

Otto Friedrich Bollnow

Tübingen, im Juni 1986.

Waldeckstr. 27

Hochverehrter Herr Nishitani,<sup>\*</sup>

ich habe das beklemmende Gefühl, bei unserm Gespräch im Hause Ueda eine für mich bedeutsame Stunde versäumt zu haben, weil ich in einer falschen Scham nicht zuzugeben wagte, daß ich in einer altersbedingten Schwerhörigkeit in einem rein äußerlich akustischen Sinn oft nicht deutlich genug verstand, was Sie sagten, und darum nicht angemessen darauf antworten konnte. Darum möchte ich noch einmal zusammenzufassen versuchen, was ich hatte sagen wollen.

Unser Gespräch begann, ausgehend von meinem Vortrag über „die Stadt, das Grün und der Mensch“ auf dem International Green Forum in Senri (Osaka) mit dem Problem des Grüns. Das Wort „greenery“ [in der englischen Fassung des Titels heißt es „Greening“, s. u.] ist im Deutschen wohl besser mit „das Grün“ als mit „das Grüne“ wiederzugeben, weil das letztere wohl mehr als die Eigenschaft an einem Gegenstand verstanden wird, „das Grün“ aber als eine für sich bestehende Wesenheit, und wir fragten, wie diese im Bezug zum Menschen zu bestimmen sei.

Das eine war von Anfang an klar: Das Grün bezeichnet nicht eine Farbe als sinnliche Qualität; denn dann müßte es, um die behauptete wohltuende Wirkung auf den Menschen zu erzielen, genügen, einfach die Wände grün anzustreichen. Mit dem Wort „grün“ ist vielmehr von Anfang an eine Fülle von Assoziationen verbunden, die das Verständnis und damit auch die gefühlsmäßige Beziehung von vorn herein in eine bestimmte Richtung lenken. Ich muß mich natürlich auf die deutsche Sprache beziehen, habe mir aber berichten lassen, daß es im Japanischen ganz ähnlich liegt. Wie es der Herkunft aus einer indogermanischen Wurzel entspricht, die so viel wie Wachsen und besonders pflanzliches Wachsen bezeichnet, schwingt auch heute noch beim Wort „grün“ die Vorstellung des frischen, sprießenden, lebendigen Lebens mit, wie es im Grün der Vegetation verkörpert ist. Und in diesem Sinn ist mit dem Wort „das Grün“, ohne näheren Zusatz gebraucht, meist das Grün der Vegetation verstanden, mit deren Leben sich der Mensch in geheimnisvoller Weise verbunden fühlt. So ist das schöne Wort Hölderlins zu verstehen:

Und das heilige Grün, der Zeuge des ewigen, schönen  
Lebens der Welt, es erfrischt, wandelt zum Jüngling mich um.

So wird das Grün zum Symbol des Lebens überhaupt und, wie das Leben der Vegetation sich nach der Starre des Winters in jedem Frühling erneuert, zum Symbol der Hoffnung.

Aber ich will nicht weiter auf meinen Vortrag eingehen. Dort kam es mir darauf an, zu zeigen, daß der Mensch eine letzte Geborgenheit, die ihm das immer verletzlich bleibende Haus nicht zu geben vermag, allein im vertrauenden Verhältnis zur Natur findet, die ihn im Grün der Ve-

<sup>\*</sup> Vgl. zu diesem Brief den Eröffnungsvortrag „Die Stadt, das Grün und der Mensch“ auf dem International Green Forum „Cultural approaches in the Greening of the urban Environment“ am 9. Mai 1986 in Senri (Osaka); wiederabgedruckt in: O. F. Bollnow, Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze. Norbert Friedrich Weitz Verlag Aachen 1988, S. 44-62 und die Bemerkungen „Zu einem zen-buddhistischen Spruch“, veröffentlicht in: O. F. Bollnow, Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze. Norbert Friedrich Weitz Verlag Aachen 1988, S. 63-67. Beide Arbeiten sind in die Homepage eingestellt.

getation umfängt und trägt. Das will ich nicht wieder aufnehmen, sondern hier soll es mir nur um die formale linguistische Eigenart des Wortes oder besser des Begriffs „das Grün“ gehen. Es ist die Frage: Was ist nun „das Grün“? oder was ist der Sinn der Frage nach dem Wesen des Grüns?

