

CHRISTOPH HUBIG (Berlin)

## Die Sprache als Menschenwerk

Zu den Sprachentstehungstheorien des Humanismus/Neuhumanismus  
und ihrer dialektischen Kritik

Wer über den Ursprung der Sprache nachdenkt, der spekuliert im ursprünglichen Sinne des Wortes, das unter der Allegorie des Spiegels (*speculum*) das Prinzip indirekter Erkenntnis meinte: „Etwas durch einen Spiegel sehen, heißt die Ursache durch die Wirkung sehen, in der deren Ähnlichkeit wiederkehrt“ (Thomas von Aquin, *Summa theol.* II 2, qu. 180 a. 3). Das bedeutet insbesondere, daß der Weg der Spekulation vorgezeichnet ist durch die Art, wie die Wirkung begriffen wird. Die Wirkung ist in unserem Falle die faktische Sprache. Von ihrem Ursprung haben wir keine empirische Kenntnis, sondern interpretieren allenfalls bestimmte historische Befunde bereits aus dem Blickwinkel der Sprache als „vorsprachlich“. Aus dem Blickwinkel „der“ Sprache? Sprache ist uns ihrerseits nur – soweit es sich um einen allgemeinen Begriff von Sprache handeln soll – als rekonstruiertes Modell verfügbar. Die Einschränkung der Modellierung drückt sich in den Vorentscheidungen aus, inwieweit Abbildungscharakter, instrumentelle Funktion (Werkzeugcharakter) und Expressivität etwa spontan organischen Ursprungs aufeinander bezogen sind und in alternierender Favorisierung das Modell prägen.

Eine zweite Vorentscheidung betrifft den Weg der Spekulation selbst. Als *realistische* Spekulation verbleibt sie im Bereich (modellierter) *Faktizität* der Sprache, indem einem Modell der Sprache in Analogie zu anderen Modellen, deren Bewährung anerkannt wird, voranliegende notwendige oder hinreichende Bedingungen hinzumodelliert werden. (Vorbilder sind meist physikalische, biologische oder soziologisch-lerntheoretische Modelle.) Als *reflexive* Spekulation hingegen fragt sie nicht nach Ursachen, sondern betrachtet die Ursprungsfrage als Frage der voranliegenden Ebene der *Sprachmöglichkeit*, dergegenüber die faktische Sprache nicht Wirkung, sondern Modifikation,<sup>1</sup> partielle und exemplifizierende Verwirklichung eines Möglichkeitsausschnittes ist. Die Lücke zwischen einer rekonstruierten Ebene der Möglichkeit und der Verwirklichung faktischer Sprache wird dabei nicht durch ein Theorieelement ausgefüllt – woher sollte dieses auch stammen? –, sondern durch ein praktisches Postulat: die menschliche Tat, das menschliche Werk.

---

<sup>1</sup> Ein Überblick über die Verwendung des Modifikationsbegriffes in seiner Bedeutung für die Philosophie des Idealismus ist meinem Aufsatz *Modifikation – Schleiermachers Fassung des Möglichkeits-Wirklichkeitsverhältnisses* [...] zu entnehmen.

Spekulation ist also, gleich wie man sie betreibt, eine spezifische Operation. Als Frage nach dem Ursprung ist sie überdies noch mit der Frage belastet, mit welchem Recht sie voranliegende Bedingungen in ein zeitliches „früher“ umdeutet. Im Blick auf ihre Standpunktabhängigkeit kann man sie als zur Beliebigkeit verurteilt abtun und zur Bestätigung dieser Zurückweisung auf die Fülle einander widersprechender Ansätze zur Sprachentstehung verweisen. Andererseits ist die spekulative Frage abgehoben vom sonstigen Umgang mit Sprache *in* der Sprache, der der Orientierung in der Welt dient. Es ist eine Frage, die auf eine Orientierung *über* Sprache zielt, einen dritten Standpunkt zwischen Sprache und Welt zu gewinnen sucht, der doch auf den ersten Blick unmöglich zu erreichen ist. Gleichwohl wäre er notwendig zu fordern, wenn über die Beziehung von Sprache und Welt geurteilt werden soll.

Derjenige nun, der die Spekulation als Reflexion betreibt, wähnt sich nicht im Besitz eines dritten Standpunktes, von dem er eine Theorie entwirft, sondern versucht, aus jener theoretischen Lücke eine Vorstellung über ursprüngliches menschliches Handeln zu rekonstruieren. Er will eine Dimension wiedergewinnen, die in der Faktizität der Sprache verschüttet ist, einer Wirklichkeit, in der er sich „verloren“ (Hegel) hat.<sup>2</sup> Eine solche kritische, vielleicht sogar emanzipatorische Sicht der Sprache, die der menschlichen Tat konstitutive Bedeutung einräumt, möchte ich im weitesten Sinne humanistisch nennen. Bereits in der Fragestellung deuten sich somit Gründe für eine gewisse Übereinstimmung neuhumanistischer und idealistischer Lösungsansätze an. Da sie mit geringeren theoretischen Voraussetzungen auskommen, sind sie m. E. den spekulativ-realistischen Ansätzen überlegen. Ihre problematische Instanz bleibt jedoch der Begriff des Subjektes, das mit (und vor) der Sprache umgeht. Hieran entzündet sich die dialektische Kritik.

Unter dem Paradigma neuzeitlichen Denkens wird der Weg realistischer Spekulation von den rationalistischen Theoretikern der Sprachentstehung beschränkt. Da diese Positionen andernorts in diesem Band ausführlich diskutiert werden, soll ein kursorischer Blick auf die Problemgeschichte hier genügen.

Anschließend soll gezeigt werden, daß im Blick auf die ungelösten Probleme der *rationalistischen* Sprachtheorien das neuhumanistisch-idealistische Paradigma die subtilsten Überlegungen zum Verhältnis Sprache-Vernunft erbringt und dadurch die Binnenstruktur von Spekulation *selbst* am genauesten erhellt. Denn es wird ja nicht einfach ein bestimmtes Verhältnis zwischen Sprache und Vernunft gesetzt oder angenommen, sondern dieses Verhältnis wird, als Tat im Sinne der Reflexionsphilosophie, sich selbst zum Gegenstand. Daher kann an diesem Stück Problemgeschichte gezeigt werden, wie sich die Begründungslast von dem Komplex Sprache (also der Frage ihrer Entstehung, Struktur, Kommunikationsleistung) auf den Komplex der Reflexion über Sprache überträgt: Der Beitrag wird auf die These hinauslaufen, daß im Zuge jener Diskussion die Pragmatik über ihre semantikkonstitutive Funktion hinaus zu einer Instanz erhoben wurde, die für den Sprachbegriff und das Sprachverständnis überhaupt konstitutiv ist. Dies bedingte aber dann allerdings eine Überschreitung des Absolutismus der Vernunft. Die dialektische

<sup>2</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Abschn. „Das geistige Tierreich [...]“. Hegels sprachphilosophischer Ansatz wird umfassend erläutert durch Joseph Derbolav, *Hegel und die Sprache*.



