

4. Vermittelte Unmittelbarkeit. Lebensphilosophien im heiteren Ton

Dem wahrhaft religiösen Menschen ist Gott kein bestimmungsloses Wesen, weil er ihm ein gewisses, *wirkliches* Wesen ist. Die Bestimmungslosigkeit und die mit ihr identische Unerkennbarkeit Gottes ist daher nur eine Frucht der neuern Zeit, ein Produkt der modernen Ungläubigkeit.¹

Ging es im Kapitel 3 um Lebensphilosophien im melancholischen Ton, so soll es nun um solche im heiteren Ton gehen. Dabei verstehen sich *melancholisch* und *heiter* als Charakterisierungen *der Systematik* des jeweiligen Grundkonzeptes, genauer: ihrer Art und Weise der Durchführung, ihres Modus. Ihr Gebrauch spielt zwar mit der psychologischen Bedeutung dieser Attribute, aber will keinesfalls eine Theoriestructur psychologisieren. Beispielsweise ist nicht gemeint, dass Lebensphilosophien im melancholischen Ton grundsätzlich ein miesepetriges Bild vom Leben zeichnen. Melancholisch sind sie zunächst nur, insofern sie die postulierte Unergründlichkeit des Lebens in *der* Weise interpretieren, dass wir Menschen im Erkennen und Handeln an diese Unergründlichkeit niemals heranreichen. Das Beispiel Nietzsche zeigt, dass dieser Umstand aber durchaus fröhlich gefeiert werden kann. Ein anderes Beispiel ist Thomas Mann. Seine Joseph-Romane gelten als ein Meisterwerk ironischer Literatur. Aber mir ist kein Text bekannt, der den melancholischen Ton jener Lebensphilosophien besser auf

1 Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentum [1841; ³1849], Nachwort v. Karl Löwith, Stuttgart 1994, 55.

den Punkt, genauer: auf das Bild der Geschichte als Brunnen, bringt als die ersten Sätze dieses Werkes:

Vorspiel: Höllenfahrt – Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?

Dies nämlich dann sogar und vielleicht eben dann, wenn nur und allein das Menschenwesen es ist, dessen Vergangenheit in Rede und Frage steht: dies Rätselwesen, das unser eigenes natürlich-lusthaftes und übernatürlich-elendes Dasein in sich schließt und dessen Geheimnis sehr begreiflicherweise das A und das O all unseres Redens und Fragens bildet, allem Reden Bedrängtheit und Feuer, allem Fragen seine Inständigkeit verleiht. Da denn nun gerade geschieht es, dass, je tiefer man schürft, je weiter hinab in die Unterwelt des Vergangenen man dringt und tastet, die Anfangsgründe des Menschlichen, seiner Geschichte, seiner Gesittung, sich als gänzlich unerlotbar erweisen und vor unserem Senkblei, zu welcher abenteuerlichen Zeitenlänge wir seine Schnur auch abspulen, immer wieder und weiter ins Bodenlose zurückweichen. Zutreffend aber heißt es hier »wieder und weiter«; denn mit unserer Forscherangelegentlichkeit treibt das Unerforschliche eine Art von foppendem Spiel: es bietet ihr Scheinhalte und Wegesziele, hinter denen, wenn sie erreicht sind, neue Vergangenheitsstrecken sich auftun, wie es dem Küstengänger ergeht, der des Wanderns kein Ende findet, weil hinter jeder lehmigen Dünenkulisse, die er erstrebte, neue Weiten zu neuen Vorgebirgen vorwärtslocken.

4.0 DAS PARADIGMA MISCH

Umgekehrt geht es bei Dilthey, Misch, König durchaus nicht immer lustig zu. Heiter sind ihre Konzeption zunächst nur, insofern sie die auch von ihnen postulierte Unergründlichkeit des Lebens nicht in einer unerreichbaren Ferne verorten, sondern als wirkliche und wirkmächtige Dimension des tatsächlich und gegenwärtig gelebten Lebens. Sie behaupten nachdrücklich, dass wir Wissen vom Unergründlichen haben (können); wir haben es jedoch in grundsätzlich anderer Weise als gewöhnliches Wissen.

Paradigmatisch für solche Lebensphilosophien im heiteren Ton steht hier die Philosophie von Georg Misch. Diese These schließt die These ein, dass die Philosophie von Misch nicht lediglich Dilthey-Interpretation ist (als die sie oft genommen wird), sondern eine qualitative Weiterentwicklung. Zwar ist sie ohne Dilthey nicht zu haben, aber sie ist nicht reine Dilthey-Exegese oder -Extrapolation.² Die beste Begründung dafür ist nun vielleicht gerade das, was im Folgen-

2 Vgl. V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, 47-49.

den herauszustellen sein wird: Dass Dilthey zwar mit dem melancholischen Grundmodell bricht und ein heiteres anzielt, dass ihm aber die theoretischen Mittel fehlen, dies auch positiv zu realisieren. Erst Misch wird dann die *Verbindlichkeit* der Unergründlichkeit postulieren und als Prinzip geltend machen.

Misch nimmt durchaus für sich in Anspruch, eine Philosophie des Lebens konzipieren zu wollen und zielt ausdrücklich auf einen *Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*,³ aber er bricht ebenso ausdrücklich mit jenem Grundmodell, dass die Unergründlichkeit des Lebens für begriffliches Erfassen unerreichbar sei. Jenes Grundmodell diagnostiziert er als den »romantischen« Zug vieler Philosophien des Lebens:

»Man könnte an dieser Universalität der Ausdrucksmöglichkeit des Innern nur irre werden, wenn die Romantiker recht hätten, die von dem gestaltlosen, bild- und wortlosen menschlichen Innenleben als einer formlosen und strukturlosen rein intensiven gärenden und strömenden Lebendigkeit sprechen, die durch jeden Ausdruck festgemacht, verfestigt und damit verfälscht werde. Aber das ist eine romantische Theorie, die den mystischen ekstatischen religiösen Erlebnissen entnommen ist und zwar einer bestimmten Auslegung dieser Erlebnisse, von einem vorgefassten Begriff des religiösen Lebens aus, wonach das religiöse Erlebnis etwas rein Subjektives in einem isolierten Binnenleben des Ichs ohne ursprünglichen Bezug zur Gemeinschaft wäre. Aber so gefasst wäre es dann auch nichts universal Geistiges mehr. Das ist ein unhaltbarer Begriff von Leben, da zum Leben als Geistigem wesentlich gehört die Beziehung von Tun und Wissen um den Sinn dieses Tuns.«⁴

Misch unterscheidet stattdessen zwei grundsätzlich unterschiedene Weisen von Logik und von Sprechen. Unergründlicher Sinn ist zwar nicht rein diskursiv *feststellbar*, aber auch unergründlicher Sinn ist überhaupt nur Sinn als vernehmbarer und in einem Sprechen manifestierter Sinn. Wie alle Lebensphilosophien, und wie auch noch Rickert, teilt Misch die Kritik an rationalistischen Konzeptionen, für die jeglicher Sinn eo ipso »berechenbar« ist. Das Leben sei sozusagen reicher als das, was Rationalismen als eigentliche Wirklichkeit übrig und gelten lassen. Aber die Unergründlichkeit von spezifischen Fällen von Sinn, und insbesondere die Unergründlichkeit des metaphysischen Sinns des Lebens, gilt Misch nicht als Unerreichbarkeit, sondern als in grundsätzlich anderer Weise vernehmbarer Sinn. Josef König hat diesen für Misch grundlegenden Punkt nachdrücklich her-

3 Georg Misch: *Aufbau Logik*.

4 Ebd., 79.

ausgestellt. Es geht darum, »in selber logischer Weise das Wirkliche noch tiefer und besser zu verstehen, als jener Logismus es vermag«.⁵

4.1 DILTHEY: DIE UNERGRÜNDLICHKEIT DES LEBENS ALS UNENDLICHE ANNÄHERUNG

Ob mit dem Konzept von Misch nun innerhalb der Philosophien des Lebens tatsächlich das direkte Gegenteil jener Lebensphilosophien im melancholischen Ton vorliegt, das ist selbstverständlich keine Frage von guten Absichtserklärungen. Es dürfte vielmehr weit eher der philosophische Normalfall sein, dass sich verschiedene, vermeintlich oder de facto widerstreitende, Anliegen einer philosophischen Konzeption gerade nicht zu Einer Konzeption aufheben, sondern in ihrer Ambiguität verharren. Und selbst dieses Faktum kann in *philosophischen* Angelegenheiten nicht von vornherein und umstandslos den Status eines kritischen Einwandes für sich in Anspruch nehmen, denn allerspätstens seit dem pyrrhonisch-skeptischen Isosthenie-Prinzip kann man wissen, dass keineswegs ausgemacht ist, dass eine antinomiefreie *philosophische* Konzeption überhaupt durchführbar ist. Jedenfalls: Die *Absicht* von Misch hatte bereits Dilthey; ja Misch selber trägt beinahe alles oder doch sehr viel dazu bei, seinen eigenen Anteil an seiner Position (in der Öffentlichkeit) zu leugnen, und sie stattdessen als Dilthey-Interpretation auszugeben.⁶ Aber es spricht einiges dafür, dass diese gute Absicht Dilthey in *seiner* Durchführung nichts genutzt hat.

So betone etwa Gadamer »die ›Ambiguität‹ des Wissenschaftsbegriffs von Dilthey«; und diese Ambiguität ist nicht zu leugnen, sondern sei »positiv zu unterstreichen«, denn »hier liegt in der Tat eine der großen Schwierigkeiten der

5 Josef König: »Der logische Unterschied Theoretischer und Praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung. Unveröff. Beitrag f. geplante Festschrift Georg Misch [1947/49]«, in: Nachlass Josef König, Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. 68, hier: 133.

6 Dass die Binnensicht eine durchaus andere war, und dass viele Bezugnahmen auf Dilthey seitens der ›Schüler‹ von Misch de facto Bezugnahmen auf Misch waren, macht der Briefwechsel zwischen König und Plessner sichtbar; vgl. Josef König u. Helmuth Plessner: Briefwechsel 1923-1933. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners ›Die Einheit der Sinne‹, hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing u. Almut Mutzenbecher, Freiburg, München 1994.

Dilthey-Interpretation, die übrigens schon die engsten Schüler und Herausgeber seiner Schriften, wie Georg Misch und Bernhard Groethuysen, gesehen haben«. ⁷

4.1.1 Leben und Erleben

Diese »Schwierigkeiten der Dilthey-Interpretation« können z.B. am Status und der Rolle der Psychologie in Diltheys Konzept aufgezeigt werden. Schon an der Oberfläche der Texte gibt es diametral entgegengesetzte Thesen. 1894 ist die Rede davon, dass jede einzelne Geisteswissenschaft grundlegend »psychologischer Erkenntnisse [bedarf]«, ⁸ 1910 gilt es gerade als ein »gewöhnlicher Irrtum, für unser Wissen von der inneren Seite [geistiger Gebilde] den psychischen Lebensverlauf, die Psychologie einzusetzen«. ⁹

Selbstverständlich ist die konkrete Durchführung komplizierter, als es solche Textoberfläche suggeriert. ¹⁰ So sind in der ganzen Diskussion zwei Begriffe von Psychologie anwesend – Dilthey unterscheidet eine erklärende und eine beschreibende Psychologie –, und auch 1894 ist bereits hervorgehoben, dass es »untunlich [wäre], der Erkenntnistheorie eine durchgeführte beschreibende Psychologie als Grundlage vorauszusenden«, denn jede Psychologie ist bereits und »nur die wissenschaftliche Vollendung dessen, was auch den Untergrund der Erkenntnistheorie bildet«. ¹¹ Das alles aber ändert nichts daran, dass es der *seelische* Zusammenhang ist, der »den Untergrund des Erkenntnisprozesses [bildet]«. ¹² Dilthey vertritt dort die starke These, dass Struktur und Ordnung überindividuel-ler geistiger Gebilde wie Wirtschaft, Recht, Religion, Kunst und Wissenschaft sowie deren Zusammenhang überhaupt nur verständlich sind, »weil Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit im Seelenleben besteht und eine gleiche Ordnung für die vielen Lebenseinheiten ermöglicht«. ¹³ Wie überindividuelle geistige Ge-

7 Frithjof Rodi: *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1990, 95f.

8 Wilhelm Dilthey: »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie [1894]«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte*, Stuttgart, Göttingen, ⁴1964, 139-240, hier: 147.

9 W. Dilthey: *Aufbau* [1910], 84.

10 Vgl. Hans-Ulrich Lessing: *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften, Freiburg, München 1984.

11 W. Dilthey: *Ideen* [1894], 150f.

12 Ebd., 151.

13 Ebd., 148.

bilde »aus dem lebendigen Zusammenhang der Menschenseele hervorgegangen sind, so können sie schließlich auch nur aus diesem verstanden werden«.¹⁴ Anders ausgedrückt: Dort, wo Dilthey den Titel *Leben* als Grund aller Kultur oder als Grund aller Geisteswissenschaften gebraucht, da ist ›Leben‹ synonym mit ›Seelenleben‹.¹⁵ Der methodische Vorzug einer beschreibenden Psychologie, die diesen Zusammenhang des Seelenlebens zum Gegenstand hat, liegt, so Dilthey, im *Erleben* dieses Zusammenhangs: Darin, dass ihr dieser »unmittelbar, lebendig, als erlebte Realität [...] gegeben ist«.¹⁶ Und darin liegt die Hoffnung begründet, die Erkenntnistheorie könne der beschreibenden Psychologie »einen solchen Zusammenhang von Sätzen entnehmen, wie sie ihn bedarf und wie er keinem Zweifel ausgesetzt ist«,¹⁷ also als »feste, allgemeingültige Grundlage«¹⁸ der Geisteswissenschaften.

1910 ist die Erläuterung eine gänzlich andere. ›Leben‹ ist dort synonym mit ›geistiges Leben‹, wobei dieses geistige Leben gerade nicht zurückgerechnet wird auf Struktur und Zusammenhang des Seelenlebens von Individuen, und also: »Das Verstehen dieses Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis«, auch nicht einer beschreibenden Psychologie. Am Beispiel der Dichtung: Was durch den »sinnfälligen Zusammenhang« dichterischer Worte ausgedrückt ist – und dies »ist entscheidend« –, »sind nicht die inneren Vorgänge in dem Dichter, sondern ein in diesen [Worten] geschaffener, aber von ihnen ablösbarer Zusammenhang«. Das Verstehen des Geistes bezieht sich auf die »Struktur des Werkes«.¹⁹ Die Ordnung geistiger Gebilde gründet jetzt nicht mehr in einem Seelenleben, sondern²⁰ ausschließlich in diesen geistigen Gebilden selbst. Das Gemeinsame von Natur- und Geisteswissenschaften liegt darin, dass »hier wie dort der Gegenstand geschaffen [wird] aus dem Gesetz der Tatbestände selber«.²¹

Darin liegt zugleich, dass mit dieser Grundlegung des Geistes in sich selbst noch nicht die *Spezifik* der Geisteswissenschaften getroffen ist. Im Prinzip kann die Struktur eines Werkes auch (naturwissenschaftlich) erklärt werden, und es ist

14 Ebd., 147.

15 Vgl. ebd., 152.

16 Ebd., 151.

17 Ebd., 150.

18 Ebd., 146.

19 W. Dilthey: *Aufbau* [1910], 85.

20 Dieses »sondern« ist nicht eindeutig; vgl. Helmut Johach: »Wilhelm Dilthey: Die Struktur der geschichtlichen Erfahrung«, in: Josef Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, Göttingen 1986, 52-90, hier: 73.

21 W. Dilthey: *Aufbau* [1910], 85f.

ein anderes Tun, sie (geisteswissenschaftlich) zu verstehen. Oder allgemeiner: Gemeinsamer Gegenstand aller Geisteswissenschaften ist die Menschheit resp. die menschliche Welt, aber die Spezifik der Geisteswissenschaften gründet nicht in diesem Gegenstand als solchem, sondern in der »Art der Beziehung [...], welche in den Geisteswissenschaften zu dem Tatbestand der Menschheit besteht«.²² Als Gegenstand der Geisteswissenschaften entsteht die Menschheit »nur, sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Äußerungen verstanden werden«.²³ Es ist der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen, der die Spezifik der Geisteswissenschaften »fundiert«.²⁴

4.1.2 Das Leben betrachten – im Leben mitspielen

Diese Unterscheidung zweier Möglichkeiten der Betrachtung der Menschheit ist zunächst völlig analog zu einer Kantischen Unterscheidung. Kant hatte eine Anthropologie in physiologischer Hinsicht von einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht unterschieden als Unterschied dessen, was die Natur aus dem Menschen macht und dessen, was der Mensch aus sich selber macht. Eine Anthropologie in physiologischer Hinsicht betrachtet den Menschen wie jeden anderen Naturkörper auch, nämlich als ein Produkt des »Spiel[s] der Natur«; eine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht bezieht sich auf die dem Menschen bedeutsame Welt. Sodann aber hatte Kant, wichtiger noch, einen Unterschied innerhalb der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht getroffen, denn auch eine Erkenntnis der für den Menschen bedeutsamen Welt »wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt«, wenn sie lediglich »ein ausgebreitetes Erkenntnis der *Sachen* in der Welt« ist. Anthropologie bleibt dann – und dies ist kein Vorwurf, sondern eine Unterscheidung – »theoretische Weltkenntnis«, die die für Menschen bedeutsame Welt *betrachtet*, insofern sie »nur das Spiel *versteht*, dem [sie] zugesehen hat«. Demgegenüber ist eine Erkenntnis des Menschen als Weltbürger – eine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht im strengen Sinne – keine Betrachtung mehr, sondern ein Verstehen eines Spiels, in dem der Mensch »mitgespielt hat«.²⁵

22 Ebd., 81.

23 Ebd., 86.

24 Ebd., 87.

25 Immanuel Kant: »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [A: 1798; B: 1800]«, in: ders., Werkausgabe, Frankfurt/M., Bd. XII, hier: Vorrede.

Dilthey drückt den gleichen Gedanke so aus, dass in den Naturwissenschaften primär die Tendenz wirksam ist, »dass der Mensch sich selbst ausschaltet« – so etwa auch in der erklärenden Psychologie oder in einer »naturwissenschaftlichen« Betrachtung geistiger Gebilde –, während in den Geisteswissenschaften die Tendenz des »Rückgang[s] des Menschen in das Erlebnis, durch welches für ihn erst die Natur da ist, in das Leben, in dem allein Bedeutung, Wert und Zweck auftritt«, wirksam ist.²⁶ Naturwissenschaftliche Objektivität ist einer Objektivierung im Sinne einer *Betrachtung* der Welt geschuldet, d.h. der *Ausschaltung* des Selbstbezugs des Beobachters beim Beobachten, während geisteswissenschaftliche Erkenntnis notwendig einen solchen Selbsteinschluss des Beobachters beim Beobachten einschließt, gar durch ihn konstituiert ist. Dilthey redet hier von »Selbstbesinnung«. Falls in Bezug auf die Geisteswissenschaften dann überhaupt von Objektivität die Rede sein kann, ist sie sicher nicht Objektivierung: Geisteswissenschaften können ihren Gegenstand nicht »vor sich hinstellen«.²⁷

Gleichwohl gibt es Differenzen zwischen Kants und Diltheys Fassungen dieses Unterschieds. Für Kant lässt sich die Differenz sehr nüchtern angeben: Gegenstand einer nicht-pragmatischen Anthropologie ist die menschliche Welt (als objektivierter Gegenstand); Gegenstand einer pragmatischen Anthropologie ist das *Verhältnis* des Menschen und der menschlichen Welt. Den Menschen als Weltbürger, als *Mitspieler* im Geschichtsspiel zu nehmen, *ist* es, den Menschen in einer für ihn wertvollen Welt zu verorten. Was immer Kant selbst getan hat: Dieses Vorgehen legt den Verdacht nahe, dass eine *wertvolle* Welt deshalb und nur deshalb wertvoll ist, weil *wir* sie in einer pragmatischen Anthropologie als wertvolle konstituieren. Manchen ist das zu wenig. Rickert z.B. bemüht objektive Werte, die es auch ohne unser Zutun »gibt«.²⁸

Und auch die zitierte Formulierung Diltheys, dass allein im Leben Bedeutung, Wert und Zweck auftritt, legt mindestens sehr nahe, dass hier das Leben, gegen eine bloße Konstitutionsphilosophie, als eine Instanz bemüht wird, in der Werte gleichsam hausen, um dann von uns bewohnt werden zu können, was freilich sofort dadurch relativiert wird, dass Leben dort mit Erleben gleichgesetzt wird, womit Werte nicht unabhängig vom Erlebnis zu haben sind.

26 W. Dilthey: *Aufbau* [1910], 83.

27 Dies kann man auch als Unterschied im Erfahrungs-Begriff formulieren; vgl. H. Johach: *Dilthey*, 69f.

28 H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 186ff.

4.1.3 Erleben statt Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen

Doch gerade die Gleichsetzung von Leben und Erleben macht das Erleben zu einer eigenen Instanz, die *dann* ausgedrückt wird, um *dann* verstanden zu werden. Bereits terminologisch ist 1910 bei Dilthey ›Leben‹ als Grund der geistigen Gebilde *nicht* der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen, sondern synonym mit ›Erleben‹, denn er postuliert einen »Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen«.²⁹ Nimmt man diese Terminologie wörtlich und pointiert sie gegen alle widerstreitenden Tendenzen, dann ist das geistige Leben *nicht* das Ausdrucksgeschehen als solches, *an* dem dann die Momente des Erlebens, des Ausdrückens und des Verstehens differenziert werden können, sondern geistiges Leben gründet im Erleben, um sich von dort einen Ausdruck zu suchen, der verstanden werden kann und muss. *Diese* Tendenz des Textes erlaubt, dass Dilthey zwar nachdrücklich zwischen Seelenleben und geistigem Leben unterscheidet, dass er aber gleichwohl noch vom »Innewerden eines psychischen Zustandes« als »Grundlage der Geisteswissenschaften« reden kann.³⁰ Die Grundlage der Geisteswissenschaften *nicht* in jenem *Zusammenhang* von Erleben, Ausdrücken und Verstehen zu sehen, *sondern* im Erleben (das dann und als solches einen Ausdruck und ein Verständnis nötig hat), ist ganz zweifellos ein Ausgang bei einem *psychischen* Sachverhalt. Hier reproduziert sich, dass Dilthey geistige Gebilde denn doch nicht in sich selbst gründend ansieht, sondern im Seelenleben von Individuen.³¹

Eine *andere* Tendenz des Textes ist, den *Zusammenhang* von Erleben, Ausdrücken und Verstehen zu betonen. Aber diese Tendenz widerstreitet der oben herausgestellten Tendenz nicht, sondern lässt sich bruchlos mit ihr vereinbaren. Im Spiel sind nämlich, wie bereits angedeutet, zwei verschiedene Bedeutungen von ›Zusammenhang‹. Widerstreitend wäre dieses Beharren auf einem Zusammenhang dann, wenn das Ausdrucksgeschehen als solches – der Prozess deredeuteten Manifestation des geistigen Lebens als objektiver Geist – der Grund des Verstehens des Geistes wäre. Die These des *Zusammenhangs* von Erleben, Ausdrücken und Deuten wäre dann in *der* Weise gedeutet, dass man einen verstehenden Zugriff allein auf jenen Prozess hat. Und *diese* Deutung *widerstreitet* der Deutung, dass man einen verstehenden Zugang sei es auf das Erleben, sei es auf

29 W. Dilthey: *Aufbau* [1910], 86, 87.

30 Ebd., 136.

31 Vgl. Hans M. Baumgartner: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft* [1972], Frankfurt/M. 1997, 100-114, insbes. 111.

das Ausdrücken, sei es auf das Deuten hat, um daraus eine, als nötig postulierte, Synthesis zu erstellen. Dilthey jedoch transportiert dieses Konzept von *Synthesis* – und diese Deutung widerstreitet nicht nur nicht jener oben genannten Tendenz, sondern ist lediglich ein anderer Ausdruck dafür, »Leben« mit »Erleben« zu identifizieren und *nicht* mit dem Zusammenhang von Erleben, Ausdrücken und Deuten. Ganz zweifellos postuliert Dilthey jenen Zusammenhang dreier Momente als nötig; aber er ist nicht *deshalb* nötig, weil man einen verstehenden Zugang überhaupt nur auf jene Dreiheit hat, sondern weil man – entgegen der Thesen von Dilthey (1894) – gerade nicht einen unmittelbaren und direkten verstehenden Zugang zum Erleben hat, sondern dieses Erleben nur verstehen kann vermittels des Verstehens derjenigen Gebilde, in denen sich das Erleben ausdrückt. Anders gesagt: Zu verstehende Instanz ist und bleibt das Erleben (und nicht der Zusammenhang von Erleben, Ausdrücken und Deuten), aber aus irgendwelchen angebbaren und von woanders herbeigeordneten Gründen ist ein direktes Verstehen des Erlebens nicht möglich, sondern erzwingt ein Verstehen des Erlebens über seine Ausdrucksgestalten. Und *nur* in diesem Sinne ist der so genannte Zusammenhang von Erleben, Ausdrücken und Deuten nötig. Er ist gerade nicht logisch notwendig.

