

Paru dans le *Dilthey-Jahrbuch* 11 (1997-1998), 48-63.

Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik Logik oder Rhetorik?

Jean Grondin

Von der Universalität der Hermeneutik läßt sich in vielfältiger Weise sprechen, je nach thematischem Blickwinkel und historischem Standort. Unter der Universalität der Hermeneutik ist zunächst nur gemeint, daß die Lehre vom Verstehen einen *weiteren* Horizont haben soll als den einer schlichten Anweisung für die Interpretation von Texten, insbesondere von kanonischen Texten, auf die sich die traditionelle *hermeneutica* beschränkte, als sie vornehmlich eine Hilfsdisziplin der Theologie und der Jurisprudenz war. Dieser Geltungsbereich der Hermeneutik läßt sich als der *partielle* Sinn von Hermeneutik charakterisieren. Er hat den Vorzug, klar und scharf umgrenzt zu sein, erfreut sich aber unter Philosophen keiner besonderen Beliebtheit. Obwohl Plädoyers für einen wiedereingeschränkten Gebrauch von Hermeneutik gelegentlich laut wurden,¹ will sich kaum ein Hermeneutiker ertappen lassen, einem beschränkten Hermeneutikbegriff zu huldigen. Hermeneutik soll immer mehr sein als nur Hermeneutik. Was sie aber dann sein soll, ist aber nicht immer klar und meist sehr kontrovers.²

¹Vgl. paradigmatisch, wenngleich etwas isoliert und vor allem einen Überdruß gegenüber den verschiedenen Allgemeinhermeneutiken ausdrückend: W. Kamlah: Plädoyer für einen wieder eingeschränkten Gebrauch des Terminus Hermeneutik, in D. Harth (Hrsg.): Propädeutik der Literaturwissenschaft. München 1973, 126-135; wiederabgedruckt in W. Kamlah: Von der Sprache zur Vernunft. Philosophie und Wissenschaft in der neuzeitlichen Profanität. Mannheim/Wien/Zürich 1975, 164-172.

²Wenn ich recht sehe, wurde auch vor allem von der „Universalität der Hermeneutik“ gesprochen, als sie in Frage gestellt wurde, nämlich bei Jürgen Habermas. 1970, auf den hohen Wellen der 68er Studentenrevolution, nützte Habermas einen Festschriftsbeitrag zum 70. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer, um die universale Tragweite seiner Hermeneutik einer ideologiekritischen Prüfung zu unterziehen (Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in Hermeneutik und Dialektik. Frankfurt a. M. 1970, Band I, 73-103; wiederabgedruckt in dem Dokumentationsband Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a. M. 1971, 120-159). In dem Beitrag von Habermas ging es aber vor allem um die These, daß die Psychoanalyse und die Ideologiekritik einen explanatorischen und therapeutisch emanzipatorischen Anspruch erheben, der nicht in die Theorie vom hermeneutischen Verstehen eingehen könne, weil es in diesem Erklären um die Entlarvung von Scheinverständlichkeit im Namen einer wahreren gehen würde. Heute ist es vielleicht eher

Jeder Versuch, die Hermeneutik über den engen Geltungsbereich der partiellen Hermeneutik hinaus zu erweitern, läßt sich als einen Universalisierungsschub charakterisieren, wenngleich sehr Verschiedenes darunter intendiert werden mag. Ein solcher Universalisierungsschub war es, als Schleiermacher eine allgemeine Theorie des Verstehens in Aussicht stellte, die den speziellen Hermeneutiken der Heiligen Schriften voranstünde. Gemeinsam sei allen Regionalhermeneutiken ein Verstehensvorgang, deren Gesetze den Inhalt der allgemeinen Auslegungslehre bilden sollten. Schleiermacher, dessen Programm einer Allgemeinhermeneutik weitgehend Fragment und Versprechen blieb, folgte offenbar dem Kantischen Modell einer Kopernikanischen Revolution in der Erkenntnistheorie. Dilthey ordnete sich auch dem Kantischen Vorbild unter, als er sich eine Kritik der historischen Vernunft zur Lebensaufgabe vornahm. Er suchte unter diesem einprägsamen Titel, der auch bei ihm Fragment und Versprechen blieb, eine erkenntnistheoretische Logik der Geisteswissenschaften, die das leisten würde, was Kant mit seiner Erkenntnistheorie für die reinen Naturwissenschaften geliefert haben sollte.

Was für eine Rolle die Hermeneutik in dieser philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften spielen sollte, ist umstritten. Prüft man die vorhandenen Quellen des verstreuten Werkes von Dilthey genau darauf hin, ist es in der Tat schwierig, auszumachen, ob, inwiefern und ab welchem Zeitpunkt die Hermeneutik einen Beitrag zu dieser Methodologie der Geisteswissenschaften leisten soll. Die Hermeneutik wird z. B. kein einziges Mal im ersten historischen Band seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ von 1883 (der 2. systematischere Band befördert er nie zum Druck) erwähnt. Die Grundlage der Geisteswissenschaften scheint

der provinzielle Charakter dieser Anhaltspunkte, der einen befremden mag. So viel gesteht heute selber K.O. Apel (Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Zu Gadammers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten, in *Ars Interpretandi* 1, 1996, 215) ein: „In dem Diskussionsband *Hermeneutik und Ideologiekritik* von 1971 haben J. Habermas und ich - *aus meiner heutigen Sicht zu Unrecht* - den Eindruck erweckt, als könnte der «Universalitätsanspruch» der von Gadamer vertretenen «philosophischen Hermeneutik» durch sozialwissenschaftliche Ansätze wie der *Psychoanalyse* und *Ideologiekritik* in Frage gestellt werden.“ (Hervorhebung von J. G.) - Dennoch blieb die Lehre vom Universalitätsanspruch oder von der Universalität der Hermeneutik mit der Philosophie von Gadamer verbunden, obwohl Gadamer zunächst nur, und bescheidener, vom „universalen Aspekt der Hermeneutik“ - so der Titel des letzten Kapitels von Wahrheit und Methode (1960) - gesprochen hatte.