Kritik schließlich richtet sich auf diejenigen Aspekte jener neuhumanistisch begriffenen Tat, die („als idealistischer Rest“) sich doch an den Begriff der Vernunft banden.

### 1. Probleme

Jean-Jacques Rousseau formulierte die beiden Probleme der rationalistischen (realistisch-spekulativen) Sprachentstehungstheorien lapidar: „Wenn die Menschen die Worte nötig hatten, um denken zu können, so haben sie das Denken noch nötiger gehabt, um die Kunst des Sprechens zu erfinden“ (Über den Ursprung, S. 153). Und an anderer Stelle: „Ich überlasse dem, der will, die Diskussion dieses folgenden schwierigen Problems, was der Gesellschaft notwendiger gewesen ist: eine Gesellschaft vor Einführung der Sprache oder die Einführung der Sprache vor der Vereinigung zu einer Gesellschaft“ (ebd., S. 161).<sup>3</sup> Die Theorien der Sprachentstehung waren für das aufklärerische Denken Kronzeugen der Fortschrittsgeschichte der Menschheit. Auf der Suche nach deren ureigenstem Antrieb sollten durch Gedankenexperimente die primären Instanzen dieses Fortschritts erwiesen werden. Am berühmtesten waren die Versuche Denis Diderots und Etienne Bonnot de Condillacs: In seinem Brief über die Taubstummen versucht Diderot den Unterschied einer natürlichen Ordnung der Sprache von einer institutionell-philosophischen zu erweisen. Die Inversion von Substantiven und Adjektiven wird nicht mehr, wie etwa bei Charles Batteux, von ihm als bloßes Stilmittel begriffen, sondern resultiere aus dem natürlichen Zustand der Seele: Dieser favorisiert, ausgehend von der Unterscheidung der natürlichen Objekte der Wahrnehmung, zunächst die Adjektive, und gelangt durch deren Vergleichen erst zu den Substantiven, während die der Nützlichkeit verpflichtete philosophische Sprache des Französischen zuerst die Substantive benenne, und dann die Adjektive anfüge. Die Sprache der Gebärden folge als primäre Sprache jenen Eigenschaften, die später als Adjektive nachgestellt werden.

In jenem Ansatz, der eine natürliche Sprache einer artifiziellen voraussetzt, spiegeln sich bereits die Grundprobleme jener Sprachentstehungstheorie: Wie gelangen wir zu einer Unterscheidung der Wahrnehmungsobjekte, ohne über Zeichen zu verfügen? Und: Woher erhalten wir die Kriterien, die von den Adjektiven aus zur Bildung von Substantiven als dem Ausdruck von Ideen führen sollen? Denn die Entstehung von Sprache setzt nach diesem Modell bereits gedankliche Operationen voraus, aber deren Möglichkeit ohne Sprache ist nicht erwiesen.

Condillac versuchte dieses Problem zu umgehen und entwarf ein anderes Modell: Über eine metaphysische Anatomie der *Sinne* versucht er in jenen

<sup>3</sup> <Zu Rousseau vgl. auch den Beitrag von D. Droixhe und G. Haßler im vorliegenden Band.>

vorsprachlichen Bereich vorzustoßen: Um theoretisch zu zeigen, wie aus der *langage d'action* als Gebärdensprache eine *langage articulé* werden könne, die schließlich in der Lage sei, Ideen zu repräsentieren, führt er als Grundeigenschaft jeweils das Vorhandensein eines einzigen Sinnes, z. B. des Geruchssinnes sowie des Gedächtnisses ein. Das Gedächtnis ist dasjenige Vermögen, das einen vergangenen Eindruck bewahrt, von dem sich der neue *als* neuer unterscheidet. Das Vergleichen von Vorstellungen nun sei das Urteilen. Jenes instinktgeleitete Urteilen, das sich in Gewohnheiten verfestigt, bedürfe der Sprache erst dann (Abhandlung über die Empfindungen, S. 105, 175 f.), wenn es selbst sein Denken analysiere – es sagt dann, „was es früher tat, ohne es sagen zu können“. „Man kann nur anfangen, eine Sprache zu sprechen, weil man, ehe man spricht, etwas zu sagen hat“ (ebd., S. 197).<sup>4</sup> Es bleibt dennoch als ungelöstes Problem, wie jenes Tun, das *Vergleichen* von Vorstellungen oder Eindrücken, stattfinden kann, von denen der eine vergangen ist, und sei er durch Lust oder Schmerz von dem neuen noch so unterschieden. *Wie* wird er im Gedächtnis aufbewahrt? Und es bleibt zweitens zu beantworten, wieso durch ein solches Vergleichen, selbst wenn es gewährleistet wäre, das Subjekt des Vergleichens genötigt werde, über sich selbst zu sprechen. *Logisch* muß zwar, um die Differenz von Wahrnehmungen zu erfahren, ein gleichbleibendes Subjekt vorausgesetzt werden, damit die Differenz überhaupt als solche erscheint. Aber ebenso wäre ein besinnungsloser Taumel von einem Zustand in den anderen als Ausgangslage denkbar, und die Annahme einer Identität des erleidenden Subjekts selbst ist eine für sich nicht begründete Projektion des Modells.

Zwei Möglichkeiten bleiben, um aus diesem Dilemma herauszukommen: Entweder kann man, wie Johann Peter Süßmilch u. a. auf dieser Basis für einen göttlichen Ursprung der Sprache plädieren. Oder man geht mit Rousseau den Weg, die Sprache nicht irgendwie als Lösungsmedium von Vernunftproblemen und Bedürfnissen zu betrachten, sondern ihren Ursprung in der menschlichen Natur selbst, in einer Sprache der Leidenschaften zu sehen. Indem Rousseau die expressive Funktion der Zeichen als ihre ursprüngliche ansieht, kann er dann für die Ausdifferenzierung ihres naturgemäß großen Synonymitätsgehaltes diejenigen sozialanthropologischen und sozialhistorischen Faktoren ansetzen, die das ausmachen, was er Zivilisation nennt. Die Erklärungslast verlagert sich hier auf die Frage nach der *Sprachentwicklung*. Allerdings kann auch er nicht, eben weil er die Ursprache als Teil der Natur selbst begreift, die Entstehung *expliziter* Zeichen und Bedeutung in ihrem *Wie*, sondern nur in ihrem *Daß* diagnostizieren. In jener Hinsicht fällt er hinter das Problembewußtsein Gianbattista Vicos zurück.

