

## VI. Ausdruck im Medium des Geistes (2011)

„[...] wonach das religiöse Erlebnis etwas rein Subjektives in einem isolierten Binnenleben des Ichs ohne ursprünglichen Bezug zur Gemeinschaft wäre. Aber so gefaßt wäre es dann auch nichts universal Geistiges mehr. Das ist ein unhaltbarer Begriff von Leben, da zum Leben als Geistigem wesentlich gehört die Beziehung von Tun und Wissen um den Sinn dieses Tuns.“ (Misch 1994: 79)

Die folgenden Ausführungen zu Cassirer, Misch (und dereinst: Bachtin und Leont'ev) möchten, selbstverständlich, philologisch korrekt und präzise sein. Aber sie interessieren mich nicht primär als Exegesen von (mir unverzichtbaren) Texten, sondern sie interessieren mich hinsichtlich systematisch möglicher Weichenstellungen, hier: hinsichtlich des Problems des *Ausdrucks*. Sollte also jemand einen anderen Cassirer (oder Misch) gelesen haben als ich ihn präsentieren werde, so würde ich zwar darauf bestehen, dass meine Lesart philologisch möglich und insofern korrekt ist, aber letztlich ist es mir herzlich egal, ob die *systematische* Position, die ich meine, mit Cassirers Texten in Verbindung bringen zu können, de facto lediglich eine Zuspitzung ist, die so noch von niemandem vertreten worden ist. Ich sage das auch deshalb, weil wir ja vermutlich alle unsere privaten Säulenheiligen haben, die wir uns nicht so gerne besudeln lassen. Ich für meinen Teil werde Cassirer durchaus auch ein klein wenig besudeln, während ich auf Misch nichts kommen lasse.

### Die Basis: Personalität und personales Wissen in der Moderne

Ich lasse die politische Moderne mit den Bürgerlichen Revolutionen beginnen; der Bruch (politische) Vormoderne | Moderne ist mit den amerikanischen und französischen Menschenrechtserklärungen vollzogen.<sup>1</sup>

Was mit diesem Bruch gewonnen wurde, ist eine Umstellung aller personalen Verhältnisse auf grundsätzliche Vermitteltheit. Das Recht des Stärkeren ist umgestellt auf das Rechtsstaatsprinzip; aus Menschen, die sich von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, sind Bürger (*citoyens*) geworden, die sich angesichts ihres sich wechselseitig-Anerkennens als Person gleicher Rechte zueinander verhalten. Personalität ist wieder an die Figur der Maske gebunden.

---

<sup>1</sup> Ich würde das auch ohne Ottmann, und zur Not auch gegen ihn, so sehen und begründen wollen, aber es beruhigt mich sehr, dass auch Ottmann (2008: 1) das so sieht – denn Ottmann ist ja nicht irgendwer.

Philosophisch artikuliert sich das in Rousseaus Unterscheidung von *Gemeinwille* (*volonté générale*) und *Gesamtwille* (*volonté de tous*). Der allgemeine Wille gilt dort als nicht reduzierbar auf die Summe der vielen Einzelwillen, sondern *Staatsbürgerschaft* heißt eben, dass in jeder Individuierung eines einzelnen Willens bereits das Kriterium fungiert, Willen einer Person gleicher Rechte zu sein. Gesellschaftsvertragstheorie ist jetzt nicht mehr das, was sie noch vorher, paradigmatisch mit Hobbes, war; sie ist nicht mehr in einer atomistischen Sozialontologie fundiert: Menschen, die dann, *auch noch*, genötigt sind, Verträge miteinander abzuschließen. – Diese Unterscheidung Rousseaus wird in (mindestens) zwei grundverschiedenen Traditionslinien fortgesetzt. Rousseauismen bis hin zum Kommunitarismus interpretieren und traktieren die Unterscheidung *holistisch*, d.h. als Vor-Ordnung des Ganzen vor den Teilen – gegen solch latente und oft manifeste Gesinnungsdiktatur bleibt die vormoderne Sozialontologie des Liberalismus zurecht wirkmächtig. Die zweite Traditionslinie liegt darin, jene Rousseausche Unterscheidung *medial* zu interpretieren, also nicht als Vor-Ordnung, sondern als logische Simultaneität von Gemein- und Gesamtwille, was zu einer Artikulationstheorie des Politischen (Richter 2005) führt. „Medial“ deshalb, weil der Gemeinwille hier den systematischen Ort eines Mediums (im alten Sinne des Lebelementes) einnimmt: Im gleichen Sinn, in dem Fische Wasserlebewesen *sind*, weil sie nicht nicht im Medium/Element des Wassers leben können, in dem Sinne sind Bürger Personen, weil sie nicht mehr nicht im Medium von Staats- bzw. Weltbürgerschaft leben (Schürmann 2007).

Dass *citoyens* sich prinzipiell vermittelt durch das Medium ihres sich-wechelseitigen-Anerkennens zueinander verhalten, manifestiert sich u.a. auch im Status des Erkennens resp. Wissens, das mit solcherart Sich-zueinander-Verhaltens verknüpft ist. Auch hier wird in der Moderne auf prinzipielle Vermitteltheit umgestellt, was sich in Kants berühmter kopernikanischer Wendung artikuliert. Nunmehr ist nichts mehr als *gegebenes* („natürlicher“, „unmittelbarer“) Wahrmacher personalen Wissens verbürgt, denn *jedes* personale Wissen bezieht sich, wenn überhaupt, nur noch vermittels anderes Wissens auf die Welt. Erkennen heißt in der Moderne dieses-und-nicht-jenes-erkennen – Wissen gilt jetzt als ein Gelten-als und ist damit ohne produktives resp. performatives Moment nicht zu haben.

Die generelle Logik dieser modernen Absage an jede Form von Unmittelbarkeit in Tun und Erkennen zugunsten einer Umstellung auf prinzipielle Vermitteltheit ist nach Rousseau und Kant verschiedentlich herausgestellt worden. Besonders eindringlich

und nachdrücklich geschieht dies im ersten Kapitel von Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910, dort freilich zugespitzt auf personales Erkennen. Atomistik ist auch wissenstheoretisch nur noch vormodern zu haben: „Was der Theorie der Abstraktion Halt verleiht, ist somit lediglich der Umstand, daß sie die Inhalte, aus welchen der Begriff sich entwickeln soll, selbst nicht als *unverbundene Besonderheiten* voraussetzt, sondern sie bereits stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt. Der ‚Begriff‘ aber ist damit nicht abgeleitet, sondern vorweggenommen: denn indem wir einer Mannigfaltigkeit eine Ordnung und einen Zusammenhang ihrer Elemente zusprechen, haben wir ihn, wenn nicht in seiner fertigen Gestalt, so doch in seiner grundlegenden Funktion bereits vorausgesetzt.“ (Cassirer 1910: 22)

## **Moderne Unmittelbarkeit und Logik des Ausdrucks**

Nun wird man das Problem und die Rede von *Unmittelbarkeit* auch in der Moderne nicht einfach los. Plessner hat das „Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit“ gar zum anthropologischen Grundgesetz erhoben.

