelnen, zunächst als Tatsache gegebenen Zug, aber sie benutzt ihn dann als Ausgangspunkt der entscheidenden und für sie bezeichnenden Frage: Wie muß das Wesen des Menschen im ganzen beschaffen sein, damit sich diese besondere, in der Tatsache des Lebens gegebene Erscheinung darin als sinnvolles und notwendiges Glied begreifen läßt? Das Verständnis dieser einen Fragestellung bedeutet das Verständnis der philosophischen Anthropologie überhaupt“ (31956, 16). Der Begriff der anthropologischen Reduktion ist hier durchaus im Sinne und in der Analogie zum Begriff der phänomenologischen Reduktion gebildet: In ihm wird das Absehen von den konkreten Umständen postuliert, den innerweltlichen Bedingungen also, unter denen die Einzeltatsachen und Erscheinungen des Lebens stehen und vollzogen werden. Durch dieses Absehen unterscheidet sich die philosophische Anthropologie von der Psychologie. Was die Anthropologie interessiert, sind nicht die Bedingungen des Auftretens und des Ausfallens von menschlichen Erscheinungen, der Wahrnehmung etwa oder der Affekte, sondern die in diesen Einzelzügen enthaltene, sich darin ankündigende Verweisung auf das ‚Ganze des menschlichen Wesens‘. Auf diese Weise konstituiert sich durch die anthropologische Reduktion – wiederum in Analogie zur phänomenologischen – ein in sich geschlossener Binnenraum; so-

zusagen eine die Umstände ausklammernde Immanenz des Menschlichen.

Diese Immanenz des Menschlichen wird Bollnow verschiedentlich zum Vorwurf gemacht. Sie ist in der Tat mit Voraussetzungen und Implikationen belastet, die unter den Bollnow-Schülern zuweilen heftig diskutiert wurden. Welches sind diese Voraussetzungen? Die in der anthropologischen Reduktion thematisierten ‚Einzelzüge‘ erscheinen als Formen des In-Erscheinung-Tretens, oder des Sich-selbst-Offenbarseins des Menschen. Darin wird das *Wesen*, also eben dieses Sich-selbst-Offenbarsein des Menschen, gefaßt: dasjenige ‚am‘ Menschen, was er über den Tag und über die alltäglichen oder epochalen Verstrickungen hinaus ist; an ihm und von sich selbst her ist. Der Anthropologe legt dieses Selbstgegebenheit des Menschen aus, er artikuliert gewissermaßen und bringt zum Vorschein, was der Mensch über alle Verstrickungen hinaus für sich selber ist. Die Anthropologie ist nichts anderes als die Durchführung des Feuerbachschen Prinzips: *Homo sum, nil humanum a me alienum puto*. Natürlich weiß Bollnow, und er betont es auch immer wieder, daß die Erscheinungsweisen des Menschlichen dem Geschichtsprozeß unterliegen. Menschliche Erscheinungsweisen können nun allerdings auch vom Geschichtsprozeß verdrängt und umgewertet werden, so daß ‚wesentliche Seiten‘ verlorengehen. Bollnow hat diesen Gedanken am eindrucksvollsten in seiner Schrift „Vom Wesen und Wandel der Tugenden“ beschrieben: „Daraus ergibt sich für den verantwortungsbewußten Beobachter zunächst die eine Aufgabe: Er muß ein aufmerksames Auge haben für die Tugenden, deren Verständnis dem Bewußtsein der Gegenwart zu entschwenden droht. Das sind Tugenden wie die Gelassenheit, die Besonnenheit, die Ehrfurcht usw. Es ist zu fragen, ob in ihnen nicht wesentliche Seiten des menschlichen Daseins gesehen werden,

die nicht ohne weiteres durch andre Tugenden ersetzt werden können und deren Verlust darum eine eingreifende Verarmung des menschlichen Lebens bedeuten würde. Es würde dann darauf ankommen, ihr Verständnis so weit als irgend möglich in der jüngeren Generation wachzuhalten und sich hier dem einebnenden Gang der Geschichte entgegenzustellen“ (1958, 16).

Demgegenüber setzt die Spätphilosophie Bollnows nicht mehr ohne weiteres voraus, daß die Erscheinungsweisen des Menschlichen die Selbstoffenbarungen des menschlichen Wesens sind. Es sind im wesentlichen zwei Punkte, in denen sich die Spätphilosophie von dem anthropologischen Ansatz absetzt und abhebt:

Erstens die Betonung der ‚nicht-reduzierten‘ Lebenswirklichkeit als Ausgangspunkt des Philosophierens. In diese Lebenswirklichkeit sei der Mensch verstrickt. In dem 1986 publizierten Beitrag „Hermeneutische Philosophie“ hebt Bollnow dann auch mit voller Schärfe hervor: „Solange sich der Mensch im alltäglichen Leben in den Bahnen des gewohnten Verständnisses bewegt, wird alles, was ihm begegnet, in den Rahmen dieses Verständnisses eingeordnet. Es ist ein geschlossenes System, in dem nichts Neues passiert“ (1986, 101). Hier ist dann auch ausdrücklich von der Lebenswirklichkeit als einem Gefängnis oder Käfig die Rede. Der zweite Punkt, an dem die hermeneutische Philosophie sich von der Anthropologie absetzt, scheint mir darin zu liegen, daß Bollnow das Verstehen zum Medium erhebt, in dem das Wesen, das Selbstverständnis des Menschen allererst herausgearbeitet wird. Was der Mensch ist (könnte man in Abwandlung einer Dilthey-Stelle sagen), zeigt sich in dem, was er über die Wirklichkeit, auch über die eigene Wirklichkeit, vermag. Das Verstehen ist nicht die Aktualisierung des Wesens, sondern gerade auch in dem Sinne ein Können (das durch nichts gesichert und vermittelt ist), daß

es seine eigenen Möglichkeiten ergründen und dem Nichtkönnen abringen muß. Im Begriff des Könnens wird der existenzphilosophische Grundsatz von der Priorität der Existenz vor der Essenz aufgenommen und uminterpretiert. Das Wesen des Menschen, wenn man so will: seine Natur (was er von sich selber her ist), ist das in seinen Möglichkeiten Hindurchscheinende. Auch in diesem Punkt schließt Bollnow sich König an, der schreibt: „Das Können-Wollen ist niemals ein Wollen einfach *gegen* die Natur; eher ist es eine Bewegung, die als wesentlich ein Versuchen und Wagen sich der verborgenen Bestimmtheit und Grenze der eigenen Natur zu nähern strebt. Indem der Mensch sich ihm überläßt, befolgt er gleichsam unversehens die delphische Vorschrift, sich selbst zu erkennen. Denn der Mensch ist das, was er vermag; sein Vermögen ist, man braucht hier nur ins Griechische zu übersetzen, seine οὐσί α, sein Wesen. Und die Ausdehnung und Beschaffenheit seines Besitzes lernt er nicht kennen, indem er sich lediglich nur eben auf sich zurückwendet und in sich hineinschaut, vielmehr muß er sich zu diesem Zweck gleichsam fortbewegen und seinen Besitz *durchmessen*; wie anders sollte er ihn sonst *ermessen* können. Das dem Menschen Mögliche erfährt der Mensch nur in und an der Wirklichkeit des Gelingens. Jedoch das Scheitern ist, umgekehrt, kein sicherer Erweis der Unmöglichkeit. Jedes Können-Wollen ist ein Versuch, dessen Ausgang nicht gewiß ist, und insofern an und für sich bedenklich. Aber diese Gefahr kann niemand dem Menschen abnehmen; auch nicht die Philosophie“ (1978, 17 f.).

3. Hermeneutik der vorwissenschaftlich gegebenen Erfahrung (Hermeneutik I): Eine hermeneutische Differenz

Wir haben bisher ohne weitere Begründung das Verstehen mit einem Können gleichgesetzt, oder vielmehr: das Können als *Begriff* des Verstehens in den Blick genommen. Für diese

Gleichsetzung ließen sich viele Belegstellen beibringen (vgl. 1982, 302); Bollnow selbst beruft sich zwar auf Heidegger, ohne jedoch auf eine eigenständige Ausdifferenzierung der Verhältnisse zu verzichten. Zunächst hält er als Ausgangs- und Bezugspunkt jeder Hermeneutik die nicht hintergehbare Tatsache des Verstehens fest: „Am Anfang einer hermeneutischen Philosophie steht als Grundgegebenheit, auf der alles andere aufbaut, die einfache Tatsache, daß uns in unserem Leben immer schon ein Verständnis des Lebens und der Welt gegeben ist. Wir erwerben es nicht erst, sondern sofern wir überhaupt leben, verstehen wir auch immer schon die Welt, in der wir leben. Wir wissen uns darin sinnvoll zu verhalten, weil alles, was uns darin begegnet, uns in seiner Bedeutung verständlich ist. Mag dieser Umkreis auch zunächst noch klein sein und sich erst im Lauf des Lebens entfalten, so ist doch zu jedem Zeitpunkt immer schon ein Verstehen gegeben. Die Befindlichkeit in der Welt und das Verstehen sind, wie Heidegger sagt, gleich ursprünglich“ (1986, 94). Dieses ursprüngliche Verständnis ist nicht von irgendwoher ableitbar; es ist, wie Bollnow weiter ausführt, *nicht erworben*, will sagen, es baut nicht auf Empfindungen, Wahrnehmungen oder anderen psychischen Prozessen auf. Zwar ist dieses Verstehen an Wahrnehmungen und Empfindungen gebunden, steht aber für den Weltbezug aller psychischen Prozesse, für deren Sachhaltigkeit also und ist in diesem Sinne ursprünglich. Mit dem Hinweis, daß das Verstehen an Empfindungen oder Wahrnehmungen und Handlungen gebunden sei, ist angedeutet, daß die Faktizität des Verstehens an Leiblichkeit gebunden ist und von unserem leiblichen Dasein nur durch den Tod gelöst werden kann.