<sup>4</sup> <Vgl. hierzu auch U. Rickens Beitrag im vorliegenden Band.>



## 2. Lösungsversuche des Humanismus

Die Schwierigkeiten des rationalistischen Sprachursprungsdenkens und seiner Kritik erscheinen in anderem Licht, wenn man sie aus der Sicht humanistischer Sprachtheorie reflektiert. Was die Frage nach dem Ursprung der Sprache betrifft, stellt sich hier jedoch kein geschlossenes Paradigma vor. Am ehesten ließe sie sich zusammenfassen als Deutung, die den Logos, der am Anfang steht, entschieden als Tat begreift, so wie Goethe es seinen Faust ersinnen läßt. Damit begeben sie sich in Opposition zu denjenigen Ansätzen, die unter Logos den rationalen Gedanken als Gegenbegriff zum Mythos einerseits, zur bloßen Doxa (Meinung) andererseits begreifen, also als das philosophisch rekonstruierbare Wesen der Sache hinter ihrem bloßen Schein, den wir wahrnehmen, eine wahre Rationalität, die bei Gott, in den „conceptus mentis dei“ liegt, den „Begriffen des göttlichen Verstandes“, wie Thomas von Aquin schreibt (*Summa theologica* I, qu. 84). Diese machen den Weltplan aus, den die Menschen nur unvollständig erkennen und beschreiben können. Diese Grundkonzepte, die das Wesen alles Seienden ausmachen, nannte die christliche Philosophie des Mittelalters Universalien und betrachtete dementsprechend die menschliche Sprache nur als unvollkommene Dienerin, deren Bezeichnungenweisen den „Arten des Seienden“ verpflichtet sind. Die Grammatik war deshalb eine philosophisch-spekulative Disziplin, und den Universalien wurde eine reale ursprüngliche Existenz sozusagen als Baukasten Gottes zugeschrieben. An den Schwierigkeiten dieser Spekulation zerbrach aber auch diese Philosophie im Zuge des Universalienstreites, da auf spekulativem Wege nicht zu entscheiden war, ob die Universalien Ideen, Formen, Substanzen, abstrahierte Modelle oder reale Grundelemente der Welt seien.<sup>5</sup> Am Ende des Mittelalters hoben die Humanisten höhnisch die Vielfalt und Beliebigkeit jener Weltsichten hervor und spielten sie gegeneinander aus – ja sie belegten sie mit dem schlimmsten Schimpfwort, das gegen eine Philosophie erhoben werden konnte, indem sie sie als „opiniones“, Meinungen bezeichneten, also als diejenige *doxa*, zu der sie ursprünglich der Widerpart sein sollten.<sup>6</sup>

Die humanistische Gegenposition nun reklamiert für die Beantwortung der Ursprungsfrage die Instanzen des „lumen naturale“, des natürlichen

<sup>5</sup> <Zur Diskussion der Sprachursprungsfrage in der Scholastik vgl. im vorliegenden Band den Beitrag von L. Kaczmarek.>

<sup>6</sup> Die Kritik an der Schulenvielfalt der Scholastik durchzieht wie ein roter Faden das Denken der Humanisten; stellvertretend seien Erasmus' *Lob der Torheit*, Giordano Brunos *Aschermittwochsmal*, Thomas Morus' *Utopia* sowie die Allegorie in dem populären humanistischen Compendium der *Margarita philosophica* genannt, in der der Philosoph als Jäger sich durch den „Wald der scholastischen Sprachphilosophien“ schlagen muß, vgl. hierzu vom Verf. *Humanismus – Die Entdeckung des individuellen Ichs* [...].

unverstellten Verstandes, des „sensus communis“ als allgemeines Garant der Bestätigung sowie den Willen als ursprüngliche Quelle menschlicher Aktivität. In der Verbindung dieser Gesichtspunkte ergeben sich Schwierigkeiten, die bereits Dantes Sprachauffassung exemplifiziert und die erstmals bei Gianbattista Vico zu einem geschlossenen Ansatz führten.<sup>7</sup>

In seinem Traktat „De vulgari eloquentia“ schließt sich Dante noch der Position des Eunomios an, daß das Hebräische als Ursprache göttlicher Gestalt anzusehen sei. Denn unser Gefühl läßt uns zwar einerseits glauben, daß der Ursprung in der jeweiligen Muttersprache liege, jedoch gebe es jene Ursprache, deren vernünftige Gestalt auf einen nicht bloß partikularen Willen verweise, was auch an ihrer Auszeichnung als Gebrauchssprache Jesu zu ersehen ist. In der „Divina commedia“ hingegen (Parad. 26) spricht bereits Adam von der Vergänglichkeit seiner eigenen Sprache (im Blick auf die Bezeichnungen Gottes) und dokumentiert damit die Volkssprache als *lingua corruptibilis* im Gegensatz zur *lingua grammatica* des scholastischen Latein in seiner vernünftigen kanonisierten Gestalt. Damit ist aber das Problem einer Doppelung des Sprachbegriffes einerseits einer Sprache als Resultat einer *universell-vernünftigen Tat* und andererseits eines *partikularen Gebrauchs* als Folge der babylonischen Sprachverwirrung zumindest exponiert. Zugleich ist durch diese noch scholastischem Denken verhaftete Spekulation die logosmystische Deutung der Muttersprache als Signaturschrift, als inneres Buch der Natur (Jacob Böhme)<sup>8</sup> jenseits des faktischen Begriffsgebrauchs sowie die reformationstheologische Deutung des Pfingstereignisses als Rückgängigmachung der babylonischen Sprachverwirrung vorbereitet. Jedoch blieb das Hauptproblem humanistischen Denkens über die Sprache, wie man die Perspektivität und Relativität individuellen Sprachgebrauchs vereinen könnte mit der Allgemeinverbindlichkeit seines Anspruches bei der Lösung grundlegender Probleme. Denn man kann eben nicht, wie der französische Sprachhumanist Du Bellay schrieb, ein „*commun vouloir es consentement*“ (Urteil) voraussetzen, sondern „*toute leur vertu est née au monde du vouloir et arbitre des mortez*“ (Deffence et Illustration de la langue francoise 1549/1920, I, S. 1). Das ist das Hauptproblem jeder Behauptung eines Primats des Willens in der Sprachbegründung, wie ihn auch Salutati – in der franziskanischen Tradition – annahm.