In der Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie (vgl. Möckel 2005) kennt sogar Cassirer eine Form von Unmittelbarkeit. Er konzipiert nämlich eine Phänomenologie der Ausdruckswahrnehmung, die den symbolischen Formen im engeren Sinne noch zugrunde liegt. Diese Sphäre der Ausdruckssphänomene kann man folglich nicht im gleichen Sinne als eine symbolische Form ansprechen. Hier muss Cassirer von einem „ursprünglichen ‚Symbolcharakter‘“ reden, der vom „eigentlichen Symbol“ gerade deshalb zu unterscheiden ist, als hier die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem noch nicht auftritt (ebd. 195). Hier kann man gerade nicht von einem „sekundären Akt der Deutung“ (ebd. 197) reden, sondern stößt auf eine Wissensform, die jeder Subjekt-Objekt-Unterscheidung noch zugrunde liegt. Sofort drängt sich daher hier die Rede von Unmittelbarkeit auf; mit Schwemmer konstatiert Möckel, dass hier „die einzige Form der Unmittelbarkeit [liegt], die Cassirer anerkennt“ (ebd. 193).

Es wundert daher nicht, dass gerade dort, wo zurecht die eigenbedeutsame Relevanz leiblicher Wissensformen herausgestellt wird – etwa in den Musik-, Tanz-, Sportwissenschaften –, immer wieder auch ganz ungeschützt das Hohelied der Unmittelbarkeit gesungen wird.

Allen Reden von unvermittelter Unmittelbarkeit gegenüber ist mein Anliegen, mit Hegel, Plessner, König und Misch an der prinzipiellen Vermitteltheit allen personalen

Tun und Erkennens festzuhalten, und die vormoderne Unterscheidung zwischen Vermitteltheit und Unmittelbarkeit durch eine Unterscheidung zweier grundsätzlich unterschiedener Weisen von Vermitteltheit – vermittelte Vermitteltheit und vermittelte Unmittelbarkeit – zu ersetzen. Die gemeinsame Grundlage der genannten vier Autoren ist in dieser Hinsicht ein bestimmter Begriff des objektiven Geistes, der durch drei Momente konstituiert ist: 1. durch einen methodologischen Primat des Wir gegenüber dem Ich; 2. durch eine Umstellung der Ontologie: Phänomene werden nicht als Dinge mit Eigenschaften, und auch nicht als Strukturen, sondern als Prozesse gefasst – mit der Binnendifferenzierung von fließenden Prozessen einerseits und zu Produkten geronnenen Prozessen andererseits; und schließlich 3. dadurch, dass diese Produkte, Manifestationen, Ausdrücke die notwendige und die hinreichende Basis dafür sind, Prozesse zu verstehen und darüber zu kommunizieren. Der systematische Gewinn dieses Geist-Begriffes ist ein in sich doppelter: Zum einen liegt der Sinn dort in einem Ausdruck gegeben gleichsam vor uns: Wir müssen ihn nicht in irgendeiner verschlossenen Binnenwelt von Produzenten, Tänzern, Musikern, Autoren oder sonstigen Subjekten suchen. Bei Misch (1994: 78) heißt das kurz und knapp: „Wir bewegen uns in einer Ausdruckswelt und nicht in einer Erlebniswelt.“ Zugleich sind oder stiften diese Ausdrücke die personalen Verstehens-Beziehungen: Es gibt dort keinen Graben zwischen meinem und deinem Verstehen, der erst zu überbrücken wäre, sondern es gibt unterschiedliches Verstehen eines schon als gemeinsam Unterstellten. Sonst würden wir nicht kommunizieren, sondern Geräusche produzieren (vgl. Schürmann 2009).

## **Der Geist symbolischer Formung bei Cassirer**

Es ist innerhalb der Cassirer-Interpreten strittig, ob bzw. inwieweit man Cassirer als Neukantianer ansprechen kann oder sollte. In systematischer Hinsicht kann man durchaus die Position vertreten, dass Cassirers Philosophie eine ganz eigenständige und vom neukantianischen Programm emanzipierte sei.<sup>2</sup> Ohne Zweifel ist Kant für Cassirer eine *der* Grundfiguren; aber man kann und muss Cassirer ja z.B. auch als

---

<sup>2</sup> Cassirers Bemühen um eine Kulturphilosophie könne „zwar durchaus als ein neukantianisches Gemein Anliegen verstanden werden, unterscheidet aber in seiner spezifischen Durchführung Cassirers Position entscheidend von denjenigen so verschiedener Exponenten des Neukantianismus wie eben Herman Cohen einerseits oder etwa Heinrich Rickert andererseits auf profilierte Weise. Entsprechendes gilt für Cassirers Verhältnis zu Kant, insbesondere aber zu Kants Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis“ (Rudolph 1995: 85).

Leibnizianer lesen, oder auch, gerade im Hinblick auf das Thema ‚Symbol und symbolische Prägnanz‘ als Gestalttheoretiker.

Ich habe an anderer Stelle die These vertreten und ausführlich begründet (Schürmann 1994, Schürmann 1996a), dass Cassirers Philosophie als ein einerseits und andererseits zweier verschiedener Anliegen charakterisierbar ist. Das ist nicht als Vorwurf gemeint, sondern als Diagnose, nämlich als Charakterisierung eben des Grenzcharakters seiner Philosophie – halb Kantianer, halb Gestalttheoretiker. Die These daran ist, dass es keine einheitliche, in sich bruchlose Interpretationslinie der Philosophie Cassirers gibt. Aber noch einmal: Das muss nicht zwingend eine Kritik sein – es könnte sein, dass sich darin die Moderne spiegelt.

