

Friedrich Kümmel

Mensch, Natur und Sprache

Zum Spätwerk Otto Friedrich Bollnows*

Inhalt

Einleitung 4

Erstes Kapitel: Die Natur als Grenze des Verstehens 11

Erste These: Das Verhältnis von Mensch und Natur bezeichnet eine Grenze des Verstehens und der Hermeneutik, und es stellt sich die Frage, in welchem Sinne diese Grenze zu verstehen ist

1. Die existentielle und wissenschaftliche Entfremdungserfahrung führt zu einer Sinnkrise der Gegenwart. 11
2. Der lebensphilosophische Hintergrund und seine existenzphilosophische Radikalisierung und Destruktion 12.
3. Die Grenze des Verstehens zeigt sich nicht nur in der Entfremdung und Sinnkrise der Gegenwart, sondern zugespitzt im Verhältnis des Menschen zur Natur. 15
4. Die moderne Technik in ihrer bisherigen Form führt nicht zu einer Befriedung, sondern im Gegenteil zur Zuspitzung der Ambivalenz im Verhältnis zur Natur. 18
5. Der neuzeitliche Nenner „Ethik und Ästhetik“ reicht nicht aus, um das bedrohte Naturverhältnis zu retten und zu befrieden. Verlangt ist vielmehr eine auf neuer Grundlage aufgebaute Erkenntnistheorie. 19
6. Die notwendige erkenntnistheoretische Lösung verweist auf ein logisch-strukturelles Problem. 22

Zweites Kapitel: Der Stellenwert der Grenzerfahrung 24

Zweite These: Die artikulierende Beschreibung im Sinne Bollnows führt das einer Hermeneutik zugängliche Vorverständnis an seine Grenze; führt sie aber auch in echtem Sinne über diese Grenze hinaus, oder bleibt es eben nur bei dieser Grenzerfahrung und ihren indirekten Rückwirkungen auf das weitere Verhalten in der vorverstandenen Welt?

* Das Buch erschien in Deutsch und in koreanischer Übersetzung von Shin-Hann Choi im TAP Verlag Seoul / Korea 1995, 243 Seiten. Die Stitenumbrüche sind in den fortlaufenden Text eingefügt. Dabei wird die jeweils rechte, ungerade Seitenzahl mit der koreanischen Übersetzung übersprungen.

1. Formen der Beschreibung. 24
2. Der „Versuch über Beschreibung“ dient dazu, erkenntnistheoretische Fragen, die sich vor allem im Zusammenhang mit der Dichtung stellen, besser als bisher möglich zu beantworten. 25
3. Die artikulierende Beschreibung und ihr Gegenstand. 26
4. Das evozierende Sprechen als Leistung der artikulierenden Beschreibung. 28
5. Das „Nullpunktproblem“ der Beschreibung. 29
6. Die Verschränkung zweier Seiten im Grundvorgang der Beschreibung. 31
7. Die „treffende“ Beschreibung als Resonanzphänomen. 32

Drittes Kapitel: Der Wirklichkeitsbezug der Sprache 35

These 3:

a) Die Sprache der Beschreibung ist notwendig metaphorisch und nimmt darin eine neue Tiefe und Ursprünglichkeit an.

b) Metaphorisches Sprechen ist der Angelpunkt und die Bedingung der Möglichkeit einer Hermeneutik (so auch Bollnow); zugleich jedoch stellt metaphorisches Sprechen aber auch die Grenze jeder möglichen Hermeneutik dar (so Josef König).

1. Die Beschreibung als Artikulation eines Eindrucks. 35
2. Beschreibung als ursprüngliche Metaphorik. 36
3. Die Markierung einer formalen Differenz im Begriff des Metapher-Seins und der Sprachmöglichkeit überhaupt. 38
4. Metaphorisches Sprechen als Bedingung der Möglichkeit und als Grenze der Hermeneutik. 42
5. Die Differenz im Sprachbegriff impliziert eine Differenz im Weltbegriff. 45
6. Die Unterscheidung einer Sprachmöglichkeit erster und zweiter Stufe bzw. ersten und zweiten Typs. 47
7. Beschreibung bzw. Metapher und Referenz. 50
8. Gibt es eine Hermeneutik ursprünglicher Metaphern? 54

Viertes Kapitel: Die Natur spricht 56

These 4: *Die Natur spricht, doch nur wenn wir lernen „sie mit den Augen zu hören“*

1. Die Frage nach einer „zweiten“ Natur stellt das Problem des Zugangs zu dieser „anderen Seite“. 56
2. Spricht die Natur? 59
3. Die Natur spricht zum Menschen, doch nur wenn dieser es lernt „mit den Augen zu hören“. 64
4. Die Leistung der Sinne. 66
5. Die Lösung des Koan. 69

Anhang: Das Verhältnis von Mensch und Natur als pädagogisches Problem 74

Bei den folgenden Vorträgen handelt es sich um Gesprächseinleitungen für ein Gedenksymposium zum Tode Otto Friedrich Bollnows, das auf Einladung von Professor Dr. Kyu Ho Rhee im Rahmen der Tan Gye Academy Seoul vom 5. und 6. September im Seoul Educational and Cultural Center stattgefunden hat.

Der Diskussion wurden folgende Arbeiten aus den zehn letzten Lebensjahren Otto Friedrich Bollnows zugrundegelegt:

Bemerkungen über das evozierende Sprechen in der Logik von Georg Misch.

In: Josef Derbolav, Clemens Menze, Friedhelm Nicolini (Hrsg.), Sinn und Geschichtlichkeit. Werk und Wirkungen Theodor Litts. Verlag Klett-Cotta Stuttgart 1980, S. 61-77.

Versuch über das Beschreiben.

In: Hommage à Richard Thieberger. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice N° 37 - 1ère série. Études allemandes et autrichiennes, Les Belles Lettres Paris 1989, p.57-75 (abgekürzt mit VüBeschr).

Mensch und Natur.

Im August 1990 abgeschlossenes nachgelassenes Manuskript, von 44 Seiten (abgekürzt mit MuN).

Der Mensch und die Natur als pädagogisches Problem.

In: Natur in den Geisteswissenschaften I. Erstes Blaubeurer Symposium vom 23. bis 26. September 1987, hrsg. von Richard Brinkmann, Attempto Verlag Tübingen 1988, S. 75-88.

Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König.

In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften Band 7/1990-91, hrsg. von Frithjof Rodi, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1991, S.13-43.

Zu einem Zen-buddhistischen Spruch.

In: Otto Friedrich Bollnow, Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze. Norbert Friedrich Weitz Verlag Aachen 1988, S. 63-67.

Auf folgende weitere Arbeiten wird ergänzend hingewiesen:

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

Die Stadt, das Grün und der Mensch.

Eröffnungsvortrag auf dem International Green Forum „Cultural Approaches to the Greening of the urban Environment“ am 9. Mai 1986 in Senri (Osaka). In: Otto Friedrich Bollnow, Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze. Norbert Friedrich Weitz Verlag Aachen 1988, S. 44-62 (engl. Cities, Greenery and Human Being, in: International Green Forum Report (1986), p. 9-17).

[Beginn Seite 18]

Einleitung

Zum Verhältnis von Mensch und Natur sollen einleitend einige grundsätzliche Fragen und Überlegungen vorweggestellt werden:

1. Zugestanden wird allgemein, daß der Mensch ohne seine natürlichen Existenzgrundlagen auf der Erde nicht leben kann. Er findet hier natürliche und materielle Lebensbedingungen vor, die er sich nicht selber schaffen kann und auf deren Vorgabe durch die Erdnatur er insofern notwendig angewiesen ist. Der globale Naturtod - wenn es einen solchen geben kann - würde zwangsläufig auch zur Auslöschung menschlichen Lebens auf der Erde führen. Um im Bilde zu reden: In der gegenwärtigen Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen sägt der Mensch sich den Ast ab, auf dem er selber sitzt, ohne ihn, wenn er einmal abgesägt ist, wieder anfügen zu können. Erst in diesem zweiten Können wäre er auch ein Meister der Natur.

2. Aber auch wenn zugestanden wird, daß der Mensch *insofern* Teil der Natur ist, ist lebenspraktisch und philosophisch noch nicht beantwortet, in welchem Sinne dieses Teil-der-Natur-Sein zu verstehen ist. Bis hin zur modernen philosophischen Anthropologie definierte der Mensch sich selber *naturunabhängig*, ja *gegen* die Natur. Aristoteles Bestimmung des Menschen als eines ζῷον λόγον ἔχον (animal rationale) macht darin eine rühmliche Ausnahme. In der additiv klingenden Formel „Tier plus Vernunft“ wurde später ein möglicher anthropologischer Dualismus vermutet und kritisiert, andererseits aber auch, verstärkt durch den Darwinismus, die Gefahr einer biologistischen Reduktion auf das bloße „animal“ (den „nackten Affen“) gesehen. Um beiden Tendenzen gleichermaßen entgegenzuwirken, bemüht sich die moderne philosophische Anthropologie um den Nachweis einer Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen. Arnold Gehlen¹ unternimmt es im Anschluß an Herders These vom „Mängelwesen“, die menschliche Lebensform im ganzen von der „Selbsttätigkeit“ her zu bestimmen, und auch Helmuth Plessner² bezieht sich in seinem ersten anthropologischen Grundgesetz der „natürlichen Künstlichkeit“ auf Herder, der schreibt: „Denn die Natur des Menschen ist Kunst. Alles, wozu eine Anlage in seinem Dasein ist, kann und muß mit der Zeit Kunst werden.“³ Selbst in der Anthropologie der Leiblichkeit wird bis hin zu Maurice Merleau-Ponty der Charakter des Selbstentwurfs betont, in dem der Mensch sich als Subjekt durch den Leib hindurch (à travers son corps) intentional auf Welt bezieht.⁴ Für die europäische Tradition jedenfalls gilt somit durchgängig, daß der Mensch sich nicht von der Natur her verstand und

¹ Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.

² Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Verlag Walter de Gruyter Berlin 1928, S. 309 ff.

³ Johann Gottfried Herder, Lehrsätze über den Charakter der Menschheit.

⁴ Vgl. Willi Maier, Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty. Dissertation Tübingen 1963. Max Niemeyer Verlag Tübingen; Herbert Plügge, Wohlbefinden und Mißbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1962.

sein soziales und kulturelles Selbstverständnis auch nur in sehr eingeschränktem Maße an dieser auszurichten und zu normieren versuchte. Ausnahmen machen z. B. einige Indianerkulturen, die im Verhältnis zur Natur eine ganz andere Einstellung und Einsicht bewiesen.

3. Wie und in welchem Sinne kann dann aber noch von *natürlichen* Bedingungen des Menschseins selbst als solchen gesprochen werden? Traditionell ist der Mensch durch Geist, Sprachbesitz und Kultur definiert worden. Diese Definitionen haben ihre [20/22] Berechtigung, und ihnen zufolge kann der Mensch *als* Mensch *nicht* unter die Kategorie „Naturwesen“ fallen. Gleichzeitig zeigt jedoch die Erfahrung, daß der Mensch ohne ein positives, akzeptierendes Verhältnis zur Natur nicht menschlich und nicht frei sein und auf die Dauer bleiben kann. Es *zeigt* sich, entgegen der Selbstdefinition, daß es nicht nur soziale, kulturelle und ethische, sondern auch *natürliche* Grundlagen und Bedingungen der *Menschlichkeit des Menschen* und *natürliche* Bedingungen seiner *Freiheit* und seines *Freibleibenskönnens* gibt und geben muß.

Es ist naheliegend, diese natürlichen Menschlichkeits- und Freiheitsbedingungen in den Bedingungen *menschlicher Leiblichkeit* aufzusuchen und von daher zu interpretieren. Der menschliche Leib *ist* „Mensch“ und „Freiheit“, aber *auch* „Natur“ und erlaubt grundsätzlich keine Trennung dieser Sphären. Schon ein flüchtiger Blick auf die im 18. Jahrhundert proklamierten und in die modernen Verfassungen eingegangenen Menschenrechte zeigt, wie eng Leib- und Freiheitsbedingungen hier in der Tat miteinander verbunden sind.

Aber auch noch unter einem anderen Aspekt erweist sich der Zusammenhang von Mensch und Natur als unhintergebar. Zwar erwies sich die bereits in der griechischen Mythologie vorgezeichnete Herauslösung des Menschen aus der Naturbindung und Naturverfallenheit als eine notwendige Aufgabe der Menschheit und des Einzelnen, vor allem im Blick auf dessen Individuation.⁵ Aber gleichwohl kann der Sinn dieser notwendigen *Herauslösung* nicht in einer *Trennung* der menschlichen Existenz vom natürlichen Mutterboden seines Daseins und zugespitzt in einer *Opposition* gegen alles Natürliche liegen. Wenn der Mensch in einem wesentlichen Sinne und nicht eben nur physisch bzw. biologisch Teil der Natur ist, muß alles, was sich gegen die Natur richtet, sich auch gegen den Menschen selber richten. Die Art und Weise, wie mit der Natur umgegangen und wie sie unterworfen wird, kehrt zwangsläufig in den Formen wieder, in denen Menschen sich selbst behandeln und beherrschen. Daß Naturunterwerfung und Menschenbeherrschung ein und dasselbe Phänomen ist, zeigt sich in der Erziehung des Kindes und drastischer noch in der [22/24] Behandlung des menschlichen Leibes. Verletzung des Kindes und des Leibes ist einerseits Naturverletzung, andererseits und ineins damit aber auch Verletzung des Menschen in seiner Würde, und umgekehrt.

4. Die kulturalanthropologische These: daß der Mensch von vornherein ein Kulturwesen sei und vermöge seiner „Kunst“ (τέχνη) bzw. der „Technik“ im modernen Sinne des

⁵ Vgl. Nietzsches Nachzeichnung des Verhältnisses des Apollinischen zum Dionysischen in „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“

Worts nicht nur seine Welt produziere, sondern ineins damit auch sich selbst herstelle, scheint es auf den ersten Blick nicht mehr zuzulassen, sich in der Konstitution menschlicher Wirklichkeit und im eigenen Selbstverständnis auf „Natur“ zu berufen. Diese ist aber bei näherem Zusehen nur scheinbar ausgeschlossen. Formeln wie „der Mensch ist *von Natur aus* ein *kulturelles* Wesen“ klingen nicht nur paradox, sondern sind durchaus zweiseitig zu lesen und lassen sich grundsätzlich nicht im Sinne einer einfachen Alternative auflösen. Allzu oft hat man aus ihnen jedoch einen Gegensatz konstruiert und die Aufgabe, sie in ihrer Doppelsinnigkeit tiefer aufzufassen, weder begrifflich-strukturell noch existentiell eingelöst.

Der Mensch ist in der Tat, was er aus sich macht. Wenn dieser Gedanke der Selbstherstellung des Menschen durch „Kunst“ (τέχνη) sein unbestreitbares Recht hat, macht es keinen Sinn, vor dieser Einsicht wiederum zurückzuweichen und sich auf eine „Natur“ zu berufen, die in keinem Verhältnis zum „Machen“ bzw. zur „Kunst“ und „Technik“ steht. Die griechische Alternativbildung von φύσις und τέχνη scheint auf den ersten Blick eine solche Entgegensetzung nahelegen, und sie ist in der Folge ja auch oft genug so verstanden worden. Wenn aber *die Natur selbst*, wie Herder und mit ihm die moderne Anthropologie sagt, den Menschen auf den *Weg der „Kunst“* (τέχνη) führt - und das heißt *zunächst* durchaus *auch*: weg von der Natur - so muß doch die andere Seite desselben Gedankens ebenso mitbedacht werden, *daß dann nämlich „Kunst“, und sie allein, den Menschen wiederum zur Natur zurückführen kann.*

Am Beispiel des Haiku-Dichters Basho wird deutlich, daß seine Aufforderung, „das Wesen des Bambus vom Bambus zu lernen“, den *Weg der Kunst* (do) bezeichnet und keineswegs eine [24/26] Aufforderung darstellt, an dieser vorbei ein unmittelbares „Zurück zur Natur“ anzustreben. Die falsche Alternative von Kunst oder Natur ist hier vielmehr radikal durchbrochen und ein Verhältnis beider hergestellt worden, in dem die „Kunst“ nicht mehr im Gegensatz zur „Natur“ steht. Die Lehre des Zen ist illusionslos hart: *Es gibt für den Menschen keine Natürlichkeit, es sei denn er erreiche sie mit höchster Kunst.* Wo der unmittelbare Weg „Zurück zur Natur“ versperrt ist, kann Natur nur noch auf dem „Weg der Kunst“ erreicht werden. In diesem Sinne resumiert Ueda den Sinn von Bashos Ausspruch so: „Die Kunst ist der Weg (do), der uns zur Einfachheit der Natur zurückführt und uns von daher frei macht für das Selbst, für das Spiel des Doppelselbst“ in seiner „Doppelwelt“.⁶ Ein „Weg der Kunst“ schlechthin ist notwendig, um das verkehrte Verhältnis des Menschen zur Natur wiederum zurechtzurücken und den Menschen in ein Ursprungsverhältnis zurückzuführen, aus dem wahre Natürlichkeit und höchste Kunst gleichermaßen entspringt.

Um diesen zweiseitigen, sich ineins nach beiden Seiten hin auslegenden Vorgang ins Auge fassen zu können, darf man nicht in der logischen Alternative befangen bleiben, in der „Natur und Kunst sich gegenseitig fliehn“. Man muß schon die *paradoxlogische* Verbindung von Natur und/oder Kunst ins Auge fassen, in der das „und“ ebenso wie das „oder“ in einem „weder-noch“ gründlich negiert und gleichzeitig affirmiert wor-

⁶ Vgl. Shizuteru Ueda, Der Ort des Menschen im No-Spiel, in: Eranos Jahrbuch 1987, Insel Verlag Frankfurt a. M., S. 69-103.

den ist. Die in Herders paradox klingender Formel angemahnte Zusammengehörigkeit von Natur und Kunst wird in der Doppelbrechung von *Natur: Kunst* und *Kunst: Natur* zur Klimax ihrer beiderseitigen Möglichkeiten gebracht. Die Entgegensetzung ist nötig, man darf in ihr aber auch nicht hängenbleiben, wenn zugleich begriffen werden soll, daß der Weg des Menschen durch und durch künstlich ist und eben dadurch allererst ein Durchbruch zur Natur [26/28] erzielt werden kann - zu einer Natur, die nur durch eine radikale Entfremdungserfahrung hindurch überhaupt erreichbar wird.

Im Abendland sind es vor allem Platon und Hegel, die, wenngleich verrätselt in den Mythos und verschlüsselt im Systembegriff, auf diesen äußersten Punkt einer paradoxen Koinzidenz des Gegensätzlichen hingewiesen haben. Hegels Begriff der sich selbst negierenden Negation bestimmt die absolute Negativität als ein solches Durchbrochensein in sich, und Platon redet vom absoluten Widerspruch als einer Erschütterung im Grunde und einem befreienden Gegenstoß in sich.⁷ Nur auf diesem Grund des Durchbrochenseins-in-sich, der kein Grund im Sinne eines festen Bodens ist, wird *Einheit* des Verschiedenen denkbar und Einfachheit in der Beziehung möglich. Das heißt aber, daß es zum Ganzen dessen, was ist, *keine Alternative gibt* und vielmehr nur eine Transformation seiner „Form“ möglich und geboten ist.

5. Wenn richtig ist, daß der Mensch nicht *ohne* und nicht *gegen* die Natur menschlich und frei sein und bleiben kann, verlangt dies, „Natur“ in die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen und damit auch in seine Selbstdefinition einzubeziehen. Doch wie ist das ohne Überhöhung des Naturbegriffs und ohne Beschneidung des Freiheitsanspruches möglich und begrifflich bzw. kategorial zu leisten? „Selbstbestimmung“ verträgt sich nicht damit, in die Natur so wie ein bloßes Naturwesen, z. B. ein Tier, *eingebunden* zu sein. Ihr letztes Wort kann aber auch nicht sein, sich in einen Gegensatz zur Natur zu setzen. In welchem Sinne aber kann Natur selber Grund der Freiheit sein und d. h. wie kann freies [28/30] Handeln, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu kommen, sich in die Natur *einlassen* und eben dadurch allererst frei werden und bleiben?

Für die Annahme natürlicher Freiheitsbedingungen und den Gedanken einer „Naturfreiheit“ fehlt bisher der hinreichende Begriff. Bei Kant schließen „Natur“ und „Freiheit“ sich gegenseitig aus, auch wenn im Interesse ethisch-allgemeiner Geltung „Freiheit“ und „Gesetz“ wiederum zusammenstimmen müssen und eine Analogie von Freiheitsgesetz und Naturgesetz gedacht werden kann. Unter dem Leitbegriff des Ästhetischen zeichnet sich darüberhinaus ein freies, d. h. nicht unter Regeln fallendes Zusammenspiel zwischen natürlichen Bedingungen und freischöpferischen Möglichkeiten in den menschlichen Seelenkräften ab.

⁷ Für Hegel ist, wie für Platon (vgl. insbes. den Dialog Timaios 52 d - 53 c), der *bleibende* Widerspruch die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit: „Denn die Identität ihm (scil. dem Widerspruch) gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit.“ Wissenschaft der Logik Erster Teil. Gesammelte Werke, Hamburg 1968 ff., Bd. 11, S. 296). Vgl. dazu Kim, Ock-Kyoung, Bewegung und Reflexion. Eine Untersuchung zur Hegelschen Wesenslogik, Dissertation Tübingen 1994 und mein Buch über Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1968.

Der sich hier abzeichnende Gedanke einer möglichen „Naturfreiheit“ wird in der romantischen Naturphilosophie erneut aufgenommen und im Sinne eines wechselseitigen, „*solidären Verbandes des Menschen mit der Natur*“⁸ weitergedacht. Im Sinne einer solchen solidarischen Verbundenheit weist schon die Genesis auf das Hineingezogenwerden der Natur in den „Fall“ des Menschen hin (vgl. Gen. 3, 14-19), und entsprechend redet Paulus im Römerbrief von einer Miterlösung und dem Freiwerden der leidenden und ängstlich harrenden Kreatur zusammen mit den Söhnen Gottes (vgl. Römer 8, 19-22). Wenn aber Fall wie Erlösung des Menschen die Natur wesentlich mitbetrifft, heißt das, daß beide *durcheinander* in der Bindung sind und beide *miteinander* frei werden. Freiheit des Menschen *in Verbindung mit* Naturfreiheit ist aber nicht möglich, solange der Mensch sich von diesem *solidären Verband* mit der Natur lossagt und von außen her gewaltsam über diese zu herrschen sucht. In diesem Sinne polemisiert Franz von Baader gegen die neuzeitliche, „grundschlechte Ansicht dieser Natur als einer todten, stockdummen Maschine“ (S. W. XV, 356) und möchte mit Jakob Böhme an einer [30/32] Naturansicht festhalten, in der die Natur für den Menschen wiederum eine ethisch-religiöse Bedeutung annimmt und mit „Andacht“ und „Respekt“ behandelt wird. Wird die Natur zur „Maschine“ gemacht, so wird zwangsläufig auch der Mensch zu einer solchen herabgewürdigt, und umgekehrt. Auch in der Verkehrung bleibt somit die durchgängige Entsprechung erhalten, die Franz von Baader so ausdrückt: „Wie der Mensch mit Gott steht, so steht er mit sich, mit anderen Menschen, mit seiner und der übrigen Natur. Ist er mit Gott gespannt, so ist er es mit sich, mit Andern, mit der Natur. ... Heimlich oder offenbar regt sich in ihm die Lust zum Gottesmord, zum Selbstmord, zum Mord Anderer und der Natur.“ (S. W. XV, S. 469 f.) Damit der Mensch aus dieser „intellektuellen Verwirrung“ und „Verwilderung“⁹ wieder herausfindet, bedarf es einer zwar notwendig von ihm ausgehenden, dann aber beiderseitig werdenden Reunion, in der die Natur ihrerseits eine soteriologische Funktion für den Menschen annimmt. Mit Herder kann v. Baader dafür den Symbolgedanken „Erde“ bzw. „Mutter Erde“ einsetzen¹⁰ und in bezug auf diese nicht nur von einer „Wohnstatt“ reden, sondern den alchemistischen Gedanken einer „großen Werkstätte“ für die Transmutation der Natur und der Materie selber geltend machen. Der Begriff „Kultur“ erlaubt in diesem Zusammenhang den Rückgriff auf die alte Bedeutung *cultura* = „Pflege der Natur“ und wird nicht mehr in einen Gegensatz zu dieser gestellt. Die Quintessenz dieses Gedankens liegt darin, daß Vollendung dem Menschen nur möglich ist, wenn er nicht gegen die Natur verstößt. Wahre Freiheit des Menschen ist notwendig mit Naturfreiheit verbunden und wahre Erkenntnis an eine Naturerkenntnis geknüpft, die auch für eine organische und metaphysische Betrachtung der Natur Raum läßt. Letztlich geht es um die Einsicht, daß „Ethik“ und „Physik“ denselben universellen Lebens [32/34] gesetzen folgen und als zwei Seiten von ein und derselben Sache untrennbar miteinander verbunden sind.

⁸ Franz von Baader, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Franz Hoffmann u. a. Leipzig 1851-1869, Bd. VII, S. 275 u. ö.

⁹ Franz von Baader bezieht sich dabei auf Louis Claude de Saint-Martin, *Der Dienst des Geist-Menschen*, München 1845

¹⁰ Vgl. Herders „Ideen zur Philosophie und Geschichte der Menschheit“.

6. Die *logische* Möglichkeit einer solchen Verbindung ist erst noch zu herauszuarbeiten. Es ist zu zeigen, *welcher Logik* der Begriff einer *natürlich* fundierten *Selbstbestimmung* und *Menschlichkeit* des Menschen folgt und genügen muß. Hinweise darauf gibt der aristotelische Begriff der *φύσις* als *Selbstbewegung im und aus dem eigenen Ort*, den Platon zuvor schon seinem Seelen- und Weltbegriff zugrundegelegt hatte. Die Brücke zur Vernunft schlägt der platonische und aristotelische Begriff des „Maßes“. Im Blick auf die Vernunftphilosophie der Neuzeit kann die Aufgabe so umschrieben werden: Kann der Begriff der *Vernunft* (qua Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung) so gefaßt werden, daß „Natur“ in die vernünftige Selbstbestimmung *einbegriffen* und nicht ihr *entgegengesetzt* bzw. von ihr *ausgeschlossen* ist? Hegel leistet in seiner „Wesenslogik“ (Wissenschaft der Logik, II. Teil) einen Beitrag dazu, wie der Begriff einer Selbst-Natur unter dem Aspekt der Selbst-Bewegung kategorial bestimmt werden kann. Und am Schluß des III. Teils der „Wissenschaft der Logik“ heißt es, daß der „Begriff“ bzw. die absolute „Idee“ als absolut freies Setzen sich entschließt, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.¹¹ Damit ist bedeutet, daß das Verhältnis von Mensch und Natur nicht, wie in der europäischen Neuzeit, am *niedersten* Punkt festgemacht werden darf, sondern vielmehr an der *höchsten Stelle* verankert werden muß und das Selbstverständnis des Menschen im ganzen zentral betrifft.

In gleicher Weise wäre zu fragen nach dem Begriff der „Selbst- [34/36] Natur“ im taoistischen und zenbuddhistischen Denken und nach seiner logischen Struktur. Die japanische Sprache leistet dazu vorab einen Beitrag, wenn sie in ein und demselben Wortstamm *shi-* (*dzi-*) „Natur“ (*shi-zen* bzw. *dzi-nen*), „Freiheit“ (*dzi-yu*) und „Selbst“ (*dzi* als die Nase, auf die zeigend „ich selbst“ mich bekunde) zu verbinden weiß.¹² Das zunächst nur adverbial gebrauchte *dzinen-ni* bedeutet „so sein, wie es von (sich) selbst her ist“, wobei das „wie“ der vielen Seienden im Sinne der *tathata* (der So-wie-diesheit bzw. So-heit) auch die Seinswahrheit des Menschen selbst zum Ausdruck bringt.¹³ Die auf dem Grund des Nichts (*sunyata*) gegebene große In-differenz meint zugleich die durchgängige Negation und die durchgängige Affirmation der vielen Seienden und verbindet im Existenz-Ereignis das existentiell Eigene mit dem objektiv Sachlichen. Nur in diesem Zusammenklang der vielen Seienden öffnet sich der Raum der Artikulation. Basho bestimmt diese Zusammengehörigkeit so: „Wir müssen das Wesen des Bambus vom Bambus, das Wesen der Kiefer von der Kiefer lernen. Das ist der Weg der Kunst.“¹⁴ Die Selbst-Natur legt sich in der Selbst-losigkeit aus und umgekehrt. Es ist deutlich, daß nur eine paradoxe Denkfigur diesem Durchbrochensein-in-sich zur Einfachheit des „So ist es!“ gerecht werden kann - einer Einfachheit im *Resultat*, wür-

¹¹ „Indem die Idee sich nämlich als absolute *Einheit* des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des *Seins* zusammennimmt, so ist sie als die *Totalität* in dieser Form - *Natur*. - Diese Bestimmung ist aber nicht ein *Gewordensein* und *Übergang*, wie, nach oben, der subjektive Begriff in seiner Totalität zur *Objektivität*, auch der *subjektive Zweck* zum *Leben wird*. ... Das Übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend.“ Wissenschaft der Logik Dritter Teil, Schlußpartie (vgl. auch Hegels Enzyklopädie § 244).

¹² Diese Hinweise verdanke ich Herrn Professor Takashi Morita, Hirakata-shi, Osaka-fu, Japan.

¹³ Vgl. dazu Shizuteru Ueda, Die zen-buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen, in: Eranos-Jahrbuch 1884, Insel Verlag Frankfurt a. M. 1986, S. 197-240.

¹⁴ Vgl. dazu Shizuteru Ueda, a. a. O., S. 227

de Hegel sagen, in der auch die Negation noch einmal negiert worden ist. Nishida zeichnet in seiner „Logik des Orts“ für eine derartige Durchbruchserfahrung den begrifflichen Rahmen ab und erklärt das Metaphysische als die allerwirklichste Wirklichkeit diesseits und inmitten der erfahrenden Erfahrung. Die Struktur und Logik der Alternativen ist darin nicht überhaupt aufgehoben, aber entgegen ihrem trennenden Gebrauch nun durch eine Doppelseitigkeit und Doppelperspektivität definiert.¹⁵ [36/38]

7. Wenn derartige, sich durchaus mit Erfahrung verbindende Aussagen nicht lediglich unverbindliche metaphysische Thesen sind (und damit abgetan werden können), sondern als eine Implikation und notwendige Konsequenz der *Denkweise und Begriffsförmigkeit selbst* verstanden werden müssen, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Natur als ein *genuin philosophisches* Problem, das als solches behandelt werden will und nur so auch seine Klarheit und Unwiderleglichkeit gewinnt. Alle über das Verhältnis von Mensch und Natur aufgestellten Thesen bleiben ohne diese philosophische Durchdringung und logisch-strukturelle Abklärung bestenfalls hypothetische Imperative im Sinne Kants und können weder eine theoretische noch eine ethische Verbindlichkeit gewinnen. Anders gesagt geht es darum, wie ein der Natur verbundenes Denken philosophisch so unabdingbar gefaßt werden kann, daß es eben dadurch unabweisbar verpflichtend wird. Dies ist nicht zu erreichen über andere Werte und eine neue Ethik, so unverzichtbar diese in anderer Hinsicht auch sind. Aber auch das bloß faktische Argument, daß der Mensch ja „ohne die Natur nicht leben kann“ und dabei ist, „sich den Ast abzusägen, auf dem er selber sitzt“, kann, so trivial richtig dies ist, eine solche Verbindlichkeit offensichtlich nicht schaffen, solange der Mensch nicht in bezug auf sich selber radikal umzudenken gelernt hat.

Was wir hier und heute zu untersuchen haben ist die Frage, wieweit und in welchem Sinne ein hermeneutisches Philosophieren im Sinne Otto Friedrich Bollnows einen Beitrag zur Klärung der angesprochenen Probleme leisten kann. [38/40]

¹⁵ Vgl. dazu Shizuteru Ueda, Der Ort des Menschen im No-Spiel. Eranos-Jahrbuch 1987, Insel Verlag Frankfurt a. M., S. 69-103.

ERSTES KAPITEL

DIE NATUR ALS GRENZE DES VERSTEHENS

Die erste These stellt den Ausgangspunkt von Bollnows Überlegungen dar:

Das Verhältnis von Mensch und Natur bezeichnet eine Grenze des Verstehens und der Hermeneutik, und es stellt sich die Frage, in welchem Sinne diese Grenze zu verstehen ist.