Wenn das Sprechen über Sprache nicht auf spekulativem Wege möglich ist, dann nur auf dem Wege der Selbstbescheidung, die sie als spezifisch menschliches Ausdrucksmittel interpretiert und ihre Aufgabe darin sieht, die Gesichtspunkte zu rekonstruieren, die die Formulierung unseres Gedankens leiten. Damit tritt die Ursprungsfrage zunächst in den Hinter-

<sup>7</sup> Vgl. hierzu K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache*, Kap. III, VII.

<sup>8</sup> <Zu den mystischen Sprachursprungsauffassungen vgl. die Beiträge von H. Haferland und T. Willard im vorliegenden Band.>

grund. Jene Blickwinkel, die gemeinsam dem Sprechen und Denken vorausliegen, sind die aristotelischen „Topoi“ (Orte des Denkens); somit erhoben die Humanisten diejenige Disziplin, die sich seit alters her mit diesen Gesichtspunkten beschäftigte, die Rhetorik, zur neuen Grundlagendisziplin.

Nicht mehr wird im scholastischen Sinne der menschliche Umgang mit Sprache als ein bloß modifiziertes Anhängsel der ewigen Philosophie betrachtet, der deren Spielräume lediglich ausfüllt, sondern er wird als ursprüngliche Instanz menschlicher Intentionalität, des sich selbst entwerfenden Individuums angesehen. Goethes Faust, der sich zu dieser Position beim Versuch der Bibelübersetzung durchringt, erkennt jedoch, wie alle Humanisten, die Relativierung jeglichen Erkenntnisanspruches, die damit einhergeht. Indem die Sprache zur Tat des Menschen wird, erscheint Gott und das Wesen der Welt prinzipiell unerkennbar (vergl. die „Negative Theologie“ des Nikolaus Cusanus) und das Denken selbst erkennt sich als perspektivisch, standpunktabhängig. Die Mittel der Sprache und Logik, Grammatik und Philosophie sind Instrumente der Problemlösung, der Jagd vergleichbar. Auch die Schriften der Offenbarung müssen als Zeugnisse menschlicher Autoren gelesen werden – ihre verwendeten Zeichen erscheinen als Symbole. Erasmus von Rotterdam, Guillaume Budé und Juan Luis Vives sowie die italienischen Humanisten in der Nachfolge Petrarca begründeten aus dieser Sicht die „bonae litterae“ als Geisteswissenschaften, Wissenschaften vom Menschlichen. Daß allerdings das Perspektivische des Denkens selbst erkannt werden kann durch den Vergleich der unterschiedlichen Gesichtspunkte, erlaubt jedoch, wenigstens ex negativo von Idealen zu sprechen, die sich in dem Willen, überhaupt zu vergleichen und abzuwägen, ausdrücken. Das Sensorium des Menschen, unter Idealen zu denken, kann ja nicht der Welt als Gegenstandsbereich selbst entstammen. In der Idee eines Gottes sahen die Humanisten das Vorbild für Ideale überhaupt, nicht den konkreten Willen eines Herrschers, sondern eine „voluntas signi“ einen „zeichenhaften Willen“ Gottes, wie es Erasmus ausdrückte, den Willen, an dem uns vorgeführt wird, was überhaupt Wille und Intentionalität ist. (Dies wendet Erasmus gegen die lutherische Lehre von der Unfreiheit des Willens ein.)<sup>9</sup>

Analog differenziert Juan Luis Vives zwischen der Sprache überhaupt (also annäherungsweise einer Idee der Sprache) als Gabe Gottes als Prolepsis, angeborener Grundvorstellung antizipatorischen Charakters, und der konkreten Sprache, die sich im gewohnheitsmäßigen Gebrauch unter dem Zwang der Selbsterhaltung herausbilde, weil der Mensch auf Geselligkeit angewiesen ist, was im übrigen ausschließe, daß es Privatsprachen geben könne, denen jene Begründungsinstanz fehle (*De disciplinis*,

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Hubig, *Humanismus*, a.a.O.



1. Buch, 1; 3. Buch, 1). Den Aspekt humanistischer Selbstbescheidung bei der Klärung der Sprachursprungsfrage gepaart mit einer abstrakt-theologischen Annahme einer ursprünglich göttlichen *Idee* von Sprache als im Menschen angelegten Begriff eines Ziels der Verständigung werden wir in der Doppelung der Ansätze Wilhelm von Humboldts und Friedrich D. E. Schleiermachers wiederfinden.

### 3. Vicos Antwort auf den Sprachrationalismus

Gianbattista Vico untersucht in seiner „Nuova Scienza“ genauer die Binnenstruktur jenes „göttlichen“ Sprachursprungs und vermag, da er als Auskunftsinanz die gemeinsamen Züge abendländischer Mythologie auf der einen, gemeinsame Züge etymologischer Grundkonstellationen auf der anderen Seite bemüht, jene göttliche Dimension mit der humanistischen Prämisse der Sprache als menschlicher Tat zusammenzudenken, hebt also den ursprünglichen Zwiespalt zwischen göttlicher Sprachidee und menschlichem Sprachgebrauch auf. Dies gelingt ihm unter der Prämisse: „Die Menschen interpretieren von Natur die zweifelhaften oder dunklen Dinge, mit denen sie zu tun haben, nach ihrem eigenen Wesen und den daraus entsprechenden Leidenschaften und Sitten“ (I, 2. Abt., S. 54). Dies impliziert, daß er die Idee eines göttlichen Sprachursprungs auf ihre anthropomorphisierenden Züge hin befragen muß.<sup>10</sup> Seine Metaphysik hat daher eine „poetische Metaphysik“ zu sein, denn wie er es beim Handeln von Kindern wie von jungen Völkern zu beobachten vermag, wird die Aneignung der Grundphänomene der Welt, die durch ihre Erhabenheit eine Erschütterung im Menschen auslösen, zunächst in allegorischer Form, in „kleinen Mythen“ (172) *verarbeitet*. Diese Verarbeitung besteht nicht in einer unmittelbaren Nachahmung der Naturgebärden durch menschliche analoge Zeichen

$$G(\text{Natur}) \longrightarrow Z \text{ als menschl. Gebärde}$$

sondern durch einen Dreischritt: Die übermächtige Gebärde der Natur (z. B. Donner) wird auf ein Äquivalent im Bereich menschlicher Gebärden bezogen (erste Anthropomorphisierung), diese Gebärde, da sie aber übermächtig ist, auf die Gestalt eines Gottes zurückprojiziert (zweite Anthropomorphisierung), und dieser göttlichen Gebärde ein allegorisches Zeichen zugeordnet – Auszeichnung einer bestimmten Naturgebärde als „Charakter“ oder „Idee“. Diese Charaktere, als „erdichtetes Allgemeines“ lassen sich später in den Götternamen wiederfinden („Jupiter“), jedoch sind sie auf dem Boden dieser ersten göttlichen Sprache noch stumm, überstilisierte Gebärden, wie sie sich in den Hieroglyphen dokumentieren. Im Lichte

<sup>10</sup> <Zu den Sprachauffassungen von Vico und Vives und ihren ideologischen Auswirkungen in Italien vgl. den Beitrag von L. Formigari im vorliegenden Band.>



semiotischer Terminologie könnte man wohl auf dieser Ebene von Ikonen sprechen, denn Prinzip der Bildung jener „poetischen Charaktere“ sei die Ähnlichkeit.