Dilthey in dieser mittleren Periode seines Schaffens eher in einer (allerdings „verstehenden“) Psychologie zu sehen. Die Beschäftigung mit der Hermeneutik liegt vielmehr am Anfang und am Ende seines Denkweges. Seine Dissertation und seine ersten Forschungen waren Schleiermacher gewidmet. Seine von der Schleiermacher-Stiftung geförderte, auch nach heutigen Maßstäben erstaunlich gelehrte Jugendarbeit über „Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik“ (1860) ließ er unveröffentlicht. Er plante damals eine Schleiermacherbiographie, von der nur der 1. Band erschien. Der angekündigte 2., systematisch sein sollende Band veröffentlichte er nie. Erst am Ende seines Lebens kam Dilthey auf Schleiermacher und die Hermeneutik zurück: zunächst in seinem wichtigen Vortrag von 1900 „Über die Entstehung der Hermeneutik“³ und in seinem letzten programmatisch-fragmentarisch gelassenen Werk, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910⁴). Hauptsächlich aus diesen zwei Quellen ergeben sich zwei distinkte Hermeneutikkonzepte beim späten Dilthey, soweit man von ausgearbeiteten Entwürfen sprechen darf: Hermeneutik steht *erstens* - etwa im Vortrag von 1900 - für den Entwurf einer wissenschaftlichen Methodologie der Geisteswissenschaften und *zweitens* - vor allem in den im Band VII seiner Gesammelten Schriften versammelten Studien über den Aufbau der geschichtlichen Welt - für eine allgemeine Philosophie des geschichtlichen Lebens, von dem die Geisteswissenschaften lediglich der beredeste Ausdruck seien.

Es steht aber so gut wie fest, daß Dilthey selber diese allgemeine „Lebensphilosophie“ nie Hermeneutik genannt oder als hermeneutisch qualifiziert hat. In Diltheys Texten überwiegt faktisch ein noch rein technisches Verständnis von Hermeneutik, die er der Tradition folgend meist als philologische Grunddisziplin neben der Kritik behandelte. Im Zeitalter des Historismus wuchs allerdings einer normativen Disziplin wie der Hermeneutik „eine neue bedeutsame Aufgabe“ zu, die Dilthey vor allem darin sah, „die Sicherheit des Verstehens gegenüber der historischen Skepsis und der subjektiven Willkür“ zu verteidigen.⁵ So formulierte Dilthey ein Programm, das an sein altes Vorhaben einer Methodologie der Geisteswissenschaften

³In seinen GS. V, 317-331.

⁴GS. VII, 79-188.

⁵GS. VII, 217.

gemahnen mußte: „Gegenwärtig muß die Hermeneutik ein Verhältnis zu der allgemeinen erkenntnistheoretischen Aufgabe aufsuchen, die Möglichkeit des Wissens vom Zusammenhang der geschichtlichen Welt darzutun und die Mittel zu seiner Verwirklichung aufzufinden.“⁶ Dilthey geht von Schleiermachers Ansetzung des Verstehens als eines „Vorganges, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen“ aus und definiert die Hermeneutik als eine „Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen“.⁷ Sie könnte selbstverständlich für alle Geisteswissenschaften Relevanz erlangen, sofern allen dieselbe „Richtung auf die Selbstbesinnung“ hinter den fixierten Ausdrücken gemeinsam ist: In allen Verstehensakten - somit in allen Geisteswissenschaften - geht es darum, hinter dem Ausgedrückten das innere Gespräch der Seele, wie Platon das Denken nannte, zu erreichen. Dilthey hat aber selber eine Kunstlehre solchen Verstehens nicht ausgearbeitet. Die Beziehung zwischen der Hermeneutik und einer philosophischen Theorie der Geisteswissenschaften und einer noch umfassenderen Philosophie des Lebens hat jedoch er auf diese Weise gestiftet oder angedeutet.

Es ist das Verdienst seines Schülers und Schwiegersohnes Georg Misch, in den Arbeiten des späten Diltheys Vorbereitungen zu einer umfassenden *hermeneutischen* Philosophie erblickt zu haben. Dies trat zunächst in seinem ausführlichen, zu Recht berühmten Vorbericht zum 5. Band der Gesammelten Schriften zutage. Dieser Bericht, der umso mehr erhellend war, als die letzte Tendenz der damals immer modischer werdenden Arbeiten Diltheys schwer nachzuvollziehen war, erschien 1924 und machte u. a. großen Eindruck auf Heidegger, als er an der Redaktion von *Sein und Zeit* saß.⁸ Später, insbesondere in seinem wichtigen und mutigen Buch *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1929), das auch so erhellend war, daß eine 2. Auflage bereits 1931 nötig wurde, machte sich Misch erneut zum Fürsprecher einer die „Diltheysche Richtung“ fortsetzenden hermeneutischen Philosophie. Diese Philosophie hatte aber inzwischen in dem blitzartigen Erfolg von *Sein und Zeit* einen neuen Vertreter, aber auch Konkurrenten gefunden, so daß Misch eine intensive Auseinandersetzung mit Heidegger zu führen genötigt wurde.

⁶GS. VII, 218.

⁷GS. V, 318.

⁸Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit, 399.

Es handelt sich um eine sehr komplexe Debatte, mit zahlreichen Komponenten. Sie enthält in der Hauptsache rein philosophische und philosophiegeschichtliche Seiten, aber das Hineinspielen von anderen Aspekten ist kaum zu verkennen, wobei das mit 1933 zu bezeichnende tragische Kapitel kaum eine Rolle spielt, da die einschlägigsten Stellungnahmen von Misch früheren Datums sind. Die emotiv-persönliche Dimension liegt auf der Hand und wurde von späteren Schülergenerationen manchmal beerbt. Misch war der Person und dem Werk Diltheys sehr eng verbunden. Angesichts seiner Familiensituation und seiner Verdienste um das Werk Diltheys, ist dies eine Haltung, die ihn ehrt. Aber zu ihr gesellt sich eine gewisse, weiter zu qualifizierende „Gereiztheit“ gegenüber dem Werk und der Person Heideggers. Diese Empfindlichkeit muß natürlich differenziert werden. Bekannt ist zunächst das ablehnende Gutachten, das Misch im Namen seiner Philosophischen Fakultät verfaßte, als sich Heidegger 1922 auf den Göttinger Lehrstuhl bewarb und ihm Moritz Geiger vorgezogen wurde.⁹ Das Gutachten von Misch stützte sich ausgerechnet auf das Aristoteles-Manuskript, das den Neukantianer Paul Natorp im Gegenteil begeistert hatte.¹⁰ Zweifelsohne handelte es sich um ein „Fehlurteil“¹¹ seitens Misch über den jungen Heidegger, aber wie erste Eindrücke nun einmal sind, wird es seine Spuren hinterlassen haben, auch wenn man nicht so weit gehen wird, von dem heutigen Kenntnisstand aus in der späteren Zurückhaltung, die Misch gegenüber Heidegger - bei aller Bewunderung und Anerkennung seiner Leistung - an den Tag legte, eine gewisse Rechtfertigung des ersten Urteiles zu mutmaßen.