1. Die existentielle und wissenschaftliche Entfremdungserfahrung führt zu einer Sinnkrise der Gegenwart.

Hintergrund und Kontrastfolie der Lebensphilosophie ist die existentielle und wissenschaftliche Entfremdungserfahrung des 19. Jahrhunderts. Spürbar wird ein Leiden am Beziehungsverlust, ineins zu sich selbst und zur Natur, begleitet von einem Verlust des Gefühls der Wirklichkeit. Die Kultur zerfällt in einzelne Sektoren, die sich nicht mehr in eine überzeugende „Kultureinheit“ integrieren lassen und nur noch im Sinne einer Typologie geistiger Strebungen den verschiedenen Persönlichkeiten zugeordnet werden können.¹⁶

Es zeigt sich heute darüberhinaus, daß ein reiner Systemfunktionalismus nicht nur zum Verlust der Einheit führt, sondern auch den Zerfall der segmentierten Funktionen selber nicht aufhalten kann. *Wo nur noch das „Wenige“ geht, geht dieses bald auch nicht mehr.* Der Bankerott bloßer Systemfunktionalität hat sich in der gegenwärtigen Lage zur Agonie der Systeme zugespitzt. In den politischen und sozialen Systemen brechen die grundlegenden Funktionen zusammen, zu deren Regelung und Aufrechterhaltung diese Systeme einst geschaffen worden sind. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die Handlungsunfähigkeit gesellschaftlicher Subsysteme im Großen und Kleinen und die damit verbundene Politikverdrossenheit, den Wertezwergfall, den Funktionsverlust der Familie bis hin zur Schulmisere und zum Ausbrechen primitiver Gewalttätigkeit. Dies zeigt, daß die Probleme humaner Vergesellschaftung noch keineswegs gelöst sind, sondern sich [40/42] vielmehr in radikalierter Form weltweit stellen. Damit ist nicht nur die gesellschaftliche Reproduktion mittels Bildung und Kulturaneignung in Frage gestellt; wo elementare Erfordernisse des Zusammenlebens nicht mehr gewährleistet sind, ist auch die subjektive Möglichkeit von Erfahrung und deren Kommunizierbarkeit nicht mehr gegeben. Mit der Verständigungsbasis verliert die gemeinsame Lebenswelt ihre tragenden Verbindlichkeiten: die anerkannten Kulturgüter, Werte und Lebensanschauungen. Wie Nietzsche es vorausgesehen hat, ist der von ihm diagnostizierte „Nihilismus“ erst im Kommen und noch keineswegs überwunden.

¹⁶ Vgl. Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. 2. Aufl. Max Niemeyer Verlag Halle a. d. Saale 1921, 2. Abschnitt: Die idealen Grundtypen der Individualität.

Das *hermeneutische Verstehensapriori*: daß die menschliche Lebenswelt uns ja vertraut und von innen her erschlossen ist, so daß es nur darum gehen kann, den darin bereits hinterlegten Sinn produktiv auszuarbeiten und weiterzuentwickeln, stellt vor dem Hintergrund der Zeitlage eine Prämisse dar, von der nicht mehr wie selbstverständlich ausgegangen werden kann. Nietzsche hat hier klarer gesehen. Im Blick auf die menschliche Lebenslage als eine zunehmend absurd erscheinende Situation ist es nicht mehr möglich, sich in traditionell durchaus fundierende Grundverhältnisse einschwingen und deren innere Stimmigkeit und Verbindlichkeit noch glaubhaft machen zu können. Unmittelbare Anleihen bei der Geschichte lassen sich nicht mehr machen. Es geht vielmehr darum, die „Lesbarkeit der Welt“ (Blumenberg¹⁷) erst wieder herzustellen, ohne dabei zurückgreifen zu können auf die alten Bildungstraditionen, die beanspruchen, Buchstaben und Sinnmuster für dieses Lesenkönnen bereits vorgeben zu können. Das Ob und Wie des Lebenkönnens selbst ist in eine tiefe Sinnkrise geraten. [42/44]

2. Der lebensphilosophische Hintergrund und seine existenzphilosophische Radikalisierung und Destruktion.

Dilthey begründet die Erkenntnis in Anlehnung an Kant und zugleich im Gegenzug zu diesem im geschichtlichen Leben widmet sich insbesondere der Abgrenzung zweier Erkenntnistypen. Er möchte den formalen, quantifizierenden Naturwissenschaften ein geisteswissenschaftliches, auf Leistungen des Erlebens, Ausdrucks und Verstehens aufbauendes Erkenntnisideal zur Seite zu stellen und die qualitative lebendige Wirklichkeit ins Zentrum der Betrachtung zu rücken. Der Zugang zu dieser scheint ihm, trotz aller europäischen Entfremdungserfahrungen, noch problemlos möglich zu sein. Es bedarf dazu lediglich einer Aufdeckung der tieferliegenden Schichten des Vorbewußten, das in den alltäglichen Zugriffen verdeckt ist, aber doch als ihnen voraus- und zugrundeliegend ins Bewußtsein gehoben werden kann. Dem schon ausgelegten Weltverständnis liegt ein vorbewußtes, vorsprachliches und präreflexives „schweigendes Denken“ zugrunde, das die primären „Erlebniseinheiten“ konstituiert und sie von vornherein mit Sinngehalten und Bedeutungszusammenhängen verbindet. Lebenssinn kann im zirkelhaften Aufbauverhältnis von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen ans Licht gehoben und produktiv weiterentwickelt werden. Damit werden Bedeutung, Wertschätzung, Zwecksetzung und Sinngebung zu zentralen Lebenskategorien, die den geistigen Zusammenhang der menschlichen Welt ineins mit erfüllender Seinshaltigkeit verbürgen.

Es geht Dilthey somit um die Thematisierung eines Lebensverständnisses, das auch dem alltäglichen Handlungsvollzug zugrundeliegt, von ihm aber bereits übergangen und tendenziell ausgeschlossen worden ist. Was im Alltagsverstehen verdeckt bleibt, kann zwar, muß aber nicht eine Alternative zu diesem darstellen. Im Blick auf die

¹⁷ Vgl. Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1981 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 592).

Doppeldeutigkeit dieser Verhältnisbestimmung wird deutlich, daß es sich bei der von Dilthey gestellten Aufgabe nicht nur um eine Aufklärungsarbeit, sondern letztlich doch um einen Wechsel des Bezugssystems im ganzen handelt. Der Grabenbruch „zweier Kulturen“ (Peter Snow¹⁸) soll [44/46] nicht nur diagnostiziert, sondern überwunden werden mittels eines Bezugsrahmens des Verstehens, der auch die „andere Seite“ noch zu umgreifen erlaubt. Es geht um die Gewinnung einer insgesamt neuen Lebenslage, ohne daß dabei noch fraglos auf Tradition zurückgegriffen werden könnte. Man spricht heute in diesem Sinne von einem *Paradigmenwechsel* (Thomas S. Kuhn¹⁹), der die ganze Kultur betrifft und auch die wissenschaftliche Weltansicht grundlegend zu verändern imstande ist.

Um zusammenzufassen: Dilthey ging es mit Goethe und der von Herman Nohl so genannten „deutschen Bewegung“²⁰ um die Freilegung eines geistig vertieften Erfahrungs- und Anschauungsbegriffs. Er ging davon aus, daß dessen Ausarbeitung nun nicht mehr Sache einer esoterischen Philosophie sein kann, sondern dem Lebenszusammenhang im ganzen gerecht werden muß und dazu einer allgemeinen Verstehensgrundlage und wissenschaftlichen Methode bedarf. Naiv erscheint jedoch Diltheys Annahme, als sei die „andere Seite“ einer direkten *cognitio rei*: nämlich ein aus primären Quellen schöpfendes, wirklichkeitshaltiges und sich selbst verstehendes Denken jederzeit erreichbar und bedürfte nur einer psychologisch-hermeneutischen Vergewisserung. Dilthey glaubte nur hinweisen zu müssen auf den bereits vorhandenen Grund des Verstehens im tragenden Boden der Lebenswelt, den es aufzuweisen, aufzudecken und freizulegen gilt, um in ihm auch schon den universalen Grund menschlicher Lebensdeutungen und Sinnsysteme erkennen zu können.

An dieser Stelle setzen Bollnows späte Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Natur ein. Bollnow ist unter dem Eindruck der die Zeitsituation spiegelnden Existenzphilosophie sehr früh klar gewordenen, daß es sich bei den von Dilthey, Misch und Husserl inaugurierten Öffnungen um harte, erschütternde und schmerzhaft Formen einer nicht vorauszudenkenden und auch nicht [46/48] vorwegnehmbaren Erfahrung handelt. Es sind unerwartete *Ereignisse*, *Krisen* und *Grenzerfahrungen*, die in den vertrauten Lebensrahmen wie von außen einbrechen und in ihrer ganzen Härte auch nicht voll in ihn integrierbar sind. Menschliches Leben gewinnt, wenn überhaupt, nur an den Grenzen und im Durchgang durch sie hindurch eine neue Existenzmöglichkeit, die dann nicht nur die menschliche Haltung im ganzen verändert, sondern auch seiner Erkenntnismöglichkeit eine neue Grundlage und Ausrichtung gibt.

Der von Bollnow früh aufgenommene *existenzphilosophische* Einschlag seines Denkens nimmt dem von ihm gleichwohl festgehaltenen *lebensphilosophischen Ansatz*, von dem er ja durch seinen Lehrer Georg Misch herkommt, von vornherein seine Harmlosigkeit und, wenn man so sagen will, Naivität. Die Wahrheit des Lebens nimmt

¹⁸ Peter Snow,

¹⁹ Vgl. Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (amerik. 1962). Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1967 u. ö. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 25)

²⁰ Herman Nohl, *Die deutsche Bewegung*, im „Logos“ 1911 und: *Die pädagogische Bewegung und ihre Theorie*. 6. Aufl. Verlag G. Schulte-Bulmke Frankfurt a. M. 1963.

für ihn ein „Doppelgesicht“ an²¹, das nicht mehr zu *einem* in sich stimmigen Gesicht verschmelzen will und einen radikalen Bruch der Eigenwelten signalisiert. Die schroffe Konfrontation des Eigenen mit dem Fremden bricht auf²², und gleichzeitig erweisen Eigenes und Fremdes sich als Pole ein und derselben Beziehung und können nicht mehr wie zuvor zu getrennten und trennbaren Bereichen erklärt werden. Das Bekannte ist nun, mit Heidegger gesprochen, als solches das Unbekannte, und das Fremde bricht im Innersten des Vertrauten unvermittelt auf.

Beim Weg der sich geschichtlich ausarbeitenden Erkenntnis handelt sich somit, um eine paradoxe Wendung Plessners aufzunehmen, um die *Wiederherstellung dessen, was nie bestanden hat*, um die *Rückkehr in eine Heimat, die es nie gab* oder anders gesagt um die Freilegung einer Ursprungsdimension, in der der Mensch sich noch nie bewegt hatte.²³

Versucht man diesen Tatbestand auf das hermeneutische Problem anzuwenden, so wird deutlich, daß auch das Verstehen nun keine vorgegebenen Grundlagen mehr hat. Es schöpft, wenn man das Para [48/50] dox zuspitzen will, aus prinzipiell verborgenen Gründen und muß, was es ans Licht zu bringen versucht, gleichsam aus dem „Nichts“ hervorbringen. Sinn dieser paradoxen Formulierungen ist es, die Illusion abzuschneiden, als wäre man bereits am Ursprungsort angekommen und brauche nur noch freizulegen, was als Verstehensapriori immer schon vorgegeben ist. Verstehbarkeit ist vielmehr - auf noch unbekannter Grundlage - erst wieder zu herzustellen und nicht einfach vorauszusetzen. Die Freilegung der Verstehensgründe kann sich nicht mehr an einem vorgegebenen, kulturell und gesellschaftlich vermittelten Verstehensrahmen orientieren und muß vielmehr an Lebensleitlinien anknüpfen, die bisher noch gar nicht im Blick standen und nicht tragend werden konnten für das allgemeine Selbst- und Weltverständnis des Menschen. Angesichts der „absurden Situation“ muß das Verstehen nicht nur neue Richtpunkte finden, sondern überhaupt die Ebene wechseln. Ein Hauptpunkt ist dabei, wie das zunehmend individuell zentrierte Bewußtsein des Einzelnen sich mit den Aufgabenbereichen sozialen Engagements in ein inneres Verhältnis setzen kann. Dies ist eine sehr schwierige Aufgabe, denn die Ebenen des Individuellen und des sozialen Allgemeinen stehen zueinander in einem gebrochenen Verhältnis. Der Einzelne kann sich nicht mehr auf dem Nenner des Sozialen definieren und hat von sich weg und auf sich zu nur noch die Möglichkeit eines Grenzüberstiegs, der durch einen „Nullpunkt“ oder eine „leere Mitte“ (Josef König²⁴) hindurchführt. Hinsichtlich der Zukunft des Menschen bedeutet dies, daß man nicht mehr vom bisherigen Vorverständnis ausgehen kann. Vom gegebenen Verständnisrahmen her gewinnt man

²¹ Vgl. Otto Friedrich Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis 2. Teil.* Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 1975 (Urban Taschenbücher 184).

²² Vgl. Helmuth Plessners frühes Buch: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), 2. Aufl. Bouvier Verlag Herbert Grundmann Bonn 1972, das vor dem Hintergrund jüdischer Exilerfahrung die Gemeinschaftsmoral und die Fronten nationaler Geschlossenheit aufzubrechen versucht und an ein Weltbürgertum appelliert, wie es in jener Zeit leider noch nicht bestimmend werden konnte.

²³ Vgl. Anmerkung 21.

²⁴ Vgl. Josef König, *Der Begriff der Intuition.* Max Niemeyer Verlag Halle an der Saale 1926. Eine Neuauflage dieses Werkes erscheint im Max Niemeyer Verlag Tübingen 1985.

nicht mehr ohne weiteres Anschluß an Formen eines *antizipierenden Verstehens* (Schleiermacher²⁵). Die Ebenen zu wechseln ist nicht so leicht möglich, denn es gibt von der bisher gegebenen Bewußtseinslage aus keinen bruchlosen Übergang zu Bewußtseinsformen, die mit höherer [50/52] Einsicht und einem tieferen Verstehen verbunden sind.

3. Die Grenze des Verstehens zeigt sich nicht nur in der Entfremdung und Sinnkrise der Gegenwart, sondern zugespitzt im Verhältnis des Menschen zur Natur.

Nicht nur innerhalb der *menschlichen Lebenswelt*, sondern auch und gerade im *Verhältnis zur Natur* brechen Aporien auf, die auch die neueren Lösungsansätze - Phänomenologie, Lebensphilosophie und Existenzphilosophie - noch als unzureichend und letztlich folgenlos erscheinen lassen. Dilthey konnte das Naturverhältnis, wie es sich in Naturwissenschaft und Technik dokumentiert, noch ohne Not sich selbst überlassen, und auch der Existenzphilosophie ist bei aller Kritik an der Moderne eine naturphilosophische Fragestellung fremd geblieben. Angesichts der drohenden Umweltkatastrophe ist gegenüber allen genannten Denkansätzen ein radikales Umdenken geboten.

Im Verhältnis zur Natur zeigen sich aber auch, und radikaler als zuvor, die Grenzen einer hermeneutischen Philosophie. Bollnow macht in seinen letzten Lebensjahren nicht mehr die geschichtliche Welt, sondern vielmehr das gestörte Naturverhältnis und die bedrohte Natur zum Kernpunkt seiner Überlegungen. Wo das Naturverhältnis des Menschen tief gestört ist - und das ist im 18. und 19. Jahrhundert bereits spürbar - kann die Hermeneutik keinen Universalitätsanspruch des „Allesverstehenkönnens“ mehr geltend machen. Damit zeigen sich auch die Grenzen einer im ganzen hermeneutisch verstandenen Philosophie.

Von einer Grenze des Verstehens im Verhältnis zur Natur konnte auch die Neuzeit reden, ohne daß sich darin ein gravierendes Problem auftat. In seinem nachgelassenen Manuskript „Mensch und Natur“ zitiert Bollnow Vico: daß Verstehenkönnen mit Machenkönnen innerlich verbunden und das Verstehen somit auf den Umkreis des Machbaren beschränkt sei. Mit Dilthey konnte [52/54] gesagt werden, daß wir nur das Menschliche: menschliche Lebenswelt, Kultur und Geistestätigkeit verstehen können, weil uns all dies von innen her erschlossen ist, während die Natur uns fremd bleibt und wir nicht in ihr Inneres einzudringen vermögen. Was die Naturwissenschaften betrifft, beschränken sie sich auf ein mit Hypothesenbildung verbundenes Erklären und beanspruchen weder Wahrheit (im Sinne der alten Definition der Satz Wahrheit: daß ein Satz wahr ist, wenn es so ist, wie er sagt) noch einen für das Leben verbindlichen Sinn mit den von ihnen erhobenen Daten zu verbinden. Husserl weist auf die Befangenheit

²⁵ Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu hrsg. und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Carl Winter Universitätsverlag Heidelberg 1959 und dazu meine Darstellung in: *Verständnis und Vorverständnis. Subjektive Voraussetzungen und objektiver Anspruch des Verstehens*. Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft mbH Essen 1965 (neue pädagogische Bemühungen 22), S. 36 ff. und Anmerkungen 14 und 18 daselbst.

der objektivierenden Wissenschaften in der von ihm so genannten „natürlichen Einstellung“ hin, und auch Georg Misch stellt in gleicher Stoßrichtung fest, daß die moderne Wissenschaft und ihre Logik trotz ihres Ideals reiner Objektivität nach wie vor einen lebenspraktischen Boden hat und, wie die Technik zeigt, gesellschaftlichen Projekten verpflichtet bleibt, in deren Verfolg das eigentlich Theoretische (d. h. θεωρία im platonisch-aristotelischen Sinn) gerade nicht gewonnen werden kann. Die „Epoché“ bzw. der „Durchbruch durch die natürliche Einstellung“²⁶ ist für beide Denker notwendige Voraussetzung für den Überstieg in eine andere Dimension, in der allein „Erkenntnis, die befreit“ (Misch) gewonnen werden kann. Entsprechend wird zwischen der *cognitio rei* (einer Einsicht in die Sache selbst) und einer *cognition circa rem* (einer Umschreibung der Sache, die sie aber nicht in ihrem Wesen trifft) reinlich unterschieden. In dieselbe Richtung weist Heideggers Analyse der Welt der „Zuhandenheit“²⁷, in der der Umgang mit dem „Zeug“ zwar gekonnte „Griffe“ impliziert, aber nicht notwendig mit einer Antwort auf die existentiellen Fragen verbunden sein [54/56] muß. Wird im Gegenzug dazu der „Sinn“ des Daseins erfragt, so muß der Bezugsrahmen und Existenzmodus „uneigentlicher“ Alltäglichkeit notwendig überschritten werden. Das reduktive Moment alltäglicher Zugriffe wird schließlich von Gehlen besonders kraß herausgestellt, wenn er in der menschlichen Wahrnehmung von vornherein eine Reduktions- und Entlastungsfunktion sieht und Sinnstiftung, weil in der Ausgangslage der *conditio humana* nicht enthalten, allein den tragenden Institutionen überantworten möchte.

Mit alledem ist für das Verstehen der Natur eine Schranke gegeben, der die Hermeneutik sich stellen muß. Das Vorverstandene qua „Umwelt“ bzw. „Lebenswelt“ im Sinne Diltheys ist „Kultur“ und nicht „Natur“, auch wenn eine solche sich an den Grenzen ständig mehr oder weniger bemerkbar macht. Was Husserl und Misch die „natürliche Einstellung“ des Alltagslebens nennen, orientiert sich aber gerade nicht an der Natur, sondern läßt sich von Traditionen, Konventionen und blinder Gewohnheit leiten. Der „Zeugzusammenhang“ Heideggers und seine Negation im bloßen „Vorhandensein“ erlaubt ebensowenig einen Zugang zur Natur wie Gehlens Konzept der Reduktion und Entlastung im „erledigenden“ Umgang mit den Dingen. Aber auch ein sprachphilosophischer Ansatz führt aus den selbstgezogenen Grenzen nicht heraus, wenn aus denselben praktischen Bedürfnissen, wie Bollnow feststellt, auch die Sprache entstanden und in ihrer rational-begrifflichen Form entwickelt worden ist (vgl. MuN S. 3). Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Natur so zwar irgendwie zu den Bedingungen menschlicher Lebensform gehört, aber doch für diese nicht konstitutiv wird und menschlichem Verstehen eine unüberwindlich scheinende Schranke entgegengesetzt. Die Natur fällt vorderhand aus allen verständnisleitenden Bezugsrahmen heraus.

²⁶ Vgl. Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel* (1925). 2. Aufl. Leo Lehnen Verlag München 1950, 1. Abschnitt: Die Welt der natürlichen Einstellung und die Sicherheit des Daseins in der Beschränkung und 2. Abschnitt: Der Durchbruch durch die natürliche Einstellung.

²⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). Max Niemeyer Verlag Tübingen 1953 u. ö.; vgl. insbes. die §§ 15-18.

Für Bollnow liegt in alledem eine Grenze der Hermeneutik bzw. der als Hermeneutik begriffenen Philosophie, mit deren Markierung er sein eigenes bisheriges Philosophieren zwar nicht überhaupt in Frage stellt, aber doch mit einer wesentlichen Einschränkung versieht: „Verstehen und Kultur sind korrelativ aufeinander bezogen. Das Verstehen reicht so weit, als die uns umgebende Welt als Kultur begriffen werden kann.“ (MuN S. 3) [56/58] Dies klingt zwar noch an Dilthey an, hat aber doch eine entgegengesetzte Stoßrichtung, wenn Bollnow unmittelbar fortfährt: „*Damit sind, was hier schon vorgreifend angedeutet sei, auch die Grenzen einer als Hermeneutik begriffenen Philosophie gegeben.*“ (ebd.; gesperrt von mir) Indem Bollnow eine Tradition des Verstehens scheinbar bestätigend aufnimmt, in der er ja auch selber steht, wendet er sich gleichzeitig gegen diese: „Wenn aber, wie Vico schon bemerkte, der Mensch nur das versteht, was er selber geschaffen hat, dann ist alles Verstehen und damit alle Hermeneutik auf den Bereich der Kultur beschränkt und *findet an den Gegebenheiten der Natur seine natürliche Grenze.* Damit ergibt sich das *Problem der Grenzen einer hermeneutischen Philosophie* und damit zugleich *die weiterführende Frage, wie weit menschliche Erkenntnis über die durch die Natur gegebenen Grenzen der Hermeneutik hinaus möglich ist.*“ (MuN S. 6; gesperrt von mir) Zwar kann Bollnow, wie gesagt, sich bei dieser nun entschiedener markierten Grenzziehung auf seine Vorgänger beziehen; er tut dies nun aber nicht mehr in der Absicht, sie zu bestätigen, sondern vielmehr um sie eines wesentlichen Mangels zu überführen. Der Mangel liegt, kurz gefaßt, darin, daß das Arbeiten mit *alternativen Modi des Lebens und Erkennens* den Blick auf die mit der gekennzeichneten kulturellen und geistigen Spaltung verbundenen Gefahren verstellt und das Urteil trübt. Solange Natur und Kultur sich scheinbar problemlos nebeneinanderstellen lassen, sind Übergriffe der einen Seite auf die andere oder radikale Entwertungen nach beiden Seiten hin nicht zu befürchten. Die Bedrohung durch den Zwiespalt und Bruch der „zwei Kulturen“ hält sich in Grenzen. Man trennt die Alternativen und hat sie dadurch, so glaubt man, in der Hand. Noch stellt sich die Frage nicht, ob dieser Friede nicht ein „fauler“ und d. h. auf lange Sicht verhängnisvoller Friede ist.

Daß das Entfremdungsproblem auch in einer anderen logischen Denkfigur reflektiert werden kann, machen die mit dem Begriff eindimensionaler Systemtotalität arbeitenden Theorien deutlich²⁸, [58/60] in denen darauf hingewiesen wird, daß die Entfremdung als Wirklichkeits- und Selbstverlust ja auch *total werden könne*. Diese radikalen Infragestellungen brauchten indes das bürgerliche Lager nicht weiter zu beunruhigen, solange man noch in der Tradition verwurzelt war und sich mit Kant, dem Idealismus und der Lebensphilosophie einem eo ipso transzendierenden Lebens- und Seinsbegriff verpflichtet fühlte.

Aber auch in derartigen Totalisierungstendenzen liegen Gefahren, die Bollnow nicht weniger scharf kritisiert. Er lehnt jede Form eines einsinnigen oder gar geschlossenen „Menschenbildes“ kategorisch ab macht und Plessners „offene Frage“ bzw. dessen

²⁸ Dazu gehören Theorien wie die von Karl Marx und der sog. „Kritischen Theorie“: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse u. a.; in ähnlicher Radikalität der Kritik, wenngleich mit anderer Stoßrichtung hinsichtlich der Lösung auch Nietzsche.

„homo absconditus“²⁹ zum Prinzip seiner hermeneutisch-anthropologischen Fragestellung. Gegenüber jedem direkten Zugriff auf den Menschen und jeder Form von Reduktion auf *einen* Aspekt ist Protest geboten. Damit hängt Bollnows Mißtrauen gegenüber jeglicher Form von Systemdenken zusammen. Die gebotene Scheu und Zurückhaltung vor der Bestimmung des Ganzen verbindet sich bei ihm mit dem Gefühl der Ehrfurcht, in der er die höchste Integrität des Menschen nicht nur dem Menschen, sondern auch der Natur gegenüber verkörpert sieht. Die Ehrfurcht ist für ihn nicht nur das erste, sondern auch das letzte Wort.³⁰ Hier liegt, wenn man so will, der Nerv und das Zentrum seines ganzen Denkens. [60/62]

4. Die moderne Technik in ihrer bisherigen Form führt nicht zu einer Befriedung, sondern im Gegenteil zur Zuspitzung der Ambivalenz im Verhältnis zur Natur.

Im älteren Bewußtsein (damit ist alles Bewußtsein bis zum Beginn der Moderne gemeint) konnte die Natur sich selber erhalten, und der Mensch erfuhr sich ihr gegenüber letztlich als machtlos. Er konnte an ihr freveln, doch schlug das auf ihn selber zurück und gefährdete nicht den ewigen Bestand der Natur. Der eigene Mangel konnte durch die Gaben der Natur gestillt, selbstgeschlagene Wunden durch sie wieder geheilt werden. Der Mensch war und blieb auf die Natur angewiesen, sie aber nicht auf ihn. Er brauchte für „Mutter Natur“ keine Verantwortung zu übernehmen, den sie sorgte für sich selbst und im weiteren Sinne für ihn mit. Daß der Mensch sich der Natur gegenüber faktisch verantwortungslos verhielt, hatte keine einschneidenden Konsequenzen, denn für das Ganze war gesorgt. „*Deus sive Natura*“ (Spinoza) war der letzte, alles tragende und unzerstörbare Grund, dem der Mensch sich anvertrauen und in bezug auf den er lebenslang „Kind“ bleiben konnte, ohne daß dies mit Nachteilen für ihn verbunden war.

Dieses tragende und bergende Verhältnis hat sich angesichts der gegenwärtigen Naturzerstörung vollkommen umgekehrt. Auch wenn der Mensch nach wie vor auf die Natur angewiesen ist und die mit ihr verbundenen Grundlagen des Vertrauens und der Geborgenheit keineswegs obsolet geworden sind, erweist sich dieselbe Natur nun als vom Menschen störrisch und verletzlich, ja auslöschbar. Die die menschliche Daseinsform begründende Erdnatur erweist sich als ihrerseits vom Menschen tief *abhängig*. Dies bedeutet in der Konsequenz, daß der Mensch nun nicht mehr nur für sich und sei-

²⁹ Das anthropologische „Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage“ führt Helmuth Plessner ein in: *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931). In: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*. Francke Verlag Bern 1953, S. 270 ff. Vgl. auch Plessners Aufsatz „Homo absconditus“, in: *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1976 (suhrkamp taschenbuch 361), S. 138-150.

³⁰ Otto Friedrich Bollnow, *Die Ehrfurcht*. Frankfurt a. M. 1947, ²1958. Ders., *Die Ehrfurcht vor dem Leben als ethisches Grundprinzip*. In: *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*. N. F. Weitz Verlag Aachen 1988, S.92-114. Vgl. auch den Schluß des nachgelassenen Manuskripts über „Mensch und Natur“, in dem diese Zentrierung noch einmal unübersehbar deutlich wird.

seine Kulturwelt, sondern auch noch für das Schicksal der Natur die *Verantwortung* übernehmen muß. [62/64]

Die bis zum möglichen Bruch gesteigerte *Ambivalenz* im Verhältnis von Mensch und Natur wird von Bollnow in seinen späten Überlegungen so reflektiert (vgl. MuN S. 6 ff.): Die Natur ist unabhängig von Menschen bestehend. Man ist eingelassen in sie. Der Mensch kann sich in ihr einrichten, doch nie störungsfrei. Zwar ist die Natur auch für das menschliche Leben der tragende Boden, aber zugleich ein hintergründig Bedrohliches, ja Unheimliches. Dieselbe Ambivalenz haftet auch noch dem gekonnten Umgang mit Naturdingen und -stoffen an. Zwar muß der Mensch von der Schwerkraft bis hin zu den Materialqualitäten in allem die natürlichen Bedingungen berücksichtigen, doch stellen diese für ihn keine unüberwindlichen Schranken dar. Das von Bollnow herangezogene Beispiel der Holzbearbeitung zeigt, daß die strukturierten Materialqualitäten des Holzes zwar dessen künstlerischer Bearbeitung zugute kommen, bei sonstiger Verwendung aber außer acht gelassen werden können. Der Widerstand des Materials stellt keine Herausforderung mehr dar, wenn man auch auf ein beliebig formbares Plastikmaterial zurückgreifen kann. Eine Rücksichtnahme auf das „Eigenwesen“ der Naturdinge ist nicht mehr nötig, denn unter dem Aspekt der „Störung“ oder des „Widerstandes“ kann dieses als eine bloße Restkategorie abgetan werden. Zwar ist in den Naturgesetzen und Materialqualitäten etwas geltend gemacht, was man notwendigerweise berücksichtigen muß; der menschlichen Gestaltungsmöglichkeit sind damit aber keine Grenzen gezogen. Alles Naturgegebene wird ausschließlich unter dem Gesichtspunkt möglicher Verwendung gesehen und von den eigenen Bedürfnissen her angegangen. Die „Kulturbedingung“ macht sich von der „Naturbedingung“ nahezu völlig frei. Das gilt selbst noch für den Umgang mit dem Leib, der zunehmend technisch manipulierbar erscheint. Das Ganze wird einseitig vom Menschen her definiert, der sich als „Herr der Erde“ begreift und diese Herrschaft in seinem technischen Universum vollendet. Das ganze Unternehmen legitimiert sich mit der „Entlastung“ (Gehlen) vom Daseinsdruck. Alles läßt sich auf „verkürzte Schemata“ reduzieren, in deren Verfolg die Natur in der „ganzen Fülle ihrer [64/66] sinnlichen Qualitäten“ (MuN S. 4) auf der Strecke bleibt.

5. Der neuzeitliche Nenner „Ethik und Ästhetik“ reicht nicht aus, um das bedrohte Naturverhältnis zu retten und zu befrieden. Verlangt ist vielmehr eine auf neuer Grundlage aufgebaute Erkenntnistheorie.

Der Tendenz, sich mittels Technik in der Natur einzurichten oder besser aus ihr herauszusetzen, scheint diese selbst wehrlos ausgesetzt zu sein. Sie muß es sich gefallen lassen, daß so über sie verfügt wird. Beistand und Unterstützung kann sie nur noch aus ethischen Erwägungen oder von der Kunst her erhalten, solange diese mit Michelangelo behaupten kann, die Gestalt liege schon im Stein und man müsse sie nur herausholen aus ihm (vgl. MuN S. 8). Moral und Kunst müssen der Natur zu Hilfe eilen, damit diese sich in ihrem Eigenwesen und Eigenrecht behaupten kann. Aber auch diese, ein

Stück weit sicher richtige und für das moderne Bewußtsein nach wie vor überzeugende Antwort erweist sich als unfähig, der Naturzerstörung Einhalt zu gebieten. Die seit Schiller und Herbart klar empfundene Notwendigkeit einer *Verbindung* von Ethik und Ästhetik reicht nicht hinab bis an die Wurzel des Problems. Immer noch handelt es sich hier um die Induzierung kompensatorischer Ausgleichsprozesse, die, wie die fortschreitende Naturzerstörung zeigt, das Problem nicht an der Wurzel lösen.

Auch heute noch knüpfen sich an das Denkmodell kompensatorischer „Gegengewichte“ (Plessner) viele Erwartungen. Wo eine Lebensmöglichkeit unbefriedigend und aporetisch wird, denkt bzw. sucht man sich eine andere, bessere Lebensmöglichkeit kompensierend hinzu. Was aber in dieser Weise nach wie vor nur in Form von Alternativen gegeben ist und auch nicht anders als in solchen gedacht werden kann, kann letztlich keine befriedigende Antwort darstellen. Die *Vorstellung* eines den empfundenen Mangel kompensierenden Ausgleichs folgt immer noch dem traditionellen *Schema zweier Welten*, von denen die andere zu lösen verspricht, was in der einen nicht erreichbar ist. Ein Aus [66/68] gleich ist nötig, doch wie soll er geschaffen werden? Nietzsche hat bekanntlich scharfe Kritik an den „Hinterwelten“ geübt und die damit begangenen Wege als vergebliche Fluchtwege und Sackgassen entlarvt.³¹ Es gilt für ihn, „der Erde treu zu sein“ und in der „Liebe zur Erde“ deren Sinn zu verwirklichen.

Um die Frage an Hand eines Beispiels näherzubringen: Kann die heute von allen Seiten geforderte „ästhetische Erziehung“ im Rückgriff auf erweiterte Leib- und Sinnesmodalitäten den Mangel an „Lebensqualität“ in der Tat kompensieren, oder bleibt auch ein solches Projekt noch zurückgebunden an den Grabenbruch, den überwinden zu können es nur vorgibt? Das Finden einer *Lösung im Diesseits* ist notwendig, doch ist eine solche zunächst, und härter als zuvor, mit den alten Hypotheken belastet, auf die die alten Jenseitsvorstellungen eine Antwort zu geben versuchten. Wenn sich nun aber die Frage nach einer möglichen Alternative zur Existenz auf der Erde so gar nicht mehr stellen läßt, muß das Problem der *gegebenen Widersprüche* anders angegangen und besser als bisher beantwortet werden. Eine nicht-trennende und d. h. die Welt nicht halbierende oder verdoppelnde Lösung dieses Problems kann aber nur in Aussicht kommen, wenn das Denken in Alternativen aufgegeben wird. Erst wenn eingesehen ist, daß die Alternativen *versperrt* sind, kommen Einheitspostulate ganz anderer Art in Sicht. So muß man z. B. mit Nietzsche davon ausgehen daß die Erde *eine* ist und Wahrheit und Irrtum auf ihr immer *verbunden* auftreten. Der Widerspruch kann nicht ausgeschlossen werden. Auch und gerade das Negative hat sich in den Leib der Erde eingeschrieben und will wieder versöhnt werden bzw. erlöst sein. Darauf kann der Mensch nicht einfach hoffen, er muß dies alles *selber* leisten und dazu erst einmal wissen, *wie*. Die epochale Geschichtsaufgabe: das „Vergangene zu erlösen“ und das harte „Es war“ umzuschaffen in ein „So wollte ich es“³² - dies erst hieße Befreiung für ihn, eine Befreiung, für [68/70] deren Zustandekommen auch der durch die Aufklä-

³¹ Vgl. Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil: Von den Hinterweltlern.