Festmachen lässt sich das auch am Thema ‚symbolische Formen‘. Cassirers Sprachgebrauch ist schwankend: Mal spricht er von ihnen als *Mitteln*, „ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben“, mal spricht er von Medien. Dieser schwankende Sprachgebrauch ist ein Indiz für jenes einerseits/andererseits, hier: für die Frage, in welchem Sinne die symbolischen Formen Weisen der Objektivierung sind. Zunächst und in erster Lesung ist der Fall sonnenklar: ‚Symbol‘ ist, unabhängig davon, was man sonst noch dazu sagen kann und muss, ein Gegenbegriff zu ‚Abbild‘. Cassirer kennt kein Gegebenes mehr, das im menschlichen Erkennen lediglich kopiert wird. Das gilt für begriffliches Erkennen genauso wie für mythisches Erkennen. Cassirer inszeniert die prinzipielle Produktivität menschlichen Erkennens. Eben deshalb können die symbolischen Formen keine Mittel, keine Instrumentarien, keine Werkzeuge des Erkennens sein, denn ein Mitteleinsatz ist optional: Es ist klug, mit einer Leiter auf ein Dach zu steigen, aber zur Not, wenn alle Stricke reißen, geht es auch ohne. Wären symbolische Formen Mittel, dann könnte man zwar die These vertreten, dass Menschen immer Mittel einsetzen müssen – aber dennoch würde das ein Gegebenes transportieren, das dann eben mit verschiedenen Mitteln erkannt werden könnte. Ein Medium im Sinne eines Lebelementes dagegen ist nicht optional: Ein Fisch *ist* ein Wasserlebewesen. Und in gleichem Sinne – Medium als Lebelement – leben in der symbolischen Welt ‚Mythos‘ andere Gegenstände als im Element des Begriffs. *Das* meint Cassirer mit verschiedenen Weisen der Objektivierung: Die Perspektivität der Gegenstände selbst, und nicht nur die Produktivität *des Erkennens* der Gegenstände – die anderenfalls eben gegebene, immer selbige blieben. Die Notwendigkeit von Mitteln für das Erkennen zu behaupten, ist etwas völlig anderes als die Medialität des Erkennens zu behaupten. Mittel und Medium sind beide ein je

Drittes, ein Vermittelndes – aber sie sind das in völlig verschiedener Weise. Und Cassirer will in erster Lesung sagen, dass symbolische Formen in medialer, und nicht in instrumenteller Weise Vermittelnde sind.

Die Gegenbewegung einer notwendigen zweiten Lesung resultiert aus dem fundamentalen Folgeproblem dieses Ansatzes. Verschiedene Weisen der Objektivierung, verschiedene symbolische Formen, sind und bleiben dann schlicht *andere* gegeneinander. Strikt gesprochen, sind sie völlig unvergleichbar; man könnte weder einen Entwicklungszusammenhang, geschweige eine erkenntniskritische Hierarchisierung aufzeigen. Wenn man das Hohelied des Pluralismus singt, ist das ja auch schön so. Aber Cassirer hat sich das Gespür für die Dissonanzen dieses Hohelieds bewahrt, wie insbesondere und vor allem die Arbeit *Myth of the State* zeigt. So gleichberechtigt sind bei ihm Mythos und Wissenschaft dann doch auch wieder nicht, jedenfalls bei aufklärerischem Grundverständnis. Und diese Arbeit ist nur ein besonders deutliches Symptom: Durchgehend betont Cassirer die Pluralität der symbolischen Formen einerseits *und* die Einheit des menschlichen Geistes andererseits, und unter dem Titel dieser Einheit transportiert er mehr und anderes als die bloß formale Auskunft des puren Dass der immer am Werke seienden produktiven *energeia* des menschlichen Geistes. Genau deshalb konzipiert Cassirer die symbolischen Formen dann doch, gegen die erste Lesung, immer auch als Mittel, und nicht als Medium, denn verschiedene Mittel der Darstellung eines Selbigen sind vergleichend beurteilbar hinsichtlich der Güte dieser Darstellung.

Von außen betrachtet ergibt sich folgende Sachlage: Cassirer hat kein logisches Modell von Entwicklung, das in der Lage wäre, das Zugleich von Simultaneität und Nacheinander der symbolischen Formen zu fassen. Und deshalb bleibt es *entweder* so, dass die verschiedenen symbolischen Formen gleichwertig und als neutral andere nebeneinander bestehen, *oder* sie werden doch in einen wertenden, hierarchisierenden Entwicklungszusammenhang gebracht. Für beides hat Cassirer je gute Gründe, aber Beides zugleich ist mit Cassirer nicht zu haben.

Von innen betrachtet würde ich die Sachlage wie folgt diagnostizieren: Cassirer ist und bleibt Kantianer, wenn auch an der äußersten Grenze. Seine sachlichen Einsichten, die er mit Leibniz, Goethe, Herder, den Gestaltpsychologen und vielen anderen gewinnt, sprengen nicht den kantschen Rahmen, sondern sind Reparaturversuche. Systematisch gesprochen: Ausgangspunkt für Kant *und* für Cassirer ist und bleibt das Locke/Humesche Verständnis von *impressions*, die rein als solche lediglich Material

des Erkennens sind und allererst noch geformt werden müssen. Mit Kant und Cassirer kann man formulieren, dass menschliches Erkennen heißt, immer einen Formungsprozess vollzogen zu haben; aber mit Kant ist das ein Synthesis-Prozess: Eine Zusammenführung zweier verschiedener Dinge, nämlich rein als solches ungeformtes Material plus formende *energeia*. Und das schlägt sich auch in der nunmehr berühmten Formulierung Cassirers nieder: „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“ (Cassirer 1922: 175) Es ist – so meine These – symptomatisch und mit Cassirer nicht anders zu haben, dass er dort deutlich aktivisches Vokabular bemüht: zugeeignet *wird*; er kann nicht sagen: zugeeignet ist. Cassirers Geist ist ein *formender*, nicht aber ein reflexiver, dem angesichts von Etwas etwas innewird.

Dieser Grundansatz ist bereits bei und für Kant als ein problematischer erkannt – und fortan springen an allen systematisch wichtigen Orten dritte vermittelnde *Kräfte* ein: Einbildungskraft, Urteilskraft, Schemata etc. Und dieselbe Problemlage verschärft sich für Cassirer, und trägt u.a. den Titel der symbolischen Prägnanz. Die Formung liegt, so Cassirer, bereits auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung vor, die ihrerseits gar nicht sinnvoll als ungeformte Rohmasse zu denken ist. Aber selbst wenn man diesen Schritt macht, so muss man noch nicht das Grundmodell der Synthesis aufgeben. Im Prinzip kann man auch jetzt noch Wahrnehmen als Zwei-Komponenten-Kleber konzipieren – und genau das tut Cassirer.