Jedes verstehende Sich-verhalten-Können zur Welt muß aber der dafür keineswegs prädestinierten körperlich-psychischen Ausstattung im Sinne einer Organbildung gleichsam

abgerungen werden. Der Könnenscharakter des Verstehens wird darin offenkundig. In *diesem* Sinne des Abgerungen-seins spricht Bollnow dann auch vom *Erwerb* des Verstehens. Als so Erworbenes ist das Verstehen in unsere Lebensgeschichte eingebunden, und seine Bedeutung bemißt sich am Stellenwert in dieser Lebensgeschichte. „Aber wenn auch die Tatsache des Verstehens zum Wesen des Menschen gehört, so ist jedes einzelne Verständnis doch erst im Verlauf des Lebens erworben, in diesem Sinne also Erfahrung ... Und diese Erfahrungen wirken sich dann für das weitere Leben in Form eines ... Vorverständnisses aus“ (1968, 241). Unter Erfahrung versteht Bollnow somit das lebensgeschichtlich angeeignete und verarbeitete Verständnis. Erfahrungen sind aber per se ‚intersubjektiv‘, weil die Erschließung unseres leiblichen Könnens keine solipsistische Beherrschung des Körpers darstellt, sondern immer im ‚sozio-kulturellen Raum‘ sich abspielt. In diesem Verständnis von Erfahrung bezieht Bollnow sich ausdrücklich auf Gehlen. Dieser hatte in einer 1937 erschienenen Abhandlung „Vom Wesen der Erfahrung“ versucht, im Rückgang auf den ursprünglichen Sinn von ἐμπειρία die aristotelische Wurzel des Erfahrungsbegriffs zurückzugewinnen. Er wendet sich darin gegen die Behandlung der Erfahrung als eines Fundaments des wissenschaftlichen Erkennens und der Bewußtseinsvorgänge, und hebt hervor: „Ein erfahrener Mensch ist natürlich in erster Linie nicht einer, der richtige Urteile zur Hand hat, sondern einer, der auf irgendeinem Gebiete, und mag es sich schließlich um bloße körperliche Geschicklichkeit handeln, etwas aufgebaut, verfügbar hat und einfach kann“ (1937, 209). Und bezüglich der Leiblichkeit des Könnens heißt es bei Gehlen: „Es ist durchaus notwendig, in den Begriff der Erfahrung auch rein physische Aneignungen und Einübungen aufzunehmen, denn nichts ist sicherer, als daß es ein Gedächtnis unseres Leibes gibt,

der seine Erfahrungen macht und nicht vergißt, und auch in anderer Hinsicht ist zweifellos, daß der Mensch eine ganze Reihe physischer Leistungen – gerichtetes Wahrnehmen, gesteuertes Handeln, Gebrauch der Sprachorgane – erst im Zusammenhang seines Erfahrungslebens erwirbt“ (a. a. O., 211).

Tief in der Leiblichkeit verwurzelt, entzieht sich die Erfahrung zunächst dem Bewußtsein. Eben daher wird es für Bollnow zur Aufgabe der Philosophie, die Erfahrungsgehalte unseres alltäglichen Verständnisses begrifflich zu entfalten. „Die Bemühung, die natürliche oder vorwissenschaftliche Erfahrung zur wissenschaftlichen Bestimmtheit zu bringen, kann also nie hinter sie zurückzugehen versuchen, um sie in ihrer Entstehung zu kontrollieren, sondern sie muß die ausgebildete vorwissenschaftliche Erfahrung schon immer voraussetzen und muß dann versuchen, das in ihr Enthaltene deutend herauszuheben, es zu seiner begrifflichen Bestimmtheit zu bringen, kurz, es zu interpretieren. Wir können diese Aufgabe also als die einer Hermeneutik der vorwissenschaftlich gegebenen Erfahrung bezeichnen“ (1968, 240). Die Hermeneutik der alltäglichen Erfahrung kann allerdings nicht von einer objektivierten, in Gestalt von Texten oder literarischen Traditionen vorliegenden Basis ausgehen. „Die Schwierigkeit unserer Aufgabe liegt aber darin, daß diese Erfahrung zumeist nicht als gegenständliches Wissen gegeben, sondern als ein Können verfügbar ist und durch einen unausdrücklich mitgegebenen Verständnishorizont das Handeln leitet“ (1968, 240).

In der Ausweitung der Hermeneutik auf die menschliche Erfahrung wird diese allererst im strengen Sinn zu einer philosophischen Disziplin: zur philosophischen Hermeneutik als einer Theorie der menschlichen Erfahrung. Die so verstandene philosophische Hermeneutik (Bollnow nennt sie in der eben zitierten Abhandlung „Hermeneutik I“) bewegt

sich in den Grenzen der Erfahrungswirklichkeit: „Sie ist eingefangen in diesem vorgegebenen und abgeschlossenen Bestand. Sie kann nur herausheben, was in ihm enthalten ist, aber von sich aus nichts Neues entwickeln. Sie ist schon ihrem Ansatz nach konservativ. Und hier wiederholt sich in der theoretischen Ebene die Gefahr, die wir schon im Bereich der natürlichen Erfahrung selbst als die im Gewohnten beharrende und allem Neuen abgeneigte Tendenz gefunden hatten“ (1968, 249). Hier erhebt sich dann die Frage, was das genuin Philosophische an der „Hermeneutik I“ ist oder sein soll. Darauf wird gleich zurückzukommen sein.

Zunächst gilt es noch einen zweiten Aspekt der Erfahrung herauszustellen: ihre dunkle Seite. In Übereinstimmung mit Gadamer hebt Bollnow die Schmerzhaftigkeit der Erfahrung hervor, der Erfahrung allerdings, die den mit dem Erfahrungsbestand gegebenen Erwartungshorizont erschüttert. Die schmerzhaften Erfahrungen, die man ‚macht‘, die einem insofern auch bewußt sind, das sind solche, die den im erworbenen Verstehen ausgebildeten Erfahrungshorizont sprengen. In den schmerzhaften Erfahrungen, die man ‚nicht für möglich‘ gehalten hat, bricht etwas Neues in unser Dasein ein. Im Einbruch des Neuen werden dann auch die Grenzen des Verstehens bewußt. An den bewußt gewordenen Grenzen des Verstehens stellen sich die wirklich weiterführenden Forschungsfragen.

4. Hermeneutik als Reinterpretation wissenschaftlicher Forschungsfragen (Hermeneutik II)

Der Zusammenhang von lebenspraktisch fundierter Erfahrung (ἐμπειρία) und Forschung, wie er von Bollnow in den späten 60er Jahren entwickelt wurde, ist hier nicht unser Thema. Wir begnügen uns mit dem Hinweis, daß er das

Problem von ἐ μπειρί α und Forschung im Rahmen der Sozialwissenschaften entwickelt und behandelt hat. In bezug auf die Ergebnisse der Sozialforschung kann Bollnow dann postulieren, daß die theoretisch fundierten wissenschaftlichen Aussagen wiederum in die Lebenspraxis und in die Lebenserfahrung reintegriert werden müssen. In der Rückbindung auf die Praxis erst wird der inhaltlich-sachliche Gehalt von Aussagen erschlossen. Der Bezugs- und Referenzraum der Sozialwissenschaften ist und bleibt für Bollnow die Lebenspraxis. (Das stellt sich für die Forschungsbranche in den harten Wissenschaften sicher anders dar; wenngleich auch hier gilt, daß die sachliche Bedeutung von wissenschaftlichen Aussagen in deren Verwertbarkeit für die Forschungspraxis respektive für die Technik liegt.)

Die Reinterpretation von Aussagen und die Erschließung ihrer praktischen Bedeutung kann aber nicht in der Sprache und in den Verfahren der Forschung selbst geleistet werden. Bollnow weist die Aufgabe der Reinterpretation von wissenschaftlichen Aussagen einer Hermeneutik zu, die er in den späteren sechziger Jahren „Hermeneutik II“ nennt. In dieser werden wissenschaftlich durchdrungene Praxisfelder konstituiert. (Die „Hermeneutik II“ wird so zur philosophischen Grundlegung der hermeneutischen Pädagogik, der hermeneutischen Politik, der verstehenden Soziologie.) „Erst hiermit gewinnt der Begriff der hermeneutischen Pädagogik seine letzte und umfassendste Bedeutung: als die aneignende Interpretation der Einzelergebnisse der wissenschaftlichen Forschung. Nur in dieser weitesten Bedeutung, in der Aneignung allen Materials, das ihr von einer ausgedehnten und unbegrenzt wachsenden Forschung zufließt, kann sie sich vor einer Sterilität und vorzeitigen Erstarrung bewahren“ (1968, 251).

5. Philosophische Hermeneutik als Kunstlehre (ars)

Im Spätwerk faßt Bollnow das hier, 1968, in Hermeneutik I und II Unterschiedene in den Begriff einer philosophischen Hermeneutik zusammen. Die philosophische Hermeneutik konstituiert sich unter der Frage nach dem genuin Philosophischen in der Hermeneutik I und der Hermeneutik II.

Mit dem Einbruch des Neuen in die Erfahrungswirklichkeit ist für Bollnow der Einsatz der Forschung gegeben, der Übergang der ‚natürlichen‘ Erfahrung, wie Bollnow verkürzend sagt, zu der ‚bewußten‘ Erfahrung, die der wissenschaftlichen Interpretation bedarf. Wissenschaft und natürliche Erfahrung sind in der Kategorie des Neuen zugleich unterschieden und aufeinander bezogen, in dem Sinne, daß die wissenschaftliche Aussage als Erneuerung und Bereicherung der Erfahrung angeeignet und in ihrem Erfahrungsgehalt, d. i. ihrer praktischen Bedeutung, erschlossen werden kann. Die Vermittelbarkeit der beiden liegt letztlich darin begründet, daß das in die Lebenswelt einbrechende Neue die Erfahrungswirklichkeit nicht im ganzen außer Geltung setzt. In der bewußt werdenden Erfahrung des ‚Unmöglichen‘ sind nur Grenzen des Verstehens markiert. Das Bewußtsein der Grenze des Könnens ist jedoch immer auch und zugleich die Herausforderung seiner Potenzierung. Jedes Können ist, wie bereits ausgeführt wurde, eine Überwindung des Nichtkönnens (so wie jedes wirklich originäre, gehaltvolle Sprechen der Unzulänglichkeit der Sprache abgerungen ist). Bollnow hat die mit der Kategorie des Könnens zusammenhängenden Fragen in seinem Buch „Vom Geist des Übens“ (1978) durchgeführt. „Jedes Können ... ist zugleich durch ein Nichtkönnen begrenzt. Es ist also immer ein begrenztes Können. In jedem begrenzten Können aber liegt der Wille zu einem die Grenzen erweiternden besseren Können“ (1978, 44). Dieses auf Potenzierung Angelegtsein

des Könnens hat zur Folge, daß das Können vom inneren Zerfall bedroht ist: Niemand ist sich seines Könnens gewiß (vgl. 1978, 33 ff.). Das Können muß sozusagen künstlich am Leben erhalten werden. Es ist so gesehen auf ‚methodische‘ Disziplinierung – Übung also – angewiesen und somit immer in Künste eingebettet, Künste in dem ursprünglichen Sinn der *artes*, unter denen eine regelgeleitete, disziplinierte Praxis verstanden wurde. Als ein in diesem Sinn ‚künstlich‘ Vermitteltes ist das Können eingebettet in kulturelle und soziale Kontexte. Es ist stets das Ethos des sozialen und kulturellen Milieus, auf das hin der Mensch sich selbst beansprucht und herausgefordert findet. In diesem Sinne sind die Disziplinen (als *artes*) Elementarformen oder Elementargrammatiken, in denen Objektivationen der umgebenden Kultur als Organe der Erfahrung angeeignet werden können. So kann die Malerei oder die Naturwissenschaft eine Lehre des Sehens enthalten, die Literatur wirkliche Erfahrungen vermitteln, die die Partikularität und Eingeschränktheit des sozialen Milieus überschreiten. Auf diese Zusammenhänge, die in einer hermeneutischen Pädagogik weiter zu entfalten wären, können wir uns hier nicht weiter einlassen. Wir haben sie hier auch nur andeutungsweise eingeführt, um die Einsatzstelle der philosophischen Hermeneutik bestimmen zu können. Vor diesem Hintergrund nämlich lassen sich für Bollnow drei Formen der theoretischen Durchdringung des Verstehens unterscheiden:

1. zunächst die immanente Interpretation von kulturellen Erzeugnissen (und der Traditionsströme, in denen sie verwurzelt sind). Die *Werkinterpretation* dient der Aneignung des Werkes als Organ der Erfahrung, indem sie seinen ‚Sinngehalt‘, d. h. die Art und Weise, in der es die Wirklichkeit zugänglich macht, herausstellt.
2. die Analyse der gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen, unter denen diese Zeugnisse und Erzeugnisse ent-

standen sind, und die sie ‚auf ihre Weise‘ erfüllen. Die immanente Interpretation wird erst vollkommen, wo sie zeigen kann, wie die Werke zwar nicht in kausaler Abhängigkeit zu den gesellschaftlichen und zeitgeschichtlichen Umständen stehen, wohl aber deren Bedingungen auf nicht ableitbare, originäre Weise erfüllen. Die *kultur- und geisteswissenschaftliche Interpretation* ist ohne Analyse der Randbedingungen der Entstehung ihrer Objekte unvollkommen. Soweit die Werkinterpretation Organe der Erfahrung (des Wirklichkeitsverständnisses) bereitstellt, erweitert und artikuliert sie Erfahrungshorizonte. Die Analyse der Entstehungskontexte erhellt die historische Dimension der Erfahrung. Erst durch die Einbindung der historisch-philologischen Methoden in die Aufbereitung von kulturellen Erzeugnissen zu Organen der Erfahrung konstituieren sich die Geisteswissenschaften im engeren Sinn. In bezug auf die Geisteswissenschaften ist die Hermeneutik die Kunstlehre der Interpretation, die ihrerseits selber eine einzuübende Kunst (ars) ist und sich von ihrem Objekt nie gänzlich im Sinne der strengen Methode ablösen läßt.