³² A. a. O., Dritter Teil: Vom Gesicht und Rätsel.

rungsbewegung aufgerichtete „Befreite des Geistes“ sich selber erst noch „reinigen“ muß.³³

Für Bollnow stellt sich das mit den angesprochenen Fragen verbundene *erkenntnistheoretische* Problem vor allen ethischen, ästhetischen und pädagogischen Überlegungen *zuerst und vorrangig*. Dies wird in seiner erneuten Zuwendung zu naturphilosophischen Fragestellungen in den letzten Lebensjahren deutlich. Bollnow nimmt hier das Thema „Mensch und Natur“ nicht unter dem Titel einer „*Ästhetik*“ auf, die das „Naturschöne“ betrifft und in die alten Kontexte von *Natur und Kunst* zurückverweist, Kontexte, denen auch die heute allseits geforderte „ästhetische Erziehung“ noch verpflichtet ist. Er geht davon aus, daß das gestörte Naturverhältnis nicht mehr mit dem Hinweis auf vermeintlich noch intakte oder wiederzugewinnende *Enklaven* einer von der Zerstörung unbetroffenen *schönen Welt* beantwortet werden kann.

Aber auch die *ethischen* Initiativen, die Bollnow in jeder Weise unterstützen möchte, greifen angesichts der Reichweite der eingetretenen zerstörerischen Interdependenzen zu kurz und müssen, für sich allein genommen, letztlich unwirksam bleiben. Dazu gehört für ihn der aktive Naturschutz, d. h. die tatkräftig ausgeübte Verantwortung für das bedrohte Leben der Natur in ihren einzelnen Arten. Verlangt ist mit Albert Schweitzer die Ehrfurcht vor dem Leben, das sich bei aller Stärke als tief verletzlich erweist und der Schonung bedarf. Um das Problem an der Wurzel zu packen bedarf es jedoch, mit Bollnows Worten, einer *radikalen Umkehr* in letzter existentieller Konsequenz. Der Mensch muß vom „Eigenwillen“ lassen und die egoistische Maßlosigkeit seines Habenwollens überwinden. Diese Aufgabe verweist auf Wandlungsprozesse in der Tiefe der Person, wie sie herkömmlich mit religiösen Glaubensvorstellungen verbunden waren, nun aber auch dem profanen Menschen zugemutet werden müssen. [70/72]

Alle diese berechtigten, ja unverzichtbaren Forderungen müssen aber letztlich ohne Wirkung bleiben, wenn und solange das mit ihnen verbundene *erkenntnistheoretische* Problem nicht gelöst ist. Wieviel ästhetische Erziehung an Einsicht und heilenden Kräften wachzurufen vermag, ist noch nicht abzusehen. Das Ungenügen ethischer Antworten zeigt sich an der nach wie vor anderen Praxis, die durch Interessen bestimmt ist und das moralische Bewußtsein zwar nicht Lügen straft, aber doch zur faktischen Unwirksamkeit verdammt. Weder kann das ästhetische und das moralische Bewußtsein den geforderten Wandel herbeiführen, noch kann so das Schlimme, das inzwischen geschieht, verhindert oder wiederum zum Guten gewendet werden. Eine analoge Schwäche haftet der aufklärerischen Vernunft an, die der Unvernunft und dem Zynismus der Machtinteressen keinen Riegel vorschieben kann. Wenn aber so schnell nichts passiert - so lauten die Hochrechnungen der Trends - läuft das „Raumschiff Erde“ unaufhaltsam seinem Untergang entgegen.

³³ A. a. O., Erster Teil: Vom Baum am Berge.

6. Die notwendige erkenntnistheoretische Lösung verweist auf ein logisch-strukturelles Problem.

Angesichts der Schwäche der „höheren Vermögen“ des Menschen muß die seit Kant primär dem Handeln verpflichtete Reihenfolge wieder umgekehrt und die ältere Blickstellung erneut eingenommen werden, der zufolge *das Wissen vorangehen und dem Handeln den Weg zeigen muß*. Einen entsprechenden Vorrang hat für Bollnow die erkenntnistheoretische Frage vor der praktischen bzw. ethischen und politischen. Was aber wäre in bezug auf die Natur dasjenige *Wissen*, das *als solches* die geforderte ethische Einstellung und existentielle Umkehr impliziert und d. h. durch sich selbst herbeiführen und von innen heraus zu leiten vermöchte? An dieser Stelle ist die Einsicht notwendig, daß es sich dabei nicht lediglich um eine Rückbesinnung auf die Ursprünge oder um die Gewinnung neuer Inhalte handeln kann. Gelöst werden will vielmehr ein mit der eigenen Denkweise verbundenes Form- und Strukturproblem.

Um die Richtung des Umdenkenmüssens mit wenigen Worten zu [72/74] charakterisieren: Das von eigener Hilflosigkeit geprägte Bild einer übermächtigen Natur ließ das archaische Verhältnis zu ihr als tief ambivalent und bedrohlich erscheinen, so daß nur der Kampf gegen die Natur eine Befreiung des Menschen zu sich selbst versprach (vgl. die „Odyssee“). Die Menschenwelt und menschliche Lebensordnung mußte gegen den Einbruch der Naturmächte geschützt und befriedet werden (vgl. das mythische Denken). Zur Besiegung der Naturmächte und zur Einrichtung seiner eigenen Welt bediente sich der Mensch jedoch von vornherein der Listen seiner Klugheit und künstlicher Mittel. Es galt, eine selbstgeschaffene und trotz aller Verabsolutierungen oft als ungerecht empfundene Ordnung aufrechtzuerhalten, wobei das Bewußtsein des Dilemmas: nun zwar nicht mehr von außen, aber umso tiefer noch von innen her bedroht zu sein, nicht weichen wollte. Die europäische Aufklärungsbewegung hat dieses Dilemma noch zugespitzt. Für das moderne Bewußtsein sind die Regelungen des Naturverhältnisses und die Ordnungen des Zusammenlebens in den Bereich technischer Machbarkeit gerückt. Aber der damit verbundene Fortschritt trägt. Je mehr dieses Machen- und Beherrschenkönnen ins Extrem getrieben wird, umso deutlicher zeigt sich eine Kehrseite dieses Tuns, der gegenüber der Mensch noch viel machtloser ist als gegenüber der im archaischen Bewußtsein übermächtig erscheinenden Naturgewalt.

Damit stellt sich ein ganz neues Problem, das zu erkennen und mit dem umzugehen der Mensch erst noch lernen muß. Zuerst übermächtig, dann machbar werdend - nun machbar geworden und doch unmachbar bleibend: dieser ein *doppeltes* Gesicht zeigende, logisch und zugleich paradox erscheinende Vorgang beweist, daß es sich bei alledem nicht um eine trennbare und durch Trennung vermeintlich auflösbare *Alternative* handelt, sondern um die beiden *zusammengehörigen Seiten* ein und desselben Sachverhalts. Wenn dies so ist, erweisen sich aber auch die traditionellen Alternativen: *Physis* versus *Technik*, *Gewachsenes* versus *Machbares*, *Wissenschaft* versus *Religion und Kunst*, näher betrachtet, als Sackgassen. Zwar *scheint* hier die eine Seite den Mangel der anderen kompensieren zu können; in Wirklichkeit aber führt diese - ein Stück

Stück weit sicher mögliche - Kompensation zu keinem wirklichen Ausgleich und zum Ineinander der so getrennt-verbunden [74/76] den Seiten. Man hat die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band und die Lebenseinheit, deretwegen alle diese Bemühungen unternommen worden sind.

Der von Dilthey und Misch unternommene Versuch, die Entstehung der formalen Logik aus elementaren Lebensleistungen aufzuweisen, beweist zwar, daß man hier auf die *strukturellen* Aspekte der zu thematisierenden Sachlage aufmerksam geworden ist. Das Bemühen um die Freilegung einer verbindenden „Logik des Lebens“ in Abgrenzung zur trennenden „formalen Logik“ zeigt aber auch die ganze, noch bestehende Hilflosigkeit im Umgang mit formalen Sachlagen. Nach wie vor wird hier im Sinne der Abgrenzung zweier Erkenntnistypen ein *Denken in trennenden Alternativen* gepflegt, das zu überwinden doch gerade die Aufgabe war. Die formale Logik spielt der Lebenslogik einen letzten Streich, indem sie dieser das ihr selber eigene *Alternativenschema der Argumentation* aufzwingt. Die zur Abgrenzung verwendeten Begriffsoptionen wie formal/real, primär/sekundär, apriori/geschichtlich, theoretisch/praktisch usw. können gar nicht verbergen, daß sie aus dem formallogischen Begriffsfeld stammen, zu dessen Korrektur sie nun doch beitragen sollten. In Wirklichkeit erlaubt es ein Insistieren auf „zweierlei Erkenntnis“ gerade nicht, den Erkenntniszusammenhang *im ganzen* angemessen zu charakterisieren, weil und solange die alternativenbildenden Begriffsschemata dem entgegenstehen. Die aus *einer* Wurzel entspringende *Zweiseitigkeit* des Verhältnisses von „Leben“ und „Begriff“ kann in einer dichotomen, logisch-alternativen Form der Begriffsbildung nicht angemessen vor den Blick gebracht werden. An dieser Stelle wird deutlich, daß *das Begriffsschema selber* eine Lösung eher verstellt, als daß es sie in Aussicht stellen könnte.

Natürlich tun sich damit zunächst einmal uns verschärft *Aporien* auf, die europäischem Denken nahezu unlösbar erscheinen. Bollnow selber plagt sich mit dem nun zu Leistenden bis an sein Lebensende ab und erklärt im persönlichen Gespräch des öfteren, an der Sache zu scheitern. Sein letztes Wort, eben die nachgelassenen Manuskripte über das Verhältnis von Mensch und Natur, hielt er für nicht veröffentlichbar, wiewohl er doch sonst gerne bereit war, auch das noch Unfertige aus der Hand zu geben und öffentlicher Diskussion zugänglich zu machen. [76/78]

[Seite 78]

ZWEITES KAPITEL

DER STELLENWERT DER GRENZERFAHRUNG

Die zweite These kann, was Bollnow betrifft nur in Form einer Frage gestellt werden, die im Blick auf seine späten Ausarbeitungen nicht eindeutig zu entscheiden ist:

Die artikulierende Beschreibung im Sinne Bollnows führt das einer Hermeneutik zugängliche Vorverständnis an seine Grenze; führt sie aber auch in echtem Sinne über diese Grenze hinaus, oder bleibt es eben nur bei dieser Grenzerfahrung und ihren indirekten Rückwirkungen auf das weitere Verhalten in der vorverstandenen Welt?

Jede erkenntnistheoretischen Fragestellung zentriert sich für Bollnow in einem sprachphilosophischen Problem. Die Frage „Was kann ich wissen?“ führt zurück auf die Frage: Was leistet die Sprache? Wenn der menschlichen Sprache keine Wirklichkeitsentsprechung damit auch kein Wahrheitsanspruch zukommt, kann auch die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit letztlich nur skeptisch beantwortet werden. Um nun die Reichweite der Sprache zu erkunden, geht Bollnow bewußt einen phänomenologischen, aufschließenden Weg. Phänomenologische Beschreibung will sich von jedem Vorbegriff oder Vorurteil über die zu beschreibende Sache konsequent freihalten und erweitert in ihrem Versuch, auch das Ungesagte und unsagbar Scheinende noch zu sagen, die Grenzen der Sprachmöglichkeit. Doch wie weit reicht ein solcher Versuch der Beschreibung?

1. Formen der Beschreibung.

Beschreibung gibt es für Bollnow in ganz verschiedenen Kontexten: im praktischen Leben, in der Wissenschaft und schließlich als dichterische oder philosophische Leistung. Er unterscheidet [78/80]

1. die *praktische Beschreibung* eines Weges, eines Fundstücks oder einer Person, die der Orientierung und Identifizierung dient. Daß hierzu schon ein gemeinsamer Bezugsrahmen und situativer Kontext vorgegeben sein muß, liegt auf der Hand..

2. *Sachliche Beschreibung* innerhalb der Wissenschaften soll die zu untersuchenden Sachverhalte in ihren Einzelheiten möglichst genau und vollständig erfassen, bevor die Theoriebildung ihnen einen bestimmten begrifflichen Bezugsrahmen vorschreibt. Da wir aber schon mit vorgängigen Hinsichten und Systematisierungstendenzen an die Dinge herangehen, dienen Beschreibungsübungen vor allem auch der Wiederöffnung des bereits verstellten Blicks und haben ihren unverzichtbaren Stellenwert bereits in der wissenschaftlichen Ausbildung. In der empirischen Forschung wehrt die Beschreibung als methodisches Verfahren unzulässige Reduktionen ab; in den geschichts- und gesellschaftsbezogenen Wissenschaften wendet sie sich gegen die mit Ideologien ver-

bundenen Konstruktivismen. Die sachliche Beschreibung hat somit einerseits eine kritische, andererseits aber auch eine produktive Funktion, indem sie sich ohne Vorannahmen ganz auf ihren Gegenstand konzentriert. In beiden Hinsichten bildet sie in ihrer Genauigkeit ein wirksames Gegengift gegen die Macht der Gedanken und die Gewalt der begrifflichen Systeme.

3. Die dritte Form der *artikulierenden Beschreibung* hat, im Unterschied zur sachlichen Beschreibung, noch gar keinen im voraus bestimmten Gegenstand. Sie sucht vielmehr sehen zu lassen und sagbar zu machen, was so zuvor noch gar nicht gesehen und ausgesagt werden konnte. Sie versucht das noch Ungehobene, erst dunkel Empfundene in die Sichtbarkeit zu rücken und darin allererst zur Evidenz zu bringen. Die hauptsächliche Frage ist nun: Wird mit dieser Leistung der Beschreibung der „Käfig“ (Hans Lipps) des Vorverständnisses in der Tat aufgebrochen und dieses außer Kraft gesetzt? Bollnows Anspruch ist es jedenfalls, mit den Formen der Beschreibung den geschlossenen Kreis des Vorverständnisses zu durchbrechen und einen Weg zu öffnen, auf [80/82] dem auch noch das Ungesagte und Unsagbare, in unserem Kontext die „andere Seite“ der Natur, zur Sprache gebracht werden kann. Ob dieser mit der Beschreibung verbundene Anspruch philosophisch-erkenntnistheoretisch stichhaltig ist, und ob ein *hermeneutisches* Verfahren (im bisherigen Verständnis des Worts) ihn überhaupt einlösen kann, steht jedoch bei genauerem Hinsehen noch in Frage.

2. Der „Versuch über Beschreibung“ dient dazu, erkenntnistheoretische Fragen, die sich vor allem im Zusammenhang mit der Dichtung stellen, besser als bisher möglich zu beantworten.

Beschreibung im Sinne Bollnows gehört zu den Aufgaben einer dem phänomenologischen Verfahren verpflichteten hermeneutischen Philosophie. Sie wird für Bollnow wichtig im Zusammenhang mit einer anthropologischen Betrachtungsweise, die die einzelnen Phänomene im Zusammenhang eines notwendig offenzuhaltenden Ganzen interpretiert und für das Verständnis des Menschen produktiv macht. Der „hermeneutische Zirkel“³⁴ in Verbindung mit dem „Prinzip der offenen Frage“ (Plessner³⁵) gibt dafür den methodologischen Rahmen her. Im Zusammenhang mit dem „Doppelgesicht der Wahrheit“ und der erneuten Hinwendung zu naturphilosophischen Fragen verbindet sich für Bollnow mit dem Problem der Beschreibung jedoch eine radikalisierte erkenntnistheoretische Fragestellung, auf die allein hier abgehoben werden soll.

³⁴ Die seit Schleiermacher geläufige Rede von einem hermeneutischen Zirkel betrifft die Interpretation von Texten im Sinne einer wechselseitigen Bestimmung des Verhältnisses von Teil und Ganzem. Die einzelnen Wortbedeutung läßt sich aus dem Zusammenhang bzw. dem Kontext bestimmen und dieser wiederum von jener her verstehen. Dabei wird immer schon ein Verstandenhaben dessen vorausgesetzt, was nun noch expliziter und genauer verstanden werden soll. Die Interpretation von Texten wird so zu einem fortlaufenden Geschehen, für das es keinen absoluten Anfangspunkt und kein Ende gibt. Bollnow betont in diesem Sinne die Unmöglichkeit eines „archimedischen Punktes“ in der Erkenntnis (vgl. sein Buch: Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 1970 (Urban Bücher 126), I. Kapitel).

³⁵ Vgl. Anmerkung 29.

Die erste Aufgabe der Beschreibung läßt sich mit Dilthey dahin bestimmen, ein im Leben als Tatsache gegebenes Verständnis zur Entfaltung zu bringen. In diesem Sinn beschränkt sich ihr [82/84] Bereich auf den Umkreis der vom Menschen geschaffenen bzw. umgeschaffenen, zweckdienlich zugerichteten und darin immer schon verstandenen Welt. In zweiter Hinsicht geht es der Beschreibung nun aber bei Bollnow nicht mehr nur um die Explikation eines Vorverständnisses, sondern um die grundsätzliche Frage, „ob und wie weit es möglich ist, über den Bereich der auf menschlichen Nutzen oder Schaden bezogenen Welt hinaus zu einer Erfassung der Dinge *in ihrem eigenen Wesen* zu gelangen.“ (VüBeschr. S. 68; gesperrt von mir) Dies verlangt ein „*ganz anderes, nämlich evozierendes Verfahren*“ und in Verbindung damit eine „*andere Aussageform*“ (ebd.; gesperrt von mir).

Ansatzpunkte für eine solche grundsätzliche Grenzüberschreitung und das Erreichenkönnen der „anderen Seite“, in der die Dinge *in ihrem Eigenwesen* sind und *von sich selbst her zu sprechen beginnen*, sind für Bollnow

- die Störung im gewohnten Lebensablauf,
- das plötzliche Berührt- und Angesprochenwerden („kosmische Augenblicke“) und
- das Erschrecken und Staunen vor der Tiefe der Wirklichkeit.

Das Grundproblem der artikulierenden Beschreibung läßt sich somit in unserem Zusammenhang in die Frage fassen: *Erreicht man, und wie erreicht man in und vermöge der Sprache eine „andere Seite“ bzw. eine noch „unberührte“ Natur?*

Auch Schleiermacher ist in seiner Hermeneutik von Störungen und Mißverständnissen in der Auslegungspraxis ausgegangen, die er durch ein in höherem Grade „kunstmäßiges Verfahren“ und eine damit verbundene „allgemeine Theorie einer Praxis“ zu beheben suchte. Ganz anders stellt sich jedoch für Bollnow die Situation dar, wenn er nun eine über alles mitgebrachte Vorverständnis und jede Form von möglicher Auslegungspraxis hinausgehende Beschreibungsaufgabe in Anschlag bringt. Die Frage stellt sich für ihn viel radikaler: Hat die Beschreibung und damit die Sprache eine *eigentlich hermeneutische* Möglichkeit über diese ganze lebenspraktische Welt hinaus? Kann man „Lebenswelt“ und „Sprachwelt“ überhaupt noch gleichen? Wollte man die Leistung der Sprache auf den praktischen bzw. universalpragmatischen Bereich im Sinne von Habermas und Apel beschränken, so hieße dies, Sprache zwar zum universalen Rahmen aller mögli [84/86] chen Lebenswelten zu machen, in ihrer Funktion aber auch auf diese einzuschränken. Damit wäre die „unberührte Natur“ kein möglicher Gegenstand der Sprache mehr.

3. Die artikulierende Beschreibung und ihr Gegenstand.

Die Aufgabe der artikulierenden Beschreibung setzt genau an dieser Stelle ein. Sie will die Welt des praktischen Umgangs überschreiten und die Dinge auf das hin beschreiben, was sie „als Naturgebilde von ihnen selbst her sind“ (VüBeschr S. 58). Die Dinge „in ihrem eigenen Wesen aufzufassen“ bedeutet aber, gegenüber ihrer Verrech-

nung im Binnenkreis menschlicher Gebrauchsweisen eine *andere Welt dahinter* zu betreten, in der allein sie in ihrem *eigenen* Wesen wirklich *sind*. Die Aufgabe des Beschreibens setzt eben in jenen von G. H. Schubert so genannten „kosmischen Augenblicken“ ein, wo man nicht begreifen kann, was einen so seltsam berührt und wo die Beschreibung „allein die Möglichkeit bietet, das allzu leicht Entschwindende festzuhalten und seine 'Botschaft' tiefer zu ergründen.“ (A. a. O. S. 59)

Um dafür ein paar dichterische Beispiele zu zitieren:

Theodor Storm, Am Meeresstrand
 Ans Haff nun fliegt die Möve,
 Und Dämmerung bricht herein;
 Über die feuchten Watten,
 Spiegelt der Abendschein.
 Graues Geflügel huschet
 Neben dem Wasser her. [86/88]
 Wie Träume liegen die Inseln
 Im Nebel über dem Meer.
 Ich höre des gärenden Schlammes
 Geheimnisvollen Ton. Einsames Vogelrufen
 So war es immer schon.
 Noch einmal schauert leise
 Und schweiget dann der Wind;
 Vernehmlich werden die Stimmen,
 Die über der Tiefe sind.
 (bei Bollnow a. a. O. S. 71 zitiert)

Nun ist damit noch nichts darüber ausgesagt, was in diesen Stimmen vernommen wird, und doch sind sie, ins dichterische Wort gefaßt, in ihrem Aussagegehalt bleibend gemacht.

In gleicher innerer Grundstellung beschreibt Ernst Jünger seinen Blick in eine magische Lebenstiefe im Erlebnis tanzender Eidechsen: „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.“³⁶ Bollnow schreibt dazu: „Jünger spricht von einem 'Erschrecken', von einer Art 'Schwindel', der durch den unerwarteten Blick in die 'Lebenstiefe' erzeugt wird. Mit 'Lebenstiefe' ist, wie mir scheint, eine metaphysische Erfahrung gemeint, in der wir uns mit einem umgreifenden Leben verbunden, ja in ihm verwurzelt fühlen.“ (ebd.) [88/90]

³⁶ Ernst Jünger, Abenteuerliches Herz. Bei Bollnow a. a. O. S. 72 zitiert.

4. Das evozierende Sprechen als Leistung der artikulierenden Beschreibung.

Für Bollnow ist das Beschreiben somit bezogen auf „eine Sphäre des überhaupt namenlos bleibenden unergründlichen Seinsgrundes, dessen uns zumeist verborgene Realität uns in gewissen 'kosmischen Augenblicken' aufgeht.“ (VüBeschr S. 74) Und hier wird deutlich, daß es dazu einer anderen Sprache bedarf als derjenigen, mittels deren die gegenständliche Welt benannt und rational bestimmt wird: „Hier sind vielmehr andersartige Auffassungsformen erforderlich, die durch das evozierende Sprechen und den metaphorischen Ausdruck gekennzeichnet sind.“ (S. 73) Bollnow bezeichnet diese andersartigen Sprachformen mit seinem Lehrer Georg Misch als *evozierendes* (wörtlich: „hervorrufendes“) *Sprechen*. Ein solches ist für Misch in bezug auf die Tiefendimension des Wirklichen notwendig, „um das Gemeinte in Sicht zu bringen, vernehmlich zu machen, es durch Sätze hindurch vor das geistige Auge zu rücken, es selber zur Sprache zu bringen, so daß es laut wird ... es zu evozieren.“³⁷

Mögliche Mißverständnisse einer solchen Redeweise werden von Bollnow abgewehrt: Es soll nicht etwas nur „gleichnishaft“ mit einem „Hintersinn“ versehen werden, wie dies der Fall wäre, wenn z. B. Goethes lautmalerisches „Das Wasser rauscht, das Wasser schwoll ...“ so verstanden würde, als ob vom Wasser hier eben im doppelten Sinne die Rede sei: „wasserhaft“ zu sein im Sinne einer objektiven Qualität, dazuhin aber auch noch im metaphorischen Sinne als mit der eigenen Lebendigkeit in bedeutsamer Weise korrespondierendes Element. Es soll aber auch nicht lediglich ein „subjektives Gefühl“ zu einer „objektiven Bestimmung“ hinzugebracht werden. So verstanden wäre die vergegenständlichende Trennung noch erhalten, die zu überwinden doch gerade die Aufgabe der dichterischen Aussage als einer sowohl [90/92] benennenden als auch artikulierenden Sprachleistung ist.

Gegenstand der artikulierenden Beschreibung ist somit etwas, was mir begegnet und mich anspricht, wobei die Betonung darauf liegt, daß es sich dabei keineswegs um eine bloß metaphorische Übertragung eines subjektiven Gefühls handelt, sondern daß hier etwas entgegenkommt und *selber spricht* bzw. *sich von sich selbst her offenbart*. Es handelt sich um „Dinge“ oder „Wesen“, die in Herders Sinne ein eigenes „Selbst“ und damit „Stimme“ haben, d. h. „selbst-lautend“ sind. Diese selber sprechenden „Wesen“ fallen als solche nicht in die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, aber sie tun sich dennoch irgendwie kund, sprechen uns an und werden ansprechbar. Sie verhalten sich diesseits der Subjekt-Objekt-Spaltung wie die „Sache selbst“ der Phänomenologen oder wie bei Hegel der „Begriff“. Aber man muß dieser „Sache“ bzw. „Wesen“ dieser Art auch Gehör geben können und eigene Worte finden für das, was sie einem zu sagen haben. Was so spricht, liegt nicht einfach dem Blick und Zugriff offen, sondern will authentisch beantwortet sein. Nur unter der Voraussetzung eigener

³⁷ Georg Misch, Vorlesungen zur Logik und zur Theorie des Wissens, Verlag Karl Alber Freiburg i. Br. 1994. Bollnow zitiert in seinem Aufsatz „Versuch über das Beschreiben“ (S. 65) die vorliegende und auch andere Stellen aus dem Manuskript der zu seiner Zeit noch nicht veröffentlichten Vorlesungen.

Redlichkeit gewinnt das Angesprochenwerden seine Glaubwürdigkeit und wahrt das Gegenüber sein Geheimnis.

Eine so verstandene artikulierende Beschreibung versucht durchaus ohne die metaphysischen Konnotationen des alten Wesensbegriffes auskommen. Sie will die Dinge *an ihrem eigenen Ort antreffen* und gleichsam *in ihrer Heimat* aufsuchen, nicht aber ein sekundäres Wissen über sie vermitteln. Dazu muß die Sprache der Beschreibung von aller mitgebrachten Bedeutung gereinigt und selber wieder ursprünglich geworden sein. Sie zu sprechen verlangt das Heraustreten aus allen vorgegebenen Traditions- und Wissenszusammenhängen. Damit stellt sich für die artikulierende Beschreibung ein „Nullpunktproblem“ des Sprachvermögens. [92/94]

5. Das „Nullpunktproblem“ der Beschreibung.

Die radikale Sprachkritik des ausgehenden 19. Jahrhunderts (Nietzsche, Hofmannsthal, Mauthner u. a.³⁸) hat das Gegebensein einer wirklichkeitshaltigen und im Bezug auf Wirklichkeit sich selbst erneuernden Sprache bestritten. Sprache ist Konvention und als solche verbraucht. Für die Dichtung der Moderne hat sich daraus das ganz neue Problem ergeben, wie man nicht eben nur schon Gesprochenes weitersprechen, sondern ohne Rückgriff auf die entleerten und verschlissenen Sprachhülsen einer verbrauchten Bildungstradition und d. h. jenseits aller vorgeprägten Sprachformen *die Sprache selbst* noch einmal *neu sprechen kann*. Die moderne Dichtung tritt den Beweis dafür an, daß es eine solche Möglichkeit in der Tat gibt. Für die Sprache der Beschreibung stellt sich damit ein *Nullpunktproblem*, das nicht mehr im Sinne eines hermeneutischen Zirkels und d. h. im Rückgriff auf bereits Gesagtes hintergangen werden kann. Das hermeneutische Zirkelverhältnis schließt einen Nullpunkt geradezu aus, wie Bollnow mit Hinweis auf die Unmöglichkeit eines „archimedischen Punktes“ zu betonen nicht müde wird.³⁹ Damit ist für eine sich nach wie vor hermeneutisch verstehende Beschreibungsaufgabe zugleich eine Grenze bezeichnet. Im vor- und rückgreifenden Zirkelverhältnis läßt sich möglicherweise etwas artikulieren und öffnen, aber man kann sich im Zirkel auch verfangen. Man denke an den Reisenden mit dem „Baedeker“ (einem klassischen Reiseführer) in der Hand. Der Reiseführer öffnet den Blick für die Sehenswürdigkeiten, gleichzeitig jedoch verstellt er den Blick für all das andere, was jenseits der im Reiseführer beschriebenen „bedeutenden Denkmäler“ am Wege liegt. Am „Nullpunkt“ des Erfahrenkönnens, den der Reisende selbst ja doch irgendwie einnehmen möchte, wenn er der im Reisen selbst liegenden Absicht gerecht werden will, geht es folglich nicht mehr um die Weitertradierung eines Wissensbestandes, sondern um die mögliche genuine Erfahrungshaltigkeit des eigenen Blicks. Demselben Postulat unvordenklicher Öffnung und Blickerweiterung müßte [94/96] nun auch die artikulierende Beschreibung genügen.

³⁸ Vgl. dazu Elrud Kunne-Ibsch, Die Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1972 (Studien zur deutschen Literatur Band 33)

³⁹ Vgl. Anmerkung 34.

Herkömmlich wurden derartige Fragen unter dem Titel der *Evidenz* (d. h. einer ursprünglichen, sich selbst vergewissernden Einsicht) abgehandelt. Was *clare et distincte* vorliegt, ließ sich in die Form eines Urteils fassen. Nun aber geht es verschärft darum, derartige Evidenzen allererst zu gewinnen, ja in einem pointierten Sinne mittels der artikulierenden Beschreibung allererst zu erzeugen. In der Beschreibung soll zur Evidenz gebracht werden, was *gerade nicht* „klar vor Augen liegt“: das Abgespaltene, bislang Übergangene oder überhaupt nicht ans Licht Tretende. Damit führt die artikulierende Beschreibung endgültig über die Grenzen der sachlichen Beschreibung hinaus. Was die Dinge selber uns zu sagen haben, faßt die sachliche Beschreibung nicht, weil es in gegenständlicher Einstellung überhaupt nicht faßbar und bestimmbar ist.

An dieser Stelle nimmt Bollnow Josef Königs Abhandlung über „Die Natur der ästhetischen Wirkung“⁴⁰ auf. Die Beschreibung im Sinne Königs ist, ebenso wie Mischs evozierendes Reden, bezogen auf ein Anmutendes, Anrührendes und So-Wirkendes, das nicht der gegenständlichen Sphäre angehört und auch nicht in diese hereingeholt und objektiv bestimmt werden kann. Es handelt sich vielmehr um eine *andere Seinsmodalität*, die überhaupt nicht Gegenstand werden kann und sich nicht in die praktischen und theoretischen Verweisungszusammenhänge integrieren läßt. Beschreibung als Artikulation eines sonst unbestimmt Bleibenden wird für Bollnow somit zur „Elementargrammatik“ (Giel) eines eigentlich-hermeneutischen Philosophierens, dem der Rückgriff auf Sinnesgegebenheit und Handlung, auf vorgängige Sprachbedeutung und zergliedernde Logik verwehrt ist. Es handelt sich um die Beschreibung von etwas, was *in* der Beschreibung und *durch sie* allererst „wirklich“ oder, wie König es weniger [96/98] mißverständlich ausdrückt, „zur Welt gebracht“ wird. Dieses Zur-Welt-Bringen ist kein Erschaffen aus dem Nichts, denn was beschrieben wird, ist in einem gewissen Sinne ja schon da. Dennoch wird nun die Beschreibung selber zur Bedingung seines möglichen In-der-Welt-seins.

Deutlich ist, daß König mit seinem Begriff von „Welt“ auf eine weitere Dimension des Wirklichen verweist und „Welt“ nicht lediglich auf „das Ganze der im menschlichen Verständnis erfaßten Dinge, also unsere Lebenswelt“ (vgl. MuN S. 23) beschränken möchte. Für König bleibt das So-Wirkende, indem es mittels „modifizierender Prädikate“ beschrieben wird, in einer anderen Dimension und kann grundsätzlich nicht in die sinnlich-gegenständliche Welt „determinierter“ Sachverhalte hereingeholt werden.⁴¹ Was die Beschreibung leistet, ist vielmehr eine Umsetzung oder Übersetzung des Beschriebenen „in einen anderen Status“.⁴² Auf die schwierigen Fragen eines

⁴⁰ Josef König, Die Natur der ästhetischen Wirkung. In: Josef König, Vorträge und Aufsätze. Hrsg. von Günther Patzig, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1978, S. 256-337. Es handelt sich bei dieser bedeutenden Abhandlung um die ausgearbeitete Form der Antrittsvorlesung, die König im Januar 1954 in Göttingen gehalten hat. Otto Friedrich Bollnow schrieb dazu einen Aufsatz: Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften Band 7/1990-91, hrsg. v. Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1991, S. 13-43.