Anders ausgedrückt: Cassirers Philosophie bleibt eine Vermögens-Metaphysik. Das, was er die formbildende *energeia* des menschlichen Geistes nennt, ist gerade nicht eine *energeia*, sondern eine *dynamis*. Es ist gedacht als, freilich immer wirkendes, Vermögen, das Material des Erkennens zu formen. Ganz besonders deutlich wird das in der Bestimmung des Menschen als *animal symbolicum* im *Essay on Man*. Dort hat Cassirer keinerlei Problem mit der *Logik* der Bestimmung des Menschen als *animal rationale*, sondern er kritisiert ausschließlich einen zu engen Rationalitätsbegriff. Und da er die Logik dieser Bestimmung völlig unangetastet lässt, ist die Übersetzung von *animal symbolicum* erklärtermaßen ein normativer Satz: Genau so, wie die Bestimmung des *animal rationale* nicht heißt, dass alle Menschen rational sind, sondern vielmehr die prinzipielle Möglichkeit zur Rationalität im Menschen angelegt ist mit der Vorgabe, diese Rationalität zu entwickeln, so sei eben ein *animal symbolicum* mit dem prinzipiellen Vermögen zur Symbolbildung ausgestattet. Schon bei Aristoteles

kann man nachlesen, dass das dann bedeutet, ein zusätzliches Erklärungsprinzip zu benötigen, um die Verwirklichung einer solchen *dynamis* zu erklären. Das aber heißt, dass Cassirer systematisch zwingend menschliche Tiere kennt, die dieses Vermögen der Symbolbildung brach liegen lassen. – Das mag man alles so sehen, aber man kann auch mit der Herderschen ‚Sprachursprungsschrift‘ prinzipiell mit diesem Ansatz brechen, und den menschlichen Geist tatsächlich als *energeia* konzipieren. Und d.h. z.B. mit Hegel, Marx, Dilthey oder Simmel: Nur von den Objektivationen des Geistes aus kann man gleichsam rückwärts auf ein Geformt-haben schließen.

Insofern liegt in der spezifischen Variante von Lebensphilosophie, wie sie Georg Misch grundgelegt hat, eine systematische Alternative zu Cassirer vor. Dort ist die Entgegensetzung vornehmlich gegen die Existenzphilosophie gerichtet: Leben ist *energeia*, Existenz ist Seinkönnen. Aber gelegentlich findet sich auch eine explizite Abgrenzung zu Cassirer. Die Kritik, die Misch formuliert (1994: 396f.), ist in einer Hinsicht schlicht falsch, und sogar gegen den Cassirerschen Wortlaut derjenigen Stelle, auf die sich Misch, Hand in Hand mit der Dissertation von Paula Matthes, bezieht. Cassirer behauptet dort einen Übergang in der Sprachentwicklung von einer sogenannten „„rein qualifizierenden““ zu einer klassifikatorischen Begriffsbildung (Cassirer 1923: 266f.). Die Kritik von Misch ist zweigeteilt: Die Cassirersche Charakterisierung der rein qualifizierenden, lediglich an der Benennung hängenden Begriffsbildung betrachtet er als „schief“, die Charakterisierung der klassifikatorischen Begriffsbildung als „absurd“ – absurd, weil ein Vergleichsakt bemüht sei. Absurd daran ist aber nur die Kritik von Matthes/Misch, denn Cassirer sagt dort explizit, dass diese Klassifikation *kein* bloßer Vergleichsakt ist. Das steht ja bereits im ersten Kapitel von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, worauf Cassirer auch ausdrücklich verweist. – Aber in Bezug auf die diagnostizierte Schiefheit scheint mir Misch schlicht recht zu haben. Er diagnostiziert eine andere Konzeption von Benennung/ Namensgebung, die bei Cassirer eben jene Zwei-Komponenten-Kleber-Synthesis-Konzeption sei: „Der Fehler liegt darin, daß der Neukantianer die sinnliche Mannigfaltigkeit [...] statisch als eine bloße nebeneinander vorhandene Mannigfaltigkeit von Qualitätsausdrücken ansieht, statt sie als eine Differenzierung des einheitlichen Seelisch-Geistigen zu verstehen. Und dieser Fehler äußert sich offensichtlich in der Annahme, daß die Benennung ursprünglich schon im Beziehen aus sprachlich-gedankliche Kategorien wie Nomen und Verbum (gesehen wird), so daß gewisse Eindrücke als Dinge, andre als Tätigkeit aufgefaßt würden – demgegenüber haben wir ja festgestellt, daß in dem

primären Akt der Benennung gerade die Aufspaltung in Nomen und Verb noch nicht liegt.“ (Misch 1994: 397) Oder in den Worten von Matthes: Sie meint konstatieren zu können, dass bereits in der „früheste[n] Periode der Sprache“ die dort vorliegenden sprachlichen Einheiten keine puren Atoma sind, sondern gekennzeichnet sind durch „das Miterfassen eines Übergeordneten“ (Matthes 1926: 89; vgl. 90f.). Die Unterscheidung/Unterscheidbarkeit in Form und Material des Erkennens sei ein sekundärer Schritt, dem eine ursprüngliche Einheit und Ununterscheidbarkeit zugrunde liege. Es handle sich gerade nicht um einen Übergang vom sinnlich-Konkreten zum begrifflich-Abstrakten, sondern im Sinnlich-Anschaulichen werde „Geistiges“ ausgedrückt.

## Medialität des Sich-Ausdrückens bei Misch

Misch unterläuft solcherart kantische Residuen eines Dualismus von materialer und formaler Dimension unseres Erkennens resp. Wissens. Er geht von vornherein von einer „aufweisbare[n] Sachbezüglichkeit der Bedeutungsformen“ aus (Misch 1994: 53, Anm.). Bedeutungen sind hier nicht das *Ergebnis* einer Synthese von Material und Form, sondern gelten als je schon aufeinander bezogen. Das verlangt ein Drittes – ein Medium, in dem diese Verhältnisse ‚leben‘. Misch thematisiert daher die Zweipoligkeit der Bedeutungen resp. Gedanken – ihr Unterschiedensein in ein materiales und ein Geltungsmoment – von vornherein und ausschließlich in der Eingebundenheit in den Vollzug des Ausdrückens, im Sonderfall: in der Eingebundenheit im Vollzug der Rede. Man kann den Ansatz von Misch gleichsam in einer Formel bündeln: Misch kennt Bedeutungen nur als verkörperte. „Es ist nicht so, daß man beim Reden erst den Gedanken hätte und ihm dann den sprachlichen Ausdruck wie ein Gewand überzöge, sondern der werdende Gedanke gestaltet sich in und mit dem sprachlichen Ausdruck, klärt sich selber erst in der Verkörperung durch den Ausdruck auf. Das Finden des rechten Ausdrucks, des eigentlich bezeichnenden Ausdrucks, ist zugleich ein Sichfinden des Gedankens selber, ein Bestandteil der produktiven Denkbewegung.“ (ebd. 136).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Plessner, auf den sich Misch vielfach bezieht, und Misch selber sind insofern der „Evolution“ bzw. „Stufenfolge“ der Performativitätskonzepte, die ausdrücklich „keine faktisch nachweisbare Chronologie, sondern ein theoretisches Konstrukt“ meint (Krämer 2004: 19), systematisch etwas zuvorgekommen, denn hier ist bereits die dritte Stufe der Performativität – „korporalisierende Performativität“ (ebd. 17f.) – ausgeführt, was seinerseits eine Wiederanknüpfung ist, etwa an den Kleist-Operator: Die allmähliche Verfertigung des Gedankens beim Reden (vgl. auch Schürmann 1999: Kap. 5.1).

