

5. Die bildungstheoretische Bedeutung des Beschreibens

»[...] das Leben birgt in sich selbst die Macht der Bedeutung, die gliedert, aufbaut und gestaltet.«

Georg Misch

Dieses Kapitel ist bedeutsamen Werken und damit verbundenen Einsichten zweier Figuren gewidmet, die im heutigen erziehungswissenschaftlichen und bildungsphilosophischen Diskurs kaum noch erwähnt werden, nämlich Otto Friedrich Bollnow (1903–1991) und Georg Misch (1878–1965). Bollnow ist der wichtige Hinweis zu verdanken, dass die Praxis des Beschreibens nicht nur im Rahmen einer hermeneutischen Philosophie, sondern – zumindest implizit – auch im Zusammenhang der Theorie der Bildung von elementarer Bedeutung ist. Diesen Zugang fand Bollnow allerdings erst sehr spät in seinem Leben, aber er erkannte, wie bedeutsam die »Vorarbeiten« seines Lehrers Georg Misch gewesen sind, insbesondere dessen »bahnbrechende Lehre vom evozierenden Ausdruck« (so Grondin 1998, S. 62), die auch hier im Mittelpunkt stehen soll, wiewohl die Hinführung einiger Umwege bedarf.

5.1 Otto Friedrich Bollnows hermeneutische Philosophie der Erkenntnis

Der Thematik des »Beschreibens« widmete sich Bollnow zum ersten Mal ausführlich im zweiten Teil der *Philosophie der Erkenntnis* (Bollnow 1970, 1975), die als philosophische Fundierung seiner anthropologischen Pädagogik gelten kann. Im ersten Teil – »Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen« – befragt Bollnow erkenntnistheoretische Leitbegriffe und versucht sie in ihrer tieferen »Lebensfunktion« zu begreifen. Diesen Ansatz bezeichnet Bollnow als »anthropologische Reduktion«. Mit der *Philosophie der Erkenntnis* wird eine »anthropologische Rückwendung« vollzogen, die »selber also anthropologisch fragt, indem sie die leitenden Begriffe, die in der bisherigen Erkenntnistheorie als selbstverständlich hingenommen

wurden, in ihrer tieferen Lebensfunktion zu begreifen sucht« (Bollnow 1970, S. 26). Erst wenn ihre Bedeutung im menschlichen Lebenszusammenhang verständlich gemacht werde, sei Erkenntniskritik im Rahmen einer erkenntnistheoretischen Perspektive möglich, die sich nicht im Sinne der diskursiven Logik erweisen müsse, sondern vielmehr angesichts der menschlichen Lebenspraxis und ihrer anthropologischen Voraussetzungen bewähren und als konsistent erweisen könne. Damit wird suggeriert, dass Erkenntnis, auch »rationale« Erkenntnis, »nicht ablösbar ist von dem Untergrund der Willensregungen, der Gefühle und der Stimmungen« und dass diese »nicht als bloße Störungen zu betrachten sind, die man nach Möglichkeit auszuschalten versuchen müsse, um dadurch eine objektive Erkenntnis zu gewinnen, sondern dass sie als unab lösbare Voraussetzungen in den Grund der Erkenntnis selber eingehen« (S. 10).

Die hermeneutische Prämisse in Bollnows Ansatz besteht im Postulat, dass es unmöglich sei, einen Anfang im Erkenntnisprozess auszumachen. »Der Mensch lebt schon immer in einer verstandenen Welt, und es hat schlechterdings keinen Sinn, hinter dieses Verständnis zurückgreifen zu wollen auf einen Anfangszustand, wo der Mensch seine Erkenntnis von Grund aus neu aufbauen könnte.« (Bollnow 1970, S. 23) Die hermeneutische Prämisse bestreitet die Möglichkeit eines archimedischen Punktes der Erkenntnis, ist aber auch eine Kritik an der Vorstellung einer reinen Zirkelhaftigkeit von Erkenntnisprozessen. Sie bezeichne vielmehr den Einsatz von Erkenntnisarbeit, die immer im Lebenszusammenhang selbst beginne und von dort aus Zusammenhänge zu verstehen versuche. Während die (traditionelle) Hermeneutik lange Zeit als eine Methode der Textauslegung in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen betrachtet worden ist, könne sie als das Grundprinzip der Philosophie der Erkenntnis betrachtet werden. Eine derart gewendete anthropologisch-hermeneutische Erkenntnistheorie hält also fest, dass menschliche Erkenntnis ihrem Wesen nach hermeneutisch ist: »Indem wir diesen Tatbestand als grundlegend festhalten, sprechen wir von einer hermeneutischen Erkenntnislehre.« (S. 25)

Diese methodischen Ausführungen in der *Philosophie der Erkenntnis* führen zum Ansatz einer »hermeneutischen Philosophie«. 1986 macht Bollnow diese Setzung explizit. Den Grundgedanken einer systematischen Ausrichtung der *hermeneutischen Philosophie* formuliert er wie folgt:

»Am Anfang einer hermeneutischen Philosophie steht als Grundgegebenheit, auf der alles andere aufbaut, die einfache Tatsache, dass uns in unserem Leben immer schon ein Verständnis des Lebens und der Welt gegeben ist. Wir erwerben es nicht erst, sondern, sofern wir überhaupt leben, verstehen wir auch immer schon die Welt, in der wir leben.« (Bollnow 1986, S. 94)

Hermeneutische Philosophie macht die Grundgegebenheit, »dass die vertraute Umwelt immer schon eine in ihrer Bedeutung verstandene Welt ist« (S. 96), zu

ihrem Ausgangspunkt. Anstatt zu versuchen, von einem absoluten (begrifflichen) Anfang aus ein sicheres Erkenntnisssystem zu errichten, setzt sie sich mit den immanenten Voraussetzungen des Verstehens auseinander.

Mit Friedrich Kümmler unterscheidet Bollnow zwei verschiedene Formen des Vorverständnisses. Das *antizipierende* Vorverständnis bezieht sich auf ein bestimmtes Werk oder eine bestimmte Fragestellung, die durch Interpretation genauer bestimmt werden sollen, während das *mitgebrachte* Vorverständnis das allgemeine Welt- und Lebensverständnis beinhaltet. »Dieses mitgebrachte Vorverständnis ist dem Verstehenden so selbstverständlich, dass es in der Regel nicht als solches bewusst ist und erst bei einer Unterbrechung des gewöhnlichen Verhaltens erkannt wird.« (Bollnow 1986, S. 97) Die hermeneutische Philosophie widmet sich vor allem dem »mitgebrachten« Vorverständnis, während das antizipierende Vorverständnis im Zentrum des Interesses insbesondere der philologischen und philosophischen Hermeneutik steht. Gleichwohl macht Bollnow klar, dass eine allzu scharfe Trennung weder möglich noch sinnvoll ist.

5.1.1 Das »Doppelgesicht der Wahrheit«

In der Einleitung des zweiten Teils der *Philosophie der Erkenntnis* (1975) erläutert Bollnow zwei Wahrheitsbegriffe: die Seinswahrheit oder personelle Wahrheit einerseits und die Erkenntniswahrheit andererseits. Während die sogenannte Erkenntniswahrheit historisch der abendländischen Philosophie und damit der Erkenntnistheorie im engeren Sinn zugeordnet werden könne, lasse sich die personelle Wahrheit als Teil der Ethik verstehen. Über diese Differenzierung hinaus seien die Wahrheitsverständnisse aber miteinander verbunden und würden sich sogar bedingen, denn auch Erkenntniswahrheit sei – letztlich – auf eine ethische Problemstellung zurückzuführen (Bollnow 1975, S. 10). Im Zentrum stehe nämlich jeweils die Frage, welche Bedeutung der Wahrheit für das menschliche Leben zukomme.

Die anthropologische Setzung (der Erkenntnistheorie) impliziert die Frage nach der Art der Verbindung der beiden Wahrheitsverständnisse oder -begriffe. Von besonderem Interesse ist hierbei, welche Rolle die *Beschreibung* im Rahmen von Erkenntnis und Erkenntnisprozessen spielt oder spielen kann. Ausgehend von diesen frühen Studien und Reflexionen über das Beschreiben lassen sich die Transformation von Bollnows Fragestellung und Theoriebildung sowie die Genese seines speziellen Beschreibungsbegriffs nachzeichnen.

Für Bollnow ist die Beschreibung ein Mittel der Erkenntnis. Seine Überlegungen dazu sind in *Doppelgesicht der Wahrheit* (Bollnow 1975) im Grundton zwar wissenschaftsethisch gestimmt, aber dem anthropologischen Denken näher. Es klingen bereits Momente einer erweiterten Betrachtung der Bedeutung des Beschreibens und der Beschreibung an, die Bollnow in den 1980er Jahren explizit und im Zusammenhang mit einer veränderten Fragestellung aufnimmt (vgl. weiter unten).

Bollnow beginnt ganz von vorn, wenn er sich im Rahmen der Thematik des aufmerksamen Betrachtens zunächst der Anschauung widmet. Dem philosophischen Topos der Anschauung widmete sich Bollnow schon im ersten Teil seiner *Philosophie der Erkenntnis*.¹ Dort versteht er Anschauung als das Fundament der Erkenntnis. Seine Perspektive auf die »reine Anschauung« und ihre Bedeutung im Erkenntnisprozess ist zentral für die Frage nach dem »Neuen«. Es geht um die Frage, wie eine Anschauung, in der »die Welt« in einem »ungeteilten Gesamteindruck« (Bollnow 1975, S. 122) gegeben sei, gegenständlich werden könne. Es ist dieser Zusammenhang, in dem für Bollnow die Beschreibung als Mittel der Erkenntnis sowohl in ihrer »wissenschaftlichen« (objektiven) als auch in ihrer ethischen (wertgebundenen) Dimension zentral wird.

Mit dem Verweis auf das kantische Diktum, wonach Anschauungen ohne Begriffe blind seien (und Begriffe ohne Anschauungen leer), kritisiert Bollnow die schnelle Folgerung, dass alle Erkenntnis bei der Anschauung beginne und von dort zu den Begriffen aufsteige (vgl. Bollnow 1970, S. 70). Als Beispiel führt er die Pädagogik an, die »den Ausgang von der Anschauung zum Grundprinzip einer gesicherten Wissen vermittelnden Didaktik gemacht« habe (ebd.) – so beispielsweise Pestalozzi, der »die Formen alles Unterrichtens den ewigen Gesetzen unterwerfen« wollte, »nach welchen der menschliche Geist von sinnlichen Anschauungen sich zu deutlichen Begriffen erhebt« (Pestalozzi, zit. in Bollnow 1970, S. 70). Analog zu Boehm (vgl. weiter unten) wendet Bollnow ein, dass dieser Ansatz seiner Grundlage entbehre, »sobald wir erkannt haben, dass wir uns von vorherein in einer vertrauten, in irgendeiner Weise schon immer verstandenen Welt bewegen« (S. 71). Aufgrund dieses Vorverständnisses hätten wir »schon immer irgendwie verstanden und kommen gar nicht zu dem, was nach der überlieferten Theorie (Kant) am Anfang stehen sollte: der reinen und unbefangenen Anschauung. Wir haben die Anschauung schon immer irgendwie übersprungen.« (ebd.) Damit stellt sich die Frage, ob und wie der Anschauung unter diesen Vorbehalten im Erkenntnisprozess grundlegende Bedeutung zukommt.

Der Zusammenhang von Sehen und Verstehen ist so elementar wie auch rätselhaft, es ist daher kein Wunder, dass er nicht nur ein Topos der Philosophiegeschichte ist. Der Bildtheoretiker und Philosoph Gottfried Boehm betont, dass »die kantische Überlegung, wonach alle Anschauung sinnlich sei, eine weitgehende Interpretation« darstelle, in der die Wahrnehmung zunächst lediglich ein rezeptives Vermögen repräsentiere (1997, S. 296). Sie wird als Voraussetzung oder »Stoff« verstanden, wobei ihr erst der »intellektuelle Prozess«, verstanden als Begriffsbildung, den Rang der Erkenntnis verleihe. (ebd.) Psychologisch könnte man in diesem Zusammenhang auf die Differenz von Empfindung und Wahrnehmung hinweisen.

1 Vgl. das fünfte Kapitel von »Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen«, das ganz der Anschauung gewidmet ist (Bollnow 1970).

Doch mit der Feststellung, dass Begriffe ohne Anschauung blind, Anschauungen ohne Begriffe dagegen leer seien, um die kantische Formel erneut aufzugreifen, ist noch nichts über die Art des Verhältnisses von Anschauung und Begriff oder die Anschauung selbst gesagt. (vgl. ebd.) Vielmehr wird hier die wahrnehmbare, aber begrifflich noch unbestimmte Stelle markiert, an welcher die *Arbeit an einem Logos der Sinne* beginnt, ein sinnliches Verstehen und Deuten. Die hermeneutische Kritik, so Boehm, wendet sich

»gegen die aufklärerische Illusion, es existiere eine Art neutrales Sehen. Eine basisgebende Visualität, die sich auf die Inhalte, die sie liefert, nicht auswirke. Die Welt des Auges begründet vielleicht nicht einen Logos, aber doch verschiedene Logoi, die, miteinander vergleichbar, sich in einer Konkurrenz der Plausibilität befinden.« (S. 297)²

Bollnow weist entsprechend darauf hin, dass wir die Anschauung immer schon irgendwie »übersprungen« hätten. Dieses Überspringen kann m.E. in zweifacher Weise verstanden werden: Einmal im wissenschaftlichen oder wissenschaftstheoretischen Sinne, weil bzw. wenn die Anschauung unreflektiert als Anfang und Grundlage im Erkenntnisaufbau angenommen, dabei aber überflüssig und vernachlässigbar wird, sobald man wähnt, sich auf dem Boden gesicherten begrifflichen Wissens zu bewegen. Einmal begriffen, interessiert den mit diesen Begriffen Hantierenden oft kaum noch, wie dieses zu Stande kam. Dann wird die Anschauung aber auch im praktischen Lebenszusammenhang »übersprungen«, wenn der normale Gang der Tagesgeschäfte gewährleistet werden soll. Diese zweite Art des Überspringens ist aufschlussreich hinsichtlich der Frage nach einem angemessenen Verständnis von Anschauung bzw. der Möglichkeit der reinen Anschauung. »Überspringen« bedeutet nach Bollnow ja gerade nicht, dass Anschauung keine Rolle spiele. Präziser wäre vielleicht die Bezeichnung »implizit« oder »unbeachtet bleiben«. Im alltäglichen Leben wird Anschauung sozusagen nur im schwachen Sinne »praktiziert« und als solche selbst nicht thematisch: »Im täglichen Leben ist der Blick schon immer verstellt durch die Befangenheit im ›Betriebe‹. Die Menschen wissen die Dinge zu nutzen, zu gebrauchen, sie sind gewissermaßen eingeschmolzen in ihr tägliches Geschäft.« (Bollnow 1970, S. 72) Für Betrachtung und Anschauung ist aber mehr erforderlich: »Dazu muss der Mensch zurücktreten aus dem Getriebe des täglichen Lebens, darf nichts mehr von den Dingen wollen, um sie nur noch anzuschauen, frei und unbefangen den Dingen hingegen.« (Ebd.) Bollnow hebt hervor, dass das, was er als »reine Anschauung« bezeichnet, nicht als eine ganz andere Anschauung zu verstehen ist als jene, die im alltäglichen Leben zum Tragen kommt. Das mag zunächst paradox klingen:

2 Vgl. zu diesem Themenzusammenhang Park und Reichenbach (2014).

»Die reine Anschauung steht nicht am Anfang, sie ist eine höhere Leistung, zu der sich der Mensch erst erheben muss. Und trotzdem ist sie die ursprüngliche Verfassung des Menschen. [...] Das Problem ist also, dass diese Ursprünglichkeit der Anschauung nicht selber am Anfang steht, sondern immer schon übersprungen ist und nur im Rückgang, in einer Gegenbewegung gegen die ›natürliche‹ Entwicklung des Lebens gewonnen werden kann. Die Anschauung legt frei, was unter der Hand schon immer geschehen ist, was in einer unausdrücklichen, indirekten Weise schon immer geleistet worden ist. Das klärt zunächst die unbehagliche Situation, dass der praktische Umgang mit der Welt zwar notwendig das Erste ist, dass darin aber immer schon von etwas Gebrauch gemacht wird, was vorher hätte geschehen sein müssen. Diese immer schon übersprungenen Ursprünge werden jetzt in der reinen Anschauung ans Licht gebracht.« (Bollnow 1970, S. 73)

Damit ist ein gemeinsamer Bezugspunkt von »Logos« und »Ethos« gewonnen bzw. damit werden die Aspekte in gewissem Sinne zusammengeführt:

»So bestätigt sich von der Seite der Erkenntnis her, was sich auch vom Ethischen, besser von der ganzen Lebensverfassung des Menschen her zeigen lässt: dass der Mensch so beschaffen ist, dass er sein eigenstes Wesen erst im Rückgang zu seinem verborgenen Ursprung gewinnen kann, dass sein ›Ursprung‹ nie im zeitlichen Sinn am Anfang liegt, sondern erst in einer ausdrücklichen Gegenbewegung gegen den zunächst gegebenen ›uneigentlichen‹ Zustand gewonnen werden muss.« (Bollnow 1970, S. 73)

Der *Ausdrücklichkeitscharakter*, der dieser Gegenbewegung eigen ist, die Möglichkeit der »Umkehr«, bezeugt für Bollnow die Fragilität menschlicher Erkenntnisprozesse.

»Von hier aus wird das Erkenntnisproblem in seinem letzten Sinn ein ethisches Problem, und gerade die Anschauung bezeichnet die Stelle, wo beides unmittelbar zusammenhängt. In der Hingabe an die reine Anschauung verwandelt sich der Mensch selber in seinem innersten Wesen. Und die Anschauung wird dem Menschen nicht als selbstverständliches Geschenk gegeben, so dass er die Augen aufzuschlagen braucht, um anzuschauen, sondern muss erst in einer anstrengenden Leistung gewonnen werden. [...] So also entsteht die Frage: Wie gelingt diese eine eingreifende innere Umkehr erfordernde Leistung?« (Bollnow 1970, S. 74)

Wichtig scheint m.E. vor allem auch der Hinweis, dass die Umwendung zur Anschauung einer *Anstrengung* bedarf. Mit Anstrengung ist aber weniger eine intensive Tätigkeit gemeint als vielmehr ein *Bemühen* um eine bestimmte Haltung, die ihrerseits auf günstige zeit-räumliche Bedingungen angewiesen ist. Es sei »eine ganz andere Verfassung erforderlich, die Muße, mit der der Mensch aus seinen Geschäft-

ten heraustritt, und eine ruhig und heiter gestimmte Seele« (ebd.). Die Anschauung erfordert – und sei es nur als Abglanz – einen Zugang zur *vita contemplativa*.

In *Doppelgesicht der Wahrheit* (1975) knüpft Bollnow an diese anthropologischen Voraussetzungen an. Es seien nach dem »Geist des Misstrauens« mit einer je »neu gewonnenen Unbefangenheit die ersten Schritte im Aufbau der Erkenntnis zu vergegenwärtigen« (S. 121). Das wichtigste Werkzeug bei »dieser sich ins einzelne vertiefenden Betrachtung ist die Unterscheidung des einen vom anderen« (S. 122). Schon an dieser Stelle wird deutlich, dass es sich bei diesem anderen Vorgehen nicht um einen wahrnehmungsphysiologischen Vorgang handeln kann, sondern vielmehr um eine Praxis und Haltung der reflektierenden Anschauung und Theoriebildung. Bollnow betont die bewusste »Haltung« oder »Bereitschaft«, insbesondere um »bei Entwicklungsprozessen, in denen etwas Neues hervortritt, das im Früheren noch nicht enthalten war und das sich aus diesem nicht ableiten lässt, dieses Neue als etwas Neues zu erkennen« (ebd.). Das differenzierende Betrachten und Aufrechterhalten des so Wahrgenommenen erfordere besondere Aufmerksamkeit, »denn eine natürliche Neigung drängt den Menschen dazu, das neu Begegnende möglichst schnell in den Umkreis des schon Bekannten einzuordnen. Sie bildet dann, wenn das nicht gleich gelingt, Erklärungen aus, die eine solche Reduktion ermöglichen.« (Ebd.) Dabei kommt der unterscheidenden Betrachtung eine Schlüsselstellung zu, sie erweist sich (in einer »erkenntnistheoretischen« Fragestellung) als *Herausforderung sprachlicher* Möglichkeiten. Bollnow erkennt hierin die Bedeutung der Beschreibung: »Das beste Mittel, sich das in der Anschauung Gegebene zu vergegenwärtigen und dem anderen mitzuteilen, ist die *Beschreibung*, d.h. die Wiedergabe des Angeschauten im Medium der Sprache.« (S. 123, Hervorh. A.P.)

5.1.2 Versuch über das Beschreiben (O. F. Bollnow, 1989)

Schon in *Doppelgesicht der Wahrheit* (1975) unterscheidet Bollnow zunächst sachlich objektivierende Beschreibungen von jenen, die in alltäglicher Praxis notwendig sind. Die Bezeichnungen »sachlich« und »objektiv« sind etwas irreführend, da sie eine regelgeleitete Methode suggerieren. Dabei ist gerade das Gegenteil der Fall. Das wird deutlich durch eine Charakterisierung des Beschreibens, wie es Bollnow versteht:

»Diese Beschreibung ist zunächst Mittel der Übermittlung des Aufgenommenen an einen anderen. Sie geschieht im Gespräch oder auch in schriftlicher Form. Die Beschreibung ist aber darüber hinaus ein Mittel der eigenen Vergegenwärtigung und des tieferen Eindringens in den Gegenstand und gewinnt insofern in der Wissenschaft eine besondere Bedeutung.« (Bollnow 1975, S. 123f.)

Im Zusammenhang des Beschreibens ist das zeitlich vorausgehende Beobachten bedeutungsvoll. Dabei ist aber nicht das systematisch forschende Beobachten gemeint, sondern »ein nicht vorher fixiertes Offensein für das, was sich nicht an Vorausgesehenem zeigt« (S. 136), also eine Art Offenheit gegenüber einem (Beobachtungs-)Gegenstand, von welchem noch unklar ist, was und wie er ist.

Frithjof Rodi bezeichnete Bollnows »erste« Theorie der Beschreibung als ein »Stück Wissenschaftsethik« (1997, S. 75). Das ergibt insofern Sinn, als die Beschreibung als Mittel der Erkenntnis ein zentrales Motiv in *Doppelgesicht der Wahrheit* darstellt und dort als eine immer wiederkehrende Aufgabe jeder Wissenschaft bezeichnet wird. Korrigiert wird damit die Vorstellung, dass die Beschreibung ein der »eigentlichen« Wissenschaft äusseres Vorstadium sei, auf dem diese dann aufbaue. Vielmehr bestehe ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit, wobei in der Beschreibung eine Kraft liege, die das Abgleiten in wissenschaftliche Routine verhindere, da sie zur Selbstkritik zwingt (vgl. Bollnow 1975, S. 138).

Im Jahre 1979, vier Jahre vor seinem 80. Geburtstag, begann für Bollnow eine neue Phase seines philosophischen Arbeitens. Sein ehemaliger Schüler Rodi fasste die in der Folge entstandenen Schriften Bollnows unter dem Begriff »Spätwerk« zusammen. Am Beginn dieser neuen Schaffensphase stand die Einladung zu einem Vortrag, für den Bollnow gebeten worden war, sich noch einmal mit den eigenen philosophischen Anfängen zu befassen und dabei über die Bedeutung seines Lehrers Georg Misch zu sprechen.³ Es seien vor allem neu in Bewegung geratene Ideen zu einem hermeneutischen Philosophieren gewesen, in welchem, so Bollnow im April 1979 an Rodi, »die schöpferische Leistung des Sehen-lassens« eine besondere Stellung einnehmen sollte (Brief an Rodi vom 8.4.1979, zit. n. Rodi 1997, S. 61, vgl. Fn. 4). Rodi zufolge markiert der Brief den Anfang einer neuen Phase intensiven philosophischen Arbeitens, in welcher Bollnow einen grossen Teil der schon im Brief genannten Themen und Projekte schliesslich ausarbeiten sollte (vgl. ebd.). Wie sehr ihn die erneute Beschäftigung mit dem »Göttinger Kreis« angeregt hat, drückt Bollnow folgendermassen aus:

»Die Perspektiven, die sich mit dem letzten Bochumer Vortrag ergeben haben, haben mir einen neuen Schwung gegeben und mich geradezu verjüngt. Ich freue mich auf die (gelassen vorangehende) Fortführung dieser Arbeit. Die Pädagogik des Barock kann deswegen ruhig wieder in den Winterschlaf gehen.« (Bollnow Brief an Rodi vom 20.7.1979, zit. n. Rodi, ebd.)

Bollnows Briefe aus dem Herbst 1979 seien dann aber, so Rodi, voller Pläne und ungeduldigem Drängen gewesen. Über den Vortrag hinaus widmete sich Bollnow

3 Der Vortrag mit dem Titel »Über Lebensphilosophie und Logik. Georg Misch und der Göttinger Kreis« wurde 1980 in der *Zeitschrift für philosophische Forschung* publiziert (Band 34, S. 423–440).

Georg Mischs Vorlesungen zur Logik, die Misch in Göttingen zwischen 1919 und 1935 insgesamt vier Mal gehalten hatte. Bollnow, der mit diesen Vorlesungen gut vertraut war,⁴ arbeitete mit den Transkriptionen und dem Editionsmaterial, das sich in Bochum befand. Unter dem Titel *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens* füllt die Darstellung von Mischs philosophischem Denken mehr als die Hälfte des zweiten Bandes der *Studien zur Hermeneutik* (vgl. ebd.).⁵ Allerdings reichte Bollnows Zeit nicht, um die »schöpferische Leistung des Sehen-las-sens« systematisch darzustellen. Die Bedeutung, die Bollnow mit dieser Thematik verband, kommt in seinen Briefen zum Ausdruck. Im Herbst 1988 schreibt er:

»Es ist schon ernst gemeint, wenn ich sage, dass ich wünschte, jetzt von vorn anfangen zu können. In schlaflosen Stunden sehe ich die Möglichkeit einer hermeneutischen Philosophie, aber ich fühle mich wie Moses vor dem gelobten Land: ich sehe, wie es weitergehen müsste, aber ich weiß, dass ich eine so große Aufgabe in meinen Jahren nicht mehr unternehmen darf.« (Brief an Rodi vom 10.10.1988, zit. n. Rodi 1997, S. 62f.).

Und ein Jahr später: »Das Fernziel einer hermeneutischen Philosophie – mit starker Berücksichtigung der Beschreibung – wird wohl ein süßer Traum bleiben. [...] Ich sehe die Möglichkeiten, aber mit meinen Jahren ist es so spät.« (Brief an Rodi vom 5.12.1989, zit. n. Rodi 1997, S. 79)

Wie sehr die Auseinandersetzung mit Georg Misch Bollnow ermöglichte, vertraute Fragen anders zu betrachten (zum »Sehen-lassen zu kommen«), zeigt sich dann in seinem *Versuch über das Beschreiben* (1989). Bollnow beschreibt, was geschieht, wenn innerhalb der handwerklich-technischen Welt »etwas nicht so geht, wie wir es uns vorgestellt haben« (1989, S. 58). Wir sind dann gezwungen, den Gang der Dinge zu unterbrechen, genau hinzuschauen, und müssen die Sachlage oder den Gegenstand neu oder anders erfassen. Damit kann aus den Bedürfnissen der Praxis eine Theorie entstehen. Allerdings handelt es sich dann »um eine Theorie um der Praxis willen« (ebd.). Bollnow betont, dass er diese theoretische Reflexion und ihre Kategorien aus der Praxis gewonnen hat und ihre Gegenstände daher weiterhin unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, das heisst »als Material, das es zu gebrauchen gilt oder als Verfahren, das man anwenden kann, [...] nicht aber auf das hin, was die Dinge – soweit sich der Begriff des Dings überhaupt noch sinnvoll anwenden lässt – als Naturgebilde von ihnen selbst her sind« (ebd.). Es treibt ihn die Frage an, welche Möglichkeiten der Artikulation darüber hinaus möglich sind: »Sind wir in diesem Verständnis wie in einem Käfig

4 Bollnow habilitierte sich 1931 an der Universität Göttingen, auch und insbesondere mit der Unterstützung Georg Mischs.

5 Eine systematische wissenschaftliche Edition der Vorlesung liegt seit 1994 vor (Misch 1994).

eingeschlossen [...] oder ist es möglich, über das anfänglich gegebene Verständnis hinauszugehen und auch grundsätzlich Neues zu erfahren, etwas, das im vorhandenen Verständnis nicht enthalten ist?» (ebd.) Und, reichlich pathetisch anmutend: »Ist die Welt des praktischen Umgangs wirklich die ganze Welt oder gibt es, gewissermaßen hinter ihr, noch eine andre Welt mit einem eigenen Wesen und einer eigenen Schönheit? Und wenn ja, wie können wir einen Zugang zu ihr gewinnen?« (S. 59) Dass es diesen Zugang gibt oder geben muss, steht für Bollnow jedoch ausser Frage. Allerdings betont er die Schwierigkeit der Thematik, die immer Gefahr laufe, in unverbindliches Reden abzugleiten (vgl. ebd.).

Da es natürlich Beschreibungen verschiedenster Art gibt, versucht Bollnow gleichsam exemplarisch, verschiedene Formen zu analysieren. Dabei geht es ihm nicht darum, eine Typologie von Beschreibungsformen aufzustellen; viel eher handelt es sich um ein notwendiges Vorgehen, um die von ihm gesuchte Form des Beschreibens herauszuarbeiten (vgl. S. 59f.). Beschreibungen kommen im praktischen Leben im Allgemeinen die Aufgabe zu, »einem andern eine Sache, die man kennt, die er aber nicht kennt, vorzustellen« (S. 60). Der Weg zum Bahnhof wird beispielsweise durch die Angabe markanter Merkmale (Kreuzung, Gebäude etc.) beschrieben. Die Beschreibung dient der Orientierung. Oder ein verlorener Koffer wird im Fundbüro beschrieben. Dabei ist es sinnvoll, neben allgemeinen Angaben auch »zufällige«, individuell-typische Merkmale, etwa eine beschädigte Ecke, zu beschreiben, damit der Koffer identifiziert werden kann. Zusammengefasst lässt sich für Beschreibungen im praktischen Leben sagen, dass es dabei selten um ein vollständiges Bild der jeweiligen Sache geht, sondern um eine Beschreibung jener Merkmale, die für die jeweiligen Zwecke sinnvoll sind.