⁴¹ Den Unterschied von „modifizierenden“ (einen „Eindruck“ fassenden) und „determinierenden“ (etwas sachlich bzw. objektiv bestimmenden) Prädikaten entwickelt König im 1. Kapitel seiner Habilitationsschrift: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie (1937), in 2. Auflage unverändert nachgedruckt im Max Niemeyer Verlag Tübingen 1969.

⁴² Die Natur der ästhetischen Wirkung, a. a. O. (vgl. Anm. 40) S. 309.

Weltbegriffs, der das *dimensionale Verhältnis* oder, wie König es vorzieht zu sagen, eine *formale Differenz* konstitutiv in sich aufnimmt, kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen.⁴³ Jedenfalls führt die Beschreibung, für König deutlicher als für Bollnow, über den Rahmen der Lebenswelt hinaus, die im Prinzip als eine Welt der Praxis und der praktischen Bedürfnisse verstanden werden kann. Von Husserl und Misch ist in diesem Zusammenhang klargestellt worden, daß auch die rational höchst durchgebildeten, logisch und begrifflich geschärften Formen und Instrumente wissenschaftlichen Denkens immer noch dieser praktischen Welt angehören und keine Alternative zu ihr darstellen. [98/100]

6. Die Verschränkung zweier Seiten im Grundvorgang der Beschreibung.

Soweit es sich im Vorgang der Beschreibung um die *Verschränkung zweier Seiten* handelt, kann Bollnow mit König parallel gehen und dessen Formulierungen aufnehmen. Es handelt sich auch für ihn im Verhältnis von „ästhetischer Wirkung“ und „Beschreibung“ um „zwei aufeinander angewiesene Bewegungen“ (vgl. MuN S. 32 ff.), wobei die eine der anderen entgegenkommen muß, jede aber auch durch sich selber die andere indirekt ermöglicht. Nur beide Seiten zusammen machen in ihrer wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander den fraglichen Vorgang aus. König drückt dies in seiner präzisen Sprache so aus: „Die ästhetische Wirkung ist *nichts außer dem*, daß sie das ist, *was uns Menschen das Sprechen von ihr* als einer ästhetischen Wirkung und in eins damit von einem so oder so Wirkenden *als ein ihr angemessenes und sie treffendes Sprechen empfindbar macht.*“ (a. a. O. S. 264, von Bollnow zit. MuN S. 32; gesperrt von mir) Was die Beschreibung faßt, geht von der ästhetischen Wirkung aus, denn wir können nur *unter dem Einfluß der ästhetischen Wirkung* angemessen von ihr reden. Umgekehrt aber kommt auch die ästhetische Wirkung *nur zu sich* (als ob sie unter der Berührung des Wortes gleichsam erwachte), wenn und indem wir sie beschreiben.

Wenn König dann weiter sagt, daß die dichterische Aussage die ästhetische Wirkung *bei ihrem Namen nennt* (vgl. a. a. O. S. 267 f.), kann auch dieser Hinweis auf den Eigennamen erhellend sein für den Charakter der von ihm so genannten Beschreibung.⁴⁴ Diese ist einerseits eine metaphorische Rede, andererseits aber erfüllt sie die Funktion eines Eigennamens. Eine Metapher als Eigenname, ein Eigenname als Metapher: damit werden zwei Sprachfunktionen in ein inneres Verhältnis zueinander gesetzt, die nicht nur in den älteren Sprachtheorien, sondern auch noch in der modernen Semantik und Semiotik nahezu völlig auseinanderfallen. Freges Unterscheidung von „Sinn“ (meaning) und „Bedeutung“ (reference) beleuchtet scharf den Bruch zwischen einem sinnauslegenden Sprachgebrauch und der mit dem Namen [100/102] verbundenen Bezeichnungsfunktion.

⁴³ Vgl. unten S.

⁴⁴ Vgl. dazu unten S.

Hermeneutisches Reden im und aus dem Kontext ist etwas anderes als Namengeben. Das Anrufen, Treffen und Erreichen der Dinge ist traditionell mit dem Eigennamen bzw. der Bezeichnungsfunktion der Sprache, nicht aber mit einem Reden über sie verbunden worden. Man muß den Namen kennen und die Dinge bei ihrem Namen nennen, um sie in ihrem Wesen aufschließen zu können. Darüberhinaus bedeutet der Eigenname nichts und läßt sich auch in keinerlei semantische Kontexte einbetten. In Königs charakteristischer Ausdrucksweise bedeutet er „*nichts als das*“, was er bezeichnet und kann auch gar keine weiteren Bedeutungen annehmen. Eigennamen übernehmen auch keine begriffliche Funktion im Sinne verallgemeinernder Übertragung auf andere Gegenstände. Der Name „trifft“, und das ist alles, was er leisten kann und zu leisten verspricht. Im Unterschied dazu erlaubt es die metaphorische Sprechweise, Sprachausdrücke durch andere Sprachausdrücke zu ersetzen und so in ihrer Bedeutung abzuklären oder zu modifizieren. Bedeutungen verweisen auf Kontexte zurück und über sie hinaus.

Die Beschreibung Königs hat nun aber an beiden, traditionell stets gesonderten Sprachfunktionen teil und verbindet sie in sich. Indem sie einen ästhetischen Eindruck beschreibt, bildet sie einen komplexen metaphorischen Ausdruck für diesen und stellt zugleich eine Korrespondenz zu ihm her, wie sie dem Namen eignet.

7. Die „treffende“ Beschreibung als Resonanzphänomen.

Königs Rede von einer „treffenden“ Beschreibung verbindet Bollnow wiederum mit Mischs „evozierendem Sprechen“, zu dessen Charakterisierung Misch auf dieselbe Metaphorik zurückgreift. „Georg Misch spricht in einer von ihm gern gebrauchten Wendung davon, daß der gemeinte Gegenstand durch das treffende Wort zum Erzittern gebracht wird. Er sagt, daß der Gegenstand selbst von den Worten betroffen ist, gleichsam durch die Berührung des Wortes durch die Tat der Sprache erzittert.“⁴⁵ Die parallele Formulierung Königs lautet: „Treffend ist die Beschreibung, die sie (nämlich die ästhetische Wirkung) trifft oder anstößt oder weckt. Und daß sie gleichsam erweckt, kann man wiederum mit Gewinn dahin wenden, daß sie zurücktönt oder resoniert.“ (A. a. O. S. 303, bei Bollnow zit. MuN S. 25) Derartige Redeweisen sind für Bollnow „selbstverständlich metaphorisch gesprochen und vielleicht auch insofern mißverständlich, als die Wendung von einem erzitternden Gegenstand an ein körperliches Ding denken läßt, das in Schwingung gerät, während es sich hier zumeist um dinglich nicht faßbare Erscheinungen handelt.“ (ebd.) Der „treffende“ und unmittelbar als solcher empfundene Sprachausdruck verweist auf ein Resonanzphänomen, wie es physikalisch in bezug auf den spezifischen Eigenton eines [102/104] Schallkörpers auftritt. Bollnow macht geltend, daß eine solche Redeweise in der Übertragung auf das „evozierende Sprechen“ bzw. die „treffende Beschreibung“ notwendig metaphorisch wird und, wenn man sie wörtlich nehmen wollte, in eine magische Welt verweist. Das-

⁴⁵ Mensch und Natur S. 24, mit Hinweis auf Mischs Logik-Vorlesung (vgl. Anm. 37) und Bollnows Darstellung derselben in: Studien zur Hermeneutik II, Verlag Karl Alber Freiburg i. Br. 1983, S. 167.

selbe gilt für das „mythische Bewußtsein, in dem der Mensch noch in ungebrochener Einheit mit den Dingen lebte und ihre Sprache verstand“ (VüBeschr S. 65), so daß die Naturwesen unmittelbar zu ihm reden konnten.

In Sinne dieser Sprachmagie zitiert Bollnow Eichendorff's

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Wie sie träumen fort und fort,
Und die Welt fängt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort.

Dieses „Singen“ in Verbindung mit einem „Sagen“ verlangt in dem nicht mehr magischen Bewußtsein der Neuzeit die *dichterische Sprache*, in der das „Namenlose selbst zu sprechen beginnt“ (Ernst Jünger) und etwas Ähnliches möglich wird. Wie das Zauberwort bekanntlich genau gesprochen werden muß, wenn es seine Wirkung haben soll, weist auch König hin auf das Erfordernis einer „reinen und genauen“ Beschreibung, die in „auswählender Resonanz“ den spezifischen „Eigenton“ einer Sache trifft. Eine „treffende“ Beschreibung bzw. ein etwas qualitativ Bestimmtes evozierender Ausdruck kann nicht beliebig sein, er muß vielmehr selber, um zu treffen, mit Kunst gebildet sein. Die Reinheit und Genauigkeit der Beschreibung beweist sich eben dadurch, daß sie in der Tat etwas „trifft oder anstößt oder weckt“ (König), so daß es unter der „Berührung des Worts“ (Misch) gleichsam erwacht und zu sich kommt. Damit ist verbunden daß man um den treffenden Ausdruck ringen muß und dazu gelöst sein und auch Glück haben muß (vgl. VüBeschr S. 63).

Gleichwohl meldet Bollnow gegenüber der starken suggestiven [104/106] Kraft einer derartigen Rede- und Vorstellungsweise einen deutlichen Vorbehalt an: „Aber man darf dies Bild auch nicht übertreiben.“ (MuN S. 26) Er stört sich offensichtlich an dem *Fertigsein* dessen, was *nur noch erweckt zu werden braucht*. Ihm fehlt bei dieser Vorstellung des „Treffens“ die schöpferische Leistung des Gestaltgebens, das artikulierende Moment.

Auf diese Schwierigkeit soll im Zusammenhang mit der Leistung der Metapher (These 3) und mit der „Stimme der Natur“ (These 4) noch genauer eingegangen werden. Sie hängt zusammen mit der bereits angesprochenen Differenz eines hermeneutischen, sich selbst auslegenden und eines rein bezeichnenden Sprachgebrauchs, wie er traditionell in der Entgegensetzung einer Sprache der Metapher und einer Namensprache zum Ausdruck gebracht wurde, nie aber in ein befriedigendes Verhältnis zueinander gebracht werden konnte. Mischs „evozierendes Sprechen“ und Königs „Beschreibung“ versuchen meines Wissens zum ersten Mal, diese beiden grundverschiedenen Sprachfunktionen wirklich ineinanderzuarbeiten. Nur wenn dies gelingt, kann der Metaphorik über ihre Selbstbezüglichkeit und Kontextabhängigkeit hinaus eine Referenz zugesprochen werden, wie der Eigename eine solche besitzt, und kann umgekehrt mit dem Namen selbst als solchem eine metaphorische Leistung verbunden werden. Nur indem beides in der „treffenden Beschreibung“ koinzidiert, kann der Sprachvorgang selber zu einem Durchbruchereignis werden und seinen Anspruch auf Wirklichkeits-

haltigkeit und Wahrheit einlösen. Dazu ist nach allem bisher Gesagten aber noch ein weiter Weg.

Zuvor jedoch stellt sich die Frage, ob König und Misch, wenn sie auf denselben Grundvorgang verweisen, auch dasselbe meinen und im Blick haben. Bollnow selber stellt Königs Beschreibung einer ästhetischen Wirkung ganz in den weiteren Kontext von Mischs evozierendem Sprechen und versucht, was König meint, von daher zu verstehen. Wiewohl König in seiner Abhandlung über die Natur der ästhetischen Wirkung selbst an keiner Stelle auf Misch verweist - was bei der direkten Schülerschaft ja auffällig ist und von Bollnow durchaus registriert wird - besteht für [106/108] ihn zwischen beiden Fragestellungen ein offensichtlicher Zusammenhang (vgl. VüBeschr S. 70; MuN S. 32). Die Dinge antworten auf das evozierende Sprechen *von sich selbst* bzw. *von ihrem Selbst her*, und dies wolle auch König zur näheren Bestimmtheit bringen. Auch das von König so genannte „modifizierende Reden“ wird in demselben Zusammenhang gesehen, wenn Bollnow aus „Sein und Denken“ zitiert: „Dinge dieser Art sehen uns von sich aus an; wir werden von ihnen her angeweht; sie kommen uns mit ihrem eigenen bestimmten Sein entgegen; und doch gilt alles dieses nur bezüglich, d. h. nur wenn wir ihnen gleichsam entgegengehen.“⁴⁶ Wiederum wird hier die Verschränkungsformel geltend gemacht, daß die Dinge uns entgegenkommen, *doch nur, wenn auch wir ihnen entgegengehen*.

Bollnow verspricht sich von einer solchen, beide Perspektiven gleichursprünglich verschränkenden Betrachtungsweise eine wesentliche Erweiterung und Vertiefung des überlieferten Wahrheitsbegriffs (vgl. MuN S. 35 ff.). Wenn richtig ist, daß die Beschreibung eben dieses leistet, daß der Dichter da „*rein und genau*“ (König) spricht, kommt der treffenden Beschreibung, die man ja „*unmittelbar* als treffend empfindet“⁴⁷, „in irgendeinem Sinne des Wortes 'Wahrheit' Wahrheit zu“ (König, a. a. O. S. 259) - eine Wahrheit, die auch ohne jede Vergleichsmöglichkeit und d. h. ohne Bezug auf ein *äußeres* Wahrheitskriterium unmittelbar als solche *gefühl und gewußt* wird. Wahrheiten dieser Art besitzen eine innere, unabweisbare Verbindlichkeit; dieser Anspruch besteht aber nur, wenn und indem wir ihn fühlen und anerkennen. In Rilkes von König (a. a. O. S. 256) zitierten Worten, unter dem Eindruck des Archaischen Torso Apollos:

„... *denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.*“
[108/110]

⁴⁶ Josef König, Sein und Denken, a. a. O. (siehe Anm. 41) S. 5, von Bollnow zit. in Mensch und Natur S. 33.

⁴⁷ Josef König, Die Natur der ästhetischen Wirkung, a. a. O. (vgl. Anm. 40) S. 258; gesperrt von mir.

[Seite 108]

DRITTES KAPITEL

DER WIRKLICHKEITSBEZUG DER SPRACHE

These 3 untersucht das Spezifische der Sprache der Beschreibung unter dem Aspekt der Metaphernbildung. Einer ersten Formulierung dieses Problems kann auch Bollnow zustimmen:

Die Sprache der Beschreibung ist notwendig metaphorisch und nimmt darin eine neue Tiefe und Ursprünglichkeit an.

An der strengen Zweiseitigkeit des Metaphernproblems, die sich in Form einer Paradoxie ausdrücken läßt, scheiden sich jedoch die Geister:

Metaphorisches Sprechen ist der Angelpunkt und die Bedingung der Möglichkeit einer Hermeneutik (so auch Bollnow); zugleich jedoch stellt metaphorisches Sprechen aber auch die Grenze jeder möglichen Hermeneutik dar (so Josef König).

Was den möglichen Gegenstand der Beschreibung betrifft, ist in den Ausführungen zur „treffenden“ Beschreibung deutlich geworden, daß es sich hierbei nicht um Dinge im physikalischen Sinne handeln kann, auch wenn bei diesen ein analoges Resonanzphänomen noch unbestrittener nachweisbar ist. Es handelt sich in den Beispielen vielmehr um einen anderen, geheimnisvollen Bereich, in dem die Naturdinge nicht als Gebrauchsdinge erscheinen, sondern „Selbst“-Charakter haben und in ihrem „Eigenwesen“ von sich selbst her zur Sprache kommen. Auch wenn diese Rede von „Selbst“-Wesen für Bollnow nur gleichnishaft zu verstehen ist (vgl. VüBeschr S. 67 f.), werden dazu „eigene sprachliche Formen, besonders in metaphorischer Ausdrucksweise, erforderlich.“ (S. 66) Die Natur dieser *notwendig metaphorischen* Sprechweise zu bestimmen macht jedoch eigentümliche Schwierigkeiten. [108/110]

1. Die Beschreibung als Artikulation eines Eindrucks.

Fragt man nach den Besonderheiten der Sprache der Beschreibung, so wird man verwiesen auf sprachliche „Ausdrücke wie heiter, freundlich, öde, düster, melancholisch usw.“ (MuN S. 20), auf „dem seelischen Leben entnommene Wörter“ also (ebd.), die sich im ganzen auf ein nicht-objektivierbares und insofern auch unbestimmt bleibendes, aber doch höchst spezifisches Ganzes beziehen, das in seiner Qualität empfunden und mittels metaphorischer Rede gekennzeichnet werden kann. Auch Königs Beispiele für ästhetische Wirkungen beziehen sich in diesem Sinne auf einen „Gesamteindruck“, wie er z. B. als „Stimmung“ einer Landschaft aufgefaßt wird und versuchsweise in einzelnen „Zügen“ artikuliert werden kann.

Artikulation als genuiner Sprachvorgang geschieht im Verhältnis von *Teil* und *Ganzen*, wie dies ja auch bei Dilthey bezüglich des zu artikulierenden Erlebnisganzen her-

ausgearbeitet worden ist. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf Josef Königs Dissertation über den „Begriff der Intuition“⁴⁸, in der dieses Verhältnis in seiner reichen metaphysischen Tradition herausgearbeitet worden ist. König interpretiert das Schicksal des mit einem flüchtigen Eindruck verbundenen und keine Dauer annehmenden „Ganzen“ im Sinne einer „Verfallsgeschichte“. Es geht ihm in seiner Thematisierung nicht mehr darum, zu den Ursprüngen zurückzukehren oder in Richtung auf die Zukunft einer Utopie nachzuhängen. Was in rückwärtsgewandter Einstellung „Ursprung“ heißt, muß vielmehr dem ständigen Zerfall immer wieder von neuem abgerungen werden.

Derselbe Grundzug der Fragilität, der Abnützbarkeit und des möglichen Verfalls betrifft auch die sprachlichen Wirkungsgrößen. Damit stellt sich vor dem Hintergrund einer radikalen Sprachkritik, die eben diese Verfallsgeschichte sprachlicher Wirkungsgrößen thematisiert, eine neue Sprachaufgabe, wie sie von der Lebensphilosophie mit der nach keiner Seite hin sich einseitig auflösenden Verschränkungsformel einer „Bestimmung des Unbestimmten und Unbestimmbaren“ in den Blick gerückt worden ist. Es ist deutlich daß das zu Bestimmende und im Bestimmen gleichwohl unbestimmt Bleibende grundsätzlich nur in metaphorischen Wendungen zu fassen und direkt überhaupt nicht aussagbar ist. Die traditionell metaphysisch verstandene Formel der „Bestimmung eines Unbestimmten“ wird damit zu einem sprachhermeneutisch verstandenen Explikations- und Gestaltungsprinzip.

Um für den hier gemeinten Sachverhalt ein von Bollnow öfters zitiertes Beispiel aufzunehmen: Die in Goethes Ballade „Der Fischer“ evozierte Anmutungsqualität des „Wasserhaften“ bedeutet von vornherein eine qualitative lebendige Realität, die weder als „objektive Eigenschaft“ des Wassers noch als „bloß subjektive Zutat“ verstanden werden darf und beides vielmehr in eigentümlicher Weise verschränkt. Für Goethe manifestiert sich im Physischen ein Geistiges und kann auf dieses hin transparent gemacht und überschritten werden.⁴⁹ Gleichwohl läßt sich die Metaphorik in Goethes Ballade nach wie vor mit einer sinnlich wie seelisch unmittelbar erlebbaren Wasserqualität in Verbindung bringen. Auch wenn die Metaphorik des „Wasserhaften“ hier auf ein Seelisch-Geistiges bezogen wird, läßt sie sich immer noch als metaphorische Übertragung im gewöhnlichen Sinne verstehen und, weil eine sinnliche Erfahrung dem entspricht, in eine wörtliche bzw. direkte Bedeutung zurückübersetzen.

2. Beschreibung als ursprüngliche Metaphorik.

Anders liegt die Sache jedoch bei dem „blauen Band“ in Mörikes [114/116] Frühlingsgedicht

Frühling läßt sein blaues Band
Wieder flattern durch die Lüfte ...

⁴⁸ Vgl. Anmerkung 24.

⁴⁹ Vgl. auch Goethes, den meteorologischen Prozeß auf ein Geistiges hin transparent machendes Gedicht „Howards Ehrengedächtnis“.

Bollnow schreibt dazu: „Was hier angesprochen wird ist keine objektive Bestimmung des Frühlings als einer bestimmten, mit bestimmten Eigenschaften ausgezeichneten Jahreszeit, aber auch nicht das subjektiv zu verstehende Gefühl des Frühlings, sondern ähnlich wie vorher beim Wasser der Frühling selbst, das Wesen des Frühlings, das Frühlingshafte mit dem erwachenden Leben, das hoffnungsvoll der Zukunft Zugewandte usw., alles das, was sich in sachlich bestimmter Rede nicht ausdrücken läßt. Wie aber kommt diese Wirkung zustande? Wörtlich genommen ist es ein Unsinn; denn wo gäbe es ein solches blaues Band? Es ist, wie man sofort erkennt, eine metaphorische Rede.

Aber auch diese Bestimmung greift zu kurz. Denn es ist keine Metapher im üblichen Sinn, wo eine für sich bestehende Grundbedeutung im übertragenen Sinn angewandt wird, wie beim Stuhlbein oder Flußbett usw. Hier ließe sich zwischen wörtlicher und übertragener Bedeutung klar unterscheiden, und das metaphorisch Ausgedrückte ließe sich grundsätzlich auch in direkter Rede sagen. Hier aber kann man nicht sagen, daß der Frühling mit einem blauen Band verglichen wird. Er ist als ganzer in seinem Wesen mit dieser Metapher evoziert.“ (VüBeschr 67)

Was mit „blauem Band“ hier gemeint ist kann folglich nicht mit Hinweis auf die Grundbedeutung des Ausdrucks „blaues Band“ erklärt werden, weil es in bezug auf den Frühling gar keinen Vergleichspunkt zwischen der wörtlichen Bedeutung dieses Ausdrucks und einer möglichen übertragenen Bedeutung gibt. Was aber ist dann das „Wesen dieser eigentümlichen Form der Metapher“ (ebd.), die keine Metapher im üblichen Sinn ist und für die es gar keine wörtlich zu nehmende, sinnlich aufweisbare [116/118] Grundbedeutung mehr gibt? Natürlich gibt es ein blaue Bänder, doch hat Mörikes „blaues Band“ des Frühlings damit nichts zu tun. Man kann hier nicht mehr auf die Semantik rekurrieren, wie dies im Verhältnis von wörtlicher und übertragener Bedeutung der Fall ist, sondern muß schon von einer anderen Sprachform bzw. Sprachstufe reden, auf der die Metapher „blaues Band“ unabhängig von der wörtlichen Bedeutung dieses Ausdrucks ein Eigenleben erhält. Was sie nun bedeutet, ist in einem So-wirken von ihr bedeuteten „Frühlings“ begründet, das sich jeder Vergegenständlichung und direkten Aufweisung entzieht.

An dieser Stelle führt Königs Begriff „*ursprünglicher Metaphern*“ weiter, die von ihm im Unterschied zur gewöhnlichen Metapher so umschrieben werden: „Sie sind bildliche Ausdrücke, die ein rein Bedeutendes bedeuten; und daher ist es im strengen Sinne unmöglich, sie durch Ausdrücke, die nicht Bilder wären, zu ersetzen. Sie geben kein Bild für das Bedeutete, sondern bilden es; sie sind die Sache selber als Bild; und diese Sache ist, als ein rein Bedeutetes, nur da und nur in der Welt als ein notwendig metaphorischer Ausdruck.“ (a. a. O. S. 322) Wenn aber die von einer „ursprünglichen Metapher“ bedeutete Sache *nur* in der Welt ist in der Gestalt dieses notwendig metaphorischen Ausdrucks, kann sie grundsätzlich nicht mehr an sinnlicher Wahrnehmung und einer mit dieser verbundenen Gegenständlichkeit überprüft werden. Die Metapher als „rein Bedeutendes“ eines „rein Bedeuteten“ kann auch nicht durch andere Ausdrücke ersetzt werden, die vorgeblich dasselbe bedeuten. Dem „rein und genau“ an-

gemessenen metaphorischen Ausdruck wie dem von ihm Bedeuteten eignet eine unverwechselbare *Singularität*.

In der Konsequenz heißt dies für König jedoch, entgegen Boll [118/120] nows Intention: Es gibt für diese ursprünglich-metaphorischen Ausdrücke und ihr Bedeutetes keine sprachlichen und gegenständlichen Kontexte, in die sie eingebettet und aus denen heraus sie verstanden und interpretiert werden könnten. Das heißt, es gibt *keine Hermeneutik* dieser spezifisch treffenden, notwendig metaphorischen Ausdrücke. Was sie sagen, sagen nur sie selbst, und es gibt keinen anderen Ausdruck, der ihnen im Bedürfnis nach Klärung ihres Sinnes zu Hilfe eilen könnte. Sie sprechen, wenn sie „rein und genau“ sind, ausschließlich durch und für sich selbst und lassen keinerlei Übersetzung in andere Ausdrucksweisen zu.

Die Nichtersetzbarkeit und Nichtinterpretierbarkeit ursprünglicher Metaphern bzw. „Beschreibungen“ in Königs Sinn des Wortes hängt damit zusammen, daß es für das, was sie bedeuten, keine zweite, vergleichbare Repräsentation gibt, wie die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellbarkeit für die gewöhnlichen Metaphern eine solche bietet. Gewöhnliche Metaphern sind dadurch definiert, daß sich die metaphorische Bedeutung auf eine sinnenfällige Bedeutung zurückbeziehen läßt, an der sie sich mißt. Man kann sich hier auf die verschiedenste Weise ein Bild machen, weil und insofern die Sprache aus ihren verbalen Wurzeln heraus entsprechend bildsam dazu ist. Anders ist es mit den von König so genannten Beschreibungen, die als solche *rein und genau* und darin *fertig* sind und, weil sie sich nicht durch andere äquivalente Sprachausdrücke austauschen lassen, auch kein Gegenstand hermeneutischer Explikation bzw. Interpretation mehr sein können. Was so beschrieben wird, gewinnt allein *in* der Beschreibung und *durch* sie eine je und je zu aktualisierende Bedeutung und Wirkmächtigkeit. [120/122]

3. Die Markierung einer formalen Differenz im Begriff des Metapher-Seins und der Sprachmöglichkeit überhaupt.

Bollnow verbindet mit der artikulierenden Beschreibung eine *hermeneutische Gestaltungsaufgabe*, wie sie mit der alten platonischen, von der Lebensphilosophie aufgenommenen Formel einer „Bestimmung des Unbestimmten“ umschrieben werden kann. Auch diese grundsätzlich nach beiden Seiten hin zu lesende Verschränkungsformel ist, wie Königs Beschreibungsvorgang, *streng zweiseitig* aufzufassen, denn das so Bestimmte gibt im Bestimmungsvorgang sein Geheimnis nicht preis und hört, auch wenn es beschrieben ist, nicht auf, unergründlich und namenlos zu bleiben. Zur Charakterisierung des sprachschöpferischen Vorgangs nimmt Bollnow die Formulierung von Georg Misch auf, daß „in den Worten sich etwas konzentriert, was vor dem Aussprechen derselben *noch nicht da war* oder *so noch nicht da war*. In den Worten erstet dasjenige, was in ihnen ausgesprochen wird.“⁵⁰ Im Sinne einer sprachphilosophischen

⁵⁰ Aus Mischs Logik-Vorlesung (vgl. Anm. 37), bei Bollnow zitiert in Mensch und Natur S. 22; gesperrt von mir.

These ist eine derartige Auffassung häufig anzutreffen. Sie ist indes mehrdeutig und der Präzisierung bedürftig. Königs Redeweise scheint mir an dieser Stelle genauer und weiterreichender zu sein.

Man kann sich die Differenz in der Weise des Verständnisses bei König einerseits und bei Misch und Bollnow andererseits so klar machen: Für Misch und Bollnow wird die Sprache zu einer *schöpferischen*, letztlich *Wirklichkeit setzenden* Macht. Eine solche Auffassung scheint ihren Rechtsgrund darin zu haben, daß, was so gesetzt wird, auch noch eine *zweite* Repräsentation in der sinnlichen Anschauung findet. Der anfängliche Welteingang der Dinge und d. h. ihre sinnlich-gegenständliche Konstitution liegt diesem Redenkönnen bereits voraus und zugrunde. In Königs Verständnis der Sachlage wird hingegen das ursprünglich-meta [122/124] phorische Sprachbild zum Geburtshelfer für etwas *Unsichtbares* und *unsichtbar Bleibendes*, was zwar auch irgendwie schon da ist, nun aber, in der Sprache der Maieutik ausgedrückt, im Sinne einer *zweiten* Geburt (einer „*Wiedergeburt*“) in der Beschreibung und durch sie *zu sich selbst entbunden* wird.

Auf den ersten Blick scheinen die beiden Auffassungen völlig parallel zu liegen. Auch Bollnow könnte von einer *Geburt der Welt aus der Sprache* im Sinne einer „zweiten“ Geburt der Dinge in der Sprache und aus ihr heraus reden. Was in den Dingen noch ungehoben ist, wird durch die Sprache in seiner *Ursprünglichkeit* zu sich selbst gebracht und, mythologisch ausgedrückt, *erneuert*. Auch was die zugehörigen *Organe* des Welt-Auffassens betrifft, geht es Bollnow nicht mehr um die primäre sinnliche Konstitution von Welt, so wie Kant diese versteht, sondern vielmehr mit Goethe, Pestalozzi, Herbart und vielen anderen um die *Öffnung und Erneuerung der Sinne durch Entbindung einer neuen Anschauungskraft in ihnen*. Dieses Thema eines neu zu bestimmenden, die Leistung der Sinne vertiefenden und ins Geistige hinein auslegenden Anschauungsbegriffs ist von Bollnow vielerorts aufgenommen und behandelt worden.

König weist demgegenüber darauf hin, daß ja auch *die Sprache der Beschreibung selbst* durch das *Gelingen* der Beschreibung ein zweites Mal geboren und d. h. wiedergeboren wird. Es handelt sich bei ihr nun nicht mehr um die herkömmliche konventionelle Sprache, sondern um eine *Sprache neuen Typs* oder *neuer Stufe*, die jenes überkommene, bereits mit dem Besitz der Sprache gegebene Sprechenkönnen übersteigt, auch wenn das Beschreiben in Königs Sinn sich nach wie auf das „alte“ Sprachmaterial bezieht und dieses weiterhin benützt.

Es ist schwierig, diese eigentümliche Überlagerung und Verschränkung grundverschiedener Sprachmodi richtig zu bestimmen. An [124/126] dieser Stelle setzen Königs mit dem Begriff „ursprünglicher Metaphern“ verbundene Überlegungen ein.⁵¹ Königs Vortrag „Bemerkungen zur Metapher“ geht davon aus, „daß es nicht nur verschiedene, sondern prinzipiell verschiedene Metaphern gibt“ und daß dieser „Formunterschied in der Weise ihres Metapherseins“ sie zu „*als Metaphern* verschiedenen Me-

⁵¹ Vgl. dazu Königs Seminarvortrag „Bemerkungen zur Metapher“ aus dem Jahre 1937, den Bollnow noch nicht kennen konnte. Der Vortrag ist erstmals veröffentlicht in: Josef König, *Kleine Schriften*. Hrsg. von Günter Dahms. Verlag Karl Alber Freiburg und München 1994, S. 156-176.

taphern“ macht (a. a. O. S. 157 f.) Diese Sachlage - das Bestehen derartiger formaler Unterschiede - stellt für ihn insofern „ein allgemeines Problem dar, als sie nicht nur in bezug auf Metaphern auftritt.“ (ebd.) An Hand seiner formalen Unterscheidung entwickelt König nun den Gedanken, „daß das metaphorische Sprechen nicht nur etwas ist, das zu dem nichtmetaphorischen Sprechen hinzukommt, sondern daß die Einheit und damit das Wesen der Sprache dadurch mit bedingt ist, daß es auch ein metaphorisches Sprechen gibt.“ (ebd.) Dies wird so ausgeführt: „Die Sprache selbst vielmehr und als ganze wird durch diese Leistung *verwandelt* und *zu sich* verwandelt. ... Daß die Sprache in einem wesentlich *folgenden* Bereich sowohl zu meinen als auch zu geben vermag, hat eine *Rückwirkung* innerster Art auf ihre Natur im ersten Bereich. Denn das sinnfällig Seiende ist vermöge dieser Rückwirkung über seine sinnlichen Gegebenheit hinaus in der Sprache und durch sie *noch einmal* gleichsam *geboren*, noch einmal ursprünglich gegeben. Nur auf Grund davon ist *auch* in dem ersten Bereich das sprachliche Meinen und Bedeuten so grundverschieden von einem Fixieren der Dinge vermittelt von Zeichen. Nur kraft dieser Verwandlung ist die Sprache in sich homogen, einheitlich und überhaupt *eine*; denn daß sie dies ist, ist zwar ein Faktum, aber durchaus kein selbstverständliches Faktum; im Gegenteil: die Beziehung auf [126/128] sinnfällig Seiendes und die auf nicht sinnfällig Seiendes sind an und für sich so tief verschieden, daß ohne die rückerwirkte Verwandlung der Gedanke zweier grundverschiedener Leistungsbereiche der Sprache und mithin gleichsam zweier verschiedener Arten von Sprache nicht für phantastisch erklärt werden dürfte.“ (A. a. O. S. 173 f.)