Das eine ist klar: Mit einer Definition im üblichen Sinn, mit der Angabe von genus proximum und differentia specifica, ist dem Wesen des Grüns nicht beizukommen. Das gelingt nur durch die Bestimmung der Stelle im Farbkreis und eventuell durch die Angabe der betreffenden Wellenlänge des Lichts. Aber damit ist das Wesen des Grüns mit allen mitschwingenden Vorstellungen nicht nur nicht erfaßt, sondern von vorn herein abgeschnitten.

Es ist, wenn ich noch einmal auf die Wortgeschichte zurückkommen darf, schon bezeichnend, daß das Wort zunächst keine Farbe in der Beziehung auf andre Farben, also die Stellung im Farbkreis bezeichnet, sondern etwas in der Natur Begegnendes in seiner Einmaligkeit und ohne Rücksicht auf andre Farben zu fassen sucht. Wenn wir nun aber zu sagen versuchen, was denn mit dem Wort „grün“ gemeint ist, so stoßen wir auf schier unüberwindliche Schwierigkeiten. Es entzieht sich einer begrifflich strengen Definition, und das naturwissenschaftlich geschulte Denken wird geneigt sein, es als völlig unbestimmt, als „bloß subjektiv“ und außerhalb des begrifflichen Denkens stehend zu betrachten.

Aber das ist falsch. Wenn auch nicht definierbar, so bezeichnet das Wort doch etwas ganz Bestimmtes und wird von dem, der es gebraucht, in diesem Sinn verstanden. Hans Lipps hat für diese Wörter den Begriff der Konzeptionen eingeführt. In ihnen werden die Dinge oder allgemein die Erscheinungen in der uns umgebenden Welt in einem bestimmten Sinn gefaßt und gedeutet. Im alltäglichen Leben genügt dies in der Umgangssprache gegebene Verständnis. Wenn man aber genauer fragt, was mit solchen Konzeptionen gemeint ist, so helfen zwar keine Definitionen, aber trotzdem kann man es in der Kunst der Auslegung, der Interpretation, langsam umkreisen, schrittweise immer schärfer herausarbeiten. Das ist das in den Geisteswissenschaften ausgebildete hermeneutische Verfahren, das hier auf die Wörter der natürlichen Sprache übertragen wird. Redensartliche Wendungen, in denen diese Wörter gebraucht werden, geben oft wichtige Hinweise.

Mein verehrter Lehrer Georg Misch hat in seiner Bemühung um eine lebensphilosophische Neubegründung der Logik für diese undefinierbaren aber trotzdem etwas ganz Bestimmtes bezeichnenden Begriffe die Bezeichnung hermeneutische Begriffe eingeführt und ihre in der traditionellen Logik vernachlässigte Bedeutung im Aufbau der Erkenntnis herausgearbeitet. Dabei ist der eine Unterschied wichtig: Während die Bestimmung der formal-logischen Begriffe in der Definition zum Abschluß kommt, bleiben die hermeneutischen Begriffe unerschöpflich, jede Bestimmung ist vorläufig, ergänzungsfähig und offen für eine immer genauere Bestimmung.

Das Grün ist ein Beispiel für einen hermeneutischen Begriff, und nur um dessen Eigenart deutlich zu machen habe ich so lange bei ihm verweilt.

Im Lauf des Gesprächs ergab sich ein anderer, eng damit zusammenhängender Aspekt. Sie erwähnten den zen-buddhistischen Spruch, daß man nicht nur mit den Augen, sondern auch mit den Ohren sehen müsse.\* Das klingt zunächst widersinnig und bedarf einer näheren Begrün-

---

\* Genauer heißt es: Daß der Mensch lernen müsse, mit den Augen zu hören – und, so wird entsprechend gefolger, auch mit den Ohren zu sehen. Bollnow nimmt diese beiden Möglichkeiten zusammen. Dazu führt Mumons Kommentar zum Fall 16: Der Glockenklang und das siebenstreifige Gewand, aus: „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-

dung. Dafür sind zunächst einige naheliegende Erklärungsversuche abzuweisen. Es geht wohl nicht einfach um Synästhesien, daß nämlich Empfindungen des einen Sinnesorgans zugleich Empfindungen eines andern Sinnesorgans hervorrufen. Es geht auch wohl nicht darum, worauf vor allem die Phänomenologen aufmerksam gemacht haben, daß überhaupt die Bezeichnungen sinnlicher Qualitäten ursprünglich einen übergreifenden Charakter haben und sich erst nachträglich auf ein bestimmtes Sinnesorgan verengt haben, so daß man auch heute noch auf visuellem Gebiet von schreienden Farben, auf akustischem Gebiet von hellen und dunklen Tönen usw. sprechen kann. Und es geht auch wohl nicht darum, daß bei jeder Sinnesempfindung der ganze Mensch mit allen seinen Sinnen beteiligt ist.