3. Während die Geisteswissenschaften auf die Disziplinierung und Organisierung (im Sinne der Organbildung) der Erfahrung bezogen sind, ist die philosophische Hermeneutik die Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Das Philosophische an der philosophischen Hermeneutik war seit Dilthey ihr transzendentaler Ansatz, auf Grund dessen sie immer auch mit der Grundlegung der Geisteswissenschaften befaßt ist. In diesem Sinne hat G. Scholtz Bollnows Anregung zur Unterscheidung von philosophischer Hermeneutik und hermeneutischer Philosophie aufgenommen und die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik so umrissen: Es ist „sinnvoll, eine Hermeneutik dann eine philosophische Hermeneutik zu nennen, wenn diese nach der Möglichkeit des Verstehens und Auslegens von

Sprachäußerungen und dann auch von Zeichen und Symbolen überhaupt fragt“ (Dilthey-Jahrbuch 8/1992–93, 99). Scholtz fährt ergänzend fort: „Wie also Kant in seine Kritik der reinen Vernunft keine technische, formale Logik mit Denkregeln einfügte, sondern in ihr eine transzendente, philosophische Logik entwarf, so führt auch Dilthey im Zusammenhang seines Projektes einer Kritik der historischen Vernunft nicht die Tradition der technischen Hermeneutik fort, sondern fragt nach den Möglichkeitsbedingungen von Verstehen und Auslegen und arbeitet an einer philosophischen, erkenntnistheoretischen Hermeneutik, einer Theorie, die im Verstehen die Basis der Geisteswissenschaften erkennt und die Tragfähigkeit dieser Basis prüft. ... Philosophische Hermeneutik dürfen wir eine solche Theorie nennen, die nach der Möglichkeit des Verstehens und des wissenschaftlichen Auslegens fragt, im Hinblick auf die Grundlegung der Geisteswissenschaften“ (a. a. O., 103). Damit stehen wir jetzt allerdings vor der Frage, inwiefern der transzendentalphilosophische Ansatz der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung eine *Hermeneutik* genannt werden darf. Während Kant die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung in der vorgegebenen Struktur des menschlichen Verstandes zu finden suchte, geht Bollnow den im *Können selbst* liegenden Bedingungen: den in der *Selbstermöglichung* des Könnens *geschaffenen* Bedingungen nach. Die Erfahrung wird darin nicht mehr auf einen ihr vorausliegenden, sie ermöglichenden Strukturzusammenhang von Funktionen hin befragt, denen sie zu entsprechen hat – Bollnow pflegt in Anlehnung an Husserl zu sagen, die sie zu *leisten* hat –, vielmehr fragt Bollnow nach der im Können entworfenen *Zugänglichkeit* der Wirklichkeit, nach der im Können ergründeten *Disponibilität*, in der es sich erfüllt. Bollnow fragt nach der *Struktur der Selbstermöglichung*, der gemäß das Können sich immer schon

voraus ist: im Vertrauen auf das Gelingen und in der Furcht vor dem Scheitern gleichermaßen. So gesehen steht mit dem Problem der Struktur des Könnens das der Konstitution der Erfahrung der Erfahrungswirklichkeit – der Lebenswelt – an.

6. Die Räumlichkeit des Daseins und die Geschichtlichkeit des Selbst

Es sind im wesentlichen zwei Grundbedingungen bzw. Momente, die die Struktur der Selbstermöglichung bestimmen: 1. die Räumlichkeit des Daseins und 2. die Geschichtlichkeit des Selbst als einer sich in Zeitgestalten ablösenden, in die Erfahrung selbst integrierten ‚Textualität‘, die in scheinbar paradoxer Weise aus ihr hervor- und gleichzeitig bahnend und lenkend ihr vorhergeht.

(ad 1:) Die Zugänglichkeit der Dinge wird durch die *räumliche Verfaßtheit des Lebens* gewährleistet. Bollnow führt das in seinem Buch „Mensch und Raum“ (1963) – das systematischste von allen seinen Büchern – im bewußten und ausdrücklichen Rückgriff auf Kants Lehre von der transzendenten Idealität und empirischen Realität des Raumes aus (1963, 22 ff.). Es ist hier nicht der Ort, auf die Auseinandersetzung mit Kant im einzelnen einzugehen, und auch nicht die Zeit, den inhaltlichen Reichtum gerade dieses Buches zu entfalten. Die Räumlichkeit – nur darauf kommt es hier an – wird eingeführt als ein Verweisungszusammenhang von Örtern, Stellen, Wegen, Richtungen und Befindlichkeiten, in dem die Dinge und andere Menschen allererst zugänglich werden. Die Räumlichkeit ist sozusagen die Textur, die uns die Dinge zuführt, uns in ein Verhältnis und in Beziehung zu ihnen setzt.⁴ In diesem Gewebe sind Möglichkeiten der

⁴ Hier ist wohl ein Hinweis auf Humboldts Theorie der Räumlichkeit der Sprache angezeigt. Alle sprachlichen Bedeutungen entfalten sich nach dieser Theorie

Begegnung vorfiguriert – es grenzt insofern immer auch Möglichkeiten aus. In der so gesehenen Reduktion von Möglichkeiten erweist sich dieses Gewebe als sinnhaft. Bollnow spricht ganz ausdrücklich von dem Raum als einem Medium der Kommunikation im allerweitesten Sinne. In der räumlichen Textur wird die Erfahrung im wesentlichen als leibliches Können ausgelegt.

Wir beschränken uns im folgenden auf denjenigen Aspekt der Räumlichkeit, in dem sich die Handlungsräume aufbauen und richten unsere Aufmerksamkeit auf die Bewegungsgestalt von Handlungen. Unsere Motorik ist dabei, um es abstrakt auszudrücken, in je spezifischen „Gestaltkreisen“ von Bewegung und Wahrnehmung auf die Wirklichkeit eingestellt. In solchen Gestaltkreisen bestimmt sich das räumliche Verhältnis zu den ‚Dingen‘: die Nähe, der Abstand, die Richtungen usw. Damit ist noch einmal hervorgehoben, daß unsere Bewegung durch eine je spezifische Bewegungsgestalt bestimmt ist, in der jeder Moment des Bewegungsablaufs von der sich in Erinnerung und Antizipation aufbauenden ganzheitlichen Gestalt gesteuert wird. In diesen Gestalten werden Bewegungsabläufe identifizierbar, d. h., zugleich aus der Aktualität des Vollzugs abgelöst, und als solche wiederholbar. Darin baut sich das Gedächtnis unseres Leibes auf. In den Bewegungsgestalten wird die Bewegung aus dem Strom der in sich verströmenden Zeit herausgerissen. Sie stellen so in gewissem Sinne eine Überwindung des Zeitstromes dar. Nicht, daß die Zeit in ihnen negiert wäre, ganz im Gegenteil: Sie verleihen der Zeit vielmehr eine positive Bestimmtheit, indem sie den Zeitstrom gliedern, durch Akzentuierungen, Beschleunigungen oder Retardierungen und Dehnungen, also durch Rhythmisierungen. Die Bewe-

Theorie im Spannungsfeld von Ich - Du. Dieses Spannungsfeld ist räumlich strukturiert: hier ('Ich') - dort ('Du').

gungsgestalten sind also durch ihre zeitliche Gliederung vermittelt. Ihre Ganzheit und Geschlossenheit konstituiert sich, wie die von Melodien und Texten, ‚zeitlich‘: d. h. in dem Zeitstrom vorauseilenden Antizipationen und in Erinnerungen, die, im Vorgriff auf das Ganze, mitgeführt werden. In der zeitlichen Gliederung kommt nun die Zeit selber als ‚innerer Sinn‘ in den Blick. Die Zeit selbst als die strömende Zeit ist nur in solchen Gliederungen ‚gegeben‘ – als reiner Strom ist sie nicht wahrnehmbar. In ihren Gliederungen, in denen die Zeit in den Blick kommt, kommt sie zugleich zur Wirkung als das Präsentierende, als Ort eines ursprünglichen In-Erscheinung-Tretens, in dem das Gestaltlose eine für uns faßliche Form und Gestalt gewinnt (vgl. 1982, 214 ff.).

(ad 2:) Zeitgestalten, insofern sie im vorauseilenden Zurückkommen aus dem Strom der Zeit herausgerissen sind, sind immer auch in einem Zusammenhang überschritten, aus dem heraus ihnen ein besonderer Stellenwert im Gefüge dieses Zusammenhanges zukommt. Es ‚gibt‘ solche Zeitgestalten somit nur in einem übergreifenden Lebenszusammenhang, in dessen Aufbau sie eine besondere Rolle spielen. Dieses alle Gestalten übergreifende, vorauseilende Zurückkommen hat den Charakter eines Textes, dessen Ganzheit nie objektiv vorliegt, sondern sich ständig neu bildet und umbildet bei gleichzeitiger Wahrung eines kohärenten Zusammenhangs. Es wäre hiermit also von der Kohärenz eines Textes die Rede, der sich im Lesen erst herausbildet: von einem ‚Urtext‘ also, der sozusagen sein eigener Archileser ist. In diesem Für-sich-Sein des sich selbst lesenden Textes bildet sich ein ‚Lebensganzes‘ heraus, das, nicht objektiv faßbar und doch als gestaltendes Prinzip alle Widerfahrnisse und Ereignisse durchdringt. Dieses nur im ‚Vollzug‘ (als ἐ νέργεια) ‚gegebene‘ Lebensganze, das sich als letzte Sinn-

heit aus der in sich verströmenden Zeit heraussetzt, hat Bollnow in Anlehnung an Dilthey das „Selbst“ genannt.