Von dieser Form der Beschreibung, die Bollnow »praktisch« nennt, hebt er die »sachliche« Beschreibung ab. Sehr ausgeprägt wird diese Form der Beschreibung in den Wissenschaften angewandt, und zwar sowohl in den beschreibenden als auch in den theoretischen Wissenschaften, »denn auch hier ist vor aller Erklärung oder Deutung, vor aller Theoriebildung, eine genaue Beschreibung des zu behandelnden Gegenstandes erforderlich« (S. 61). Diese Form der Beschreibung, der sich Bollnow schon in *Doppelgesicht der Wahrheit* ausführlich gewidmet hat (vgl. 1975, S. 128ff.), schloss damals seine erste Reflexion über das Beschreiben ab. 1989 geht es Bollnow aber darum, diese Auffassung zu erweitern. Nach erneuter Darstellung der sachlichen Beschreibung stellt er fest, dass auch diese Beschreibungsform im Bereich der aus der Praxis entwickelten Theorie verbleibe:

»Das hier Beschriebene wird durch die genaue Beobachtung aus einem lebendigen, gefühlsmäßig verbundenen Du zu einem gefühlsmäßig gleichgültigen Es verwandelt. So sind wir auch bei andern Wesen (ich benutze abkürzend diese noch unbestimmte Bezeichnung), nicht imstande, im Sinne der einleitend entwickelten Fragestellung auf das zu hören, was sie von sich aus zu sagen haben. Hier setzt

eine ganz andre Einstellung ein, und mit ihr wird auch eine ganz andre Form der Beschreibung erforderlich.« (Bollnow 1989, S. 62)

Was sind nun aber jene Situationen, in denen eine »ganz andre Form der Beschreibung« notwendig wird? Bollnow führt Beispiele auf, die zwar auch alltäglicher Art sind, die aber dennoch nicht im praktischen Leben eingebunden sind, sondern dieses vielmehr irritieren bzw. unterbrechen. Er schreibt:

»Es gibt im Leben Augenblicke, wo in der gewohnten, uns selbstverständlich gewordenen Welt plötzlich etwas aufbricht, das uns aus dem alltäglichen Leben herauswirft: das reine Blau einer Glockenblume am Wegrand im Walde, der Harzgeruch im sommerlich heißen Kiefernwald, die weiße Seerose auf dem abgründig schwarzen Wasser des Teichs, oder auch der hilflos erstaunte Blick eines Kindes. Wir spüren, dass da etwas ist, das uns anspricht, das uns etwas zu sagen hat, das in dieser Weise Ansprüche an uns stellt, denen wir uns stellen müssen.« (S. 59)

Aber diese Augenblicke des »Erschreckens«, das Bollnow mehr mit dem platonischen Staunen vergleicht als mit einem drohenden Unbekannten verbindet, gehen meist schnell vorüber. Der Mensch bleibt meist etwas »hilflos« zurück mit dem Gefühl, seltsam angerührt worden zu sein. »Das einzige Mittel, das hier bleibt«, so Bollnow, sei der Versuch, »sich erst einmal in einer genauen Beschreibung dessen zu vergewissern, was ihm da widerfahren ist.« (Ebd.)

Damit erhalte die Beschreibung eine zentrale Bedeutung im Aufbau der Philosophie, »denn sie allein bietet die Möglichkeit, das allzu leicht Entschwindende festzuhalten und seine ›Botschaft‹ tiefer zu ergründen« (ebd.). In deutlicher Abgrenzung von der sachlichen Beschreibung bezeichnet Bollnow diese »ganz andre Einstellung«, die mit einer »ganz andren Form der Beschreibung« einhergeht, als »*artikulierende* Beschreibung« (Bollnow 1989, S. 62, Hervorh. A.P.).

»Warum, so können wir fragen, macht uns die liebevolle Beschreibung (etwa) einer Stadt, die wir kennen, also nicht erst durch die Beschreibung kennen lernen, einen so großen Genuss? Es liegt wohl daran, dass wir sie durch die Beschreibung in einer neuen Weise kennen lernen, dass uns darin etwas aufgeht, das wir zuvor nicht oder doch nicht so gesehen haben, und wir jetzt mit Staunen fühlen: Ja, so ist es, dunkel habe ich es schon lange empfunden, aber jetzt erst sehe ich es richtig. Die Beschreibung lässt uns erst richtig sehen. Es ist ein beglückendes Gefühl der Evidenz. Und vielleicht ist dies überhaupt die ursprüngliche Form der Evidenz und die in der Logik behandelte Evidenz des Urteils erst eine daraus abgeleitete Form.« (Bollnow 1989, S. 62)⁶

6 Mit dem Stichwort Beschreibung und Evidenz sei hier an die rhetorische Figur der Ekphrasis erinnert, die in Kapitel 2 reflektiert wurde.

Die artikulierende Beschreibung, und darin liegt ihre Herausforderung, soll »treffend« sein. »Aber das die Sache treffende Wort ist ungleich schwerer zu finden als zuvor bei der um Genauigkeit bemühten sachlichen Beschreibung.« (S. 63) Es ist ein mühsames Ringen um Sprache und die treffenden Worte. Das liegt daran, dass der zu beschreibende Gegenstand nicht von Anfang an feststeht, sondern *durch* die Beschreibung – das ist ihr eigentlicher Sinn – *überhaupt erst hervorgebracht* wird.

»Die Beschreibung gewinnt so dem bis dahin Ungesagten und unsagbar Scheinenden ein neues Stück des Sagbaren ab. Sie ist als das Gestalten aus dem Ungestalteten eine schöpferische Leistung. Wir können auch sagen, dass die Beschreibung im Beschreiben ihren Gegenstand erst hervorbringt.« (S. 63)

Mit Bezugnahme auf Georg Mischs Konzept des »evozierenden Sprechens« (1994) und Josef Königs Überlegungen zur »Natur der ästhetischen Wirkung« (1978) erweitert Bollnow seine Ausführungen zur artikulierenden Beschreibung und verweist auf ein theoretisches Bezugsfeld. Die grundsätzliche Unterscheidung ist nun jene zwischen der *sachlichen* und der *artikulierenden* Beschreibungsform. Die erneute Beschäftigung mit den »Göttingern« brachte Bollnow offensichtlich dazu, die Frage der Beschreibung erneut aufzunehmen und um die Form der artikulierenden Beschreibung zu erweitern. Zugleich wird ihm dabei klar, dass er nicht einfach einen schon begonnenen Gedanken weiterentwickelt hat, sondern viel eher an den (oder einen) eigentlichen Anfang gekommen ist. Denn die artikulierende Beschreibung impliziert einen wesentlich anderen *Begriff* von Beschreibung und ist nicht einfach als eine weitere mögliche Form zu verstehen.

Mit dem »Versuch über das Beschreiben« zeigt sich also, dass es, um zu dieser anderen Auffassung der Dinge zu gelangen, nicht ausreicht, eine formale Erweiterung des Beschreibungsbegriffs vorzuschlagen. Vielmehr ist ein anderer theoretischer Zugriff erforderlich, ein anderes Schauen gefragt. Beide damit verbundenen Fragekomplexe verweisen aufeinander: Nach dem *Wesen* der Dinge zu fragen verlangt, wenn man so will, nach einer angemessenen *Theorie der Beschreibung*, die ein »Zu-sehen-lassen-Kommen« zu ermöglichen verspricht. Und eine Beschreibung, der es um ein »Zu-sehen-lassen-Kommen« geht, ist dezidiert an der Prägnanz der Eigenpräsenz der Dinge interessiert. Die besondere Herausforderung besteht darin – und damit kommt der Anspruch einer Grundlegung der hermeneutischen Philosophie unter Berücksichtigung der Kategorie der Beschreibung zum Ausdruck –, diese besondere Auffassungsweise als integralen Teil einer allgemeinen Erkenntnislehre zu begründen. »Es wäre verkehrt«, so Bollnow, »diesen Auffassungsweisen den Erkenntniswert abzuspochen, nur weil sie nicht den Anforderungen eines streng rationalen Erkenntnisbegriffs entsprechen, und sie als unverbindliches Gerade beiseitezuschieben.« (1989, S. 73)

5.2 Hermeneutische Logik (Georg Misch)

Der oben schon erwähnte Vortrag Bollnows aus dem Jahr 1979, *Lebensphilosophie und Logik – Georg Misch und der Göttinger Kreis*, ist ein aufschlussreiches Zeugnis für die Frage einer erkenntnistheoretisch orientierten Fassung eines erweiterten Beschreibungsbegriffs. Es geht darin in erster Linie um die (Wieder-)Aufnahme einer historisch vernachlässigten Diskussion innerhalb der philosophischen Hermeneutik, auf die Bollnow aufmerksam machen will. Während die philosophische Hermeneutik allgemein durch die Linie Husserl, Heidegger und Gadamer bestimmt werde, vernachlässige man, so Bollnow, die an die Spätphilosophie Diltheys anknüpfende Linie (vgl. 1980, S. 423). Bollnow beginnt mit einer Würdigung des Werks und der Wirkung Gadammers. Dessen Werk *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1975)⁷ habe wesentlich mit dazu beigetragen, die Hermeneutik, nachdem sie lange Zeit unter der Vorherrschaft der an den Naturwissenschaften orientierten Wissenschaftstheorie als unwissenschaftlich beiseitegeschoben worden sei, wieder in den Mittelpunkt des Philosophischen zu stellen. Zudem habe das Werk vor allem in den Sozialwissenschaften lebhaft Diskussionen ausgelöst (vgl. Bollnow 1980, S. 423). Es stelle sich aber die Frage, ob die Problemstellung des Werks, die durch die Linie Husserl–Heidegger–Gadamer bestimmt sei, nicht zu einseitig sei und ob dabei nicht eine andere, von der Spätphilosophie Diltheys ausgehende und zu den Namen Georg Misch und Hans Lipps führende »Linie« übersehen worden sei (vgl. ebd.).

Bollnow war daran gelegen, »das wieder in die Diskussion zurückzuholen, was seinerzeit schon in Göttingen geleistet und dann unter dem Zwang der politischen Ereignisse in Vergessenheit geraten war« (ebd.). Dabei gehe es um Grundsätzliches, um nicht weniger nämlich als um das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften und speziell um das Verhältnis von wissenschaftlicher Erkenntnis und unmittelbarer Lebenserfahrung, das vom Göttinger Kreis dezidiert anders akzentuiert worden sei als in den Diskussionen im Anschluss an *Wahrheit und Methode*. Schon mit diesem Titel zeige sich Gadammers Trennung von methodisch-wissenschaftlicher Erkenntnis einerseits und einer alle wissenschaftliche Methodik überschreitenden Erfahrung von Wahrheit, wie sie in der Kunst und der Hermeneutik gegeben sei andererseits (vgl. S. 428). Das Problematische an dieser Trennung ist Bollnow zufolge, dass »damit der in der Hermeneutik erfassten Wahrheit die Möglichkeit einer methodischen Sicherung genommen wird« (ebd.). An dieser Stelle sind für Bollnow die Ansätze der Göttinger und allen voran derjenige Georgs Mischs bedeutsam. Bollnow erinnert daran, dass Misch bereits 1924 in seinem Aufsatz *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften* (1926)

7 Original 1960.

darauf hingewiesen habe, dass die (über-)scharfe Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften letztlich in der besonderen Lage der Wissenschaften um 1870 begründet gewesen sei (vgl. Bollnow 1980, S. 429).

Tatsächlich genießt der sogenannte Göttinger Kreis keine allzu grosse Resonanz; was für die Rezeptionsgeschichte von Helmuth Plessners Werk gilt, trifft auch auf das philosophische Schaffen seines Kollegen Georg Misch zu. Die berufliche Entlassung aus rassistischen Gründen durch das nationalsozialistische Regime und die damit verbundene Schmähung seiner Arbeiten trugen zu einem vorläufigen Vergessen von Person und Werk bei. Hinzu kommt, dass mit »philosophischer Hermeneutik« fast automatisch, zumindest in erster Linie, die Namen Gadamer und Heidegger assoziiert werden und erst in zweiter Linie, wenn überhaupt, die Namen Misch, Lipps und Bollnow.

Zwar kann die vorliegende Arbeit nicht eine umfassende Auseinandersetzung mit der Hermeneutik leisten. Aber die Beschäftigung mit den hermeneutischen und lebensphilosophischen Überlegungen Georg Mischs ist von der These geleitet, dass es sich hierbei um ein eigenständiges Konzept philosophischer Hermeneutik handelt, das für bildungstheoretische Überlegungen fruchtbar gemacht werden kann.⁸

5.2.1 Philosophiegeschichtliche Bemerkungen

Eine philosophiegeschichtliche Situierung der philosophischen Hermeneutik ist aber auch darum sinnvoll, weil Rezeption und Deutung hauptsächlich an den Arbeiten Gadamers orientiert sind. Das hat Konsequenzen für den Geltungsbereich eines alternativen Denkens auf ähnlichen Grundlagen, wie es das Denken Mischs ist. Es geht hier nun nicht um einen Vergleich, etwa von Gadamer, Heidegger und Misch, sondern darum, die Position(en) Mischs nachvollziehbar darzustellen und damit die bisher in dieser Arbeit vorgestellten Überlegungen zu vertiefen und zu festigen.

Hinsichtlich des Begriffs der Hermeneutik wird gemeinhin zwischen »traditioneller« Hermeneutik einerseits und »philosophischer« Hermeneutik andererseits unterschieden. »Traditionell« wird jene hermeneutische Theorie genannt, die das Verstehen vergegenständlichter Sinngehalte hinsichtlich »erkenntnistheoretischer-methodologischer« Fragen reflektiert. Mit »philosophischer« Hermeneutik wird demgegenüber die »fundamental-ontologische« Erweiterung gemeint, also die Bemühung, im Verstehen den ursprünglichen Seinscharakter menschlichen Daseins überhaupt zu begründen. Nach Rodi ist die Unterscheidung traditionelle versus philosophische Hermeneutik unter Gadamers Einfluss entstanden (vgl.