Diese Verschränkung zweier grundverschiedener Sprachmodi und Wirklichkeitsebenen kann leicht mißverstanden werden. König will sie nicht (wie etwa Hamann oder Herder) in dem Sinne verstanden wissen, daß die Sprache, geschichtlich betrachtet, *von vornherein* metaphorisch ist und erst im späteren verdinglichten Zustand, wie Jean Paul es ausdrückt, zu einem „Wörterbuch erblaßter Metaphern“ herabgesunken ist. Die *Doppelaspektigkeit* der Sprachgegebenheit: daß die Sprache einerseits in nichtsprachliche Kontexte eingebettet und insofern vermittelt und sekundär ist, andererseits aber auch originär gebend und schöpferisch wird, wird von König nicht mehr im *alternativen* Sinne nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst. Die Metaphorik der Sprache ist *sowohl* abkünftig *als auch* ursprünglich. Das metaphorische Sprechen ruht in *einem* Sinne auf einem nicht-metaphorischen Sprechen auf, in einem *anderen*, *der Zeit nach späteren* Sinne wird es aber auch gänzlich unabhängig von diesem und beginnt aus eigener Quelle zu fließen. Damit rückt der Begriff der Metapher und mit ihm der Begriff der Sprache überhaupt entwicklungsgeschichtlich wie formal in eine doppelte Beleuchtung. Zwar handelt es sich bei dem mit dem Ausdruck „Metapher“ Gemeinten nach wie vor um *einen* Begriff. Aber es ist ein Begriff besonderer Art, der dadurch charakterisiert ist, daß er einen *inneren Formunterschied* enthält. Um diesen Formunterschied im Metapher-sein von Metaphern an geeigneten Beispielen spürbar zu machen und formal nachzu [128/130] weisen, verwendet König alle erdenkliche Mühe. Es macht für ihn z. B. einen prinzipiellen Unterschied, ob ich etwas „*erhebend*“ finde oder ob es „*erhaben*“ auf mich wirkt (vgl. a. a. O. S. 157 f.). In gleichem Sinne ist die

Rede von der „*blendenden Schönheit*“ z. B. einer Frau eine formal andere Rede als die Rede von einer „*blendenden Leistung*“ in der Prüfung (vgl. S. 160 f.). Der spürbare Unterschied hat in der Tat etwas mit den ganz unterschiedlichen Ebenen und Sachverhalten zu tun, auf die die beiden Metaphern jeweils verweisen. Wichtig aber ist, daß der *sachliche* Unterschied nur faßbar wird in einem *Formunterschied* beider Metaphern und d. h. in einem Unterschied in der Weise ihres Metapher-seins. Unmittelbar zu *spürende*, aber nur *formal zu kennzeichnende* Unterschiede dieser Art machen deutlich, was König unter einem radikalen bzw. formalen Unterschied versteht.⁵² Man kann für solche Unterschiede ein Gespür entwickeln, doch kann das so Gespürte gar nicht angemessen in den Blick kommen, wenn man nicht gleichzeitig realisiert, daß es sich hier um einen *formalen Unterschied* und d. h. einen Unterschied in der *Ebene des Sprechens* (der *Sprachstufe*) handelt. Um diesen Unterschied nicht nur zu spüren, sondern formal nachzuweisen, bedarf es einer philosophischen Analyse.

Auch wenn es sich für König nach wie vor um *eine* Sprache und hinsichtlich des Begriffs der „Metapher“ um *einen* Begriff handelt, kann doch das Metapher-sein von Metaphern nun nicht mehr auf *ein und derselben Sprachebene* verrechnet werden. Der so umschriebene, formale oder radikale Unterschied schließt es aber gleichzeitig aus, von den *als* Metaphern verschiedenen Metaphern im Sinne *zweier voneinander unabhängig gewordener Sprachen* zu reden, die, indem sie sich überlagern, nichts mehr miteinander zu tun haben. [130/132]

Die seit Bertrand Russell geläufige logische Unterscheidung von *Sprache* und *Metasprache* bzw. von objektsprachlicher Ebene und Metaebene kann für das Verständnis der hier obwaltenden Sachlage hilfreich sein. Auf die vorliegende Sachlage angewendet lassen sich drei Fälle unterscheiden: *Ursprüngliche Metaphern* bedeuten nur auf der metasprachlichen Ebene etwas und auf der objektsprachlichen Ebene nichts. *Nicht-metaphorische Ausdrücke* sind in ihrer Bedeutung auf die objektsprachliche Ebene beschränkt. Dazwischen liegt im Sinne einer Unterebene der objektsprachlichen Ebene der Bereich *gewöhnlicher Metaphern*, bei denen die Bedeutung eines Worts bzw. einer Wendung im übertragenen Sinne verwendet wird, aber immer noch an eine nicht-metaphorische Bedeutung zurückgebunden bleibt.

Die *logische Unabhängigkeit* beider Sprachebenen ist darin gegeben, daß, was auf der metasprachlichen Ebene gesagt werden kann, nicht mehr auf der objektsprachlichen Ebene abbildbar ist, und umgekehrt. Die ursprüngliche Metapher bzw. die Sprache der Beschreibung in Königs Sinn kann in dem, was sie beinhaltet, nicht mehr auf eine primäre Bedeutung der verwendeten Ausdrücke zurückbezogen werden. Auf metasprachlicher Ebene verwendet bedeuten die Wörter bzw. Sprachwendungen etwas *toto genere* anderes als zuvor, auch wenn es sich, äußerlich betrachtet, um dieselben Wörter und Wendungen handelt.⁵³ Auch hier gibt es wiederum drei Fälle: Wenn Wörter eine objektsprachliche *und* eine metasprachliche Bedeutung haben (z. B. das Wort

⁵² Vgl. dazu meine Einleitung zu den von mir herausgegebenen Vorlesungen: Josef König, *Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung*. Verlag Karl Alber Freiburg/München 1994, S. 21 ff.

⁵³ Vgl. das oben (S.) gegebene Beispiel des „blauen Bandes“ in Eduard Mörikes Frühlingsgedicht.

„wahr“), kann nun nicht mehr von der sich sinnlich-gegenständlich auslegenden Bedeutung auf die andere, die Aussage als solche betreffende Bedeutung geschlossen werden. Nimmt ein umgangssprachlich verständliches Wort auf der Metaebene die Bedeutung eines definierten Terminus an, so muß man sich zu dessen Verständnis geradezu verbieten, auf jene umgangssprachliche Bedeutung zurückzugreifen.⁵⁴ Rein terminologische Ausdrücke (sie entsprechen den Metaphern zweiter Stufe) sind von vornherein [132/134] auf der metasprachlichen Ebene eingeführt und werden nur aus der hier vorgenommenen Definition heraus überhaupt verständlich. Eine dritte Gruppe von nicht-terminologischen Sprachausdrücken hat nur auf der objektsprachlichen Ebene eine Bedeutung.

Versteht man nun im Sinne dieser formalen Unterscheidungen die *Sprache der Beschreibung* als eine durch den *Vorgang der Beschreibung* im ganzen neu qualifizierte *Metasprache* bzw. als [134/136] *Sprache zweiter Stufe oder Ordnung*, so wird verständlich, daß die Möglichkeit der *Rückübersetzung* auf die primäre Sprachebene nun nicht mehr gegeben ist und auch der *ontologische* Status des so Beschriebenen toto genere ein anderer geworden ist. So wie die Beschreibung die beschriebenen Phänomene bzw. Wirkungen im Sinne einer zweiten Geburt allererst „zur Welt bringt“ und in den Status von „Weltdingen“ bzw. „möglichen Gegenständen“ über-setzt, so wird in demselben Vorgang rückwirkend auch die Sprache selber, in der jene Wirkungen sich fassen, verwandelt bzw. ein zweites Mal geboren und hat nun *als* Sprache der Beschreibung eine Treffsicherheit und Potenz hinzugewonnen, die sie so zuvor noch nicht besaß.

4. Metaphorisches Sprechen als Bedingung der Möglichkeit und als Grenze der Hermeneutik.

Die diesem Vortrag zugrundegelegte These läßt sich nun in ihrer *Zweiseitigkeit* besser auffassen. Bollnow könnte den ersten beiden Sätzen ohne weiteres zustimmen: „*Die Sprache der Beschreibung ist notwendig metaphorisch und nimmt darin eine neue Sprachform und Ursprünglichkeit an ... Metaphorisches Sprechen ist der Angelpunkt und die Bedingung der Möglichkeit einer Hermeneutik.*“ Die damit verbundene, von König betonte und von mir zur Verschärfung in die Form einer Paradoxie gebrachte *andere Seite metaphorischen Sprechens* kann von ihm jedoch nicht mehr mit unterschrieben werden: „... *zugleich und ineins damit stellt metaphorisches Sprechen die Grenze jeder möglichen Hermeneutik dar.*“ Die damit markierte Differenz ist nun noch genauer auszuarbeiten.

Auch Bollnow redet in bezug auf die „Stimme der Natur“ von einer *Grenze der Hermeneutik*, doch liegt für ihn darin kein *inersprachliches* Problem im Sinne einer formalen Differenz im Sprachbegriff selbst als solchem und auch keine Differenz im Weltbegriff. Weil auch metaphorisches Sprechen die Grenze der menschlichen Spra-

⁵⁴ Vgl. Josef König, *Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung*, a. a. O. (vgl. Anm. 52) S. 133 ff.

che nicht überschreiten kann, liegt für Bollnow in der Sprachgrenze die *Grenze der menschlichen Welt überhaupt*. Demgegenüber weist König mit seinem Nachweis formaler Unterschiede [136/138] darauf hin, daß es auch eine *inersprachliche* Grenze der Hermeneutik gibt, über die die *Sprachmöglichkeit selbst* als solche jedoch hinausreicht und damit auch der Begriff der Welt und ihrer möglichen Gegenstände.

Man kann sich dem Verständnis dieser Differenz so annähern. Schon der Hinweis auf den Eigennamen macht deutlich, daß nicht jedes Sprachelement hermeneutisch verstanden und ausgelegt werden kann. Verallgemeinert läßt sich sagen, daß *nicht alles*, was Sprache und Welt ist, Gegenstand des Verstehens und hermeneutischer Explikation sein kann. Die von König so genannte Sprache der Beschreibung stellt eine Grenze der Hermeneutik, aber keine Grenze der Sprachmöglichkeit überhaupt dar. Ihre Fähigkeit zur Geburtshilfe für eine spezifische, je und je aktual werdende Wirkungsmächtigkeit hat nichts zu tun mit der ganz anders gelagerten Funktion hermeneutischer Explikation. Was die „Beschreibung“ einer „ästhetischen Wirkung“ trifft und als ein qualifiziertes So-Wirkendes beschreibt, läßt sich auf diese Weise zwar entbinden, aber nicht verstehen, weil es keine allgemeinen Bedeutungskontexte gibt, in die dieser Vorgang eingebettet und aus denen heraus es verständlich gemacht werden könnte. Damit ist die „Beschreibung“ in Königs Sinn kein Gegenstand möglicher hermeneutischer Auslegung mehr und gleicht eher dem Eigennamen.

Vergleicht man damit Bollnows Fassung des Vorgangs artikulierender Beschreibung, so zeigt sich trotz einer auf den ersten Blick ähnlich erscheinenden Richtungnahme eine deutliche Differenz. Bollnow weist zwar auf dieselbe Stelle hin, wenn er mit Misch ausführt, daß die Sprache der Beschreibung sich mit der Sprache der selbst „Stimme“ habenden „Wesen“ innerlich verbindet, *wenn und indem die menschliche Sprache der [138/140] Sprache der Dinge ihrerseits Stimme und Gehör verleiht*. Damit ist auch für ihn eine Differenz markiert: „Selbstverständlich sprechen die Dinge, wenn wir diese Ausdrucksweise noch einmal ungefragt hinnehmen, nicht in der gewohnten menschlichen Sprache. Darum läßt sich auch, was sie zu sagen haben, nicht in der gewohnten menschlichen Sprache ausdrücken.“ (VüBeschr S. 65) Unter der „gewohnten menschlichen Sprache“ versteht Bollnow zunächst einmal die von Misch so genannte diskursive Sprache, in der man zwar *über* die Dinge, aber nicht *mit* ihnen reden kann. Die im „evozierenden Sprechen“ benützte Metaphorik erster Stufe dient dann dazu, diese Kluft wenigstens annähernd zu überbrücken: „Weil wir aber nicht anders als in dieser diskursiven Sprache sprechen können, müssen wir sie in einer andern, den neuen Aufgaben entsprechenden Weise benutzen. Wir müssen das nicht direkt Aussagbare auf andre Weise, durch Andeutungen, Hinweise, Umschreibungen usw. in den Blick bringen.“ (ebd.) Bollnow hätte auch sagen können: durch ein notwendig auf Metaphern angewiesenes „evozierendes Reden“, wobei jedoch seine Kennzeichnung der hierzu verwendeten sprachlichen Hilfsmittel („Andeutungen, Hinweise Umschreibungen usw.“) darauf hinweist, daß er darunter ein metaphorisches Reden im gewöhnlichen Sinne des Worts versteht.

Die Differenz zwischen Königs Auffassung und der Bollnows kann im unterschiedlichen Verständnis dessen gesucht werden, was „Grenze“ im diesem Zusammenhang

heißt und bedeutet. Für Bollnow handelt es sich „um das Evozieren *an den Grenzen der gegenständlichen Welt*, wobei mit 'gegenständlicher Welt' alles das gemeint ist, was uns in sachlicher Beschreibung zugänglich ist.“ (ebd.) Das evozierende Reden bewegt sich „an den Grenzen der gegenständlichen Welt“ und hört damit auch für ihn auf, vorverstandenes Zeichen im Rahmen pragmatischer Zusammenhänge zu sein. Aber es führt über diese doch nicht hinaus und bleibt in dieser Rückbindung metaphorisches Reden im gewöhnlichen Sinne des Worts.

Es ist deutlich, daß damit die letzten, für Josef Königs Ansatz entscheidenden Schritte nicht mitvollzogen werden. Bollnow fragt sich in seinem Aufsatz „Über den Begriff der ästhetischen [140/142] Wirkung bei Josef König“, „ob hier die Subtilität nicht zu weit getrieben ist und der äußerste Scharfsinn nicht schon ins Skurile übergeht.“⁵⁵ Subtilität heißt Unterscheidungskunst, und was König am Begriff zweier *als* Metaphern *verschiedener* Metaphern aufweisen will, ist der von ihm so genannte *formale Unterschied*, der, wie die „Bemerkungen zur Metapher“ zeigen, für ihn den *Ausgangspunkt* seiner ganzen Überlegungen darstellt. Für Bollnow gibt es diesen formalen Unterschied nicht, auch wenn das von ihm als Beispiel für eine „ursprüngliche Metapher“ im Sinne Königs gegebene Gedicht Mörikes: „Frühling läßt sein *blaues Band* wieder flattern durch die Lüfte ...“ in der Tat auf einen solchen Formunterschied im Metapher-sein von Metaphern hinweist.

Das Zögern und Zurückweichen Bollnows hängt mit dem Begriff einer *hermeneutischen Philosophie* zusammen, wie er sie selber konzipiert hat. Entsprechend seinem *im ganzen* hermeneutisch bleibenden Ansatz wird Bollnow mit der Problematik der artikulierenden Beschreibung zwar *an die Grenze* der hermeneutischen Fragestellung, nicht aber *über diese hinausgeführt*. Demgegenüber führt König terminologisch gefaßter Begriff der „Beschreibung“ und in Verbindung damit seine ebenfalls terminologisch streng zu verstehende Rede von einem *notwendig* oder *ursprünglich metaphorischen Sprechen* zweiter Stufe von vornherein über den Bereich der Hermeneutik hinaus - jedenfalls einer Hermeneutik, die sich als Kunst der Auslegung oder Interpretation versteht.

In Bollnows letzter zur Veröffentlichung gelangten Schrift, dem „Versuch über die Beschreibung“, bricht er genau an der Stelle, an der er Königs Umschreibung für den Begriff einer „ursprünglichen Metapher“ zitiert hat, mit folgenden Worten ab: „Ich breche an dieser Stelle den Rückgriff auf Josef Königs ohnehin nicht ganz leicht verständliche Analyse der ästhetischen Wirkung ab. Sie sollte, wie gesagt, nur dazu dienen, das schärfer zu fassen, [142/144] was mit den etwas unbestimmten Wendungen von Zu-uns-Sprechen oder auch Uns-Anmuten der Dinge gemeint war.“ (S. 70) Damit wendet er sich erneut den Beispielen einer Öffnung für die „andere Seite“ der Natur zu. Er redet mit der Romantik davon, daß die Welt sich unversehens ins Traumhaft-Magische verwandeln kann: „Wo die sichtbare Welt entgleitet, beginnt eine geheimnisvolle Tiefe zu sprechen.“ (S. 71) In den „Untergründen des Seins“ wird mit Ernst Jünger ein „Reich des Zeitlosen“ geahnt, das seinen tieferen Sinn und seine geheime

⁵⁵ Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König, a. a. O. (vgl. Anm. 40) S. 42.

Ordnung nicht preisgibt. Es ist ein verborgener, nur geahnter oder auch empfundener Sinn, der sich auch durch evozierendes Sprechen nur indirekt andeuten, nicht aber aussagen läßt. Hinter dem „Bereich der sachlich gesicherten Erkenntnis“ tut sich im Sinne einer plötzlichen Öffnung und momentan durchbrechender Erfahrung ein „Bereich des nur ahnend Erfassten“ und eine „Sphäre des überhaupt namenlos bleibenden unergründlichen Seinsgrundes“ auf (S. 73), wobei der „Blick in eine sich um Unendlichen verlierenden Tiefe“ (S. 74) sich in eben dem Moment, in dem er sich öffnet, auch wieder verschließt.

Das Ganze nimmt für Bollnow schließlich eine *ethische Wendung*: Bei dem, was nur einer *Grenzerfahrung* überhaupt zugänglich wird, handelt es sich um „Geheimnisse“, „die nicht für einen bestimmt sind“ (S. 74) Die ihnen entsprechende Haltung ist: „Hier weiter vorzudringen hindert uns ein unwiderstehliches Gefühl der Ehrfurcht.“ (ebd.) „Und doch bleibt das Wissen vom Namenlos-Bleibenden und Unfaßbaren notwendiger Bestandteil jeder von einem letzten Ernst getragenen Erkenntnislehre.“ (ebd.) Auch wenn man an dieser Stelle nicht weiterkommt, hat das *Bewußtsein*, das sich dieser Grenzerfahrung verdankt, eine *nachhaltige Rückwirkung* auf alles weitere Denken, Sagen und Tun und ist darin, obwohl es inhaltlich nicht explizierbar und in die vertraute Welt übertragbar ist, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. [144/146]

Es soll uns hier nicht die Frage beschäftigen, in welchem Sinne Bollnows abschließender Hinweis auf das Gefühl der Ehrfurcht angesichts einer als unüberschreitbar erkannten Grenze ein philosophisches Scheitern darstellt und in welchem Sinne nicht von einem solchen gesprochen werden kann. Auch kann es nicht darum gehen, dem ethischen Gehalt der von Bollnow geäußerten Einstellung irgendetwas hinzuzusetzen. Für die Beurteilung des Versuchs artikulierender Beschreibung im Sinne von Bollnow, und dessen, was König in seiner Abhandlung über die Natur der ästhetischen Wirkung zur Beschreibung sagt, kann vielmehr nur der Gesichtspunkt sinnvoll geltend gemacht werden, welcher *unterschiedlichen Denkfigur* in beiden Fällen der Gang der Argumentation verpflichtet ist. Dazu kann ein grundsätzlicher Vergleich der Denkansätze von Bollnow und Josef König hilfreich sein.

5. Die Differenz im Sprachbegriff impliziert eine Differenz im Weltbegriff.

Bollnow betrachtet die auch von ihm empfundene *Grenze der Hermeneutik* in erster Linie als eine *Sprachgrenze überhaupt*, über die hinauszugehen dem Menschen nicht *möglich* ist; in zweiter Linie handelt es sich für ihn aber auch um eine *ethische Grenze*, die zu überschreiten dem Menschen nicht *ratsam* ist. Gleichwohl ist es für den Menschen *von äußerster Wichtigkeit, an diese Grenze gelangt zu sein und ein Bewußtsein von ihr gewonnen zu haben*, das dann nicht nur auf seine ethischen Einstellungen, sondern auf sein ganzes Denken und weiteres Verhalten zurückwirkt. Die mit der Grenzerfahrung verbundene Bewußtseinsqualität führt zwar nicht über die vorgegebenen Schranken des Bewußtseins hinaus, doch *imprägniert* sie dieses *im ganzen* mit einer neuen Erfahrungsqualität. Was *Durchbruch* und *Überstieg* zu sein scheint, bleibt

jedoch für Bollnow eine *Grenzerfahrung* und, wenn man diese sprachlich zu artikulieren versucht, metaphorisches Reden im gewöhnlichen Sinne des Worts und d. h. bildlicher Ausdruck für eine Sache, die man *anders* nicht fassen, *auf diese Weise* aber auch nicht greifen und begreifen kann. Das Bewußtsein einer Grenze der Erkenntnismöglichkeit verbindet [146/148] sich mit dem Bewußtsein einer Sprachgrenze, und beide hinzunehmen wird zur Aufgabe ethischer Resignation im guten Sinne des Worts.

Was für König eine *formale Differenz* ist, wird von Bollnow somit lediglich als *Grenze*, genauer als *Grenze der Verdinglichung* gefaßt. Eine solche ist sie natürlich für Josef König auch, aber nicht nur. Die Sprache bewegt sich in Bollnows Sichtweise auf diese Grenze zu und geht im metaphorischen und dichterischen Sprechen auch über sie hinaus, doch bleibt der Boden und Verständnisrahmen auch für dieses dichterische bzw. metaphorische Sprechen nach wie vor das *Diesseits der Grenze*. Der „namenlos bleibende Seinsgrund“ wird *als solcher* nicht zu einem *zweiten*, qualitativ veränderten Gestaltungsgrund der Sprache. Nicht nur die Dinge, sondern auch die auf sie bezogenen Namen und Bedeutungen haben ihren Ort und Wurzelgrund und damit auch ihren Verständnisrahmen ausschließlich diesseits der Grenze. Anders gesagt bleibt „Welt“ für Bollnow letztlich doch beschränkt auf „das Ganze der im menschlichen Verständnis erfaßten Dinge, also unsere Lebenswelt“ (MuN S. 23). Diese Welt hat Grenzen, außerhalb deren es auch noch etwas gibt. Die artikulierende Beschreibung hat die Aufgabe, über die Welt der praktischen Bedürfnisse hinauszuführen. Sie kann dies in gewissem Sinne auch leisten, wie die dichterischen Beispiele belegen. Doch *wie* und *vermöge wessen* sie dies kann, bleibt unbestimmt oder zumindest unterbestimmt. Auf jeden Fall möchte Bollnow die Rückübersetzbarkeit und hermeneutische Auslegbarkeit des an der Grenze Gefaßten und damit den *hermeneutischen Kontext des Weltverständnisses im ganzen* wahren. Was jenseits der Grenze liegt, soll und kann im Diesseits derselben wenigstens andeutend ausgesprochen werden; mehr darüber zu wissen ist einem redlichen, aufgeklärten Denken versagt.

Die von Bollnow eingenommene Position entspricht der Kants in seiner Beschränkung auf die Erscheinungswelt. Königs erweiterter Weltbegriff umschließt demgegenüber auch noch die *transzendent bleibende* Welt der „Dinge an sich“, ohne daß der dimensionale Bruch beider Ebenen verwischt oder [148/150] außer Kraft gesetzt worden wäre. Wie bei Kant, sind die „Dinge an sich“ in den Formen der Sinnlichkeit und durch die Kategorien des Denkens nicht bestimmbar, sie bleiben aber für König, im Unterschied zu Kant, nicht überhaupt unbestimmt und ohne jede eigene Qualität. Bei Kant wird das Verhältnis der „Dinge an sich“ zur „Welt der Erscheinungen“ so bestimmt, daß jene *für uns* in einer anderen Dimension *erscheinen* als in der, in der sie *an sich sind*. Im Rahmen der Erscheinungswelt können sie gleichsam *nur von außen* gewußt werden und bleiben in dem, was sie an sich und in Wirklichkeit sind, unbekannt.

An derselben ontologischen Differenz festhaltend, aber anders mit ihr umgehend, faßt König den Kant'schen *dimensionalen Unterschied* als einen *formalen Unterschied* und geht insofern über Kant hinaus, als er von den „Dingen an sich“ als „*möglichen* Gegenständen“ einer *spezifischen Sprachmöglichkeit* (eben der von ihm so genannten,

formal anderen Möglichkeit der „Beschreibung“) spricht. Diese *ursprünglich-metaphorische Sprachmöglichkeit* ist mit der auf die Erscheinungswelt im Sinne Kants bezogenen Sprache noch nicht gegeben, auch wenn diese die Möglichkeit des *Ab-sprungs* in jene andere Sprachebene bereits enthält

Wahrt man die ontologische bzw. formale Differenz, so ist das Ding an sich als „möglicher“ Gegenstand nichts, was je zu einem „wirklichen“ Gegenstand im Sinne sinnlich-gegenständlicher Wahrnehmung werden könnte. Es *bleibt* immer nur *möglicher* Gegenstand und wahrt darin die *Möglichkeit seiner je und je gegebenen Aktualität*. Wenn der Bereich „möglicher Gegenstände“ und d. h. die andere Dimension des Wirklichen dem Menschen überhaupt zugänglich werden soll, dann nur vermöge eines spezifischen Sprechens, das zu ihm in Resonanz tritt, indem es das, was im „ästhetischen Eindruck“ in der Weise eines rein Qualitativen so-wirkt, in das „treffende Wort“ faßt. Der Mensch hat somit *in seiner Sprache* die Möglichkeit, über den Umkreis der sinnlichen Erscheinungswelt im Sinne Kants hinauszukommen. Diese Aussage muß jedoch genauer [150/152] präzisiert werden: Er hat diese Möglichkeit nicht schon vermöge seiner Sprachfähigkeit überhaupt, sondern erst dadurch, daß er innerhalb der *vorgegebenen* Sprache eine *Sprachmöglichkeit zweiten Typs* entdeckt und ausbildet, die König mit dem Begriff der „ursprünglichen Metapher“ bzw. der „Beschreibung“ faßt und terminologisch bestimmt.

6. Die Unterscheidung einer Sprachmöglichkeit erster und zweiter Stufe bzw. ersten und zweiten Typs.

Auch Bollnow redet von einem „*ganz anderen*“ Sprechen (VüBeschr S. 68), das erforderlich ist, um die Schranken des geschlossenen Vorverständnisses zu durchbrechen und eines Neuen ansichtig werden zu können. Diese Differenz wird auch von ihm, wie von Misch und Litt, im Sinne zweier verschiedener Sprachmodalitäten ausgelegt, nicht jedoch in ihrer grundsätzlichen Bedeutung reflektiert. Mit der hermeneutischen Forderung, daß *alle* Sprachmodalitäten sich gleichwohl aufeinander zurückführen und durcheinander interpretieren lassen müssen, wird die grundsätzliche Differenz beider Modi sogleich wieder einnivelliert.

König faßt demgegenüber die in der Metaphorik selbst als solcher liegende Differenz wesentlich radikaler. Es gibt für ihn Dinge bzw. Sachverhalte, die nicht in den Bereich sinnlicher Wahrnehmung fallen und die deshalb „beschrieben“ oder „definiert“ sein müssen, um überhaupt, und eben dadurch, in der Welt zu sein. Wenn der Dichter „rein und genau“ spricht, so hat das für König durchaus etwas mit dem Definieren zu tun, das ja derselben Forderung des Einführens und der erschöpfenden Genauigkeit unterstellt ist. Was aber erst beschrieben oder definiert werden muß, um überhaupt in der Welt zu sein, kann nicht unmittelbar verständlich sein, auch dann nicht, wenn für diese Beschreibung bzw. Definition unmittelbar verständliche Wörter benützt werden müssen. Man muß es sich in diesem Falle verbieten, sie unmittelbar verstehen zu wollen. Aber noch ein [152/154] weiteres Mißverständnis ist abzuwehren. Die von König be-

hauptete *Koinzidenz* des definierenden Ausdrucks mit der definierten Sache meint nicht (wie man das Definieren leicht mißverstehen kann), daß es diese Sache gar nicht gibt und daß die Definition sie allererst (und möglicherweise gar noch willkürlich) erzeugt. Es ist vielmehr im strengen Sinne so, daß das von der Definition bzw. Beschreibung Bedeutete „*nichts als das*“ ist, was die Definition bzw. Beschreibung bedeutet, wenn sie richtig ist. Dies meint nicht, daß die Sache selber „nichts“ ist, sondern vielmehr, daß sie *nur durch die Definition hindurch* überhaupt zugänglich wird.

Dieselbe formale Sachlage kann nun auf das Problem der Metaphern erster und zweiter Stufe übertragen werden. Metaphern, die *als* Metaphern verschiedene Metaphern sind, liegen nicht auf derselben Ebene bzw. Sprachstufe und lassen sich auch nicht unmittelbar miteinander vergleichen. Es handelt sich beim Begriff der Metapher aber auch nicht um eine bloße Äquivokation, d. h. um einen gleichlautenden Ausdruck für zwei völlig verschiedene Dinge bzw. Sachverhalte, die gar keinen Bezug aufeinander haben. Nimmt man nun Königs logisch begründeten Begriff eines *formalen Unterschiedes* hinzu, so kann man von den ursprünglichen Metaphern als *formal unterschiedenen* Metaphern bzw. *Metaphern zweiter Stufe* reden. Dies entspricht der Vorstellung einer *Hierarchie von Sprachen*, die allerdings, was die sog. natürlichen Sprachen betrifft, in ein und dieselbe Sprache eingebettet bleiben. Gleichwohl gilt hier das logische Kriterium der Unterscheidung verschiedener Ebenen, daß, was auf verschiedenen Sprachebenen bzw. Sprachstufen ausgesagt wird, sich nicht aufeinander abbilden läßt und d. h. in der je anderen Ebene keine unmittelbare Entsprechung findet. Um das in diesem Zusammenhang meistdiskutierte Beispiel anzuführen: Der Ausdruck „ist wahr“ liegt in prädikatenlogischer Analyse auf einer anderen Sprachebene als die objektsprachlichen Ausdrücke (die Sätze), auf die er sich bezieht. Es ist aus diesem Grunde den Aussagen auf der Objektebene auch nicht anzusehen, ob sie wahr oder falsch sind. Die weitergehende erkenntnistheoretische Frage, in welchem Sinne sie wahr sind und d. h. unter welchen Bedingungen der metasprachliche Ausdruck „ist wahr“ auf Sprachausdrücke der objektsprachlichen Ebene anwendbar ist, führt dann bekanntlich in endlose, schier unlösbar scheinende Kontroversen über die Wahrheitsfrage. Die alte Definition der „Satzwahrheit“: daß ein Satz wahr ist, *wenn es so ist, wie der Satz sagt*, bleibt davon unbetroffen. Die erkenntnistheoretische Kontroverse bezieht sich lediglich auf die Bedingung der Möglichkeit, zu sagen, daß „es so ist“.

Auch die erste Sprachstufe enthält bereits Metaphern, die hier jedoch stets auf der Grundlage nicht-metaphorischer Ausdrücke gebildet sind und im Rückbezug auf diese verstanden werden können. Nicht-metaphorische Ausdrücke beziehen sich auf Handlungen in Verbindung mit sinnlichen Wahrnehmungen und haben zumeist einen Rückbezug auf eine verbale Grundbedeutung. Bei den verbalen Wortstämmen bzw. Sprachwurzeln kann oft nicht entschieden werden, ob sie eine nicht-metaphorischen oder bereits einer metaphorischen Sprechweise darstellen. Die Sprachwurzeln fügen, wie auch schon die gewöhnlichen Metaphern, zur äußeren Wahrnehmung etwas hinzu, was man als „Konzeptionen“ (Hans Lipps) bezeichnen und nicht direkt sehen, aber doch in Analogie zu Sichtbarem vorstellen und denken kann.

Anders ist es bei den *Metaphern zweiter Stufe*. Sie *versinnlichen* nicht und geben auch keinen Ansatzpunkt für einen dem sinnlichen Schema folgenden *verallgemeinernden Begriff*. Die Sprache der Beschreibung bzw. der Metaphorik zweiter Stufe ist weder Abbildung noch vorbildender Schematismus oder gar Konstruktion. Sie bezieht sich auf ein prinzipiell Unsichtbares und unsichtbar Bleibendes, so daß ihr Gegenstand nicht mehr in Analogie zu einer Handlung oder sinnlich wahrnehmbaren Bewegungsgestalt gedacht und vorgestellt werden kann. Das bedeutet aber, daß ursprüngliche Metaphern *allein aus und durch sich selber* [154/156] aufgefaßt werden müssen und für ihr Verständnis keine sinnliche Wahrnehmung oder Vorstellungshilfe in Anspruch nehmen können. König drückt dies so aus, daß der Gegenstand einer ursprünglichen Metapher *nichts als das von ihr Bedeutete ist*. Dies meint natürlich nicht, daß er überhaupt nichts ist und vermöge der Sprache allererst geschaffen würde. In einem präzisen Sinne ist es aber in der Tat so, daß der Gegenstand einer ursprünglichen Metapher *ohne diese wie nichts ist*, eben weil man ihn *nur in* dieser Metapher oder genauer gesagt *durch sie hindurch* je aktual haben kann. Die ursprüngliche Metapher beschreibt somit etwas durchaus Spezifisches, an dem sie zu messen ist und von dem her sie ihre eigene Wahrheit gewinnt. Sie beschreibt es aber so, daß man das von ihr Beschriebene nur in ihr selbst und auf keine andere Weise zu fassen bekommt. Weil es hier *keine zweite Repräsentation* für das mit ihr Gemeinte gibt, kann der Wahrheitserweis ursprünglicher Metaphern auch immer nur eine auf sie bezogene innere Zustimmung sein.