Mischs Verständnis von Logik ist definitiv an ein bestimmtes Verständnis des griechisch-antiken Verständnisses von *logos* gebunden.

Der erste und auffälligste Punkt liegt darin, *Logik* resp. Wahrheitsdefintheit nicht an das Urteil, sondern an die Rede zu binden. Anderenfalls müsse man zum Beispiel den „ursprünglich schöpferischen Akt der Namengebung“ aus dem Gebiet des Logischen herausnehmen. „Die traditionelle Logik, die das Logische im Urteil lokalisiert, interpretiert die Benennung als ein Benennungsurteil, z.B.: dies ist ein Baum – Benennungsurteil nach der Art einer Subsumtion.“ Demgegenüber will er „dies ‚Ansprachen von etwas als etwas‘ [...] als einen elementaren geistigen Akt anerkennen“. Diese Aufgabe, die Benennung „in die logische Sphäre einzubeziehen“, hätte sich immer wieder gestellt, sei aber in der Regel „durch intellektuelle Umdeutung jener Urphänomene“ – durch Deutung der Benennung als Benennungsurteil – geschehen, „statt umgekehrt im Hinblick auf sie die logische Sphäre zu erweitern“ (ebd. 58f.). – Mischs Konzept ist insofern tatsächlich ein Konzept von Performativität, als er den „kleinsten gemeinsamen Nenner in den unterschiedlichen Positionen zur Performativität“ teilt, nämlich die entschiedene Ablehnung einer „Identifizierung von ‚Zeichen‘ mit ‚Repräsentation‘“ (Krämer 2004: 19). Wenn hier mit Misch von „Ausdruck“ und „ausdrücken“ die Rede ist, so ist dies nachdrücklich nicht als rein repräsentationales Verständnis zu begreifen, sondern grundlegend als präsentisches. Grundlegend ist es bei Misch gerade nicht so – ganz im Gegenteil –, dass das „was ‚von Bedeutung ist‘“ hinter der Erscheinung liegt resp. eine „unsichtbare Tiefenstruktur [...] jenseits der Oberfläche des Wahrnehmbaren“ wäre. Bei Misch gibt es kein „Zwei-Welten-Modell“ als „Herzstück der Idee vom Zeichen“ (ebd. 20). Grundlegend ist es für Misch so, dass ‚Bedeutung‘ „durch den sichtbaren Ausdruck nicht repräsentiert [wird], sondern in ihm präsent [ist]“ (Misch 1994: 183).

Der zweite Punkt liegt darin, zwischen Rede (*logos*) und Sprache(n) zu unterscheiden. Die Gliederung einer Sprache ist zunächst die der Artikulation. Aber „die artikulierte, lautliche Kundgabe einer gemeinschaftlich verständlichen Lebensbewegung“ trifft noch nicht das spezifisch Personale (resp. Exzentrische<sup>4</sup>) – insofern ist sie „noch keine

---

<sup>4</sup> Ein wenig vereindeutige ich Misch hier. Gelegentlich kennt er durchaus die Rede von einem „Vermögen, sich auszudrücken“ (als Erweiterung des Vermögens zu urteilen; vgl. etwa Misch 1994: 76). Solche und andere Formulierungen legen daher gelegentlich nahe, dass er den Unterschied von Tier und Mensch ganz traditionell bestimmt: So, als gäbe es ein Gemeinsames – hier artikulierte, lautliche Kundgabe – plus eine hinzukommende Spezifik des Menschen – hier das Vermögen der Rede resp. des Ausdrucks. Doch erstens sind die Gemeinsamkeiten mit Plessner und König so groß,

Rede.“ (ebd. 93) *Logos* bedeutet eben Gedanke, Rede und Struktur, und insofern „finden wir [in der Rede] Gliederung in einem andren Sinne als jener elementarsten der Artikulation, wir sprechen da von Struktur“ (ebd.). ‚Struktur‘ ist aber andererseits noch nicht gleichbedeutend mit „der logischen Form der synthetischen Verbindung“ im Urteil (ebd.). Rede ist daher wesentlich „Gedankenausdruck“ (ebd. 102), wobei man hier unter „Gedanke“ nicht den Gegenbegriff zu Gefühltes oder Gewolltes, sondern das diese Unterschiede Übergreifende im Sinne von *Bedeutung* oder *cogitatio* zu verstehen hat.

Der dritte Punkt liegt darin, mit *logos* auch an die Bedeutung *Vernunft* anzuknüpfen (ebd. 106-123). Damit macht Misch das Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen für die personale Rede geltend (vgl. auch Misch 1929/30: 50f., 192f.; König 1967: 202ff.; Schürmann 1999: Kap. 5.1.4, 5.1.6; Schürmann 2001). Misch kann und muss daher zwischen einer aussagenden und einer aussprechenden Rede (oder genauer: zwischen diesen beiden Momenten an einer jeden Rede) unterscheiden: Der ironische Sinn einer Rede ist nicht im wörtlichen Sinne ausgesagt – gleichwohl ist er nirgends sonst als in der ausgesprochenen Rede selber zu finden; er macht gleichsam den Ton der Musik als das, was zwischen den Zeilen zwar nicht ausgesagt, aber mitgesagt ist. „Nicht alle Aussagen sind von der Art, daß man aus ihnen das Gemeinte voll entnehmen kann.“ (Misch 1994: 115) Gleichwohl muss in diesem Sinne unergründlicher, präziser: unfestgestellter, Sinn, wenn auch unausgesagt, „doch irgendwie aussprechbar sein und durch Ausspruch vernehmbar zu machen sein“, denn sonst könnten wir ja schlicht „nicht davon reden“ (ebd. 107). Die heutzutage beliebige missverständliche Rede von Unergründlichkeit ist bei Misch tatsächlich keine Einladung zum irrationalen Geraune. „Die Ablehnung des Logismus [...] hat nicht die Bedeutung der Aufrichtung von Asylen für ‚Irrationalismen‘ welcher Art immer. Sie kann sich vielmehr nur zur Existenz bringen auf dem positiven Wege eines Forschens, dem es gelingt, *in selber logischer Weise* das Wirkliche noch tiefer und besser zu verstehen, als jener Logismus es vermag. Das *Recht* zu der Unterscheidung von Logismus und Logik ist insofern recht eigentlich das *hic rhodus hic salta* dieser Philosophie.“ (König 1947/49: 133)

---

um dies als Mischs ‚eigentliche‘ Meinung ausschließen zu können; und zweitens belegen spätestens seine eigenen Ausführungen zur prinzipiellen Gesellschaftlichkeit der Bedeutungen, dass er sehr wohl darum weiß, dass auch das „Lallen des Säuglings“ in anderer Weise „gemeinschaftlich verständlich“ ist als eine „Tiersprache“; genau deshalb insistiert er ja darauf, dass die Struktur der Rede nicht eo ipso die Struktur des Urteilens ist (vgl. ebd. 93).