8 In dieser Annahme folge ich Volker Schürmann (2014).

Rodi 1990, S. 90). Dabei kritisiert er Gadammers Darstellung der traditionellen Hermeneutik als verkürzt, womit die Unterscheidung insgesamt problematisch werde (vgl. S. 97). Gadamer werfe der traditionellen Hermeneutik vor, den Problemhorizont des Verstehens in unangemessener Weise verengt zu haben, da sie Verstehen auf die Möglichkeit des methodisch gesicherten Erfassens von objektivierten Sinnintentionen beschränke. Besonders die Ambiguität des Wissenschaftsbegriffs von Dilthey mache dies deutlich. Gadamer zufolge sei der Zusammenhang von Leben und Wissen eine ursprüngliche Gegebenheit. »Jedoch könne Dilthey« – so Rodi Gadammers Kritik zusammenfassend –

»dieses Theorem von der lebensimmanenten Besinnung in seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften nicht durchhalten. Vielmehr relativiere er es durch die Hervorhebung des Gegensatzes zwischen der Unergründlichkeit des Lebens und der durch die Wissenschaftlichkeit erreichbaren Sicherheit gültigen Wissens. In diesem letzteren Gegensatz, der die produktive Spannung von Leben und Wissen aufgabe zugunsten eines an den Naturwissenschaften orientierten Wissenschaftsideals, setzte sich bei ihm der Einfluss der romantischen Hermeneutik durch, die gleichfalls von der Möglichkeit objektiver Gültigkeit der Verstehensleistungen ausging.« (S. 96)

Rodi betont, dass Gadamer die Ambiguität des Wissenschaftsbegriffs bei Dilthey zu Recht kritisiere. Hierin liege auch

»eine der größten Schwierigkeiten der Dilthey-Interpretation, die übrigens schon die engsten Schüler und Herausgeber seiner Schriften, wie Georg Misch und Bernhard Groethuysen, gesehen haben. *Stark verzeichnet* erscheint jedoch diese Ambiguität, wenn sie unter der Voraussetzung eines *rein negativen Begriffs von Unergründlichkeit* zu einer Alternative ›Sicherheit – Unergründlichkeit‹ und schließlich zur Preisgabe der produktiven Spannung von Leben und Wissen zu Gunsten einer Sicherheit durch Wissenschaft umstilisiert wird.« (Ebd. Hervorh. A. P.)

Rodi betrachtet die Folgen dieser Gewichtung Gadammers für die philosophiegeschichtliche Darstellung der traditionellen Hermeneutik:

»Dass die Weiterführung des im Begriff der Unergründlichkeit *und* der immanenten Reflexivität des Lebens angelegten Gedankens in der Dilthey-Schule für Gadamer nur ein Stück Dilthey-Interpretation, nicht jedoch eine in das Fundament der philosophischen Hermeneutik aufzunehmende Konsequenz dieses Denkens geworden ist, hat zu der fast gewaltsamen Betonung der Diskontinuität in der Tradition der Hermeneutik zwischen Dilthey und Heidegger und damit zur Überbetonung des radikalen Neuanfangs durch Heidegger geführt.« (S. 96f.)

Dabei werde das »Prinzip der produktiven Unergründlichkeit, wie es von Schleiermacher und dann von August Boeck durch die Betonung der *Unendlichkeit* der Ver-

stehensaufgabe und ihrer immer nur approximativ bleibenden Ergebnisse formuliert wurde«, von Gadamer »nicht gesehen« (S. 97). Das von der »philosophischen Hermeneutik« für das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein reklamierte »Prinzip der Offenheit« bleibe damit auch ohne erkennbare Bezüge zur Romantik und der historischen Schule (vgl. ebd.). Rodi stellt in seiner Kritik an der Darstellung der »traditionellen Hermeneutik« durch Gadamer klar:

»Spätestens seit Dilthey, in Ansätzen jedoch schon bei Schleiermacher und Boeck, ist die hermeneutische Reflexion gekennzeichnet durch die Anerkennung des Prinzips der produktiven Unergründlichkeit und ihres methodischen Korrelats, der approximativ-unendlichen Verstehensaufgabe. Die Diskreditierung der aus dieser hermeneutischen Reflexion erwachsenen Methodenprobleme als ›Methodologismus‹ verdunkelt den lebensweltlichen Erfahrungscharakter, der auch in der Verstehenskonzeption der ›traditionellen Hermeneutik‹ angelegt ist.« (Ebd.)

Diese möglicherweise etwas kleinlich wirkende Ausführung scheint angesichts Georg Mischs grosser Nähe zu Dilthey⁹ und der sogenannten traditionellen Hermeneutik gerechtfertigt. Hier soll Volker Schürmanns These gefolgt werden, wonach »es sich bei der Dilthey-Interpretation von Misch um einen *qualitativen* Schritt in der Geschichte der Hermeneutik handelt und nicht einfach um einen Abkömmling der ›Diltheyschen Konzeption‹« (1999, S. 47).¹⁰

Darüber hinaus ist dieser ›Streitpunkt‹ insgesamt für die Problemstellung dieser Arbeit interessant. Er betrifft im Grunde auf vergleichbare Weise die Frage nach der Plausibilität und argumentativen Legitimität der radikalen Trennung zwischen den diskurs-logischen und evozierenden Sprechweisen, wie sie – teilweise implizit, teilweise explizit – in der Auseinandersetzung zwischen den eingangs vorgestellten und kritisch diskutierten bildungstheoretischen Positionen sichtbar wurde. Es geht, allgemein gesagt, um die Frage des Umgangs mit dem (scheinbar) Unergründlichen; Muss vor dieser Grenze kapituliert werden? Oder ist (bildungstheoretisch) ein produktiver, verbindlicher Umgang denkbar, ohne freilich einen trivial-souveränen Umgang in Aussicht zu stellen?

9 Seinerseits Doktorvater und Schwiegervater von Georg Misch.

10 So greift Misch das Prinzip der Unergründlichkeit auf und formuliert es als verbindlich um. Die Unergründlichkeit des Lebens als Verbindlichkeit und nicht als Mangel aufzufassen verabschiedet die Idee, dass Verstehen als unendlich-approximative Aufgabe zu konzipieren. Mit Mischs Konzept der Immanenz des Transzendenten sieht Schürmann eine alternative hermeneutische Philosophie gegenüber Heidegger vorliegen, »es [handelt] sich mithin um einen Gegenentwurf auf demselben Kampfplatz [...], und nicht um einen Einwurf gegen Heidegger von aussen« (Schürmann 1999, S. 48).

5.2.2 Die Logik auf dem Boden der Lebensphilosophie

Die von Bollnow erläuterte Tendenz einer einseitigen Auffassung philosophischer Hermeneutik besteht weitgehend bis heute. Neben der schon erwähnten historischen Situation liegt dies im Fall von Georg Misch auch daran, dass er seine systematischen Hauptgedanken eher indirekt veröffentlichte. So äusserte er dieselben häufig nur in *historischen* Darstellungen – wie etwa in der vierbändigen *Geschichte der Autobiographie* (in den Erstauflagen zwischen 1907 und 1969 erschienen, d.h. zu Lebzeiten und posthum), in *Der Weg in die Philosophie* (1926/1950) oder in dem grossen »Vorbericht des Herausgebers« zum 5. Band von Diltheys *Gesammelten Schriften* (Einleitung des Dilthey-Jahrbuchs 1997–98). Jahrzehntelang war das Buch *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1930/1967) die einzige öffentlich zugängliche Quelle zu den systematischen Gedanken Georg Mischs. Aber der systematische Zugang wird auch in diesem Buch erschwert, da Misch »den Gang seiner Gedanken an das Kreuz einer Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger geschlagen« habe, so Bollnow (1980, S. 436). Nur in einem Werk hat Misch seine Gedanken systematisch entfaltet, nämlich in den *Göttinger Vorlesungen*. Aber Misch stellte deren Publikation hinter die *Geschichte der Autobiographie*, der er sich nach seiner Rückkehr aus dem Exil umfänglich widmete. Bollnow, der die Vorlesung gehört und »immer in Erinnerung behalten« hatte, bezeichnet sie noch gut fünfzig Jahre danach als das Hauptwerk Mischs (ebd.). Zwar konnte er für den Vortrag einige Abschnitte aus dem Manuskript lesen, fügt aber an, dass eine einigermaßen verbindliche Aussage erst möglich sein werde, wenn die Vorlesung gedruckt sei und man einzelne Formulierungen durchdenken könne (vgl. ebd.).

Misch hielt die dreistündige Vorlesung »Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens« insgesamt vier Mal jeweils im Wintersemester (zwischen 1927 und 1934). Darin entwickelte er seinen Ansatz und sein Denken weiter. Mit der Alber-Edition liegt seit 1994 unter dem Titel *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens* der zweite, systematische Teil der Vorlesung vor (vgl. Misch 1994).

Mit dem Erscheinen der lange vorbereiteten Edition, gefolgt von einem Symposium im Jahre 1996 mit dem Titel »Georg Misch der Philosoph«, wurde einer Rezeption endlich der Weg bereitet. So erscheinen seit Mitte der 1990er Jahre vermehrt Forschungsbeiträge über Georg Misch.¹¹ Bis dahin nahm, abgesehen von zeitgenössischen Kollegen, ein eher kleiner Kreis Bezug auf seine Arbeit. Mischs weiterer Ansatz, der sich im Bereich von Sprachphilosophie, Logik, Hermeneutik und Wissenschaftstheorie bewegt, war nur durch sekundäre Quellen zugänglich und wurde daher im geistes- bzw. kulturwissenschaftlichen Rahmen insgesamt wenig diskutiert. Dennoch lässt sich innerhalb des Göttinger Kreises eine Art Rezeptionslinie

11 Vgl. besonders die Bände 11 und 12 des Dilthey-Jahrbuchs, Göttingen 1998 bzw. 2000, mit dem thematischen Schwerpunkt »Der Philosoph Georg Misch«.

bestimmen, die Mischs Dilthey-, Husserl- und Heidegger-Interpretationen folgte. Beispielsweise greift Josef König in seiner Abhandlung *Die Natur der ästhetischen Wirkung* (1978) eine Fragestellung aus Mischs Logik-Vorlesung auf und führt die Überlegungen auf aufschlussreiche Weise weiter. Allerdings gehört auch König zu den selten rezipierten Göttingern.¹² Der 1994 veröffentlichte Briefwechsel zwischen Helmuth Plessner und Josef König dokumentiert nicht nur die freundschaftlichen Beziehungen der Göttinger, sondern auch das wechselseitige philosophische Interesse. Misch prägte zudem durch die Herausgabe, Einführung und kritische Interpretation von Diltheys Schriften dessen Rezeption massgeblich. Sein lebensphilosophisches Interesse an der Bedeutung des (Lebens-)Ausdrucks zeitigt eine grosse Nähe zur philosophischen Anthropologie Plessners im thematischen Kontext der Expressivität menschlicher Lebensform zwischen »Bios und Logos« (vgl. Fischer 2000, S. 116). Zudem formulierte Misch schon früh programmatisch die Notwendigkeit einer Reformierung der geisteswissenschaftlichen Theoriebildung auf der Grundlage der Lebensphilosophie.¹³

Die von Kant behauptete praktische Stellung der Vernunft diene dazu, so Misch, das sittliche Bewusstsein von der Seinserkenntnis abzusondern und an den Glauben heranzurücken. Sobald man aber »die Beschränkung der Erkenntnis aufs Ontische fallen lässt und dem Ontischen das historische des geistigen Lebens gegenüber stellt«, wird das »ethisch-religiös gebundene Prinzip der praktischen Vernunft« zur »Basis einer Erfahrungsstellung« (Misch 1947, S. 46). In der »Auffassung und Analyse des Menschlichen« als etwas, das »lebt und sein wahres Leben nur als geschichtliches hat«, kommt das zentrale geisteswissenschaftliche Verständnis zum Tragen (ebd.). Die

»logische Eigenart der Geisteswissenschaft beruht dann auf dem Ausdruckscharakter ihrer Gegenstände: darauf, dass diese geistigen Gegenstände, sei es nun eine Religion oder ein Werk der Kunst, selber von sich aus zu uns sprechen können, nicht bloss Sinn in sich tragen in gestalthaftem Sein, sondern von ihrem eigenen Sinn wissen und ihn ausdrücken, so dass er vernehmlich wird dem, der durch die Seinsgestalten hindurch zurückdringt in die Seele des Lebens, das sich in ihnen gestaltet.« (S. 46)

12 Bollnow erklärt das einerseits mit der umständlichen Argumentationsart Königs. Zudem ist es für angemessenes Verstehen notwendig, den philosophischen Traditionszusammenhang zu verstehen, den König aufnimmt und fortführt. Die Kenntnis von Mischs Logik-Vorlesungen ist in dieser Hinsicht entscheidend (vgl. Bollnow 1991, S. 14).

13 Zuerst in: Österreichische Rundschau 20 (1924), S. 359–372; Abdruck in: Kant-Studien 31 (1926), S. 536–548; Wiederabdruck in: Misch, G. (1947). *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*. Frankfurt a.M.: Schulte-Blumke, S. 37–51, und Rodi, F. / Lessing, H.-U. (Hg.) (1984). *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 132–146. (Im Folgenden wird aus der Ausgabe von 1947 zitiert.)

Wir sind nach Misch in der Lage, die Sprache dieser Gegenstände zu verstehen. Dem geisteswissenschaftlichen Erkennen liege daher »ein anderes Verhalten zu Grunde, als es angesichts von Naturobjekten obwaltet«, denn »das Erkennen erwächst hier im Verstehen vom Erlebnis aus« (S. 47). Dies habe zur methodischen Konsequenz, »dass die Hermeneutik an die Stelle der Psychologie in die Grundlage der Geisteswissenschaft hineinrückt, ja darüber hinaus in den Mittelpunkt der allgemeinen philosophischen Logik fällt« (ebd.). Insgesamt werde damit also eine »Erweiterung der logischen Fundamente« notwendig (ebd.). Es gehe darum,

»für die lebendige Art von Begriffen, die in den Geisteswissenschaften auf Grund jenes eigentümlichen Ausdruckscharakters ihrer unter der Berührung des Wortes erzitternden Gegenstände entspringen, (...) Raum zu schaffen in der Logik, und zwar sogleich in der altersgrauen Lehre von den sogenannten logischen ›Elementen‹, dem Begriff, Urteil und Schluss.« (Misch 1947, S. 47f.)¹⁴

Misch geht es zudem darum, eine naiv-erkenntnistheoretische Einstellung zu überwinden, die den *Gegensatz* von Natur- und Geisteswissenschaften durch eine scheinbar denknotwendige formal-logische Konstruktion fixiert (vgl. S. 50f.). Die lebensphilosophische Erweiterung der logischen Fundamente erfordere ihren Raum in der Wissenschaftslehre, um so eine »produktive Art des Fortgangs der lebendigen Wissenschaften« möglich zu machen (S. 50). Mit der Bemerkung, dass »in der Gegenwart auch schon die Denkmittel vorhanden sind, die gestatten werden, über das bloße Postulat hinauszukommen zur Leistung«, hat er offenbar seine eigene Arbeit im Blick (S. 51). Mischs grundsätzliche Frage nach dem systematischen Ort des Logischen wird von der These getragen, »dass der logische Bereich nicht gebietsmäßig abgegrenzt ist, sondern eine unbegrenzte Reichweite hat« (S. 53). Der systematische Einsatz (der Logik) müsse in dieser Konsequenz vor der wissenschaftlichen Theorie liegen, »denn der Erkenntnisbereich, der von den Wissenschaften besetzt ist, darf nicht von vornherein als der eigentliche Ort des Logischen angesetzt werden, sondern soll erst erreicht werden« (S. 63). Die Weite des Logischen ergibt sich für Misch in dessen Beziehung zu den philosophischen Grundfragen, d.h. zum Sein, zum Denken und zum Leben (vgl. ebd.).