Hier sei, als Vergleichs- und Kontrastfolie, auf die Dilthey-Interpretation von Bollnow verwiesen. Er stellt zu Recht heraus,³² dass Dilthey das »Erleben« nicht psychologisieren will, weil er es als geistiges Phänomen in den Blick nimmt. Schon das steht freilich in einem Spannungsverhältnis zu der erklärten methodischen Beschränkung auf »den einzelnen Menschen in der Geschichtlichkeit seines Daseins«, denn das Geistige ist auch »vorläufig« bei »Vernachlässigung« gerade der »Gemeinschaftsbeziehungen zu den andern Menschen«³³ nicht zu haben. Hinzu kommt, dass Bollnow nichts mehr dazu sagt, warum es notorisch zu dem »Missbrauch«³⁴ kommt, Dilthey ein psychologistisches Verständnis von *Erleben* zu unterstellen. Er findet es einfach *nur* falsch.³⁵ – Bollnow selbst reproduziert aber die entscheidende Grundlage des Psychologismus, weil auch er zwei verschiedene *Arten* des Verstehens, und nicht zwei verschiedene Momente an jedem Verstehen, voneinander unterscheidet. Er kennt ein »elementares Verstehen«, das er auch als natürliches, unmittelbares Verstehen bezeichnet, und ein

32 Otto F. Bollnow: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie [1936], Stuttgart 1955, 101-107.

33 Ebd., 101.

34 Ebd., 106.

35 Vgl. auch ebd., 214-216.

»höheres Verstehen«, das (allein) ein Verstehen im Medium des objektiven Geistes sei.³⁶ Nur für das höhere Verstehen ergebe sich »die Notwendigkeit des Umwegs über den Ausdruck«,³⁷ was in doppelter Hinsicht dem Anliegen Diltheys nicht gerecht wird: Zum einen ist es, dem Anliegen nach, kein »Umweg«, sondern Erlebnis und Ausdruck sind »in Wirklichkeit *eines*«³⁸ (was Bollnow aber nicht für Ausdrücke generell, sondern nur für »Erlebnisausdrücke« zulassen will³⁹). Zum zweiten bliebe dann ein Verstehen zurück, das gerade nicht je schon in einem Medium des Gemeinsamen situiert wäre⁴⁰ – was Bollnow auch ausdrücklich so behauptet,⁴¹ was aber strukturell mit einem Anti-Psychologismus unverträglich ist, denn ein solcher setzt, wie auch Bollnow weiß,⁴² voraus, dass eine eigenständige Instanz des Seelischen vor dem Verstehen abgeschafft ist. Um es formelhaft zu sagen: Bollnow kennt den Unterschied des Verstehens von Natur und von Geistigem, anstelle einer Binnen-Unterscheidung von Natur-Geistigem und sozusagen Geist-Geistigem.⁴³ – König weist in seiner Rezension des Buches von Bollnow darauf hin, dass die vorgelegte Interpretation »aus Diltheys Arbeiten *allein* nicht ganz gewonnen werden kann«,⁴⁴ und er bescheinigt der Lesart Bollnows »eine Art Mittelstellung zwischen Heidegger und Dilthey«. ⁴⁵ – Misch dagegen hatte auf seine Weise Konsequenzen aus jenem Schwanken Diltheys gezogen: Bei Misch ist (geistiger) *Ausdruck* der Gegenbegriff zu (psychischem) *Erleben*: »Wir bewegen uns in einer Ausdruckswelt und nicht in einer Erlebniswelt.«⁴⁶

Um jene Differenz an einem Beispiel zu belegen: Dilthey betont, dass »nur seine Handlungen, seine fixierten Lebensäußerungen, die Wirkungen derselben auf andere den Menschen über sich selbst [belehren]«; aber dies gilt als nötiger

36 Vgl. ebd., 192-209.

37 Ebd., 208.

38 Ebd., 178.

39 Ebd., 186-188.

40 Ebd., 169, in Abkehr von ebd., 170.

41 Ebd., 198-200.

42 Ebd., 212.

43 Vgl. dazu Josef König: »Die Natur der ästhetischen Wirkung [1957]«, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Freiburg, München 1978, 256-337, hier: 332.

44 Josef König: »Otto Friedrich Bollnow, Dilthey (Rezension von Bollnow 1936)«, in: Deutsche Literaturzeitung (1938) 19, 656-660, hier: 657.

45 Ebd., 659.

46 Georg Misch: *Aufbau Logik*, 78.

»Umweg des Verstehens.«⁴⁷ Diese Rede von »Umweg« ist kein Lapsus, sondern ernst zu nehmen: Selbsterkenntnis ist keine Reflexion auf die menschliche Tätigkeit, sondern Selbsterkenntnis ist die Erkenntnis einer Instanz, genannt »Selbst«; diese Erkenntnis des Selbst ist jedoch, aus angebbaren Gründen, nur möglich mit der nötigen Hilfe des Verstehens der Handlungen dieses Selbst, die wiederum lediglich als die *fixierten* Lebensäußerungen dieses Selbst gelten. Und daraus folgt sofort – für dieses Beispiel und auch für den allgemeinen Fall –, dass das Verstehen über diesen Umweg der fixierten Ausdrucksgebilde sich dem Erkennen des lebendigen Erlebens allenfalls *annähern* kann und ein niemals abgeschlossener Fortgang bleibt.⁴⁸ Das (Er-)Leben selbst bleibt unergründlich, was keinen Irrationalismus begründet, sondern eine Spezifik der Geisteswissenschaften, deren Wissen niemals »in Besitz genommen« und fest-gestellt werden kann. »Die Geschichte zeigt, wie die Wissenschaften, welche sich auf den Menschen beziehen, in einer beständigen Annäherung an das fernere Ziel einer Besinnung des Menschen über sich selbst begriffen sind.«⁴⁹ Damit es sich jedenfalls an das Erleben *annähern* kann, dazu muss es methodisch geleitetes, eben *geisteswissenschaftliches*, Wissen sein.

Gadamer sieht nun einen Zwiespalt in Diltheys Konzept, und er sieht diesen Zwiespalt begründet in dessen Ideal von Wissenschaftlichkeit.⁵⁰ Dieses Ideal sei im Kern ein cartesianisches, das Objektivität allein in der Weise als allgemeingültiges Wissen denken kann, dass es dadurch ausgewiesen ist, als sicheres Wissen übrig zu bleiben, nachdem an allem gezweifelt wurde. Maßstab dieses Verständnisses von Objektivität seien die Naturwissenschaften; die Geisteswissenschaften sollen mit diesem naturwissenschaftlich geprägten Verständnis von Objektivität »mitkommen« und ihre »Ebenbürtigkeit« erweisen.⁵¹ Dieses cartesiani-

47 W. Dilthey: *Aufbau* [1910], 87.

48 Vgl. F. Rodi: *Erkenntnis*, 97, der jedoch mit dem *approximativen* Charakter solchen Verstehens kein Problem hat, sondern darin ausschließlich das »Prinzip der Offenheit« der Hermeneutik sieht.

49 W. Dilthey: *Aufbau* [1910], 83. – Diese Formulierung ist selbstredend nur dann trennscharf, wenn sie nicht lediglich betont, dass Wissenschaften generell niemals »fertig« sind, was in einem gewissen Sinne auch für die Naturwissenschaften gilt. Aber dieses Nicht-fertig-sein ist bei naturwissenschaftlichem Wissen (im Sinne Diltheys) einem Noch-nicht-geschafft-haben geschuldet, bei geisteswissenschaftlichem Wissen dagegen einer Spezifik ihres Gegenstandes.

50 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen² 1965, insb. 241ff.

51 Ebd., 244.

sche Ideal führe dazu, auch geisteswissenschaftliches Wissen in Analogie zum induktiven Verfahren und als Subsumtion unter eine Gesetzeserkenntnis zu konzipieren;⁵² die von Dilthey durchaus betonte Individualität geschichtlicher Erfahrung sei »lediglich privatim bestimmt. Es ist unmethodische und der Verifizierbarkeit ermangelnde Induktion.«⁵³ Gadamers These ist somit: Weil Dilthey einem cartesianischen Wissenschaftsideal verpflichtet bleibt, deshalb gilt ihm die Unergründlichkeit des Lebens als etwas Unerreichbares und Unzugängliches, demgegenüber methodisch geleitetes geisteswissenschaftliches Wissen »trotz der Unergründlichkeit des Lebens Schutz und Sicherheit gewährt«.⁵⁴

Dies mag eine zutreffende Analyse der Psyche des Individuums Wilhelm Dilthey sein. Als Analyse des Textes scheint mit Gadamers These zweifelhaft.⁵⁵ Es mag sein, dass Dilthey ein fragwürdiges Verständnis von Objektivität praktiziert – immerhin redet er recht ungeschützt von Sätzen, die »keinem Zweifel ausgesetzt sind« (s.o.). Aber worin immer das wurzelt, es ist sicher kein Verständnis von Objektivität, das Maß nimmt am Objektivitätsverständnis der Naturwissenschaften. Dem widerstreitet der von Gadamer selbst hervorgehobene »Rang« Diltheys, der »[nicht vergisst], dass Erfahrung [im Bereich der Geisteswissenschaften] etwas grundsätzlich anderes ist als im Bereich der Naturerkenntnis«.⁵⁶ Daher muss man weit eher formulieren – wiewohl auch das problematisch bleibt –, dass Dilthey das Objektivitätsverständnis der Naturwissenschaften am Objektivitätsverständnis der Geisteswissenschaften misst.⁵⁷

Der »Mangel« liegt – so diese Tendenz Diltheys – aufseiten der Naturwissenschaften, der nur deshalb kein *Mangel* ist, weil er berechtigten Zwecken dient. Die Objektivität der Naturwissenschaften ist eben einer Objektivierung geschuldet; die Ausschaltung des Menschen aber ist eine nachträgliche Abstraktion, die bestimmten Zwecken dient; die Begriffe der Naturwissenschaften »sind Hilfskonstruktionen, welche das Denken zu diesem Zwecke schafft. So ist die Natur uns fremd, dem auffassenden Subjekt transzendent, in Hilfskonstruktionen ver-

52 Vgl. ebd., 245f.

53 Ebd., 246.

54 Ebd., 244.

55 Vgl. auch F. Rodi: *Erkenntnis*, 97.

56 H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode* [1960], 225.

57 »Diltheys Projekt [...] zielt darauf ab, [...] geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit als die uns nächste Realität aufzuweisen, aus der alle anderen Weltperspektiven durch Abstraktion gewonnen sind.« (Matthias Jung: Dilthey zur Einführung, Hamburg 1996, 71; vgl. ebd., 37f., 52f., pass.)

mittels des phänomenal Gegebenen zu diesem hinzugedacht«. ⁵⁸ Die Objektivität einer *Objektivierung* setzt ein vorgängiges Erleben bereits voraus; und ein Erleben muss unergründlich sein – nicht, weil ›Erleben‹ die seltsame und okkulte Qualität hätte, sich jeglichem begrifflichen Zugriff zu entziehen, sondern weil hier der Mensch »mit im Spiel« ist, d.h.: Ein Verstehen des Erlebens ist *logisch* nicht in objektivierender Betrachtung möglich, sondern nur qua Selbstbezug: der Erlebende ist Moment des Erlebten. Das hat, bei aller Problematik, den Vorteil der »Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt«, was allererst, unter Berufung auf Vico, »die historische Erkenntnis ermöglicht«, denn »die geschichtliche Welt [...] ist immer schon eine vom Menschengestalt gebildete und geformte«. ⁵⁹

Die Unergründlichkeit des Lebens ist daher zunächst keinesfalls ein Mangel im Vergleich zur Feststellbarkeit naturwissenschaftlichen Wissens; das Erleben ist nicht gedacht als irrationales Raunen und Brausen, das, im Lichte naturwissenschaftlicher Wissenschaftsideale, allererst methodisch zu bändigen wäre, was aber letztlich nie gelingen könne. Die Unergründlichkeit besagt zunächst einfach nur: Falls Objektivität überhaupt möglich ist, dann ist sie nicht als Objektivierung möglich, sondern nur unter Bedingungen des Selbsteinschlusses des Betrachters ins Betrachtete. ⁶⁰

4.1.4 Vom Umgang mit Antinomien

Die Spezifik, oder wenn man will: die Schranke, von Diltheys Konzept liegt vielmehr darin, dass er de facto einen Selbsteinschluss des Verstehenden im zu Verstehenden – ein Mitspielen im Leben – für unvereinbar hält mit wissenschaftlicher Objektivität. Das Modell der »unendlichen Annäherung« ist lediglich eine andere Weise, diesen Selbstbezug *auszuschalten*, als es die naturwissenschaftliche Objektivierung ist; also eine andere Weise dessen, was Luhmann heutzutage als »Entparadoxierungsstrategie« geradezu feiert. ⁶¹ Als zu verstehende Instanz

58 W. Dilthey: *Aufbau* [1910], 90.

59 H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode* [1960], 226.

60 Vgl. auch Wilhelm Dilthey: »Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre [1893]«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. Ausarbeitungen u. Entwürfe zum 2. Bd. d. Einl. in d. Geisteswiss. (ca. 1870-1895), Göttingen 1982, 331-388, hier: 346f.

61 Die Sachlage bei Luhmann ist natürlich komplizierter, als es solch saloppe Rede suggeriert. Dessen Theorie ist hier deshalb einschlägig (vgl. exemplarisch Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (2 Teilbände) [1998], Frankfurt/M. ²1999),

nicht den Zusammenhang von Erleben, Ausdrücken und Deuten zu nehmen, sondern das Erleben, das ein Verstehen über den Umweg seiner Ausdruckgebilde nötig macht, das verortet das Verstehen des Geistes nicht *in* den Selbsteinchluss, sondern schickt das Verstehen auf die unendliche Reise des permanenten Hin und Her zwischen Erleben einerseits und Verstehen der Ausdrucksgebilde andererseits. Dies mag eine naheliegende und für den wissenschaftlichen Alltag erfreuliche oder gar nötige Operationalisierung jenes Selbsteinschlusses sein; und hier wurzelt wohl Diltheys buridanische Struktur der »Haltung zwischen Idealismus und Erfahrungsdenken«. ⁶² Philosophisch bleiben aber Alternativen.

In die Strategie der »unendlichen Annäherung« geht eine spezifische Voraussetzung ein: *Erleben und Verstehen von Ausdrucksgebilden* »haben ein Substrat, an dem der Übergang geschieht; [sie] werden in der Zeit auseinandergehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, dass sie an und für sich dasselbe sind«. ⁶³ Luhmann feiert gerade diese Voraussetzung – und das sei unbenommen.

Die Pointe dieser Strategie der »unendlichen Annäherung« hat Hegel in seiner Kant-Kritik herausgestellt. Kant mochte nicht aushalten, so Hegel, dass das Vernunftwissen durch Antinomien konstituiert ist. Kant nahm sie als Indikator für ein Scheinwissen, weshalb die *Kritik der reinen Vernunft* eben Grenzen des gesicherten Wissens bestimmen musste und damit Platz schaffte für den Glauben. Damit nahm Kant Maß am verständigen Wissen. Hegel dagegen deutete die Antinomien als Indikator für die eigentümliche Spezifik vernünftigen Wissens. Daher der berühmt-berüchtigte Vorwurf der Kantschen »Zärtlichkeit für die

weil sie *die* zeitgenössische Theoriebildung ist, die die durch Selbstbezug entstehende paradoxe Struktur bedenkt. Die erste Bedeutung von »Entparadoxierungsstrategie« ist nun: Eine Strategie, die die Paradoxie ignoriert, unkenntlich macht, »invisibilisiert«. In *diesem* Sinne will Luhmann gerade keine Entparadoxierung; sein eigenes Anliegen ist vielmehr ein betontes Kenntlichmachen der Paradoxie (vgl. ebd., 15, 69f., 1109ff., pass.). Gleichwohl scheint auch Luhmann *nicht* die Strategie zu verfolgen, die Paradoxie als Paradoxie produktiv zu wenden. Mir scheint, dass auch er selber eine *Entparadoxierungsstrategie* verfolgt durch *lokale* Auflösung der Paradoxie qua »Unterscheidung von Ebenen« plus gelegentlichem artigen Diener vor der global-paradoxen »Fundierung der Gesamtheorie« (ebd., 80; vgl. ebd., 57f.). Doch gerade »die Spezifik der Gödelschen Beweisführung« (ebd., 68, Anm. 85) ist eine andere – meine ich.

62 H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode* [1960], 222.

63 Hegel: *Werke*, Bd. 5, 84f.

weltlichen Dinge«. ⁶⁴ Antinomien als Indikator für ein Scheinwissen zu nehmen, heißt, die Antinomien als ein Problem unseres Erkennens zu behaupten und nicht als ein Charakteristikum der Sache.

Dieser Befund reproduziert sich dann bei Dilthey. Wenn die Unergründlichkeit des Erlebens so gedeutet wird, dass ein Verstehen von fixierten Ausdrucksgebilden (im methodisch geleiteten Fall) eine unendliche Annäherung gewährleistet, dann ist es eben ein Problem *des Verstehens*, dass ein gesichertes (wissenschaftliches) Wissen von Unergründlichem nicht zu haben sei. Damit ist zwar verbal zugestanden, dass das Erleben unergründlich ist, aber für unser Verstehen ist das faktisch belanglos. Wir können gar nicht anders als so zu tun, als sei es ergründlich. Sensible Naturen haben dann ein schlechtes Gewissen damit und schicken das Verstehen auf die unendliche Reise der unendlichen Annäherung. Mit anderer Begründung (als etwa Simmel) gilt das Erleben auch hier als eine Instanz, die sich jedem Verstehen entzieht. Aber diese Irrationalität des Erlebens ist eine Folgerung aus *dieser* Deutung der Unergründlichkeit; sie ist nicht eine Qualität oder gar die Definition von »Unergründlichkeit des Lebens«.

Der Unterschied zu den Lebensphilosophien im melancholischen Ton liegt darin, dass das Modell der unendlichen Annäherung je etwas anderes bedeutet. Bei Dilthey gründet dieses Modell in einer Besonderheit des Verhältnisses des Erkennenden bzw. Erlebenden zum Gegenstand, nämlich in dem Selbsteinschluss des Erlebenden im Erlebten. Dadurch ist, im Prinzip, das Leben an sich selbst antinomisch ⁶⁵ und insofern unergründlich. Dilthey stellt das als Charakteristikum der Sache heraus, aber hält es nicht aus oder durch, darin einen tragfähigen Grund des Erkennens dieser Sache zu sehen. Erkennen, und insbesondere das wissenschaftliche Verstehen geistiger Gebilde, könne nur, so die implizite Unterstellung, dadurch gesichert werden, dass die zugrundeliegende antinomische Struktur aufgelöst wird. *Deshalb* ergibt sich bei Dilthey das Konzept einer unendlichen Annäherung. Genau hier liegt ein feiner Unterschied zur Konzeption von Simmel. ⁶⁶ Simmel verortet den »Widerspruch« eben nicht im Leben selbst,

64 Hegel: *Werke*, Bd. 8, § 48.

65 Dieses Charakteristikum von Selbsteinschlüssen ist in den mengentheoretischen und semantischen Paradoxien sichtbar geworden. Wenn ein Dichter spricht »Alle Dichter lügen«, dann kann und muss man lange rätseln, ob er lügt oder nicht. Heutzutage sind es vor allem Texte von Luhmann, die diese Einsicht kultivieren.

66 Ich möchte noch einmal nachdrücklich betonen, dass ich dies im Sinne einer Typisierung meine. Der Textbestand ist bei beiden Autoren schwankend, so dass es rein philologisch viel vom Typus Simmel in den Texten Diltheys gibt und umgekehrt. Vgl. z.B. den sehr bedenkenswerten Hinweis von Frischeisen-Köhler, in Bezug auf Sim-

sondern in dem Verhältnis von Leben und Ausdrucksgestalten. Daher bleibt bei Simmel ein Rest an Melancholie, insofern das Erkennen nicht ans Leben heranreicht. Bei Dilthey dagegen ist die Situationsanalyse die, dass das Erkennen grundsätzlich in das Leben eingebunden, um nicht zu sagen: an das Leben gefesselt, ist, woraus sich die (ggf. unglücklich machende) Sehnsucht speist, dieses Verhältnis umkehren zu können: Das Leben qua Erkennen in der Weise bändigen zu können, in der Dompteure Löwen oder große Geisteswissenschaftler Texte in den Griff bekommen. Doch das Leben scheint mehr und anderes zu sein, als bloß ordentlicher Umgang mit Dingen *im* Leben.

Hier ist zugleich der Ort, an dem Rickerts Kritik grundsätzlich an Diltheys Konzept vorbeizieht. Der von Rickert kritisierte Grundsatz der Lebensimmanenz meint bei Dilthey zunächst nichts weiter, als dass *jedes* Erkennen ein Erkennen von innerhalb des Lebenszusammenhangs ist – dass es für Menschen keinen ›göttlichen‹ Standpunkt gibt, von dem aus das Leben von außen (oder auch nur neutral) erkannt werden könnte. Die Kritik, die Rickert mit diesem Grundsatz verbindet, nämlich die Kritik an der Unterstellung eines *stetigen* Übergangs vom Leben zum Wissen um das Leben, ist zwar in Bezug auf Dilthey naheliegend und berechtigt,⁶⁷ aber *das* war gar nicht gemeint mit Diltheys Grundsatz der Lebensimmanenz. Und umgekehrt: Insofern Rickert die eigentliche Pointe des Grundsatzes der Lebensimmanenz nicht versteht, kennt sein eigenes Konzept einen Ort der Betrachtung des Lebens von außerhalb. Sein Konzept »objektiver Werte« ist weitaus mehr als das Beharren auf einer Unterschiedenheit von Leben des Lebens und Erkennen des Lebens, nämlich die Vorstellung eines unverrückbaren Felsens in der Brandung des Lebens, von dem aus Auserwählte das Leben betrachten können.

4.1.5 Die Tragik Diltheys in Abgrenzung

Wie gesagt: Der Unterschied zur Konzeption Simmels ist fein, aber entscheidend dafür, Dilthey nicht unter der Rubrik »... im melancholischen Ton« zu behandeln. Simmel diagnostiziert die Antinomie zwischen Leben und dessen Ausdrucksgestalten, und das melancholische Moment dieser Konzeption gründet darin, dass die Reihe der Ausdrucksgestalten das Leben niemals erreichen wird. Dilthey dagegen verortet die Antinomie *im* Leben, und die Figur der unendlichen

mel nicht die Antinomie von Leben und Form, sondern die von Leben und Idee in den Mittelpunkt zu stellen (M. Frischeisen-Köhler: *Leben* [1921], 127).