Das Selbst ist für Bollnow die zweite Grundkategorie der Erfahrungswirklichkeit (vgl. 2/1984, 33). Es unterscheidet sich vom Selbstbewußtsein des Idealismus, insofern es nicht unter dem Prinzip der Identität konstituiert ist, sondern einen zeitlich-geschichtlichen Lebenszusammenhang darstellt. In meinem Selbst geht es keineswegs um eine einheitliche Linie meines Lebens; auch nicht um die Entdeckung eines geheimen Lebensplans und seiner immanenten Teleologie: Die Ganzheit des Lebens, die mit dem Selbst bezeichnet wird, hat nach Bollnow keine teleologische Struktur. Darin unterscheidet sich Bollnow von Dilthey, zumindest von Diltheys Versuchen einer psychologischen Interpretation des Lebens. Vielmehr ist das Selbst nichts anderes als die unmittelbare Gewißheit, daß alle Widerfahrnisse eine Bedeutung über den Tag hinaus haben, eine Gewißheit, in der die Erinnerung begründet ist.

Von dem „Selbst“ als dem ‚Urtext des Lebens‘ sagten wir, daß es sich aus dem in sich verströmenden Leben – gestalthaft – abhebt. Wie jede Gestalt, gerade weil sie sozusagen mit sich selber beginnt, das Chaos in sich aufhebt, indem sie auf es verweist – W. v. Humboldt hatte diese Beziehung sehr feinsinnig an Goethes Gestaltlehre herausgearbeitet (vgl. II 395 ff.) –, bleibt auch das Lebensganze auf das in sich verströmende Leben verwiesen, genauer noch: Das Lebensganze wird vom Fluß des Lebens mitgeführt und getragen. Diese strömende Zeit, die in dem vorauseilenden Zurückkommen nicht eingeholt werden kann, bleibt im Selbst ständig präsent. In dieser seiner geschichtlich nicht auflösbaren Präsenz ragt es als dunkler, geheimnisvoll-zweideutiger Untergrund in unser Leben hinein. Es ist einerseits als die unaufhebbare Vergänglichkeit unserer Existenz da, als das Chaotisch-Gestaltlose in uns, dem wir ausgeliefert sind:

dies, daß der Tod und mit und in ihm etwas Gewalttames auf unbegreifliche Weise zu unserem Leben gehört.

Der Tod markiert aber andererseits wieder ein Einsseinkönnen mit dem Unverfügbaren, aus dem wir doch die Kraft des Gestaltens zu schöpfen scheinen. Die Präsenz des Todes ist daher auch auf geheimnisvolle Weise die Aufhebung und Überwindung unserer Vergänglichkeit. So steht der Tod für das Einswerden mit einer Wirklichkeit, in der es keine noch ausstehenden Möglichkeiten gibt, die insofern also vollkommen ist. In der Vergänglichkeit ist so immer die Ahnung einer letzten Versöhnung des Zwiespaltes unserer Existenz und der Heilung ihrer Zerrissenheit enthalten. Dieses Ganzseinkönnen, das uns nur ahnungsweise ‚gegeben‘ ist, hat den Charakter des Heilen.

Bollnow erörtert die Probleme und Phänomene einer „Tiefenhermeneutik“ in seinen Interpretationen zur Spätphilosophie Schellings und dem darauf aufbauenden Symbolverständnis G. H. Schuberts. Als eine entscheidende Stelle hebt Bollnow in der Abhandlung über Schubert hervor: „Von dem Tod, von dem endlichen Untergang des Besonderen, müssen wir zuerst handeln, damit hernach der wahre Grund des Lebens erkannt werde. Denn das Leben gehet erst aus dem Tode hervor, und seine Elemente ruhen auf scheinbarer Vernichtung. Seine Glut verzehrt die starre Besonderheit und hebt endlich das Dasein des Einzelnen auf, indem es dieses mit dem Ganzen vermählt. Und diese Vermählung ist es, welcher alle Dinge mit innigem Verlangen entgegengehen. Darum steht den glühendsten, schönsten Augenblicken des Lebens der Tod am nächsten, und das irdische Dasein vergeht immer mehr, je lebendiger sich die höheren Kräfte regen“ (1988, 146). Auf die Stellung und Funktion einer so, nämlich religionsphilosophisch verstandenen Tiefenhermeneutik müssen wir im Rahmen der hermeneutischen Philosophie zurückkommen.

Wir haben das Selbst als einen ‚Urtext‘ bezeichnet, in dem dem Gestaltlosen Faßlichkeit abgerungen wird. In Texten wird die Sprache – und daraufhin haben wir von einem Urtext gesprochen – von ihrem alltäglichen, in Handlungs- und Kommunikationszusammenhängen entwickelten Gebrauch befreit und gleichsam auf ihre Potentialität zurückgeworfen. Hochgreifend könnte man sagen: Der ‚Logos‘ der Sprache wird in Texten zu seinem Wirken befreit. Dieses, wenn man so will, Erwecken der Sprache zu ihrer ureigensten Möglichkeit eines nicht abgeleiteten, in keiner Anschauung und in keiner Handlung begründeten Sprechens, ist für Bollnow das Operationsfeld der *hermeneutischen Logik*. Diese untersucht das Ausgelegtsein der Lebenswelt in der Sprache – einer Sprache, die zwar immer auch in das Handeln eingebunden ist, aber nicht auf ihre pragmatische Funktion reduziert werden kann. Die Sprache legt die situative Bestimmtheit von Handlungen aus. Darin unterscheidet sich die hermeneutische Logik von der an Wittgenstein orientierten analytischen Philosophie, die die rein pragmatische Funktion der Sprache untersucht. Die hermeneutische Logik dagegen thematisiert die Einheit von Sprechen und Handeln im ‚Modell des Textes‘; ihr geht es, im ganzen gesehen, um die durch nichts vermittelte, in nichts begründete Begrifflichkeit (im Sinne der Lipps’schen *Konzeptionen*) und um eine Deutung der Wirklichkeit, die der ἀπόφανσις und der durch die Aussagestruktur bedingten Begrifflichkeit vorhergeht.

7. Von der philosophischen Hermeneutik zur hermeneutischen Philosophie

Was wir unter dem Titel einer „philosophischen Hermeneutik“ zu beschreiben versuchten, ist die Auslegung der Erfahrungswirklichkeit (Lebenswelt) vor dem Hintergrund der

ihr innewohnenden Aufbauprinzipien. Just dieses hatte Bollnow jedoch in den Abhandlungen der 80er Jahre auch zur Aufgabe der „hermeneutischen Philosophie“ erklärt. Das Anliegen der hermeneutischen Philosophie wird in der Festschrift zu Diltheys 150. Geburtstag mit folgenden Worten beschrieben: „Insofern möchte ich die von Dilthey begründete Form der Philosophie als hermeneutische Philosophie bezeichnen. Ich unterscheide dabei zwischen einer philosophischen Hermeneutik und einer hermeneutischen Philosophie. Die erstere wäre die Erhebung der in den philologischen und historischen Wissenschaften ausgebildeten Methode zu einem höheren philosophischen Bewußtsein. Mit dem zweiten Begriff würde das Bemühen der Philosophie um ein hermeneutisches Verfahren im ganzen, also die Interpretation der lebensweltlichen Wirklichkeit, bezeichnet“ (2/1984, 49 f.). Der 1986 verfaßte Beitrag für Salamuns „Was ist Philosophie?“ ist bereits mit „Hermeneutische Philosophie“ überschrieben. Darin heißt es lapidar: „Die hermeneutische Philosophie erfaßt unsre Lebenswelt, soweit sie sich als sinnvoll verstehen läßt“ (1986, 106 f.).

Dies klingt im Sinne Diltheys vertraut, und doch ist dieser Satz nun auch noch in ganz anderer Richtung zu lesen. Es sind im wesentlichen zwei charakteristische Merkmale, mit denen in den letzten Schriften die „hermeneutische Philosophie“ von der „philosophischen Hermeneutik“ abgehoben und unterschieden wird:

1. die *Problematik des Naturverstehens in der Erweiterung der Hermeneutik über die Grenzen der Lebenswelt hinaus*, und
2. die *Hervorhebung der Beschreibung als eines Grundverfahrens der hermeneutischen Philosophie*, mit der die Restriktion der Hermeneutik auf das gegebene Vorverständnis bzw. Vorurteil unterlaufen und der hermeneutische Zirkel aufgebrochen werden kann.

8. Die Problematik des Verstehens der Natur

In den Arbeiten der 80er Jahre wird betont auf das ‚Eigenwesen‘ der Natur verwiesen, das mit den Mitteln der neuzeitlichen Naturwissenschaft nicht zu erfassen sei, und es wird die Frage aufgeworfen, „ob und wie weit diese ursprüngliche Natur mit den Mitteln einer im weiteren Sinn gefaßten hermeneutischen Philosophie zu erfassen ist. Das ist gewiß eine sehr schwierige Frage, aber man darf nicht wegen der unüberwindbar scheinenden Schwierigkeiten von vornherein als bloße Phantasterei abtun, was im vertrauten Umgang mit der Natur lebendig erfahren wird“ (1986, 106). Die hierzu einschlägigen Stellen von Th. Litt und G. Misch werden zwar angeführt, aber noch zögert Bollnow, „die Natur selber als Subjekt zu betrachten ... und diesen unsicheren Weg weiter zu verfolgen. Es wäre zu fragen, ob von der Naturphilosophie Schellings und der Romantiker eine weiterführende Hilfe zu erwarten ist“ (1986, 106).

Wenn man das unsichere Tasten, das hier noch zu beobachten ist, außer acht und unberücksichtigt läßt, könnte man sagen: In der „hermeneutischen Philosophie“ möchte Bollnow *einerseits* das Programm einer Hermeneutik der Lebenswelt auf eine behutsame, differenzierende, auf die feinsten Nuancen eingehende Weise weiterführen. *Andererseits* aber hatte er auch bereits damit begonnen, die Formen auszudifferenzieren, in denen sich die Natur in der Lebenswelt anzeigt, oder, von der anderen Seite her formuliert, die Lebenswelt auf die Natur einstellt: etwa in der Sorge um Schutz gegen das Wetter oder in der Beachtung des natürlich Vorgegebenen, des strukturierten Materials z. B. bei der Bearbeitung des Holzes.