5.2.3 »Lebensphilosophie und Phänomenologie«: Erweiterung des Logos

In *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1930) setzte Misch die Diskussion, ausgehend von Diltheys Philosophie des Lebens, in kritischer Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls und der Fundamentalontologie Heideggers fort. Doch die Auseinandersetzung zwischen der »Dilthey-Schule«, Heidegger und der

14 Damit geht m.E. ein bestimmtes Bildungsverständnis einher bzw. wird zunächst eine bildungskritische Haltung impliziert.

Phänomenologie war aufgrund der politischen Situation in Deutschland bald nicht mehr möglich. Das Buch wurde eingestampft und Misch verlor 1935 seine ordentliche Professur in Göttingen (vgl. Kühne-Bertram & Rodi 1994, S. 27).

Mischs Erweiterung des logischen Fundaments bedingt eine Kritik am Primat des Logischen (im engeren Sinne des Verständnisses) – Kritik nicht an der logischen Richtigkeit des in der formalen Logik Verhandelten, sondern an der darin enthaltenen Auffassung, dass mit dem Prinzip der formalen Logik das allgemeine Fundament des »Logischen« überhaupt gegeben sei. Misch folgt Dilthey, der für die Theorie der Geisteswissenschaften zu zeigen versucht habe, dass die Realität der Geisteswissenschaften, d.h. ihre gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit, auf »Kategorien des Lebens« beruhe (Misch 1930/1975, S. 197). Was Misch jedoch nicht überzeugt, ist die Herleitung bei Dilthey:

»Denn Diltheys Auflösung des ›Logismus‹ durch die Lehre von den ›elementaren logischen Operationen‹ kann den Logiker nicht befriedigen. Die ungelösten Schwierigkeiten, die in den Formproblemen zurückblieben, zeigten sich bei seiner Herleitung der ›Kategorien des Lebens‹.« (Ebd.)

Soll mit den Lebenskategorien ernst gemacht werden, dann ist damit die *Unergründlichkeit des Lebens* zum verbindlichen Prinzip zu erheben. Dies impliziere eine eigenständige Begründung der Geisteswissenschaften. Ihre »logische Wirklichkeit« bleibe aber prekär. Denn die Kategorie des *Lebens* habe die Lebensphilosophie durch den Bruch mit dem »Primat der Logik« gewonnen (S. 37, 218). Zwar erweise sich Dilthey als richtungsweisend, allerdings sei der Durchbruch nicht gelungen, da der überlieferte Formbestand der reinen Logik »unanalysiert« stengelassen worden sei (S. 197). Misch versucht mit Dilthey und der Lebensphilosophie über Dilthey hinauszugehen. So soll die Lebensphilosophie

»ihre philosophische Zulänglichkeit nun gerade darin zeigen, dass sie die Kraft zur Erneuerung der Logik besitzt, ja die Kraft, der ursprünglichen Konzeption des ›Logos‹ gerecht zu werden, in der die gegensätzlichen Wesenszüge der Philosophie vereint sind: die Aufklärung der Gedankenmäßigkeit und Bedeutsamkeit und das metaphysische Wissen vom Unergründlichen.« (S. 219)

Die Urpolarität von Gedankenmäßigkeit und Unergründlichkeit ist für Mischs Programm einer lebensphilosophischen Erweiterung der Logik grundlegend. Misch geht es dabei nicht nur um eine Rückbindung der logischen Sphäre an ein ursprüngliches Lebensverhalten. Vielmehr will er einsichtig machen, dass das anfängliche Lebensverhalten zwar unergründlich ist, es sich dabei aber nicht um blosse oder chaotische Lebendigkeit handelt, die (in der Entwicklung) überwunden und dann mit Sinn versehen wird, sondern dass darin bereits Sinn und Vernunft enthalten sind.

Man könnte aus heutiger Sicht formulieren: Sein Anliegen ist an der Frage nach der Genese von Bedeutung orientiert. Zwar ist das Leben nicht auf einen Ursprung hin ergründbar, aber Leben ist für Sinn und Bedeutung *begründend*. Der Boden der Lebensphilosophie (vgl. Kapitel 5.2.2) ist das Leben selbst, könnte man sagen; letztlich nichts anderes als der (Lebens-)Ausdruck bzw. die *Ausdrucksfähigkeit* von Lebewesen, die sich im Leben und ihrer Lebenswelt verhalten und die *damit* aus dem unergründlichen Lebenszusammenhang Momente von Bedeutung und Sinn erkennbar und unterscheidbar machen, ohne sich von diesem Lebenszusammenhang unabhängig machen zu können. Im Unterschied zu einer genetischen Perspektive, wie sie heute vielleicht vertreten wird, bedeutet »Unergründlichkeit« aber, dass die Momente des Anfangs weder phylogenetisch noch ontogenetisch »bestimmt« werden können. Mit Hannah Arendt könnte man kommentieren, dass der Anfang unverfügbar ist (vgl. 1996). In diesem Wissen um die Bedeutung des Unergründlichen sieht Misch eine Art Verbindlichkeit insbesondere auch für die Logik. Die Verbindlichkeit des Unergründlichen ist ein stetiges Prinzip, eine Art erkenntnistheoretische Bescheidenheit und Rückbindung an die Rätselhaftigkeit von Anfang und Ursprung aller Ausdrucksformen (des Lebens, Empfindens, Denkens, Verhaltens und Handelns...).

Die Prinzipien »Unergründlichkeit« und »Gedankenmässigkeit« haben nach Misch eine *dialektische* Form. Um diese zu verdeutlichen, greift Misch auf das Logos-Verständnis von Heraklit zurück.¹⁵ Der Verweis auf den heraklitischen Logos steht bei Misch für ein Wissen um die Unergründlichkeit und deren Bedeutung für eine Theorie des Wissens insgesamt. Misch bezeichnet dieses Wissen als »metaphysisch«. Der Dialektiker Heraklit habe mit seinem Verständnis des Logos die abendländische Metaphysik geprägt und dieses Verständnis komme in der Bedeutung den »Urworten« der orientalischen Metaphysik und Religionen, *brahman* und *tao*, nahe (vgl. Misch 1994, S. 108).¹⁶ Heraklit habe »Logos« zu einem

»philosophischen Urwort geprägt, d.h. er hat dies Wort, das zu den geläufigen Worten der griechischen Umgangssprache gehört, zwar aus der Umgangssprache aufgenommen, aber es in einem neuen, gesteigerten, gar nicht alltäglichen, eben metaphysischen Sinn genommen und es zum Ausdruck des metaphysischen Wissens vom absolut Unendlichen gemacht.« (S. 108)

Die Berufung auf das antike Konzept sei mehr als bloss historische Erinnerung. Denn Mischs »Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens« beruht

15 Hier sei die Darstellung zum Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen vertieft, das schon im dritten Kapitel ansatzweise eingeführt und erläutert worden ist.

16 Diesen »Weg vom Leben in die Philosophie« hat Misch in seiner Philosophischen Fibel ausführlich dargestellt. Verwiesen sei hier auch auf das vergleichbare Anliegen mit der Begrifflichkeit der »Achsenzeit« bei Karl Jaspers (1949).

auf der Einsicht in die Verbindlichkeit der »Unergründlichkeit des Lebens«, die er von der »Gedankenmässigkeit des Lebens« nicht entkoppelt sehen will. *Logos* bezeichne bei Heraklit »die Vernunft als den in der Welt wie im Leben *verborgenen Sinn*, der aber verborgen nur ist für den, der, wie gewöhnlich die Menschen, nicht auf ihn hinhört, während der, der auf ihn hört, wie der Philosoph das tut, ihn zu vernehmen vermag« (S. 109, Hervorh. A.P.).

Zugang zum »verborgenen Sinn« zu erhalten oder zu suchen, kann als Bildungsaufgabe gesehen werden. Diese »metaphysische Verwendung des Wortes *Logos*« ermögliche es, die Einsicht in den »*Zusammenhang von Ausdruck und Sinn*« in einem Wort zu fassen (ebd., Hervorh. A.P.). Es gehe in dieser Verwendungsweise also nicht bloss um den »Ausdruck der Rede«, sondern – viel allgemeiner – um die »Ausdrückbarkeit oder Vernehmbarkeit« (ebd.). *Logos* im metaphysischen Sinne bezeichne nicht bloss die »Gedankenmässigkeit des Lebens als etwas in seiner allgemeinen Verbindlichkeit Vernehmbares und also Erkennbares«, sondern zugleich das »Unergründliche mit Bezug auf die produktive Kraft« des *Logos* (ebd.). An dieser Stelle Heraklit zitierend: »Der Seele ist der *λόγος* eigen, der sich selbst mehrt« (S. 109f.). Die »innere Produktivität«, die dem *Logos* hier zugesprochen werde, diese »steigerungsfähige Lebendigkeit« (S. 109), ist für Mischs Lehre des *evozierenden Sprechens* (vgl. Kapitel 5.2.4) von herausragender Bedeutung (wenn auch philosophisch kritisch zu betrachten, vgl. Kapitel 5.2.5). Die Unergründlichkeit des Lebens sei auf die Tiefgründigkeit des *Logos* in der Seele zurückzuführen: »Der Seele Grenzen wirst du nicht ausfinden, und wenn du jeden Weg abschrittest; so tief ist der *λόγος* in ihr« (Heraklit zit. n. Misch 1994, S. 110).

Jean Greisch weist in seiner Diskussion des »Prinzips der Verbindlichkeit des Unergründlichen« von Misch darauf hin, dass Heraklit als Erster »die Fundamente jener Brücke« gebaut habe, »ohne die Mischs Entwurf einer Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens keinen Bestand hätte« (2000, S. 17). Mischs Programm – so idealistisch es auch anmuten mag – fusst gewissermassen auf der postulierten »ursprünglichen Konzeption des *Logos* in seiner metaphysischen Bedeutung«, von welcher aus er – nicht ohne Pathos – die »doppelsinnige Bedeutung« markieren will, »die das Grundverhältnis von Gedankenmässigkeit und Unergründlichkeit betrifft« (Misch 1994, S. 110). Die Verkürzung oder Verengung der Logik sei zu überwinden und die Unergründlichkeit anzuerkennen.

»Und dies festzustellen, ist für uns Heutige so wesentlich, weil es uns heute in der Logik und deren Grundlegung überhaupt wieder um eben dieses Grundverhältnis geht, weil wir gegenüber der traditionellen Logik, die eine rein szientifische, ja theoretisch-wissenschaftliche, ja mathematisch eingestellte Formwissenschaft war, von einer Logik des Lebens reden.« (S. 110)

Dabei geht es Misch weniger um den Ursprung in der dialektischen Philosophie der Antike als um die Sache: »Ich könnte aber auch bei Kant anknüpfen«, formuliert Misch an fast gleicher Stelle (S. 111) und fährt fort:

»Denn auch bei Kant hat ratio diese doppelsinnige Bedeutung, um die es uns hier zu tun war. Kant hat das terminologisch fixiert, indem er unterschied zwischen Vernunft und Verstand; er unterscheidet Vernunft und Verstand in eben dem Sinn, auf den es uns hier ankam, nur im Unterschied zu Heraklit in einem subjektiven neuzeitlichen Verständnis. Der Verstand ist charakterisiert als das Vermögen zu Urteilen und Begreifen, die die gedanklich durchsichtigen Beziehungen zu den endlichen Erscheinungen herstellen, kurz als *cognitio circa rem*. Der Vernunft dagegen eignet der Zug zum Unendlichen, sie ist das Vermögen zu Ideen, des in Totalität Zusammenfassens, wie die metaphysischen Ideen Gott, Weltganzes, Seele die Welt des Unergründlichen das der menschlichen Erkenntnis Unzulängliche bezeichnen.«¹⁷ (S. 111f., Zeichensetzung wie im Orig.)

5.2.4 Leben in der Ausdruckswelt

Misch stellt sich die nicht gerade bescheidene – heute wohl eher noch historisch interessierende – Aufgabe,

»die logischen Fundamente so breit anzulegen, dass auf ihnen nun eine wirklich umfassende Theorie des Wissens aufgebaut werden kann, die sowohl die lebensnahe Objektivität der geisteswissenschaftlichen Begriffe wie die rein theoretische Erkenntnisstellung der exakten Wissenschaften umfasst, d.h. beide an ihren Ort im Ganzen des Wissens einzustellen vermag als etwas, was sich im genetischen Fortgang ergibt.« (1994, S. 71f.)

Der Anspruch dieser Aufgabe muss heute wohl als überhöht betrachtet werden (vgl. Kapitel 5.2.6). Nichtsdestotrotz ist und bleibt Mischs Anliegen von (nicht nur bildungstheoretischer) Bedeutung. Es besteht darin, das »vorwissenschaftliche Wissen [...] auch schon um seiner selbst willen [...] in der Logik« zu berücksichtigen,

17 Aber Kant habe – (vgl. auch Kapitel 3) – »jene seiner tiefen Einsichten nun gerade nicht für den Aufbau der Logik verwendet, sondern ließ die Vernunft aus der formalen Logik heraus, wo er ja erklärte, dass in der Logik der Verstand nur mit sich selbst zu schaffen hat. Dies war gesagt in bezug auf die Schultradition der logischen Formenlehre. Demgegenüber war klarzustellen, dass der Begriff des Logos, in seiner ursprünglichen Konzeption, eine solche Beschränkung nicht mit sich führt, wie das bei Heraklit offensichtlich ist. In dieser ursprünglichen Konzeption sind tiefsinnig die Gedankenmäßigkeit und die Unergründlichkeit, die rationalen und ürrationalen des Lebenszusammenhangs durch das einzige Wort Logos in eins gegriffen worden.« (Misch 1994, S. 112)

»da in ihm ein unmittelbares, unreflektiertes Bewusstwerden der Erlebnisse sich darstellt, das eine andauernde Kraft besitzt und nicht etwa aufgehoben wird durch den Fortgang, der vom Bewusstwerden hinführt zum reflektierten Bewusstmachen, wie es in den wissenschaftlichen Theorien über Gegenstände der Erfahrung erfolgt.« (S. 72)

Misch geht es darum (wie auch schon Susanne Langer, vgl. Kapitel 4.6), ein Verständnis für die »Genese des Logischen« (vgl. Grondin 1998, S. 56) zu erlangen. Eine solche »genetische Herleitung der Logik« muss die vorgängigen, vorthoretischen Ausdrücke des Lebens miteinbeziehen. Denn tatsächlich bleiben, so Misch,

»sogar die Theorien, z.B. über Dichtung oder Religion, gebunden an die vorthoretischen, in der künstlerischen Produktion oder der religiösen Aktion auftretenden Aussprüche, in denen der Künstler oder der Religiöse sein Bewusstsein von dem Sinn seines Tuns zur Aussprache, zum Ausdruck bringt. Dieses Bewusstwerden des Erlebten durch die *Kraft des Ausdrucks*, des *produktiv-objektivierenden*, die *Bedeutung des Erlebten hervorholenden Ausdrucks* – das ist der Ausgangspunkt, der sich bei der Beziehung des Logischen auf das Leben ergibt.« (Misch 1994, S. 72, Hervorh. A.P.)