67 Vgl. H. M. Baumgartner: *Kontinuität*, 109; H. Johach: *Dilthey*, 70f.

Annäherung ist bei ihm der Unterstellung geschuldet, Antinomien seien eo ipso keine Grundlage wissenschaftlichen, objektiven Verstehens.

Daraus entspringt freilich eine von Dilthey selbst so genannte »Tragik«.⁶⁸ Dilthey stattet die Natur des Menschen mit einem »Bedürfnis« aus, es mit jener Unruhe und Unrast des Verstehens, die mit der diagnostizierten Antinomie des Lebens einhergeht, nicht aushalten zu können. Das Denken des Lebenszusammenhangs soll »zum Zusammenhang der Welt und schließlich alles Wirklichen« erweitert werden.⁶⁹ Abgesehen von der Frage, was es außerhalb der Welt noch an Wirklichkeiten geben mag, ist hier dem Menschen also der Entwurf einer Idee von Welt (bzw. von umfassender Wirklichkeit) aufgegeben, in die er den gedachten Lebenszusammenhang platzieren kann. »Der Mensch möchte das aus dem Dunkel in das Dunkel verlaufende Leben [= Unergründlichkeit des Lebens qua antinomischer Struktur] einem Zusammenhang einordnen, in welchem es begreiflich wird.«⁷⁰

Religion, Kunst und Metaphysik seien drei verschiedene Weisen – ein paar Zeilen später kommt die positive Wissenschaft als vierte Weise hinzu –, ein solches Fixum zu liefern, vermittels dessen der eigene Lebenszusammenhang begriffen werden kann. Sie geben also Antwort auf dieselbe Problemlage, aber insofern sie das auf sehr unterschiedliche Weise tun, seien es »feindliche Geschwister«.⁷¹ Die Melancholie des Lebens liegt, so Dilthey, nun darin, dass dieses Bedürfnis notwendigerweise unbefriedigt bleiben muss. Dem Menschen ist es nun einmal nicht vergönnt, noch hinter das Leben schauen zu können.

»Alle Religion, alle Metaphysik, alle Poesie arbeiten daran, dieses Feste und Wertvolle im Weltzusammenhang festzustellen, welches dem flüchtigen, veränderlichen, von Dunkel umgebenden Leben eine dauernde Befriedigung durch Beziehung auf ein Festes und Wertvolles gewähren (soll). So suchen sie das Leben auf einen umfassenderen und wertvollen Zusammenhang alles Wirklichen zu beziehen. Nun kann aber das Denken zwar das Leben selber erhellen, aber nicht hinter das Leben kommen. So entsteht ein tragischer Widerspruch. Nach diesem strebt das Denken, den Zusammenhang zu begreifen, in welchem das Leben sich bildet, während doch es selber am Leben auftritt, sonach niemals hinter das, an welchem es entsteht, greifen kann.«⁷²

68 W. Dilthey: *Leben und Erkennen* [1893], 356-359.

69 Ebd., 356.

70 Ebd., 357.

71 Ebd.

72 Ebd.

Die von Dilthey diagnostizierte »Tragik« hat somit, systematisch gesprochen, zwei Grundlagen. Zum einen ist es jene »Etwas-Warmes-braucht-der-Mensch«-Unterstellung, der gemäß überhaupt etwas Festes nötig sei, an dem man das Verstehen des eigenen Lebens aufhängen kann. Zum anderen ist es die Unterstellung, dass eine solche Idee von Welt *aufgegeben* ist, also nicht bereits in *irgend-*einer Weise im Gebrauch, wenn und insofern wir den Lebenszusammenhang denkend verstehen. Es sind diese Unterstellungen, die das Szenario schaffen, das Verstehen des Lebens benötige eine *Ergänzung* in einer Weltanschauung, was zugleich tragisch scheitern müsse.

All dem gegenüber ist es eine gänzlich andere Konzeption, das Konzept der *unendlichen Annäherung* aufzugeben und stattdessen zu behaupten, a) dass das Leben unergründlich *ist* und b) dass Unergründliches gewusst werden kann. Warum aber sollte es der *Absicht* von Misch besser ergehen als der Absicht Diltheys? Das Konzept der *unendlichen Annäherung* nicht zu *wollen*, ist keine Frage von Beteuerungen, sondern eine Frage der Logik der Theoriebildung.

4.2 MISCH: DAS PRINZIP DER VERBINDLICHKEIT DER UNERGRÜNDLICHKEIT

Zunächst taucht bei Misch eine grundsätzliche Unterscheidung zweier Wissensweisen wieder auf, die auch die Darstellung der obigen Kapitel 2 und 3 strukturiert hatte.⁷³ Misch unterscheidet »rein diskursive« Feststellungen von »evozierenden« Ausdrücken, wobei evozierende »logoi« Ausdrücke »intuitiven« Wissens sind. Es bleibt zu klären, was das bei Misch meint. Ganz allgemein kann man darauf antworten, dass im Unterschied zu rein diskursiven Feststellungen evozierende Ausdrücke *unergründlichen* Sinn manifestieren. Es geht im Folgenden zunächst darum, diese Redeweise von *unergründlichem Sinn* näher zu klären. In einem zweiten Schritt wird es dann darum gehen, Mischs Prinzip der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit herauszustellen, mit dessen Formulierung er entscheidend über die Konzeption von Dilthey hinaus geht.

Zwar ringt damit auch Misch um eine Bestimmung »intuitiven« Wissens, aber dabei ist von vornherein eine Besonderheit zu beachten, die gleichsam ins Auge springt, wenn es sich auch um eine ganz leise Perspektivenverschiebung handelt. Misch verhandelt die Frage nicht so sehr als Frage nach den Charakteristika des Wissens, das wir *haben*, sondern als Frage nach Unterschieden im *Vollzug* sol-

73 Zur Konzeption von Misch vgl. auch V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, Kap. 5 und 6. Z.T. habe ich auch Formulierungen von dort übernommen.

chen Wissens. Fraglich sind Unterschiede in der Weise, in der wir jeweils Sinn *ausdrücken*. Die Bestimmung des Unterschieds von feststellbarem und intuitiven Wissen ist gleichsam eine Folge der Bestimmung des Unterschieds von rein diskursivem und evozierendem *Sprechen*. Solchem Unterschied im *Sprechen* korrespondiert dann ein Unterschied im Gegenstandstypus: evozierendes Sprechen ist Ausdruck »hermeneutischer Gestaltungen«. Freilich ist bei Misch jener hier diagnostizierte begründungstheoretische Vorrang des Sprechens vor dem Gesprochenen noch schwankend, und wird erst bei und mit Josef König eindeutig vollzogen.

Solcher Vorrang des Vollzugs steht zum einen in der Traditionslinie einer bestimmten Sprachphilosophie, die an die Traditionslinie der Rhetorik anknüpft und mit den Namen Vico, Herder, Hamann und Humboldt verbunden ist.⁷⁴ Zum anderen knüpft Misch damit in direkter Weise an den hermeneutischen Grundzug Diltheys an, der – wie schwankend auch immer (s.o.) – von der »Einheit« von Erleben, Ausdrücken und Verstehen ausgegangen war. Entscheidend für Misch ist jedoch – und damit bekommen diese genannten Traditionslinien allererst ihre eigentliche systematische Begründung – die Anknüpfung an den *logos*-Begriff, wie er ihn bei Heraklit angelegt sieht.

Mischs Bemühungen, all jene genannten Unterschiede zu bestimmen, sind von vornherein angesiedelt in einer *Logik*. Ihm geht es um den *Aufbau der Logik auf dem Boden einer Philosophie des Lebens*.⁷⁵ Und Namen und Thema gewinne eine Logik eben, so Misch, von *logos* her, genauer: Nicht vom bloßen Alltagssprachgebrauch des griechischen Wortes, sondern vom terminologischen Gebrauch her, den Heraklit diesem Wort gegeben habe.⁷⁶ Dort meine *logos* wesentlich ein Zugleich von Denken, Sprechen und Struktur und sei ohne seinen Vollzugsaspekt unverständlich. Von einem so verstandenen *logos*-Begriff her kann Misch zum einen die Einschränkung der »traditionellen« Logik auf das rein diskursive Sprechen kritisieren, und zum anderen verankert er hier jene Verbind-

74 Humboldt etwa hatte zwischen Sprache als *energeia* und als *ergon* unterschieden bei Betonung eines Vorrangs von *energeia*; vgl. Tilman Borsche: Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts, Stuttgart 1981. Vgl. jetzt auch A. Hetzel: *Rede*.

75 Georg Misch: *Aufbau Logik*.

76 Ebd., 107ff., 120ff; Georg Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl [1929/30], Darmstadt ³1967, 51-53; Georg Misch: Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel. 1. Teil: Der Anfang (2., stark erweiterte Aufl.), Bern, München 1950, 329-393.

lichkeit des Unergründlichen, die die Spezifik des eigenen Konzepts ausmachen wird. Genau hier ist die Grundlage einer gerade nicht irrationalistischen Lebensphilosophie, der es vielmehr darum geht bzw. gehen muss, »in selber logischer Weise das Wirkliche noch tiefer und besser zu verstehen« (König, s.o.).

4.2.1 Rein diskursives und evozierendes Sprechen

Welchen Unterschied hat Misch nun im Blick, wenn er rein diskursives Sprechen von evozierendem Sprechen unterscheidet? Es gibt Fälle von Sprechen, die ohne Rest im Aussagen der wörtlichen Bedeutung aufgehen. Ganz einfache Beispiele: Wenn jemand am Fenster sitzt, von einem Mitbewohner, der im Begriff ist, das Haus zu verlassen, gefragt wird, wie das Wetter sei, und dann antwortet ›Es gibt ein paar dunkle Wolken, aber im Moment regnet es nicht.‹ – Oder der Satz: ›Die Winkelsumme im Dreieck beträgt im Rahmen der euklidischen Geometrie 180° .‹

Paradigmatisch liegt solches Aussprechen rein wörtlicher Bedeutung z.B. in der Durchführung eines mathematischen Beweises vor. Was die einzelnen Ausdrücke bedeuten, ist eindeutig festgelegt, und um die Bedeutung des Beweises zu erfassen, muss man ihn nacheinander Schritt für Schritt durchlaufen.

Nun gibt es offenkundig Fälle menschlichen Sprechens, die man nicht nach diesem Muster verstehen kann. Gedichte sind beispielsweise von dieser Art. Misch zeigt den unterscheidenden Punkt anhand Goethes Ballade *Der Fischer*.⁷⁷ Würde man diese Ballade nach jenem Muster verstehen wollen, dann wäre man der Meinung, dass dort eine Begebenheit erzählt wird: Dass da dereinst ein Fischer beim Angeln saß, dass ihm dabei eine Nixe erschien und einiges mehr bis er zuletzt »nicht mehr gesehn ward«. Dann würde man vielleicht kommentieren, dass das doch ziemlicher Unsinn sei, denn Nixen gebe es doch gar nicht, oder man würde sich über die Sprache mokieren – »Fischlein«! Offenkundig geht das aber völlig an der Sache vorbei, denn die Ballade erzählt gerade nicht eine Begebenheit. Auch sie kann gar nicht anders als in einem Nacheinander sprachlicher Ausdrücke zu erscheinen, aber ihre Bedeutung erschöpft sich nicht im Durchlaufen des Nacheinander der wörtlichen Bedeutung ihrer Teilausdrücke. Vielmehr steht die Ballade als ganze für einen Sinn, den sie gerade nicht direkt aussagt. Der Sinn dieser Ballade steht nicht in, sondern zwischen den Zeilen, wie man so sagt. Er klingt im Nachvollzug der wörtlichen Bedeutung mit an, oder auch: Er wird nicht rein diskursiv ausgesagt, sondern im Aussprechen dieser Worte, die gerade nicht wörtlich gemeint sind, evoziert. Solchen Sinn nennt

77 Georg Misch: *Aufbau Logik*, 511ff.

Misch »unergründlich«; weniger emphatisch könnte man ihn auch schlicht *unfestgestellten Sinn* nennen.

Der Verweis auf den *Vollzug* des Sprechens macht somit zwei verschiedene »Erweiterungen« gegenüber den Bedeutungen der gesprochenen einzelnen Worte geltend. Zum einen ein *systemisches Moment*: Die Bedeutung einer Rede – etwa eines geschriebenen Satzes – ist »mehr« als die bloß addierende Zusammenfügung der einzelnen Wortbedeutungen – im Gegenteil bekommen die lexikalisch möglichen Wortbedeutungen erst in der Rede ihre aktual-situative Bedeutung (ggf. auch über den bis dato gegebenen lexikalischen Bestand hinaus). Dieses systemische Moment ist freilich noch neutral gegenüber dem Unterschied von Rhetorik und Sprachphilosophie. Um es geltend zu machen, muss man nicht zwingend auf den *Vollzug* des Sprechens verweisen; das systemische Moment kann sich vielmehr auch in einem Unterschied im sprachphilosophischen Grundansatz manifestieren. Im einen Fall sind Worte, im anderen Fall sind Sätze die zu analysierenden Bedeutungseinheiten. Zum zweiten aber, und dies ist der eigentümliche Punkt, macht Misch auf einen Unterschied im *Modus des Vollzugs* aufmerksam. Dieser Unterschied ist tatsächlich an den Vollzug gebunden, denn er meint *nicht*, dass jeder gesprochene Satz immer auch kontextualisiert werden müsse. Dies ist zwar auch der Fall, ist aber nicht das, worauf Misch aufmerksam macht. Eine Analyse des künstlerischen Gehalts eines Gedichtes etwa – oder, ein noch einfacheres Beispiel: Der Sinn einer ironischen Äußerung – kann und wird klugerweise den Verweis auf Kontexte als Heuristik nutzen, um den Bedeutungsgehalt des Gedichtes/der Ironie *zu erschließen*, aber der Gehalt selber liegt nicht im Kontext, sondern in dem Gedicht/in der ironischen Äußerung selber, und nirgendwo sonst.

Misch macht damit einen wichtigen Unterschied zwischen *aussagen* und *aussprechen*. Auch die Ballade spricht ihren Sinn aus – wo sonst sollte er zu finden sein, wenn nicht im Vollzug des vorliegenden Wortlauts? –, aber evozieren-des Sprechen sagt seinen Sinn nicht aus (sondern weckt ihn durch die gebrauchten Ausdrücke). Diese Unterscheidung von *aussprechen* und *aussagen* ist im Rahmen des Konzepts von Misch nötig, und nicht bloß spitzfindig, weil bereits dadurch abgesichert ist, dass es sich bei evoziertem Sinn um einen anderen Fall von ausgedrücktem Sinn handelt. Es wird hier gerade nicht ein Versagen der Sprache beschworen; Misch ist gerade nicht der Meinung, dass die Sprache im evozierenden Sprechen den »eigentlich« gemeinten Sinn nicht erreichen kann. Die Grundbedeutung von *logos* ist vielmehr: vernehmbarer/verstehbarer Sinn, und diese Grundbedeutung gilt auch für Fälle evozierten Sinns. Für Misch ist es ein Fehler, wenn man den Sinn einer Ballade *in* den Zeilen sucht; aber seine Alternative ist nicht, dass der Sinn einer Ballade dann wohl jenseits der Zeilen lie-

gen muss. Gleiches gilt für Ironie, Orakelsprüche, Metaphorik, Small-Talk⁷⁸ und einige Fälle menschlichen Sprechens mehr.

Dass evozierter Sinn *zwischen* den Zeilen liegt bzw. im Sagen der wörtlichen Bedeutung mit anklingt, kann man auch weniger metaphorisch und formaler fassen: Im evozierenden Sprechen erschöpft sich das Wie des Sagens nicht im Nacheinander-Aussagen der wörtlichen Bedeutung. Das *Wie* des Sagens ist konstitutiv für das, *was* ausgesprochen wird. In dieser Perspektive ist rein diskursives Sprechen ein Sonderfall des evozierenden Sprechens, nämlich derjenige Fall, in dem das Wie des Sagens als reines Nacheinander des Sagens der wörtlichen Bedeutung vorliegt, mithin pragmatisch vernachlässigt werden kann bzw. soll. Das macht *dieses* Wie nicht weniger konstitutiv: Ein mathematischer Beweis wäre nicht, was er wäre, nämlich ein Beweis, wenn auch bei ihm noch Sinn zwischen den Zeilen läge. So oder so ist eine Logik im Sinne von Misch nicht ohne ein Moment von Rhetorik zu haben, denn die Rhetorik differenziert unser Sprechen hinsichtlich der Bedeutsamkeit des Wie des Sagens.

Nun ist jene Unterscheidung in gewisser Hinsicht trivial. Mir jedenfalls ist niemand bekannt, der bestreiten würde, dass es Fälle von Metaphorik, Ironie, Poesie gibt, und dass das etwas anderes ist als das Treffen von Feststellungen. Es mag (erwachsene) Menschen geben, die keine Ironie verstehen, aber dass es so etwas wie Ironie gibt, ist selbst denen noch bekannt. Der eigentliche Streitfall ist der, ob diese Unterscheidung *logisch* bedeutsam ist, was man wiederum durch die Frage operationalisieren kann, ob auch evozierendes Sprechen in *irgendeinem* Sinne wahrheitsdefinit ist. Hier liegt die eigentliche Pointe von Misch.

Er diagnostiziert eine (für ihn) falsche Vereinseitigung der traditionellen Logik, die sich ausschließlich an Fälle rein diskursiver Feststellungen – apophantischer Aussagesätze im Sinne von Aristoteles – gehalten habe. Die generelle Unterstellung dieser Tradition ist die, dass es zwar trivialerweise Fälle von evozierendem Sprechen gibt, dass aber in der Evokation keinerlei Eigenbedeutsamkeit liege. Um es beispielhaft an einem der Typen zu sagen: Selbstverständlich reden wir alle gelegentlich metaphorisch. Aber immer dann – so jene Unterstellung –, wenn es darum geht, unser Reden hinsichtlich wahr/falsch zu unterscheiden, dann müssen und können wir solch metaphorische Reden *vollständig* paraphrasieren. Die Metapher mag ein schöner Schmuck der Rede sein, aber zur Wahrheit oder Falschheit des Sprechens trage sie nichts bei, weshalb sie in wissenschaftlichen Kontexten durch ihre Paraphrase zu ersetzen sei. Oder allgemeiner

78 Es ist bekanntlich hochgradig irritierend, wenn man einen flüchtigen Bekannten bei der Begrüßung fragt ›Wie geht's?‹, und dann als Antwort einen Bericht der tatsächlichen Befindlichkeit bekommt.

gesagt: In einseitiger bzw. schlecht verstandener Kritik an den Sophisten war die Rhetorik prinzipiell verdächtig: Das Wie des Sagens durfte in jener Tradition nicht konstitutiv sein für das Was des Sagens.

Genau diese Unterstellung stellt Misch auf den Kopf. Er möchte zeigen, dass das evozierende Sprechen ein eigenbedeutsamer Fall des Ausdrückens von Sinn und also logisch bedeutsam ist. Es ist zwar nicht wahr oder falsch in dem gleichen Sinne, in dem rein diskursive Feststellungen dies sind, aber evozierendes Sprechen kann treffend bzw. angemessen sein (oder auch nicht). In diesem Sinne ist auch evozierendes Sprechen der Frage nach Wahrheit zugänglich. In Anspielung an den ersten Satz von Wittgensteins *Tractatus* könnte man den Grundsatz von Misch auch so formulieren, dass die Welt mehr ist als alles, was der Fall ist, oder genauer: mehr, als von ihr festgestellt werden kann.

Hierin spricht sich nun durchaus die typisch lebensphilosophische, auch von Misch geteilte Kritik an rationalistischen Konzeptionen aus, ja in gewisser, vorsichtig zu nehmender Lesart Kritik an der Aufklärung.⁷⁹ Aber sein Konzept ist nicht anti-rational. Er übernimmt in seiner Kritik gerade nicht die Unterstellung, in rationalistischen Konzepten sei Rationalität sachlich zutreffend gefasst. Dann nämlich müsste jede Kritik an einer diagnostizierten Unzulänglichkeit solcher Konzepte notwendigerweise der Rationalität ein anderes Grundprinzip entgegenhalten. Die Strategie von Misch liegt demgegenüber darin, das Konzept von

79 »An den Interpretationszugängen und ihren Früchten zeigen sich deutlich die Unterschiede zwischen Romantikern und Aufklärern. Die Aufklärer sahen in der Literatur weniger als sie tatsächlich ist. Von einem fiktiven Standpunkt außerhistorischer Vernunft erschien ihnen allzu vieles überflüssig, unnötig und unverständlich. Sie wollten bereinigen und kürzen. Diese Haltung illustriert sehr schön Voltaire's Plan zu einer »Göttlichen Bibliothek«, für die alle Bücher gründlich verbessert und gekürzt werden müssten. Die Aufklärer neigten dazu, die Welt zu reduzieren: es gebe weniger Reales, als es den Anschein habe, die Realität sei aufgebläht von Relikten der Vergangenheit, Vorurteilen, Illusionen, phantastischen Vorstellungen und Träumen. Dieser beschränkte und völlig statische Realitätsbegriff bestimmte die gesamte Wahrnehmung und damit auch die literarische Wertung der Aufklärer und führte sie zu ihren Bereinigungs- und Kürzungsversuchen. Im Gegensatz dazu schufen die Romantiker einen erweiterten Begriff von Realität, an dem die *Zeit* und das *historische Werden* wesentlichen Anteil haben. [...] Das erweiterte Realitätskonzept der Romantiker hat Vorzüge und Nachteile.« (Michail Bachtin: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, hg. u. mit e. Vorwort versehen v. Renate Lachmann [1987], Frankfurt/M. 1995, 169f.)

Rationalität zu erweitern und anders zu fundieren. Konkreter: Auch evozierendes Sprechen ist ein Modus diskursiven Sprechens.