Die Heideggersche Interpretation der Welt des Daseins im Modell des Bewandtniszusammenhangs war Bollnow zu einsinnig-nivellierend erschienen. In den ganz späten Ab-

handlungen, beginnend mit dem Blaubeurer Vortrag von 1987 „Der Mensch und die Natur als pädagogisches Problem“ (1988, 75 ff.), dann aber vor allem in der letzten Abhandlung „Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König“ (7/1990–91, 13 ff.) und in dem hinterlassenen Manuskript „Mensch und Natur“ scheint Bollnow jedoch die Heideggersche Position einer Hermeneutik des Daseins verlassen zu haben. Er zögert jetzt nicht mehr, von der Ausweitung der Hermeneutik auf die Natur zu reden, ohne lediglich die romantische Philosophie dafür in Anspruch zu nehmen. Die Restriktion der Hermeneutik auf die menschliche Lebenswelt und menschliches Dasein war Bollnow in den Abhandlungen der achtziger Jahre immer fragwürdiger geworden. Die Lebenswelt wird jetzt zunehmend als „Gefängnis“ oder „Käfig“ apostrophiert (vgl. 1986, 100) und auf die Notwendigkeit verwiesen, aus diesem Käfig auszubrechen, um den vollen Realitätsgehalt von Erfahrungen, die dem Menschen begegnishaft „von außen“ widerfahren, bergen und die „andere“, „zweite Natur“ hinter der lebensweltlich gedeuteten vor den Blick bringen zu können (1988, 80). Mit diesen Erfahrungen sind jetzt allerdings nicht mehr die schmerzhaften Erfahrungen des Neuen im Sinne des Erfahrungsaufsatzes von 1968 gemeint, die, wenn man so sagen darf, zu einer immanenten Erweiterung der Lebenswelt herausfordern. Auch scheint Bollnow die ursprüngliche Kritik an der „hermeneutischen Logik“ zurückgenommen zu haben, in der er H. Lipps vorgehalten hatte, „im Systemzwang einer existenzphilosophisch bestimmten Begrifflichkeit“ zu beharren und mit dem ‚kriminalistischen‘ Blick, der immer nur Verstrickungen aufdecken will, an die Aufhellung der Lebensgründe heranzugehen, ohne Sensorium „für den produktiven Prozeß ... in dem sich aus seinem tragenden Grund und Ursprung der menschliche Geist immer differenzierter entfaltet“ (1964, 41). Was nun aber an-

steht und zur Überschreitung der Lebenswelt nötig, ist der Einbruch von Erfahrungen, die die Lebenswelt im ganzen in Frage stellen.

Bollnow führt im wesentlichen drei Typen solcher Erfahrungen an: *den Einbruch der Kindheit* in unsere Welt; *Naturerlebnisse im engeren Sinn* und schließlich *die ästhetische Wirkung, die von Kunstwerken ausgehen kann* – von solchen Kunstwerken allerdings, die mit dem Anspruch: *Du mußt dein Leben ändern!* auftreten⁵: „Ich versuche, einige solcher Erfahrungen anzudeuten. Es kann sein, daß der Mensch beim Blick in die geheimnisvolle Tiefe eines Blumenkelchs, von dem unergründlichen Schwarz eines stillen Waldsees, von einem einsamen Vogelruf, vom fragenden Blick eines Kinderauges, sich in einer eigentümlichen Weise angerührt findet, wo er zu spüren meint, daß etwas zu ihm spricht, ihn anruft, etwas von ihm fordert, ihn aus dem gedankenlosen Dahinleben aufschreckt. So etwas geschieht in gewissen seltenen Augenblicken. Aber meist vergißt sie der Mensch wieder und fällt in das gedankenlose Dahinleben zurück“ (1988, 80).⁶

⁵ Die Ausführungen Josef Königs gehen in diesem Sinne von Rilkes Gedicht „Archaischer Torso Apollos“ aus (1978, 256 ff.).

⁶ Es hat den Anschein, als habe Bollnow noch in der Salamun-Abhandlung (1986, 106) auch in der religiösen Erfahrung, wie sie sich im Symbolverständnis verdichtet, eine solche Durchbruchstelle gesehen. Im letzten Manuskript erwähnt er noch G. H. Schuberts „kosmische Momente“. In einer Auseinandersetzung mit M. Eliade war Bollnow jedoch zum Ergebnis gekommen: „Und wenn wir auch als die entscheidende Funktion des Symbols hervorheben, daß es hinter der Oberfläche der profanen Welt ein Ewiges als dessen tieferen Grund sehen läßt, so enthüllt sich dieses Ewige doch nur in der Geschichte in immer neuer Tiefe, ja ich möchte sagen, es ist selbst als eine Tiefendimension in die Geschichte einbezogen. Wir kämen nicht um die paradoxe Formulierung herum, von einem werdenden Ewigen zu sprechen. Aber diese Formulierung ist gar nicht so paradox, wie sie zunächst erscheint, denn das in der Geschichte Geschaffene geht in den übergeschichtlichen, bleibenden Bestand ein“ (1982, 331). Die Erfahrung der Brunnentiefe unserer Existenz ist, wenn ich Bollnow recht verstehe, mit unserem geschichtlichen Selbst unauflösbar mitgegeben. Im übrigen hat Bollnow immer

Was ist nun das ausnehmend Besondere, das Exzeptionelle der obengenannten Erfahrungen; oder: Inwiefern stellen sie die Lebenswelt *im ganzen in Frage*?

Zunächst erscheinen die fragenden Kinderblicke, der Gesang der Amsel als etwas Alltägliches, und mit den Kunstwerken gehen wir genauso um. Allerdings: auf das, was uns im fragenden Kinderblick ergreift, haben wir keine Antwort parat; die fragenden Kinderblicke sind mit unserer Weisheit und unserem Wissen nicht zu befriedigen. Fröbel, den Bollnow erst entdeckt hat, überhaupt, nicht nur für unsere Zeit, hat das tief gesehen. Im fragenden Kinderblick sind wir zur Rechtfertigung unserer Welt im ganzen aufgefordert: Wo die Erziehung dies nicht leistet, gerät sie zur naiv-unbedachten Unterwerfung der ‚Schwarzen Pädagogik‘. Der fragende Kinderblick reißt uns aus der Geschichte heraus und versetzt uns sozusagen in den Anfang der Welt.⁷

Ähnlich verhält es sich mit den Naturerfahrungen im engeren Sinn. Auch die singende Amsel ist ein alltägliches Ereignis. Entscheidend daran ist, daß der Vogelgesang uns anspricht, anrührt, obwohl er ‚keinen Sinn macht‘. Wir kennen zwar seine biologische Funktion, aber gerade sie wird im Angerührtsein vergessen.

In bezug auf das Naturerleben zitiert Bollnow gerne aus Ernst Jüngers „Das abenteuerliche Herz“. Er greift das Stück aus den „Balearischen Gängen“ heraus, in denen Jünger das Spiel von Eidechsen beschreibt: „Solche Begegnungen rufen ein Erschrecken in uns hervor – eine Art von Schwindel, wie sie die unmittelbare Nähe der Lebenstiefe erweckt. Auch treten die Tiere meist so leise und unvermerkt wie Zauberbilder

wieder betont, daß die religiösen Erfahrungen die Kompetenz der Philosophie überschreiten.

⁷ Es ist hier nicht der Ort, die Frage differenzierter zu behandeln, wie die Erziehungspraxis Fröbels das Gleichzeitigwerden mit den „weltlosen“ Kindern auslegt und wo sie diese Selbstherausforderung der Erziehung verfehlt.

in unsere Wahrnehmung ein. Dann geben sie uns in ihren Figuren, Tänzen und Spielen Vorstellungen von höchst geheimer, zwingender Art. Es scheint, daß jedem Tierbild ein Signal in unserem Innersten entspricht ... Dennoch sind die Bande, die hier wirken, sehr verborgener Natur – man spürt sie, wie man den bedeutenden Inhalt eines versiegelten Briefes ahnt“ (IX 288).

In bezug auf derlei Beobachtungen hat Jünger von „stereoskopischen Erfahrungen“ gesprochen. Er beschreibt diese Erfahrungen so: „Stereoskopisch wahrnehmen heißt also, ein und demselben Gegenstande gleichzeitig zwei Sinnesqualitäten abgewinnen, und zwar – dies ist das Wesentliche – durch ein einziges Sinnesorgan. Dies ist nur auf die Weise möglich, daß hierbei ein Sinn außer seiner eigenen Funktion noch die eines anderen übernimmt. Die rote, duftende Nelke: das ist also keine stereoskopische Wahrnehmung. Stereoskopisch dagegen nimmt man die sammetrote Nelke, stereoskopisch den Zimmetgeruch der Nelke wahr, mit dem nicht nur der Geruchsinn durch eine aromatische, sondern gleichzeitig der Geschmack durch eine Gewürzqualität betroffen wird. Stereoskopisch wirkt auch der Salzgeruch des Meeres, der durch den Geruchsinn vermittelt wird, obgleich sowohl das Feuchte wie das Salzige geruchlos sind“ (IX 83 f). Allgemeiner – Jünger kennt auch eine „geistige Stereoskopie“ – ist gemeint, daß im Alltäglichen etwas „Anfängliches“ durchbricht, in dem sich etwas von sich her, ohne unsere Eingriffe, obzwar in geheimnisvollen Formen darstellt. In diesem Sinne heißt es dann bei Jünger in bezug auf die geistige Stereoskopie: „Ihre Wirkung liegt darin, daß man die Dinge mit der inneren Zange faßt. Daß dies durch nur einen Sinn, der sich gleichsam spaltet, geschieht, macht die Feinheit des Zugriffes groß. Die wahre Sprache, die Sprache des Dichters, zeichnet sich durch Worte und Bilder aus, die so ergriffen sind, Worte, die, obwohl uns seit langem

bekannt, sich wie Blüten entfalten und denen ein unberührter Glanz, eine farbige Musik zu entströmen scheint. Es ist die verborgene Harmonie der Dinge, die hier zum Klingen kommt“ (IX 198 f.).

Unsere Wahrnehmung, so scheint es hier, ist selber eine „Beschreibung“ im Sinne der Aktualisierung des – in seiner Selbstdarstellung – von sich selbst her Wahrnehmbaren. Diese Selbstdarstellung ist bei Ernst Jünger eine Art „Tanz“ oder Liturgie, in der die Eidechse geschichtslos da ist. Man könnte dieses, sich in der zweckfreien Form der Liturgie Zeigende, ein Sich–sehen–lassen der Eidechse nennen, in dem, in Anlehnung an einen aristotelischen Sprachgebrauch, ihre „Natur“ zum Vorschein kommt. Dieses Sich–von–sich–selbst–her–Zeigen gibt es freilich nur für die betrachtende Einstellung, die sich keinen lebenspraktischen Gewinn davon verspricht. Darin liegt auch begründet, daß die „Natur der Dinge“, das Sich–von–sich–selbst–her–Zeigen nur in der auf die Betrachtung zurückgehenden Darstellung gegeben ist. Die Beschreibung und die liturgische Selbstdarstellung sind gleichsam unterirdisch miteinander verbunden; Ernst Jünger spricht hier von einer „sehr verborgenen Natur, die man spürt“ (vgl. dazu G. Figal 1994, 92 ff.).