Alles das mag richtig sein, aber es erklärt nicht, warum das Sehen ausdrücklich mit dem Ohr in Verbindung gebracht wird. Was bedeutet „mit dem Auge hören“? Mir würde scheinen, daß es sich nicht, wie bei den Synästhesien, um direkte Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Sinnesorganen handelt, sondern darum, daß die formale Struktur des Hörens auf das Sehen übertragen wird; denn die verschiedenen Sinnesorgane, hier also das Auge und das Ohr, sind in Bezug auf die formale Struktur ihrer Leistungen sehr verschieden. So könnte man davon ausgehen, daß das Auge die Dinge in klaren Umrissen erkennt, eines gegen das andre abgegrenzt, daß sie, wenn man von Täuschungen absieht, als etwas Seiendes, Festes begriffen werden, Bewegungen immer als Bewegungen von etwas.

Im akustischen Bereich haben wir dagegen fließend in der Zeit ablaufende Vorgänge, bei denen sich bestimmte Gestalten sehr viel weniger von einem unbestimmten Hintergrund abheben. Darauf komme ich zurück. In unserm Zusammenhang ist mir ein anderes wichtig. Das Ohr ist das Organ des Hörens, und das Hören ist von den Leistungen anderer Sinnesorgane dadurch unterschieden, daß es nicht einfach in einem Wahrnehmen von Geräuschen besteht, sondern zugleich ein verstehendes Aufnehmen der Stimme eines andern Menschen ist. Insofern ist das Hören als ein Verstehen in besonderem Maß mit dem geistigen Leben verbunden. Es ist ein Hören auf das, was der andre zu sagen hat. Ich höre nicht nur etwas, sondern ich höre zugleich auf etwas. Während das Sehen viel stärker auf einen Gegenstand hin gerichtet ist, ist das Hören viel stärker aufnehmend dem geöffnet, was von außen zu mir dringt. (Das alles nur in aller Abkürzung zur ersten Orientierung gesagt, es bedürfte noch einer sehr viel weiter gehenden Bestimmung.)

Aber nun geht der Sinn des Satzes, wie mir scheint, nicht auf den menschlichen Umgang. Das Verstehen menschlicher Sprache bedarf nicht der Vermittlung durch das Sehen. Wenn aber das Hören in eine unmittelbare Verbindung mit dem Sehen gebracht wird, so bedeutet das, daß auch die Dinge, die wir sehen, uns etwas zu sagen haben.

Aber das ist wieder ein schwieriges Problem; denn selbstverständlich sprechen die Dinge nicht so, wie die Menschen sprechen. Aber wie sprechen sie dann? Zu sagen, das Hören sei nur bildlich gemeint, nur ein metaphorischer Sprachgebrauch, führt nicht weiter; denn dann entsteht die Frage, was bei aller offensichtlichen Verschiedenheit eine solche Metapher ermöglicht.

Was den Zen-Spruch so erregend macht, ist, daß er darauf aufmerksam macht, daß die Menschen im alltäglichen Leben grade nicht mit den Augen hören. Der Spruch stellt eine Aufforderung dar, die an den Menschen gerichtet ist. Im gewöhnlichen Leben dient das Auge als bloßes Sinnesorgan, das die Orientierung in der Welt ermöglicht, von den der Umwelt angepaßten Körperbewegungen angefangen bis zum handanlegenden Umgang mit den Dingen. Wir sehen die Dinge unter dem Gesichtspunkt unserer praktischen Bedürfnisse, in dem, was sie uns nutzen oder auch schaden können, kurz unter dem Gesichtspunkt der Lebensbewältigung.

---

werden.“ In: Die torlose Schranke. Mumonkan. Zen-Meister Mumons Koan-Sammlung. Kösel Verlag München 1989, S. 100. [Anm. d. Hrsg.]