$G(\text{Natur}) \longrightarrow G'(\text{Mensch}) \longrightarrow G''(\text{Gott}) \longrightarrow G'''$  (durch Menschen vorgenommene Auszeichnung eines „Charakters“ – „Idee“)

Eine zweite, darauffolgende Stufe der Sprachentwicklung wird von ihm als „heroische Sprache“ begriffen. Die teils stummen, teils artikulierten Gebärden dieser Sprache verweisen in ihren Eigenschaften auf das Tun besonderer, ausgezeichnete, starker Individuen (auctores) sowie auf ihren Wahrnehmungskreis und Umgang untereinander. Da auf dieser Ebene partielle Aspekte ihres Tuns die Auszeichnung allgemeiner Zusammenhänge übernehmen, finden sich hier als Vorformen der Metaphern Figuren der Metonymie und Synekdoche (Caput für Haupt und Anfang), sowie die Zeichen der Wappen und Münzen, die auf der Autorität jener Heroen basieren. An der Bedeutungskette, die um „Nomos“ zentriert ist, dokumentiert im Blick auf das entsprechende lateinische Äquivalent dies Vico besonders augenfällig: Vom „Namen“ übertragen auf die Bedeutung des „Hauses“ auf die Bedeutung als „Gesetz“, das ursprünglich die Eigentumsfrage regelt, bis hin zur „Münze“, die wiederum Zeugnis gibt vom Wirkungsbereich von Gesetzen, wird jener indexikalische Zusammenhang deutlich, ebenso wie an der Wortverwendung der „monstra“ für die unehelichen Kinder, der dann verallgemeinert wurde („poetische Verwandlung“) auf alles, was sich den geordneten Orientierungsrahmen entzieht. Jene „Saemata“, Symbole sind im semiotischen Sinne Indices, so wie der Feldstein, Ergebnis der Bodenbereitung, zunächst Abgrenzung des Grundbesitzes indizierte, dann Wappenträger wurde, für den schließlich die Münze stehen konnte. Auf dieser Ebene werden Formen und Eigenschaften noch nicht von ihrem Träger, dem Subjekt, abstrahiert.

Die epistolarische, artikulierte Sprache schließlich ist die gesichtspunktabhängige Volkssprache, die ausgehend von den einsilbigen „Interjektionen des Schreckens“ über die Pronomen, Präpositionen, Nomina und schließlich Verben vom onomapoetischen Ausgangspunkt einen Abstraktionsprozess vollzieht („collera“ – mir kocht /das Blut/ im Herzen), der die Bildung von abgelösten Symbolen zur Folge hat. Festzuhalten ist, daß die Interjektionen nicht unmittelbare Naturnachahmung, sondern vermittelt über die heroische Sprache selbst auf menschliches Wesen bezogen sind, onoma-poetisch, Namen für das, was im poetischen Bereich bereits gebildet ist, also Namen für eine Auffassung einer „zweiten“ Natur (Poiesis ist Herstellung).

Dem geht einher, daß – so Vico – aus einer ursprünglichen Einheit artikulierter Sprache mit Gesang die Favorisierung der Vokale zugunsten der Konsonanten allmählich abgebaut und die Reihenfolge der heroischen Verse – die die Phase heroischer Sprache nachvollziehen –, als Spon-

daeus – Daktylos – Jambus anzusehen ist, bis schließlich in der Prosa die Ebene voller Symbolizität erreicht ist. Die Entwicklung, die hier auf der Basis etymologischer und mythischer Befunde als Modell rückprojiziert ist, wies – das hat Vico ebenfalls gesehen – Gleichzeitigkeiten und Überlagerungen auf.

Das Spezifische an seinem Ansatz, der die erste ausgearbeitete Fassung humanistischer Sprachspekulation ist, liegt darin, daß er – unabhängig von der Fragwürdigkeit mancher konkret empirischer Beweisführung – mit den geringsten dogmatischen Grundannahmen auskommt. Indem er die ikonische Ursprache nicht als unmittelbares Erscheinen und Repetieren von Naturphänomenen und Lauten interpretiert, sondern zeigt, daß der Zeichencharakter als solcher erst gedacht wurde, als menschliche Gebärden anthromorphisierend in der Natur wiedergefunden und somit als Zeichen für göttliche Gebärden begriffen wurden, also Natur überhaupt aus der Sicht menschlicher Gebärde interpretiert und dadurch als Zeichen erst aufgefaßt werden konnte, gab er der Sprachentstehungsspekulation eine neue Richtung. Aber auch hier bleibt die Frage bestehen, worin die menschliche Gebärde überhaupt ihren Grund hatte, mehr als bloß besinnungsloser Reflex zu sein, warum sie nicht einfach tierisch blieb.

#### 4. Übergang zum Neuhumanismus

Johann Gottfried Herder – Wegbereiter neuhumanistischen Denkens – formulierte sein Ausgangsproblem ähnlich lapidar wie Rousseau das seine: „Condillac und Rousseau mußten über den Sprachursprung irren, weil sie sich über diesen Unterschied [...] irrten: daß jener die Tiere zu Menschen, dieser die Menschen zu Tieren machte“ (I. Abhdlg. über den Ursprung der Sprache, S. 15). Indem Herder sich dagegen wehrt, „aus dem Geschrei der Empfindungen den Ursprung der menschlichen Sprache zu erklären“ (S. 12), gleichwohl sich genötigt sieht, einen natürlichen Ursprung der Sprache anzunehmen, so muß dieser Ursprung in der spezifisch menschlichen Natur selbst liegen, einer Natur, die keine Kräfte umsonst gibt.<sup>11</sup> Aus der Prämisse vom Menschen als instinktverlustigem Mängelwesen, die den Menschen nicht als höheres Tier, sondern als spezifische Art erweist, ist Sprache dann funktional zu erklären: Der Mensch ist gezwungen, zum Zwecke seiner Orientierung aus seinem Empfindungsstrom Merkmale auszusondern, die ihm erlauben, Gegenstände zu identifizieren und wiederzuerkennen, indem er jene Eigenschaften als unterscheidend *anerkennt*. Diese Unterscheidung könne jedoch nur vonstatten gehen vermöge eines inneren Merkwortes, der *inneren* Sprache. Also erst die Reflexionsfähigkeit des Menschen, sich selbsttätig auf seine