Hatte ich oben darauf hingewiesen, dass auch rein diskursives Sprechen ein Sonderfall des evozierendes Sprechens ist – insofern für beide Fälle das Wie des Sagens konstitutiv ist –, so gilt aber auch, dass das *rein* diskursive Sprechen das Gegenteil zum evozierenden Sprechen innerhalb einer allgemeinen Diskursivität ist.⁸⁰

Die allgemeine Diskursivität bezeichnet die von Misch so genannte »horizontale« Gliederung des Sprechens. Unser Sprechen vollzieht sich als ein Nacheinander unterscheidbarer Sinneinheiten, die als ein Zusammen eine Sinneinheit bilden – in der Regel schließt sich eine bestimmte Anzahl von Worten zu einem Satz zusammen. Diese Gliederung, die sich als ein Durchlaufen diskreter Momente eines Ganzen manifestiert – *discurrere* –, macht das Sprechen zu etwas Geistigem im Verständnis von Misch. Diese Gliederung sei nämlich einerseits ein Gegenbegriff zu einem bloß kontinuierlichen Fließen (ohne unterscheidbare diskrete Sinneinheiten) und grenzt sich andererseits ab gegen ein Kompositum. Die diskreten Einheiten sind keine Sinnatome, die erst noch zu einer Bedeutungseinheit verbunden werden müssten, sondern im Sprechen sind Momente der Gesamtbedeutung unterscheidbar – selbst oder gerade in Ein-Wort-Sätzen.⁸¹ Die Grundform alles Geistigen sei eine solche »Einheit in der Mannigfaltigkeit«.⁸² Platon habe »zuerst erkannt«, dass diese Grundform des Geistigen für das Sprechen Gültigkeit habe: »dass die Einigung der Vielen das ewige Pathos (Geschehnis) bei der Rede sei«.⁸³

80 Georg Misch: *Aufbau Logik*, 93ff., 434ff.

81 Eine *diskrete Sinneinheit* ist nicht zu identifizieren mit dem, worin sie erscheint, also weder mit einem dieser Sinneinheit »entsprechenden« Wort noch mit einem »entsprechenden« Satzteil. »Der Gedanke steht als eine simultane Einheit vor mir, während die Worte sich sukzedieren. Und diese Einheit des Gedankens kann ein in sich gegliedertes Ganzes sein, während der sprachliche Ausdruck mit einem Wort geprägt (sein kann). Im Satz findet der Gedanke eben seinen Ausdruck und nicht sein Abbild. Der Ausdruck ist durchaus nicht so, dass jedem Teil des Satzes, z.B. jedem Worte, ein besonderer Teil des Gedankens entsprechen müsste.« (Ebd., 451)

82 Ebd., 94.

83 Ebd., 437.

4.2.2 Die Verbindlichkeit unergründlichen Sinns

Die Theoriebildung von Misch ist nun dadurch gekennzeichnet, dass er ein weiteres Prinzip einführt, nämlich das Prinzip der *Verbindlichkeit*. »Gedankenmäßigkeit und Unendlichkeit – diese beiden Brennpunkte der philosophischen Bahn [...] scheinen hier [bei Dilthey] lediglich nebeneinander [...], oder doch nur in einer rätselhaften ›Beziehung‹ zueinander, hingestellt zu sein. Indes, jene Erklärung besagt noch mehr. [...] Aber das Entscheidende ist doch erst, wie sich dieser [...] Zusammenhang in der philosophischen Grundlegung auswirkt: so, dass das Wissen vom Unerforschlichen für die Theorie des Wissens selber verbindlich wird. [...] Also nicht mit dem Wissen des Nichtwissens enden in der Weise der *docta ignorantia*, sondern von ihm aus aufbauen, [...] in der logischen Grundlegung ebenso wie in der geisteswissenschaftlichen Interpretation die hermeneutische Bewegung durchführen: willst Du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten.«⁸⁴ Formaler gesprochen: Den Ausgangspunkt bildet nicht die Unergründlichkeit, sondern »grade das *Verhältnis* von Gedankenmäßigkeit und Unergründlichkeit«.⁸⁵

Entscheidend ist, dass ›Verbindlichkeit‹ hier nicht lediglich als verständliches Wort der deutschen Sprache gebraucht wird, sondern *terminologisch*: ›Verbindlichkeit‹ behauptet einen logischen Unterschied in der Art und Weise, in der die Unergründlichkeit aufgefasst werden kann, und ergreift Partei für die Auffassung, dass ›Unergründlichkeit‹ ein Charakteristikum von unergründlichem Sinn selbst ist und nicht bloß ein Problem unseres Ergründens dieses Sinns. Im Konzept der *Verbindlichkeit* der Unergründlichkeit ist unergründlicher Sinn eben nicht solcher, der vom ›göttlichen‹ Standpunkt doch *betrachtet* werden könnte und also ›eigentlich‹ feststellbar ist, aber durch uns noch nicht ergründet ist oder *de facto* (= aus *anderen* Gründen als auch dem Grund der Charakteristik dieses Sinns; z.B. aus Gründen der ›Endlichkeit‹ des diesen Sinn verstehenden Menschen) niemals ergründet werden kann. Sondern solcher Sinn selbst *ist* unergründlich, besser: unfestgestellt.

Die Unergründlichkeit *verbindlich* nehmen zu sollen, ist damit nicht ein Ausdruck subjektiver Emphase und also redundante Verdoppelung, die die Logik der Theoriebildung nichts angehen würde, sondern eine Modifikation dessen,

84 G. Misch: *LuPh* [1929/30], 50f.

85 Georg Misch: *Aufbau Logik*, 111, Hervorhb. v. mir; vgl. G. Misch: *Fibel-2* [1950], 373ff.; Josef König: »Georg Misch als Philosoph«, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1967. Philologisch-Historische Klasse (1967), 152-243, hier: 202ff.

was eine Philosophie vom Unergründlichen besagt. Die Redeweise der *unendlichen Annäherung* an solch unergründlichen Sinn oder die Redeweise des *niemals vollendeten Abschlusses* des Prozesses der Sinndeutung sind im Konzept der Verbindlichkeit prinzipiell ausgeschlossen,⁸⁶ während die Möglichkeit solcher Redeweisen das Gegenkonzept (die Unergründlichkeit unverbindlich zu nehmen) definiert. Die Verbindlichkeit ist nicht bereits analytisch in der Unergründlichkeit enthalten, denn die Unergründlichkeit solchen Sinns kann auch – so in der »romantisch«-intuitionistischen Lebensphilosophie oder bei Rickert – unverbindlich genommen werden als bloßes Problem des Erkennens oder Ausdrückens solchen Sinns.

Da (im Konzept von Misch) nicht jeder Sinn unfestgestellt ist, gilt die Verbindlichkeit der Unergründlichkeit nicht für Sinn *überhaupt*, sondern für spezifische Fälle von manifestiertem Sinn. *Falls* Sinn unergründlich ist, dann ist diese Unergründlichkeit verbindlich zu nehmen. Aber auch dann, falls Sinn unergründlich ist, kann und muss man noch formal verschiedene Fälle unterscheiden – Fälle, die die Bedeutung von »Verbindlichkeit« modifizieren. Es gibt Fälle von unfestgestelltem Sinn, die sich immerhin *auch* diskursiv aussprechen lassen; also Sinn, der zwar im vorgelegten Fall unfestgestellt ist und in der Aussage evoziert wird, der aber gleichwohl *auch* festgestellt werden *kann*. Wenn Goethe die Ballade *Der Fischer* schreibt, ist darin ein unfestgestellter Sinn manifestiert, denn ganz offenkundig erzählt diese Ballade nicht eine Begebenheit. Aber Goethe konnte auch sagen, was er mit dieser Ballade ausdrücken wollte: »das Gefühl des Wassers, das Anmutige, was uns im Sommer lockt zu baden«.⁸⁷ Jede übliche Interpretation der Ballade *ist* der Versuch, diesen Sinn zu sagen, und belegt, dass solcher Sinn nicht unaussagbar, sondern je unausgesagt ist. Es ist jedenfalls nicht zwingend, dass eine Gedichtinterpretation selbst wieder die Gestalt eines Gedichts, eines Gemäldes, eines Musikstücks, etc., kurz: eines evozierenden Ausdrucks annimmt. Freilich kann sie das tun, und dann liegt ein besonderer Fall vor.⁸⁸

Mindestens in vielen Fällen kann somit »derselbe« Sinn sowohl in rein diskursiver Weise ausgesagt *oder* aber in evozierender Weise ausgesprochen werden, wobei er dann als unfestgestellter vorliegt. Aber auch dann noch bleibt der Eindruck, dass es nicht im strikten Sinn *derselbe* Sinn ist, der dort mal evozie-

86 S.u., Anm. 92.

87 Georg Misch: *Aufbau Logik*, 512.

88 Möglicherweise zeigt sich hier eine Spezifik der Musik. In der Musik ist es durchaus üblich, vielleicht sogar einzig angemessen, dass eine Interpretation eines Musikstückes wiederum ein Musikstück ist.

rend, mal rein diskursiv ausgesprochen wird, sondern dass es sich je um Modifikationen dieses ›selben‹ Sinnes handelt. Dieser Eindruck dürfte daher rühren, dass der unfestgestellte Sinn gleichsam nur im Vollzug (des Lesens oder des Hörens der Ballade) gegeben ist: Die *Form* der Ballade ist keine bloße Hülle des ausgedrückten Sinns, und damit ›lebt‹ der unfestgestellte Sinn von deren Rhythmus, Metrik, etc.pp.; *dagegen* bewahrt die rein diskursive Ausdrucksweise ihren Sinn gleichsam auf: sie stellt ihn fest. Auf einen diskursiv festgestellten Sinn kann man »zurückkommen«;⁸⁹ einen evozierend ausgesprochenen unfestgestellten Sinn kann man nur je neu nachvollziehen.⁹⁰ In dieser ganz engen Eingrenzung – dass evozierend ausgesprochener Sinn immer nur je neu nachvollziehbar, nie aber festgestellt ist – ist dann zutreffend, dass der unfestgestellte Sinn unaussagbar ist. In Fällen, in denen der Sinn *auch* rein diskursiv ausgesagt werden kann, kreist evozierend ausgesprochener Sinn um einen feststellbaren Fixpunkt, aber die *Form* evozierenden Sprechens sichert eine Eigenbedeutsamkeit, die ein Zusammenfallen mit jenem Fixpunkt verhindert. Je unfestgestellter Sinn ist in diesem Sinne reicher als er selber als festgestellter, wenn auch vielleicht weniger klar. Hier gilt dann immer noch, dass die *Verbindlichkeit* der Unergründlichkeit etwas besagt, nämlich eine *eigene Charakteristik* des je unfestgestellten Sinns, die sich *nicht* misst daran, diesen Sinn als festgestellten (nicht) zu erreichen. In diesen Fällen, in denen evozierend ausgesprochener Sinn durchaus *auch* rein diskursiv ausgesagt werden kann, spreche ich von *hermeneutischem Sprechen*.

Daneben und darüber hinaus gilt es jedoch eine Bedeutung von ›unfestgestellt‹ und ›unausgesagt‹ zu wahren, die mehr besagt als jenes ›je unausgesagt‹: Es gibt Fälle von unergründlichem Sinn, bei denen gerade nicht gemeint ist, dass er nur je unergründet ist, aber im Prinzip in einer rein diskursiven Weise mit *eigener* Charakteristik auch festgestellt sein könnte. Kandidaten sind ein spezifisches Gottesverständnis, dem gemäß Gott das Unerforschliche *ist*; die Seele bei Heraklit (B 45); oder auch das Individuum, das als »ineffabile« gilt. Im Unter-

89 Ebd., 525.

90 In den Theorien der Metapher ist ein solcher Unterschied wohl bekannt und viel diskutiert: in welchem Verhältnis steht metaphorisches Sprechen zu seiner möglichen Paraphrasierung? Und dort »[liegt] trotz einer unendlichen Literatur die ebenso naheliegende wie plausible Antwort nur in einer unscharfen negativen Fassung vor. Der metaphorisch geäußerte Satz, so heißt es, gibt etwas zu verstehen, das in keiner noch so ausführlichen Paraphrase reformuliert werden kann.« (Martin Seel: »Am Beispiel der Metapher. Zum Verhältnis von buchstäblicher und figürlicher Rede«, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Intentionalität und Verstehen, Frankfurt/M. 1990, 237-272, hier: 243)

schied also zu *lediglich evozierendem* (= hermeneutischem) Sprechen wäre solcher Sinn, hier *metaphysisch-unfeststellbarer* Sinn genannt, nicht nur je unausgesagt, sondern unaussagbar. Jedoch wird auch hier kein generelles Versagen der Sprache beschworen, an dessen Stelle ein »eigentliches« Organon des Metaphysischen – Kandidaten wären das Schweigen, rituelle Handlungen, die Musik, etc. – treten müsste. Auch für metaphysisch-unfeststellbaren Sinn bleibt jene Grundbedeutung von »logos«, *bestimmter, vernehmbarer* Sinn zu sein, erhalten, denn auch metaphysischer Sinn *wird* in evozierender Rede ausgesprochen, wenn auch nicht feststellend ausgesagt. Für metaphysischen Sinn ist jedoch charakteristisch, dass er nicht *auch* ausgesagt werden kann, sondern dass er *nur* in evozierender Rede ausgesprochen werden kann. Hier ist es nicht nur so, dass die spezifisch unfestgestellte *Modifikation* eines *logos*, der im übrigen *auch* (direkt) ausgesagt werden kann, ausschließlich in evozierender Rede ausgesprochen werden kann, sondern der Eine und ganze *logos* selbst kann hier nur in evozierender Rede ausgesprochen werden.

Metaphysischer Sinn als solcher kann somit nicht fest-gestellt werden, sondern ist überhaupt nur im jeweiligen *Vollzug* einer evozierenden Rede gegeben: »immer wieder Nachvollzug, realisierende Vergegenwärtigung«. ⁹¹ Damit verschärft sich das Problem des Verhältnisses der vielen bestimmten evozierenden Reden zu dem Einen in ihnen ausgedrückten Sinn. Insofern der Eine, je bestimmte Sinn (z.B.: Gott *oder* Seele) in evozierenden Reden überhaupt nicht eindeutig festgestellt wird, sondern geweckt wird, gibt es der Möglichkeit nach *vieler* evozierende Reden, die diesen Einen, je bestimmten Sinn ausdrücken. ⁹² Bei nicht-metaphysischen evozierenden Reden aber ist es immerhin möglich, diesen Einen, je bestimmten Sinn *auch* direkt auszusagen: Er erscheint damit gleichsam selbst in einer der Reden, wenn auch in einer rein diskursiven Rede; und nur die Einsicht, dass die spezifisch je *unfestgestellte* Modifikation des ausgedrückten Sinns in einer diskursiven Rede gerade verloren geht, schützt in diesem Falle die vielen evozierenden Reden davor, im Vergleich zur rein diskursiven Rede als Redeluxus angesehen und damit in der Sache für überflüssig gehalten zu wer-

91 Georg Misch: *Aufbau Logik*, 525.

92 Und dieser Sachverhalt *motiviert* die oben kritisierte Redeweise, der Prozess der Sinndeutung sei niemals abgeschlossen. Beim Wort genommen, ist sie dennoch falsch, denn im Konzept der Verbindlichkeit unergründlichen Sinns ist gedacht, dass der Prozess des Sinndeutung in jedem einzelnen evozierenden Sprechen abgeschlossen *ist* – aber dass er freilich in zahllosen (unendlichen?) *anderen* Ausdrücken ausgesprochen werden kann.

den.⁹³ Und *demgegenüber* kann metaphysischer Sinn überhaupt nicht in einer rein diskursiven Rede ausgedrückt werden: Metaphysisch-unfeststellbarer Sinn ist überhaupt nur manifestiert in einer Vielheit evozierender Reden. Hier ist es also nicht so, dass eine mögliche Vielheit evozierender Reden um einen einzelnen Sinn als deren Fixpunkt gleichsam kreist (oder tanzt oder springt). Metaphysisch-unfeststellbarer Sinn ist vielmehr *nichts als* das in gewissen evozierenden Reden Ausgedrückte, und mithin ändert er sich *selbst*, wenn er in einer neuen evozierenden Rede ausgedrückt wird. Anders gesagt: metaphysisch-unfeststellbarer Sinn *ist* (an sich selbst) unerschöpflich, und es ist nicht nur so, dass er in unerschöpflicher Weise *ausgedrückt* werden kann. Hier ist somit systematisch noch Raum für *geschichtliche* Variationen des gleichwohl ›selben‹ metaphysischen Sinnes. Ein solches Sprechen, in dem sich metaphysisch-unfeststellbarer Sinn manifestiert, nenne ich *spekulatives Sprechen*.

4.2.3 Zwischendiskussion: Verhältnis von Sprechen und Gegenstand

Das Konzept von Misch bleibt an einer entscheidenden Stelle schwankend. Dieses Schwanken habe ich in der bisherigen Darstellung vereindeutigt, weshalb es jetzt eigens herauszustellen ist. Die Bestimmung von unergründlichem Sinn ist bei Misch gebunden an eine Spezifik des Sprechens bzw. Ausdrückens. In der bisherigen Darstellung habe ich zur Charakterisierung dieses spezifischen, nämlich evozierenden Sprechens nicht auf eine mögliche Spezifik dessen verwiesen, *was* dort ausgedrückt wird – und musste es offenbar auch gar nicht. Misch diagnostiziert jedoch mindestens und immerhin eine Korrespondenz zwischen evozierendem Sprechen einerseits und einem spezifischen Gegenstandstypus andererseits. Was immer inhaltlich in evozierendem Sprechen ausgesprochen werden mag, formal handelt es sich um so genannte »hermeneutische Gestaltungen«. Hermeneutische Gestaltungen sind solche Gegenstände, die, sie konstituierend, selbst ein Wissen um sie enthalten.⁹⁴ Damit gehören hermeneutische Gestaltun-

93 Hier ist ein Ort der oben herausgestellten unterschiedlichen Bewertung der Rhetorik. Die Eigenbedeutsamkeit des evozierenden Sprechens steht und fällt damit, dem Wie des Sagens eine eigene Bedeutsamkeit an- oder abzuerkennen.

94 Ebd., 555, 557, 558. – Die christliche Religion z.B. gründet nicht nur beiläufig, sondern wesentlich in der Heiligen Schrift, in der wiederum das, was ›Christentum‹ meint, ›offenbart und dargestellt ist‹ (ebd., 558); oder auch die Rechtswissenschaft: sie handelt nicht einfach bloß vom Recht, wie es in Gesetzen dokumentiert ist, sondern in diesen Gesetzen ist ein Bewusstsein niedergelegt »von dem, was rechtens ist«

gen »schon selber, von sich aus, der Welt des Ausdrucks an, in der wir leben«;⁹⁵ sie sind nicht, wie alle Gegenstände, lediglich insofern Ausgedrücktes, als sie das im Ausdruck Gemeinte sind, sondern »auf seiten der Gegenstände selbst kann so etwas vorkommen wie das eine Meinung haben, einen Sinn in sich tragen und zum Ausdruck bringen«.⁹⁶ Hermeneutische Gestaltungen sind gleichsam geronnene Verstehensprozesse; es sind solche Gegenstände, die an sich selbst einen Richtungssinn haben, der unter Berührung durch einen treffenden Ausdruck zum Erzittern kommt. Es macht ihr *spezifisches*, sie definierendes Sein aus, an sich selbst sinnhaft zu sein, und nicht nur, wie alle anderen Gegenstände *und sie selbst auch*, »von dem auffassenden Geist« sinnhaft gedeutet zu werden: »sie nehmen sich selbst so, sie sind *für sich da*«.⁹⁷

Wenn man nun nach dem begründungstheoretischen Vorrang fragt, dann bleibt das Konzept von Misch schwankend: Nach der bisherigen Darstellung ist eigentlich ›klar‹, insbesondere für die Fälle spekulativen Sprechens, dass es hermeneutische Gestaltungen überhaupt nur *im* konkreten Sprechen gibt, nicht aber diesem Sprechen vorgeordnet. Bis dato kann man mit Misch *nicht* sagen, dass wir von bestimmten Gegenständen schon wissen, dass es sich um hermeneutische Gestaltungen handelt, und dass wir diese Gegenstände also und deshalb nur evozierend aussprechen können. Bis dato war das Gegenteil der Fall: Wir finden eine Spezifik des Sprechens (z.B. in Gedichten) vor, und können in Folge einen Unterschied im Gegenstandscharakter ausmachen.

Wenn man nun den begründungstheoretischen Vorrang des Sprechens vor dem Gegenstandstypus so pointiert herausstellt, dann wird er sogleich fraglich. Kann es denn tatsächlich *so* gemeint sein? Ist es denn nicht doch gerade umgekehrt? Ist es denn nicht eine bestimmte Theorie der Seele, die Heraklit vertritt? Oder eine bestimmte Theorie des Individuums, der das Individuum als *ineffabile* gilt? Dann wüssten wir doch um eine bestimmte Charakteristik (der Seele, des Individuums, von Gott), und könnten aufgrund dieser Charakteristik *schließen*, dass wir dieser Charakteristik durch rein diskursives Sprechen nicht gerecht werden, und also über solche Charakteristika nur evozierend sprechen können und sollten. Pointiert: Weil jemand schon weiß oder glaubt, dass Gottes Wege unerforschlich sind, deshalb kann so jemand, so scheint doch auch ›klar‹, nur spekulativ über Gottes Wege reden. Es scheint sehr viel naheliegender zu sein,

(ebd.). Dies sei auch in all den Wissensformen der Fall, die wesentlich eine Geschichtsschreibung ihrer selbst enthalten.

95 Ebd., 555.

96 Ebd., 558.

97 Ebd., 561.

von einem begründungstheoretischen Vorrang des Gegenstandstypus vor dem Sprechen auszugehen. Und genau dieses Naheliegende gibt es – gegenläufig zu der bisherigen Darstellung – auch bei Misch. Er redet dann vom Evozieren ganz allgemein, gelegentlich sogar vom »Verfahren« des Evozierens.⁹⁸ Ein Verfahren des Evozierens hätte sich von der Gebundenheit an einen korrespondierenden Gegenstand verallgemeinernd gelöst; es könnte folglich auf gewisse Gegenstände *angewandt* werden. Das setzt dann ein vorgängiges Wissen bereits voraus, was eine hermeneutische Gestaltung ist und was nicht.

So naheliegend und plausibel *dieser* begründungstheoretische Vorrang (des Gegenstandstypus vor dem Sprechen) auch sein mag, so fraglich wird er ebenfalls, wenn man ihn so pointiert herausstellt. Woher sollten wir den jenes, einem Sprechen vorgängige Wissen haben, wenn nicht in einem gewissen Sprechen bzw. Ausdrücken?

Selbst wenn man an dieser Stelle auf so etwas wie Erfahrung, in Sonderheit auf so genannte *innere Erfahrung* verweist, so beharrte schon Dilthey darauf, dass jegliche Erfahrung kategorial bzw. ausdrucksförmig geordnet gegeben ist. Für die äußere Wahrnehmung sei das spätestens mit Helmholtz evident; er selbst formuliert ergänzend in Bezug auf die so genannte innere Wahrnehmung den Satz von der »Intellektualität der inneren Wahrnehmung«.⁹⁹ Dann aber ist ein begründungstheoretischer Vorrang des Gegenstandstypus vor dem Sprechen kaum noch haltbar. So hält Dilthey, an einem Beispiel gesprochen, sehr energisch fest:

»Die Intellektualität der inneren Erfahrung ist von großer Bedeutung für die Psychologie, die historische Kritik, insbesondere aber für die Grundlegung der Theologie. [...] Die Theologen pflegen die religiösen Erfahrungen als einfache, unmittelbare Gegebenheiten zu behandeln. Unzählige Irrtümer der Theologie beruhen hierauf. Erkennt man erst, dass man es überall mit Gegebenheiten, welche durch intellektuelle Prozesse angeordnet und interpretiert sind, zu tun hat, so sind durch diese Einsicht die Mystik und der Pietismus, größtenteils auch die Orthodoxie in ihrem Kern zerstört.«¹⁰⁰

98 Ebd., 531.

99 W. Dilthey: *Leben und Erkennen* [1893], 335.

100 Ebd., 336.

4.2.4 Die Unergründlichkeit philosophischen Sinns

Der Unterschied innerhalb des evozierenden Sprechens zwischen hermeneutischem und spekulativem Sprechen ist auch ein Bedeutungsunterschied von ›Verbindlichkeit‹. In beiden Fällen richtet sich das Prinzip der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit gegen das Konzept einer unendlichen Annäherung; aber bei lediglich evozierendem Sprechen stellt das Prinzip der Verbindlichkeit die prinzipielle Eigenbedeutsamkeit der *Form* des evozierenden Sprechens heraus, während es sich beim spekulativen Sprechen auf den unergründlichen Sinn als solchen bezieht.

Es ist eine entschiedene Gemeinsamkeit mit Hegel an einem entscheidenden Punkt, die das Philosophie-Verständnis auch von Misch ausmacht: Falls und indem wir philosophieren, können wir einen letzten Grund dieses Philosophierens nicht nicht im Gebrauch haben. Nicht wir haben die Idee, sondern eine Idee hat uns. Falls dem so ist, dann kann ein solcher je letzter Grund entweder implizit bleiben oder in einer Grundlegung des jeweiligen Philosophierens explizit gemacht werden. Lauthalse Verzichtserklärungen auf eine ›Letztbegründung‹ verschleiern, so gesehen, lediglich den eigenen letzten Grund. Was Misch auf dieser Basis anstrebt, ist eine explizite Grundlegung (s)einer Philosophie des Lebens.