Bollnow findet das Phänomen einer einbrechenden Erfahrung am differenziertesten in J. Königs großer Abhandlung „Die Natur der ästhetischen Wirkung“ ausgeführt. Ihr gilt Bollnows letzte Publikation „Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König“ (7/1990–91, 13 ff.). Was bei Jünger mit dem „geheimnisvollen Band“ nur andeutungsweise erwähnt ist, wird von J. König unter der Bezeichnung „ästhetische Wirkung“ thematisiert. Von ästhetischer Wirkung ist daraufhin die Rede, daß sie von Kunstwerken oder genauer von „echten“ Kunstwerken ausgeht. Kunstwerke sind zunächst als Produkte gegeben, die

man klassifizieren, nach geltenden Regeln beschreiben oder, wenn es sich um literarische Erzeugnisse handelt, interpretieren, geistesgeschichtlich und kunstgeschichtlich einordnen und mit den Methoden der Kunstwissenschaft analysieren kann (ikonographisch oder ikonologisch oder sonstwie). Die ästhetische Qualität des Werkes wird jedoch, wo immer man mit der wissenschaftlichen Beschäftigung beginnt, schon stillschweigend vorausgesetzt. Mit der ästhetischen Qualität ist ein nicht begrifflich-methodisch zu vermittelndes Beeindruckt-, Ergriffen- und Berührtsein gemeint, das unser ‚normales‘ Ausdrucksrepertoire zuschanden werden läßt. Nichts macht uns so hilflos-verlegen wie ein Bild, das uns wirklich angeht. Diese Verlegenheit resultiert jedoch daraus, daß das Ergriffensein nicht anders als in einem Verlangen nach Ausdruck ‚gegeben ist‘. Sein eigentümliches Wirken ist das Zum-Ausdruck-Bringen, so, als würde im Ausdruck erst die volle Wirkung zur Entfaltung kommen. Bollnow hat das ästhetische Wirken als Evokation zu fassen versucht. Das als Evokation zu verstehende ästhetische Wirken durchbricht die Erlebniswelt. Das ästhetische Wirken kann daher nicht als ein Erleben expliziert werden; das Erleben ist für den späten Bollnow im Verstehen vorgebahnt. Ebenso wenig kann es in den Lebenskategorien der philosophischen Hermeneutik entfaltet werden. J. König hat die „Beschreibung“ als Organ des „Zur-Wirkung-Bringens“ der ästhetischen Wirkung eingeführt, ohne sich jedoch des näheren mit deren Struktur zu befassen. Das ist jetzt die Stelle, an der Bollnow weiterzukommen hoffte.

9. Die Beschreibung als dichterische und philosophische Leistung

Mit der Hervorhebung der Beschreibung als eines Grundverfahrens der hermeneutischen Philosophie will Bollnow die Restriktion der Hermeneutik auf das Gegebene

die Restriktion der Hermeneutik auf das gegebene Vorverständnis unterlaufen und den nun selber geschlossen erscheinenden hermeneutischen Zirkel aufbrechen. In diesem Sinne grenzt sich die hermeneutische Philosophie noch einmal ausdrücklich von Gadamer ab, dessen Ansatz Bollnow noch in der Dilthey-Festrede (1984, 50) zu der hermeneutischen Philosophie gezählt hatte. In der Gestalt der Beschreibung sucht Bollnow ein hermeneutisches Verfahren, das in seiner Unabhängigkeit vom Vorverständnis, die Grenzen der Kulturen und Traditionen durchbricht und auch die Philosophie aus ihren nationalen Verstrickungen befreit.

Es ist sicher kein Zufall, daß Bollnow zu diesem neuen Ansatz während seines letzten Japanaufenthaltes im Jahre 1986 gefunden hat. Mit der „Beschreibung“, wenn diese sich denn als ein hermeneutisches Verfahren begreifen läßt, kann die Philosophie auch selbständig werden gegenüber den dichterischen Zeugnissen und in einer eigenen Weise produktiv sein.

Bei König ist ausgeführt, daß die Dichtung oder das Bild zwar *als solche* die Beschreibung selbst sind, daß es darin aber, in immanenter Differenz, so etwas wie eine *Beschreibung zweiten Grades* gibt, in der allererst die spezifische Qualität der Dichtung oder der Malerei zur Wirksamkeit kommt und der Rang eines echten Kunstwerks verbürgt ist. Bollnow und König haben, wenn ich recht sehe, eine Form der Beschreibung im Blick gehabt, die in der Wahrung und im Wirksammachen dieser Ebenendifferenz die Beschreibung zugleich zu einer Beschreibung ersten und zweiten Grades macht.

In der Beschreibung zweiten Grades läge für beide aber auch das *spezifische Können der Philosophie*. Sie unterscheidet sich einerseits vom künstlerischen Schaffen: Die philosophische Beschreibung ist keine künstlerische Schöpfung, insofern sie ein „fertiges Werk“ bereits voraussetzt. Andererseits unter-

scheidet sie sich aber auch von der kunstwissenschaftlichen Analyse oder geistesgeschichtlichen Interpretation, die auf der Ebene einer Beschreibung ersten Grades bleibt.

Aber worin liegt nun das ausnehmend Besondere, Exzeptionelle dieser Beschreibung zweiten Grades, und was ist das genuin Philosophische daran?

Im Unterschied zu den geistesgeschichtlichen Interpretationen und kunstwissenschaftlichen Analysen löst sich das Kunstwerk als solches wie auch die genuin philosophische Beschreibung aus allen historischen Kontexten und gesellschaftlichen Zusammenhängen heraus. Die Beschreibung, in der sich die „ästhetische Wirkung“ entfaltet, hebt die historische Distanz zum Werk auf und wird in einem noch zu erläuternden Sinne gleichzeitig mit ihm. Indem sie das Kunstwerk aus den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontexten herauslöst, entspricht sie der Forderung „*Du mußt dein Leben ändern!*“, in deren Anmutung, nach König und Bollnow, sich das echte Kunstwerk ankündigt.

Ob es eine solche Wirkung auch ohne die Vermittlung des Werkes geben kann, wird von Bollnow nicht ausdrücklich gefragt. Das „Naturerleben“ im Gesang der Amsel am Sommerabend usw. ist ja in Wirklichkeit schon literarisch vermittelt, auch wenn das solches Erleben vermittelnde Kunstwerk nicht aktuell erinnert wird. Bollnow behandelt jedenfalls auch das „Naturerleben“ von vornherein im Medium der Dichtung.

Die Beispiele seiner letzten Schriften sind Mörikes „Er ist’s“ und Storms „Meeresstrand“. In bezug auf Ernst Jünger stellt sich diese Frage nicht, weil hier dichterische und philosophische Beschreibung unmittelbar ineinander übergehen. Wir gehen also davon aus, daß für Bollnow das „Naturerlebnis“ im strengen Sinne eine durch Kunstwerke vermittelte ästhetische Wirkung ist. Die dichterische Beschreibung, um dies am Beispiel Mörikes zu explizieren, ist keine Dar-

stellung des Frühlings auf der Basis dessen, was wir von ihm wissen; nicht einmal von der erlebten Befindlichkeit im Frühling ist die Rede. Vielmehr scheint im Gedicht zum Ausdruck zu kommen, wie unversehens der „Frühling“ *sich von sich aus sehen läßt*, sozusagen unabhängig davon, wie irgend jemand ihn auf Grund seiner Lebensgeschichte und Lebenserfahrung erlebt hat. Der *Frühling selbst* wird im Gedicht zum Agierenden, das wird schon im ersten Vers deutlich. Das Ich des Dichters taucht erst im letzten Vers auf, als ein vernehmendes.

Was aber bedeutet dieses „Von-sich-aus“? Die Art unseres ‚normalen‘ Redens ist von der Perspektive abhängig, unter der etwas ‚durchgenommen‘ wird, und von dem Diskurs, der an diese Perspektive gebunden ist und sie erst sozusagen in den Rang eines Prädikamentes erhebt. Im Unterschied zu diesem perspektivischen Reden ist im Gedicht die Sache ‚voll und ganz‘ präsent, ohne perspektivische Abschattierungen und Verkürzungen, so wie in einem guten Porträt der Porträtierte selber präsent ist, wie er in keinem Augenblick des gelebten Lebens erscheint. In diesem Sinne heißt es in Goethes Farbenlehre, daß die Malerei „eine weit vollkommener sichtbare Welt, als die wirkliche sein kann, hervorzubringen vermag“ (40, 14). Die vollkommene Präsenz von etwas, seine *Evidenz* also könnte man, wie wir es im Hinblick auf Ernst Jünger getan haben, die „Natur“ des so Gegebenen nennen. „Natur“, das ist gemäß diesem Verständnis das un-bedingte In-Erscheinung-Treten von ..., das Sich-geben oder An-ihm-selbst-offenbar-Sein. In diesem Sinne hatte König im Rückgriff auf Aristoteles von der Natur als dem „*an und für sich selbst Wahrnehmbaren*“ gesprochen (1978, 332 ff.). In Bollnows nachgelassenem Manuskript erscheint das hier Gemeinte unter dem Titel einer „Wahrheit der dichterischen Aussage“, von der es auf S. 42 heißt: „Wenn wir der so gewonnenen Beschreibung einen eignen Wahrheitsgehalt zu-

sprechen, so handelt es sich nicht um einen minderen Grad gegenüber der beweisbaren Wahrheit ... Hier aber geht es nicht um bloße Wahrscheinlichkeit, nicht um irgendwelche abgeschwächte Formen der Wahrheit, sondern um die ganze und unbedingte Wahrheit, die den Menschen in seiner Tiefe ergreift und die in seinem Leben eine entscheidende Bedeutung gewinnt. Nur daß diese Wahrheit eine ganz bestimmte innere Verfassung voraussetzt, nämlich die freie Hingabe und die Lösung vom Alltags-Ich mit seinen kleinen Sorgen und Erwartungen.“ Die Wahrheit, von der hier die Rede ist, ist also nicht die Satz Wahrheit, die immer eine bedingte ist (wahr ist nämlich eine Aussage dann, wenn die Wirklichkeit den Bedingungen entspricht, die im Satz genannt sind). Sie ist vielmehr im Sinne Goethes *das Sich-Entdecken der Natur*: in der „Farbenlehre“ *für den Sinn des Auges*. Für König und Bollnow entdeckt die „Natur“ sich vornehmlich im Gedicht, weil und insofern das Gedicht ineins eine Beschreibung ersten und zweiten Grades ist und sich als solche darbieten kann – eine Beschreibung allerdings, die auch die Malerei und die bildende Kunst in sich einschließt (die Ausführungen Josef Königs gehen im Sinne dieser Rückspiegelung von Rilkes Gedicht „Archaischer Torso Apollos“ aus).

Aber auch noch ein weiterer Gesichtspunkt ist von Belang. Die „ästhetische Wirkung“ ist für Bollnow und König das aktuelle „In-Erscheinung-Treten“ der „Dinge“, das von beiden als die eigentliche „Natur (der Dinge)“ aufgefaßt wird, als die die Erscheinungen bedingende *natura naturans*. „Natur“ wird hier, insbesondere von Bollnow, in der ursprünglichen Bedeutung gebraucht, die auf *nasci*, geboren werden, erzeugt werden, zurückgeht. König spricht ausdrücklich von einem *Zur-Welt-Bringen* der Dinge vermöge der „Beschreibung“ der „ästhetischen Wirkung“, in der der „Natur“ zu ihrer Wirksamkeit verholfen wird (1978, 306 ff.). In diesem Sinne ist für König die „Natur“ einerseits Quell-

grund des Kunstwerks, und andererseits wird darin auch die besondere Auffassung von der „Natur des Kunstwerks“ deutlich: dies nämlich, daß im Kunstwerk, und wahrscheinlich nur in ihm, oder doch in einem besonderen Maße in ihm, die individuellen und lebensgeschichtlichen Motive und Antriebe des Künstlers ausgebrannt und eingeschmolzen werden. Das Kunstschaffen ist die Überwindung der direkten Zweckgerichtetheit aller subjektiven Absichten und Motive, deren Sublimierung.