Ein entsprechendes theoretisches Anliegen dürfe nicht bei den Wissenschaften selbst beginnen, sondern gelange »von dem vorwissenschaftlichen Wissen aus, wie es im menschlichen Lebensverhalten als Verständnis von Sinn und Bedeutsamkeit und zugleich gegenständliches Sichgegenüberhaben des uns Begegnenden obwaltet«, erst zu ihnen (S. 72). Verstehen ist nach Misch die Weise, »wie uns etwas im *Ausdruck Gegebenes* zugänglich ist« (S. 75, Hervorh. A.P.). Demgegenüber scheint es problematisch zu sein, Denken mit dem Vermögen des Urteilens zu identifizieren. Die »Einstellung« wäre zu erweitern, »dass das Denken überhaupt von vornherein mit dem Urteilen gleichgesetzt wird, wie Kant ja ausdrücklich formulierte: dass der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorzustellen ist« (S. 55).

Misch versteht die Lebenswelt des Menschen zuallererst als Ausdruckswelt:

»Überall ist der Ausdruck die Form, in der das Leben leibhaftig, greifbar und Menschen einer Gemeinschaft verbindend da ist. Überall ist der Ausdruck für uns das Erste, wenn die Erkenntnis sich allgemein darauf richtet, verstehend in das vom Leben her Ausgedrückte, in den erlebbaren verständlichen Gehalt einzudringen.« (S. 78)

Auch für das »seelische Leben« sei es nicht anders, immer sei der »indirekte Weg über den Ausdruck« zu gehen:

»Denn wir bewegen uns mit dem Erlebnis nicht in der Sphäre der Empfindungen, nicht in der subjektiven Sphäre der Gefühle, sondern der objektiven der Werte und der Zwecke, indem der Wille sie aus sich herausstellt und sich aufklärt in

seinem Zweckgedanken als seinem Ausdruck. Kurz: *wir bewegen uns in einer Ausdruckswelt und nicht in einer Erlebniswelt.*« (Ebd. Hervorh. A.P.)

Auch die »geistige Welt«, in der wir leben würden, sei Ausdruckswelt; es sei

»offenbar, dass die Sphäre des Ausdrucks universell ist, sie ist unbegrenzt, unendlich wie das geistige Leben selber; denn das geistige Leben kommt zum Bewusstsein seines eigenen Sinnes, zur Besinnung, aufgrund davon, dass es sich objektiviert in irgendeiner Art des Ausdrucks, sei es in Worten oder Symbolen oder in Musik oder sonstiger Kunst oder in der Religion mit der ihr eigenen Formensprache.« (S. 79)

Am Nexus von Ein- und Ausdruck, der Ebene des Lebensverhaltens und der Ausdrucksgestalten kann die Grundlage des Wissens deutlich gemacht werden. Es handelt sich um eine Grundlage ohne festen Boden, die dennoch für Erkenntnis und Logik, theoretisches und objektives Wissen nicht nur vorgängigen, sondern vielmehr konstitutiven Charakter hat. Dem Ausdruck haftet eine Mehrdeutigkeit an: »die objektive: etwas wird ausgedrückt. Und die subjektive: ich drücke mich aus oder ich drücke mich so oder so aus in Bezug auf etwas« (S. 76). Auf der Stufe oder Ebene des Lebensverhaltens geht es Misch darum, die Struktur der Bedeutungsbildung herauszustellen, die den Zusammenhang von Ausdruck und Verstehen deutlich macht und, wie oben schon formuliert, Ausdruck und Verstehen korrelativ konzipiert – Verstehen »ist die Weise, wie uns etwas im Ausdruck Gegebenes zugänglich ist« (S. 75). Damit wird auch, ganz elementar, die Rolle der Wahrnehmung und der Anschauung für jede Art von Theorie des Wissens ins Zentrum gerückt. Die Lebensäußerungen als Ausdrucksbewegungen – z.B. die Miene, das Runzeln der Stirn oder Gebärden, die hinweisen, hinzeigen, auch ein Schrei – sollen oder müssen *verstanden* werden (vgl. S. 76f.).

Ein rein sensualistisches Verständnis der Wahrnehmung, welches allein sensuelle Daten als wissenschaftlich fass- oder messbar in Betracht ziehen würde, könnte kein Verstehen erklären (man sieht keine Muskeln, die sich nach physikalischen Gesetzen zueinander zu verhalten scheinen, sondern z.B. einen Menschen, der die Strasse überquert). In welcher Weise kann etwas als Ausdruck eines Lebensverhaltens verstanden werden und was bedeutet dies für die Wahrnehmungsakte? Wie sind Ausdruck und Eindruck aufeinander bezogen, ist zu fragen, denn damit erfährt man auch etwas über die Struktur des Selbst-Weltverhältnisses.

Ausdrucksbewegungen mögen als bestimmte Antworten auf vorgängige, bestimmte Eindrücke verstanden werden. Schon auf der Ebene des Leibvollzugs und Ausdrucksverhaltens ist eine Genese des Zusammenhangs von Bedeutung und Verstehen anzunehmen (vgl. S. 179f.):

»Im Verhalten liegt, wie wir beim Begriff des Leibes fanden, die sinnvolle Beziehung auf die Umwelt, das Eingespieltsein auf sie, das Eingeschlossensein in das

Miteinander-Dasein. Daraus entspringt das Sinnvolle der wahrnehmbaren Leibes-haltungen, durch das sie in ihrer Bedeutung verständlich sind und das selber nicht anschaulich gegeben ist, sondern den Horizont bildet, in dem wir uns beim Ver- stehen halten.« (S. 180)

Misch nimmt zuerst elementare, leiblich fundierte Momente basaler Sinnbildung in den Blick. Diese liegen zwar *vor* der logischen Sphäre der Subjekt-Objekt-Differenz, aber schon *innerhalb* einer Sphäre von Sinn und Bedeutung. Diese elementaren Zusammenhänge versucht Misch in die Theorie des Wissens einzu- binden. Der Sinn ist vielleicht noch nicht gegenständlich geworden, er scheint aber in der Sphäre des Verhaltens auf:

»Das, was uns hier als Sinn entgegentritt, als hinzukommend zu der wahrnehm- baren Bildgestalt, wird deutlicher werden, wenn wir die beiden Grundrichtungen verfolgen, in die sich das Verhalten differenziert, die Richtung der Ausdrucksbe- wegung und die Richtung der Handlung.« (S. 181)

Verstehen ist nicht auf den Bereich der Sprache begrenzt. Seiner Grundtendenz nach ist das Verstehen bei Misch »auf eine Schicht hinter der Sprache, eine noch elementarere Schicht gerichtet« (Grondin 1998, S. 60). Misch bezieht sich dabei auf Plessner, der in »Die Deutung des mimischen Ausdrucks« den Sinn in der Schicht des Verhaltens bestimmt, »wenn er als Ausdruck oder als Handlung erscheint« (2016, S. 90). Misch ersetzt dabei das Wort Handlung durch Tun. Tun und Aus- druck gründen nach Misch als zwei gleichursprüngliche Momente im Lebensver- halten: »Beim Tun wird der anschauliche Tatbestand der Bewegung verständlich durch Beziehung auf ein bei der Bewegung vorgeschwebtes Ziel. Das Tun zielt im sukzessiven Ablauf auf eine Endphase hin, in der sich seine Sinnrichtung erst er- füllt.« (1994, S. 181) Dabei ist die Eigenbedeutung des Ausdrucks, der das Tun im Verhalten begleitet, von besonderem Interesse. Handlung oder Tun als sinnerfül- lende Bewegung haben *Funktionswert* (vgl. Plessner 2016, S. 91). Die *Ausdrucksseite* des Verhaltens dagegen dauert an: »Ausdruck als sinnerfülltes Bild hat Seinswert.« (Ebd.)

Plessner verwendet für dieses sinnerfüllte Bild den Begriff »Ausdrucksbild«, während Misch den Begriff »Ausdrucksbewegung« vorzieht, aber auch »Affektaus- druck« verwendet. Aber wichtiger als diese Wortdifferenzen scheint zu sein, dass damit frühe Momente der Sinngenese markiert werden, die schon in der Schicht des Verhaltens in eine handlungstheoretische und eine bedeutungstheoretische Di- mension zu differenzieren sind. Misch zitiert Plessner direkt:

»Im Ausdrucksbild erscheint der Sinn, und das Phänomen, die Gestalt wird selbst transparent, indem wir ihn verstehen. Das beruht also nicht auf einem mystischen Prozess, einem Sichhervordrängen der Seele und des Geistes aus dem Körper, son-

dern liegt in der Auffassung des Bildes als eines Symbols für den Sinn begründet.« (Plessner, zit. n. Misch 1994, S. 182)

Es ist der Prozesscharakter der Ausdrucksbewegung, welche die Rede der Versinnbildlichung nahelegt. Mit Plessner formuliert: »Die in der Schicht des Verhaltens selbst mitgegebene Sinnhaftigkeit wird hier, so wie sie da ist, konkretisiert und festgehalten und in der Erscheinung als ihrer plastischen Ausprägung objektiviert.« (2016, S. 91)

Das Verständnis von Sinnbild oder Symbol mit Seinswert im Zusammenhang der Ausdrucksbewegung im Verhalten psychophysisch indifferenter Leibhaftigkeit sei gegen zwei (semiotische) Symbolverständnisse abzugrenzen: Weder sei es als ein Zeichen eines rein geistigen Gedanklichen, das versinnlicht werde, noch als Zeichen einer Idee des Udenkbaren (Religiösen) zu verstehen. Die Bedeutung des Affektausdrucks sei zwar auch nichts Gedankliches, »aber sie liegt nicht über der rationalen Schicht, sondern darunter. Sie wird durch den sichtbaren Ausdruck nicht *repräsentiert*, sondern ist in ihm *präsent*« (Misch 1994, S. 183, Hervorh. A.P.). Die Präsenz des Seinswerts im Ausdrucksbild (oder im Affektausdruck oder in der Ausdrucksbewegung – Misch wechselt, wie erwähnt, die Bezeichnungen) verrate noch nichts »von dem konkreten Ziel, gegen das er gespannt ist und sich entladen wird« (S. 184), aber es handle sich auch nicht um eine reine Anschauung, die von einem allgemeinen Sinn getrennt sei, der dann mit den Verstandesbegriffen hinzukomme. Die Ausdrucksbewegungen könnten vielmehr in sich bereits einen allgemeinen Sinn haben (»Seinswert«).

Misch betont, dass »das Allgemeine nicht erst in der logischen Sphäre mit der Wortbedeutung und Begrifflichkeit« entspringe (S. 185). Damit meint er konkret: »Wenn ein Gesicht Wut oder Entsetzen zeigt, so bedeutet sein Ausdruck Wut oder Entsetzen schlechthweg die typisch-allgemeinen, mit diesem Namen bezeichneten Affekte.« (S. 184). Ausdrucksbewegungen hätten auch an sich selbst

»einen Aktionszug. Sie zeigen den Beginn eines Tuns oder die Aktionsbereitschaft an oder können das wenigstens anzeigen. Die zornige Miene offenbart nicht bloß den Zorn, der den anderen erfüllt, sondern zeigt den Vernichtungsdrang, der sich entladen wird, Furcht zeigt den Drang zur Flucht, Staunen einen Drang, sich zu orientieren.« (S. 187)

Ausdrucksbewegungen haben einen initiiierenden Charakter: »Die Ausdrucksbewegungen sind Anfänge (Initien) einer Handlung.« (S. 187) Artikulationstheoretisch könnte man formulieren, Ausdrucksbildern sei eine mögliche Artikulation eines Aktionszugs implizit, ohne dass jedoch der konkrete Handlungsvollzug damit im-

pliziert wäre. Man *sieht* den Menschen Dinge (Motive, Emotionen) *an*, die man objektiv gar nicht wirklich sehen kann.¹⁸

Der grundlegende Zusammenhang von Lebensvollzug, Ausdruck, Verstehen und Bedeuten bildet die Grundlage des Wissens; dieser Zusammenhang ist selbst bereits eine Form von Wissen, wenn auch vortheoretischer bzw. *impliziter* Art. Um die Rolle der Wahrnehmung zu verstehen, ist dies bedeutsam: »Die Wahrnehmung ist von Haus aus, wo sie in der Schicht des Lebensverhaltens auftritt, überhaupt nichts Eigenständiges.« (S. 190) Das stelle sich dann heraus, »wenn man das Wissen der Lebewesen voneinander und von dem, womit sie zu tun haben«, berücksichtige (ebd.). Wahrnehmung sei Wahrnehmung

»erst im Rahmen einer gewissen, unwillkürlichen Erwartung, die sich innerhalb des Horizontes des Lebensverständnisses hält und durch die Lebensbezüge bestimmt ist. Die Struktur der Sphäre des Verhaltens ist Gegenseitigkeit, dementsprechend Ausdruck und Verstehen einen strukturellen Zusammenhang bilden.« (Ebd.)

Und noch deutlicher diese Stelle:

»Die Wahrnehmung hat selber Grundlagen in einem vorgängigen Verhalten und tatgebundenen Wissen, das den Horizont für das aufbauende Verstehen des in der Wahrnehmung Auftretenden abgibt und innerhalb dieses Horizontes eine gleichfalls tatgebundene Bewusstseinsseinheit herstellt.« (S. 191)

Diese Einsicht sei erkenntnistheoretisch bzw. im Verständnis des Logischen zu berücksichtigen, denn das »Nachträgliche, Herausanalyisierte darf nicht zum vorgängigen Fundament des Wissens gemacht werden« (Misch 1994, S. 190).

Man erkennt hier die genetische Qualität des Denkens von Georg Misch, das stetige Bedenken der Voraussetzungen des Erkannten und Geltenden. Vielleicht darf man sagen: Misch kümmert sich in seinem Denken um den Zusammenhang von Genese und Geltung. Es wäre sehr verkürzt, auf diese Perspektive nur mit einem schulterzuckenden »Das ist ja klar« (dass das vortheoretische Wissen die Grundlage des theoretischen Wissens darstelle) zu reagieren. Das hiesse, das An-

18 Eine schöne Stelle bei Misch lautet dazu: »In Bezug auf die Ausdrucksbewegung habe ich mich wiederholt unserer deutschen Redewendung mit dem Verbum ›ansehen‹ bedient, ich sehe dir deine Wut u.s.f. an. Auf diese Redewendung legte ich soviel Gewicht, weil in ihr der Überschuss des Gesehenen über die sinnlichen Gegebenheiten ausgesprochen ist, der zunächst einmal klarzustellen war gegenüber der Cartesianischen Verkürzung auf das Gesicht, die zum verfrühten Ansatz der logischen Denkform, zum Rückgriff gleich auf die *facultas iudicandi* als Grundlage des wahrnehmungsmäßigen Erkennens nötigt. Aber ich sagte damals schon, dass wir dabei nicht stehen bleiben dürfen, denn dem Vermögen über etwas zu urteilen, geht das, jemandem etwas ansehen zu können, voraus.« (Misch 1994, S. 194)

liegen von Misch nicht zu verstehen. Mit der Theorie des evozierenden Sprechens wird deutlich, dass jedes Sprechen seine Kraft aus diesen tiefen Schichten erhält.