⁹Vgl. H.-U. Lessing: Nachwort des Herausgebers zu M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), in Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), 272.

¹⁰Es gehört zur Nachgeschichte dieses Manuskriptes, daß Gadamer dieses Manuskript von Natorp zu lesen bekam und sich daraufhin sofort entschied, sein Studium in Freiburg fortzusetzen, wo er seine Forschungen über die aristotelische Ethik vertiefen wollte (Brief an Martin Heidegger vom 27. September 1922), die er bei Nicolai Hartmann begonnen hatte (der übrigens 1923 Richard Kroner anstatt Heidegger nach Marburg berufen wollte). Eine Polioerkrankung nötigte ihn, seine Pilgerfahrt nach Freiburg auf das kommende Sommersemester 1923 zu vertagen. Gadamer hielt den Natorp-Bericht stets für das Beste, was Heidegger je zu Papier gebracht hatte. Eine Spur dieser Begeisterung findet sich in der Wiederbegegnung: Heideggers theologische Jugendschrift. in Dilthey-Jahrbuch (6) 1989, 228-234.

¹¹Vgl. G. Kühne-Bertram und F. Rodi: Vorbericht der Herausgeber zu G. Misch: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Freiburg/München 1994, 45.

Es ist aber nicht zu leugnen, daß die philosophische und philosophiegeschichtliche Perspektive Heideggers Misch unter die Haut gehen mußte. Er konnte natürlich deren Größe und Tragweite nicht ignorieren, und der Umstand, daß er ihm so früh eine Monographie widmete, belegt es auf ehrenvolle Weise. Daran ist kein Zweifel möglich. Aber es mußte Misch schmerzlich irritieren, daß Heidegger Diltheys Beitrag zu seiner Fragestellung „zurückdrängte“. Diese Zurückdrängung nahm viele Gestalten an. Heidegger profilierte sich zunächst selbstsicher als ein totaler Neuanfänger.¹² Er sprach von Verstehen, Hermeneutik und Bedeutsamkeitsbezügen, als ob es Dilthey nie gegeben hätte. Es war natürlich nicht zu verkennen, daß Dilthey eine wichtige Rolle in Heideggers Entwicklung gespielt haben mußte und daß er ihm entscheidende Anstöße verdankte, aber Heidegger schien sie eher hochmütig herunterzuspielen.¹³ Als er im wichtigen Methodenparagrafen in der Einleitung zu *Sein und Zeit* von Hermeneutik zu sprechen kam, fertigte er die Idee einer Methodologie der Geisteswissenschaften als ein abgeleitetes Hermeneutikverständnis ab, ohne Dilthey auch nur beim Namen zu nennen. An späterer Stelle mockierte er sich darüber, daß Dilthey die Frage nach dem Beweis der Realität der Außenwelt überhaupt ernst nahm.¹⁴ Gegen Ende des Buches schließlich, als er ausgerechnet von der Geschichtlichkeit handelte, hatte er sogar den Schneid gehabt, Dilthey in den Schatten des Grafen York zu stellen! Inzwischen wurde mit Recht vermerkt, daß Dilthey wirkungsgeschichtlich gesehen wohl nie ganz aus diesem Schatten herausgetreten sei.¹⁵ Dies war selbstverständlich eine gewaltige historische

¹²Gegen diese „adamistische“ Seite der Philosophie Heideggers suchte Misch eine geschichtlichere zur Geltung zu bringen (vgl. Lebensphilosophie und Phänomenologie, 3. Aufl. Darmstadt 1967, 283). Damit war sowohl der adamistische Zug des Heideggerschen Daseinsbegriffs, der so etwas wie einen Neuanfang nahelegt, als auch die historische Vorgehensweise Heideggers gemeint.

¹³Diese Haltung des „Schwaben“ (!) vermutete Misch bereits in seinem Gutachten von 1922 (a.a.O., 272): „Aber seine Formulierungen haben, wie sie mit dem ganzen Begriffsapparat der phänomenologischen Schule belastet sind, noch immer etwas Gequältes, so daß in seiner philosophischen Haltung auch ein nicht immer fruchtbarer imponierender Zug erscheint, der bezwingt, statt zu befreien. Es ist zu fürchten, daß diese Haltung, obwohl sie von aller Phrase frei ist, auf dem Göttinger Boden nicht den vollen Widerhall finden möchte wie in der Freiburger Luft.“

¹⁴Sein und Zeit, 205.

¹⁵Vgl. F. Rodi: Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1990, 103.

Ungerechtigkeit, die Misch abzutragen hatte, die aber seinem Bemühen den undankbaren Charakter von Rückzugsgefechten verleihen mußte.

Über die profilierenden Seitenhiebe Heideggers hinaus konnte Misch freilich nicht in Abrede stellen, daß *Sein und Zeit* viele Tendenzen von Dilthey „zu Ende dachte“. Aber selbst diese Rede vom „Zu-Ende-denken“ problematisierte Misch:¹⁶ Woher wußte Heidegger, daß erst eine ontologische Fragestellung es erlaubte, die tastenden Intentionen von Dilthey zu Ende zu denken? Die Frage von Misch war prinzipieller Natur: Ist es einem endlichen, geschichtlichen Menschen erlaubt, je etwas „zu Ende“ zu denken? In den Augen von Misch war Dilthey vielleicht konsequenter, als er auf dem Boden der Geschichtlichkeit auf einen solchen Vollständigkeitsanspruch verzichtete. Nach Misch war es Heidegger, der einer fundamentalistischen-hierarchischen Vorstellung der Denkebenen, die aus der mit Dilthey zu verabschiedenden ontologischen Tradition herkam, erlag. Dagegen wurde der fragmentarische Charakter der Arbeiten Diltheys, die sich bloß unterwegs wußten (hierin einen Topos des älteren Heidegger vorwegnehmend¹⁷), zu einer Stärke hervorgekehrt: „Bei Dilthey ist über das Ende im vorhinein nichts festgelegt“.¹⁸

Bei all dem zeigte Heideggers Konzeption doch eine innere Geschlossenheit, eine Wucht und einen Erfolg, mit denen sich das fragmentarische Pionnierwerk Diltheys nicht messen konnte. Um so genauer mußte indes Heideggers Anspruch, über Diltheys Ansatz hinausgegangen zu sein, geprüft werden. Hatte Heidegger Diltheys erkenntnistheoretische Fragestellung wirklich überwunden und seinen Ansatz bei der Geschichtlichkeit tatsächlich radikalisiert? War es nicht vielmehr Heidegger, der hinter das Reflexionsniveau Diltheys gefallen war? Dies waren die leitenden sachlichen Herausforderungen, vor die sich Misch gestellt sah. Auch hier kreuzten sich viele Tendenzen und Motive bei Misch. Es gibt zunächst die Tendenz, das von Heidegger für neu Ausgegebene als Diltheysches Erbe namhaft zu machen und zurückzureklamieren. Zweifellos handelt es sich um eine geschichtlich lohnende Aufgabe, aber auch hier um eine undankbare,

¹⁶Vgl. Lebensphilosophie und Phänomenologie, 28.