Das ist nun ganz gewiß die Kunstauffassung Goethes oder Schillers, der Klassik jedenfalls, und es mag ja sein, daß sie meilenweit neben der Kunstpraxis und –theorie der Moderne liegt. Was jedoch in dieser, wenn auch antiquierten Kunstauffassung zur Sprache kommt, ist die Gewißheit einer tiefen Übereinstimmung des menschlichen Vermögens mit der *natura naturans*; einer Übereinstimmung jenseits aller Geschichte, aus der das Evidenzerlebnis entspringt. Diese Übereinstimmung der Darstellung mit der „Natur der Dinge“ kann nicht erzwungen werden, sie hat ihren Grund gerade nicht im menschlichen Vermögen; sie glückt ohne jeden Grund, wie sie die Natur auch grundlos und trotz allen Bemühens verfehlen kann.

Und auch darin stimmt die treffende, glückende Darstellung mit dem Sich-Darstellen der Erscheinung überein, daß auch die hervorbringende, sich offenbarende Natur keine Zwecke verfolgt. Der Tanz der Eidechsen und der Gesang der Amsel haben keinen erkennbaren biologischen Sinn. Natürlich kennt man den biologischen Zweck des Vogelgesangs; daß er jedoch in einer melodiosen Strophe realisiert wird, schießt darüber hinaus und ist ‚überflüssig‘. Der biologische Zweck ist im Gesang wie die Absicht des Künstlers im Kunstwerk sublimiert und aufgehoben. In diesem Sinne heißt es im Vorwort zur Farbenlehre: „So spricht die Natur hinabwärts zu anderen Sinnen, zu verkannten, unbekanntem

Sinnen; so spricht sie mit sich selbst und zu uns durch tausend Erscheinungen. Dem Aufmerksamen ist sie nirgends tot noch stumm“ (40, 5).

Wir haben zu zeigen versucht, warum das Kunstwerk auf die Ausschöpfung seiner ästhetischen Qualität in der Beschreibung angewiesen ist, soll diese Qualität nicht verlorengehen. Worin liegt nun aber das *philosophisch* Interessante an der Beschreibung der ästhetischen Wirkung? Um die eingangs angedeutete Antwort zu wiederholen: In der Beschreibung der ästhetischen Wirkung etabliert die Philosophie sich als *prima philosophia*, in der die hermeneutische Philosophie zu ihrer inneren Vollendung gelangt. Die Beschreibung der ästhetischen Wirkung fördert ein *ursprüngliches Wissen* zutage. In diesem Sinne spricht Bollnow von der dichterischen Wahrheit, wie sie auch in der philosophischen Beschreibung zum Vorschein kommt. Und im Hinblick auf dieses vermöge der Beschreibung zutage tretende ursprüngliche Wissen erhebt sich die Philosophie in der Beschreibung der ästhetischen Wirkung zu einer *prima philosophia*.

Wir haben stillschweigend vorausgesetzt, daß die Beschreibung der ästhetischen Wirkung ein *ursprüngliches Wissen* vermittele. Als Kriterium der Ursprünglichkeit des Wissens gilt seit altersher die *Evidenz*. Was uns in der künstlerischen Erschließung des Frühlings, der Eidechse, des Moors beeindruckt, ist die darin wirkende, unbedingte *Präsenz dieser Dinge*. Die Dinge werden darin aus allen lebensweltlichen und wissenschaftlichen Kontexten herausgelöst, in ihrer *Selbstgegebenheit* freigegeben und darin gewissermaßen zu sich selbst gebracht. In diesem Sinn hat König von einem Zur-Welt-Bringen der Dinge gesprochen: „Dem Dichten als dem zur Welt bringen ästhetischer Wirkungen liegt voraus, daß die ursprünglichen Quellen dieser Wirkungen selber zur Welt Gebrachtes sind. Das Dichten ist ein

Nachahmen, – nicht des Wahrgenommenen, sondern des *Wahrnehmens*, nämlich jenes *Wahrnehmens*, welches das an und für sich Wahrnehmbare wahrnimmt. Als ein zur Welt Bringen ist es ein Nachahmen des ursprünglichen zur Welt Bringens“ (1978, 335).

In diesem Weltbegriff Königs ist sicher eine Anspielung auf den „Kosmos“ als dem „Schmuck des Geordneten“ enthalten. Zur Welt bringen hieße dann, die Dinge in eine Ordnung freigegeben, die keine vom Menschen arrangierte und organisierte ist, in die er insofern selber einbezogen und in einem tiefen Sinne in Beziehung zu den Dingen gesetzt ist, die im Evidenzerleben aktuell wird. Von dieser Welt gilt, daß sie nicht sozusagen objektiv vorgeführt werden kann. Sie leuchtet nur auf im Evidenzerleben der treffenden Beschreibung. Es ist dies eine unbewohnbare, immer geheimnisvolle Welt: geheimnisvoll in dem doppelten Sinne, daß sie in der Form des Sich-Entziehens offenbar ist. In ihrer Unbewohnbarkeit bleibt diese Welt immer auch unheimlich.

10. Die Beschreibung der ästhetischen Wirkung als ein Verstehen der Natur

Wir haben abschließend zu klären, in welchem Sinne die Beschreibung der ästhetischen Wirkung ein Verstehen der Natur ist. Wir werden zeigen müssen, daß und wie die Beschreibung eine extreme Form des Könnens ist, auch und gerade in dem Sinne, daß sie nur gelingt durch die Versammlung aller Kräfte in den Augenblick.

Die ‚Präsenz‘ der Dinge gibt es nur für den, der, wie der Künstler bei seinem Auftritt, voll und ganz da und d. h. präsent ist: im Auftritt aus seiner Geschichte heraustritt, vergeblich, was war, zukunftslos ganz dem Augenblick hingegeben ist. Ihrer selbst ledig, erfüllt sich die eigene Geschichte, alles

was man geworden ist und noch werden kann, im Augenblick des Auftritts. Im Zur-Welt-Bringen der ästhetischen Wirkung erfüllt sich alles Können, alles Verstehen: Es ist die wirkliche Erfahrung des Ganzseinkönnens des eigenen Lebens.⁸

In welchem Sinne also ‚verstehen‘ wir die Natur, wenn dieses Verstehen als „Beschreibung der ästhetischen Wirkung“ realisiert wird? Diese Frage, der wir uns zum Schluß noch einmal stellen müssen, gliedert sich in drei Teilfragen:

1. Worin liegt das *Philosophische* in der Beschreibung einer ästhetischen Wirkung?
2. Was wird unter *Natur* verstanden, wenn man sie von daher versteht; welcher Begriff von Natur liegt hier zugrunde?
3. In welchem Sinne ist die Beschreibung der ästhetischen Wirkung, wie sie in einem Kunstwerk gefaßt ist, ein *Verstehen*?

(ad 1:) König und Bollnow haben eine Theorie der ästhetischen Beschreibung vorzulegen versucht. Darin greifen sie eine in Vergessenheit geratene Tradition der *prima philosophia* auf, der es um die Freilegung letzter Verbindlichkeiten in einer durch den geschichtlichen Wandel bestimmten Wirklichkeit geht. Als Theorie der Beschreibung tritt die Philosophie für einen Anspruch ein, der nicht ‚relativ‘ dem Geist einer Epoche verpflichtet ist.

Die Wissenschaften, in denen die klassische Philosophie noch den Hort der Verbindlichkeit gesehen hatte, können dafür nicht mehr einstehen. Das ist keine schiefmälige Kulturkritik an den Wissenschaften; es wird nur die Relativität wissenschaftlicher Aussagen festgestellt, dies, daß ihre Gel-

⁸ In durchaus vergleichbarer Weise hat auch G. Scholtz den Sinn und die Aufgabe der hermeneutischen Philosophie bestimmt: In ihr werde zutage gebracht, in welcher Weise der geschichtlich bedingte Mensch sich selbst durch die geschichtliche Bedingtheit hindurch *als Mensch* gegeben ist: der *Gehalt* des Geschichtlichen werde darin ergriffen (vgl. Dilthey-Jahrbuch 8/92-93, 113).

tung bezogen bleibt auf Verfahren, Theorien, Techniken usw. Die Allgemeingültigkeit der Wissenschaften verdankt sich nicht der „Natur der Sachen“ und d. h. einem ursprünglichen Wissen von der Sache.

Man wird einwenden, daß ja auch die Kunst im geschichtlichen Sinne relativ ist. Niemand kann heute noch wie Mörike oder Storm dichten, und die Naturlyrik im ganzen scheint sich aufgelöst zu haben. Man hat Bollnow deshalb Antiquiertheit vorgeworfen, Rückfall in den Geist der Jugendbewegung. Daß uns der Naturgesang im Halse steckengeblieben ist, mag ja richtig sein; und doch berufen sich auch die Lyriker der Gegenwart auf eine ‚lebensvollere‘ Wirklichkeit, die hinter der Alltagswelt verborgen ist und nur im Gedicht zur Sprache drängt.

Daß dem Ästhetischen eine gewisse Prävalenz in der Frage nach dem ‚ursprünglichen Wissen‘ zuzukommen scheint, ist darin begründet, daß in unserer Zivilisation die Wissenschaften und die darin fundierten Praxen kein Sensorium für das ‚Qualitative‘ zu entwickeln vermögen. (Die Konsumgesellschaft hat den Genuß ins Asyl getrieben, dadurch, daß sie ihn sozusagen quantifiziert hat.) Mit dem Qualitativen ist uns auch der Sinn für das Diskrete, das Nicht-Systematisierbare abhanden gekommen. Die Arbitrarität des Systematischen aber hat Schopenhauer bereits gesehen und beschrieben (vgl. V, 298). Die Logik der Moderne beruht auf der Systematisierbarkeit von Merkmalen, die in einem ‚System von Differenzen‘ das schlechthin ‚Positive‘, Diskret-Qualitative ausgrenzt.

Diesem Qualitativ-Diskreten, das, soweit es nicht zu Merkmalen verarbeitet und gegenständlich vermittelt ist, hat Bollnow seine ganze Aufmerksamkeit in der Schaffenszeit, die ihm noch gegönnt war, gewidmet. Er versuchte, des Diskret-Qualitativen in den Empfindungen habhaft zu werden. Mit dem Hinweis auf die Empfindungsproblematik

sollte nur noch einmal auf einen Grundcharakter des „Ästhetischen“ hingewiesen werden. Die „ästhetische Wirkung“ hängt, wie die Empfindung, nicht am Gegenstand, sie geht nicht von ihm und seiner Darstellung aus, und sie ist nicht als Sinnesreiz ‚objektiv‘ nachweisbar. Sie ist vielmehr, wie die Empfindung, etwas qualitativ Diskretes, also unbedingt, schlechterdings da, in unauflösbarer Selbstgegebenheit.

Herbart hatte den kühnen Gedanken gefaßt, die sittliche Praxis auf der so verstandenen Absolutheit des ästhetischen Urteils aufzubauen: eben weil im Ästhetischen die biologisch nicht verrechenbare, also nicht-bedingte „Natur“ des Menschen sich zeigt. Es scheint also, daß in der Gegenstandslosigkeit und Unvermitteltheit des Qualitativen so etwas wie die menschliche Natur aufscheint: nicht das *am* Menschen, was er mit den Tieren teilt, also gerade nicht das Natürliche als Gegenstand der Biologie und Medizin, sondern ein ursprüngliches, nicht hintergebares Selbstgegebensein, in dem z. B. Farben oder Töne für uns schlicht ‚da‘ sind, so wie Geruchs-, Geschmacks- Schmerz- und Lustempfindungen.