Was somit den Gegenstand der Beschreibung bzw. der Metapher zweiter Stufe betrifft, so ist in der Tat etwas und nicht nichts. Was wir seine Realität nennen können ist aber nicht sinnlich-gegenständlich gegeben und bleibt im strengen Sinne auf *Aktualität* eingeschränkt. Aktualität hat ein auch im Falle der Wiederholung *im ganzen transzendent bleibender Vorgang*, von dem sich allenfalls *Spuren* in die Sprach- und Sinnesmaterialien eingraben. Die metaphorische Sprache zweiter Stufe bzw. zweiten Typs leistet in ihrer Möglichkeit, Aktualität herzustellen, etwas, was im Rahmen eines sinnlich-gegenständlichen Weltbezugs so gar nicht denkbar und möglich ist.

Die Beschreibung als aktualisierender *Vorgang* muß an dieser Stelle von der Beschreibung als entstandenem *Sprachausdruck* (dem vom Beschreibungsvorgang gleichsam übrig [156/158] bleibenden sprachlichen Artefakt) reinlich unterschieden werden. Was vom Vorgang der Beschreibung übrig geblieben ist, nimmt, wie alle anderen Sprachausdrücke auch, eine innersprachliche Bedeutung an, die nun *auch* auf andere Kontexte bezogen werden kann und darin interpretierbar ist. In einnivellierter Sprache bedeutet somit auch die ursprüngliche Metapher noch etwas anderes und möglicherweise vieles. An sich selbst oder im *Vorgang* der Beschreibung jedoch bedeutet sie *nichts als das durch sie* in seiner spezifischen Wirkung Entbundene. Auch wenn es diese beiden Ebenen immer gibt, hat das „sprachliche Artefakt“ und seine Interpretierbarkeit nichts mit der „*Beschreibung selbst*“ als eben diesem Vorgang zu tun. Das sprachliche Artefakt stellt lediglich die *Bedingung der Möglichkeit* dar, damit ein solcher *Vorgang* sich *je und je* wiederholen kann und gibt dafür gleichsam einen Schlüssel in der Hand. Eine so verstandene, auf die Entbindung einer „ästhetischen

Wirkung“ bezogene Sprache bildet und garantiert keinen in die Sichtbarkeit gestellten Bestand, sondern ist ein *reines Durch-Hindurch* einer unvordenklichen und unverfügbar bleibenden *aktualen Wirkmächtigkeit*, für die der sprachliche Ausdruck, so wie er in der Beschreibung gefaßt ist, lediglich eine *entbindende*, nicht aber eine einbindende und der beliebigen Verfügung anheimstellende Funktion hat.

Was im ursprünglich-metaphorischen Sprechen „*möglicher* Gegenstand“ (König) wird, kann auf keine Weise zum *wirklichen* Gegenstand und damit zu einem *Besitz* gemacht werden. Die Unterscheidung der *Beschreibung als Vorgang* und der *Beschreibung als sprachlichem Artefakt* hat in dem eine dimensionale Differenz wahren und darin doppelseitig werdenden Realitätsbezug ihren Grund. Bei der ursprünglichen Metapher geht es um das „Rätsel der Unsichtbarkeit“ (König) eines rein qualitativ bestimmten Seienden, das in die Metapher gefaßt und durch sie bedeutet, nicht aber in den Raum der Sichtbarkeit gerückt werden kann. Beschrieben wird so eine *realitas* bzw. *qualitas*, aber keine Gegenständlichkeit im [158/160] üblichen Sinne des Worts. Was hier Realität bzw. Qualität genannt wird, behält auch gegenüber der als Artefakt fixierten Sprachform der Beschreibung eine *unverfügbare*, je und je *möglich werdende Aktualität*.

Für König handelt es sich bei dieser *Welt der ursprünglichen Metaphern*, wenn man so sagen will, um ein Ensemble von höchst spezifisch qualifizierten, im prägnanten Sinne so-wirkenden Sachverhalten bzw. Wesenheiten. Anders gesagt, geht es ihm im Nachweis formaler Unterschiede um die Entbindung bzw. Freilegung von Qualitäten, die dem menschlichem Zugriff nicht verfügbar sind, aber gleichwohl die wesentliche Qualität von allem darstellen: die Qualität des Lebens, der Welt, des Menschlichen, der Kunst. Die Übung formaler Unterscheidung dient dem Nachweis und der Wahrung eines Bestandes grundlegender Qualitäten, die auf keine andere Weise als eben durch formale Unterscheidung vor dem sie einnivellierenden Zugriff gerettet werden können. Was in bezug auf sie Wahrung und Bestand heißt, kann aber gleichwohl nicht auf Dauer gestellt werden. Die *immer nur jemeinige Aktualität* dessen, was durch die ursprüngliche Metaphorik der geprägten Sprache je und je zugänglich werden kann, bleibt dem verfügenden Zugriff grundsätzlich entzogen und gibt doch den einzig möglichen Gehalt gegen den ständig andringenden Zerfall.

Formal ähnliche Sachlagen gibt es bei den sog. Formaldisziplinen wie z. B. der Mathematik, in deren Grundlagenproblematik sich bekanntlich ähnlich schwierige Probleme aufwerfen. Man hat es jedoch hier im Genügen an bloßer Formalität versäumt, die mit formalen Unterschiedenen verbundenen Problemlagen zum *Paradigma eines erweiterten Weltbegriffs* zu machen. *Im Sinne dieser Erweiterung ist der allgemeine Sprach- und Erkenntnisbegriff, was den Nachweis formaler Unterschiede betrifft, zu revidieren und zu reformulieren.* [160/162]

7. Beschreibung bzw. Metapher und Referenz.

Traditionell hat man die Möglichkeit, die *Dinge selbst* zu erreichen, mit der Kenntnis ihres Namens verbunden. Man muß die Dinge bei ihre Namen rufen, damit sie sich in ihrem Wesen aufschließen und man einen Zugang zu ihnen finden kann. Auch Bollnows artikulierende Beschreibung und Königs ursprüngliche Metapher kann man in diesem Sinne als ein Namen-Finden und Namen-Geben verstehen und allgemein der Bezeichnungsfunktion der Sprache (ihrer Referenz) zuordnen. Die Macht der Sprache beweist sich in einem Berühren- und Ansprechenkönnen der Dinge durch das Wort, das eben darin einen aufschließenden Charakter gewinnt. Die Frage ist dann aber, ob und in welchem Sinne ein solcher Grundvorgang in ein hermeneutisches Verständnis der Sprache im ganzen einbezogen werden kann. Die Entscheidung darüber hängt davon ab, ob und in welchem Sinne die traditionell getrennten Grundfunktionen der Sprache: ihre Bezeichnungsfunktion und ihre interpretierende Funktion, in ein inneres Verhältnis zueinander gesetzt werden können.

Königs formale Unterscheidung von ursprünglichen Metaphern und Metaphern im gewöhnlichen Sinn des Worts rückt das Problem der Referenz in eine doppelte Beleuchtung und wird darin wichtig für die allgemeine Sprachtheorie und insbesondere für die Hermeneutik. Die Referenz im Sinne eines sinnlich-gegenständlichen Bezugs stellt sich auch sprachlich anders dar als die Referenz im Sinne des Bezugs auf ein Unsichtbares, aber Wirkmächtiges. Entsprechend verschieden ist die Funktion des metaphorischen Redens auf beiden Ebenen. Ein wesentliches Kennzeichen metaphorischen Sprechens auf der ersten Stufe ist es, daß jeder Sprachausdruck durch andere Sprachausdrücke ersetzt und mittels ihrer interpretiert werden kann. Dem entspricht eine große Fülle an möglichen Verweisungen in der sinnlich-gegenständlichen Welt. Die Gegenständlichkeit wie das Sprachmaterial ist hier gleichsam noch flüssig und nicht bereits zu festen Formen auskristallisiert. Dem entspricht das hermeneutische Grundprinzip, daß alles zur Sprache Gebrachte interpretierbar und auch interpretationsbedürftig ist, wobei keine der vielen möglichen Interpretationen einen Endpunkt der Auslegbarkeit darstellt. Der von de Saussure⁵⁶ entwickelte semiotische Systemgedanke, dem gemäß jedes Zeichen nur in seinem Unterschied zu anderen Zeichen etwas bedeutet und je nach dem Kontext die verschiedensten Bedeutungen annehmen kann, basiert auf demselben Grundprinzip der Substituierbarkeit.

Schwierig wird es dann aber für eine solche Betrachtungsweise, an der Referenz von Sprachzeichen festzuhalten bzw. diese genau zu bestimmen. Der Eigenname im strikten Sinne ist das einzige Sprachzeichen, dem eine definitive Referenz [164/166] zugesprochen werden kann. In einer im ganzen metaphorisch verstandenen Sprache wird er aber als ein fremdes Element empfunden, weil er sich per definitionem nicht „übertragen“ läßt und über seine singulare Bezeichnungsfunktion hinaus auch keine verallge-

⁵⁶ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, krit. Ausg. v. Tullio de Mauro, Paris 1972 und dazu Paul Ricoeur, *Die lebendige Metapher* (1975). Wilhelm Fink Verlag 1986, Zweite Studie: *Die Metapher und die Semantik des Wortes*, S. 56 ff. (zu de Saussure) sowie Dritte Studie: *Die Metapher und die Semantik der Rede*, S.118 ff. (zu Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966).

meinerbare Bedeutung annimmt. Dennoch läßt sich der Gesichtspunkt der Referenz und die damit verbundene Namensfunktion nicht überhaupt aus der Sprache eliminieren, weil ohne diese der Bezug des Gesagten nach außen und sein Wahrheitsanspruch nicht denkbar ist. Die sprachidealistische Möglichkeit, jedem beliebigen, einfachen oder komplexen Sprachausdruck eine Referenz zu geben, löst das damit gestellte Problem nicht, weil so der Bereich des Sagbaren koextensiv mit dem Bereich des *möglichen* Wirklichen würde und ein Kriterium fehlt, um die unendlich vielen *möglichen* Welten von der *wirklichen* Welt zu unterscheiden.

Daß die Referenz eine crux der hermeneutischen Sprachauffassung darstellt, beweist schon ein flüchtiger Blick auf ihre Geschichte.⁵⁷ Während die ältere Sprachauffassung dem einzelnen Wort (qua Name) eine Referenz zubilligte, gibt die Aussagenlogik erst dem vollständigen Satz als kleinster definitiver Bedeutungseinheit eine Referenz: nur dem vom Satz gemeinten Sachverhalt kann Wahrheit oder Falschheit zugeschrieben werden. Die Hermeneutik zielt mit dem seit Schleiermacher geläufigen Postulat der „Einheit eines Werkes“ auf noch größere Spracheinheiten ab und verbindet erst mit dem in sich abgeschlossenen Textganzen eine Referenz, die dann allerdings sehr schwer noch zu bestimmen ist. Schleiermacher bezieht das Ganze eines Werkes auf den Autor bzw. dessen [166/168] werkbildenden Keimentschluß und nimmt nicht mehr unmittelbar Bezug auf ein davon unabhängiges „Wirkliches“ bzw. „Wahres“. Nimmt man nun noch mit Gadamer den Gedanken einer prinzipiell unabschließbaren Interpretations- bzw. Wirkungsgeschichte von Texten hinzu⁵⁸, so wird in der Konsequenz deutlich, daß schließlich nur noch das Sprachganze eine Referenz in dem Sinne haben kann, daß Sprache überhaupt sich auf das Ganze der Welt als einen offenen Verweisungszusammenhang oder, neukantianisch gesprochen, auf das Wirkliche als Fluchtpunkt unendlicher Annäherung bezieht. Der Preis dieser kontextuellen Erweiterung ist das Unbestimmtwerden der mit dem jeweiligen Sprachganzen verbundenen Referenz, so daß der Begriff einer „metaphorischen Wahrheit“ (Ricoeur) jede Kontur verliert. Das hermeneutische Verstehens- und Interpretationsapriori: daß alle Sprache interpretiert und wiederum interpretierbar wird, führt den damit nach wie vor verbundenen Wahrheitsanspruch zunehmend in die Aporie. Wo nichts und alles gesagt werden kann, findet das Wahr-Sagen keinen Anhalt mehr.

Im Unterschied zu dieser Verflüssigung der Sprachform und ihrer Bedeutungskontexte kann man bei Königs „Beschreibung“ und der von ihm nachgewiesenen Metaphorik zweiter Stufe von einer *Kristallisation* der Sprachausdrücke reden. Dieser Übergang in einen anderen Aggregatzustand ist folgenreich. So wie Wasser, wenn es zu Eis kristallisiert, ganz andere Eigenschaften annimmt, kann nun auch der auskristallisierte Sprachausdruck ganz andere Funktionen gewinnen. Er besitzt nun, wie der Eigennamen, eine unverwechselbare Referenz und kann in vieler Hinsicht mit einem solchen verglichen werden. Was für Eigennamen gilt: daß sie nur das von ihnen Bezeichnete bedeuten und sonst nichts, also auch nicht durch andere, vorgeblich „dasselbe“ bedeu-

⁵⁷ Vgl. dazu das in Anmerkung 56 zitierte Werk von Paul Ricoeur, *Die lebendige Metapher* und insbesondere die Fünfte Studie: *Metapher und Referenz*, S. 209 ff.

⁵⁸ Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*.

tende Sprachausdrücke ersetzt werden können, [168/170] gilt nun auch für die ursprünglichen Metaphern. Diese erfüllen gleichzeitig beide Bedingungen, Metapher zu sein und als Eigenname für eine „ästhetische Wirkung“ zu fungieren. Die „ästhetische Wirkung“ ist kein Gegenstand im üblichen Sinne des Worts, so daß die einfache Benennung versagt und nur eine „Beschreibung“ bzw. „Metapher“ zu ihr hinführen kann. Zugleich aber fungiert die Metapher wie ein Eigenname für die „ästhetische Wirkung“ und vermag deren Resonanz auszulösen.

Wichtig ist hier auch der Unterschied im Grad der Komplexität. Während es sich bei den Eigennamen zumeist um einzelne Wörter handelt, auf deren Formeigenschaften in der Regel nicht weiter geachtet wird, sind ursprüngliche Metaphern bzw. Beschreibungen im Sinne Königs höchst genau gebildete, hoch komprimierte und komplexe Sprachausdrücke, bei deren Wirkung es, wie bei der Lichtwirkung von Kristallen, auf den Feinschliff entscheidend ankommt. Nur so zugerichtet können sie komplexen ästhetischen Eindrücken angemessen sein und deren Resonanzmöglichkeiten in feinsten Nuancen ausloten. Kunstvoll geschliffene Kristalle haben die Eigenschaft, Licht in ganz spezifischer Weise zu brechen und in seinem charakteristischen Spektrum auszu-leuchten. Um die analoge Wirkungsweise ursprünglicher Metaphern zu entwickeln, bedarf es einer eminenten Sprachleistung, für die, was zu beschreiben ist, nicht bereits als fertig vorgegeben vorausgesetzt werden kann. Es geht bei der Bildung ursprünglicher Metaphern nicht um die nachträgliche Beschreibung einer schon fertig vorgegebenen Welt, sondern um das Finden von Schlüssel, mit denen qualitative Wirklichkeiten in fortschreitendem Maße aktualisiert und „aufgeschlossen“ werden können.

Man darf diesen Prozeß des Findens und Bildens ursprünglicher Metaphern nicht verwechseln mit dem hermeneutischen Interpretationsprozeß im Binnenbereich der Sprache. Es geht beim „Beschreiben“ nicht um „Bedeutung“ und „Verstehen“ innerhalb eines vorgegebenen Bewandtniszusammenhangs, sondern um die Freisetzung von „Aktualität“ bzw. „Wirkmächtigkeit“ innerhalb eines Ensembles diskreter Qualitäten, für deren Darstellung und Seinsweise es keinen allgemeinen Bezugsrahmen gibt.

In ihrer Komplexität und Bildbarkeit unterscheiden sich die Metaphern zweiter Stufe vom alten Verständnis der Namen, die mit vorgegebenen Gegenständen verbunden wurden und die Vorstellung einer fertigen Welt nahelegten. Während hier der Nachdruck auf der „Einfachheit“ [170/172] der Wesen lag, geht es bei der Kristallisation bzw. dem Zuschliff ursprünglicher Metaphern um die Fassung von höchst komplexen Wirkungsgrößen, wie die ästhetischen Eindrücke solche darstellen. Daß auch die komplexen Sprachausdrücke der Metaphorik zweiter Stufe „fertig“ sein müssen, um in ganz spezifischer Weise wirken zu können, widerspricht dann aber nicht mehr dem Gedanken einer bildbaren und in diesem Bilden qualitativ angereicherten Welt.

Die von König so genannte „ursprüngliche Metapher“ erfüllt somit beide Bedingungen: Metapher zu sein im Sinne einer neuen Sprachprägung und zugleich als Eigenname für eine bestimmte ästhetische Wirkung zu fungieren. Erst dadurch erhält auch das metaphorische Sprechen eine bestimmte Referenz und ontologische Verbindlichkeit. Während der herkömmliche Eigenname und seine Referenz noch diesseits der

Metaphorik im gewöhnlichen Sinne des Worts liegt, stellen die ursprünglichen Metaphern in ihrer den *dimensionalen Übergang* leistenden Referenz ein Jenseits zu dieser dar. Für beide aber gilt, daß gerade in der Abwehr der Interpretierbarkeit die Gewähr ihrer Transzendenz beschlossen ist.

Die entsprechende Differenz im Weltbegriff ist deutlich. Während „Welt“ im einen Falle einen verdinglichten „Bestand“ darstellt, der in seiner Weitertradierung immer von neuem verjüngt werden will, ist im anderen Fall die Geschichte aufgehoben bzw. aufgenommen in ein überzeitlich Geltendes, das allein die Aktuali [172/174] tät des Wirklichen zu verbürgen imstande ist. Wer ursprünglich metaphorisch zu sprechen weiß, rennt seiner Zeit nicht mehr hinterher, sondern steht in ihrem Licht. Es bedarf keiner Tradition im Sinne einer nachholenden Vergegenwärtigung des Vergangenen, wo die Aktualität eines Wirklichkeitsbezugs selber alles Vergangene in seinem wahren Wert verbürgt und mit sich führt. Indras kunstvoll facettiertes Perlennetz ist ein wunderschönes Gleichnis für einen solchen qualitativ verstandenen Sprach- und Weltbegriff, vor allem wenn [232/234] man mit der vielfältigen Lichtbrechung auch noch den Gesichtspunkt der vielfachen Spiegelung und Rückspiegelung verbindet.

8. Gibt es eine Hermeneutik ursprünglicher Metaphern?

Was wäre eine Dichtung wert, wenn jeder Interpret sie besser verstehen und aussagen könnte als der Dichter selber? Gar nichts mehr. Goethe beweist als Dichter ein untrügliches Gefühl für diesen Sachverhalt, wenn er auf ein solches Ansinnen heftig reagiert: Schlagt ihn tot, den Hund, er ist ein Rezensent! Er möchte seine Dichtung nicht ins Gemeine hinabgezogen wissen. In der Tat würde das hermeneutische Postulat der unabschließbaren Interpretierbarkeit jedweder Texte, auf die Dichtung angewandt, nur einer Durchschnittlichkeit und Mittelmäßigkeit des Darüberredenkönnens Vorschub leisten und dem, was Dichtung eigentlich ist und vermag, gar nicht gerecht werden. Dichtung hat es nicht mit *Verstehen und Sinn*, sondern mit *Eindruck und Wirkung* zu tun. Der Nichtersetzbarkeit des wahren Eigennamens entspricht die Würde des dichterisch geprägten Worts, das in der Auskristallisierung seiner Wirkform nicht mehr verbessert oder gar noch übertroffen werden kann. Dichtung ist Verdichtung nicht nur im Sinne der Formgebung, sondern vielmehr im Sinne einer Steigerung von Intensität und Wirkmächtigkeit. Intensivie [174/176] rung bedeutet, wiewohl sie mit einer Art Verfestigung verbunden ist, das Gegenteil von Erstarrung.

Wenn man nun auch in bezug auf die Dichtung bzw. die „ursprüngliche Metapher“ im Sinne Königs von einer Hermeneutik reden will, dann kann es dieser nicht mehr primär um ein Interpretieren bzw. Dolmetschen von bereits vorgegebenen Bedeutungszusammenhängen gehen, sondern dem ursprünglichen Wortsinn von ἐρμηνεύειν entsprechend in erster Linie um das Bilden und Aussagen der ursprünglichen Metaphern selber und in zweiter Linie um eine wiederholende Aktualisierung der mit ihnen korrespondierenden ästhetischen Wirkungen. Der Rezipient muß sich selber der möglichen Auslösung eines Wirkungsvorganges durch diese Sprachprägungen stellen, und dies

setzt ein Selbstlos-werden seinerseits voraus. Er kann nicht mehr ohne weiteres als Wissender „zwischenetreten“ (interpretare) und sich mit eigenen Worten zur Geltung bringen wollen. Grundkategorie für dieses Verhältnis wäre nicht mehr die „Vermittlung“, sondern die „Wiederholung“.⁵⁹ Erst in einer so verstandenen, gleichsam dem Ariadnefaden im Labyrinth folgenden Hermeneutik ließe sich deren Anspruch auf Wirklichkeitsbezug und Wahrheit einlösen, und erst in ihr hätte die sprachliche Welt habe nicht mehr nur einen bloß selbstreferentiellen Sinn. [176/178]

⁵⁹ Die Kategorie der Wiederholung bzw. Wiederkehr ist von Kierkegaard und Nietzsche mit neuer Akzentuierung in die philosophische Diskussion eingeführt worden, um die Frage nach dem Sinn der Geschichte, nach ihrer möglichen Aneignung und Transformation besser als bisher beantworten zu können. Wiederholung hat aber auch im Sinne der Existenz-Vergewisserung zu tun mit der ewig flüchtigen und immer wieder aktiv herzustellenden Aktualität.

[Seite 178]

VIERTES KAPITEL

DIE NATUR SPRICHT

Die These 4 hat die Form eines zenbuddhistischen *Koan*:

Die Natur spricht, doch nur wenn wir lernen sie mit den Augen zu hören.

1. Die Frage nach einer „zweiten“ Natur stellt das Problem des Zugangs zu dieser „anderen Seite“.

Einsatzpunkt der weiteren Erörterungen ist Bollnows Frage nach einer anderen, „zweiten“ Natur und damit verbunden die Rede von zweierlei Natur. Ist es möglich, die *andere Seite der Natur* in den philosophischen Diskurs einzuholen, und wie kann ihr im Kontext menschlicher Welthabe zur Wirkung verholfen werden? Oder anders gefragt: Kann, und *wie* kann Natur in ihrem „*Eigenwesen*“ Gegenstand menschlicher Erkenntnis sein?

Erfahrungsmäßig und spekulativ vorgebildet findet Bollnow eine solche Möglichkeit in der romantischen Naturphilosophie, etwa in dem schon zitierten Hinweis auf G. H. Schuberts „kosmische Augenblicke“, in denen, jedenfalls für einen Moment, eine andere Naturerfahrung und Zeitqualität zum Tragen kommt. Aber ein derartiges Erlebnis ist flüchtig und bleibt überhaupt unverfügbar. Daß in der „Welt der Dichter“ (Bollnow denkt da an Eichendorff, Theodor Storm, Rilke, Ernst Jünger u.a.) eine solche Erlebnismodalität erfahrbar ist und dichterisch produktiv wird, ist vielfach bezeugt und kann auch nicht in Zweifel gezogen werden. Bollnow zitiert in diesem Sinne wiederholt das „Erlebnis“ von Rainer Maria Rilke, bei dem dieser, an einen Baum gelehnt, dessen Schwingungen als eine „feine und ausgebreitete Mitteilung“ in sich übergehen fühlt und unter diesem Eindruck das Gefühl hat, als sei er „auf die andere Seite der Natur geraten“⁶⁰ [178/180]

Was aber kann der Philosoph im Rahmen seiner eigenen Denk- und Aussagemöglichkeiten geltend machen, was dem entspräche? Hinsichtlich der zeitenthobenen und notwendig flüchtigen „kosmischen Augenblicke“ muß gesagt werden, daß ihr Mitteilungsgehalt im Unbestimmten bleibt. Um Rilkes „Erlebnis“ mit dem Baum noch einmal aufzunehmen: Was als eine „feine und ausgebreitete Mitteilung“ empfunden wird, „... berührte ihn jetzt aus geistigerem Abstand aber mit so unerschöpflicher Bedeutung“ (ebd.) - aber doch nicht so, daß sich dies in eine direkte Botschaft hätte übersetzen lassen. Ähnliches gilt für Ernst Jüngers Eidechsentänze von „geheimer“ und „höchst zwingender Art“, deren Sinn tief empfunden wird, aber gleichwohl nicht in menschlicher Sprache ausgedrückt werden kann.

⁶⁰ Rainer Maria Rilke, *Schriften in Prosa*, Leipzig 1930, S. 286 - 288; bei Bollnow zitiert in „Mensch und Natur“, S. 12.

An dieser Stelle setzt für Bollnow die *Aufgabe der Beschreibung* als einer genuin philosophischen Leistung ein. Es geht darum, diese „Augenblicke“ zu ergreifen und in ihrem Erlebnis- und Mitteilungsgehalt allererst zur Bestimmtheit zu bringen. Die Frage ist dann aber doch, ob eine solche Möglichkeit in bezug auf die zitierten Beispiele überhaupt gegeben ist und was, über das Zitat des dichterischen Worts hinaus, der philosophische Ertrag dieses Tuns sein kann? Was kann der Philosoph im Rahmen seiner eigenen Denk- und Aussagemöglichkeiten sagen, was dem dichterischen Wort auch nur entspräche? Wiederholen sich bei einem solchen Versuch der Beschreibung nicht nur, und schärfer noch, die Aporien, zu deren Überwindung er unternommen worden ist?

Die Frage setzt für Bollnow jedoch schon an einer früheren Stelle ein: Ist es eigentlich eine philosophisch legitime Redeweise, wenn z. B. Theodor Litt von einer „zweiten Natur“ redet, die „zum Menschen spricht“ und von deren „Eindruck“ er sich angesprochen fühlt wie von einem „Du“?⁶¹ In den älteren Denkräumen [180/182] metaphysischer Tradition und auch noch im neueren idealistischen Denken, dem Litt als Hegelianer verbunden ist, kann man sich in der Tat solcher Redeweisen bedienen. Für Bollnow jedoch, der außerhalb dieser Traditionen steht, handelt es dabei zunächst um nicht mehr als um ein metaphorisches Sprechen, das sich im Blick auf bestimmte Erfahrungsweisen zwar nahelegt, dessen Recht und insbesondere dessen philosophische Legitimität aber keineswegs selbstverständlich ist und eigens nachgewiesen werden muß. Bollnow weist zurecht auf *existentielle Voraussetzungen* hin, ohne deren Gegebensein ein solches Reden unverbürgt bleibt: „Um aber die Sprache der Natur zu verstehen, müssen auf der Seite des Menschen *bestimmte Vorbedingungen erfüllt sein*.“ (A. a. O. S. 10; gesperrt von mir) Natürlich ist auch Litt sich dessen bewußt, daß zu einem solchen Reden- und Hörenkönnen die „Vitalinteressen“ schweigen müssen und auch nicht „Talmigefühle und künstliche Seelenwallungen“ an die Stelle genuiner Erlebnis- se treten dürfen.⁶² Aber die Herstellung dieser Bedingungen authentischer Naturerkenntnis ist für Bollnow doch nicht so leicht möglich. Der erste Schritt dazu besteht seiner Meinung nach nicht in einem *Können*, sondern in einem *Verzicht*: „Er (scil. der Mensch) *muß darauf verzichten*, die Natur weiter als 'Sache', d. h. als bloßes Objekt, über das er beliebig verfügen kann, zu betrachten.“ (ebd.) Das hier geltend gemachte *Entweder-Oder* zwischen den beiden, sich auf die Natur richtenden Einstellungen gibt zu denken. Entgegen einem weit verbreiteten Denken geht Bollnow nicht davon aus, daß die beiden Einstellungen sich ohne [182/184] weiteres miteinander verbinden lassen, so daß ihre Leistungen sich ergänzen und gegenseitig kompensieren können. Aber auch eine idealistische *Vermittlungsmöglichkeit* wird von ihm zurückgewiesen. Die

⁶¹ Die erste Erörterung des Topos „Sprache der Natur“ findet sich in Bollnows Beitrag zur Litt-Festschrift 1980, in dem er auf dessen Werk „Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes“ (2. Aufl. Heidelberg 1961, S. 110 ff.) Bezug nimmt: Otto Friedrich Bollnow, Bemerkungen über das evozierende Sprechen in der Logik von Georg Misch. In: Josef Derbolav, Clemens Menze, Friedhelm Nicolini (Hrsg.), Sinn und Geschichtlichkeit. Werk und Wirkungen Theodor Litts, Verlag Klett-Cotta Stuttgart 1980, S. 61 - 77. Vgl. dazu auch: Jörg Zimmermann, Ästhetische Erfahrung und die „Sprache der Natur“. Zu einem Topos der ästhetischen Diskussion von der Aufklärung bis zur Romantik. In: Jörg Zimmermann (Hrsg.), Sprache und Welterfahrung. Wilhelm Fink Verlag München 1978, S. 234-256.

⁶² Vgl. Theodor Litt, Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes (2. Aufl. Heidelberg 1961), S. 60 und S. 110.

mit dem *Entweder-Oder* beider Einstellungen verbundene Aufgabe ist dann aber keinesfalls schon gelöst, ja noch nicht einmal *als Frage* gestellt und philosophisch ausgearbeitet worden.

Man kann die anstehende Frage so formulieren: Können die *getrennten* und in nur *momentaner* Berührung umso abgründiger als getrennt empfundenen Dimensionen des Naturerlebens überhaupt in ein Verhältnis zueinander treten? Die zitierten Beispiele zeigen ineins mit dieser *Möglichkeit* die gleichzeitige *Unmöglichkeit* eines *Überstiegs* in die andere Dimension. Derartige Erlebnisse, „auf die andere Seite zu geraten“, haben in der Tat eine tiefwirkende, verwandelnde Kraft und können eine grundlegende Änderung in den menschlichen Einstellungen zur Natur bewirken. Bollnow bringt sie mit seiner Rede von einer geforderten „*radikalen Umkehr*“ in Verbindung mit religiöser Erfahrung. Aber auch dann gilt, daß diese Erlebnisse unverfügbar bleiben und sich nur indirekt auf die diesseitigen Verhaltenskontexte auswirken.

Man kann die Schwierigkeit, in ein inneres Verhältnis zur Natur zu kommen, aber auch nicht dadurch zu umgehen versuchen, daß man die ganze Sachlage von einer anderen, Mensch und Natur *von vornherein umgreifenden* Seite her betrachtet. So kann man zwar zurecht sagen, daß der Mensch selber ja auch „Teil der Natur“ ist und ohne sie gar nicht lebensfähig wäre. Doch was nützt eine solche von niemandem bestrittene Feststellung, solange der damit ausgesprochene Tatbestand: „Teil der Natur sein“ eigentümlich abstrakt bleibt und für den Menschen gar nicht bewußtseins- und verhaltensbestimmend wird? So trivial richtig eine solche Aussage ist, so wenig gewinnt sie ohne weiteres eine theoretische und praktische Verbindlichkeit. Es ist hier wie mit der so oft erhobenen Forderung nach einem „natürlichen Leben“: die Sehnsucht ist da, doch niemand lebt in der Tat ein natürliches Leben. [184/186]

Man kann aus dem Faktum des Teil-der-Natur-Seins heraus natürlich auch rein gedanklich die Konsequenzen ziehen, wie dies im ökologischen Denken heute verlangt ist und geschieht. Der Prozeß des Umdenkens wäre aber erst dann wirklich geleistet, wenn die veränderte Lebensform auch wirklich eingenommen wird. Und selbst dann wäre die Aufgabe, sich im Einklang mit dem „Weg der Natur“ zu bewegen, noch nicht erfüllt. Es bedarf also nicht nur neuer Wertvorstellungen und einer religiösen Grundeinstellung tiefer Verbundenheit mit Allem und Jedem. Was unter der Leitvorstellung der All-Einheit⁶³ an solchen Haltungen in Ost und West bereits gedacht und von wenigen Einzelnen auch gelebt worden ist, kann nicht zum gesicherten Bestand menschlicher Lebensweisheit und Lebenskunst zählen, solange die Frage nach dem *Wie* der verlangten Um- und Neuorientierung noch nicht klar ausgearbeitet und im Sinn gangbarer Wege praktikabel gemacht worden ist.

Für Bollnow hängt alles von der Lösung der Frage ab, ob der Mensch noch eine andere, wahrhaft verbindende Erkenntnis von der Natur haben und zu derjenigen hinzubringen kann, die sich auf trennende und in der Konsequenz zerstörerische Weise in

⁶³ Vgl. dazu den Sammelband über drei von Professor Tsujimura, Kyoto, angeregte Kolloquien 1981/1982 zu diesem Thema: All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West. Hrsg. von Dieter Henrich. Verlagsgemeinschaft Klett-Cotta Stuttgart 1985.

Naturwissenschaft und Technik dokumentiert. Ethische Antworten des Naturschutzes und der Ehrfurcht vor dem Leben bis hin zu den politisch-rechtlichen Fragen eines Rechtes der Natur und einer Verantwortung für diese sind wichtig, aber sie greifen zu kurz und sind nur begrenzt wirksam, solange das mit dem Naturverhältnis verbundene *erkenntnistheoretische* Problem nicht vorrangig behandelt worden ist. Es zentriert sich für Bollnow in der Frage: [186/188]

2. Spricht die Natur?

Erkenntnis reicht für Bollnow so weit wie der Bereich der menschlichen Sprache. Hermeneutik ist für ihn Sprachhermeneutik bzw. phänomenologisch orientierte Analyse eines nicht bereits sekundär überformten oder terminologisch fixierten Sprachgebrauchs. Sie will ans Licht heben, was in der Sprache an Bedeutung und Sinn hinterlegt und zu sagen möglich ist. Damit wird nicht nur die philosophische Spekulation, sondern auch eine rein formale Konstruktion aus Begriffen aus dem Umkreis hermeneutischer Erkenntnisleistung ausgeschlossen. Der Bezugsrahmen wissenschaftlicher Konstruktion ist für das hermeneutische Verstehen zu eng gefaßt, der Anspruch philosophischer Spekulation geht ihm zu weit. Für den hermeneutischen Erkenntnisweg sind damit methodisch enge Grenzen gesetzt, deren Einhaltung Bollnow auch von seinen Schülern erwartete.