Das Wort „Bewältigung“, das sich hier einstellt, ist bezeichnend, es ist ein Beherrschen, ein Unterwerfen, was darin angesprochen ist. Die ganze moderne Naturwissenschaft ist ja aus einem solchen Streben nach Naturbeherrschung hervorgegangen. Immer sehen wir die Dinge in Bezug auf unsre Bedürfnisse, von uns her, wir sind es, die sie befragen. Nie aber sehen wir die Dinge von ihnen selbst her, in ihrem eignen Wesen, nie also in dem, was sie uns zu sagen haben.

Dieser natürlichen Einstellung gegenüber bedeutet die Forderung, mit den Augen zu hören, eine radikale Umkehr. Sie bedeutet den Verzicht auf die ich-bezogene Einstellung des Alltagslebens mit seinen kleinlichen Wünschen und Sorgen und Befürchtungen und das selbstvergessene Aufnehmen der Dinge, wie sie sich von ihnen selbst her zeigen. Das ist in der Tat eine Wendung von ungeheurer ethischer, aber auch erkenntnistheoretischer Bedeutung.

Wenn ich das erkenntnistheoretische Problem in aller Kürze anzudeuten versuche, so handelt es sich darum, daß wir von einem immer schon gegebenen Welt- und Lebensverständnis ausgehen müssen. Die Frage aber ist, wie wir über die engen Grenzen dieses vorgegebenen Verständnisses hinauskommen. Der eine, zunächst naheliegende Weg geht davon aus, daß beim Umgang Störungen auftreten, die zur Besinnung zwingen, und daß so aus den Schwierigkeiten der Praxis eine Theorie entsteht. Aber die so entstandene Theorie bleibt auf die Praxis bezogen. Sie sieht die Dinge aus dem Bedürfnis der Praxis und ist grade deswegen nicht imstande, sie von ihnen selbst her zu sehen. Und das ist genau die Stelle, wo die Forderung, mit den Ohren zu sehen, weiterzuführen scheint, denn hier versuchen wir zu hören, was die Dinge zu sagen haben.

Allerdings hat diese Forderung ihre eigentümliche Schwierigkeit; denn man kann sie nicht vorsätzlich durch eigne Anstrengung erfüllen. Es müssen begnadete Augenblicke über den Menschen kommen, Augenblicke eines tief beglückenden Anschauens. Aber diese Augenblicke müssen dann auch vom Menschen festgehalten, ergriffen werden. Da muß dann seine Leistung einsetzen. Er muß versuchen, was ihm im staunenden Anschauen begegnet, sich mit den Mitteln der Sprache zu verdeutlichen.

Und hier beginnt die ganze Schwierigkeit. Ich sagte schon, die Dinge sprechen nicht so, wie die Menschen sprechen, in einer begrifflich geformten diskursiven Sprache. Wenn also der Mensch, was die Dinge sagen, in der menschlichen Sprache wiedergeben und andern vermitteln soll, kann er sich nicht einfach seiner gewohnten Sprache bedienen. Es überschreitet deren Möglichkeiten. Weil er aber umgekehrt nicht anders kann, als in Worten und Begriffen zu sprechen, so muß er diese in einem andern, uneigentlichen Sinn gebrauchen. Er kann nicht einfach sagen, was ist, sondern nur in einem indirekten, andeutenden Sprechen aufmerksam machen auf etwas, was der andre dann in eigner Anstrengung nachvollziehen muß.

Das ist es, was Georg Misch als evozierendes Sprechen bezeichnet hat. Darüber sprachen wir ja bei meinem letzten Besuch. Es scheint, daß manche tiefere Schichten der Wirklichkeit überhaupt nur in einem solchen evozierenden Sprechen faßbar werden. Das bedeutet keineswegs die Rechtfertigung eines unklaren und verschwommenen Redens, sondern ist eine eigne Weise des Sprechens, die notwendig wird, wo die Möglichkeiten des rein diskursiven Sprechens erschöpft sind, eine eigne Form des Sprechens, die ihre eigne Strenge hat und sich in der Überzeugungskraft, mit der sie ihren Gegenstand zu „treffen“ vermag – Misch sagt: ihn zum Klingen zu bringen – bewähren muß. Was aber dieses evozierende Sprechen zu sagen vermag, läßt sich nicht als „Ergebnis“ festhalten, sondern muß in immer neuer Anstrengung vergegenwärtigt werden.

Ein Beispiel eines solchen evozierenden Sprechens scheint mir auch der Zenspruch zu sein, daß man mit den Ohren sehen müsse.