5.2.5 Die Lehre vom evozierenden Ausdruck

Das achte Kapitel von *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens* (Misch 1994, S. 499–578) ist der Darstellung des Unterschieds und Zusammenhangs von »evozierenden Aussagen« und »rein diskursiven Feststellungen« gewidmet, die sich beide »innerhalb der allgemeinen diskursiven Form« befänden (S. 499). Auf die Unterscheidung zwischen rein diskursiven und evozierenden Aussagen wurde vorliegend schon mit Jung (2009) und Schürmann (1999) ausführlich Bezug genommen (vgl. Kapitel 3.3 und 3.4). Misch spricht von »polar entgegengesetzten Möglichkeiten in der Verwendung der diskursiven Form« (1994, S. 502) und verdeutlicht:

»[...] wir unterscheiden nicht etwa den rein diskursiven und den evozierend geprägten Satz, sondern zwei polar entgegengesetzte Ausdrucksformen, die *innerhalb* der allgemeinen (mit dem satzmäßigen Ausdruck dessen, was man meint, gegebenen) diskursiven Form auseinandertreten; und es soll sich zeigen, dass sie zu zwei verschiedenen Arten oder Typen von Gegenständen gehören.« (S. 502f., Hervorh. A.P.)

»Nur die eine von beiden, die *rein* diskursive Formulierung, lässt sich überhaupt durch einzelne Sätze beispielsweise veranschaulichen.« (S. 503, Hervorh. A. P.).

Die *rein diskursive* Formulierung hat eine klare Beziehung zu theoretischen Gegenständen. Sie wird von Misch mit vier Merkmalen charakterisiert: (1) »Die volle Darstellbarkeit und Aufhebung des Gemeinten im Aussagesatz« (S. 505): Das heisst, es bedarf für rein diskursive Formulierungen »keines Übergriffs über das Gesagte in eine andere Dimension«, denn die »Sache ist festgestellt und der, der das Dargestellte aufnimmt, weiß nunmehr den Sachverhalt und kann damit arbeiten als mit etwas Festem« (ebd.). (2) »Die Richtung der Satzfolge auf einen Abschluss hin« (ebd.): »Zusammengefasst, das rein diskursive Denken zielt dahin, das Gemeinte thesenhaft in einem einzelnen Satz festzulegen und so die Bewegung des Denkens zum Stehen zu bringen, indem der Gedanke im Aussagesatz voll klargestellt und sozusagen aufgehoben, besiegelt ist.« (S. 506) (3) »Der eindimensionale Fortgang« (ebd.): »Dieser Charakter des rein diskursiven Denkens, das Gemeinte in sich aufgehoben zu enthalten und in einer Dimension vorwärtszugehen, ist nur, allgemein gefasst, eben jener lineare Gedankenzusammenhang, dessen vollkommenste, einfachste Form die durch die antike Logik herausgearbeitete Schlüssigkeit ist.« (Ebd.) Und schliesslich (4) »Die Konzentration auf den erkenntnismäßigen Bedeutungsgehalt (Tatsachen, Sachbeschaffenheiten und Sachverhalte, Geltungen)« (S. 507). Bei rein diskursiven Sätzen »kommt es lediglich auf den Inhalt, den mitgeteilten Sachverhalt oder die angegebene Absicht an, die in ihnen

voll ausgesprochen wird« (ebd.). Es kann sich dabei um Sätze handeln, die *trotz* der Lebensnähe rein diskursive Formulierungen darstellen (vgl. S. 508).

Typische Beispiele rein diskursiver Aussagen sind zum einen *Feststellungen*: »Der Neubau ist unter Dach. – Ich werde jetzt spazieren gehen und nicht arbeiten. – Bismarck stellte den Staat über die Nation. [...] – Der Zellkern ist selber auch organisiert. – Die chemischen Elemente sind unveränderlich.« (S. 503) Des Weiteren *Definitionen*: »Eine ungerade Zahl ist diejenige Zahl, die nicht durch Zwei teilbar ist. – Ein Körper ist ein räumliches Gebilde, das allseitig von Flächen begrenzt ist. – Der Satz ist eine Verbindung von Worten, die einen vollständigen Gedanken ausdrückt.« (Ebd.) Und schliesslich *Formulierungen von mathematischen Geltungen*: »Wenn $a > b$, ist $a + c > b + c$ «, oder »eine logische Einsicht wie ›Die Bedeutung eines Wortes ist die Voraussetzung für die Fixierung jedes denkbaren Sinnes« (ebd.).

Auf dem anderen Pol innerhalb des Bereichs oder der Dimension des Diskursiven steht nun der *evozierende Ausdruck*, der sich hinsichtlich der vier Merkmale des rein diskursiven Denkens und Formulierens unterscheidet. Misch beginnt die Erörterung mit dem Beispiel einer Ballade, *Der Fischer* von Johann Wolfgang von Goethe, der von seinem Gedicht gesagt habe, er habe »darin das Gefühl des Wassers ausdrücken wollen« (S. 511). Es geht hier natürlich darum, dass Goethe mit dem »Gefühl des Wassers« eine Qualität bezeichnet, wie Wasser *anmuten* kann (vgl. S. 514); es geht um den *treffenden* Ausdruck, um einen Eindruck wiederzugeben (hier: wie Wasser sein kann, anmutet). Gewisse Dinge, Sachverhalte, Stimmungen haben einen *Anmutungscharakter* (vgl. ebd.). In Goethes Gedicht wird Wasser nicht in seiner objektiven Qualität, als chemische Formel (H_2O), thematisiert, sondern in seiner sinnlichen Erscheinungsart (seinem Rauschen, Murmeln, Raunen, seiner Farbe, seinem Licht etc.). Es geht auch nicht um die Gefühle des Dichters, sondern um das »Gefühl des Wassers« (vgl. S. 13), d.h. das uns Anmutende des Wassers.

Evozierende Formulierungen sind nun aber keineswegs eine rein »künstlerische Angelegenheit« (S. 515), die evozierende Tätigkeit in der Dichtung ist aber exemplarisch. Die Fähigkeiten für »dichterische Gestaltungen« (S. 522) sind vielleicht nur wenigen gegeben, aber »hermeneutische Gestaltungen« (S. 523) sind eine quasi alltägliche Praxis, der evozierende Ausdruck ist der Versuch einer produktiven Objektivierung (vgl. ebd.). Die eigentliche Kraft und Bedeutung des Evozierens liegt aber nicht in den kleineren und grösseren Routinen des Alltagslebens, sondern an den *Grenzen des gegenständlichen Wissens* (vgl. S. 525–533), an denen das *Unaussagbare ausgesprochen* werden muss. »Das ist das Schicksal jedes Redenden«, so Hans-Georg Gadamer im Gespräch über Misch, »dass in einem Wort etwas evokativ ist und doch in Wahrheit gerade nicht ganz trifft.« (1998, S. 23) Der wesentliche Unterschied des Evozierens zum rein Diskursiven besteht darin, dass das *Ausgesagte* nicht mit dem *Gemeinten* zusammenfällt, nicht deckungsgleich ist, dass vielmehr das Gemeinte

über den sprachlichen Bedeutungsgehalt der Sätze *hinausreicht* (vgl. Misch 1994, S. 525). Dieser Zug zeige sich »am reinsten« da,

»wo das Gemeinte sich überhaupt nicht in einer begrenzten Bestimmung fassen lässt, geschweige denn durch gegenständliche Beziehungen oder Sachverhalte begreifen lässt, und das ist da der Fall, wo das ursprüngliche metaphysische Wissen oder auch das religiöse sich Ausdruck schafft; da pflegt man geradezu vom *Unaussprechlichen* [...] zu reden, dem Mystischen, indem so in bezug auf das Unendliche eben auch Platon in bezug auf die Idee des Guten spricht von der *Kraftlosigkeit des Wortes*, die metaphysische *Schau* festzuhalten.« (Ebd. Hervorh. A.P.)

Diese Umschreibung scheint nun – im ersten Augenblick zumindest – dem rein diskursiven Pol aufs Äusserste entgegengesetzt. Auf den zweiten Blick wird aber deutlich, dass es wenig radikal ist und nicht extrem oder selten, sondern dass es vielmehr häufig vorkommt, dass die Worte als Worte keine Kraft mehr besitzen, dafür aber die *Bilder* – und seien es die Wortbilder, die Metaphern. *Evokation ist fast immer durch Bilder vermittelter Ausdruck* (vgl. S. 533). »Das ist doch die eigentliche hermeneutische Erfahrung«, so Gadamer, »dass man niemals das ganz sagen kann, was man sagen wollte.« (1998, S. 22)

Misch diskutiert Evozieren als »geisteswissenschaftliche Methode« (vgl. 1994, S. 540ff.) u.a. mit dem amerikanischen Pragmatisten und Psychologen William James und dessen Werk *The Principles of Psychology*. Das »James'sche Verfahren« (S. 542) zeichne sich dadurch aus, dass es psychische Vorgänge mit Erlebnissen, Veranschaulichungen, Bildern, Bezeichnungsweisen u.a.m. zu interpretieren versuche, die man als »treffend« bezeichnen möchte. Die andere eingehendere Auseinandersetzung ist jene mit dem Religionswissenschaftler Rudolf Otto und seinem Buch *Das Heilige*. An den beiden Beispielen will Misch zeigen,

»worauf es für den Zweck der Logik ankommt. Sie beweisen, dass das Evozieren eines Sinnzusammenhangs, das wir innerhalb der Produktivität des geistigen Lebens als einer Grundform der Aussage fanden, in den Wissenschaften vom geistigen Leben seine Rolle behält und dort zu einem Mittel, einer Methode wird, um den Sinngehalt, den das geistige Leben von sich als ein selbstisches besitzt, uns klar und deutlich ins Bewusstsein zu erheben.« (S. 545)

Die beiden Pole – die rein diskursive Sprache und die evozierende Sprache – stehen in einem Zusammenhang mit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften, ohne aber mit ihr zusammenzufallen (vgl. S. 547ff.). »Naturwissenschaftliche Begriffe wie ›Potential‹, ›Differential‹, ›Kraft‹, ›Masse‹, ›Geschwindigkeit‹ u.s.f. sind, sobald sie einmal gewonnen sind, ein für alle Mal gewonnen, und man kann mit ihnen arbeiten wie mit festbestimmten Größen« (S. 550). Im Unterschied dazu verlieren die »Worte deren sich die Geisteswissenschaften bedienen«

»grade ihre Ausdruckskraft, sobald sie in terminologischen Gebrauch genommen werden, z.B. das Wort ›Erlebnis‹, Heideggers Wort ›Sorge‹ oder auch ›Struktur‹ – sobald es zu einem Schlagwort geworden ist, nutzt es sich schnell ab und man mag es gar nicht mehr gebrauchen.« (S. 551)

Darin zeige sich der Gegensatz zum rein diskursiven Ausdruck in den exakten Wissenschaften (vgl. ebd.). Das schnelle »Sichverbrauchen der Ausdruckskraft eines ursprünglich treffenden Wortes« entstehe, weil

»die Ausdruckskraft an den *Vollzug* des darin ausgedrückten Wissens gebunden ist, damit die Lehre wirklich angeeignet werde, die *terminologische Verwendung* aber entbindet von der (verstehenden) produktiven Aneignung der Sache und möchte eine bloß intellektuelle Besitznahme des fertigen Ergebnisses ermöglichen.« (Ebd. Hervorh. A.P.)

Dies sei aber »dem Wesen hermeneutischer Gestaltungen zuwider« (ebd.). In der »Abwehr der Verbegrifflichung«, die der »Begriffsfeindschaft der Sturm- und Drangbewegung« entspreche, sei aber »Richtiges mit Falschem gemischt«. Dies beruhe auf dem Mangel einer logischen Klärung, denn »nicht die begriffliche Auslegung überhaupt, sondern *nur die rein diskursive Festlegung des Erlebnisses ist das Abzuwehrende*« (S. 552, Hervorh. A.P.).

Es ist wichtig festzuhalten, dass Misch von den *zwei Polen der Diskursivität* spricht (z.B. S. 554). Die wissenschaftlichen Gegenstände, die an den Polen je verhandelt werden können, unterscheiden sich – Sprache ist nicht Schall, Kunst ist nicht Elektrizität, Religion nicht Wärme –, aber »wenn jede Vergleichshin-sicht fehlte, könnten wir sie ja gar nicht nebeneinanderstellen als Gegenstände der Wissenschaft, die sie doch gleichermaßen sind« (S. 555). Denn natürlich ist Religion in einem gewissen Sinne mit Wärme und vielleicht Kälte zu vergleichen, natürlich kann Kunst in einem gewissen Sinn elektrifizieren und können mit Elektrizität Kunstobjekte gestaltet werden, und natürlich ist Sprechen oft nicht mehr als Schall. Nochmals zusammenfassend: Evozieren ist – nach Misch – nicht anti-diskursiv, Evozieren ist diskursiv, aber nicht *rein* diskursiv.

5.2.6 Zur kritischen Verortung der Leistung Georg Mischs

Grondin hält in seiner wohlwollend-kritischen Diskussion zu Misch fest, dass dessen »genetische[] Herleitung der Logik« die »Universalität des Logischen nicht in Frage« gestellt habe (1998, S. 56). Er wolle sie nur besser »verstehen«. Die Logik besitze nach Misch eine »unbegrenzte« Reichweite (ebd.). Es sei aber doch insgesamt fraglich, ob hier noch von »Logik« gesprochen werden dürfe (S. 61): »Lehnt man sich hierbei an ein breites Verständnis des *logos* als der allgemeinen Bedeutungs- oder Ausdrucksfähigkeit des Menschen an«, liege das vielleicht nahe, so Grondin,

aber es frage sich, ob am Ende so etwas wie eine »Logik«, und »sei sie noch so sehr eine des Lebens«, herauskommen könne (ebd.).