<sup>11</sup> (Zu Herders Lesart Rousseaus vgl. auch M. Maengels Beitrag im vorliegenden Band.)

natürlichen Empfindungen zu richten, erlaubt ihm, dieses Sich-richten mit inneren Worten zu begleiten und zu strukturieren. Die Begründungszirkel der aufklärerischen Sprachentstehungstheorien werden also durch eine Reduktionsmaßnahme aufgelöst: Der Erklärungsanspruch bezieht sich nicht mehr auf die externe Relation eines Zeichens zu einer Bedeutung als Gebärde qua Mimesis etc., also auf die Entstehung von Semantik, die als sprachspezifisch angesehen wird, sondern der Erklärungsanspruch konzentriert sich auf die Frage, wie überhaupt *gedacht* werden könne. Der Mensch, aus Not ein denkendes Wesen, setzt zu diesem Zwecke die Sprache funktional ein. Aus der angenommenen Denkfähigkeit des Menschen als Möglichkeit entsteht durch das Mittel der tätigen (inneren) Sprache der denkende Mensch als Wirklichkeit.

Wir finden hier die Grundarchitektur idealistischen Denkens und zugleich die Grundfigur der Spekulation: Wie konnte etwas, das zweifellos möglich war, wirklich werden? Die Sprache wird im Lichte des Instinktverlustes als Ersatzfunktion interpretiert, die demjenigen, der nicht mehr instinktgeleitet ist, dennoch einen Umgang mit seinen Empfindungen ermöglicht. Es wird also, modern reformuliert, nicht bloß eine Pragmatik als semantikkonstitutiv angesehen, sondern im Subjekt selbst werden transzendental-pragmatische Bedingungen aufgesucht, die Sprache *überhaupt* ermöglichen sollen.<sup>12</sup>

So wie die innere Sprache in der menschlichen Natur wurzelt, so auch die äußere als notwendige Ausprägung menschlicher Lernbedürftigkeit als Kommunikationsbedürftigkeit. Nicht mehr eine Nachahmung von Naturtönen steht als eigentlicher Sprachursprung da, und auch die Gebärde wie bei Vico wird nicht mehr als vermeintlich spontane Quelle der Sprache angenommen, sondern beide werden in den Dienst der Kommunikation gestellt, sind also von vorneherein Mittel – also Handlungen.

Die erste Abstraktionsleistung des Menschen, daß alles Tönende belebt sei, führe von den Verben zur Bildung von Substantiven – die Einteilung der Natur in Männliches und Weibliches zu den Artikeln. Instanz der hierzu notwendigen Analogiebildung sind die „dunklen Gefühle“, die in gleicher Weise bei akustischen und nichtakustischen Eindrücken auftreten. Die Entwicklung der Sprache vollzieht den Prozeß der Entwicklung der Vernunft mit – durch die cartesianischen Stufen vom Dunklen über das Klare zum Deutlichen.

Nun stellt sich zwar dieser Ansatz dem Begründungsproblem in weniger dogmatischer Weise als seine Vorgänger, weil er vor der Sprache und dem Denken eine Grundoperation des Menschen als funktionales Erfordernis seines Überlebens postuliert: Ein Sich-richten auf eigene Empfindungen.

<sup>12</sup> <Zur Frage des Sprachursprungs aus transzendentalpragmatischer Sicht vgl. auch D. Hirschfelds Beitrag in der vorliegenden Publikation, Bd. 2.>



Allerdings wird hier zwar nicht mehr Denken und Sprache im aufklärerischen Sinne hypostasiert, hingegen immer noch der Begriff von Rationalität, der auf dem Begriff der Distanzierung, der Subjekt-Objekt-Trennung, als Voraussetzung des Sich-richtens, der Tätigkeit der inneren Sprache als Operation, beruht. Dieses Auseinandertreten des Geistes (Subjekt-Objekt) als spekulatives Postulat mag sich aus einem Modell des rationalen Menschen ergeben – jedoch weiß man nicht erst heute, daß jene Distanzierung ihrerseits Resultat einer Genese ist (die auch in der frühkindlichen Entwicklung ihren Niederschlag findet). Außerdem hat jene verbreitete Auffassung über das Denken (die bis zu Humboldt reicht), eine äußerst problematische Struktur, die Ludwig Wittgenstein (s. Anm. 22) widerlegt.

### 5. Humanistische Motive im Idealismus

Herders Kritik an der rationalistischen und aufklärerischen Sprachentstehungstheorie ist selbst noch zu unkritisch, weil sie einen entwickelten Begriff von Sprache und Vernunft zurückprojiziert auf einen Punkt 0. Die Philosophen des deutschen Idealismus konzentrieren sich radikaler auf die logische Genese jener Selbstobjektivierung des Geistes, von der Herder als spezifisch Menschlichem noch unbefragt ausging. In seiner Abhandlung „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache“ warnt daher Johann Gottlieb Fichte vorab davor, bei dieser Untersuchung „das Resultat, das man etwa zu finden hofft, schon zum Voraus im Auge zu haben“. Dies bedeute insbesondere, daß gezeigt werden müsse, wie überhaupt *Regeln* entwickelt wurden, die Sprache konstituieren. Fichte geht daher nicht vom Instinktverlust aus, sondern von einer davorliegenden Stufe der Herrschaft blinder Vernunft *als* Instinkt. Allererst ist also zu zeigen, wie sich überhaupt die Idee von Sprache als willkürlicher Bezeichnung von Gedanken (nicht unwillkürlichem Ausbruch von Empfindungen) entwickeln *mußte*.<sup>13</sup>

Allerdings behauptet Fichte (in verschiedenen Schriften),<sup>14</sup> daß die Herrschaft blinder Vernunft differenziert ist: Es gibt hier ein Stärker- und ein Schwächersein, Überlegenheit und Unterlegenheit, so daß der blinde Instinkt-Trieb, der alles Vorfindliche nach seinen Gesetzen so modifizieren muß, daß sein Anspruch auf Einheit befriedigt ist, sich Irritationen gegenübersieht. Interessanterweise verwendet Fichte hier den spinozistischen Begriff der Modifikation, wie er im Idealismus durchgängig für die Beschreibung des Verhältnisses von Möglichkeit als Totalität zu ihrer partiel-

<sup>13</sup> <Zur Interpretation der Fichteschen Sprachursprungsschrift vgl. den Beitrag von W. v. Rahden im vorliegenden Band.>

<sup>14</sup> Die klarste und populärste Darstellung dieser Überlegungen findet sich in seinen Vorlesungen *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Vorl. 1–3.

len Verwirklichung benutzt wird (Hegel, Schleiermacher, Humboldt), bereits für das Handeln des Instinktes.<sup>15</sup>

Die Wirklichkeit, der sich das instinktgeleitete blinde Vernunftwesen gegenüber sieht, ist das jeweilige Produkt der von ihm angestellten Modifikation. Nun ist die Einheit jener Wirklichkeit als Einheit eines Wesens mit seiner Umgebung in dem Moment gestört, in dem dieses Wesen unterliegt, Widerstand spürt. Er erfährt ein Anderes *als* Gegenüber, hat somit eine rudimentäre Form von Bewußtsein als Haltung *zu* einem Anderen. Indem dieses andere Wesen dann – oft erfolglos – zu der Einheit zurückgeführt werden soll, erscheint es als von der Vernunft *gesetztes* Anderes *als* Anderes: Es ist als Anderes anerkannt.