Worum es Bollnow dabei im letzten ging, war die Befreiung des Logos aus den Systemzwängen und seiner Festlegung auf den λόγος ἀποφαντικός: um ein Redenkönnen also, das nicht bedingt ist und weder die Bedingungen der ἀπόφανσις erfüllt noch die von Experimentalsystemen. Die philosophische Rede wird von Bollnow als eine zwar *ermächtigte*, aber nicht *bedingte* Rede postuliert. Ermächtigt ist die Rede durch ein in der ästhetischen Erfahrung sich anzeigendes ‚ursprüngliches Wissen‘, das in der philosophischen Rede zur Welt gebracht werden muß. Mit dieser eben angedeuteten Unabhängigkeit der philosophischen Rede wird von Bollnow ausdrücklich die innere Einheit von Sprache und Denken, des λόγος in seiner ursprünglichen Bedeutung in den Blick

genommen. Diese Einheit ist für Bollnow keineswegs in der Sprache hinterlegt. Sie wird vielmehr in der Form eines herrschaftsfreien Sprachgebrauchs realisiert, einer ‚Verwendung‘ der Sprache also, in der diese geradezu neu, voraussetzungslos als ein Organ des Sehens angeeignet werden muß. Mit dem ursprünglichen Wissen wird zugleich die Sprache zur Welt gebracht. Die Art und Weise des philosophischen Redens, wenn man so will ihre literarische Form, wird daher zu einem Grundproblem der hermeneutischen Philosophie.

(ad 2:) Von der menschlichen Natur war bereits die Rede und davon, daß sie nicht die gegenständliche Natur der Biologie oder Medizin oder einer anderen Wissenschaft vom Menschen sei. Erfahren wird sie im Gelingen des Könnens, das, im Überschreiten des „Käfigs“ der Lebenswelt, sich ausdrücklich als Können erfährt. Im Gelingen wird so etwas wie ein Ermächtigtsein zu der eigenen Möglichkeit erfahren: eine *diskrete Bestimmtheit des Könnens* also, die nicht begrifflich aufgelöst oder expliziert werden kann. König hat dies so formuliert: „Das Können–Wollen ist niemals ein Wollen einfach *gegen* die Natur; eher ist es eine Bewegung, die als wesentlich ein Versuchen und Wagen sich der verborgenen Bestimmtheit und Grenze der eigenen Natur zu nähern strebt. Indem der Mensch sich ihm überläßt, befolgt er gleichsam unversehens die delphische Vorschrift, sich selbst zu erkennen“ (1978, 17). „Natur“, das ist so gesehen die unergründliche Selbstgegebenheit des Könnens, die, was sich ja gerade in der Unvermittelbarkeit des Gelingen zeigt, selbst eine ästhetische ist. Im Gelingen erfährt der Mensch sich im tiefen Einklang mit sich selber; und weil das Gelingen eine Erfüllung des Könnens ist, ist der Einklang mit sich selber ein Einklang mit der „Wirklichkeit“, die sich darin in einem bestimmten Lichte zeigt.

Eine ehrwürdige Tradition hat die im Einklang mit sich selber erschlossene Wirklichkeit „Element“ genannt. So ist die Bestimmtheit der eigenen Natur die der Übereinstimmung mit dem Element. In der Goetheschen Begrifflichkeit findet die Gestalt des Fisches ihre immanente Bestimmtheit durch das Element des Wassers. Das Element ist so die Bestimmungsgröße der Gestaltbildung: Dies, daß das Element in die Gestalt ‚eingeht‘, macht diese zu einer diskreten und lebendigen, im Unterschied zu den elementlosen, abstrakten und konstruierten Formen. Als Element verstanden, ist die Natur das Woraus der diskreten Bestimmtheit.

In diesem Sinne nimmt Bollnow Hölderlins Ausdruck des „heiligen Grüns“ auf und schreibt: „Das ‚heilige Grün‘ erscheint als Symbol des ‚Lebens der Welt‘, der Natur also in ihrem ursprünglichen Wortsinn. Denn das vom lateinischen Wort *nasci* = geboren werden abgeleitete Wort *Natur* bedeutet ja ursprünglich nicht die tote, anorganische Natur im Sinne der heutigen Physik, sondern die organische, belebte Natur, so wie ja auch das griechische Wort *φύσις* ... ursprünglich das organische Wachsen und Gewachsensein bezeichnet ... Dieses Verhältnis zum Grünen ist kein bloßes Anschauen einer uns teilnahmslos gegenüberstehenden äußeren Wirklichkeit, sondern der Bezug zu einem Leben, in das wir selber miteinbezogen sind“ (1988, 54).

(ad 3:) Die philosophische Beschreibung wird von Bollnow als ein Verstehen der Natur postuliert.

Ein Verstehen ist die Beschreibung im formalen Sinne des Könnens. Sie ist allerdings die exzeptionelle Form des Könnens, die sich aus der Einbindung in konkrete Lebensgeschichten zu befreien versucht. Man muß sich selbst vergessen können, wenn eine Beschreibung gelingen soll. In diesem Sinne geht sie nicht aus der Erfahrung hervor, sondern aus der Askese (Übung), die, mit ihren Wiederholungen, darauf angelegt ist, Fähigkeiten aus den Lebenskontexten

ten herauszulösen, um sie situationsunabhängig verfügbar zu halten. Die Übung setzt uns in die Lage, die Kräfte – geistesgegenwärtig – in einem gegenwärtigen Augenblick zu versammeln. So tritt die *Übung* hier an die Stelle des *Vorverständnisses*.

Unter diesem Aspekt kann die Beschreibung mit einer ‚Aufführung‘ verglichen werden. Die Aufführung ist ein Verstehen, das nicht historisiert; das Werk wird darin aus seiner Geschichte, aus der Entstehungsgeschichte sowohl als auch aus der Rezeptionsgeschichte gleichsam herausgeschält. Positiv gewendet: Die Aufführung bringt das ‚am‘ Werk hervor, in dem es durch den geschichtlichen Wandel hindurch und über ihn hinaus gegenwärtig bleibt. Gegenwärtig, das ist die Art, in der es sich selbst sozusagen in Szene setzt; die Art und Weise also, in der es die Aufführung und die darin Mitwirkenden ‚durchdringt‘ und in dem oben angedeuteten Sinne ästhetisch ‚bestimmt‘ – durch die Art z. B., wie es die geübten Kräfte des Schauspielers, des Pianisten in Anspruch nimmt. Daraufhin ‚merkt‘ man, ob der Künstler dem Anspruch des Werks entspricht oder ‚ihm nicht gewachsen ist‘. Die Aufführung selbst ist natürlich eine Interpretation des Stückes, die es in dem, was es zu sagen hat, hier und heute, zum Sprechen bringen möchte. Die Interpretation durch die Aufführung ist indes keine unter anderen mögliche Interpretation. Sie stellt sich unter den Anspruch, daß die Aufführung die Selbstinszenierung des Werks ist. Die Interpretation der Aufführung ist so gesehen keine unterstellte, hypothetische; sie beansprucht vielmehr eine Evidenz, die darin liegt, daß die Interpretation den Anspruch des Werkes voll und ganz erfüllt. Das Werk selbst bringt in seiner Selbstinszenierung etwas zur Geltung, was uns angeht: ein ursprüngliches, nicht bedingtes oder vermitteltes, daher distinktes Wissen. In seiner Selbstinszenierung erscheint das Werk somit als *ὄργανον* dieses Wissens, eines originären

Gegebenseins von etwas, was von sich selbst her in Erscheinung tritt. Es ist somit von einem Doppelten die Rede: Die *Natur* ist das Zur-Welt-Bringende. Das Zur-Welt-Bringen aber ist auf ein *Werk* und seine Selbstinszenierung angewiesen. Erst die *Aufführung* stiftet eine Gemeinschaft von *nicht* lebensweltlich Verbundenen. So ist die Aufführung das Zur-Welt-Bringen eines ursprünglichen Wissens auch insofern, als sie „Welt stiftet“: eine Gemeinschaft nämlich, die durch das Werk über den Tag hinaus verbunden bleibt. Die hermeneutische Philosophie wird so gesehen zur modernen Explikation des Weltbegriffs der Philosophie.

Literatur

O. F. Bollnow: Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970.

Ders.: Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a. M. ³1956.

Ders.: Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt a. M. 1958.

Ders.: Hermeneutische Philosophie. In: K. Salamun (Hrsg.), Was ist Philosophie? Tübingen 1982.

Ders.: Studien zur Hermeneutik. Bd. I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. Freiburg i. Br. 1982.

Ders.: Der Erfahrungsbegriff in der Pädagogik. In: Zeitschrift für Pädagogik 3/1986.

Ders.: Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. Oberwil bei Zug ²1987.

Ders.: Mensch und Raum. Stuttgart 1963.

Ders.: Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.2/1984.

- Ders.: Gotthilf Heinrich Schubert über die Nachtseite der Naturwissenschaft. In: O. F. Bollnow: Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze. Aachen 1988.
- Ders.: Der Mensch und die Natur als pädagogisches Problem. In: R. Brinkmann (Hrsg.): Natur in den Geisteswissenschaften I. Erstes Blaubeurer Symposium vom 23. bis 26. September 1987. Tübingen 1988.
- Ders.: Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König. In: Dilthey-Jahrbuch 7/1990-91.
- Ders.: Zum Begriff der hermeneutischen Logik. In: H. Dehli und G. Patzig (Hrsg.): Argumentationen. Festschrift für Josef König. Göttingen 1964.
- Ders.: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. In: O. F. Bollnow: Studien zur Hermeneutik I, a. a. O.
- G. Figal*: Stereoskopische Erfahrung. Ernst Jüngers Poetik des abenteuerlichen Herzens. In: G. Figal: Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik - Ästhetik - Metaphysik. Stuttgart/Weimar 1994.
- A. Gehlen*: Vom Wesen der Erfahrung. In: Blätter für Deutsche Philosophie Bd. 10, 1937.
- J. W. Goethe*: Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil. dtv Gesamtausgabe 40, München 1963.
- W. v. Humboldt*: Werke. Studienausgabe in fünf Bänden. Darmstadt 1960 ff.
- E. Jünger*: Das abenteuerliche Herz. Sämtliche Werke Bd. 9. Stuttgart 1979.
- J. König*: Das spezifische Können der Philosophie als εὖ λέγειν. In: G. Patzig (Hrsg.): Josef König. Vorträge und Aufsätze. Freiburg/München 1978.
- Ders.: Die Natur der ästhetischen Wirkung, a. a. O.
- A. Reinach*: Was ist Phänomenologie? München 1951.
- P. Ricoeur*: Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen. In: W. L. Bühl (Hrsg.): Verstehende Soziologie. München 1972.

- F. Rodi*: Zum Tode von Otto Friedrich Bollnow am 7. 2. 1991. In: Dilthey-Jahrbuch, Bd 8/1992-93.
- G. Scholtz*: Was ist und seit wann gibt es „hermeneutische Philosophie“? In: Dilthey-Jahrbuch, Bd. 8/1992-93.
- A. Schopenhauer*: Sämtliche Werke. Bd. 5. Darmstadt 1965.