Am ungeschicktesten habe ich mich, wie ich fürchte, beim Problem des Unvollendeten und Unvollendbaren in der Philosophie ausgedrückt, und doch scheint es mir mit dem eben Gesagten unmittelbar zusammenzuhängen. Ich möchte versuchen, das noch einmal zu begründen. Auch hier sind wieder mehrere Schichten auseinanderzuhalten. Die eine Bedeutung des Unvollendeten beruht darauf, daß in der fortschreitenden Erkenntnis immer Neues und Unerwartetes hinzukommt. Aber das scheint mir eine Frage von geringerer Bedeutung zu sein, weil es sich um ein bloßes Aneinanderreihen im Sinn einer „schlechten Unendlichkeit“ handelt, die in die tieferen Fragen nicht eingreift.

Das zweite ist die Skepsis gegenüber dem System überhaupt. Der junge Dilthey sagt einmal sehr deutlich, es genüge ihm, „Gänge“ in das Gestein der Wirklichkeit zu schlagen, und äußert sich skeptisch gegenüber dem „Mechanismus der Systeme“. Man erkennt die Vielzahl der Möglichkeiten und fragt nicht, wie und ob überhaupt die verschiedenen Ergebnisse zusammenhängen. Der große Vorzug dieser Haltung ist, daß sie sich vor falschen Vereinfachungen hütet, aber ihre Gefahr, daß sie sich in der Vielzahl der Erscheinungen verliert.

Drittens kann es dann vorkommen, daß im Leben Gegensätze auftreten, die sich bei genauerem Durchdenken als unvereinbar erweisen und von denen doch jeder sein unbezweifelbares Recht hat, so daß man sich nicht einseitig für die eine oder die andre Seite entscheiden kann. Wenn ich in aller Bescheidenheit mein eignes, mich lange bedrängendes Problem andeuten darf, so ist es das Verhältnis zwischen einer existenzphilosophischen Deutung des Lebens (in dem Sinn, wie ich den jüngeren Heidegger verstanden habe) und einer lebensphilosophischen Auffassung (wie ich sie von Dilthey und Misch übernommen habe).

Das alles sind tiefe, weiterführende Fragen. Ich habe sie hier nur zum Zweck der Abgrenzung angedeutet und will sie hier nicht weiter verfolgen, weil ich in der Frage nach dem Unvollendbaren noch eine andre und wichtigere Frage sehe, die in engem Zusammenhang mit dem Problem des evozierenden Sprechens steht. Dazu muß ich aber etwas weiter ausholen.

Georg Misch, auf dessen produktiv weiterführende Dilthey-Interpretation ich immer wieder zurückgreife, faßt einmal den letzten Grundgedanken Diltheys dahin zusammen, es komme darauf an, „das Sichgestalten aus dem Grenzenlosen“ als die „große Leistung“ des Lebens zu begreifen.

Dazu vorweg: Das Leben ist bei Dilthey immer das vom Menschen gelebte Leben, die Wirklichkeit, die wir selber sind, unser eignes Dasein, dessen wir unmittelbar gewiß sind, aber zugleich das große, umfassende Leben, von dem wir uns umgeben und getragen fühlen und dessen Teil wir sind. Insofern ist es dann mit der Wirklichkeit überhaupt gleichzusetzen, sofern dies als Leben verstanden wird. Das sind alles sehr ungeschickte Umschreibungen. Aber was dieses Leben ist, entzieht sich jeder schärferen begrifflichen Bestimmung, und es ist müßig, nach einer Definition zu suchen. Es ist ein hermeneutischer Begriff in dem früher eingeführten Sinn. Daher die immer wiederkehrenden Aussagen: Das Leben ist unergründlich, es ist unerschöpflich.

Das Leben ist unergründlich. Das ist nicht so zu verstehen wie es schon immer von der Irrationalisten betont ist: daß wir mit den Mitteln des Verstandes niemals bis zu seinem Grund vordringen, sondern daß es überhaupt keinen festen Grund hat, daß das Leben im vollen Sinn „grundlos“ ist. Ich glaube mich damit in Übereinstimmung mit Ihrem eignen Satz, den Herr Ueda einmal zitiert hat: „Im Grund des Lebens haben wir keinen Grund unter den Füßen. Vielmehr müssen wir sagen: Das Leben ist darum Leben, weil es dort gründet, wo es nichts gibt, auf dem das Leben gründen kann.“