¹⁷Vgl. ebd., 177.

¹⁸Ebd., 28. Vgl. 100f, 177f. Damit machte Misch einen Gesichtspunkt geltend, den heutige Dekonstruktivisten wie Derrida unter Berufung auf Nietzsche gegen Heidegger erneuern. Ob sich Misch in dieser Gesellschaft gern gesehen hätte, ist freilich eine andere Frage.

denn nicht selten erzeugt sie das Gefühl, die Auseinandersetzung bleibe etwas ressentimentgeladen, als nähme man es Heidegger gleichsam übel, daß er das Dilthey Entliehene so effektiv zur Wirkung gebracht habe. Gelegentlich - aber vielleicht auch zähneknirschend - solidarisiert sich Misch mit diesen Heideggerschen Anleihen und begrüßt nicht selten ihre Radikalisierung, etwa bei der Frage des hermeneutischen Zirkels.¹⁹ Aber die radikalere Perspektive scheint er doch bei Dilthey finden zu wollen. Dies erklärt seinen Eifer, bei Heidegger Rückfälle in die alte Ontologie und die (sowohl aristotelische als auch phänomenologische) Scholastik festzunageln. Heideggers Rede vom Sein und die Idee einer „Analytik“ wiesen für ihn in eine von Dilthey überwundene Richtung. Der Begriffsapparat der Phänomenologie, an den sich Heidegger aber vielleicht nur äußerlich angelehnt hatte, kam Misch wie eine neue geschichtsfremde Scholastik vor.²⁰ Denn die Hauptsache scheint die zu sein: Die Überwindung der Metaphysik im Namen einer radikalisierten Geschichtlichkeit fand ihre konsequenteste Durchführung in Diltheys „Hermeneutik“. Dieses Hauptanliegen, die konsequenteste Radikalisierung der Geschichtlichkeit in philosophischer Hinsicht, wird im folgenden unter dem Titel der Universalität der Hermeneutik zusammengefaßt.

Bevor einige Bemerkungen zu dieser Thematik angestellt werden, muß man sich zunächst einmal der wirkungsgeschichtlich äußerst geschichteten Situation einer jeden Beschäftigung mit Misch bewußt werden. Denn sie stellt uns vor ein Extrembeispiel einer Horizontverschmelzung. Es ist zunächst einmal äußerst schwer, zu unterscheiden, was bei Misch von Misch selber und von Dilthey stammt, aber noch gewichtiger: was bei Misch eher von Heidegger (auch unbewußt) stammen könnte. Die Unterscheidung von Misch und Dilthey bereitet hier wohl die wenigsten Schwierigkeiten. Bei einem rein systematischen Ansatz wäre auch die Unterscheidung ohne Belang, aber es

¹⁹Der Aufbau der Logik, 480.

²⁰Auch er störte Misch bereits in dem Gutachten von 1922 (a.a.O.). Man könnte heute meinen, daß Misch über den Heideggerschen Hang zur Scholastik anders geurteilt hätte, wenn er die frühen Vorlesungen gekannt hätte. Man darf indes nicht vergessen, daß Misch diesen jungen Heidegger kannte oder zumindest kennen konnte, denn er besaß ja das so sprechende Aristoteles-Manuskript. Vielleicht war er sogar einer der einzigen, wenn nicht der einzige, der einen Text von diesem jungen Heidegger in Händen hatte. An diesem schwierigen Manuskript hätte aber Misch zumindest so viel aufgehen können, daß Heideggers Rückgang auf Aristoteles alles andere als eine Scholastik im Auge hatte und daß sein Hauptbestreben auf eine Destruktion der Scholastik im Namen der radikalisierten Geschichtlichkeit ging.

erschwert die Beurteilung der geschichtlichen These: Ist nicht die „Diltheysche Richtung“, mit der Misch die Phänomenologie konfrontiert, bereits durch Heideggersche Elemente unterminiert, und dies um so mehr, als Diltheys endgültige Position fragmentarisch blieb? Ob Dilthey, oder Misch, vor Heidegger eine philosophische Radikalisierung der Hermeneutik durchgeführt oder anvisiert hat, ist unter diesen Bedingungen schwer auszumachen. Es ist in diesem Zusammenhang nicht auszuschließen, daß Misch gelegentlich der Tendenz erliegt, das von Heidegger Gesehene in Dilthey zurückzuprojizieren. Dies ist etwa der mit verhohlenen Worten geäußerte Verdacht von Hans-Georg Gadamer, der die „hermeneutische Wendung“ erst mit Heidegger anheben und in der hermeneutisierenden Diltheyrezeption seiner Schüler eine Rückprojektion sieht.²¹

Die lang erwartete Veröffentlichung der Göttinger Vorlesung von Misch über den Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens gestattet es nicht, diesen Verdacht ganz aus der Welt zu schaffen, denn die viermal gehaltene Vorlesung wurde zum ersten Mal im Wintersemester 1927/28 (unter dem Titel *Logik und Einleitung in die Wissenschaftslehre*) gehalten, also *nach* der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*, als Misch bereits an seinen Aufsätzen über Heidegger und Husserl (die er vielleicht allzu sehr zusammenzusehen neigt²²) arbeitete. Die Vorlesung gewährt aber einen ausgezeichneten Einblick in die Problematik der Universalität der hermeneutischen Fragestellung, wie sie sich in der damaligen Problematik von Misch gestaltete. Bei ihr wollen wir einsetzen.