Grondin vermutet, dass Misch so sehr auf eine Logik Wert gelegt habe, um den Angriffen von Rickert und Husserl zu begegnen, für die die Lebensphilosophie auf Irrationalismus hinauslaufe. Es sei sogar zu fragen, ob damit nicht gerade »die Vormachtstellung der Aussagenlogik, die er hermeneutisch zu erschüttern versprach, aufrechterhalten bleibt. In diesem Zusammenhang hätte es vielleicht näher gelegen, das Verständigungsmodell, auf das man aus ist, eher in der Rhetorik zu erkennen.« (Ebd.) Drei für Misch wichtige Merkmale seien eher in der Rhetorik als in der Logik »beheimatet«: (1) die affektive Dimension, (2) die Situationsbezogenheit und (3) der evokative Charakter der Rede (vgl. ebd.). Misch sei aber leider – wie so viele, möchte man sagen – einem »rein negativen Rhetorikbegriff verhaftet« geblieben (S. 61f.); dabei wäre eine »konsequente Würdigung der rhetorischen Tradition« Mischs »bahnbrechender Lehre vom evozierenden Ausdruck sicherlich zugute gekommen. Sie hätte es ihm vielleicht auch erlaubt, dieser Lehre die ihr zustehende Universalität beizumessen.« (S. 62)

Misch scheine der rein diskursiven Rede »einen stillschweigenden Primat zu lassen, wenn er das Evozieren als eine Verwendungsmöglichkeit der »an sich diskursiven Form« beschreibt« (ebd.). Von der Perspektive der »Universalität der Hermeneutik« her betrachtet läge es näher, die »[...] Evokation universell anzusetzen und zugrunde zu legen: Ist nicht *jede* Sprache als solche von *vorneherein* evokativ, rhetorisch, und wird sie nicht *erst infolge* einer logischen Abstraktion als rein theoretisch-gegenständlich betrachtet und verwendet?« (S. 62f., Hervorh. A.P.) In den drei Momenten – rhetorische Dimension, Situationsgebundenheit, Evokationskraft – jeder Sprache liege der *hermeneutische Charakter der Sprache* begründet (vgl. S. 63). An dieser Stelle sei Gadamers Bezug zur Rhetorik überzeugender bzw. konsequenter. Auch wenn Gadamer insbesondere für seine Dilthey-Rezeption von Rodi heftig angegriffen worden ist (vgl. Kapitel 5.2.1), betont Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi dennoch, man solle nicht vergessen, »wie weit noch bis Ende des 18. Jahrhunderts der Bereich der Rhetorik reichte. Was Misch ›Logik‹ genannt hat, das habe ich vor diesem großen Hintergrund der Geschichte der Rhetorik halbwegs akzeptieren können.« (1998, S. 23)

Vielleicht, so Grondin, gehe es nur um einen Wortstreit. Der Streit zwischen den hermeneutischen Schulen könne provinziell wirken. Daran sei Misch selbst nicht unschuldig gewesen, »als er immer wieder auf der Eigenständigkeit der ›Diltheyschen Richtung‹ beharrte« (1998, S. 63). »Ist diese Absetzung wirklich noch erforderlich?«, fragt Grondin, oder »hat man es hier nicht, wie das ja nicht selten in der Philosophie geschieht, mit Differenzen von Zeitgenossen zu tun, die sich ihres Gemeinsamen allzu wenig bewusst waren?« (ebd.)

Unabhängig von solchen Fragen und Zwistigkeiten innerhalb der philosophischen Gemeinde, die hier nicht weiter interessieren müssen, bleibt das Verdienst

Georg Mischs hervorzuheben, gezeigt zu haben, dass die »Kraft des Ausdrucks« auch darin besteht, »die Bedeutung des Erlebten *hervorzuholen*« (1994, S. 72, Hervorh. A.P.). Giovanni Matteucci weist darauf hin, dass im Präfix »hervor- [...] vor allem der Sinn von etwas spürbar« sei, »das Präsenz gewinnt, das *realisiert* wird, das für das Verstehen, das Mitteilen und das Miterleben verfügbar wird: es handelt sich um ein Leibhaftig-Machen, und damit um ein Vernehmbar-Werden, und nicht um einen bloss äußerlichen Hinweis« (1998, S. 126). *Bedeutung wird im Ausdruck artikuliert*. Man könnte geringschätzen, dass Bedeutung nur »repräsentiert« werde, so Misch, doch dieser »Mangel an Anschaulichkeit ist doch gerade die Bedingung für die positive Wendung zur freien Verfügbarkeit über den Ausdruck, unabhängig von Moment und Ort, wodurch er erst übertragbar wird« (1994, S. 283). Bedeutung ist demzufolge nicht von Ausdruck zu trennen; daher ist Bedeutung von einer *ästhetischen Dimension* durchdrungen. Denn der Ausdruck für die Konstitution von Bedeutung ist nicht beliebig, sondern muss »treffen« (vgl. dazu Matteucci 1998, S. 132).

Die *Arbeit am Ausdruck von Erfahrung*, von »Erlebtem« bzw. des »Erlebens«, wie Misch sagen würde, ist daher ein Bemühen um Stimmigkeit der Beschreibung, eine Suche nach dem stimmigen oder angemessenen Zusammenspiel von Form und Inhalt. Der *treffende* Ausdruck bezieht sich also insbesondere auf das *Wie* des Gesagten und Gemeinten. Treffend ist der Ausdruck, wenn er mit dem Eindruck »übereinstimmt«, doch dies ist weniger als ein statischer Abgleich zu verstehen als vielmehr als ein *Oszillieren* zwischen den *Eindrucks- und Ausdrucks-Wahrnehmungen*. Der provozierte Eindruck (das auf uns »Drückende«) verlangt gewissermassen nach evozierenden Ausdrucksprozessen, um die Momente des »Pro-vozieren« und »E-vozieren« (vgl. Matteucci 1998, S. 133) in Einklang zu bringen. Genau darin besteht die Arbeit am Ausdruck von Erfahrung: Ein So-ausgedrückt-Werden (und Nicht-anders-ausgedrückt-Werden) soll mit *diesen* Eindrücken (*Solchen*-Eindrücken und nicht *anderen* Eindrücken) korrespondieren.

Die »Objektivationen des Lebens« – ein von Dilthey geprägter Begriff (vgl. Misch 1994, S. 559) – sind Gegenstände der Geisteswissenschaften, der Kunst, der Religion usw.; es handle sich um Objektivationen des geistigen Lebens selbst. Diese Objektivationen sind für Misch – in Abgrenzung zu Husserl – nicht »Intellektualisierungen«, sie gehören auch nicht in den Bereich des rein diskursiven Denkens und dazugehöriger theoretischer Perspektiven, sie sind überhaupt nicht dem »isolierten Denken« zu verdanken,

»das durch seine logischen Operationen unter der Herrschaft von Kategorien ein in sich unbestimmbares strukturlos strömendes Leben in gedankliche Form brächte, sondern *das Leben birgt in sich selbst die Macht der Bedeutung, die gliedert, aufbaut und gestaltet*. Deshalb, weil es selber Struktur und Sinn in sich hat, kann es von dem Denken umgriffen werden.« (Misch 1994, S. 559, Hervorh. A.P.)

Diese »Objektivationen« zeigen sich aber nicht von selbst, sie drängen sich nicht immer einfach auf und können dann ohne Anstrengung wahrgenommen werden, vielmehr bedürfen sie mitunter »harter Verstandesarbeit« und »entscheidender schöpferischer Taten« (S. 560).

5.3 Bildung und Beschreibung – Bollnows Beitrag

Bollnow vermochte es nicht mehr, eine hermeneutische Philosophie des Beschreibens zu verfassen, geschweige denn, sie pädagogisch fruchtbar zu machen. Ruft man jedoch seine Arbeiten aus den 50er und 60er Jahren zu »Existenzphilosophie und Pädagogik« sowie »Krise und neuer Anfang« in Erinnerung, könnten diese mit einer Philosophie des Beschreibens, wie sie ihm vorschwebte, eine signifikante Erweiterung erfahren. Bollnow reflektierte in diesen Schriften zentrale Schlüsselbegriffe wie jenen der Erfahrung am Beispiel der Begegnung und der Krise, an denen er anhand ihrer existenzialistischen Bedeutungsdimension die unstetigen Formen der Erziehung und die Grenze der pädagogischen »Methodisierung« erörtert. Er zeigt, dass ein existenzialistischer Erfahrungsbegriff pädagogisch – bzw. bildungstheoretisch – besonders wertvoll ist, aber aus ethischen Gründen aufgrund eben dieser existenzialistischen Qualität keine »Pädagogik der Krise« zu legitimieren ist, denn er impliziert für die Betroffenen einen prekären Ort möglicher Bewältigung, an welchem die pädagogischen Mittel an ihre Grenzen gelangen. Bollnow hält fest, dass die Bedeutung der Krise für das menschliche Leben in der Chance bestehe, dass in ihr ein Neuanfang möglich sei. Die Krise zu bewältigen und zu ergreifen bzw. einen Neuanfang zu wagen, sei aber dem Menschen primär selbst auferlegt. Der Erzieher oder die Erzieherin könne allenfalls verständnisvoll und beratend beistehen (vgl. Bollnow 2014, S. 5–127 und S. 133–263).

In diesen pädagogischen Schriften geht es Bollnow vor allem darum, die existenzphilosophische Bedeutungsdimension solcher Erfahrungen als fruchtbares und entscheidendes Moment im Hinblick auf die pädagogische Aufgabe zu verdeutlichen und zugleich die praktischen Möglichkeiten des Erziehens zu befragen. Denn so fruchtbar diese existenziellen Ereignisse sind: es ist gerade die sie auszeichnende Unstetigkeit, die eine pädagogische Planung an ihre Grenzen führt, da solche fruchtbaren Momente nicht methodisierbar sind (vgl. 2014, S. 32). Dennoch: Krisenhaften Ereignissen eignet eine Kraft, die sowohl auflösend als auch ermöglichend und sogar schöpferisch wirken kann, wenn auch möglicherweise »das wirklich Neue nur durch den Höllensturz der Verzweiflung hindurch erreichbar ist« (S. 33). Es ist dieses Moment, dieser Vorgang, den Bollnow (mit Bezug auf Friedrich Copei 1930) als entscheidend für Bildungsprozesse ansieht.

Zu den Mitteln und Möglichkeiten – wie der Mensch in der Krise »durchkommen« bzw. neu anfangen könnte – äussert Bollnow sich in diesen Texten und auch

später nicht. Er verbleibt bei der Feststellung, dass es sich um eine Möglichkeit der Rückkehr zu einem Neuanfang handeln könne, der schöpferisch sei (vgl. S. 165ff.). Allerdings betonte er schon in seinen frühen, erkenntnistheoretisch ausgerichteten Überlegungen das schöpferische Potenzial des Beschreibens. Es sei die Praxis des Beschreibens selbst, die das Unerwartete zu ermöglichen vermöge und die für den wissenschaftlichen Erkenntnisprozess eine wichtige Methode sei: »Die große Kunst der Beschreibung besteht darin, hier wach zu sein für das unerwartet Neue, das sich vor ihr auftut und die mitgebrachten Schemata als unzulänglich erweist.« (Bollnow 1975, S. 134) Und dieses Neue – Bollnow spricht von der nachträglichen Korrektur des mitgebrachten Verständnisses – »entsteht erst in der Beschreibung« (ebd.).

Hier war es primär der wissenschaftliche Gegenstand, in dessen angemessener Auffassung die Schwierigkeit einer guten Beschreibung liegt und den es in und mit der Beschreibung neu zu erfahren gilt. Sie kämpft mit dem Gegenstand, beziehungsweise mit den Vorurteilen ihm gegenüber, und ist daher »in der beständigen Auseinandersetzung zwischen der mitgebrachten Erwartung und dem, was dieser vom Gegenstand her widerspricht« (ebd.). Darum bewegt die Beschreibung sich »ständig am Rande des Unsagbaren und muss zufrieden sein, wenn sie diesem wenigstens ein Stück des unsagbar Scheinenden abgewinnt« (ebd.). Der »Kampf« ist einer mit den konventionellen Sprech- und Ausdrucksweisen, in denen auch die Gewohnheiten, Erwartungen und Vorurteile liegen, und darum ein beharrliches Ringen mit der Sprache erfordern. In der Praxis des ringenden Beschreibens ereignet sich das für die Beschreibung Wesentliche: »Es wird etwas herausgehoben, greifbar gemacht, was man vorher nicht oder doch nicht so gesehen hatte.« (S. 136) Zudem wird dieses Etwas durch die Beschreibung »auch den anderen vermittelt, so dass auch sie es sehen können« (ebd.). Eine gute »an den Gegenstand hingeebene und um die sprachliche Wiedergabe bemühte Beschreibung« ist »eine wirklich schöpferische, Wirklichkeit sichtbar machende und Wirklichkeit vermehrende Leistung« (S. 137).

Bollnows späte Reflexion »Versuch über die Beschreibung« (1989) löst die Beschreibung dann aus dem methodischen wissenschaftstheoretischen Kontext und macht sie zum theoretischen *und* praktischen Zentrum einer hermeneutischen Philosophie. Auffällig ist, dass die Formulierungen im »Versuch über das Beschreiben« teilweise offenbar wörtlich aus dem Text von 1975 übernommen wurden und dennoch mit der »artikulierenden Beschreibung« eine dezidiert andere Auffassung von Beschreibung zum Ausdruck kommt. Ihre fundamental anthropologisch-existenzielle Bedeutung wird prägnant und es scheint sich darin eine Antwort auf die Frage nach den Möglichkeiten und Mitteln für den Umgang mit existenziellen, potenziell bildsamen Erfahrungen abzuzeichnen. Daran deutet sich an, dass der Erfahrungsbegriff bei Bollnow nicht so negativ bestimmt werden muss, wie es im Denken der Kritischen Theorie und dem daran orientierten bildungstheoretischen

Diskurs der Fall ist, die ja ihre Kritik gerade an der Logik propositionaler Diskursivität entwickelt. Eine Theorie des evozierenden Sprechens verortet sich nicht jenseits des diskursiven Raumes. Vielmehr versteht sie den Bereich der Diskursivität *weiter*, genauer: als um die evokative Dimension erweitert.

Die Intuition, das Wesen der Beschreibung theoretisch so auszulegen, dass darin der Aspekt des »Zu-sehen-lassen-Kommens« deutlich gemacht werden kann, ist m.E. für praktisch-existenzielle Herausforderungen und in diesem Sinne bildungstheoretische Fragestellungen zentral. Für »seelische Phänomene« sind artikulierende Beschreibungen nötig, ohne die Versuche des Verstehens und der Verständigung kaum möglich sind. Hier befindet man sich sehr weit weg vom logisch-diskursiven »Raum der Gründe« (vgl. Kapitel 1.2), aber keineswegs im Reich des Irrationalen oder Unvernünftigen und ebenso wenig vor der unüberwindbaren Grenze der Erfahrung (vgl. Kapitel 1.3). Es geht darum, angemessen darüber nachdenken zu können, welche Möglichkeiten dem Menschen gegeben sind, die ihn umgebenden Verhältnisse und seine Widerfahrnisse, deren Teil er ist, *aufzufassen*, zu *verstehen*, d.h. *beschreiben* zu können.

In diesem Verständnis von »Auffassen« ist ein Sinn für die Verhältnishaftigkeit immer schon enthalten. Es ist immer schon auf Artikulation ausgerichtet. Auffassungsgabe und Artikulationsfähigkeit sind intrinsisch verknüpft. In dieser Verknüpfung machen sie den Menschen sich selbst und der Mitwelt verstehbar (zumindest: verständlicher), öffnen sich der Befragung und werden zugänglich für Deutung. Die Beschreibung des nicht unmittelbar sinnlich Wahrnehmbaren erfordert eine Artikulationsweise, die stark *ästhetischen* Charakter hat und im *Einbildungsvermögen* gründet. Es sind Beschreibungsversuche für Gegenstände – wie etwa eine unerwartet verstörende oder beglückende Begegnung –, deren Realität und Wirkung sich der unmittelbaren Beobachtung entziehen und möglicherweise nur über eine artikulierende Beschreibung Wirklichkeit gewinnen.

Rückblickend zeigt sich, dass Bollnows frühere Auffassungen des Beschreibens an Grenzen gestossen sind, die er bei der Wiederaufnahme der Beschäftigung mit dieser Thematik in den 1980er Jahren erkannt hat. Letztere führte zur Einsicht in die Notwendigkeit einer erweiterten Fassung des Wesens der Beschreibung, deren erste bedeutsame »Denkmittel« von Vertretern des Göttinger Kreises, namentlich Georg Misch, Josef König, Hans Lipps und Helmuth Plessner, zur Verfügung gestellt worden sind.