Nun haben jene vorlauten Anti-Letzbegründungs-Begründungen zweifellos einen rationalen Kern, den sie freilich bereits bei Misch hätten spicken können. Kann man auch einen letzten Grund des Philosophierens nicht nicht im Gebrauch haben, so gibt es doch qualitative Unterschiede, ja Gegensätze in der Art und Weise der konkreten Durchführung expliziter Grundlegungen. Und in Bezug auf solche Modus-Unterschiede bezieht Misch klar und eindeutig Position: Jede Grundlegung des Philosophierens, der ihr letzter Grund zu einem Fixum gerät, *von dem aus* das Philosophieren als einer sicheren, unerschütterlichen, unveränderlichen Basis ausgehen könnte, ist zum Scheitern verurteilt. Auch noch solch letzter Grund ist Moment des Lebens selber (ggf. dessen Grenze), und *kann* daher kein solch unbewegtes Fundament sein – weder *im* Leben geschweige *jenseits* des Lebens. »Wir glauben ja überhaupt nicht mehr daran, dass es ein festes Fundament für die Begründung der Philosophie oder der Theorie des Wissens gibt oder geben kann.«¹⁰¹

Rickerts Kritik an dem »auf die Spitze getriebenen Standpunkt der *Lebensimmanenz*«¹⁰² zielt zwar, wie gesagt, am eigentlichen Punkt, den Dilthey und Misch setzen, vorbei. Dennoch trifft Rickert mit seiner Kritik einen anderen, und

101 Georg Misch: *Aufbau Logik*, 139.

102 H. Rickert: *Philosophie des Lebens* [1920], 5.

durchaus zentralen Punkt. Das Verstehen des Lebens ist in *dem* Sinne nicht rein immanent zu haben, als es nicht als bruchloser, schlicht ableitbarer Übergang aus dem gelebten Leben zu gewinnen ist. In *dem* Sinne muss ein Verstehen des Lebens durchaus über das Leben des Lebens hinaus: »Nur wer verstanden hat, dass das Leben des Lebens und das Erkennen des Lebens auseinanderfallen, kann ein Philosoph des Lebens werden, der sowohl das Leben liebt als auch über das Leben nachdenkt. [...] Nie wird das Leben weise, und nie wird die Weisheit lebendig werden.«¹⁰³

Misch leugnet die qualitative Unterschiedenheit von »Leben des Lebens« und »Erkennen des Lebens« nicht.¹⁰⁴ Er redet weiter von einem transzendenten Moment des Lebens, und dieses Moment von »Unendlichkeit« ist nicht in Extrapolation des »Endlichen«, nicht als »unendlich-approximatives« Durchlaufen des Immanenten zu gewinnen. Der Grundsatz der Lebensimmanenz behauptet hier gerade nicht die Bruchlosigkeit im Übergang vom Leben zu einer Philosophie des Lebens, sondern behauptet die Immanenz *des Transzendenten*, oder mit Hegel: die Gegenwärtigkeit des Vernünftigen im Verständigen.¹⁰⁵

103 Ebd., 194.

104 Es scheint mir daher mindestens unglücklich, und dem eigenen Anliegen entgegenlaufend, wenn Ginev von einem »indifferenten Urgegenstand« spricht (Dimitri Ginev: »Wohin führt Georg Mischs Kritik an der hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers?«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) 2, 299-312, hier: 303, 310-312). Genau dann nämlich ist die jeweilige Differenzierung ein erst (logisch) nachträglicher Akt, der erst noch zu leisten ist (und nicht je situiert geleistet ist). Folgerichtig spricht auch Ginev weiter von einer »unendlichen Aufgabe« (ebd., 309); es sei die »epistemische Einstellung, die diese Einheit »zerstört« und die relativierbare semantische Differenz hervorbringt« (ebd., 310f.). Dies ist wiederum jene »Zärtlichkeit« für das Leben, die – bei Ginev freilich äußerst verschämt – noch *den* Urgegenstand kennt, »der jeder Situation einer Objektivation des Lebens voran(!)geht« und gleichzeitig eine (empirische) Ausprägung [bleibt]« (ebd., 311). Mit Misch zu haben ist nur die Notwendigkeit irgend-eines, je situierten, in sich differenzierten Lebensgrundes; die »epistemische Einstellung« bricht nicht zerstörend ins harmonische Paradies ein, sondern wird sich der jeweiligen spannungsvollen Welt inne.

105 Zum Verhältnis von Leben und Geist vgl. auch Cassirer aus Anlass von Scheler. Cassirer deutet die »Zwischenstellung« zwischen einem kontinuierlichen Übergangsverhältnis und einem dualistischen Bruch allerdings nicht als Immanenz des Transzendenten, sondern »als die ständige, stets erweiterte und verfeinerte »Kunst des Umwegs« qua symbolischer Formung. (Ernst Cassirer: »Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart [1930]«, in: ders., Geist und Leben. Schriften zu den Le-

Dass dieser Grundsatz überhaupt etwas besagt, macht Misch u.a. deutlich in Abgrenzung zu Heidegger. Beide Konzeptionen haben entscheidende Gemeinsamkeiten, so dass die Differenzierung an dieser Stelle überhaupt möglich ist: Beiden Konzeptionen geht es um eine explizite Grundlegung eines je schon im Gebrauch seienden Grundes des (eigenen) Philosophierens. Aber *innerhalb* dieses gemeinsamen Anliegens behauptet Misch sein eigenes Vorgehen als das direkt gegenteilige zu Heideggers Verfahren der Fundierung.

Unstrittig und gemeinsam ist noch, dass das Grundphänomen als ein strukturiertes, als ein in sich differenziertes ausgewiesen wird. Der Unterschied liegt darin, *wie* das *Verhältnis* der vielen unterscheidbaren Momente zur Ganzheitlichkeit der Einen Grundstruktur zu bestimmen ist. Klar ist noch, wie dieses Verhältnis *nicht* zu bestimmen ist: »Die Ganzheit des Strukturganzen ist phänomenal nicht zu erreichen durch ein Zusammenbauen der Elemente. Dieses bedürfte eines Bauplans.«¹⁰⁶ Die Alternative zu diesem »Zusammenbauen« ist für Heidegger, *eines* der vielen Momente als das sich und die anderen fundierende auszuzeichnen: »Zugänglich wird uns das Sein des Daseins, das ontologisch das Strukturganze als solches trägt, in einem vollen[!] Durchblick *durch* dieses Ganze *auf ein* ursprünglich einheitliches Phänomen, das im[!] Ganzen schon liegt, so dass es jedes Strukturmoment in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert.«¹⁰⁷ Zwar kann und muss Heidegger diese Fundierungsrelation noch abgrenzen gegen die Redeweise »eines letzten Aufbauelements« im Rahmen eines linear-sukzessiven »Tieferlegens«, aber das ändert nichts daran, dass diese Fundierungsrelation eine Asymmetrie realisiert (hinsichtlich realisierbarer Möglichkeiten): »Der ontologische Ursprung des Seins des Daseins ist nicht »geringer« als das, was ihm entspringt, sondern er überragt es vorgängig an Mächtigkeit, und alles »Entspringen« im ontologischen Feld ist Degeneration.«¹⁰⁸

Dieser Fundierungsrelation meint Misch einen »dialektischen« Weg der Grundlegung entgegenhalten zu sollen: »innerhalb des vorgängigen Ganzen die herausanalysierbaren Züge in ihrer relativen Selbständigkeit gegensätzlich hin[stellen], um zu dem produktiven Punkt ihrer Vereinigung vorzudringen.«¹⁰⁹ In Königs Terminologie kann die entscheidende Differenz formal viel klarer gefasst werden: Heidegger bestimmt *ein* Moment des Strukturganzen als das fun-

bensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, Leipzig 1993, 32-60, hier: 47)

106 Martin Heidegger: *Sein und Zeit* [1927], Tübingen¹⁷1993, 181.

107 Ebd.

108 Ebd., 334; vgl. G. Misch: *LuPh* [1929/30], 9.

109 Ebd., 8f.

dierende, wodurch alle anderen Momente dieses Ganzen zu Modifikationen dieses fundierenden Moments im Sinne einer Ab-Änderung werden. Königs eigener Begriff von Modifikation dagegen kennt kein solches Fundament, das dann, *auch noch*, abgeändert wird, sondern bezeichnet einen je konkreten »Modus des Wirkens und Seins«. ¹¹⁰ Die Ganzheit des Einen Strukturganzen ist dann »nichts als« das Verhältnis/Verhalten der vielen es strukturierenden Momente. Was immer dann »Entspringen« im ontologischen Feld sein mag: Es ist keine Bewegung vom Fundierenden zum Fundierten, weder dem Sein noch der Mächtigkeit nach.

Diesen Unterschied der Grundlegungsstrategien zwischen einer Fundierung und einer dialektischen Bewegung kann Misch auch als Unterschied zwischen einem *organischen* und einem *geschichtlichen bzw. produktiven* Entwicklungszusammenhang fassen (und strukturell, über den Fall der Grundlegung von Philosophie hinaus, verallgemeinern). Ein organischer Entwicklungszusammenhang ist nach dem Modell des Keimes konzipiert: Aus einem grundlegenden Moment wird ein Resultat in der Weise abgeleitet, dass jegliche Kontingenz in diesem Entwicklungszusammenhang geleugnet wird. Kontingent ist allein, ob die Ableitung erfolgt resp. gelingt; *falls* sie gelingt, ist das abgeleitete Ergebnis uneindeutig. Demgegenüber postuliert ein produktiver Entwicklungszusammenhang eine nicht-willkürliche Kontingenz im Übergang vom Grund zum Gegründeten; genauer: ein *gesetztes Verhältnis* von Grund und Gegründetem.

Genauer gesprochen lassen sich zwei, direkt gegenteilige, Modi eines organischen Entwicklungszusammenhangs in Bezug auf den Grund der Philosophie unterscheiden. Zum einen dasjenige Verständnis von *Lebensimmanenz*, das Rickert kritisiert: Der Übergang vom »Leben« in die Philosophie bzw. deren Grund wird dort als gänzlich bruchlos und also rein graduell gedacht – und dieses Verständnis ist, wenigstens in der Interpretation von Misch, auch bei Dilthey letztlich nicht außer Kraft gesetzt. ¹¹¹ Zum anderen handelt es sich bei einem Fundierungsverhältnis im Sinne Heideggers insofern um einen organischen Ent-

110 Josef König: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie [1937], Tübingen ²1969, 222.

111 »Da opfert er nun dem Kontinuitätsprinzip des Hervorgehens der Philosophie aus dem Leben nicht bloß ihre eigene Bedeutung auf – dass sie eine entscheidend ins Leben eingreifende Wendung bedeutet –, sondern er zerfällt sie in Verfolg des zweiseitigen Ansatzes dieser Kontinuität, dem Unterschied von Wissenschaft und Weltanschauung gemäß, in zwei Teile: Theorie des Wissens, die auf die Erfahrungswissenschaften bezogen ist, und Weltanschauungslehre.« (G. Misch: *LuPh* [1929/30], 288); vgl. Matthias Jung: »Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik«, in: Dilthey-Jahrbuch 11 (1997-98), 74-81, hier: 79.

wicklungszusammenhang, als Heidegger zwar einen Bruch zwischen ›Leben‹ und ›Philosophie des Lebens‹ (dort: zwischen ›Existenz‹ und ›Daseinsontologie‹) annimmt, gleichwohl aber so tut, als könne der Grund der Philosophie eindeutig bestimmt werden. Demgegenüber behauptet Mischs Konzept der Lebensimmanenz *des Transzendenten*, die logische Mitte zwischen jenen Modi – und in diesem Sinne keinen organischen, sondern einen produktiven Entwicklungszusammenhang – einnehmen zu können: »Zwischen den allgemein-strukturellen und den inhaltlich-konkreten Aspekten des hermeneutischen Prozesses besteht nach der Einsicht Mischs eben ein *Innen-*, kein Außenverhältnis. Dieses Innenverhältnis werde in den Positionen Heideggers und Diltheys mit ihren respektiven Metaphysikbegriffen verfehlt. Bei Dilthey dadurch, dass er die geschichtlich eröffnete Möglichkeit reflexiver Distanznahme zum Strömen des Lebens nur als dessen Ausdruck, nicht auch als Erhebung über seine Kontingenzen fasse. Bei Heidegger hingegen werde Metaphysik nicht als erst durch konkrete Ausdruckshandlungen verwirklichte Möglichkeit des Daseins, sondern als dessen primordiale Wirklichkeit begriffen.«¹¹²

Der sachliche Grund dieser Differenzen liegt in unterschiedlichen (impliziten oder expliziten) Positionen bezüglich der Objektivierbarkeit des Lebens. Falls es denn so ist, dass all unseren Weltverständnissen immer schon ein je bestimmtes ›Koordinatenkreuz‹ zu Grunde liegt – eben jenes »Grundphänomen« –, dann sind es logische, und nicht bloß faktische Gründe, dass kein Weltverständnis im Sinne der *Betrachtung* (= aus der Sicht eines äußeren Beobachters) realisiert ist.¹¹³ Daher »[verficht] Dilthey eine[...] unhintergehbare[...] Vielzahl von Weltinterpretationen, die sich höchstens typologisch ordnen lassen«,¹¹⁴ während Heidegger gegen eine solch bloß typologische Ordnung meint zeigen zu können, dass alle Weltinterpretationen ›eigentlich‹ in der Struktur der Sorge fundiert sind. Während Dilthey also mit jenem logischen Argument (des immer schon im Gebrauch sein eines Grundes der jeweiligen Weltinterpretation) jegliche objektive Weltinterpretation leugnet (Weltanschauungsphilosophie), gerät Heideggers Fundamentalontologie zu einer *Betrachtung* zweiter Stufe: Mag jenes logische Argument auch greifen, so gibt es doch Auserwählte jenseits des Man, die ein letztes Fundament der Vielheit bloß fungierender Gründe noch objektivierend vor sich hinstellen und betrachten können.¹¹⁵

112 M. Jung: *Kritik der Metaphysik*, 80f.

113 Vgl. ebd., 77f.

114 Ebd., 79.

115 »Und wenn auch Heidegger mit seiner Theorie des Zeitigens dem ›Sein‹ die Blindheit nehmen wollte [...], so ist er der Größe der Aufgabe nicht Herr geworden, weil er

Beidem gegenüber insistiert Misch darauf, dass das Entspringen von Philosophie »ein Ereignis und kein notwendiger Vorgang«,¹¹⁶ ein »geschichtlicher Lebensvorgang« ist,¹¹⁷ der als ein solcher einen *Bruch* vollzieht und somit nicht bloße Verlängerung des Lebens ist. Misch teilt damit Rickerts Kritik an einer solchen Version von »Lebensimmanenz«, aber ohne formulieren zu können, dass ein solcher Bruch »über das Leben hinaus« führt. Letztere Position – so Rickert, so Heidegger – ist für Misch gleichbedeutend mit der Unterstellung, das Leben von einem äußeren Standpunkt aus *betrachten* zu können.¹¹⁸ Philosophisches Weltverstehen ist damit, so Misch, weder einfach im Leben bereits an- und grundgelegt, noch kann es eine feste, unveränderliche Basis im oder gar außerhalb des Lebens angeben, von dem aus es »aufbauen« kann. Anders gesagt: Philosophisches Weltverstehen ist weder bloße Explikation noch pure Setzung, sondern Über-Setzung des Lebens; oder eine Artikulation; oder mit Gramsci:¹¹⁹ Ein *kritisches* Inne-Werden des Lebens.¹²⁰ Bei Heidegger dagegen »wird dem Menschen auf das Konto der ›Existenz‹ das gutgeschrieben, was das Soll und Haben der Philosophie ist«,¹²¹ während bei Dilthey – so könnte man analog formulieren – dem Leben im Leben das verloren geht, was immerhin der Philosophie gutge-

die Frage: was ist das Sein – für beantwortbar hält.« (Plessner, 22.2.1928, in: Josef König u. Helmuth Plessner: *Briefwechsel*, 179)

116 G. Misch: *Fibel-2* [1950], 52.

117 Vgl. J. König: *Misch* [1967], 164ff.

118 Geschichtliche Entwicklungszusammenhänge im Sinne von Misch, und insbesondere das Entspringen von Philosophie im Leben, möchten also Übergänge solcherart sein, die Röttgers »radikale Übergänge« nennt (vgl. K. Röttgers: *Metabasis*). Sie sind dadurch ausgezeichnet, dass es keine über-geordnete Ordnung gibt, die einen solchen Übergang regelt, ohne dass deshalb schon Beliebiges entspringen würde oder könnte. Der Akzent liegt hier ein wenig anders: Es gibt keine Über-Ordnung des Lebens, weil man nicht aus dem Leben aussteigen kann, um es von außen zu betrachten – »Lebensimmanenz«; gleichwohl geht nicht alles im Leben so geordnet zu, dass Übergänge jeglicher Art ins Kalkül gezogen werden können – »Ereignisse«.

119 Antonio Gramsci: »Elftes Heft: Einführung ins Studium der Philosophie [1932-33]«, in: ders., Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe, Hamburg 1994, Bd. 6: Philosophie der Praxis, 1365-1493, hier: §12.

120 Vgl. V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, 394f.

121 G. Misch: *LuPh* [1929/30], 254.

schrieben werden *kann*.¹²² – »Beides muss also zusammengenommen werden: das gemeinsame Thema und der ›andere Ton‹ des Denkens.«¹²³

Eine explizite Grundlegung der Philosophie *ist* es also (nach diesem Verständnis), die Vielheit der Weltinterpretationen noch einmal zum Gegenstand zu machen, und nicht bloß typologisch zu ordnen, ohne aus einer solchen Grundlegung das kontingente Moment der geschichtlichen Tat exorzieren zu können. Philosophisches Weltverstehen ist damit nicht etwas, was lediglich geschieht und nicht mehr rechenschaftsfähig wäre; aber die »menschenmögliche Festigkeit«, im Leben das Leben zu bewältigen,¹²⁴ ist nicht von der Art, an einer Grundstruktur des Lebens einfach ablesbar zu sein.

Der Sinn der Philosophie ist, so gesehen, insofern unergründlich, als er prinzipiell nicht uneindeutig festgestellt werden kann, sondern in expliziten Grundlegungen von Philosophie je geschichtlich kontingent ausgesprochen ist. Diese Unergründlichkeit des Sinns der Philosophie verbindlich zu nehmen, heißt anzuerkennen, dass ein Grund des Philosophierens nicht nicht im Gebrauch sein kann, wenn falls und indem man philosophiert. Aber bei und für Misch bleibt diese Verbindlichkeits-Setzung, anders als paradigmatisch in Heideggers *Sein und Zeit*, die Verbindlichkeit einer *Unergründlichkeit* des Sinns von Philosophie: Dass immer *irgend-*ein Grund des Philosophierens im Gebrauch ist, lässt sich nicht dahingehend ausschlichten, dass dieser Grund ›eigentlich‹ X ist, wenn man denn ›eigentlich angemessen‹ Philosophieren will. Gerade X, und nicht, wie logisch durchaus möglich, Y als Grund des eigenen Philosophierens zu gebrauchen, ist einem irreduziblen Entscheidungsmoment geschuldet – jedenfalls dann, wenn man von der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit des Sinns von Philosophie ausgeht. Philosophisches Weltverstehen ist (dann) Ausdruck einer Haltung, eines *ethos*.¹²⁵

122 Vgl. ebd., 281ff.

123 Jean Greisch: »Das Prinzip des Unergründlichen. Mischs Weg von der Lebensphilosophie zur Logik und sein Weg in die Philosophie«, in: Diltthey-Jahrbuch 12 (1999-2000), 15-30, hier: 28.

124 G. Misch: *LuPh* [1929/30], 309.

125 An dieser Stelle erweist sich tatsächlich, worauf Misch in anderen Zusammenhängen gelegentlich verweist (vgl. Georg Misch: *Aufbau Logik*), dass sein Konzept als ein Nachfolge-Projekt Fichtes lesbar ist (wenn auch in strikt anti-individualistischem Modus): »Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfange der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Act, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkür,

4.2.5 Die Verbindlichkeit eines ethos für die Philosophie?

Die Spezifik dieses Konzepts, Philosophie in einem ethos gegründet zu sehen, liegt wiederum in einem Zwei-Schritt: Der Betonung eines ethos als Moment jeglicher Philosophie überhaupt, und der These der Verbindlichkeit eines ethos. Den ersten Schritt kann Misch noch mit Dilthey gehen.

Gegen die »zeitübliche These«, ¹²⁶ Dilthey habe lediglich auf den Bereich der Geisteswissenschaften übertragen, was Kant an Grundlegung der Naturwissenschaften geleistet hat – und also des Nachweises »der Immanenz der Philosophie in den positiven Wissenschaften« ¹²⁷ –, stellt Misch durchgehend heraus, dass das nicht alles sein kann: »Die eigentliche Intention muss tiefer liegen.« ¹²⁸ In jenem Ansatz liegt nämlich ein gravierendes Folgeproblem, das Dilthey zwar zunächst durchaus reproduziert und das auch »in späteren systematischen Schriften« noch nachwirkt, ¹²⁹ das aber zugleich das Kernproblem ist, für das Diltheys Ansatz eine Lösung sein will. Das Folgeproblem liegt darin, dass eine so verstandene »Grund«legung der Geisteswissenschaften auch den Kantschen Dualismus von Glauben und Wissen reproduziert; es käme gleichsam zu einer Zweiteilung (der Aufgaben) der Philosophie, nämlich zu einem Dualismus von gesetzmäßiger Erkenntnis und dem »Weltanschauungszug« der Philosophie. Ginge es bloß um eine Gebietsausdehnung auf die Geisteswissenschaften, dann wäre im Erfolgsfall zwar auch dieser Bereich des Wissens »zu Verstande gebracht«, aber die »übersinnliche Welt« wäre keiner *wissenschaftlichen* Behandlung mehr zugänglich: »von dem alten Stamme der Vernunftwissenschaft Metaphysik [bliebe nur] ein irrationaler Rest zurück.« ¹³⁰ Und legt man dann (mit Kant) zugrunde, dass unser Gemüt zwangsläufig von solch metaphysischen Fragen belästigt wird, dann hätte solcherart Verwissenschaftlichung bloß des wissenschaftlichen Wissens faktisch

und da der Entschluss der Willkür doch einen Grund haben soll, durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt. [...] Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.« (Johann G. Fichte: »Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre [1797]«, in: ders., *Fichtes Werke*, Berlin 1971, Bd. 1, hier: 432-434)

126 G. Misch: *Vorbericht* [1923], XVIII.

127 Ebd.

128 Ebd., XIX; vgl. ebd., XLI, LII, pass.; vgl. Georg Misch: »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften [1924]«, in: Frithjof Rodi u. Hans-Ulrich Lessing (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt/M. 1984, 132-146, hier: insb. 139, 145.