Ausgangspunkt bei Misch ist die Frage nach der Genese des Logischen. Man könnte dies für eine natürliche Frage im Rahmen einer Vorlesung über „Logik und Einleitung in die Wissenschaftslehre“ halten, aber die Frage ist im

²¹Vgl. Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule (1991), jetzt in Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke. Band 10, Tübingen 1995, 185-205 (insb. 188). Vgl. bereits Wahrheit und Methode. Ges. Werke. Bd. 2, 222-223: „Aber da es Mischs Absicht war, Diltheys Position mit der philosophischen Tendenz der Phänomenologie Husserls und der Fundamentalontologie Heideggers zu konfrontieren, wurde der innere Zwiespalt der ‘lebensphilosophischen’ Tendenz Diltheys von diesen zeitgenössischen Gegenpositionen aus beschrieben.“

²²Dies verwunderte auch Heidegger in seiner Antwort auf Misch in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1929 (GA, Band 28. Frankfurt a. M. 1997, 137, 244) : „Misch erkennt hier den grundsätzlichen Unterschied zwischen Husserl und meiner Fragestellung“ (244). „Grundverschiedene Fragestellungen“ (138), sehe also nicht, daß „grundverschiedene Fragestellungen“ (138) bei Husserl und Heidegger im Spiele waren.

Keim bereits hermeneutisch. Denn sie nimmt nicht das Logische als eine letzte, hinzunehmende Begebenheit hin, sondern bemüht sich, es von anderswoher herzuleiten. In diesem Bestreben folgt Misch Anregungen, die offenkundig bei Dilthey, aber auch bei Nietzsche und Simmel lebendig waren. Aber diese Tendenzen wirkten auch bei Heidegger nach, dessen erste akademische Arbeiten logischen Fragen gewidmet waren. Nicht selten hat Heidegger in dieser Zeit Vorlesungen unter dem Obertitel Logik angekündigt, wo er selber die hermeneutische Frage nach der Genese des Logischen stellte.²³ Dabei läßt sich eine gewisse Entwicklung bei Heidegger feststellen. Während er in seinen ersten Arbeiten Husserl (und Rickert) folgte, indem er das Logische als eine Geltungssphäre *sui generis* betrachtete, tendiert er später dazu, das Logische für eine abgeleitete Sphäre zu halten. Es ist sehr wohl möglich, daß diese (husserlkritische) Entwicklung von Dilthey und Simmel mit veranlaßt worden ist. Diese Tendenz ließe sich mit Misch als eine lebensphilosophische charakterisieren. Aber Heidegger hat sich dann meist damit begnügt, logische Fragestellungen für sekundär und abgeleitet zu erklären, ohne sich sonderlich um die Abkunftsgenese zu kümmern. Misch verspricht sie in seiner Vorlesung zu leisten.

Bei seinem Versuch einer genetischen Herleitung der Logik stellt Misch jedoch die Universalität des Logischen nicht in Frage. Er will sie nur besser verstehen oder „beorten“. Aber es bleibt dabei, daß die erste Gestalt der Universalität, die bei ihm begegnet, die der Logik bleibt: Die Logik, schreibt er, ist nicht gebietsmäßig abgegrenzt, sondern genießt eine „unbegrenzte Reichweite“.²⁴ Dies ist auch wichtig für die heute oft auf sehr verschwommene Weise geführten Kontroversen um die Universalität der Hermeneutik, wo fast

²³Vgl. WS 1916/17: Grundfragen der Logik (vgl. T. Kisiel: The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley 1993, S. 461); SS 1922: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und Logik (vgl. T. Kisiel: 463); SS 1923: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (GA 63, ursprünglich als Logik angekündigt, siehe ebd. 113), WS 1925/26: Logik. Die Frage nach der Wahrheit (GA 21); SS 1928: Logik (GA 26). Die Thematik wird auch nach der sog. Kehre wiederkehren und zwar als Titel für Vorlesungen über Hölderlin oder Heraklit, wo es um den Logos der Sprache geht. Eine ähnliche Entwicklung von der Logik zur Sprache läßt sich bei Misch beobachten. Auf die Konstanz des Logikthemas hat J. Greisch, zunächst in La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots. Paris 1987), öfter hingewiesen. Über die Zähigkeit des Themas der Logik bei Heidegger, vgl. neuerdings J.-F. Courtine: Les „recherches logiques“ de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de d'être, in J.-F. Courtine (Hrsg.): Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Paris 1996, 7-31.

²⁴Der Aufbau der Logik, 54, u. ö.

jede Kritik an der Hermeneutik für eine Kritik an ihrer „Universalität“ ausgegeben wird. Die Universalität, um die es sich hier handelt, galt nämlich der Logik, ehe sie auf die Hermeneutik *übertragen* wurde. Universalität meint also im hiesigen Kontext die Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit der logischen Gesetze für *jedes* Denken.

Eine Begrenzung liegt also nach Misch nicht im Logischen als solchen, denn es gilt universal, sie liegt eher im verengenden Blick auf die Wissenschaften, der die Logik des Abendlandes auszeichnet. Misch meint hier mit großem hermeneutischen Scharfsinn, daß die herkömmliche Logik zu sehr auf die Aussage und damit die gegenständliche, perzeptive, optische²⁵ Auffassung fixiert gewesen sei. Leider ist der erste Teil der Vorlesung, der von der geschichtlichen Entwicklung der Logik im Abendland handelte, nicht ediert worden. Aber es springt in die Augen, daß Misch auf der Suche nach einer gleichsam universaleren Logik ist, die sich nicht auf die gegenständliche Aussage verengt. Es handelt sich um eine hermeneutische Logik, als die sie Otto Friedrich Bollnow bekannt gemacht hatte, obwohl der Terminus als solcher in der Vorlesung nicht auftaucht, wohl aber in dem Buch *Lebensphilosophie und Phänomenologie*.²⁶

Misch hält offenbar das logische Privileg des urteilenden Intellekts und der theoretischen Erkenntnis (der Wissenschaft) für eine Abstraktion. Sein Bestreben geht dahin, ursprünglichere Sinnerfahrungen aufzudecken, die über diesen vorkonstruierten Rahmen hinausweisen. Diese elementaren Sinn Dimensionen hängen seines Erachtens mit dem Leben zusammen, wie es sich bereits vortheoretisch, vorwissenschaftlich, ja vormenschlich vollzieht. So spricht er von „Lebenswahrheit“, von vorprädikativen

²⁵Zum „Fetisch des Optischen“, vgl. *ebd.* 166.