Und zweitens: Das Leben ist unerschöpflich. bedeutet wiederum nicht, daß es eine so große

Quantität ist, daß man mit dem Ausschöpfen durch das begriffliche Denken an kein Ende kommt, sondern daß es überhaupt keinen festen Inhalt hat, den man ausschöpfen könnte. Am ehesten könnte man an eine Quelle denken, die unaufhörlich strömt und ständig das Ausgeflossene ersetzt. Aber auch das würde das Wesen des Lebens schon wieder verfälschen, weil es an einen dem Leben zugrunde liegenden Ursprung denken ließe. Es bleibt aber Diltheys Grundsatz, daß hinter das Leben nicht zurückgegangen werden kann.

Am ehesten könnte man an Heraklit denken, der den letzten Seinsgrund in dem sich selbst vermehrenden Logos sieht. Das Leben ist schlechthin schöpferisch, aber nicht so, daß es etwas von ihm Getrenntes schafft, Gestalten aus sich hervorbringt, sondern tiefer gefaßt so, daß es selbst das Geschaffene ist, sich selbst hervorbringt, also Schöpfer und Geschöpf zugleich ist. Das besagt die Formulierung vom „Sichgestalten aus dem Grenzenlosen“. Das Grenzenlose ist das Leben selbst.

Aber nun das Zweite, was Misch, ein Mißverständnis abwehrend, hinzufügt: Das Grenzenlose (also das Leben) ist kein formloser Stoff, zu dem die Formung von außen heranträte, sondern ist von vorn herein auf Gestaltung angelegt. Das Sichgestalten erhält den Charakter der Artikulation. Es ist das Herausarbeiten eines in gewisser Weise, wenn auch weniger deutlich, schon Gestalteten. Das ist die „große Leistung“ des Lebens. Wo wir Leben vorfinden, ist es schon immer in der Bewegung des Sich-selbst-gestaltens.

Dieser sich jeder gegenständlichen Fixierung entziehende Grund scheint mir weitgehend dem zu entsprechen, was Herr Ueda aus buddhistischer Sicht als den „ungründigen“ Grund, den „Grund des Nichts“, bezeichnet, denn der „Grund des Nichts“, oder das Nichts als der „ungründige“ Grund ist ja nicht das abstrakte, gleichsam statische Nichts, das unabhängig vom Sein bestünde, sondern das auf Realisierung hindrängende und alles Realisierte wieder umfassende Nichts. Hier ist nicht der Ort, Herrn Uedas tiefgründige Gedanken weiter zu verfolgen. Ich hebe nur das eine heraus, in dem ich eine tiefreichende Übereinstimmung sehe: Wenn Herr Ueda das Nichts als das „Bewegende der Bewegung“ bezeichnet, so scheint mir das sich nahe mit dem zu berühren, was hier als das Schöpferische bezeichnet wurde (falls nicht der Begriff des Schöpferischen schon zu dynamisch, schon zu sehr als zeitlicher Vorgang gefaßt und darin schon zu „westlich“ ist).

Das Leben ist also als ein schöpferischer Prozeß der Artikulation verstanden. Artikulation gibt es nun in verschiedenen Gestalten, in der Kunst, in der Religion, in der Wirtschaft, in verschiedenen Kulturbereichen, in denen als in seinen Objektivationen sich das Leben gestaltet. Eine und in gewisser Weise ausgezeichnete Form der Artikulation geschieht in der Sprache, in ihren Wörtern und Begriffen, und in letzter Steigerung in der Philosophie als der Bemühung, das unbestimmt schon immer verstandene Leben zur begrifflichen Klarheit zu bringen. Damit bin ich beim Thema, und ich hoffe, mit den vorausgeschickten Erörterungen über die hermeneutischen Begriffe und das evozierende Sprechen die Voraussetzungen geschaffen zu haben, die Unvollendbarkeit der Philosophie in ihrer Notwendigkeit zu begreifen.

Dazu müssen wir den Vorgang der Artikulation ein wenig genauer ins Auge fassen. Schon das einfache Wort der Umgangssprache ist das Ergebnis einer Artikulation, denn es bildet nicht eine schon vorhandene Wirklichkeit ab, sondern gliedert sie, indem es unter einen bestimmten Gesichtspunkt, als „Konzeption“, das eine zusammenfaßt, das andre trennt und so der zunächst noch diffusen Wirklichkeit eine bestimmte Gestalt gibt und für den Umgang greifbar macht. Es schafft in diesem Sinn Wirklichkeit, die vor der Sprache so nicht da war. Allerdings ist diese Artikulation durch die Sprache dem Sprechenden schon immer (bis auf gewisse, hier nicht zu diskutierende Einschränkungen) vorgegeben.