Die wichtigste Konsequenz liegt darin, zwischen rein diskursiven und evozierenden Reden zu unterscheiden: Rein diskursive Reden sind solche, bei denen das Wie des Aussprechens konstant gesetzt wird, und deren Bedeutung daher aus dem Nacheinander des wörtlich Ausgesagten „entnommen werden kann“; evozierende Reden dagegen bedeuten nur dadurch, dass das Wie des Aussprechens das Ausgesagte modifiziert. In *beiden* Fällen aber ist die Rede ein Doppeltes aus Ausgesagtem und Ausgesprochenem, denn es ist nicht so, dass einmal eine Modifikation durch das Wie des Aussprechens hinzukommt, ein andermal aber nicht. Auch die Modifikation durch ein Konstantsetzen des modifizierenden Wie ist eine Modifikation – sonst wäre die Ordnung der Welt gleichsam in der Sprache der Mathematik geschrieben, um dann von uns sekundär sozusagen verfälscht zu werden. In diesem übergreifenden Sinne müssen Reden *verstanden* werden. *Verstehen* und *in einem Ausdruck gegeben sein* ist korrelativ zueinander (Misch 1994: 75, 125).

Mischs zentrales Thema ist, soviel lassen die bisherigen Ausführungen zur „Rede“ resp. zum *logos*-Verständnis erkennen, die Grenzbestimmung des Logischen: Was ist, und was ist nicht, ‚von Bedeutung‘, um auf Wahrheit resp. Angemessenheit befragt werden zu können und auch befragt werden zu müssen? Sein zentrales Anliegen in diesem Zusammenhang ist, die Sphäre des Präsentischen als logisch relevant zu erweisen, also mit in den Bereich des Logischen hineinzunehmen, statt umgekehrt diese Sphäre unter die Vorherrschaft des Urteilens zu stellen. Bereits für den Bereich der Rede weist Misch diese Sphäre des Präsentischen aus. Im Hinblick auf das Problem der grundsätzlichen Vermitteltheit personalen Tuns und Erkennens zeigt Misch – programmatisch gesprochen – die grundsätzliche Vermitteltheit auch ‚präsentischer Bedeutungen‘, denn sonst wären sie in einer modernen Theorie des Wissens nicht einheimisch, und er zeigt zugleich, dass ‚präsentische Bedeutungen‘ in anderer Weise vermittelt sind als repräsentische, wodurch er den vormodernen Rekurs auf Unmittelbarkeit modern reformuliert.

Der nächste Schritt ist dann naheliegend, und Misch geht ihn auch explizit und ausführlich: Die Thematisierung von Ausdruck und Bedeutung diesseits der menschlichen Rede resp. strukturierten Sprache der Worte, also in den „Ausdrucksbewegungen“ resp. in den strukturierten nicht-wortsprachlichen Sprachen des Leibes. Diese „Anknüpfung an die Ausdrucksbewegungen, mit der wir hinter die Rede mit ihrer Bedeutungsgliederung, ja auch hinter die Sprache mit ihrer Lautartikulation zurückgehen auf eine elementare Schicht“ (Misch 1994: 138), vergewissert sich der Sphäre

des Präsentischen in seiner ganzen Breite, eben auch diesseits der Rede. Misch unterscheidet nachdrücklich zwei verschiedene Bedeutungen von ‚Symbol‘ resp. Sinnbild: „Die bildhafte Gestalt der Ausdrucksbewegungen ist – erklärt Plessner – die symbolische Versinnlichung ihres Sinnes. [...] Diesen eigenen Charakter heben wir ab von der geläufigen hochgeistigen Verwendung des Terminus ‚Symbol‘. Hier dient das Sinnbild grade nicht zur Versinnlichung eines geistigen Gehalts, sei dieser nun ein rein gedanklicher, der durch ein Zeichen vertreten wird [...], oder sei es ein Geheimnisvolles, Unfassliches, das den Gedanken fordert und das künstlerischen Ausdruck im Sinnbild findet.“ (ebd. 183)

Misch weist zunächst nachdrücklich zurück (s.o., Anm. 4), dass dieser Rückgang auf die Ausdrucksbewegungen eine biologische Fundierung etwa im Sinne „der großen naturwissenschaftlichen Bewegung des 19. Jahrhunderts“ im Sinn habe. „Aber so ist es natürlich nicht gemeint. Wir glauben ja überhaupt nicht mehr daran, daß es ein festes Fundament für die Begründung der Philosophie oder der Theorie des Wissens gibt oder geben kann.“ (Misch 1994: 139) Konsequenterweise „[ist] nicht kausale Erklärung, sondern Klärung des Phänomens selbst die Aufgabe“ (ebd. 141).

Mischs Ausführungen sind, generell und insbesondere in diesem Kapitel 3, deutlich tastend, suchend und vorsichtig. Der Sache nach sind sie schwierig und heikel, weil er zwei zusammen spannungsvolle Dinge zugleich sagen will. Der eine Aspekt ist, dass sich die logische Sachlage im Bereich des Nicht-Wortsprachlichen nicht grundsätzlich ändert. Die menschliche Rede ist durchaus das Modell, an dem man die personale Bedeutungs-Logik prototypisch, und insofern auch systematisch erschöpfend, aufzeigen kann. Der dazu in Spannung stehende andere Aspekt ist, dass in diesem Übergang noch ein anderes Moment des *logos* kenntlich wird. Beides widerspricht sich durchaus nicht – man müsste dann nur sagen, dass man das ‚neue‘ Moment des *logos* (im Nachhinein) eben auch an der Rede findet. Misch ist hier insofern vorsichtiger, als er den *logos*-Begriff auf die Sphäre der Rede begrenzt, um in Bezug auf die Ausdrucksbewegungen vom Vorlogischen zu reden, wobei *beides* Modi des Logoshafte sind und insofern auch das Vorlogische vom Nicht-Logischen unterschieden ist. Was so oder so deutlicher wird: Die Frage der Gegenständlichkeit der Bedeutungen stellt sich in der Sphäre des Nicht-Wortsprachlichen zugespitzter. Im Geiste Mischs formuliert: Die Relevanz des Präsentischen für die Logik lässt sich in der Sphäre der Rede zur Not noch umdeuten als Spezialfall des Repräsentischen – in der Sphäre der nicht-wortsprachlichen Ausdrucksbewegungen tendiert solche Umdeutung zur Ab-

surdität. Misch drückt die Differenz, die er mit der Unterscheidung von ‚logos der Rede‘ und ‚vorlogisch-logoshafte der Ausdrucksbewegung‘ im Sinn hat, als Differenz des Gerichtetseins-auf, mithin als Unterschied im *Sinn*, aus, mit der Tendenz, in Bezug auf das Logoshafte der Ausdrucksbewegungen nicht mehr von Intentionalität zu reden:

„Diese Schicht des Verhaltens interessiert uns deshalb, weil in ihr das, wonach wir prinzipiell fragen: der Zusammenhang von Ausdruck, Verständnis und Bedeutung, in einer Weise hervortritt, in der noch nicht ihr *logos* im Spiele ist, – *logos* in dem Sinne, in dem wir ihn in Bezug auf die Rede als die Meinung des Redenden bestimmten. Das Lebewesen, das Ausdrucksbewegungen vollzieht, intendiert damit nichts, es liegt keine Ausdrucksintention vor, die von der Person ausginge, sondern man macht solche Bewegungen ja unwillkürlich, ohne zu wissen, was man tut, vollzieht die in gemeinschaftlichem Lebensvorgang vorgezeichnete Bewegung nicht mit der ratio, sondern mit dem Leibe. Das scheint etwas Minderes zu sein.. Aber vielleicht hat Nietzsche recht, daß der Leib ein erstaunlicherer Gedanke sei als die alte Seele.“ (ebd. 141f.)

Der Punkt, den Misch hier zeitgenössisch geltend macht, ist zunächst der, dass man auch in Bezug auf nicht-wortsprachliche Ausdrucksbewegungen überhaupt von *Bedeutungen* und von *Verstehen* reden kann. Z.B. in der „sonst recht guten Schrift *Die menschliche Rede*“ erkläre Hans Ammann, dass sich die Sprache durch das Merkmal der Bedeutungen auch von der Welt des musikalischen Ausdrucks *scheidet*. „Da ist ‚Bedeutung‘ in einem viel zu engen Sinn gefaßt, lediglich auf die Worte bezogen. Vielmehr ist Bedeutung eine viel umfassendere Kategorie: nämlich eine Kategorie des Lebens überhaupt. Innerhalb dieser umfassenden Gattung gibt es wesentlich verschiedene Arten und Stufen, unter denen das sprachliche Bedeuten seine Stelle erhalten muß.“ (ebd. 145)

Mit dem Leib vollzogene Ausdrucksbewegungen zeichnen sich dadurch aus, dass bei ihnen der Zeichenkörper nicht, oder wenigstens in einem ganz anderen Sinn, austauschbar ist: Das „Auffassen der Bedeutung eines Gesichtsausdrucks oder eines in Leibeshaltungen verlaufenden Tuns [ist] nicht von der anschaulichen Erscheinung ablösbar, die beim Vorgang des Verstehens in die Wahrnehmung fällt.“ (ebd. 159) Das ist zwar im Falle der treffenden Ausdrücke einer Rede, so wie sie „uns aus dem gemeinschaftlichen Sprachgebrauch, aus der Muttersprache entgegenkommen“, ganz genauso (ebd.); aber der Unterschied, an den man schnell denken kann, besteht

darin, dass wir hinsichtlich der Sprachen der Worte Lexika zur Verfügung haben, die gleichsam eine Art Kernbedeutung der Wortlaute festhalten, was die Übersetzbarkeit der Wortsprachen sichert. Solcherart Lexika haben wir für die Sprachen des Leibes in dieser Klarheit eher selten. Misch analysiert diese Differenz später als „die bewegliche strukturelle Verbindung zwischen Ausdruck und Bedeutung in der Rede gegenüber ihrer ungegliederten Einheit in den Ausdrucksbewegungen“ (ebd. 212ff.), oder auch als Differenz von gegenständlichem Auffassen und Gegenständlichkeit (etwa ebd. 236, 241, 246).

Das Anliegen ist klar: Das, was man in Bezug auf die menschliche Rede noch umdeuten kann, ist das performative resp. produktive Moment des Bedeutens als gelten-als in ein rein aktivisches Konzept, also als eine Logik, die ihren ‚Ursprung‘ rein von der Person her nimmt. Das wäre zwar auch schon in Bezug auf präsentisch-Gegenständliches der wortsprachlichen Rede eine Umdeutung – sonst könnte Misch nicht darauf insistieren, dass der treffende Ausdruck *sich* findet; aber dieser Aspekt, auf etwas gerichtet zu sein, ohne doch zu intendieren, ist in Bezug auf Ausdrucksbewegungen gleichsam plakativer. Misch wendet diesen Punkt methodisch: „Weil die Ausdrucksbewegungen unterbewußt vollzogen werden, ist es methodisch geboten, hier nicht, wie wir’s bei der Rede taten, von der produktiven Seite auszugehen, sondern von der Seite dessen, der die Ausdrucksbewegungen gewahrt und sie versteht, indem er sie deutet.“ (ebd. 143)

Aber im Nachhinein heißt das eben, auch in Bezug auf die Rede von der *Relation* sich-verstehender Personen auszugehen, und auch in Bezug auf die Ausdrucksbewegungen die produktive Seite ihres Bedeutens kenntlich zu machen. Dies ist eine tätigkeitstheoretische (also nicht lediglich aktivisch-handlungstheoretische) Konzeption verkörperter Bedeutungen: „Für die in dieser Welt Lebenden ist an keiner Stelle bloße unverbundene sogenannte Wirklichkeit, etwas bloß Vorhandenes, sondern überall der Bezug auf unser Verhalten, auf den Kern unserer Existenz.“ (ebd. 151) Dies habe Heidegger treffend hervorgehoben, und dies sei auch der Ausgangspunkt bei Dilthey: „Es ist nicht so, als ob das Lebewesen, also u.a. der Mensch, zunächst einmal da und für sich wäre und überdies noch einen Lebensbezug zur Umwelt hätte.“ (ebd. 152)<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Bei Heidegger selbst heißt es: „Dasein ist nie ‚zunächst‘ ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine ‚Beziehung‘ zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein als In-der-Welt-sein ist, was es ist.“ (Heidegger 1927: § 12, S. 57)

Die ausdrücklich gemachte Pointe liegt darin, dass dieser nicht nicht sein könnende Umweltbezug nicht als reine Relationalität, mithin nicht rein strukturalistisch rekonstruiert werden kann, sondern eben tätigkeitstheoretisch. In *diesem* Sinne ist „die Welt, in der wir leben, [...] nicht bloß eine Ausdruckswelt, sondern eine durch Ausdruck und Tat gestaltete Welt. [...] Die Ausdrucksbewegungen haben auch an sich selbst einen Aktionszug.“ (ebd. 186f.)<sup>6</sup>

Hier wird somit noch ein ganz anderer Zusammenhang von *Performativität* und *Medialität* sichtbar: Weil das Verhältnis von materialem und formalem Moment einer Bedeutung durch ein Medium vermittelt ist, und weil sich diese Triplizität nur im Vollzug gleichsam herstellt, ist das produktive Moment des Bedeutens ein Mittleres zwischen reiner Aktivität und reiner Passivität, also ein Medium im Sinne der griechisch-antiken grammatischen Form.