²⁶*Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 56. Vgl. G. Kühne-Bertram und F. Rodi: Vorbericht der Herausgeber, 43. Zum geschichtlichen Hintergrund der einschlägigen Terminologie, vgl. den gelehrten Artikel von G. Kühne-Bertram: Der Begriff des „hermeneutischen Begriffs“, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 38 (1995), 236-260. Vgl. die ältere Darstellung von O. F. Bollnow: Studien zur Hermeneutik. Band 2: Zur hermeneutischen Logik bei Georg Misch und Hans Lipps, Freiburg/München 1983. - Überhaupt läßt sich ein gewisser Zwiespalt in Misch' Verhältnis zur Logik beobachten: Einerseits beschreibt er sein eigenes Interesse als ein logisches (vgl. etwa Der Aufbau der Logik, 158), das die Logik unangetastet behalten und lediglich nach dem „Ort“ des Logischen fragen will, andererseits scheint er sehr nahe daran, die Logik aus lebensphilosophischen Einsichten heraus aus den Angeln zu heben, indem er immer wieder auf die Grenzen des Logischen hinweist und eine fundamentalere Perspektive suggeriert. Wir kommen am Ende unserer Überlegungen darauf zurück.

Bedeutungsschichten, die aus dem Verhalten und Benehmen, ja aus unserem Organismus selber herrühren und die uns auch mit höheren Tieren verbinden. In dieser Hinsicht folgt Misch den anthropologischen Einsichten von Plessner und erweist sich als einer der seltenen Autoren dieser Zeit, die sowohl Heidegger als auch Plessner rezipiert haben. Besonders evokativ ist in diesem Zusammenhang, daß Mischs Betrachtung der Sprache bei den *Interjektionen* einsetzt, wo sich die unmittelbare Emotionsäußerung „sprachgemäß“ gestaltet, ohne jedoch bereits die logische Form der Aussage angenommen zu haben. Die Sprache ist gleichsam evokativ und emotional, ehe sie logisch wird.²⁷

Es fragt sich aber, wie diese ursprünglichere Sinndimension - diese hermeneutische Wahrheit, wie man sie auch nennen könnte - zu fassen ist. Den Anhaltspunkt für eine solche lebensphilosophisch begründete Logik findet Misch in dem Begriff des Ausdrucks, dem er Universalität zuspricht.²⁸ „Die ganze geistige Welt, in der wir leben,“ ist für ihn, eine „Ausdruckswelt“. Man könnte darin eine idealistische Prämisse argwöhnen, zumal Misch nicht zögert, sich für diese universal angesetzte Ausdrückbarkeit auf Hegel zu beziehen.²⁹

Aber Misch unterscheidet sich von Hegel durch zwei wichtige Hinsichten, die uns in unserer Fragestellung weiterbringen. Auch wenn er in diesem Zusammenhang oft von Geist spricht, ist es erstens eindeutig, daß er die Ausdruckswelt nicht auf „geistige Gebilde“ im engen Sinne des Wortes beschränkt wissen will. Selbst die Tierwelt hat Anteil an dieser Ausdruckswelt: „Für die Universalität dieses Phänomens des Ausdrucks wies ich weiter darauf hin, daß es auch in den untermenschlichen, tierischen Lebensverkehr hinabreicht, in Mienen und sonstige leibhaftige

²⁷Vgl. Der Aufbau der Logik, 294. Wichtige Vorarbeit für diese „Logik“ des Emotionalen leistete H. Mayer: Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908 (auf den sich Misch, a.a.O., 294 bezieht). Über das Rätsel, das die Interjektionen für die Sprachwissenschaft weiterhin verkörpern, vgl. I. Poggi: Le interiezioni. Studio del linguaggio e analisi della mente. Torino 1981; M. J. Gil Valdés: La intejección como componente del texto escrito: análisis contrastivo alemán-español. Madrid 1998, wo Misch Berücksichtigung findet.

²⁸Der Aufbau der Logik, 54, 75, 78, 115, 523, 539, 567. Diese letzte Stelle belehrt, daß Misch, bezeichnenderweise am Ende seiner Vorlesung, aus der „Universalität der Kategorien Ausdruck und Bedeutung“ „die fundamentale Stellung und entsprechend die umfassende Tragweite der Hermeneutik“ herleitet. Die Universalität der Hermeneutik ist der Sache nach damit gegeben.

²⁹Ebd., 80, 523. Vgl. auch Lebensphilosophie und Phänomenologie, 139 ff.

Ausdrucksbewegungen, mit denen die Lebewesen sich untereinander verständigen. So haben wir Aussicht, vom Ausdruck ausgehend, an das Logische heranzukommen von unten auf zu dem Sachverhalt hin, daß der Mensch das *zoon logon echon* ist.“³⁰ Ausdruck ist nicht bei Misch die Entfaltung eines bereits geistigen Knospen, es bezeichnet nur eine Richtung auf Sinn hin, einen Richtungssinn, wie es auch bei Heidegger heißt. Misch lehnt sich dabei an das sehr schöne Diltheysche Wort von einem „Fortgezogenwerden“,³¹ um diesen „ursprünglichen Charakter des Wissens“ zu bezeichnen. Es verbindet auf glückliche Weise den hermeneutischen Richtungssinn mit der Dimension der Geworfenheit.

Zweitens vermeidet Misch die idealistischen Konnotationen des Ausdrucksbegriffs durch die sehr explizite Anerkennung der Grenzen der Ausdrückbarkeit. So spielen bei ihm die Unaussagbarkeit und das Unaussprechliche eine beachtenswerte Rolle. Hier darf man mit Fug und Recht den größten hermeneutischen Gewinn der Untersuchungen von Misch erblicken. Er liegt in der Anerkennung, daß der Ausdruck immer etwas zurückläßt, daß er nie darin aufgeht, Darstellung eines (anderswie oder anderswo rein existierenden) geistigen Gebildes zu sein. Der Ausdruck manifestiert etwas, „bedeutet“ etwas, was sich nie ganz im Ausdruck erschöpft. Denn die Bedeutungstendenz bezeichnet für Misch eine Richtung des Lebens, ein Gerichtetsein, das sich nicht in einem Geist oder gar einem definitiven Ausdruck verobjektivieren läßt. Misch sieht geradezu die Grenze der herkömmlichen Aussagelogik in der Ausschaltung dessen, was nicht in die Aussage eingeht, was er das Unergründliche nennt.³²

Aber die Grenze der Logik ist nicht die des Verstehens und des Sinnes. Das Korrelativ zum Bedeuten des Lebens findet Misch in dem Begriff des Verstehens.³³ Misch folgt noch Dilthey, indem er dem methodologisch entfalteten Verstehensbegriff in den Geisteswissenschaften ein „elementares Verstehen“ zur Seite stellt. Dieses Verstehen besteht in einem Nachvollzug des Ausdrucks, aber auch von all dessen, was in den Ausdruck nicht eingeht, aber stets mit ihm mitgemeint ist. Der Ausdruck ist gleichsam eine Spur, dem das Verstehen nachgeht. Misch nimmt dabei eine wichtige Korrektur an

³⁰Ebd., 83.