Etwas Entsprechendes gilt nun von jeder mit den Mitteln der Sprache ausgedrückten Erkenntnis. Dabei zeigt sich ein großer Spielraum in dem Grad der erreichten oder erreichbaren Festigkeit. Ich gehe nicht auf die Fragen des praktischen Lebens ein, in dem die Festigkeit be-

stimmter Wortbedeutungen die Voraussetzung für ein erfolgreiches Handeln ist, auch nicht auf die Wissenschaft, wie sie aus den Bedürfnissen der Praxis entstanden ist, wo exakt definierte Begriffe das notwendige Handwerkzeug sind. Ich beschränke mich auf die Philosophie.

Aufgabe der Philosophie ist es, jenseits der praktischen Bedürfnisse menschliches Leben zu erkennen, das irgendwie schon diffus Verstandene zur Klarheit zu bringen, das Verborgene sichtbar zu machen, es analysierend herauszuarbeiten und zu deuten und ihm dadurch eine bestimmte Gestalt zu geben. Kurz: Aufgabe der Philosophie ist die Artikulation des menschlichen Lebens. (Um nicht zu weit ausholen zu müssen, mag diese vorläufig tastende Andeutung genügen.)

Dazu muß die Philosophie jede ihrer Aussagen zur klaren begrifflichen Bestimmtheit bringen. Sie muß darüber hinaus die einzelnen Aussagen in einen Zusammenhang bringen und in ihm verständlich machen. Das geschieht im System. Das System ist die vollendete Form der Philosophie. Auch wenn es nicht erreicht wird, strebt jede Philosophie nach dem System. Aber hier melden sich sogleich die Bedenken. Immer wieder hat sich der Enthusiasmus des Lebens aufgelehnt gegen die Starrheit der Begriffe und gegen den Zwang der Systeme, die das Denken sofort in bestimmte Richtungen lenken und es blind machen gegen die Fülle der Möglichkeiten. Und doch sind klare Begriffe und konsequent in sich durchdachte Systeme notwendig, wenn die Philosophie ihre Aufgabe erfüllen soll. Wie ist in diesem Zwiespalt weiterzukommen?

An dieser Stelle ist mir das Beispiel Michelangelos wichtig geworden (aber ich fürchte, daß ich es im Gespräch nicht klar genug herausgebracht habe; ich will es noch einmal versuchen). Wenn bei diesem wohl bedeutendsten Bildhauer, den Europa hervorgebracht hat, grade die unvollendeten Werke am tiefsten ergreifen, so hat der Kunsthistoriker Herbert von Einem gefragt, ob der Grund dafür, daß diese Werke unvollendet geblieben sind, vielleicht nicht oder nicht nur in äußerer Umständen gelegen ist, sondern darin, daß der Künstler selbst in seiner Arbeit innegehalten hat, weil er fürchtete, durch eine weitergehende Ablösung der Gestalt vom tragenden Grund des Steins den Punkt verfehlt zu haben, in dem die ihm vorschwebende „Idee“ am reinsten hervortritt – oder in unsrer Sprache: wo die evozierende Kraft des Werks bei weiterer Durchformung nur geschwächt würde.

Und nun ist meine Frage, ob etwas Ähnliches nicht auch in der Philosophie gilt, wobei das zu gestaltende Material nicht mehr der Stein, sondern das Leben selbst ist, das in ihr gefaßt wird, und das benutzte Werkzeug nicht mehr Hammer und Meißel, sondern die Sprache, und das zu schaffende Werk nicht mehr die plastische Gestalt, sondern das philosophische System. Und so stellt sich dann die Frage, ob ein zu großes Maß an begrifflich-systematischer Durchbildung das philosophische System zu stark vom irrationalen Grund des Lebens ablösen und damit seiner fruchtbaren Wirkung auf das Leben berauben würde.