Das Problem eines neu zu gewinnenden Verhältnisses zur Natur macht sich deshalb für Bollnow an einem *sprachlichen Topos* fest: Kann man davon ausgehen und hermeneutisch legitim sagen, daß *die Natur zu uns spricht* und daß *wir ihre Sprache verstehen können*? Jedermann weiß natürlich, daß die Rede von einer „Sprache der Natur“ uralt ist und unzählige theologische, philosophische und dichterische Überformungen erfahren hat. Und selbst noch im neuzeitlichen Bewußtsein gab es den emphatischen, mit lebendiger Anschauung gefüllten Begriff einer Natur, die sich für Goethe in der Lichtnatur göttlich manifestiert, bei Kant den großen Gang der Dinge insgeheim reguliert und im Schicksalsgedanken menschlichem Treiben Grenzen setzt. Doch auch wenn es immer leuchtende Beispiele dafür gab, wie man sich in der Pflege einer höheren Denk- und Anschauungskraft zur Natur erheben kann, ging das gemeine Leben seinen anderen Gang der Naturausbeutung und Naturzerstörung weiter. Die Berufung auf eine qualitativ andere Dimension des Naturerlebens erreichte nicht das allgemeine Bewußtsein und konnte deshalb auch nicht in der Breite wirksam werden. Man wird deshalb der faktischen Situation nicht gerecht, wenn man im Interesse einer Rettung der bedrohten Natur *von vornherein* mit [188/190] Begriffen einer *höheren* Natur operiert. An dem Appell zur Ehrfurcht vor dem Leben ist nichts falsch, doch bringt ein solcher Appell die Bedingung der Möglichkeit seiner kollektiven Auswirkung nicht schon mit sich.

Es scheint mir aus diesem Grunde sinnvoll zu sein, die Frage: „Spricht die Natur, und können wir ihre Stimme vernehmen?“ noch in einen anderen Kontext zu stellen, auf den Bollnow nicht explizit hingewiesen hat. Es erweist sich als sinnvoll, diese Frage

nicht nur im Blick auf die höheren Erkenntnisvermögen des Menschen zu thematisieren, sondern auch in den anders gelagerten Begründungszusammenhang des *Rechtsdenkens* zu rücken und von daher zu beleuchten. Nur unter der Voraussetzung, daß die *Natur spricht*, wäre es nämlich möglich, ihr diejenigen vielleicht nur minimalen, aber doch politisch und rechtlich kodifizierbaren und auf diese Weise gesellschaftlich verbindlich werdenden *Sicherheitsgarantien* zu geben, mittels deren der Mensch es in einem kollektiven Prozeß gelernt hat, „mündig“ gewordenen Leben und d.h. Rechtssubjekte zu schützen. *Rechtssubjekt* zu sein verlangt aber notwendig den *Besitz der Sprache*, durch die einer sich selber vertreten und sich Gehör verschaffen kann. Der Natur Rechte zuzubilligen, solange sie „un-mündig“ ist, ließe sich nur so bewerkstelligen, daß man ihr einen menschlichen „Vor-mund“ zur Seite stellt, der sie vertritt. Die Natur bliebe so gleichsam im Status des Kindes, das zwar Hilferufe aussenden kann, aber doch auf einen erwachsenen Anwalt und Fürsprecher angewiesen ist, der ihm Gehör gibt und Abhilfe schafft.

Anzuerkennen, daß die Natur *selber* spricht und daß wir lernen müssen ihr Gehör zu geben, wird nicht nur im Blick auf die Weltlage, sondern auch im Rahmen eines rechtlichen Begründungszusammenhanges zum dringlichen Erfordernis, weil ohne dies, wie Kant sagen würde, das Verhältnis zur Natur gesetzlos bleibt und diese weiterhin menschlicher Willkür ausgeliefert wäre. Der Hobbessche „Krieg aller gegen alle“ ist ja auch, und vielleicht am bedenkenlosesten, ein Krieg gegen die Natur, gegen die äußere Natur wie gegen die Natur im Kind und am eigenen Leib. [190/192] Was Hobbes, Kant und anderen Aufklärern in einer solchen heillosen Situation unabdingbar schien: eine autorisierte und starke Konvention des Rechts, müßte deshalb auch im Verhältnis zur Natur zur Geltung gebracht werden. Ein bindend gemachtes *Recht der Natur* ist nötig, um den Menschen in seinem Verhalten ihr gegenüber einzuschränken, solange er sich nicht aus Vernunft Einsicht und/oder moralischer Verantwortung selber einzuschränken fähig und bereit ist.

Bollnow knüpft in seinen Überlegungen zum Topos „Sprache der Natur“, wie gesagt, an Theodor Litts ein Du-Verhältnis zugrundeliegende Bemerkungen an. Wenn Litt unbefangener davon reden kann, daß die Natur als ein selbständiges Gegenüber zu uns spricht, so ist dies sicher seinem idealistischen Hintergrund und einem dialogischen Denken zuzuschreiben, dem er sich, anders als Bollnow, verpflichtet weiß. Für diesen wird mit derartigen Aussageweisen zunächst lediglich eine alte, wohlvertraute Sprechweise aufgenommen, eine *Metapher* also, deren Bedingung der Möglichkeit (*questio facti*) und deren Rechtsgrund (*questio iuris*) selber allererst aufzuweisen ist. Daß *die Natur zu uns spricht* ist ja keine selbstverständliche Sache, sondern wird, *wenn es in der Tat so ist*, in höchstem Grade zu einer *Herausforderung*. Wenn die Sprache legitim so sagt und d. h. wenn es sich dabei nicht lediglich um eine Analogie oder um eine Spiegelübertragung handelt nach dem Motto: für eine Sprache *spricht alles* - aber doch eben nur: *sie selbst!*, dann weist dies auf eine *andere Ebene* der Sprachmöglichkeit in Verbindung mit einer *veränderten Erfahrungsmodalität* hin, eine Ebene, auf der der Mensch sich möglicherweise noch gar nicht bewegt hat und die betreten zu können für ihn aller Mühe wert sein sollte.

Aber auch wenn man die metaphorische Rede von einer „Sprache der Natur“ in diesem Sinne wörtlich zu nehmen geneigt ist, ist damit noch nichts über die Kompatibilität von menschlicher Sprache und Sprache der Natur gesagt. Rückgriffe auf theologische [192/194] oder metaphysische Sprachtheorien, z. B. die Annahme einer „Schöpfungssprache“ oder einer „Logos“-Ebene in der Wirklichkeit selbst, können die hier obwaltende Kluft zwar in der Vorstellung überbrücken; bezüglich der Übersetzbarkeit derartiger Sprachkonzepte in die Ebene menschlicher Sprachpraxis fehlen aber auch dann noch die theoretischen Konzepte ebenso wie hinreichende Erfahrungswerte.

Natürlich schließt das nicht aus, daß man *einfach mit der Natur spricht* und die Frage, ob das überhaupt geht, hintanstellt. Eine solche Möglichkeit ist unbestritten und wird, wenn man sich auf sie einläßt, auch nicht ohne alle guten Resultate sein; sie von vornherein als pathologisch abzutun zeugt von großer Borniertheit. Aber selbst wenn der Bauer *zurecht* zu seinem Vieh spricht, die Hausfrau *nicht ohne Grund* mit ihren Pflanzen redet und Franz von Assisi *weiß, was er tut*, wenn er den Tieren und Vögeln predigt, ist die damit verbundene *philosophische* Frage noch keineswegs beantwortet, ja noch nicht einmal gestellt.

Was also spielt die Rede von einer „Sprache der Natur“ dem Menschen zu, und wie kann der Gehalt dieser Rede philosophisch ausgearbeitet werden? Dazu muß zunächst einmal von allem abgesehen werden, was menschliches Dichten und Denken aus Eigenem hinzugetan hat, um die Bedeutung dieses Topos anzureichern. Aber einfach zu sagen, es handle sich lediglich um eine Metapher im Sinne der Übertragung [162/164] menschlicher Sprache auf ein ihr fremdes Gebiet, reicht ebensowenig aus, um die Frage „Spricht die Natur?“ philosophisch hinreichend beantworten zu können. Die Unterscheidung verschiedener Sprachmodi, etwa Mischs Unterscheidung eines diskursiv-objektivierenden und eines ursprünglich-evozierenden Sprachgebrauchs gibt einen Hinweis in die richtige Richtung. Aber selbst wenn man letzterem eine Resonanz für die „Stimmen der Natur“ zuzusprechen geneigt ist, reicht diese Antwort noch nicht hin.⁶⁴ Wenn die Natur *in der Tat* spricht und [194/196] *zu uns spricht*, ist es mit Sicherheit eine *andere* Sprache, die wir *nicht* ohne weiteres verstehen und die wir uns auch durch Sprachmetaphysik und Logotheologie nicht hinreichend verständlich machen können.

Um die „Sprache der Natur“ zu verstehen, sind wir wie selbstverständlich von den Leistungen der *menschlichen* Sprache ausgegangen. Wenn die Sprache der Natur aber *nicht* die menschliche Sprache ist, und wenn es sich bei einer solchen Redeweise auch nicht nur um eine metaphorische Übertragung und dichterische Emphase handeln soll, wird, was *Sprache* ist, selber noch einmal zum Problem. Anders gesagt, stellt sich die Frage nach dem Vermögen und der Reichweite der *menschlichen Sprache selbst* noch einmal und radikaler. Die *Forderung* Mischs ist deutlich: „Das Evozieren will *die Gegenstände selber sprechen lassen*, d. h. es will die Gegenstände, die ihr *eigenes Selbst* haben, *zur Aussprache ihrer Meinung von sich selber bringen ... Die Sachen selber*

⁶⁴ Vgl. den in Anm. 61 zitierten Aufsatz und ausführlicher in den Studien zur Hermeneutik, Band II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. Verlag Karl Alber Freiburg i. Br./München 1983 (Alber-Broschur Philosophie).

zum Reden bringen: nicht bloß die Menschen, sondern die Sachen. Das ist möglich, sofern sie selber reden können, so daß wir nur hinhören lernen müssen.“⁶⁵ Die Schwierigkeiten zeigen sich jedoch alsbald in der weiteren Frage, wie denn die Natur zu uns spricht und wie wir ihre Stimme vernehmen können.

Einen leichten Ausweg aus der Schwierigkeit verspricht Theodor Litts idealistische Verschränkungsformel: „Im sprechenden Menschen spricht die Welt mit sich selber“, so daß in seiner Antwort die Welt selber zum Reden kommt. Die hier idealistisch vorausgesetzte Koinzidenz von menschlicher Sprache und Sprache der Welt bzw. der Dinge löst aber das praktische Problem nicht schon mit, wie denn beide Seiten über den Abgrund hinweg sich füreinander öffnen und die Hand reichen können. Ohne Klärung dieser Frage bleibt es eine Voraussetzung oder ein Postulat, daß der Mensch in das „Leben des Gegenstandes“ hineintreten könne: „Die Realität selber soll hingestellt werden, nicht Aussagen über sie gemacht werden, sondern durch die Aussagen hindurch soll das Verständnis in die erlebte Realität selbst hineintreten, sich von ihr erfüllen lassen.“⁶⁶ „Hineintreten“ und „sich erfüllen [196/198] lassen“ verlangt die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und verweist auf idealistische Formeln, für die ein Öffnen für die Sache eins mit dem Denken des Begriffs der Sache ist. Die „hermeneutische Gestaltung“ des „hermeneutischen Gegenstandes“ rückt entweder in die Nähe von Fichtes „Tathandlung“ oder verlangt mit Hegel den an und für sich selber „lebendigen Begriff“, ja schließlich in lebensphilosophischer Wendung die „gedankenbildende Arbeit des Lebens selber.“⁶⁷

Eine neue Überlegung führt Josef König mit einer Verschränkungsformel ein, die nicht mehr in gleicher Weise idealistisch verstanden werden kann, auch wenn die verwendeten Sprechweisen immer noch diesen Anschein geben und insofern leicht verwechselbar sind. Er sagt: Die Natur spricht zu uns, wenn und indem wir sie zu sprechen vermögen. Doch nicht, daß wir ihr nur das Wort leihen würden, sondern so, daß sie uns unter dem Eindruck einer ästhetischen Wirkung zum Sprechen ermächtigt.⁶⁸ Es handelt sich hier um eine Verschränkung von Mensch und Natur im Ursprungsgeschehen der Sprache selbst. Faßt man die Beziehung so, so bleibt der dimensionale Sprung unberührt, König spricht in bezug auf sie von einer „leeren“ Vermittlung „wie durch nichts hindurch“ und braucht deshalb nicht mehr, wie der Idealismus, von einer Adäquanz der beiden Sprachen und Welten auszugehen.⁶⁹ In welchem Sinne König zurecht von einer andersartigen Form der Verschränkung ohne idealistische Präsumptionen sprechen kann, mag in den Ausführungen zur Metaphorik erster und zweiter Stufe wenigstens andeutend klar geworden sein.

⁶⁵ Georg Misch, in Bollnows Beitrag zur Litt-Festschrift (vgl. Anm. 61) zit. S. 72 f.; gesperrt von mir.

⁶⁶ Georg Misch, a. a. O. zit. S. 67.

⁶⁷ Georg Misch, a. a. O. zit. S. 68 und 72.

⁶⁸ Vgl. Josef König, Sein und Denken (vgl. Anm. 41) und Die Natur der ästhetischen Wirkung (vgl. Anm. 40).

⁶⁹ Vgl. Josef König, Der Begriff der Intuition (siehe Anm. 24) und dazu meinen Aufsatz über Josef König. Versuch einer Würdigung seines Werkes. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Band 7/1990-91, S. 166 - 208.

Es zeigt sich an dieser Stelle, daß auch Mischs lebensphilosophischer Standpunkt trotz der Absage an die Spekulation in den [198/200] wesentlichen Aussagen nach wie vor dem metaphysischen und idealistischen Erbe verpflichtet ist. Daran ist im Prinzip nichts falsch. Es kommt aber darauf an, die Legitimität der idealistischen Formeln selbst nachzuweisen und ihre Geltung nicht einfach vorauszusetzen. Und selbst wenn, was sie besagen, in der Theorie richtig ist, taugen sie noch nicht ohne weiteres für die Praxis.

Was die in der Tat noch dem Idealismus verpflichteten Redeweisen von Georg Misch betrifft, ist Bollnow nicht gerne zu Zugeständnissen bereit, wenn er dessen Ausführungen zum evozierenden Sprechen so resumiert: „Hier aber melden sich gewisse Bedenken an, die das Verhältnis von evozierendem und hermeneutischem Vorgehen betreffen.“ (a. a. O. S. 75) Gemeinsam im evozierenden und hermeneutischen Vorgehen ist, daß die Sprachform in beiden Fällen auf nicht-rationale Leistungen des Erlebens zurückbezogen bleibt und Bedeutungen mitschwingen, die sich einer rationalbegrifflichen Aussageform entziehen. Gleichwohl liegt Bollnow an sauberen kategorialen Unterscheidungen innerhalb dieses weiten Bereichs des Nicht-Rationalen, die er abschließend so zu treffen versucht: Die *dichterische Rede* ist Symbolik, „bildliche Vermittlung einer verborgenen Tiefe“ (ebd.), die noch am ehesten dem entspricht, was Mischs „evozierendes Sprechen“ leisten will. *Metaphysische Aussagen* über das Unendliche führen demgegenüber zu einer „wesensmäßig unanschaulichen Denkbewegung“ unter „Aufhebung aller bildlichen Vorstellungen“. (ebd.) *Geisteswissenschaftliche Begriffe* hingegen betreffen weder „eine gedanklich unfaßbare Tiefenschicht“ noch „über die Erfahrung hinausreichende metaphysische Aussagen“, sondern sind „hermeneutische Begriffe“ im Sinne der „Konzeptionen“ von Hans Lipps, die als Metaphern „einen Hof des dunkel Mitverstandenen mit sich führen“, in „hermeneutischer Arbeit“ aber gleichwohl aufzuklären sind.

Indem Bollnow zögert, die hermeneutischen Begriffe als evozierend zu bezeichnen und sich wie Josef König die Beispiele *vorgeben* läßt, bleibt er der *Philosoph*, der kategorial unterscheidet und analysiert, selber aber nicht die jeweilige Erfahrungsdimension [200/202] zu betreten beansprucht. Man könnte in diesem Zögern aber auch den Zwiespalt des Aufklärers sehen, der das Unfaßliche sucht, zugleich aber scheut und lieber das Geheimnis verehrt, als daß er dessen Bereich betreten möchte.

Im Sinne kategorialer Unterscheidung bleibt es dann aber letztlich doch bei der Dichotomie zweier Sprachen, zweier Welten und - ach - von zwei Seelen in der eigenen Brust. Die Frage: Sprechen denn die Dinge, und wie sprechen sie? kann nicht leichthin wörtlich genommen und ohne weiteres zustimmend beantwortet werden: „Selbstverständlich sprechen die Dinge, wenn wir diese Ausdrucksweise noch einmal unbefragt hinnehmen, nicht in der gewohnten menschlichen Sprache. Darum läßt sich auch das, was sie zu sagen haben, nicht in der gewohnten menschlichen Sprache ausdrücken.“ (VüBeschr S. 65) Die Dinge sprechen gerade nicht im alltäglichen Leben, und sie sagen uns nichts, was wir nicht auch uns selber sagen könnten. Bollnow betont deshalb, daß wir nur im ausdrücklichen „Verzicht auf die ich-bezogene Einstellung des Alltagslebens“ und in „radikaler Umkehr“ einen Zugang zur Sprache der Natur

finden können. Damit klingen Formeln an, die Bollnow selber wohl weniger aus einem christlich-mystischen Hintergrund als vielmehr bei seinen Aufenthalten in Japan in direkter Berührung mit dem Zen-Buddhismus aufgenommen hat.

3. Die Natur spricht zum Menschen, doch nur wenn dieser es lernt „mit den Augen zu hören“.

In einem Gespräch Bollnows mit dem 1990 verstorbenen Religionsphilosophen Keiji Nishitani über das Verhältnis zur Natur (Bollnow hatte unmittelbar zuvor am 9. Mai 1986 in Osaka über „die Stadt, das Grün und der Mensch“⁷⁰ gesprochen) verwies Nishitani auf den alten zen-buddhistischen Spruch, daß der [0202/204] Mensch *lernen müsse mit den Augen zu hören*.⁷¹ Bollnow beschreibt seine unmittelbare Reaktion auf zwei verschiedene Weisen:

(1) „Das leuchtete mir sofort ein, denn mir schien darin eine tiefe metaphysische Erfahrung zusammengefaßt.“⁷²

(2) „Das klingt zunächst widersinnig und verlangt nach einer näheren Begründung..., denn die verschiedenen Sinnesorgane, hier also das Auge und das Ohr, sind in bezug auf die formale Struktur ihrer Leistungen sehr verschieden.“⁷³ Er führt dazu aus, daß die Welt des Auges eine klar gegliederte Welt mit gegenständlichem Charakter und „ohne Geheimnis“ ist, während die Welt des Ohrs „eine hintergründige Welt, eine Welt der Geheimnisse“ darstellt (a.a.O., S. 63 f.)

Um dem Zen-Spruch gerecht zu werden sind deshalb seiner Meinung nach „zunächst einige naheliegende Erklärungsversuche abzuweisen.“(ebd.) Abzuweisen ist die Meinung, es ginge dabei um die bekannten *Synästhesien* („Farbklänge“ einerseits, „Klangfarben“ andererseits) oder verallgemeinert um die Frage nach einem alle Sinnesleistungen übergreifenden *sensus communis* (einem „Sinn der Sinne“). Aber auch die *Sprache* als Medium einer derartigen sinnesübergreifenden Leistung muß abgewiesen werden, „denn der Satz, daß man mit den Augen hören müsse, bezieht sich ganz offensichtlich nicht auf den sprachlichen Umgang mit Menschen. Das Verstehen menschlicher Sprache bedarf ja nicht der Vermittlung durch das Sehen.“ (S. 64 f.) Bollnow folgert weiter: „Wenn aber das Hören in einen unmittelbaren [204/206] Zusammenhang mit dem Auge gebracht wird, so kann es doch nur bedeuten, daß die

⁷⁰ Otto Friedrich Bollnow, Die Stadt, das Grün und der Mensch. In: ders., Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze. N. F. Weitz Verlag Aachen 1988, S. 44 - 62. Eröffnungsvortrag auf dem International Green Forum „Cultural Approaches to the Greening of the urban Environment“ am 9. Mai 1986 in Senri (Osaka), Japan.

⁷¹ Diese Rede ist enthalten in Mumons Kommentar zum Fall 16: Der Glockenklang und das siebenstreifige Gewand, wo es heißt: „Wenn ihr mit den Ohren hört, könnt ihr es nicht erreichen. Wenn ihr mit den Augen hört, dann werdet ihr dessen zum ersten Mal innwerden.“ In: Die torlose Schranke. Mumonkan. Zen-Meister Mumons Koan-Sammlung. Kösel Verlag München 1989, S. 100 (dazu unten mehr). Den Hinweis verdanke ich Professor Takashi Morita, Hirakata-shi, Osaka-fu, Japan.

⁷² Unveröffentlichtes Manuskript zu dem Zen-Spruch, S. 2. Es gibt dazu auch einen 13 Seiten langen Brief an Professor Nishitani vom Juni 1986. Veröffentlicht ist eine kurze Zusammenfassung von Bollnows Überlegungen: Zu einem zen-buddhistischen Spruch. In: Otto Friedrich Bollnow, Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze. N. F. Weitz Verlag Aachen 1988, S. 63-67.

⁷³ Zu einem zen-buddhistischen Spruch, a.a.O. (vgl. Anm. 72) S. 63.

Dinge, die wir *sehen*, uns *von sich aus etwas zu sagen haben*. Aber hier entspringt erst das eigentliche Problem. Wie sprechen denn die Dinge?“ (S. 65; gesperrt von mir) Der Hinweis, daß es sich bei dem Zen-Spruch um eine metaphorische Redeweise handle: „zu sagen, das Hören sei bildlich gemeint, nur ein metaphorischer Sprachgebrauch, führt nicht weiter; denn dann entsteht die Frage, was bei aller offensichtlichen Verschiedenheit (scil. der Sinnesleistungen des Auges und des Ohrs) eine solche Metapher ermöglicht?“ (S. 65) So kommt Bollnow schließlich zu der allgemein-anthropologisch gewendeten Antwort: „Was den Zen-Spruch so erregend macht, ist, daß er darauf aufmerksam macht, daß die Menschen im alltäglichen Leben gerade nicht mit den Augen hören ... Dieser natürlichen Einstellung gegenüber bedeutet die Forderung, mit dem Auge zu hören, eine radikale Umkehr. Sie bedeutet den Verzicht auf die ichbezogene Einstellung des Alltagslebens ...“ und verlangt das Hintanstellen der mit ihm verbundenen „Kenntnis“ bzw. „erweiterten Erkenntnis“, die „die Dinge unter den Bedürfnissen der Praxis (erfaßt)“. (S. 65 f.) Unter Anführung von Beispielen schließen die veröffentlichten Bemerkungen zu dem von Nishitani geäußerten Zen-Spruch mit der Aussage: „Die dichterische Sprache ist also die Form, in der allein gefaßt werden kann, was die Dinge zu sagen haben.“(S. 67)⁷⁴ [206/208]

Bollnow hat seinen Hinweis auf die kategoriale bzw. formale Verschiedenheit der Leistungen des Auges und des Ohres nicht weiter ausgeführt und auch das *Widersinnige* der Aufforderung, *mit den Augen zu hören*, nicht aufzulösen versucht. Seine Frage ging von vornherein in die Richtung sprachlicher Kommunikation: Die Dinge, die wir *sehen und hören* - was *sagen sie uns*, wenn sie überhaupt etwas *sagen*? Seine Antwort lautet: Sie sagen uns *nichts* in der „natürlichen Einstellung“, sondern können nur zum Sprechen kommen im „Verzicht auf die ichbezogene Einstellung des Alltagslebens“ oder, wie Bollnow dies ausdrückt, in „radikaler Umkehr“. (ebd.) Er nimmt damit die Zen-Aufforderung, „*mit den Augen zu hören*“ weder als ethischen Appell noch als eine erkenntnistheoretische Aussage und versucht sie vielmehr - und dies entspricht durchaus der Funktion eines Koan - als *transformativen Mechanismus* zu verstehen. In diesem Zusammenhang ist es durchaus sinnvoll, in einem ersten Schritt nach der Leistung der Sinne, ihrem *Eingebundensein* in bestimmte Wahrnehmungsweisen und ihrem darüber hinausweisenden *Wandlungspotential* zu fragen.

⁷⁴ Die Möglichkeit der Dichtung, die Sprache der Dinge auszusagen, hat Rilke im Versuch einer Beschreibung von Cézannes Gemälde „Hortense Fiquet im roten Sessel“ in paradox erscheinender Wendung so ausgedrückt: „Schon, obwohl ich so oft aufmerksam und unnachgiebig davorgestanden habe, wird in meiner Erinnerung der große Farbenzusammenhang der Frau im roten Fauteuil so wenig wiederholbar wie eine sehr vielstellige Zahl. Und doch hab ich sie mir eingepägt, Ziffer für Ziffer. In meinem Gefühl ist das Bewußtsein ihres Vorhandenseins zu einer Erhöhung geworden, die ich noch im Schlafe fühle; mein Blut beschreibt sie in mir, aber das Sagen geht irgendwo draußen vorbei und wird nicht hereingerufen. Schrieb ich von ihr?“ Und abschließend: „Ich mußte denken gestern abend, ob mein Versuch, die Frau im roten Polstersessel anzudeuten, Dich zu irgendeiner Vorstellung bestimmen konnte? Ich bin nicht sicher, auch nur das Verhältnis ihrer Valeurs getroffen zu haben; mehr als je schienen mir die Worte ausgeschlossen, und doch müßte die Möglichkeit, sich ihrer zwingend zu bedienen, da sein, vermöchte man nur, ein solches Bild wie Natur anzuschauen: dann müßte es als ein Seiendes auch irgendwie ausgesagt werden können.“ Brief an seine Frau vom 22. und 23. Oktober 1907 anlässlich des Besuchs der Gedächtnisausstellung für Cézanne im Salon d'Automne, Paris. (Rilke 1977, S. 38 ff.)

4. Die Leistung der Sinne.

Es ist häufig festgestellt worden, daß die philosophische Begriffsbildung sich im Abendland vor allem an der visuellen Wahrnehmung orientiert und dieser Blickstellung entsprechend ihre leitenden Kategorien ausformuliert hat. Dem entspricht die Dominanz des Auges in den alltäglichen praktischen Lebensbezügen. Vom ursprünglichen Verständnis des Geistigen her wäre auch eine andere, mit dem Hören verbundene Grundeinstellung möglich gewesen. So verweist zwar die „Idee“ Platons auf das Sehen (ἰδεῖν), der „Nous“ jedoch auf das Vernehmen (νοεῖν) bzw. Hören.⁷⁵

In der Neuzeit hat sich eine ähnliche Konstellation wiederholt. Für den „Augenmenschen“ Goethe bestand die Aufgabe darin, die [208/210] Bedingungen des Sehens so zu verändern, daß die starre, bereits begrifflich vorschematisierte „Wahrnehmung“ zur frei-produktiven, sinnlich-geistigen „Anschauung“ erhoben werden konnte. Der Übergang von der am Sehen orientierten „Klassik“ zu der dem Hören sich erschließenden „Romantik“ hat eine neue Aufgabe mit sich gebracht, die einer Veränderung der Grundeinstellung im ganzen gleichkommt. Dies wird deutlich, wenn man die Leistung des Auges mit der des Ohres vergleicht.

Beide Bereiche haben, wie auch Bollnow zurecht feststellt, sehr verschiedene formale Strukturprinzipien. Die „aktiven“ Augen bewegen sich auf die Dinge zu und nehmen, deren Bewegung folgend, eine immer neue Einstellung ein. Ihre Funktion ist die der Lokalisierung und Zuordnung, der Bestimmung und Feststellung, letztlich der Besitzergreifung und Vergegenständlichung. [210/212] Die „Welt des Auges“ ist eine Welt der Übersicht und Klarheit, der Verfügung und Macht, der Beherrschung und Unterwerfung. In diesem Sinne haben die Augen mit der Wahrung eines lebenspraktischen Schemas zu tun und folgen einem Bedürfnis, das durch Wunsch und Zweck, Nutzen

⁷⁵ Martin Heidegger hat in seinen Vorlesungen über den „Satz vom Grund“ (Der Satz vom Grund. Verlag Günther Neske in Pfullingen 1957, ²1958) den Versuch unternommen, Platons ἰδέα und Heraklits λόγος in einer einzigen Denkfigur zu vereinigen: „Unser Denken soll jetzt das in der Betonung (scil. 'nichts *ist* ohne *Grund*') eigentlich schon Gehörte erblicken. Das Denken soll Hörbares erblicken. Es erblickt das zuvor Un-erhörte. Das Denken ist ein Erhören, das erblickt. Im Denken vergeht uns das gewöhnliche Hören und Sehen deshalb, weil das Denken uns in ein Erhören und Erblicken bringt.“(S. 86) Den Einwand, daß das Denken doch nur im übertragenen Sinne ein Hören und ein Sehen sei, beantwortet Heidegger so: „In der Tat. Das im Denken Erhörte und Erblickte läßt sich nicht mit unseren Ohren hören, nicht mit unseren Augen sehen. Es ist nicht durch unsere Sinnesorgane wahrnehmbar“(ebd.), sondern schon im Sinne des μεταφερεῖν „hinübergenommen in den Bereich des nicht-sinnlichen Vernehmens, d. h. des Denkens.“(S. 87) Die Berechtigung dieses Übergangs liegt für ihn darin: „Wir hören, nicht das Ohr. Wir hören allerdings durch das Ohr, aber nicht mit dem Ohr ...“(ebd.) Die Metaphorik leistet somit allererst den Übergang in den Bereich des „eigentlichen“ Hören und Sehens, das als solches nicht den Sinnen aufgegeben ist. Diese sind dazu zwar eine notwendige, aber nicht eine zureichende Bedingung. Die „Metapher“ des Denkens qua Erhörens und Erblickens ist somit für Heidegger keine „bloße“ Metapher, mit deren Behauptung dann ja zwangsläufig ein metaphysisches Vorurteil verbunden sein müßte. Hinsichtlich des Zen-Spruchs ist Heideggers abschließende Folgerung aufschlußreich: „Wenn nun menschlich-sterbliches Hören und Blicken sein Eigentliches nicht im bloß sinnlichen Empfinden hat, dann ist es auch nicht völlig unerhört, daß Hörbares zugleich erblickt werden kann, wenn das Denken hörend blickt und blickend hört.“(S. 89) Die hier geltend gemachte Differenz von eigentlich/uneigentlich ist m. E. zunächst jedoch selber wieder metaphorischer Natur und müßte in ihren formalen Implikationen sehr viel genauer untersucht werden. Erst dann ließe sich beurteilen, ob die sinnesübergreifende Leistung so ohne weiteres mit dem „Denken“ gleichgesetzt werden kann, wie Heidegger das behauptet.

und Schaden, Erwartung und Orientierung gekennzeichnet ist. In dieser Weise dem Auge dargeboten, wird die Natur zum Material und zur Energiequelle, zum Zeug und schließlich zur unterworfenen Natur degradiert. Die Welt des Auges ist eine Welt ohne Geheimnisse, und wie ihr Licht Klarheit gibt, im Übermaß aber auch blendet, so erscheint sie auch in ihrer räumlichen Transparenz und Tiefe noch opak.

Demgegenüber wird das „passive“ Ohr von den Dingen her angegangen und bleibt auch dann, wenn es die Töne selektiert und in ihrer Intensität abzuschwächen versteht, ihrem An- und Eindringen ausgesetzt. Auch wenn der Mensch der Welt der Klänge, Stimmen und Geräusche nicht überhaupt schutzlos ausgeliefert ist, fehlen ihm die Mittel, sich gegenüber dem An- und Eindringenden gänzlich abzuschirmen und sich, wie das Auge dies kann, in Form einer Blendung selbst zu blenden. Während es in der Welt des Auges distanzierbare und in ihrem Anspruch neutralisierbare Gegenstände gibt, die man benennen kann, behaupten die Dinge in der Welt des Ohres ihr Eigenwesen. Für das Hören ist deshalb der Anspruch der Dinge auch nicht neutralisierbar, es sei denn man macht sich taub; sie wahren ihr Eigensein und verlangen Gehorsam ihnen gegenüber. Hörend und gehorchend ist man jedoch in der Bindung und hat nicht in der Freiheit des Sichlossagenkönnens.

Hinsichtlich der Form einer mit der Natur verbundenen Sprache wird somit auch durch die beiden Sinnesbereiche eine wesentliche Differenz markiert. In der Einstellung des Sehens wird die Sprache der Natur allenfalls zu einer *Schrift*, deren Botschaft in einem Code verschlüsselt ist und wieder entschlüsselt werden muß. Herzustellen oder Wiederherzustellen ist in diesem Sinne die „Lesbarkeit der Welt“ (Blumenberg). Die Natur von der Stimme, vom Hören und Antworten her zu [212/214] erschließen, wie Mischs Rede vom „evozierenden Sprechen“ dies nahelegt, weist demgegenüber in eine ganz andere Richtung. Dinge, die „Eigenwesen“ sind, können sich Gehör verschaffen und vermöge ihrer Sprache selber mächtig sein. Auch die Dinge der Natur bleiben für den Sinn des Ohres Macht-Wesen. Wer dabei hört und antwortet, steht in der unmittelbaren Verantwortung. Entsprechend wird auch nicht das sichtbare Äußere der Erscheinung, sondern deren verborgenes Inneres zum Träger der Botschaft und des Sinns.