³¹Ebd., 195, 345.

³²Ebd., 119.

³³Ebd., 123.

Heideggers praktischen Verstehensbegriff vor, indem er sein Verstehensmodell an das Verstehen der Rede zurückbezieht.³⁴ Verstehen bedeutet dem Sprachgebrauch nach weniger „etwas können“ als ein Verstehen der Worte, das die Hin- und Rückweisen einer Rede folgt. Verstehen ist somit auf die Intentionalität der Worte, aber auch dessen, was sie nicht ganz aussagen können, gerichtet. In diesem Rückbezug des Verstehens auf die latente Sprachlichkeit hat Misch zweifelsohne wichtige Einsichten der späteren Hermeneutik vorweggenommen.

Aber Misch *beschränkt* nicht dieses universale Verstehen auf die Sprache. Denn seiner Grundtendenz nach ist das Verstehen auf eine Schicht hinter die Sprache, auf eine noch elementarere Schicht gerichtet.³⁵ Auch außerhalb des Sprachlichen gibt es Sinn und Bedeutung und damit auch Verstehen. Bei dieser Thematisierung des Verstehens des nichtsprachlichen Ausdrucks behält Misch die Unterscheidung des Äußeren und des Inneren bei. Er hält sie für konstitutiv für das universale Verhältnis von Ausdruck und Verständnis.³⁶ Auch wenn sich Misch dabei vielen Mißverständnissen psychologistischer Art aussetzt, rührt er an den Kern der hermeneutischen Universalität, nämlich an die Einsicht, daß das Verstehen stets auf das Innere hinter dem Ausgedrückten gerichtet ist, auch wenn der Ausdruck nicht sprachlicher Natur ist. Denn der Ausdruck kann eine Interjektion, eine Miene, eine Spur, ein Schweigen sein. Damit wohnt sozusagen dem Ausdruck eine stillschweigende universale Sprachlichkeit, die sich aber nie ausschöpfen läßt. Denn die Universalität der Hermeneutik schließt beides ein: daß das Verstehen der Nachvollzug eines (nie ganz aussagbaren) Inneren ist, aber auch daß der jeweils gewählte oder besser: eingefallene Ausdruck, und dessen Verstehen oder Nachstammeln, nie ganz gelingt, sondern stets auf ein weiteres Verstehen, ein weiteres Gespräch angewiesen bleibt.³⁷ In der Hermeneutik Gadammers nahm diese Einsicht in die Universalität der Hermeneutik die Gestalt, daß das Verstehen eines Wortes stets ein Verstehen der Frage, auf die es die Antwort ist, einschließt. Verstehen ist, in den Worten von Dilthey und Misch, eine Rückwendung auf die „Selbstbesinnung“ hinter oder in dem

³⁴Ebd., 125.

³⁵Ebd., 138.

³⁶Ebd., 263.

³⁷Für diese Fassung der hermeneutischen Universalität, vgl. meine Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt 1991.

Geäußerten.³⁸ Wesentlich ist aber, daß diese Rückwendung auf die Selbstbesinnung tentativ bleibt. Ein Verstehen, das alle Konnotationen des stets nur evokativ Ausgesagten ausschöpfen würde, ist prinzipiell unmöglich. Die Einsicht in das innere Wort ist sich dessen Unausschöpfbarkeit stets bewußt. Misch hat beides klarstens gesehen.

Von da aus erscheint die Übereinstimmung von Misch mit der späteren Hermeneutik wertvoller als die möglichen Differenzen, die man hie und da feststellen mag und die mit den jeweiligen Anhaltspunkten zusammenhängen. Vielleicht hat Misch sogar die Zusammengehörigkeit des Verstehensvollzuges mit dessen Unzulänglichkeit und Unausschöpfbarkeit besser gesehen und thematisiert, als es Gadamer später tat, dessen Hermeneutik sich das Mißverständnis gefallen lassen mußte, die Universalität des Verstehens besage, daß alles restlos verstehbar sei! Das Gegenteil ist mit dem universal angesetzten Verstehen natürlich gemeint: die Unausschöpflichkeit der unabdingbaren Rückwendung des Verstehens auf das innere Wort, das *verbum interius*, das uns umtreibt.

Daß Misch eher auf die Grenzen der Sprache und der Aussage zu insistieren scheint als Gadamer, erscheint hier von zweitrangiger Bedeutung. Denn die Universalität der Hermeneutik gilt weniger der Sprache als der Sprachlichkeit, nämlich dem Gerichtetsein des Verstehens auf eine mögliche Sprache, die sich aber nie ganz finden läßt. So hat Gadamer in seinen späteren Arbeiten eine hermeneutische Grenze zwischen der tatsächlichen Sprache, die aus Aussagen besteht, und der universalen Dimension der Sprachlichkeit, die die allgemeine Symbolfähigkeit des Menschen darstellt, gezogen.³⁹ Die Dimension der Unausprechbarkeit ist nur die andere Seite der hermeneutischen Sprachintelligenz.

Fraglich ist aber, ob man hier noch von Logik sprechen darf. Lehnt man sich hierbei an ein breites Verständnis des *logos* als der allgemeinen Bedeutungs- oder Ausdrucksfähigkeit des Menschen an, legt sich das vielleicht nahe.⁴⁰ Aber es fragt sich, ob am Ende so etwas wie eine „Logik“,

³⁸Vgl. *ebd.*, 149.

³⁹Vgl. die späteren Arbeiten Gadamers unter dem Obertitel „An den Grenzen der Sprache“ im 8. Band seiner *Gesammelten Werke* Tübingen 1993, 339-371, insbesondere „Grenzen der Sprache“ (350-361). Für die in *Wahrheit und Methode* eher latente Unterscheidung zwischen der Sprachlichkeit und der Sprache, vgl. das Interview in dem *Gadamer-Lesebuch*, Tübingen 1997, 286 ff.