Dazu nur ein paar kurze Andeutungen. Alle zentralen Begriffe der Philosophie, ob Sein oder Nichts, Leben oder Vernunft, Ausdruck und Verstehen sind hermeneutische Begriffe in dem angegebenen Sinn. Sie sind nur hermeneutisch zu entfalten. Jeder Versuch, sie exakt zu definieren, verflacht sie, indem er sie vom irrationalen Untergrund trennt und manches abschneidet, was zum vollen Verständnis des Begriffs notwendig ist.

Das zeigt sich, um ein mir naheliegendes Beispiel zu nennen, an den Versuchen, die angeblichen Unklarheiten bei Wilhelm Dilthey auf eindeutige und faßbare Begriffe zu bringen, etwa den eigentlich hintergründigen Begriff des Verstehens als einen rationalen Akt von den Resten einer gefühlsmäßigen Einfühlung zu befreien, oder auch bei dem Einwand gegen meinen Lehrer Herman Nohl, daß er nicht einmal den für ihn grundlegenden Begriff des Lebens klar definiert habe. Aber die als Leben gefaßte Wirklichkeit läßt sich nicht auf eine kurze Formel bringen, sondern nur interpretierend herausarbeiten, und die erhellende Kraft des Begriffs geht verloren, wo er zum bloßen Terminus verwandelt wird.

Was aber schon vom einzelnen Begriff gilt, das gilt um so mehr von der Philosophie im ganzen, sofern man sie in ihrer Lebensfunktion als erhellende Artikulation des Lebens begreift. Artikulation ist ganz allgemein ein Doppeltes. Auf der einen Seite hebt sie in dem zu Artikulierenden, in unserm Fall also dem Leben, eine schon angelegte Gliederung durch schärfer gezogene Linien deutlicher heraus. Auf der andern Seite aber ist sie zugleich eine schöpferische Leistung, indem sie aus dem gegebenen Grund etwas Neues, nicht schon Vorgezeichnetes hervorbringt, ein Mehr an Gestaltung also, als in dem zu artikulierenden Grund schon enthalten war. Sie ist also sichtbar machende Entfaltung und schöpferische Fortführung zugleich. Und dieser Prozeß ist wesensmäßig unabschließbar; denn er bewegt sich immer an der Grenze zwischen Gestaltetem und Ungestaltetem, und immer bleibt in der dem Ungestalteten abgewonnenen Gestalt ein Rest des nicht mehr Gestalteten zurück.

Diese eigentümliche, nie zum Abschluß kommende Bewegung gilt von jeder Form der Artikulation, etwa auch von der bildenden Kunst, wo sie am Beispiel Michelangelos besonders eindrucksvoll sichtbar wurde. Im Bereich der Philosophie geschieht die Artikulation mit Hilfe der Begriffe und strebt danach, das gewonnene Ergebnis in logisch geschlossenem Zusammenhang, d. h. als System darzustellen. Die Philosophie strebt notwendig nach dem System. Aber in dem Augenblick, wo die Geschlossenheit des Systems erreicht ist, ist auch die Artikulation zu einem Ende gekommen und der Bezug zu dem noch ungestalteten Lebensgrund verloren gegangen. Im System ist das Leben erstarrt. Der Begriff ist tot.

Darum muß sich der Philosoph hüten, in der Ausbildung des Systems über ein gewisses Maß hinauszugehen, die nur hermeneutisch zu entfaltenden Begriffe in schulmäßigen Definitionen einzufangen und das nur evozierend Aussprechbare in die Form rein diskursiver Aussagen zu bringen. Weil aber umgekehrt die Arbeit des Philosophen, dem unbestimmten Grund eine bestimmte Gestalt abzugewinnen, nur auf dem Wege letzter begrifflicher Schärfe erreichbar ist, entsteht hier eine Spannung, für die es keine endgültige Lösung gibt, die vielmehr in jedem einzelnen Fall einen eigentümlichen Takt erfordert. Das Verhältnis von Leben und Begriff bleibt rational unauflösbar.

Sehr verehrter Herr Nishitani! Der Brief ist im Schreiben länger geworden als er sollte, und was als Gespräch begann, ist zum Monolog geworden. Und doch war es notwendig, wenn ich mich verständlich machen wollte. Aber wenn der Brief nicht in eine Abhandlung ausarten soll, muß ich abbrechen, wo es nach manchen Vorbereitungen eigentlich erst anfangen sollte. Ich bitte, meine unbeholfenen Gedanken mit Nachsicht aufzunehmen.

Mit der Versicherung meiner großen Verehrung bleibe ich

Ihr

Otto Friedrich Bollnow