129 G. Misch: *Vorbericht* [1923], XX.

130 Ebd., XXf.

immer ein Komplement, entweder in der Variante der »Epigonenspekulation« zur Erbauung des Gemüts oder in der Variante eines »Irrationalismus freier Lebensdeutung, von künstlerischen, ethischen, religiösen Genies getragen«.¹³¹ Dilthey klagt dagegen die Notwendigkeit und Möglichkeit einer *wissenschaftlichen* Behandlung auch und gerade dieses Weltanschauungszuges der Philosophie ein, was hier zunächst meint, das Weltanschauungsmoment von Philosophie nicht einem privaten Glauben zu überlassen, sondern überindividuell wissenschaftlich wissbar zu machen – Gramscis kritisches Innewerden. Erst hierin liegt die eigentliche und spezifische Bedeutung der geisteswissenschaftlichen Grundlegung. Angezielt ist damit das Unterlaufen des Dualismus von strenger Erkenntnis und Gesinnung, von logos und ethos, von theoretischer und praktischer Vernunft, von *Lebensregelung* und *Lebensgestaltung*.¹³² Und in diesem Sinne handelt es sich keinesfalls bloß um eine »transzendentalphilosophische« Grundlegung der Geisteswissenschaften, »sondern eine Fortbildung der ganzen kantisch-kritischen Haltung steht in Frage: »Selbstbesinnung« statt Erkenntnistheorie; Kritik der »historischen« statt der reinen Vernunft – und zwar Umbildung von eben jener weltanschaulich entscheidenden Stelle aus, wo Kant die theoretische und die praktische Vernunft, die Gesetzlichkeit der Natur und die Verbindlichkeit im Reiche der Sitten geschieden hatte«.¹³³

Dass Dilthey hier terminologisch von »Selbstbesinnung« spricht, reflektiert, dass eine solche »Einverleibung«¹³⁴ des Gegenstandes der Vernunft in die wissenschaftliche Behandlung nach Kant nicht mehr unkritisch erfolgen kann; auch sie muss hindurchgegangen sein durch die Kantsche Kopernikanische Wendung und durch den »reformatorischen« Zug der Verinnerlichung resp. der Grundlegung des Wissens im Gewissen. Insofern wird hier der von Kant begonnene »Kampf gegen die Metaphysik« fortgesetzt:¹³⁵ gegenüber »der Logik-Ontologie der antiken Vernunftwissenschaft«,¹³⁶ verstanden als »Anschauung des Kosmos

131 Ebd., XXI.

132 Vgl. ebd., XXXVIII f.; Georg Misch: »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften [1924]«, in: Frithjof Rodi u. Hans-Ulrich Lessing (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt/M. 1984, 132-146, hier: 136; Georg Misch: *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Leipzig, Berlin 1926, 115-117.

133 G. Misch: *Vorbericht* [1923], XXII; vgl. ebd., XXVIII.

134 Vgl. ebd., XXII.

135 Ebd., XXVIII.

136 Ebd., XXVIII f.

als einer objektiven göttlichen Vernunftordnung,¹³⁷ geht es darum, in Richtung der der Reformation eigenen inneren Verbindung von ethos und logos weiterzugehen.¹³⁸ Diltheysche »Selbstbesinnung« soll durch solche »Befreiung von der Logik-Metaphysik Raum schaffen für strenge Wissenschaft gerade an der zentralen Stelle der Metaphysik, wo der Übergang von der Erkenntnis der Wirklichkeit zur Aufstellung von Werten in Frage steht«.¹³⁹

Eine *wissenschaftliche* Behandlung der »Gesinnung« kann jedoch gerade nicht bei einem bloß privat verstandenen Gewissen ansetzen, welches lediglich in der Weise eines Appells ans innere Orakel offenbar werden könnte. Eine wissenschaftliche Klärung des ethos erfolgt über die gesellschaftlichen Manifestationen des »moralischen Bewusstseins« resp. über das »sittliche Gesamtgewissen«; Diltheys Zugang zum verinnerlichten Metaphysischen erfolgt wie bei Hegel über das »Reich der objektiven Sittlichkeit«, wo »sich das Moralische gegenständlich dar[bietet]«.¹⁴⁰ Hierin liegt der eigentliche Grund der Bezugnahme auf »Geisteswissenschaften« bzw. hier klärt sich allererst die Bedeutung dessen, was »Geist« dort meint: Dilthey verhandelt das Moralische nicht in direkter, sondern in indirekter Weise, nämlich als »in der Geschichte vorliegende[r] Inbegriff moralischer Zustände und der mit ihnen verbundenen Theorien«.¹⁴¹ Die »Privilegierung« des Geistes gegenüber der Natur im Diltheyschen Ansatz gründet somit darin, dass der Gegenstand der Philosophie nicht »das Leben« als solches ist bzw. sein kann, sondern spezifische Gestaltungen und Deutungen dieses Lebens – Objektivationen des Geistes –, die »innerlich bezogen« sind auf diesen ihren Grund, nämlich »das Leben«: Gegenstand der Philosophie ist nicht ein pulsierendes, ein strömendes Leben, sondern ein »sich wissendes Leben«.¹⁴²

Da diese Bezugnahme auf die Objektivität des Geistes bei Dilthey aber kein prinzipielles Argument in der Sache ist, sondern die faktische Notwendigkeit eines »Umweges« behauptet (s.o.), steht Diltheys Lösung der Aufgabe, »die zentrale Einheit von Theorie und Praxis neu [zu] erringen«,¹⁴³ noch unter dem Modell der unendlichen Annäherung (s.o., Kap. 4.1). Dass das Philosophieren Ausdruck eines ethos ist, wäre dann doch verstanden als ein faktisch nicht überwindbares Übel, als eine Störung einer »eigentlich« ethos-neutralen Objektivität.

137 Ebd., XXVII.

138 Vgl. ebd., XXVIII f.

139 Ebd., XXIX.

140 Vgl. ebd., XLVI f.; vgl. ebd., LXXXV ff., XCII.

141 Dilthey, zit. n. ebd., XLVI.

142 Ebd., LII.

143 Ebd., XXVII.

Demgegenüber besagt die These der Verbindlichkeit eines ethos für das Philosophieren, dass man beim Philosophieren nicht nur faktisch, sondern von der Bedeutung dessen her, was Philosophie ist, ein ethos nicht nicht haben kann, und dass also eine ethos-neutrale Objektivität bezogen auf die uns allein gegebene menschliche Welt ein Unbegriff ist. Es ist gerade dies, was Misch, über Dilthey hinaus, behaupten will: Die, in marxistischer Terminologie, Parteilichkeit der Wahrheit selbst (was mehr und anderes ist als die Behauptung einer nötigen Parteinahme bei der Durchsetzung von Wahrheit).¹⁴⁴

Zugleich ist es gerade diese Klarheit, von der Verbindlichkeit eines ethos auszugehen, die mit der transzendentalphilosophischen Tradition nur schwer in Einklang zu bringen ist. Für die Transzendentalphilosophie ist es nämlich geradezu definitiv, vermeintlich einen neutralen Ort *über* dem Kampfplatz der metaphysischen Streitigkeiten auszeichnen zu können. Traditionell ist dieser Ort die (transzendente) Logik. Und auch Misch mutet seiner Logik gelegentlich diese Aufgabe zu, was jedoch und de facto dadurch konterkariert wird, dass er von einer *anthropologischen* Logik ausgehen muss, die in Bezug auf den Begriff des Mensch-seins nicht ethos-neutral sein kann. Bei ihm ist gleichsam unentschieden, ob er eine eigenbedeutsame Logik als Grunddisziplin der Philosophie kennt – als idealen Ort, jene menschenmögliche Festigkeit doch noch *über* dem Leben zu erreichen.

Dieser Spannungsbogen findet im Anschluss an Misch seinen Ausdruck in den Philosophien zwei verschiedener Personen, nämlich König und Plessner. König geht ganz explizit davon aus, dass die Logik »die Grunddisziplin der Philosophie ist«;¹⁴⁵ und damit reizt er die Strategie, einen neutralen Ort in und neben allen metaphysischen Streitigkeiten bestimmen zu wollen, in maximaler Konsequenz aus. Und das richtet sich durchaus auch gegen Misch, will König doch auch dort noch eine Art von »logischer Morphologie« betreiben, wo bei Misch der »lebensphilosophische Gesichtspunkt« so stark in den Vordergrund rückte.¹⁴⁶ Für König bleibt dann die »große, sehr große Frage« – die er zwar formuliert, aber der er sich m.W. nirgends stellt –, ob die Logik ethisch neutral

144 Vgl. V. Schürmann: *EnzPhil-Parteilichkeit*.

145 Josef König: »Über einen neuen ontologischen Beweis des Satzes von der Notwendigkeit alles Geschehens [1948]«, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Freiburg, München 1978, 62-121, hier: 119.

146 J. König: *FS Misch* [1947/49], 141.

sein kann. Die von ihm »entwickelten Gedanken [sind] *nicht ohne Gefahr*. Mensch-sein eines Menschen.«¹⁴⁷

Plessner dagegen geht davon aus – ohne überhaupt im engeren Sinne Logik zu betreiben –, dass jegliches Philosophieren eo ipso einen Begriff des Mensch-seins im Gebrauch hat, und von dem er explizit behauptet, dass ein solcher Begriff nicht ethos-neutral sein kann: »dass es keine indifferente Wesensbetrachtung des Menschen gibt, die sich nicht schon im Ansatz ihrer Frage für eine bestimmte Auffassung entschieden hätte.«¹⁴⁸

4.2.6 Das Verhältnis von Logik, Ontologie und Ethik

Die Logik zur Grunddisziplin der Philosophie zu machen, hat nun sehr gute Gründe hinter sich. Was König, exemplarisch an den Konzepten von Heidegger und N. Hartmann, aufzeigt, ist, dass ein ontologisches Argument dort einspringt, wo auch noch ein logisches gegeben werden könnte. Der Verweis auf eine ontologische Grundstruktur schützt sich vor nochmaligem Nachfragen. Ein solcher Verweis kann sich nicht mehr als Auslegung auslegen, »und wir wären in der Tat darauf angewiesen, dass sie [die Rechenschaft einer gewissen Differenz] uns eine *Ontologie* entdeckt und zum Geschenk macht, ohne dass es möglich wäre, dieser Gabe, als eben einer ontologischen, gleichsam recht ins Maul zu sehen.«¹⁴⁹ Metaphysische Ismen aller Art sind ihm, König, ausgesprochen zuwider; ihm dient die Logik dazu, dass die Metaphysik nicht zu früh und durch die falsche Tür ins Spiel kommt.¹⁵⁰ Aber er sagt nirgends, wo sie denn dann zur Tür hereinkommt.

Bleibt der Verweis auf die Logik das letzte Wort, genau dann ist das Konzept einer *neutralen* Logik unterstellt. Geht man dagegen davon aus, dass *jede* Logik ontologische Minimalannahmen machen muss, dann mag die Logik in irgendeinem, dann noch zu bestimmenden, Sinne Grunddisziplin der Philosophie sein, aber sie kann dann nicht rein in sich selbst gründen. Das Verhältnis von Logik und Ontologie ist dann vielmehr auf die lange Reise eines wechselseitigen Begründungsverhältnisses geschickt.

147 Josef König: Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung [1953ff.], hrsg. v. Friedrich Kümmel, Freiburg, München 1994, 190.

148 H. Plessner: *Macht* [1931], 221.

149 J. König: *FS Misch* [1947/49], 140.

150 J. König: *Logische Unterschied* [1953ff.], 516.

Was König aus Achtung vor seinem Lehrer nur sehr vorsichtig sagt, ist, dass sich das Konzept der Logik *als Grunddisziplin* der Philosophie auch noch gegen Mischs Konzept von Lebensphilosophie richtet. Es ist jenes oben herausgestellte Schwanken bei Misch, das König gerne unterbinden möchte. Bei Misch (und auch noch bei König 1926) gibt es eine Tendenz dazu, Unterschiede innerhalb der Welt der Gegenstände zu kennen, um aus diesem Wissen zu schließen, dass man bei bestimmten Gegenständen adäquaterweise diskursiv sprechen muss, bei anderen Gegenständen aber adäquaterweise evozierend. Eine solche Tendenz, um Unterschiede von Gegenstandstypen bereits zu wissen, um dann sagen zu können, wie man darüber sprechen muss – in diesem Sinne: *Ontologie* als Grunddisziplin der Philosophie –, ist das direkt gegenteilige Konzept zum späteren König. Dort ist es ein formaler Unterschied im Sprechen, vermittels dessen eine metaphysisch-hermeneutische Gestaltung allererst entspringt. Als *transzendente*, und nicht formalistische, Logik, ist eine Logik *als Grunddisziplin* innerlich bezogen auf eine Ontologie. Aber weil und insofern bei metaphysisch-unergründlichem Sinn keine ›Gegenstände‹ *vor-*geben sind, sondern allererst im spekulativen Sprechen als spekulative Gestaltungen entspringen, ist eben (für König) *die Logik* Grunddisziplin der Philosophie: »Die Logik unterscheidet nicht einfach nur zwischen sich selber und einer – möglichen – Ontologie, sondern *ist das sich und die Ontologie Unterscheidende*.«¹⁵¹

Selbst wenn man diese Königsche Position teilt, so ist sie sicher nicht die einzig mögliche. Im Gegenteil. Es scheint mir vielmehr klar, dass man mit gleich guten Gründen der anderen Tendenz folgen kann, und annehmen kann, dass die Ontologie das sich und die Logik Unterscheidende ist. Dazu muss man lediglich betonen, dass das spekulative Sprechen, bei Strafe einer formalistischen Konzeption, den spekulativen Gestaltungen nicht *vor-*geordnet ist. Es bedarf eines äußeren Arguments, um sich hier (zwischen Logik und Ontologie als Grunddisziplin) zu entscheiden – will man nicht einer *neutralen* Logik (bzw. einer formalistischen Logik bzw. einer logikfreien Ontologie) das Wort reden, und all das wäre bereits ein äußeres Argument.

Um an die obige Zwischendiskussion anzuknüpfen: Dilthey mag gute Gründe und einige Erfahrungen ins Feld führen, dem Satz von der Intellektualität der Wahrnehmung zu folgen. Aber dass dieser Satz *bewiesen* sei, ist selbstredend nur eine von mehreren möglichen intellektuellen Ordnungen von Erfahrungen. Dass Erfahrungen nur intellektuell geordnet *gegeben* sind, beweist nicht, dass sie selbst intellektuell geordnet sind. Insbesondere wird dadurch nicht die kantische

151 J. König: *Ontologischer Beweis* [1948], 119.

Option widerlegt, Erfahrungsdaten als logisch nachträglich durch unsere Anschauungsformen geordnet aufzufassen.

Königs veröffentlichte Schriften lassen wesentlich die Möglichkeit zu, seine Rede von der Logik als Grunddisziplin als Votum für eine *neutrale* Logik zu interpretieren. Das ist nun insofern sehr erstaunlich, weil er damit die entscheidende Einsicht bzw. das zentrale Anliegen der Dilthey-Interpretation von Misch durch Nicht-Thematisierung straft, nämlich die Überwindung des Kantschen Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft. Genau an dieser Stelle ist Plessner der Konzeption von Misch entschieden näher: Einen Begriff des Mensch-seins zu setzen, ist Ausdruck eines ethos. Es ist ein politischer Akt, diesen und nicht jenen Begriff des Mensch-seins zu setzen (das Politische liegt *nicht* allein darin, einem gesetzten Begriff des Mensch-seins zur gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verhelfen), und damit steigt Plessner aus der unendlichen Geschichte des Wechselverweises von Logik und Ontologie aus. Der Verweis auf die Unergründlichkeit des Menschen zeichnet keine gegebene und als solche zugängliche *ontologische* Struktur aus, sondern die Nicht-Neutralität einer Onto-Logik liegt in der Verbindlichkeit eines ethos. Das Verhältnis von Logik und Ontologie als solches ist das einer Isosthenie: Es ist *unentscheidbar*, ob *Exzentrität* resp. *Unergründlichkeit* das Prinzip der Ansprechbarkeit des Menschen als Menschen ist oder aber das Prinzip des Mensch-seins.¹⁵²

Anhand des Dreigestirns Misch, König, Plessner kann man lernen, dass es nicht hinreicht, zum Verständnis von Lebenslogik als einer transzendentalen Logik nur das Verhältnis von Logik und Ontologie zu thematisieren, sondern dass eine Lebenslogik Ausdruck einer Dreiheit von Sein, logos und ethos ist. Dabei gebrauche ich »ethos« hier ausschließlich im Sinne einer Variablen zu Bezeichnung des fraglichen systematischen Orts. Es ist dann ein Folgeproblem, ob diese Variable durch eine Ethik, eine Rechtsphilosophie oder durch eine politische Philosophie zu konkretisieren ist oder gar durch eine Moral oder durch Politik.

152 Vgl. H. Plessner: *Macht* [1931].

4.3 KÖNIG: VERMITTELTE UNMITTELBARKEIT ALS SELBST-VERMITTLUNG

Auf die Gefahr, dass die Wiederholung solcher Hinweise überflüssig sein mag: Das Folgende ist keine Einführung in *die* Philosophie von Josef König. Das gilt hier schon alleine wegen des (unzureichenden) Forschungsstandes und wegen der Unklarheiten, die sich aus Königs Sprachgebrauch ergeben, der in den Jahren wechselt und offen lässt, wie sich sachliche Verschiebungen und Gleichbleiben-
des darin niederschlagen.¹⁵³

Königs Unterscheidung, die die hier vorgelegte leitende Unterscheidung von intuitivem und nicht-intuitivem Wissen einkreist, ist in *Sein und Denken* die von determinierenden und modifizierenden Prädikationen.¹⁵⁴ Diese Unterscheidung kommt *in etwa* mit der von Misch gebrauchten Unterscheidung von rein diskursivem und evozierendem Sprechen überein; dennoch handelt es sich um mehr als einen bloßen Namensunterschied, insofern sich dort in unterschiedlicher Terminologie jene im vorigen Kapitel diskutierten unterschiedlichen Akzentsetzungen niederschlagen.

Zentrale Anliegen von Misch reproduzieren sich bei König. Dass *evozierendes Sprechen* zwar der Gegenbegriff zum *rein diskursiven Sprechen* ist, gleichwohl aber nicht nicht-diskursiv, reproduziert sich bei König insofern, als auch modifizierende Prädikate determinierend sind, wenn auch in anderer Weise. Und dass die letztlich leitende Hinsicht der Unterscheidung die des Wie des Sagens ist, ist bei König beinahe noch deutlicher als bei Misch. Gleich zu Beginn stellt er nämlich den Zusammenhang von »modifizierend« zum Problemfeld des Modus ganz explizit her. Vereindeutigt hat sich zudem der Grundsatz, dass die Gegenständlichkeit im evozierenden Sprechen resp. in modifizierenden Prädikationen allererst entspringt. Die Subjekte modifizierender Prädikationen sind so genannte hinterhergesetzte Subjekte – im Unterschied zu vorausgesetzten, bei denen bereits klar ist, was sie sind und bedeuten, wenn man dann, *auch noch*, das determinierende Prädikat von ihnen aussagt. Nicht zuletzt hält König entschieden an Mischs Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen fest. Durch die Unterscheidung von *Prädikationen* betont er noch entschiedener als schon

153 Zur ausführlicheren Einführung vgl. V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, insb. Kap. 0.1 und 1; ausführlicher zu dem nun folgenden ebd., Kap. 2-4.

154 In *Der Begriff der Intuition* steht diese Terminologie noch nicht zur Verfügung; in dem Aufsatz *Natur der ästhetischen Wirkung* wird sie nicht gebraucht, und in dem Beitrag für die (nicht erschienene) Misch-Festschrift bzw. in den Vorlesungen über *Theoretische und praktische Sätze* ist sie vermutlich systematisch verrückt.

Misch, dass festgestellter und unergründlicher Sinn sich nicht auf zwei Sorten von Sätzen – zum Beispiel: Aussagesätze und Metaphoriken – verteilen lassen, sondern dass ausgedrückter Sinn grundsätzlich ein *Verhältnis* von Festgestelltheit und Unergründlichkeit dieses Sinns ist.

Das Anliegen ist im Folgenden die Darstellung einer bestimmten systematischen Zuspitzung der Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit, wie sie von König her zu gewinnen ist. Als Leitfrage könnte man formulieren, warum denn die Diltheysche Traditionslinie der Lebensphilosophie (implizit oder explizit) an einem Konzept von Unmittelbarkeit festhält. Gerade dann, wenn man *Unmittelbarkeit* nicht als (ausschließenden) Gegensatz zur Vermitteltheit begreifen will – also gerade dann, wenn man sich gegen den »romantischen Zug« jener Lebensphilosophien im melancholischen Ton richtet –, liegt doch nahe, auf ein Konzept von Unmittelbarkeit gänzlich zu verzichten. Prototypisch für eine solche Konsequenz aus der Kritik an reiner Unmittelbarkeit steht die Philosophie von Ernst Cassirer, der *jegliches* Erkennen als ein *vermitteltes* Erkennen gilt, und die nichts Gegebenes, sondern nur noch Aufgegebenes kennt.¹⁵⁵ Warum also noch ein Konzept vermittelter *Unmittelbarkeit* bei Dilthey, Misch und König?

Nun könnte man darauf etwas spitz antworten: Weil es sonst eben nicht mehr Lebensphilosophie wäre.¹⁵⁶ Aber das ist selbstverständlich keine befriedigende Antwort, weil man ja wissen wollte, warum denn dann noch Lebensphilosophie, wenn man schon kein Konzept *reiner Unmittelbarkeit* möchte.

Ein Beispiel der Relevanz, an einem Konzept von vermittelter *Unmittelbarkeit* festzuhalten, ist der Vergleich der Anthropologien von Plessner und Gehlen. Sie besagen etwas grundsätzlich anderes, auch dann, wenn man das Gehlensche Konzept des Menschen als Mängelwesen und das Plessnersche Konzept der natürlichen Künstlichkeit *beinahe* mit denselben Worten erläutern muss. In Bezug auf beide kann man durchaus formulieren, dass der Mensch je als von Natur aus künstlich gilt. Aber diese Rede ebnet den systematischen Unterschied beider Konzepte ein. Bei Gehlen ist die Künstlichkeit eine *Option*, die zwar de facto und »normalerweise« von Menschen praktiziert wird, die aber, rein logisch, ergriffen werden kann oder auch nicht; Künstlichkeit ist eine erst noch zu voll-

155 Cassirer behält allerdings ein »Rest«problem zurück und kennt dann doch wider Willen einen Punkt von Unmittelbarkeit; vgl. C. Möckel: *Urphänomen*; s. auch Kap. 1.2.

156 Schon deshalb finde ich den Versuch von Orth, die Philosophie Cassirers als Lebensphilosophie zu präsentieren, nicht überzeugend. (Ernst Wolfgang Orth: »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen«, in: Ernst Cassirer, Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth, Leipzig 1993)

bringende Leistung (eines zunächst im Prinzip rein natürlich zu beschreibenden Menschen). Bei Plessner dagegen *ist* Künstlichkeit die Natur des Menschen: qua Mensch-sein kann er nicht nicht künstlich sein.¹⁵⁷

Ein anderes Beispiel jener Relevanz – und das soll im Folgenden gezeigt werden – ist die Metaphernkonzeption von König.

Dabei geht es jedoch nicht um Königs expliziten Beitrag zu einer Metapherntheorie, also nicht darum, was er *über* Metaphern und deren Verwendung sagt. Das wäre ein eigenes und sicher lohnendes Thema.¹⁵⁸ Im Folgenden geht es demgegenüber um den Gebrauch von Metaphern in den Texten von König. Thema ist also, dass König ganz bestimmte Metaphern gebraucht – vornehmlich die Metaphern des Spiegels, des Weckens, des Resonierens und die Lichtmetaphorik –, und dass er dies in sehr strenger und reflektierter Weise tut. Jedoch sagt er beinahe nichts dazu, warum er das tut bzw. tun kann, und er sagt auch nichts dazu, welchen Status diese Metaphern haben. Thema ist insofern, welchen Stellenwert der Gebrauch dieser Metaphern in und für die Königsche Konzeption hat: Wofür steht, dass König diese Metaphern gebraucht? Könnte er nicht auch auf sie verzichten?

157 Ausführlicher zu diesem Beispiel vgl. Volker Schürmann: »Kultur als Mittel oder Medium. Zur systematischen Differenz der Modelle ›Gehlen‹ und ›Plessner‹«, in: Barbara Ransch-Trill (Hg.), *Natürlichkeit und Künstlichkeit. Philosophische Diskussionsgrundlagen zum Problem der Körper-Inszenierung*, Hamburg 2000, 57-66.