Dieser Prozeß nun weist eine andere Struktur auf, wenn das Gegenüber selbst ein Mensch ist. Die Beziehung zu anderen Subjekten wird also nicht, wie bei Herder, erst für die Veräußerlichung und Entwicklung von Sprache für relevant erachtet, sondern schon in die Grundbedingungen ihrer Entstehung aufgenommen. Der Mensch erkennt sein Gegenüber als Mensch, wenn dieser, obwohl ein anderer Gegenstand, schon Züge der Modifikationstätigkeit durch Vernunft aufweist. Diese Züge der Modifikation durch Vernunft sind daran erkennbar, daß das Gegenüber sich in Reaktion auf meine Handlungen fortlaufend ändert, so daß eine Wechselwirkung zustande kommt, und zwar eine Wechselwirkung von Äußerungen jener beiden Subjekte – wohlgemerkt noch nicht sprachlichen Äußerungen. Anfangs im Mythos führe dies gar dazu, daß der Mensch geneigt sei, „leblosen Dingen Leben und Vernunft“ zuzuschreiben (S. 102). Diese Versuche sehen sich jedoch ebenfalls Schwierigkeiten gegenüber, die nun konstitutiv werden sollen für die Entwicklung einer Sprache: Denn der Vernunfttrieb nach Stiftung von Einheit sieht sich den Mißverständnissen ausgesetzt, die jede Aktion, solange sie nicht interpretiert wird, mit sich führt: Der dadurch gestörte Vernunfttrieb werde daher zum „Trieb, eine Sprache zu realisieren“ (S. 103). Die ersten Zeichen dienten somit dazu, Absichten zu verdeutlichen, die die Einheit der Vernunft wieder herstellen sollten, indem Fehl- und Mehrdeutigkeiten des Handelns vermieden werden. Zeichen sind Äußerungen, die sich auf Äußerungen beziehen, um diese fremden Äußerungen durch Interpretation wieder zur Einheit zurückzuführen. Dabei, so Fichte, boten sich zunächst bildliche Zeichen an, später aus Gründen der Praktikabilität akustische und schriftliche Zeichen. Der Dreischritt lautet also: 1) Gestörte Einheit des Instinkts, 2) Versuch der Herstellung dieser Einheit durch Äußerungen (Handlungen) und Störung der Wechselwirkung dieser Handlungen zwischen Menschen, 3) Herstellung dieser neuen Einheit durch Handlungen über Handlungen, d. s. willkürliche Zeichen.

<sup>15</sup> Vgl. Hubig, *Modifikation*, a.a.O.

Aus diesem Prozeß, der iterierend ist, hat Fichte dann versucht, alle sprachlichen Kategorien abzuleiten. Exemplifiziert werden soll dies an dieser Stelle nur durch seine Kasuslehre: Alle Worttypen sollten nach Fichte durch Modifikation von Urwörtern entstehen, die dann zu Substantiven, Verben, Adjektiven etc. modifiziert werden. Diese Modifikationen werden durch die Handlungskontexte, in denen sie verwendet werden, eingeübt, so auch die Kasus, und zwar durch ihre Stellung und die Betonung im Satz je nach Kommunikationserfordernis — sie entstehen durch die Beziehung der Worte untereinander und die dadurch gegebene sich verändernde Betonung — der Genitiv durch die Anfügung an den *erst* gegebenen Nominativ, der Akkusativ durch seine Anbindung an das Verb, der Dativ durch seine Anbindung an den Akkusativ.

Diese Sprachkonstruktion versteht sich als ideale, die durch die Mechanismen von Kommunikation zustande gekommen ist — Fichte sagt: aus diesen Bedingungen „deduziert“ ist — was nichts anderes heißt, als Produkte der Modifikation der Tätigkeit der Vernunft erwiesen. Und zugleich ist in diesem Ansatz enthalten, daß diese Idealität ihrerseits natürlich unter variierenden Kommunikationsbedingungen modifikationsfähig ist. Allerdings hat sich nun die Überprüfung des spekulativen Teils jener Argumentation auf die Frage zu konzentrieren, ob die Annahme eines *einheitlich* angenommenen Vernunfttriebes zu halten ist, um die Gültigkeit jener Deduktion zu sichern.

## 6. Entwicklung in Widersprüchen

Hegels Ansatz ist bei gleichem Ausgangspunkt differenzierter. Zwar setzt er ebenfalls den Vernunfttrieb des Wesens, der sich selbst bestimmen will (Schlußkapitel der Logik)<sup>16</sup> als Grundgröße voraus. Und in der Einleitung zu seiner Geschichtsphilosophie betrachtet er wie Fichte die Sprache als Tat der theoretischen Vernunft, also vor- und außergeschichtlich, die erst nach der Konstitution von Sprache praktisch werden konnte und in die Weltgeschichte eintrat — Sprache als Ursprung des Geistes, der sich erst mit ihrer Hilfe handelnd objektivieren konnte. Er stimmt Hamann<sup>17</sup> in seiner Kritik an der zirkulären Sprachentstehungstheorie Herders zu, bemerkt jedoch gleichzeitig, daß dieser das Problem vorzeitig auflöse, indem er Vernunft gleich „in Gestalt der Sprache“ fasse.<sup>18</sup>

In seiner Anthropologie nachvollzieht Hegel den Aufstieg des subjektiven Geistes über die Stufen der Empfindung, des Gefühls, der Anschauung (dem Raum-Zeit-fixierten Gefühl), der Vorstellung als erinnertes Anschauen eines Bildes bis zur Vorstellung eines Inhalts an einem beliebig

<sup>16</sup> Hegel, *Logik II*, 487, 489

<sup>17</sup> <Zu Hamann vgl. auch D. Ottos Beitrag im vorliegenden Band.>

<sup>18</sup> Hegel, *Berliner Schriften* (Rezension Hamanns), 270



gewählten Stoffe, dem Zeichen, nach. Dieser Prozeß der Verleiblichung der Natur als ursprünglichem An-sich führt zu einer schließlich inhaltsunabhängigen Verknüpfung von Name und Vorstellung, weshalb Sprachen erst gelernt werden müßten. Das klare Denken findet erst im Reich des sprachlichen Vorstellens zu sich. Die Intelligenz selbst hebt die Sprachzeichen dann insofern wieder auf, als sie den von ihnen umfaßten Inhalt verinnerlicht und aufbewahrt.