Betrachtet man vor dem Hintergrund dieser Differenzen die Leistung des Verstehens, so zeigt sich ein spürbarer Unterschied zwischen *Verstehen* und *Kommunikation*. Das Verstehen hat es etymologisch mit dem „Verstand“ und dem optischen Bereich zu tun, während das Kommunizieren auf die inneren Bereiche der „Seele“ und dem „Ohres“ verweist. Entsprechend verschieden sind dann auch die je zugehörigen Verwendungsweisen der Sprache.

Dem Sinn des Auges entsprechend ist das Verstehen eine *Sichtweise*, die im besten Falle sehen läßt, was ist, aber auch viel mit Ablendung, Scheinerzeugung und Verstellung zu tun hat. Sichtweisen verstellen etwas, indem sie anderes in den Blick rücken. Für den „Verstand“ heißt Sehen und Verstehen, sich ein Bild von etwas zu machen, um es eben damit überblicken, etikettieren, einordnen und kontrollieren zu können. Der Verstand ist Hüter der eigenen Ordnung und verfällt allzuleicht dem eigenen Diktat. In diesem Sinne arbeitet er eng zusammen mit dem Kontrollorgan des Auges,

das wie er sich von sich selber weg nach außen wendet und seine Grenze im Nichthineinsehenkönnen findet. Damit ist notwendig eine Illusionsbildung auch über sich selber verbunden, denn hineinzusehen, und gar in die eigenen Machenschaften hineinzusehen, käme dem Verstand allzu hart an. Das Auge leiht ihm die Kunst des Übermalens, und indem so Dissonanzen und Selbstwidersprüche eliminiert werden, kann in der Welt des Verstandes die Logik aufrechterhalten werden. Verstand und Auge haben es so mit einem Willen zu tun, der unter Umständen gar nicht sehen oder in seiner Voreingenommenheit anders sehen will. Man kann im Blick auf dieses Mixtum aus Einbildung und Wirklichkeit die Frage stellen, ob Verstand und Auge in ihrem Zusammenspiel [214/216] überhaupt der *Erkenntnis* dienen oder nicht vielmehr mit dem Aufbau und der Selbstbehauptung einer Weltsicht zu tun haben, die mit dem was wirklich ist, wenn überhaupt, nur in sehr eingeschränktem Maße zu tun hat. Was ich sehe, glaube ich zu kennen, und was ich sehen will, halte ich fest. Das Verstehen wird durch ein solches Sichbehaupten an ein Vorverständnis zurückgebunden, das eher mit Vorhabe und Vorsicht als mit Wirklichkeitserkenntnis zu tun hat.

Es hilft an dieser Stelle auch nicht weiter, wenn man mit der Leistung des Verstehens einen Zugang zum *Inneren* (dem „Wesen“, dem „Selbst“, der „Person“) verbinden und das Sehen zu einem „Hineinsehen“ ins Innere bzw. zu einem Sehen mit dem „inneren Auge“ machen möchte. Kann der Mensch überhaupt „hineinsehen“ in etwas, in einen Anderen oder in sich selbst, und ist das Auge ein geeignetes Organ hierfür? Ein Indikerspruchwort geht dahin, daß man, um den Anderen zu verstehen, in dessen Schuhen gehen und d. h. sich so weit wie möglich in dessen konkrete Situation hineinbegeben müsse. Diese Positionsvertauschung meint aber gerade kein „Hineinsehen“ in ihn, sondern vielmehr ein „Heraussehen“ aus ihm, ein Sehen und Verstehen aus seinem Ort bzw. seiner inneren Lage heraus. Die Frage, was in mir die Verstehensgrundlage für das Andere und Fremde sein kann, stellt sich damit viel radikaler. Die Rede vom „Hineinsehen“ entspricht einer Übertragung aus dem Eigenen: ich verstehe so den Anderen als *alter ego* nach dem Maß meiner selbst. Senecas Aussage: „Nichts Menschliches ist mir fremd“ kann aber *nicht nur* besagen wollen, daß, wenn ich *mich* kenne, ich damit auch schon *alles Menschliche* kenne, weil ich, was ich selber erlebt und erlitten habe, eben deshalb auch beim Anderen mitfühlen und verstehen kann. Es ist beim Verstehen des Anderen und Fremden gleichsam noch ein ungedeckter Wechsel im Spiel, dessen wahre Natur aufzuklären nicht einfach ist. Man bräuchte für die Erfassung des Anderen ein Organ und weiß nicht, ob ein [218/220] solches in der Seele bzw. in der Organisation der menschlichen Sinne überhaupt schon ausgebildet ist.

Daß Verstehen und Kommunizieren zweierlei Tun ist, läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen. Was tut der, der sagt: „Ich habe einen Blick auf dich geworfen - ich will dich sehen!“? Absichten und Hintergedanken liegen da nahe, auch, daß einer es vielleicht nicht ehrlich mit mir meint. Anders klingt es, wenn einer sagt: „Ich hab ein Ohr für dich - du kannst zu mir kommen, wenn du willst, und - laß etwas hören von dir ...“ Selbst noch das „Ich möchte deine *Stimme* hören!“ hat nichts von der zugreifenden Art des Blickes an sich und will besagen: „Ich *erkenne* dich an deiner Stimme und ich *liebe* dich.“

Verallgemeinert kann gesagt werden: Das Auge ist durch sich selbst besetzt; es laufen Filme in ihm ab, die nach Bestätigung verlangen. Seine Sehweise ist monologisch: ein Ego spricht in ihm mit sich und möchte sich bestätigt wissen. Im Unterschied dazu ist das Ohr nicht durch sich selbst besetzt und nimmt auch die leisesten Zwischentöne noch auf. Will man nun die zugreifende Tendenz des Auges korrigieren, so bietet sich in der Tat die Verbindung mit der gewährenlassenden Einstellung des Ohres an. Hörende Augen können nicht mehr besetzt sein durch „Bilder der Eigen-Welt“, die sich behaupten und durchsetzen wollen. Es handelt sich nun vielmehr um „Einsichten eines Geliebten“, die sich dem Hören auf diesen verdanken.

Im Sinne einer solchen Verbindung der beiden Sinnesbereiche und ihrer je spezifischen Leistungen verweist der Zen-Spruch auf eine Aufgabe, die nicht bereits gelöst ist und der der Mensch sich allererst stellen muß. Vor dem Hintergrund des Gesagten kann auch deutlicher werden, was Bollnow mit seiner Forderung nach Überwindung des „kleinen Ich“ im Sinn hat. Es bedarf in der Tat einer radikal anderen Einstellung und Geisteshaltung, um mit dem Bildermachen aufzuhören und einem Anderen Gehör in sich zu [218/220] geben. Die so verstandene „Umkehr“ kommt einem Erwecktwerden der Sinne für ihre *je andere Seite gleich*: der Erweckung des Auges zum Hören (zum *wissenden* Sehen) und der Erweckung des Ohres zum Sehen (zum *verstehenden* Hören). Um in diese Verfassung zu kommen muß jedoch eine vorauslaufende, andersgerichtete Tätigkeit gänzlich an ihr Ende gebracht werden. Nur dann kann eine neue Bewegung an ihre Stelle treten, die sich aus verborgenen Quellen speist.

5. Die Lösung des Koan

Auch wenn Bollnows intensive und zugleich immer ratloser werdende Bemühung um das Verständnis des Zen-Spruches durchaus im Sinne des Zen ist und zu dessen Übungsweg gehört, kann nicht davon ausgegangen werden, daß der Aufforderung, mit den Augen zu hören, mit dem Ausgeführten bereits Genüge getan ist. Sie will vielmehr, ebenso wie der bekanntere Zen-Spruch „Höre den Ton der *einen* Hand“, als Koan verstanden werden und muß in dieser Verwendung alle möglichen Antworten und auch die zuletzt von Bollnow gegebene Antwort noch frustrieren. Ein Koan ist eine „Denkaufgabe“, die in manchen Schulen des Zen als ein wesentlicher Bestandteil des Übungsweges aufgegeben wird. Sie ist in paradoxer Zuspitzung so konstruiert, daß es im allgemeinen Wissen keine Lösung für sie gibt. Der Koan hat seine Funktion gerade darin, alle *denkbaren* Lösungen abzarbeiten und mit der Aporetik des Gedankens und seiner Logik an einen äußersten Punkt zu führen, an dem die *äußerste Bemühung* sich mit einem *Loslassenmüssen* trifft und in der Koinzidenz von beidem eine plötzliche *Durchbruchserfahrung* möglich wird. Nur im äußersten Punkt kann Erleuchtung eintreten, jene radikale „Umkehr“ und „Wandlung“, von der Bollnow, wenngleich oft in ethischer Wendung, spricht. Der Koan verlangt aber auch noch die ethischen Kontexte hinter sich zu lassen, um existentiell an einen äußersten Punkt führen zu können. Zu seiner Beantwortung zählt allein die individuelle, je existentiell zu vollziehende Stel-

lungnahme. Das [220/222] Eingeständnis, keine Antwort mehr zu wissen, beleuchtet dann aber nur die eine Seite der Sache. Das Abarbeiten aller Antworten stellt nur in einem Sinne ein der Aufgabe Erliegen dar, wie Bollnow dies in seinen letzten Lebensjahren oft drückend empfunden hat; von der anderen Seite her betrachtet ist dieses Scheitern die notwendige Bedingung für den Durchbruch einer tieferen Kraft⁷⁶, auf deren Freisetzung der Koan abzielt.

Ein anderer Zen-Spruch drückt dies so aus:

Wenn dein Bogen zerbrochen ist und du keinen Pfeil mehr im Köcher hast - dann schieße! Schieße mit deinem ganzen Sein.

Der Fall 16: „Der Glockenklang und das siebenstreifige Gewand“ in Zen-Meister Mumons Koan-Sammlung „Mumonkan“⁷⁷ geht von einer alltäglich wiederkehrenden Situation im Leben eines Zen-Übenden aus, in der scheinbar Unvereinbares zusammentrifft und eine offensichtliche Diskrepanz zu bewältigen ist:

Unmon⁷⁸ sagte: „Die Welt ist unermesslich weit wie dies. Warum [aber] legen wir beim Erklingen der Glocke unser siebenstreifiges Gewand an?“

Mumons Kommentar spitzt den darin liegenden Widerspruch noch zu: „Beim Studium und der Übung des Zen ist es im allgemeinen höchst verwerflich, Tönen und Farben nachzugehen. Auch wenn du möglicherweise beim Hören von Klängen erleuchtet wirst oder beim Sehen von Farben den Geist erfährst, bleibt das gewöhnlich und banal.“

In beiden Sinnesbereichen ist der Mensch zunächst gebunden „nach [222/224] zugehen“, d. h. er folgt einfach den Klängen und den Farben wie willenlos, und selbst noch der Zen-Übende legt beim Ertönen der Glocke wie selbstverständlich das zeremonielle Gewand an und kommt zur Morgenzeremonie in die Halle. Was aber hat das mit dem Geist des Zen zu tun? Selbst wenn einer beim Hören der Stimme erleuchtet wird⁷⁹ - was nicht selten geschieht - „bleibt das gewöhnlich und banal“.

⁷⁶ „Eh' das Äußerste erreicht ist, kehrt sich nichts ins Gegenteil.“ Liä Dsi (Lieh Tzu), Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, Buch IV.10, Eugen Diederichs Verlag 4. Aufl. 1992, S. 92. Die Formulierung „... kehrt sich nichts ins Gegenteil“ möchte ich im Sinne der hier diskutierten, zwei-seitigen Betrachtungsweise übersetzen mit: „wendet sich nichts in seine andere, nicht-verkehrte Seite zurück“.

⁷⁷ Vgl. Anm. 71.

⁷⁸ Unmon Bun-en (864 - 949) ist ein berühmter Zen-Meister in der Linie der Rinzaï-Schule.

⁷⁹ Eine berühmte Stelle für die erweckende Koinzidenz von Anruf/Hören und Erblicken ist das dritte Ochsen-Bild: Das Finden des Ochsen, wo es heißt: „Im Augenblick, da der Hirte die Stimme hört, springt er jäh zurück und trifft im Erblicken den Ursprung. Die schweifenden Sinne sind gelassen im Einklang mit diesem Ursprung beruhigt. Unverhüllt durchwaltet der Ochse in seiner Ganzheit jegliches Tun des Hirten. Es west in einer unabdingbaren Weise an, so wie das Salz im Wasser des Meeres oder wie der Leim in der Farbe des Malers. Wenn der Hirte die Augen weit aufschlägt und schaut, dann erblickt er nichts anderes als sich selbst.“ Das durch das Brüllen des Ochsen hervorgerufene, plötzliche Durchbrochenwerden zu sich faßt sich im Erblicken des Selbst in seiner Ganzheit und sammelt die beruhigten Sinne im Einklang mit dem Ursprung. Die Stimme öffnet das „Tor“ zu einer umfassenderen Bewußtheit, die wie das Salz im Wasser alle Sinne durchdringt und einen Gesamteindruck erzeugt, der sich nun allererst künstlerisch ausdrücken und gestalten läßt. Das zweite Lobgedicht drückt dies so aus: „Gestalt und Stimme des Ochsen wurden gehört und erblickt. Zum herrlichen Meister wurde von da an Dsai-sung, der Maler des Ochsen. Sein Bild ist vom Haupt bis zum Schwanz wie der Ochse des Herzens. Doch wenn einer strenger prüft, gewahrt er, wie es noch nicht vollendet.“ Dazu schreibt Meister D. R. Ohtsu in seinem Kommentar: „Der wunderbare Bereich des Herzens, in den der Schüler jetzt eingebrochen ist, liegt vor jeder Kunst des Malens und vor jedem Wort. Erst aus diesem Bereich, in den kein Malen und kein Sprechen je-

Um, was Zen an dieser Stelle ist, zu beleuchten, stellt Mumon fest, „daß für echte Zen-Mönche, wenn sie Töne und Farben frei verwenden, jedes Ding und jede Handlung hellklar und ein erfülltes Wunder ist. Wenn ihr einen Klang hört, sagt mir doch: kommt der Klang zum Ohr oder geht das Ohr zum Klang? Auch wenn ihr beides, Klang und Stille, ausgelöscht habt, was wollt ihr [224/226] dann noch hier erfahren?“ Die hier erreichte Befreiung der Sinne aus ihrer Bindung ist mit einer neuen Erfahrungsqualität und einem insgesamt verwandelten Bewußtseinszustand verbunden, in dem die zuvor bestimmenden Differenzen: Her und Hin, Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Klang und Stille nicht überhaupt aufgehoben, aber transzendiert worden sind. Im Sinne dieses notwendigen Überstiegs in eine qualitativ andere Dimension ist es nötig sich aus der Bindung der Sinne zu lösen, zugleich aber können die Sinne selber eine Brücke schlagen, wenn man sie so zu verbinden weiß, daß sie sich gegenseitig aus ihrer Beschränkung befreien: „Wenn ihr mit den Ohren hört, könnt ihr es nicht erreichen. Wenn ihr mit den Augen hört, dann werdet ihr dessen zum ersten Mal inne werden.“

Es kommt darauf an, den Gehorsam der Ohren mit der Freiheit der Augen zu verbinden, um gleichsam doppelbödig und d. h. *ineins* hörend und verstehend, sehend und ein-sehend oder allgemein ausgedrückt *wissend* sehen und hören zu können. Die Aufforderung des Zen geht *nicht* dahin, ein Jenseits der Sinne zu erreichen und an einem Ort zu verharren, wo „Klang und Stille überhaupt ausgelöscht“ sind. Aufgabe ist es vielmehr, „Töne und Farben frei zu verwenden“ und d. h. die Sinnesleistung selber qualitativ zu verändern. Dazu gehört ein Transzendieren der Sinne notwendig dazu, aber nicht ein Sie-Verlassen. Eine mit jeder Bewußtseins- und Sinnesleistung notwendig verbundene Beschränkung ist damit durchbrochen, aber nicht überhaupt aufgehoben.

Eine *Beschränkung*, die *keine* Beschränkung mehr ist, *indem* sie eine Beschränkung *ist*, kann keine Bindung mehr sein und wird vielmehr zum Symbol des *an kein Ende kommenden* Übungsweges selbst als eines solchen. Im Sinn dieser paradoxen Verschränkung der Bewußtseinsdimensionen bzw. ihrer gegenseitigen Durchbrechung-in-sich können die dem Koan beigegebenen Verse verstanden und, ihrem das paradoxe Strukturmuster spiegelnden Aufbau entsprechend, nach zwei Seiten hin gelesen werden:

Mit der Erfahrung sind alle Dinge wie von einer Familie. [226/228]

Ohne die Erfahrung ist jedes gesondert und verschieden.

Ohne die Erfahrung sind alle Dinge wie von einer Familie.

Mit der Erfahrung ist jedes gesondert und verschieden.

Die spiegelsymmetrische Anordnung der Verszeilen ist deutlich:

mals reichen kann, malen und sprechen wir.“ (S. 85) Das erste Sich-Stellen und Ganzwerden dank einer besonderen Weise der Selbst-Manifestation im Bild ist jedoch nicht das Ziel des Weges, sondern hat in bezug auf die folgenden, schwierigen Stufen eine ganz bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Es verführt gleichsam dank seiner bezaubernden Schönheit dazu, sich auf diesen Weg ohne Wiederkehr zu wagen. Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte erläutert von Meister Daizokutsu R. Ohtsu mit japanischen Bildern aus dem 15. Jahrhundert übersetzt von Kôichi Tsujimura und Hartmut Buchner im Verlag Günther Neske Pfullingen 1958, S. 21 f.

Mit der Erfahrung sind alle Dinge wie von einer Familie.

Mit der Erfahrung ist jedes gesondert und verschieden.

Und:

Ohne die Erfahrung ist jedes gesondert und verschieden.

Ohne die Erfahrung sind alle Dinge wie von einer Familie.

Was Widerspruch zu sein scheint und „ohne die Erfahrung“ immer auch ein solcher ist, wird „mit der Erfahrung“ zur großen Koinzidenz und zum schöpferischen Zusammen-Spiel der beiden unaufhebbar inkommensurablen Aspekte des Wirklichen: ursprünglich verbunden zu sein im All-Eines („wie von einer Familie“) und *zugleich* radikal (von der Wurzel her) „gesondert und verschieden“ zu sein. Alles ist Eines - *jedes jedoch auf seine ganz besondere Weise*.⁸⁰

„Ohne die Erfahrung“ ist dasselbe der Fall, jedoch in der verkehrten Form einer fixierten Opposition und gewaltsamen Verkettung der diskrepanten Aspekte. Die „gesonderten und verschiedenen“ Dinge müssen sich hier bekämpfen und können auch nicht anders, eben weil sie in einer falschen [228/230] Gleichheit zusammengezwungen worden sind. Sie sind diesem Zwang zur Gleichheit unterworfen und können sich ihm, eben weil sie „gesondert und verschieden sind“, doch nicht ausliefern. Die absurde Tragik dieses nie zu einer befriedigenden Lösung kommenden *verkehrten* Zusammenspiels liegt auf der Hand.

Aber man entgeht dem nicht überhaupt, weil man die doppelseitige Struktur: („gesondert und verschieden“ | „wie von einer Familie“) nicht aufheben kann. „Mit der Erfahrung“ ist es immer noch dieselbe Struktur, nur aus der Verkehrung wieder herausgewendet: Jedes ist hier in der Tat „gesondert und verschieden“ und darin frei, zugleich aber sind alle nun in Wahrheit „wie von einer Familie“. Mit dem Zwang der Gleichheit ist die Opposition der Einzelnen verschwunden und mit dieser der Zwang.

Das vom Zen anvisierte transformative Verstehen liegt somit in der Linie: *Dasselbe - anders!* Diese Anweisung schneidet jeden Ausweg ab. Es gibt keine einfachen Alternativen und trennenden Lösungen mehr. Dem zugrunde liegt die Einsicht, daß immer nur an dem Punkt, an dem etwas gerade *ist*, ein Weiterkommen möglich ist. Es gibt keine Bewegungsmöglichkeit *außerhalb des Ortes*, an dem sich einer befindet.⁸¹ Dieses nicht zu wissen kennzeichnet den gewöhnlichen Menschen, der sich immer von sich weg bewegt und anderswo sucht, was er hier und jetzt und bei sich selber nicht findet oder zu finden [230/232] glaubt. Weil er sich aber in Wirklichkeit nicht von sich

⁸⁰ Πάντα ἐν πᾶσιν, ὁ κείως δὲ ἐν ἑκάστῳ: Alles in allem, *jedoch auf je eigene Weise in jedem*. Proklos, Elementatio theologica prop. 103. Das „Eine“ kommt hier doppelt vor: als „das Eine“ (ἓν) im umfassenden Sinne und als „jedes Einzelne“ (ἑκάστος), und entsprechend ist das All-Eine zugleich als ein All-Vieles definiert.

⁸¹ Das Bewegungsgesetz der Existenz enthält ein Orts-Gesetz: Existenz-Entwicklung kann nur am je eigenen Ort geschehen und führt grundsätzlich nicht über diesen hinaus. Mit dem Leib, weil er ortsbeweglich ist, glaubt der Mensch über sich hinaus zu können (vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil: Von den Hinterweltlern), und die Vorstellung folgt dem in ihrem Flug. Existenz aber kann sich nur in ihrem eigenen Ort bewegen und wird, wenn sie sich außerhalb von diesem befindet, gehemmt und zerrissen. Ein alter Satz drückt dies so aus: Motus in loco placidus, extra locum turbidus. „Bewegung in ihrem Ort ist beruhigt bzw. versöhnt, außerhalb ihres Ortes unruhig und verwirrt.“ Comenius' Wahlspruch drückt den Aspekt der Gewaltbarkeit bzw. Ungezwungenheit einer Bewegung außer ihrem Ort und in ihm noch deutlicher aus: Omnia sponte fluant, absit violentia rebus. „Alles bewegt sich (scil. im eigenen Ort) wie von selbst, es ist keine Gewalt in den Dingen.“

wegbewegen kann, müssen die gesuchten Alternativen Wünsche bzw. Gedanken bleiben und als solche zu Ausflüchten werden.

Die Suche nach Alternativen führt in die Irre. Sie muß gestoppt werden durch eine gegenläufige Bewegung des Innehaltens, die zunächst nicht freiwillig geschieht und deshalb eines äußersten Punktes bedarf, an dem alle möglichen Alternativen versperrt sind und in der Tat keine auf sie bezogene Bewegungsmöglichkeit mehr gegeben ist. Der Durchbruch ereignet sich, wenn und indem der eigene Ort in seiner jeweiligen Befindlichkeit wirklich eingenommen wird und alle Energie, ohne noch abfließen zu können, sich ganz auf diesen einen Punkt konzentriert. Soll dieser Punkt durch höchste Intensität in sich schmelzen bzw. sich in sich durchbrechen, so darf er gerade nicht mehr verlassen werden. Hinterher ist es immer noch derselbe Ort, an dem einer ist, nur anders gewendet: absolut gesondert und verschieden und zugleich in absoluter Verbundenheit. Die *immerwährende* Paradoxie löst sich nur in der Klimax ihres „Sterben- und-Lebens“ je und je in eine schöpferische Möglichkeit auf.

Man kann sich nur an dem Punkt bewegen an dem man wirklich ist. Insofern scheint das Problem leicht und einfach zu sein. Voraussetzung für die Bewegung im eigenen Punkt ist es jedoch, die aus ihm heraus in die Horizontale führende Bewegung der Welthabe in Raum und Zeit an ein Ende zu bringen. Eine ganze, sich der Welt auf eine bestimmte Weise vergewissernde Bewegungsform muß an ein Ende kommen, damit eine andere, die Oberfläche durchbrechende und in die Tiefe gehende Bewegung möglich wird. Der Schock des Angehaltenwerdens und Selber-Innehaltenmüssens kann nicht erspart werden. Weil und solange dies nicht aus eigenem Impuls geschieht, muß eine hemmende und einmauernde Reaktion der Umwelt ihn erzeugen und zuspieren. Ein solches Gehemmtwerden ist auf lange Sicht schon in der Dynamik der Paradoxstruktur als solcher enthalten. Jeder kommt irgendwann an den Punkt des Nicht-mehr-Wiederholenkönnens vergeblicher Lösungsversuche und wird darin vor sich selber gebracht. Zen unterstützt und beschleunigt diesen Prozeß des Ins-Gefängnis-Führens auf jede erdenkliche Weise mit künstlichen und höchst kunstvoll inszenierten Mitteln.

Damit ist auch im Verhältnis zur Natur ein Weg gewiesen, um aus der leidigen Alternative und Doppelbindung von ineins Übermacht und Ohnmacht herauszukommen und eine *Zweiseitigkeit* wiederherzustellen, in der die Größe der Natur ihrer Zerstörbarkeit keinen Abbruch mehr tut und umgekehrt. Beides ist innig verbunden in der Doppelseitigkeit der Übungsanweisung:

Gehe den Weg der Kunst: Übe mit Pfeil und Bogen! Und doch erst:

Wenn dein Bogen zerbrochen ist und du keinen Pfeil mehr im Köcher hast -
dann schieße! Schieße mit deinem ganzen Sein!

Diese in beiden Richtungen zu lesenden Formel enthält ein großes Und in Verbindung mit einem großen Entweder-Oder der beiden, stets zu verbindenden Seiten, und nur beides zusammen drückt die ganze Wahrheit des Zen aus.

Oder mit einer Paraphrase des Koan noch einmal anders ausgedrückt:

Die Welt ist unermesslich weit - wie dies:

Beim Erklingen der Glocke legen wir unser siebenstreifiges Gewand an!

[Seite 326]

ANHANG

DAS VERHÄLTNISS VON MENSCH UND NATUR ALS PÄDAGOGISCHES PROBLEM⁸²

Man sagt

- Kinder sind oft grausam und wie seelenlos zu Tieren und gehen ohne Einfühlung mutwillig mit ihnen um.
- Kinder haben, etwa auf der Reise, keinen Blick für die Schönheiten einer Landschaft.
- Kinder, die in den Städten aufwachsen, haben kein Verhältnis zur Natur.

Zu den Entwicklungsaufgaben des Kindes gehört in jedem Falle

- die Kontrolle über den eigenen Organismus zu erwerben
- das Erlernen der Sprache und der mit ihr verbundenen kognitiven Fähigkeiten
- der Aufbau der Ich-Funktionen (ich werde gesehen und respektiert; ich will; ich kann) [236/238]
- das Erlernen einer normativen gesellschaftlichen „Weltbeschreibung“ (gesagt bekommen, was „ist“ und was es „nicht gibt“; wie etwas „zu verstehen ist“ und wie es „sein soll“; was „Wert hat“ und was „keinen Wert hat“ usw.)
- das richtige bzw. erwartete Verhalten in der sozialen Welt übernehmen und zeigen.

Darin sind die von Bollnow in seinem Vortrag „Der Mensch und die Natur als pädagogisches Problem“ genannten, das Verhältnis zur Natur betreffenden Ziele *nicht* enthalten:

- die „Fähigkeit, auf die Stimme der Natur zu hören“ (a.a.O., S. 87)
- die „Anerkennung der Natur in ihrem eigenen, uns brüderlich verwandten Wesen“ (ebd.)
- die Voraussetzung, „daß im Menschen der auf Naturbeherrschung gerichtete Wille zum Schweigen gebracht (oder auf das lebensnotwendige Maß zurückgeführt) wird“ (ebd.)
- die „Ehrfurcht vor dem anderen Leben“ (ebd.).

Bollnow stellt in bezug auf die mit diesen Forderungen verbundenen pädagogischen Aufgaben ein theoretisches Defizit fest: „Auf die Schwierigkeiten habe ich schon zu

⁸² Bollnow hat dazu in einem Vortrag Stellung genommen, den er auf dem Ersten Blaubeurer Symposium vom 23. bis 26. September 1987 zum Thema „Natur in den Geisteswissenschaften“ gehalten hat: Otto Friedrich Bollnow, Der Mensch und die Natur als pädagogisches Problem. In: Natur in den Geisteswissenschaften I. Erstes Blaubeurer Symposium vom 23. bis 26. September 1987. Hrsg. von Richard Brinkmann. Attempto Verlag Tübingen 1988, S. 73-88. Er ging hier erstaunlicherweise nur in den letzten Minuten seines Vortrages auf die pädagogische Frage ein, nachdem er zuvor in geraffter Form die allgemeinere, uns schon vertraute Problematik des Verhältnisses von Mensch und Natur entwickelt hatte. Den Grund dieses Zögerns zu verstehen kann der einzig sinnvolle Gesichtspunkt sein, unter dem hier abschließend das pädagogische Problem wenigstens noch kurz angesprochen werden soll.

Anfang hingewiesen, daß es nämlich für das Verhältnis zur lebendigen Natur weder in der Geschichte der Pädagogik noch in der gegenwärtigen Diskussion eine ausgearbeitete pädagogische Theorie gibt, von der ich hätte ausgehen können, und daß ich erst den Boden bereiten mußte, auf dem das pädagogische Problem entwickelt werden kann.“ (S. 87)

Eine Selbstbescheidung des Erziehungsanspruchs ist notwendig: Die von Bollnow genannten Ziele können nicht im direkten Sinne pädagogische Aufgaben sein: „Damit drängt sich die Frage auf, wie dies alles in der Erziehung bewirkt werden kann, ob wir damit die Erziehung nicht mit Aufgaben überfordern, denen sie ihrem Wesen zufolge nicht gewachsen ist. Gewiß ist dies nicht in einem direkten Sinne machbar, und die in Analogie zum handwerklichen Tun entwickelte Vorstellung von der Erziehung [328/240] findet hier ihre Grenze. Aber das Verständnis für diese tieferen Zusammenhänge, die Bereitschaft, auf die leise Stimme der Natur zu achten, kann wenigstens in einem vorsichtigen Aufmerksammachen geweckt werden. Daraus ergibt sich die Aufgabe einer appellierenden Pädagogik, wie sie im Anschluß an Karl Jaspers entwickelt werden könnte.“ (a. a. O. S. 87 f.)

Bollnows Zweifel hinsichtlich der Frage nach einem sinnvoll möglichen Ansatzpunkt für pädagogisches Handeln hat in folgender Feststellung ihren Grund: „Für den im praktischen Umgang mit den Dingen lebenden Menschen gibt es keine Natur, wenn wir unter Natur die Gesamtheit des unabhängig vom Menschen Bestehenden, das von sich aus Gewachsene im Unterschied zu dem vom Menschen Gemachten verstehen. Oder genauer gesagt: Die einfachen, vor allem die bäuerlichen Menschen leben zwar in und mit der Natur, mit dem Wechsel der Jahreszeiten und dem Einfluß der Witterung und den Gesetzen des organischen Wachstums, aber trotzdem wird ihnen die Natur als solche nicht gegenständlich. Es ist oft mit einer gewissen Verwunderung festgestellt worden, wie gerade der einfache Mensch kein Organ für die Schönheiten der Natur hat und damit auch nicht imstande ist, die Natur als etwas ihm in ihrem Eigenwesen selbständig Gegenüberstehendes aufzufassen. *Das bedeutet, etwas zugespitzt ausgedrückt: Die Natur als solche ist dem Menschen nicht ursprünglich gegeben.* Um sie in den Blick zu bekommen, bedarf es erst eines radikalen Durchbruchs und zwar derart, daß der Mensch ihn nicht aus eigenem Antrieb leisten kann, sondern der nur in einer ihm von außen entgegretenden Erfahrung, in einer Begegnung im vollen Sinn des Worts, entspringen kann.“ (a.a.O. S. 79 f.; gesperrt von mir)

Der verlangte „radikale Durchbruch“ ist ein außergewöhnliches und nicht allen Menschen je widerfahrendes Ereignis; er ist nicht Sache des „einfachen Menschen“ und schon gar nicht des Kindes. Vorher lebt der Mensch in einer nahezu geschlossenen „Bewußtseinskapsel“, in der es kein Geöffnetsein für die „andere Seite“ der Natur, für ihre Stimme, ihre Schönheiten und ihr Geheimnis gibt. Wenn aber gleichwohl gilt, daß das Verhältnis zur [240/242] Natur eine veränderte Bewußtseinsqualität und den Durchbruch einer ganz anderen Bewußtseinsebene verlangt, die im Vorherrschen der

zunächst gegebenen Bewußtseinsform wie abgeblendet ist, kann sich die pädagogische Frage sinnvollerweise nur auf zwei Punkte konzentrieren:

- An welcher Stelle ist Natur im alltäglichen Leben notwendig einbezogen in die zwischenmenschlichen Umgangsverhältnisse, und wie kann dieser *Umgang* so gestaltet werden, daß die Natur darunter nicht leiden muß?
- Welchen indirekten Beitrag kann die Erziehung zur „*Begegnung*“ mit der Natur und dem damit verbundenen radikalen Bewußtseinswandel leisten?

Stichworte, die in der pädagogischen Diskussion auftauchen, sind insbesondere

- ein verändertes Verhältnis zur eigenen *Leiblichkeit* im ganzen, vor allem jedoch
- die allseitige Entwicklung der *Sinne* in unmittelbarer Berührung mit den verschiedensten Sinnesmaterialien
- ein neu zu fassendes, fächerübergreifendes Konzept *ästhetischer Erziehung*
- eine ausdrückliche *Umwelterziehung* in Verbindung mit ökologischem Denken und vom „Herzen“ her kommenden Handeln
- eine Revision der Konzepte sittlicher Erziehung in Verbindung mit veränderten *Werthaltungen* und einer *Erziehung zur Ehrfurcht vor dem Leben*.