158 Z.B. könnte Blumenbergs Unterscheidung von absoluten und kontingenten Metaphern gewinnbringend mit Königs Ansatz verglichen werden. Dass König überhaupt einen Beitrag zur Metapherntheorie geleistet hat (vgl. J. König: *SuD* [1937], pass.; Josef König: »Bemerkungen zur Metapher [1937]«, in: ders., *Kleine Schriften*, Freiburg 1994, 156-176; J. König: *Ästhetische Wirkung* [1957], 259f., 321ff.; Josef König: *Logische Unterschied* [1953ff.], 292ff.), ist bis heute in der Regel gar nicht gemerkt, geschweige gewürdigt worden. Ausnahme von dieser Regel ist H.H. Holz; vgl. Hans H. Holz: »Das Wesen metaphorischen Sprechens«, in: Rugard Otto Gropp (Hg.), *Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag*, Berlin 1955, 101-120; Hans H. Holz: »Metapher«, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990, Bd. 3, 378-383, sowie im Anschluss daran Jörg Zimmer: *Metapher*, Bielefeld 1999.

4.3.1 Determinierende und modifizierende Prädikationen

Zunächst einige Paare von Beispielen für den Unterschied von determinierenden und modifizierenden Prädikationen bzw. von voraus- und hinterhergesetzten Subjekten. Es geht je um den Vergleich der beiden Sätze:

1.1.: Die Rose ist rot.

1.2.: Das Gerichtsurteil ist gerecht.

Wer Satz 1.1. sagt, der weiß bereits, was eine Rose ist. Was Rose-sein bedeutet, steht schon fest, wenn man von einer bestimmten Rose ihr Rotsein aussagt. In sehr vielen Situationen ist die Äußerung von Satz 1.2. von der gleichen Art. Wir wissen dann schon, was ein Gerichtsurteil ist und wir verfügen über ein moralisches oder juridisches Gerechtigkeitsempfinden, um gerechte Urteile von ungerechten zu unterscheiden. Aber es gibt Situationen, in denen die Äußerung des gleichen Wortlautes auf eine Doppeldeutigkeit von *gerecht* aufmerksam macht. Gemeint ist dann gar nicht eine Unterscheidung von ›mehr-oder-weniger-gerecht‹, sondern gemeint ist etwa, dass es sich überhaupt um ein (gültiges) Gerichtsurteil, und nicht etwa um einen Justizskandal handelt. *Gerecht* bezeichnet dann nicht einen von zwei möglichen Modi von Gerichtsurteilen, sondern so etwas wie *gerechtigkeitsdefinit*: Was ein Gerichtsurteil (im Unterschied zu Justizskandalen) ist und bedeutet, ist es, auf Gerechtigkeit hin befragbar zu sein. In einem Justizskandal ist das Maß möglicher gradueller Unterschiede überschritten, und insofern liegt gar kein Urteil vor. Das Gerichtsurteil-sein wird hier somit durch das Prädikat *gerecht* mit festgelegt. Das ist ganz analog zu der Situation, in der der Satz ›Das Urteil ist wahr‹ meint, dass es *Urteile* sind, und nicht z.B. Wunschsätze, die auf wahr/falsch befragbar sind.

2.1.: Das Zimmer ist leer.

2.2.: Das Zimmer ist leer-wirkend.

Satz 2.1. sagt einfach aus, das sich nichts in dem entsprechenden Zimmer vorfindet. Das Zimmer ist ein Zimmer – d.h. hier: ein Raum des Hauses oder der Wohnung – ganz unabhängig davon, ob es leer steht oder nicht. Demgegenüber ist in Satz 2.2. das Zimmer *als Wohnstätte* gemeint, also als ein Raum, der uns *irgendwie* anmutet, in dem wir uns vorzugsweise wohl fühlen oder auch nicht. Das Zimmer als Wohnstätte gibt es für uns, im Unterschied zum Zimmer als bloßen Raum eines Hauses, überhaupt nur im Eindruck eines solchen *irgendwie* beschaffenen Anmutens – also *beispielsweise* durch die Prädikation *ist leer-wirkend*.

3.1.: Die Landschaft wirkt erhebend.

3.2.: Die Landschaft wirkt erhaben.

Satz 3.1. besagt, dass jene Landschaft einen Betrachter in eine bestimmte Gemütslage versetzt. Falls man Satz 3.2. als einen Satz im Rahmen einer Ästhetik nimmt *und* nach dem Muster des Satzes 3.1. interpretiert, dann kommt man zu einer Rezeptionsästhetik. Falls man aber Satz 3.2. als eine modifizierende Prädikation liest, dann kommt man zu einer Ästhetik im Sinne Königs, in der das so-Wirken die Charakteristik einer so-wirkenden Landschaft ausmacht.

Der konzeptionelle Unterschied liegt darin, dass es möglich ist, einen Gemütszustand zu beschreiben, ohne ihn *als bewirkt* durch X (beispielsweise jene Landschaft) zu beschreiben. Falls ich also überhaupt diesen Gemütszustand beschreibe, dann ist es nicht zwingend, ihn als verursacht oder bewirkt zu beschreiben. Das ist ganz analog dazu, dass ich eine Wunde beschreiben kann, aber dass ich sie dazu nicht als Folge einer Verletzung beschreiben muss. Das ist schon deshalb so, weil manche Wunden gar nicht Folgen *von Verletzungen* sind (gleichwohl aber natürlich als Wunden beschreibbar sind). Z.B. würde man die Wundmale, die sich an den Unterarmen von Old Shatterhand und Winnetou finden, nicht als Folgen einer Verletzung beschreiben, denn Blutsbrüderschaft zu schließen, ist kein Akt der (Selbst-)Verletzung. Der Gemütszustand des Erhobenen, eine Wunde und vieles mehr mögen durchaus bewirkt sein, aber sie sind nicht, was sie sind, *als Wirkungen*. Demgegenüber ist das erhaben-Wirken der Landschaft im Rahmen der Königschen Ästhetik von seinem Seins-Status her ein Wirken – d.h. es ist das, was es ist, nur als Wirken.

In modifizierenden Prädikationen steht das Was-sein des Inhalts des Subjekts also nicht bereits fest, sondern wird in der Prädikation erst festgelegt. Insofern ist das hinterhergesetzte Satzsubjekt (etwa im Beispiel 2.2.) nicht das Zimmer, sondern das leer-Wirken des Zimmers.¹⁵⁹ Sprachlich entsteht daher bei hinterhergesetzten Subjekten ein Schein von Tautologie, denn der korrekt formulierte Satz muss nun lauten: »Das leer-Wirken des Zimmers ist leer-wirkend.«¹⁶⁰

159 Ich übernehme diese Schreibweise – klein geschriebenes »so«, »leer«, »erhaben« etc. in »x-Wirken« – von König. Sie indiziert dort eine spezifische Auffassung zum Problembereich des Modus; vgl. V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, 69-75.

160 In diesem Beispiel gibt es einen anschaulichen Gehalt, der die Deckung des hinterhergesetzten Subjekts mit einem beiherspielenden vorausgesetzten vermittelt; scheinbar reden wir ja über jenen sinnlich gegebenen Raum einer Wohnung (und nicht über dessen Wirkung). Für die allgemeine Struktur modifizierender Prädikationen ist eine solche Deckung mit einem anschaulichen Gehalt nicht zwingend.

So schwierig diese Unterscheidung auch sein mag, so viel oder wenig sie sachlich überzeugend sein mag und so viel dazu noch zu sagen wäre, um sie überzeugender zu machen, so geht es für den weiteren Gang der Argumentation darum, diesen Königschen Ausgangspunkt einfach mal mitzumachen. Es geht nicht darum zu überzeugen, *dass* man König folgen sollte, sondern darum, dass und wie man auf das Problem bestimmter Metaphern stößt, *falls* man König folgt.

4.3.2 Die Struktur der mittleren Eigentlichkeit

In modifizierenden Prädikationen, also etwa in ›Das leer-Wirken des Zimmers ist leer-wirkend‹ – entsteht ein Schein von Tautologie, aber auch nur ein Schein. Dasselbe so-Sein spielt zwei verschiedene logische Rollen, denn es ist einmal in der Rolle des hinterhergesetzten Subjekts, und zum anderen in der Rolle des modifizierenden Beschaffenseins. Traditionell gesprochen ist dies der Unterschied von Essenz und Modus. Die Pointe ist allerdings, dass es in modifizierenden Prädikationen zu einer Koinzidenz von Essenz und Modus kommt: Die Sache entspringt allererst im Zusammenkommen von Subjekt und ausgesagtem Beschaffensein. Aber auch diese Koinzidenz beseitigt nicht die Unterschiedenheit, und auch nicht die Asymmetrie von Essenz und Modus; auch modifizierendes Beschaffensein kommt zu einem Subjekt hinzu, sonst wäre es nicht das Beschaffensein einer Sache. Freilich soll es nicht so sein, dass es dieses Subjekt bereits gibt, und dann, *auch noch*, eine Bestimmung hinzutritt (wie beim Rotsein der Rose). Das Verhältnis von Essenz und Modus in modifizierenden Prädikationen ist also das eines nicht-äußerlichen Hinzukommens. Das Hinzukommen des Beschaffenseins zur Sache gründet in der Asymmetrie von Essenz und Modus; die nicht-Äußerlichkeit des Hinzukommens gründet in deren Koinzidenz.

Das eigentlich Entscheidende und der springende Punkt liegt nun darin, dass König diese Struktur der Koinzidenz von so-Wirken und so-beschaffen-wirken als ein logisch Mittleres fasst. D.h.: König gibt zwei Vergleichsfälle an und sagt, dass die fragliche Struktur logisch genau in der Mitte angesiedelt sei zwischen diesen Vergleichsfällen.

›Die Wirkung des Seienden, von der gehandelt werden soll, ist die, dass es einen *bestimmten Eindruck* auf uns macht. Der Ausdruck *bestimmter Eindruck* ist nun aber mehrdeutig. [...] Es besteht nun eine singuläre Art von *Äquivalenz* zwischen einem solchen bestimmten Eindruck und dem entsprechenden Eindruck von einem Bestimmten. [...] *Was* damit und *dass* überhaupt damit etwas getroffen ist, dessen versichern wir uns noch entschiedener dadurch, dass wir die singuläre Sachlage von zwei anderen abheben, in deren Mitte sie

gleichsam steht. Weder nämlich ist jeder beliebige Eindruck ein bestimmter in *dem* Sinn, dass auch nur entfernt die Auffassung nahe läge, die fragliche Bestimmtheit sei sein Attribut oder seine Eigenschaft; noch ist jeder nun in der Tat echt qualifizierte Eindruck als und nur als Eindruck von eben dieser Qualität eines so qualifizierten Eindrucks. Unter das Erste fallen alle solche Wendungen wie z.B.: *ich hatte den Eindruck, als stehe dort ein Mensch [...]*. Zweifelsohne ist auch dieser Eindruck ein bestimmter, insofern nämlich als er Eindruck ist *davon*, d.h. von dem Angegebenen. *Lediglich* jedoch *insofern* ist er ein bestimmter; und niemand wird auch nur in Versuchung geraten, diese Bestimmtheit zu seinem Attribut zu machen. Zweitens aber gibt es nun in der Tat echt qualifizierte Eindrücke und also auch Eigenschaften von Eindrücken, die *rein*, d.h. ohne jede Bedingung oder Einschränkung, Eigenschaften sind. Wir sprechen z.B. sinnvoll von *deutlichen, klaren, tiefen, nachhaltigen, flüchtigen Eindrücken*. Die Nachhaltigkeit oder Deutlichkeit sind *rein* Eigenschaften oder determinierende Prädikate solcher Eindrücke, d.h. sie sind nicht deren Eigenschaften nur insofern, als diese zugleich auch Eindrücke *von* Nachhaltigkeit oder *von* Deutlichkeit wären. Durchaus nicht vielmehr ist z.B. ein nachhaltiger, lange nachwirkender, Eindruck so etwas wie ein Eindruck von Nachhaltigkeit. Freilich sind hier mögliche Zweideutigkeiten wohl zu beachten. Z.B. mit *klarer Eindruck* kann gemeint sein: 1. ein klarer Eindruck von irgend etwas, beliebig was; *klar* ist dann *rein* Eigenschaft des Eindrucks; 2. jener klare Eindruck, der äquivalent ist mit einem Eindruck von Klarheit; Schriftzüge z.B. können *klar wirken* oder *anmuten*; und *klar* ist dann *nicht rein* Eigenschaft des Eindrucks. Bei anderen Eindrücken ist die entsprechende Zweideutigkeit ausgeschlossen. *Erhaben* z.B. ist niemals *rein* Attribut eines erhabenen Eindrucks. Die Sachlage, auf die hier der Ausdruck Äquivalenz abzielt, scheint einzigartig oder *sui generis* zu sein. Wahrscheinlich ist sie es sogar in einem strengen, unemphatischen Sinn.¹⁶¹

König kann und will dann sagen: Der Eindruck eines so-Wirkenden ist »in mittlerer Eigentlichkeit« ein bestimmter Eindruck – weder ist die Bestimmtheit dieses Eindrucks rein eigentlich ein Attribut noch rein uneigentlich kein Attribut eines solchen Eindrucks.

Was tut König da? Belauscht er einen waltenden Sprachgeist? Die Rede von *vermittelter Unmittelbarkeit* mutet wie ein logischer Unsinn an. Hilft es, wenn man zur Erläuterung Konzepte anruft, die offenbar das eine Rätsel mit dem nächsten erläutern wollen? Was *mittlere Eigentlichkeit* sein soll, ist nicht nur nicht klarer als das, was *vermittelte Unmittelbarkeit* sein soll, sondern hinzu kommt, dass dabei der sowieso schon befremdliche Jargon von »Eigentlichkeit« noch einmal antik-tugendethisch getoppt wird. Kann das anderes sein als anti-quierter Nonsens? Die Tugend der Trunkenheit ist ja bekanntlich auch ein Mitt-

161 J. König: *SuD* [1937], 8-10.

leres zwischen der Nüchternheit und dem Delirium. Immerhin aber, und dies fordert zu genauerer Lektüre auf, kommt »Logik« bei Misch und König von *logos* her, und insofern postuliert König ein logisch Mittleres »zwischen zwei anderen ähnlichen Reden«. Insofern geht hier entschieden ein bestimmtes Verständnis von rhetorischer Sprachphilosophie ein. Wir *reden* von Tapferkeit als einer gewissen Sorte von Mut, aber wir meinen mit dem Mut *der Tapferkeit* weder Übermut noch Kleinmut. So zu reden, ist nicht von vornherein antiquiert, oder!? Und, vor allem: Können wir anders sagen, was wir mit dem *Mut der Tapferkeit* meinen? Also ohne zu sagen, dass diese Sorte von Mut ein logisch Mittleres ist von Übermut und Kleinmut?

Jenes Konzept von *mittlerer Eigentlichkeit* ist die, vielleicht nicht alles, aber wahrscheinlich sehr vieles, entscheidende Operation bei König. Er kann sowohl das, was Koinzidenz der Sache nach ist, als auch die These, dass Koinzidieren ein Eigenes ist im Unterschied zum Subsumieren und zum Schauen, überhaupt nur mittels dieses Konzepts von mittlerer Eigentlichkeit sagen und begründen. Und, um es zuzuspitzen: *mittlere Eigentlichkeit* ist selber ein logisch Mittleres zwischen reiner Eigentlichkeit und reiner Uneigentlichkeit. Die Grundoperation ist jeweils die, dass die fragliche Sache definiert ist durch die Abgrenzung gegenüber zwei Vergleichsfällen – also diese Sache ist nur, was sie ist, in und durch diese Abgrenzung. Solche Abgrenzung ist nicht etwas, was man z.B. aus didaktischen Erwägungen auch noch tun kann, nachdem man die Sache als solche bereits erfasst hat. Aber diese fragliche Sache ist tatsächlich eine eigenbedeutsame, positive Struktur, und das meint hier: Es ist nicht zu fassen als ein Zugleich jener beiden Abgrenzungsfälle, also weder als ein einerseits/andererseits noch als ein sowohl als auch. Oder noch allgemeiner und formaler: Ein logisch Mittleres in diesem Sinne ist ein Drittes und *nicht Resultat* einer irgendwie gear teten Kombination jener abgrenzenden Fälle. In Königs Terminologie: Ein logisch Mittleres »erinnert« an die beiden abgrenzenden Vergleichsfälle.

Ein anderes Beispiel: Das Spiegeln ist ein Darstellen in mittlerer Eigentlichkeit. Was ist ein Darstellen in reiner Eigentlichkeit? Wenn man z.B. den Fall annimmt, dass ein Maler ein Portrait malt, dann kann man sagen, dass der Maler den Portraitierten darstellt. Dieses Darstellen ist ein rein eigentliches. Zu einem rein eigentlichen Darstellen gehört ein Wesen aus Fleisch und Blut, das da etwas tut. Wenn man demgegenüber sagt, dass das Portrait oder auch eine Photographie den Portraitierten darstellt, ist das ein Darstellen in reiner Uneigentlichkeit, denn selbstverständlich *tut* das Portrait oder die Photographie nichts. Falls man nun das Spiegeln als ein Darstellen des Bespiegelten nimmt, dann ist zunächst klar, dass der Spiegel nicht rein eigentlich darstellt, denn er ist ja, ähnlich wie das Bild oder die Photographie, nicht Täter solchen Darstellens. Aber es wäre

auch nicht richtig zu sagen, dass es rein uneigentlich ein Darstellen ist, denn beim Spiegeln fehlt das Analogon zum Maler oder Photographen: Bei rein uneigentlichem Darstellen gab es immerhin einen Täter, der etwas getan hat, wobei das Produkt dieses Tuns eben rein uneigentlich etwas darstellt. Beim Spiegeln fehlt ein solcher »Spiegeler«.

Diese Gedankenfigur des logisch Mittleren oder der mittleren Eigentlichkeit ist so etwas wie der tragende Grund der Königschen Philosophie. Das Problem ist dann klar, und König sagt es in einer seiner Hegel-Vorlesungen auch explizit: Die Annahme eines solchen Dritten ist zunächst nichts weiter als eine gedankliche Forderung. Man solle sich sozusagen diese Phänomene so denken. Was garantiert dann aber, dass diese Forderung auch erfüllbar ist und nicht bloßer Gedanke, also Wunschgedanke bleibt? Um es ganz deutlich zu sagen: Die Struktur der mittleren Eigentlichkeit ist (bei bisherigem Stand) das *Problem*, und nicht etwa die Antwort auf ein Problem.¹⁶²

4.3.3 Prototypen als Fälle von Selbst-Vermittlung

An diesem systematischen Ort nun kennt König Ausdrücke, von denen er meint zeigen zu können, dass sie nicht nur vermittelt einer bestimmten problematischen Struktur verstanden werden *können*, sondern dass wir sie überhaupt nur deshalb verstehen, weil wir sie vermittelt dieser Struktur verstehen. Solche Ausdrücke sind dann »mehr als bloß« Beispiele für diese Struktur: sie realisieren diese Struktur. Ich möchte hier von *Prototypen* sprechen.

Um es noch einmal in Abgrenzung deutlicher zu machen, was hier unter *Prototyp* zu verstehen ist: In seinem Aufsatz zur ästhetischen Wirkung sagt König

162 Es lohnt, sich diesen Sachverhalt sehr klar zu machen. Der erste Eindruck ist ja vielleicht der, sich zu wundern, was man denn jetzt noch sagen kann oder soll diesseits dessen, dass ein logisch Mittleres die logische Mitte von zwei Abgrenzungsfällen ist. Aber es ist eben noch unklar, *dass* dort in der Mitte überhaupt *etwas* ist. *Falls* dort etwas ist, dann ist es ein logisch Mittleres. Aber ist dort etwas? – Ein analoges Problem ist aus und in der Tradition der dialektischen Philosophie bekannt. Es ist ja nicht sonderlich klar, was eine *Einheit von Widersprüchen* oder eine *Identität von Identität und Nicht-Identität* ist oder sein soll. Und der schlechte Leumund der Dialektik bei Nicht-Dialektikern rührt sicher *auch* daher, dass viele Möchte-gerne-Dialektiker immer dann, wenn es schwierig oder spannend wird, sagen, dass es sich eben um ein dialektisches Verhältnis handelt. Auch das ist keine Erklärung, sondern das *Problem*: Was soll denn das sein? Manche Dialektiker beharren dann auch auf der Umkehrung jenes so suggestiven Schachzugs: Nicht alles, was man nicht versteht, ist bereits Dialektik.

explizit, dass man eine Voraussetzung machen und mitmachen muss, um sagen zu können, dass eine ästhetische Wirkung von der Struktur ist, die König dann im Folgenden herausstellt (welche Struktur das ist, ist jetzt nicht wichtig; im wesentlichen die der hinterhergesetzten Subjekte). Für das Argument wichtig ist diese Voraussetzung: Dass man zugestehen muss, dass es sinnvoll möglich ist anzunehmen, dass der Dichter rein und genau spricht; oder äquivalent dazu: Dass man auch in Bezug auf Dichtungen einen Begriff von logischer Wahrheit in Anschlag bringen kann. Das bedeutet, dass der Aufweis jener Struktur einer ästhetischen Wirkung abhängig ist von einer gedanklichen Forderung. Die Analyse der ästhetischen Wirkung kann nicht zugleich begründen, dass diese Forderung (in Bezug auf Dichtungen einen Begriff von Wahrheit zugrunde zu legen) realisiert ist; diese gedankliche Forderung ist so etwas wie der blinde Fleck jener Analyse. Der zentrale Punkt in Bezug auf dieses abgrenzende Beispiel ist der logische Status jener Voraussetzung, dass die Analyse der Struktur der ästhetischen Wirkung eben jene *Voraussetzung* macht, die diese Analyse nicht zugleich begründen kann. Anders gesagt: Wenn und falls man die Voraussetzung zugesteht, dann erfolgt das aus *anderen* Gründen als aus Gründen der Analyse des fraglichen Phänomens. Formaler ausgedrückt:

1. Eine ästhetische Wirkung ist von der Struktur X.
2. Eine ästhetische Wirkung ist von der Struktur X dann, falls man annimmt: Y.
3. Y anzunehmen, ist begründet durch Z; Z ist unabhängig von Satz (1).

Und demgegenüber – also dieser Begründungssituation gegenüber – mag es andere Begründungssituationen geben. Ganz abstrakt könnte man sich Begründungssituationen vorstellen, in denen in die Analyse eines Phänomens keinerlei Voraussetzungen eingehen. Ich habe bei König nicht entdecken können, dass er solche Situationen kennt. Aber König kennt eben Prototypen, und das meint jetzt: Zu ihrer Analyse muss man, genau wie bei der Analyse der ästhetischen Wirkung, eine Voraussetzung machen und mitmachen – in diesen Fällen: wir müssen zugestehen, dass wir solche Ausdrücke verstehen, wenn wir sie gebrauchen: sie *sind* uns verständlich. Aber in diesen Situationen gilt – und das macht ihre Spezifik aus –, dass die Analyse dessen, was wir da verstehen, zugleich die Begründung dessen ist, dass wir sinnvollerweise davon ausgehen, dass wir den Ausdruck verstehen. Die Gründe, dieser Voraussetzung zuzustimmen, liegen nicht außerhalb der Analyse dieses Phänomens, und sind in diesem Sinne durch sich selbst vermittelt: *vermittelt*, weil auch dieses Phänomen auf einer getroffenen Voraussetzung beruht, aber vermittelt *durch sich selbst*, weil die Begründung dieser Voraussetzung nicht auf Gründen beruht, die dem Phänomen äußer-

lich sind. Man kann dann wohl abkürzend sagen: Prototypen (und nur Prototypen) sind *evident* – also aus sich heraus verständlich ohne doch voraussetzungslos, also unmittelbar, verständlich zu sein.

Also: Die Analyse von Prototypen erklärt nicht, *dass* wir sie verstehen, sondern erklärt, *wie* wir sie verstehen unter der Voraussetzung, dass wir sie schon verstanden haben. Und das ist dann (in diesen Fällen) zugleich die (einzig angemessene) Begründung, dass wir sie verstehen.