Ein solch „passives Prinzip“ (Feuerbach 1843: 253; vgl. Feuerbach 1841) in Bezug auf den Menschen, das den „Aktionszug“ des menschlichen Tuns eben nicht als reines Setzen eines Nicht-Ich (oder Nicht-Wir) durch ein Ich bzw. Wir, sondern als bedingtes Setzen begreift – Misch (1994: 196) spricht von einer „Äquivalenz der aktivischen und passivischen Ausdrucksweise“ –, ist eine doppelte Verankerung des personalen Tuns. Dieses ist – als Tun eines Lebewesens – in der Welt des Kosmos/der Natur verankert, und es ist – als Tun von Personen – in der Welt der Gesellschaft verankert. Bereits als Lebewesen hat eine Person „nicht zuweilen die Laune“ (s.o., Anm. 5), eine Beziehung zur Welt herzustellen, und/aber erst als Person tritt „das gegenständliche Auffassen“ auf (Misch 1994: 246). Personalität aber ist ein Status, kein Merkmal – Personalität gibt es nur als sich-wechselseitig-als-Person-Anerkennen, und ist also nichts, was einem (einzelnen) Naturkörper als solchem zukommen könnte. Insofern ist es ein, wenn auch „geläufige[s] Vorurteil, daß das isolierte Subjekt das Primäre sei“ (ebd. 243). „Sonach geht dem Ich das Wir voran.“ (ebd. 259) Aber es hilft sozusagen nicht, demgegenüber dann ein Wir in dieselbe, d.h. rein aktivisch-setzende Subjektposition zu erheben. „Die Lebenswissenschaft [besser: der naturphilosophische Zug] führt wieder zurück zu dem Ausgang [zum Realismus, dem durch den erkenntnistheoretischen Idealismus seine Naivität genommen wurde] und rettet die Dinge, indem sie

---

<sup>6</sup> Misch kann das auch so ausdrücken, dass im Rahmen personalen Wissens Ausdrücke „übergestalt-hafte Ganzheiten“ sind, und dass solche übergestalt-haften Ganzheiten nicht in der Anschauung, sondern im Verhalten gegeben seien (vgl. Misch 1994: 191-208).

dieselben als Bausteine nicht der Welt, sondern der Umwelt, der hier spezifisch menschlichen Umwelt fassen lehrt.“ (ebd. 250)

„Von diesem Ausgang aus stellt sich nun das Problem der Gegenständlichkeit anders, ja umgekehrt dar als bei Kant und Descartes: Die Frage ist jetzt, wie der reale Bezug von Lebewesen und Umwelt durch die ideelle Beziehung von Subjekt und Objekt aufgehoben wird, die das von uns Menschen als selbstverständlich geübte gegenständliche Auffassen kennzeichnet.“ (ebd. 260)

„Die Gegenständlichkeit wird hervorgebracht, produziert im wörtlichen Verstande; sie wird nicht, wie Kant [und letztlich auch Cassirer] annahm, hergestellt durch geistige Formung von chaotischen Empfindungen, sensuellen Daten, sondern sie entspringt auf dem Untergrunde einer vorgegenständlichen, aber bereits standfesten, haltbaren und praktikablen Erscheinungsweise dessen, was wir als Dinge wahrnehmen. Produktiv-objektivierend also ist das Geschehen, was hier eintritt.“ (ebd. 260f.) Und korrelativ ist das Verstehen dieser Gegenständlichkeit „Besinnung“ resp. ein „Innewerden des Lebens“ (ebd. 262f.).

Hier liegt der eigentlich tätigkeitstheoretische Grundzug der *Lebenslogik* von Misch, nämlich in der Umstellung von Bewusstseinsphilosophie, die die Spezifik personalen Vergegenständlichens letztlich als Spezifik *des Erkennens* von Welt nimmt, hin zu einer Praxis-philosophie, die diese Spezifik als eine Spezifik der Bewegungsform nimmt, also als spezifisch personales Sich-in-der-Welt-bewegen. „Aber während Kant und die Kantianer die Vergegenständlichung als eine Leistung des Denkens betrachten, genauer des urteilenden Verstandes [bei Cassirer: des symbolisierenden Geistes (engl. mind)], der die Sinneseindrücke in Form bringt“, kommt es Misch darauf an, „in der Richtung Diltheys vorwärts [zu gehen], die durch dessen Begriff ‚Objektivierung des Lebens‘ gekennzeichnet ist. Mit diesem Begriff ist gemeint, daß das Leben sich von sich aus vergegenständlicht (also der genitivus: ‚des Lebens‘ als genitivus subjectivus und nicht als genitivus objectivus).“ (ebd. 239f.) – „Wir können formulieren: Das elementare Wissen, das als leibgebundenes Verstehen – Verstehen von Mienen und Gebärden, aber auch von Aktionsvorlagen in der Merkwelt – auftritt, ist selber ein realer Lebensbezug und keine ideelle Beziehung.“ (ebd. 262) Mithin „ein Vollzug der Rückwendung zu sich, durch den wirklich mit dem Lebensverhalten etwas geschieht“ (ebd. 267) – Reflexion als „der geistige Grundakt, der in jeglichem menschlichen Lebensverhalten vorliegt“ (ebd. 266).

Meine These ist nicht, dass die Verhältnisbestimmung des natur- und des gesellschaftsphilosophischen Zuges bei Misch hinreichend klar bzw. überzeugend ist. Das ist wohl nur vermittels der Plessnerschen *Exzentrizität* zu haben, die Misch verblüffenderweise, bei aller Plessner-Emphase, gar nicht thematisiert. Misch hat jedoch das Problem in aller Schärfe gestellt, so dass sehr viel klarer ist, worauf Plessners *Exzentrizität* (auch) eine Antwort ist. Vor allem aber hat Misch – dies ist eine der ganz eigenständigen Weiterentwicklungen Diltheys – die zentrale Operation kenntlich gemacht, die es zu vollziehen gilt.

Die zentrale Operation jener Umstellung von Bewusstseins- auf Praxisphilosophie ist nämlich die Umstellung des Geist-Begriffes von *mind* auf *spirit*, d.h. *Geist* nicht mehr, und sei es auch als kollektives, *Vermögen*, sondern als das Medium ‚Sphäre der gesellschaftlichen Bedeutungen‘ des personalen Lebensvollzugs zu begreifen. – Oder um es zu aktualisieren: *joint intentions* sind immer noch Intentionen isolierter Subjekte (Schürmann 2008); auch dort sind gewisse Vermögen von Bedeutungs-Unternehmern in Anspruch genommen, die vermeintlich vor der Aufgabe stehen, Bedeutungen zu generieren, statt sie zu „artikulieren“ (Humboldt-Borsche, Richter).