⁴⁰*Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 51.

sei sie noch so sehr eine des Lebens, herauskommt. Es ist sehr wohl möglich, daß Misch so viel Wert auf eine Logik legte, um den Angriffen von Rickert und Husserl, denen zufolge die Lebensphilosophie auf einen Irrationalismus hinauslaufe,⁴¹ die Spitze zu nehmen. Aber hat er nicht durch seine wiederholten Versicherungen über die Logizität des „Lebens“ doch insgeheim - und womöglich gegen seine besten Absichten - das Recht der platonisierenden Antithese zwischen dem Logischen und dem Leben implizit anerkannt?

Denn es fragt sich, ob damit nicht die Vormachtstellung der Aussagelogik, 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. Denn die affektiven Dimensionen, die Situationsbezogenheit und der evokative Charakter der Rede, die Misch so sehr liegen, sind viel eher in der Rhetorik als in der Logik beheimatet. Misch blieb aber leider einem rein negativen Rhetorikbegriff verhaftet, der ihm diese Erkenntnis versperrte. So gut wie nie bezieht er sich auf die Tradition der Rhetorik, die hier doch seine Verbündete hätte sein können. Wenn bei ihm die Rhetorik begegnet, und dies ist überaus selten, ist es auch meist in einem abschätzigen Sinne, um eine „gefährliche“ Bekleidung der Gedanken in schöne Formulierungen zu charakterisieren.⁴² Darin unterscheidet sich Misch merklich von seinem Lehrer Dilthey, der sich über die Bedeutung der rhetorischen Tradition für die Hermeneutik im Klaren war.⁴³ Vielleicht hoffte Misch auch hier, den irrationalistischen Angriffen von Rickert auszugehen, indem er das strikt „Logische“ hervorkehrte.

Eine konsequentere Würdigung der rhetorischen Tradition wäre jedoch seiner bahnbrechenden Lehre vom evozierenden Ausdruck sicherlich zugutegekommen. Sie hätte es ihm vielleicht auch erlaubt, dieser Lehre die ihr zustehende Universalität beizumessen. Denn Misch scheint in seinen Analysen

⁴¹Ebd., 32, 95 (wo der „Gegensatz zu dem bequemen Irrationalismus einer angeblichen ‘Lebensphilosophie’“ markiert wird), 102 (zur Abwehr des Mißverständnisses, daß in der Lebensphilosophie „alles lauter Rhapsodie“ sei), 141, u. ö.

⁴²So fehlt auch der Terminus Rhetorik im sonst ausführlichen Sachregister. Vgl. aber die verräterische Stelle auf S. 521, wo Misch den Punkt, wo eine reine Gedankenlyrik in dichterischem Gewand auftrete, als „die gefährliche Stelle bezeichnet, wo die Rede in Rhetorik übergeht“, festmacht.

⁴³Vgl. W. Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik. in GS. V, 321 ff.

doch der rein diskursiven Rede einen stillschweigenden Primat zu lassen, wenn er das Evozieren als eine Verwendungsmöglichkeit der „an sich diskursiven Form“ beschreibt.⁴⁴ Es handelt sich zwar um eine Verwendung, die überschwenglichen Charakter hat und über das Ausgesagte hinausreichen will. Aber die Idee einer Verwendung oder Transformation einer sonst bloß diskursiven Redeform suggeriert, daß es eine als ursprünglich angesetzte Schicht der Sprache gebe, die doch rein gegenständlich, theoretisch und beschreibend sei und die sich in den Naturwissenschaften am reinsten betätige. Wird hier nicht die Diskursivität und damit die Logizität zugrundegelegt, der sich die Evokation gleichsam als eine zusätzliche, feierliche Verwendung hinzugesellt, wie sie etwa in den lyrischen, religiösen und metaphysischen Redeformen begegnet? Indem Misch die Evokation von der rein wissenschaftlichen und gegenständlichen Redeweise auf diese Weise abgesetzt hat, schrak er vielleicht vor der Universalität seiner eigenen Intuition zurück. Dies zeigt sich etwa daran, daß er die Evokation als eine besondere „Methode“ der Geisteswissenschaften begreifen will.⁴⁵ Von der Universalität der Hermeneutik her lag es vielleicht näher, die Evokation universal anzusetzen und zugrundelegen: Ist nicht jede Sprache als solche von vornherein evokativ, rhetorisch, und wird sie nicht erst infolge einer logischen Abstraktion als rein theoretisch-gegenständlich betrachtet und verwendet? Liegt nicht in dieser rhetorischen Dimension, in der Situationsgebundenheit und Evokationskraft einer jeden Rede der ursprüngliche „hermeneutische Charakter der Sprache“, der Misch nicht selten aufgegangen ist.⁴⁶ In diesem Punkt war die Hermeneutik Gadammers konsequenter, als sie die Universalität der Hermeneutik an die der Rhetorik anlehnte.⁴⁷

Aber vielleicht handelt es sich hier lediglich um einen Wortstreit. Solche Differenzen sollte man in der Tat nicht auf die Spitze treiben, wenn es um die Universalität der Hermeneutik geht. Von da aus erscheint der Streit, der zwischen den hermeneutischen Schulen manchmal geführt wird, doch sehr

⁴⁴Vgl. 524: „Solche Verwendung der an sich diskursiven Form nennen wir das Evozieren.“ Was heißt hier „an sich“, und was heißt „Verwendung“?

⁴⁵Der Aufbau der Logik, 537, 540.

⁴⁶Vgl. ebd., 221, 275.

⁴⁷Zur Universalität der Rhetorik, vgl. H.-G. Gadamer: Gesammelte Werke. Band 2. Tübingen 1986, 289, 291, 305, u. ö. (zuletzt in GW 8, 406). Vgl. dazu auch meinen Hermeneutik-Artikel im Historischen Wörterbuch der Rhetorik. Band 3, Tübingen 1996, 1350-1374.

provinziell. Daran war Misch selber nicht unschuldig, als er immer wieder auf die Eigenständigkeit der „Diltheyschen Richtung“ beharrte. Sie stand bereits im Titel seines Buches von 1930, und wurde im Nachwort von 1964 immer noch bekräftigt.⁴⁸ Ist diese Absetzung wirklich noch erforderlich? 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? Soll uns das Trennende weiter aufhalten, da die Hermeneutik heute vor neuen Herausforderungen und Gegnern steht? Dies widerspräche der gemeinsamen Sache und der Einsicht in die Universalität der Hermeneutik.

⁴⁸Vgl. Lebensphilosophie und Phänomenologie, 325.