Ich habe bei König drei Beispiele für solche Prototypen gefunden: Die beiden Bilder des Spiegels und des Weckens und den Begriff ›Geist‹. Für den Fall, dass solche Prototypen Bilder sind, also einen sinnlichen Gehalt haben, spreche ich von *Metapher* (was einfach eine terminologische Festlegung ist und keine Metapherntheorie vorwegnehmen will); dann, wenn Prototypen Begriffe sind, sollte man vermutlich von *Idee* sprechen.

Um es am Beispiel des Spiegels zu erläutern: Das Spiegeln gilt König, wie gesagt, als ein Darstellen in mittlerer Eigentlichkeit. Es müsste also als solches über eine gewisse Aktivität oder Produktivität verfügen: Das Analogon zum Maler, der sozusagen »Spiegeler« ist ins Spiegeln integriert, ohne dass dadurch der Spiegel Täter des Darstellens würde. Inwiefern nun?

Was Spiegeln ist, verstehen wir: Wir haben einen Spiegel und ein Ding, das bespiegelt wird, und wir sehen das Ding zweimal: einmal vor dem Spiegel – als Bespiegeltes – und einmal im Spiegel – als Gespiegeltes –, und wir sehen beides als dasselbige.¹⁶³ Der entscheidende Punkt ist nun, dass dieses miteinander Identifizieren von Be- und Gespiegeltem kein zusätzlicher logischer Vergleichsakt ist: Etwas im Spiegel sehen, *heißt*, etwas-im-Spiegel-und-nicht-es-selbst sehen. Die Negation ›und nicht es selbst‹ ist konstitutiv für das etwas-im-Spiegel-sehen und nicht eine Abgrenzung, die *auch noch* gemacht werden kann. Und das ist einzigartig für den Spiegel bzw. für ein Darstellen in mittlerer Eigentlichkeit.

Wenn jemand eine Photographie des Bremer Rathauses sieht, dann kann der- oder diejenige natürlich auch formulieren, dass sie dann eine Photographie des Rathauses sieht ›und nicht das Rathaus selbst‹. Aber eine Photographie des Bremer Rathauses kann man auch an jedem beliebigen Ort der Welt betrachten, während ein Spiegel über diese Aufbewahrungsqualität nicht verfügt. Die Photographie ist ein eigenständiges Ding so wie das Rathaus auch ein Ding ist; man kann das, was auf der Photographie zu sehen ist, deuten oder wissen als Bremer Rathaus, aber dadurch wird die Photographie nicht zu einem Rathaus. Man kann sich kaum einen Kontext denken, in dem der Zusatz ›... eine Photographie und

163 Ich übernehme diese Terminologie – Bespiegeltes/Gespiegeltes – von Hans H. Holz: »Die Selbstinterpretation des Seins«, in: Hegel-Jahrbuch (1961/II), 61-124.

nicht das Rathaus selbst, nicht redundant, sondern von irgendeinem Informationswert wäre. Genau das ist beim Spiegel aufgrund der notwendigen Präsenz des Bespiegelten anders. Im Spiegel sieht man nämlich nicht eigentlich ein Bild *von* dem Bespiegelten, sondern man sieht das Bespiegelte selbst als Gespiegeltes. Oder anders: Im Spiegel sieht man, im Unterschied zur Photographie, nicht ein Bild vom Abgebildeten, sondern das Bespiegelte als virtuelles Bild. Das Spiegel-sehen als solches ist somit ein Übersetzen; es ist konstituiert durch einen Wechsel im ontologischen Status: etwas-als-virtuelles-Bild-sehen. Eben hierin liegt die Produktivität spiegelnder Darstellung. Wobei klar ist und bleibt, dass *wir*, Sie und ich, das Bespiegelte als Bild sehen. Würde der Spiegel das selber so sehen, dann wäre es kein Darstellen in mittlerer Eigentlichkeit mehr.

Wenn man einen Blick in die Metapherngeschichte des Spiegels wirft,¹⁶⁴ dann begegnet man der Differenz von totem und lebendigem Spiegel. Die Metapher des Spiegels ist in der Geschichte des Abendlandes sehr häufig selber metaphorisch verwendet worden – z.B. dort, wo die Welt als Spiegel Gottes gilt. Dort ist das entscheidende Charakteristikum des Spiegels – nämlich die notwendige und sichtbare Präsenz des Bespiegelten – ganz offenbar nicht gegeben. Jene metaphorische Verwendung der Metapher des Spiegels will zwar gerade ausdrücken, dass Gott anwesend ist und dass man ihn als Welt anschauen kann, aber es ist eben nicht so, dass man ihn auch sozusagen von Angesicht zu Angesicht anschauen kann, was man bei gewöhnlichem Spiegeln doch immer machen kann. Die Schöpfungsontologie ist also bereits vorausgesetzt, wenn jene Metaphorik als sinnvoll behauptet wird. Solch metaphorische Verwendungsweise der Metapher des Spiegels wird nun in der Metapherngeschichte von ›Spiegel‹ durch das Attribut *lebendig* bezeichnet: lebendige Spiegel spiegeln nicht sichtbar Präsenzes. Da aber die Metapher des Spiegels das gerade nicht hergibt, wurde solche Gebrauchsweise der Metapher auch scharf kritisiert und provozierte die Gegenmetapher des toten Spiegels. Und die wiederum konnte ganz unterschiedlich bewertet werden, nämlich entweder positiv als vernichtende Kritik am Gebrauch des lebendigen Spiegels, oder aber negativ als bloßes Abspiegeln. Die Metapher des Spiegels gilt dann (als totes Spiegeln) als *die* Metapher schlechthin für das unnütze Verdoppeln weltlicher Dinge. Königs Analyse steigt nun gewissermaßen aus dieser Metapherngeschichte aus: Er äußert sich m.W. gar nicht zur Möglichkeit oder Unmöglichkeit der metaphorischen Verwendungsweise des Spiegels, sondern er weist an demjenigen Spiegeln, das in jener Entgegensetzung ein totes

164 Vgl. Ralf Konersmann: *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*, Frankfurt/M. 1991.

Spiegeln wäre, die gezeigte Produktivität auf (Totgesagte leben bekanntlich länger).

Damit liegt, exemplarisch, jene Begründungszirkularität einer Selbst-Vermittlung vor: Wir wissen um das etwas-im-Spiegel-sehen; es macht uns kein Problem, Akte solchen Spiegel-sehens zu identifizieren. Wenn wir dann analysieren, was denn die Spezifik des Spiegel-sehens ist, finden wir es ausgezeichnet durch eine gewisse Produktivität, die es zu einem Darstellen in mittlerer Eigentlichkeit macht. Wir müssen also, um zu verstehen, *was* wir da eigentlich als Spiegel-sehen schon verstanden haben, die gedankliche Forderung in Anspruch nehmen, dass es so etwas wie ein Darstellen in mittlerer Eigentlichkeit überhaupt gibt. Gefragt nun, *ob* es denn ein Darstellen in mittlerer Eigentlichkeit überhaupt gibt, können wir sinnvollerweise auf das Spiegeln (zurück) verweisen, genauer: Darauf, dass wir doch verstanden haben, was Spiegel-sehen ist. Insofern ›wissen‹ wir schon, dass es Fälle von Darstellen in mittlerer Eigentlichkeit tatsächlich ›gibt‹. Diese Begründung *ist* zirkulär. Dass *diese* Zirkularität nicht von der Art eines logisch unzulässigen Zirkels ist – dass sie nicht von der Art einer nichtssagenden Tautologie: ›wir verstehen, was Spiegel-sehen ist, weil wir verstehen, was Spiegel-sehen ist‹ ist –, behält ein appellatives Moment. Haben wir nicht jetzt etwas (mehr als vorher) verstanden? Ist es nicht das eine, *dadurch* zu verstehen, was Spiegel-sehen ist, dass wir problem- und fraglos Fälle von Spiegel-sehen identifizieren; und ist es nicht ein anderes, nunmehr zu verstehen, was wir da verstehen? Handelt es sich somit hier etwa nicht um einen erkenntniserweiternden Begründungszirkel? Das Argument, hier von einem nicht-vitiösen Zirkel auszugehen, ist am Beispiel gesprochen: Falls wir zugestehen, dass wir verstanden hatten, was Spiegel-Bild meinte, können wir uns nachher nicht herausreden, dass es aber gar kein Darstellen sei – selbst dann nicht, wenn wir gezwungen wären, eine bizarre logische Struktur zugrunde zu legen, um begründet sagen zu können, wie wir die Rede von Spiegel-Bild verstehen.

Hier taucht sie also wieder auf: Jene »ikonische Macht«, von der Merleau-Ponty sprach (s.o., Kap. 2.1). Irgendetwas scheint uns der Spiegel aus sich heraus zuzuflüstern; vermutlich irgendeine Weise der Bestätigung dessen, was wir (ihn?) vorher gefragt haben. Fraglich bleibt, ob er uns auch widersprechen könnte, oder ob das dem Märchen – Schneewittchen – vorbehalten bleibt.

Nun ist es sicher *auch* ein wenig Geschmacksfrage, ob man in Bezug auf solche Fälle von Selbst-Vermittlung noch von vermittelter *Unmittelbarkeit* reden möchte. Darin spricht sich zunächst lediglich eine gewisse Tradition aus. Dass sich in Bezug auf Prototypen die Figur der Evidenz geradezu aufdrängt (s.o.), legt die

Rede von Unmittelbarkeit traditionell sehr nahe. Unabhängig von dem Namen sind es zwei sachliche Aspekte, die es festzuhalten gilt.

Zum einen ist eine Vermittlung durch sich selbst schlicht etwas anderes als eine Vermittlung-durch-anderes. Das ist sogar, atmosphärisch argumentiert, derart anders, dass spontan der Begriff der Vermittlung wohl mit Vermittlung-durch-anderes identifiziert wird, und Fälle von Selbst-Vermittlung scheinbar Unfälle sind. Dieser Aspekt spricht eher *gegen* den Namen *Unmittelbarkeit*, denn dabei gilt es eher festzuhalten, dass auch hier ein Modus von Vermitteltheit vorliegt – eben, wenn schon, *vermittelte* Unmittelbarkeit.

Zum anderen aber gilt festzuhalten, dass das Konzept von *Vermittlung* in beiden Fällen ein anderes ist. Es ist nämlich gerade nicht so, dass dort eine allgemeine Form Vermittlung-durch-X vorliegt, die man praktischerweise sortieren kann nach jenen Fällen, in denen X das zugrundeliegende Phänomen selbst ist und anderen Fällen, in denen X ein Anderes ist. Insofern nämlich jenes X das Phänomen selbst ist, ist solcherart Vermittlung ein Innwerden eines bereits im Vollzug Gegebenen, im Unterschied zu einer Vermittlung-durch-anderes, die als Aufbau aus vor-gegebenen Elementen gefasst werden muss. Um diesen Unterschied von *Vermitteltheit* anhand des wichtigsten Indikators zu sagen: In Fällen von Selbst-Vermittlung ist *wesentlich* fraglich, ob überhaupt neue Einsicht gewonnen wird. Dass es sich *nicht* um eine Tautologie handelt, behält wesentlich ein appellatives Moment. Demgegenüber ist mitnichten fraglich, dass der Beweis eines mathematischen Satzes eine neue Einsicht herbeiführt. Allerdings ist dort genauso *fraglos*, dass durch einen mathematischen Beweis kein neuer Sinn produziert wird, denn das Führen eines mathematischen Beweises expliziert lediglich das, was in den Axiomen schon enthalten ist. Die neue Einsicht liegt exakt darin, dass nunmehr etwas explizit gemacht ist, was vorher implizit in den Axiomen enthalten war, ohne dass wir darum wussten. In Fällen von Selbst-Vermittlung wird insofern nicht lediglich eine neue *Einsicht*, sondern neuer Sinn produziert. Selbst-Vermittlung ist »mehr als bloß« Explikation vor-gegebenen Sinns, nämlich das Entspringen von neuem Sinn aus *gegebenem* Sinn. Dieser Unterschied von Vermitteltheit, der in *Gegebenem*, und nicht in Vor-Gegebenem, gründet, macht Selbst-Vermittlung zu vermittelter Unmittelbarkeit.

4.3.4 Die Verbindlichkeit der Sprache

Dass König solche Prototypen kennt, ist charakteristisch – ja, man muss wohl sagen: prototypisch – für die Konzeption des Primats des verständlichen Sprechens. Dieses Konzept besagt, dass das, was gutes oder richtiges Sprechen ist, sich letztlich nicht bemessen kann an einer anderen Instanz – etwa am Urteilsakt

oder an der Gegenstandsstruktur –, sondern dass umgekehrt diesen Instanzen verständliches Sprechen bereits zu Grunde liegt. Diese Konzeption des Primats verständlichen Sprechens scheint mir die entscheidende Grundlage für das Verständnis von Logik bei Misch und bei König zu sein.¹⁶⁵

Und diese Konzeption ist nicht nichtssagend. Nimmt man etwa die Voraussetzung, die wir machen und mitmachen müssen, dass uns Prototypen verständlich *sind*, dann ist das keineswegs eine Selbstverständlichkeit bzw. eine harmlose oder gar triviale Voraussetzung. Diese Voraussetzung sichert immerhin, dass solche Redeweisen nicht sinnlos oder sinnleer sind – und zwar unabhängig davon, von welcher logischen Struktur sie sind. *Falls* man zugesteht, dass man die Redeweise R versteht, dann kann man später nicht mehr sagen, es sei eine sinnlose Redeweise, nur weil man merkt, dass wir sie nur vermittelt einer kuriosen logischen Figur (z.B. auf Basis einer Antinomie; s.o.) verstehen. Wenn wir z.B. zugestehen, wir verstünden, was ein Christ sagt, wenn er sagt: »Gott ist das Allmächtige«, dann können wir nicht mehr sagen, dieser Satz sei sinnlos. Und zwar, und dies ist entscheidend, ist dieser sonst naheliegende Ausweg des für-sinnlos-Erklärens auch dann verbaut, falls man herausfindet, den Satz nur aufgrund der Figur der Identität von Identität und Nicht-Identität zu verstehen.

Dass diese Konzeption nicht nichtssagend ist, kann ein Vergleich mit der Philosophie der Normalsprache zeigen. Savigny diskutiert die philosophische Hypothese, dass das ganze Leben vielleicht bloß ein Traum sei.¹⁶⁶ Er misst diesen Satz an unseren normalen Gebrauchsweisen des Wortes *träumen*. Zu denen gehört, dass man bei bestimmten Gelegenheiten einen Traum auch als Traum erkennt bzw. erkennen kann. Das ist nun in jener philosophischen Hypothese ganz offenkundig nicht der Fall, denn wenn das ganze Leben ein Traum ist, könnten wir bestenfalls träumen, dass wir träumen, aber eben nicht von außerhalb des Traums entscheiden, dass es ein Traum ist. Für Savigny ist die Konsequenz klar: Jene philosophische Hypothese ist ein unklarer Satz; man muss ihn eindeutig machen durch Gebrauch der normalen Verwendungsweisen und sieht dann schnell, dass jene Hypothese falsch ist.

165 Den gleichen Grundsatz findet man auch bei Hans Lipps, der von der »Verbindlichkeit der Sprache« spricht (vgl. Hans Lipps: »Die Verbindlichkeit der Sprache [1938]«, in: ders., *Die Verbindlichkeit der Sprache* (Werke IV), Frankfurt/M.,³1977, 107-120). Innerhalb dieses gleichen Ansatzes gibt es freilich auch entscheidende Unterschiede (vgl. V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, Kap. 3.6).

166 Eike v. Savigny: »Einführung«, in: Eike v. Savigny (Hg.), *Philosophie und normale Sprache. Texte der Ordinary-Language-Philosophy*, Freiburg, München 1969, 7-18, hier: 8f.

Was Savigny dort vorführt, ist aber selbstredend nur ein spezifisches Verständnis unseres Sprachgebrauchs bzw. von philosophischem Sprachgebrauch – und eben ein anderes, als es etwa bei Misch und König zu finden ist. Savigny setzt voraus, dass eine philosophische Verwendungsweise des Wortes *träumen* nichts Eigenes zum Bedeutungsfeld von träumen hinzufügt bzw. hinzufügen kann (s.o., Kap. 37.1 zum Kritik-Verständnis von Rickert). Das hat die direkte Folge, dass Savigny einen philosophischen Satz genau so behandelt wie einen gewöhnlichen Satz. Eine doch immerhin fragliche Spezifik der Philosophie ist dabei gänzlich abgeschafft.¹⁶⁷ Würde man nun, gegen Savigny, setzen, dass wir doch wenigstens in etwa verstehen, was jene philosophische Hypothese sagt, dann läge nicht eine unklare Verwendungsweise des Wortes *träumen* vor, sondern (z.B.) eine metaphorische: Das, was jene Hypothese sagen will, sagt sie dadurch, dass sie von der normalen Verwendungsweise abweicht, und sie muss das tun, weil sie etwas aussagt über das *ganze* Leben und nicht lediglich über Situationen *in* diesem Leben. In beiden Konzeptionen sind also Setzungen im Spiel. Die führen bei Savigny dazu, von vornherein eine Spezifik der Philosophie abzuschaffen; in der Gegenkonzeption ist von vornherein eine Spezifik der Philosophie unterstellt. Und dieser Unterschied ist wahrlich nicht nichtssagend.

»Ich bin tief überzeugt, dass jeder Versuch von uns Menschen, unsere Sprache korrigieren zu wollen und soz. ihr überlegen sein zu wollen, in sich selber tief töricht ist; und eigentlich gesprochen Hybris (Vermessenheit) ist. Hier ist ein Punkt, wo ich sehr lebhaft fühle, dass mich von gewissen Auffassungen – *nicht der mathematischen Logik*, wohl aber vieler mathematischer Logiker – ganze Welten trennen.«¹⁶⁸

Und das schließt durchaus ein, dass »eine Korrektur des schlechten, unreinen *Gebrauchs*« der Sprache »tief berechtigt« ist.¹⁶⁹ Angezielt ist hier also eine Art *katharsis* des gelebten Sprachgebrauchs, mithin ein Selbst-Verhältnis des Sprachgebrauchs. Jegliche Instanz außerhalb des Sprachgebrauchs – Urteilsakte, außersprachliche Dinge etc. – oder aber Fälle »eigentlichen« Sprachgebrauchs

167 Immerhin kann man hier ganz anderer Meinung sein als Savigny und, wie etwa Hegel, auf solcher eigenen Spezifik der Philosophie beharren. Savigny ist völlig geschützt vor dieser möglichen Irritation seiner eigenen Position, denn gemäß seiner eigenen Position muss er Hegel völlig unklar finden, denn Hegel kann den Unterschied von philosophischem und gewöhnlichem Sprechen nur innerhalb des philosophischen Sprechens aussprechen.

168 Josef König: *Logische Unterschied* [1953ff.], 227.

169 Ebd., Hervorhbg. v. mir.

stehen nunmehr für eine Kritik an konkreter Sprachverwendung nicht mehr zur Verfügung. Man kann den Sprachgebrauch nunmehr nur noch von Fall zu Fall ›beim Wort nehmen‹, wie man so sagt. – Man sagt dann in diesem Falle aber nicht ganz korrekt, denn Misch und wohl auch König schränken das, was sie unter *Sprache* verstehen, nicht auf die Sprache der Worte ein. Das Ausdrucksgeschehen ist umfassender als die Rede oder das Schreiben. So reden wir durchaus von der Sprache der Musik, der Bilder etc. Es mag aber wohl so sein, dass das Verständnis der Sprache der Worte als Sprache prototypisch ist für unser Verstehen von etwas als Sprache.

4.3.5 Ausblick

Die hier dargestellte Lebensphilosophie von Misch und König ist eine *philosophische* Hermeneutik. Dabei bezeichnet das Attribut *philosophisch* keine höhere Weihe, sondern einen sachlichen Unterschied zu *methodischen* Hermeneutiken. Zentrales Anliegen einer methodischen Hermeneutik ist es, Verfahren bereit zu stellen, bereits vorliegenden und manifestierten Sinn zu verstehen. Einer philosophischen Hermeneutik geht es dagegen nicht primär um den in Sinngebilden wie Texten, Denkmälern, menschlichen Gesichtern etc. bereits konstituierten Sinn, sondern um den Prozess des Sinnkonstituierens. Eine philosophische Hermeneutik möchte nicht entsprungenen Sinn, sondern das Entspringen von Sinn verstehen.¹⁷⁰

Gerade in dieser Hinsicht ist daher der von Misch so sehr betonte Vollzugsaspekt des *logos* wichtig und entscheidend. Zugleich weist die angedeutete Einbettung der Sprache der Worte in ein allgemeineres Ausdrucksgeschehen darauf hin, dass der Vollzug der Rede ein Sonderfall von Sinnkonstitution ist. Allgemein gesprochen stellt sich an dieser Stelle das Problem des Verhältnisses von Sprechen und Agieren bzw. von Wissen und Können. Ist *logos* ein Titel für das, was die miteinander Redenden gemeinsam teilen und also miteinander praktizieren, um sich als sinnvoll *Redende* zu begegnen (und nicht als Geräuscheproduzierende Entitäten), so bietet es sich an, diese Struktur auf *agon* zu übertragen bzw. zu verallgemeinern: *agon* als Titel für das im jeweiligen Miteinander-Tun notwendig miteinander Geteilte. »Agon« ist im Griechischen ursprünglich die Bezeichnung des Versammlungsplatzes, des Orts der Gemeinsamkeit.

170 Gewöhnlich wird der Übergang zu solch einer *philosophischen* Hermeneutik (ausschließlich) mit Heideggers *Sein und Zeit* in Verbindung gebracht. Demgegenüber liegt hier die These zugrunde, dass die Konzeption von Misch ebenfalls diesen Übergang vollzieht – und somit eine Alternative zu Heidegger vorliegt.

Gegeneinander Kämpfen setzt voraus, dass man etwas gemeinsam hat und gemeinsam macht, dass man die Bedingungen und den Rahmen des Wettkampfs herstellt und respektiert.«¹⁷¹

Ein wichtiges Vermittlungsglied, das Verhältnis von Sprechen und Tun zu thematisieren, liegt mit Königs Unterscheidung von theoretischen und praktischen Sätzen vor. Praktische Sätze seien Handlungen in Form von Sätzen.¹⁷²

Das Paradigma Misch ist also formelhaft im folgenden Sinne eine Lebensphilosophie im heiteren Ton: Es handelt sich um eine lebensphilosophische Hermeneutik, die grundsätzlich mit der Figur der unendlichen Annäherung an gemeinten Sinn gebrochen hat, sondern stattdessen die *Verbindlichkeit* unergründlichen Sinns postuliert. Für jedes Sinn-Verstehen ist dann anerkannt, dass es in einem je schon Verstanden-Haben fundiert ist, so dass eben der Melancholie generierende Schein einer Unerreichbarkeit zugunsten einer gegenwärtigen Präsenz unterlaufen ist. Soll dies nicht seinerseits wieder rationalistisch resp. logizistisch verstellt werden, bedarf es einer plausiblen Logik *vermittelter Unmittelbarkeit* resp. eines evident-intuitiven Wissens, das gleichwohl nicht voraussetzungslos ist. Dass konzipiertes Verstehen ›im Leben‹ gründet, heißt dann, den schulphilosophischen Begründungsprimat umzukehren: Die Praxis des Lebensvollzugs ist nicht deshalb vernünftig (präziser: geistvoll), weil wir vernünftig verstanden haben, sondern die Güte des Verstehens gründet im jeweiligen Geist der Praxis. Sinn ist hier öffentlich-präsentisch, nicht aber unerreichbar-eingekapselt im inneren Erleben von Sinn-Verstehern.

171 Gebauer; zit. n. V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, 370.

172 Vgl. J. König: *FS Misch* [1947/49]; J. König: *Logische Unterschied* [1953ff.]; V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, 337-350.