Hegel, der in seinen theologischen Jugendschriften noch die Offenbarungssprache Gottes, die sich im Logos objektiviert, und die Reflexionsprache des Menschen, die an ihre *Grenzen* verwiesen ist, unterscheidet, versucht, jene beiden Momente der Sprachgenese, die er klarer auseinanderlegt als Fichte, in seiner Lehre vom spekulativen Satz zu vereinen: Der spekulative Satz, in dem das Prädikat das Wesen des Subjektes ausdrückt, ist Widerspruch, da die Eigenart des Subjekts verloren geht. Er bekommt seine philosophische Relevanz daher nur als Element einer Bewegung, in der die Vernunft sich nicht als bestimmbar, sondern als Prozeß des Bestimmens selbst, als Idee begreift. Die konkreten Sprachen erscheinen nur als Stufen dieses Prozesses — die alte These „individuum est ineffabile“ findet hier einen neuen spekulativen Unterbau: Weil, logisch gesehen, jede Aussage über ein Individuum dieses in ein Allgemeines aufhebt, kann Vernunft sich nicht als individuelle, auch nicht als allgemeine, sondern nur als absolute, d. h. diejenige, die diesen Prozeß initiiert, bestimmen. *Gemeinsam* mit Herder und Fichte steht für Hegel am Anfang die Tätigkeit der unbestimmten Vernunft. *Über* Herder und Fichte hinaus zeigt er jedoch, daß diese Tätigkeit nicht Instanz einer Deduktion ist, die jenen Ausgangspunkt material entfaltet und ausdifferenziert, sondern daß diese Tätigkeit eine widerspruchsvolle Entwicklung ist. Dann bedarf es aber einer *theologischen* Spekulation, um die Instanz zu gewinnen, die jenen Widerspruch überhaupt als solchen erfährt und aufhebt, die Endlichkeit überwindet und nicht einfach stehen läßt — die Idee. Dieses Problem bleibt erhalten. Es sind zwei Reaktionsweisen darauf denkbar: Entweder umgeht man jenen Ansatzpunkt und zieht sich auf die Grenzen der Sprache, ihre Individualität und ihren Relativismus zurück. Diesen Weg ging Humboldt. Oder man versucht, jenen theologischen Ausgangspunkt explizit zu machen. Dazu finden sich Überlegungen in Schleiermachers Dialektik.

## 7. Humanistische Theologie

In Anlehnung an Herders bereits erwähntes kritisches Wort (s. Kap. 4.) hätte Schleiermacher über seinen Vorgänger sagen können: „Die Aufklärer haben das Göttliche an der Sprache vermenschlicht, die Idealisten die menschliche Sprache vergöttlicht.“ Entsprechend verfolgt er einen realistischen Humanismus und bewahrt zugleich seine theologische Komponente.

Denn zunächst hält er — gemeinsam mit Humboldt — daran fest, „daß es kein geschichtliches Zurückgehen auf einen Zeitraum, wo alle Menschen dieselbe Sprache redeten, geben könne“ (Dialektik, S. 14). Vielmehr treffen wir, soweit wir auch zurückgehen, immer verschiedene Sprachkreise an. Diese sind dadurch bestimmt, daß in ihnen die beiden Funktionen des Menschen, die organische Funktion und die intellektuelle Funktion, in einem jeweiligen *spezifischen* Verhältnis stehen und dieses seinen sprachlichen Ausdruck findet. In diesen Sprachkreisen finden wir das geschäftliche (funktionale) Denken und das poetische, auf Wohlgefallen zielende Denken, die jeweils ihre Überzeugungen in einer gemeinsamen Sprache ausdrücken. Allerdings läßt sich *darüber hinaus* feststellen, daß dem Menschen ein Trieb des Wissenwollens innewohnt, der nicht in ihm selbst und diesen Denkformen seinen Ursprung haben kann. Hätte er dies, so müßten unter dem geschäftlichen und poetischen Denken deren Begriffe eine Uminterpretation erfahren haben, die ihnen ihren Überzeugungscharakter genommen und sie dem Prozeß der Dialektik überantwortet hätten. Dennoch kann man feststellen, daß innerhalb der Sprachkreise Auseinandersetzungen um Begriffe stattfinden. Das Wissenwollen ist also nur als eine ursprüngliche Richtung der Kommunikation, eine antizipierte Identität des Prozesses aller Denkenden, die Idee von einem Absoluten als Inbegriff des Wissens zu bestimmen. Im Blick auf diese Idee, eine religiöse Idee, kann der Relativismus der Denkkakte in den Sprachkreisen aufgehoben werden: „Was uns das Gebiet des Wissens zu beschränken schien, das Eigentümliche als Gedachtes, ist so selbst ein Wissen geworden“ (S. 164). Die dogmatische Relativität des poetischen oder geschäftlichen Denkens erscheint als „zu frühes Abschließen“ der Bedeutung eines Bildes, zu dem Begriff. Sie wird als bloße *Partialität* angesehen.

Ein Prozeß sprachlicher Verständigung nämlich wird dadurch initiiert, daß die Differenz zwischen den Funktionen der Wahrnehmung und des Denkens als verschwindend gedacht wird, in dem „die Wahrnehmung immer dichter mit dem Denkbaren [ausgedrückt in der Intension eines Begriffes] und das Gedachte immer dichter mit dem Wahrnehmbaren“ (ebd.) verknüpft wird. Das absolute Ziel besteht also darin, daß die Wirklichkeit der einen Funktion jeweils auf die Möglichkeit der anderen bezogen wird.

In seiner Hermeneutik bereits hatte Schleiermacher darauf hingewiesen, daß Sprache und Geist sich wechselseitig modifizieren, d. h. zur Wirklichkeit bringen. Sprache und Geist sind für sich gesehen Totalitäten, unbestimmte Möglichkeiten. Der Geist modifiziert die Sprache über die Konkretisationsstufen der Grammatik, des Stils, der Rede bis hin zum Ausdruck.<sup>19</sup> Gleichzeitig modifiziert die Sprache den Geist, weil sie auf

<sup>19</sup> Vgl. Hubig, *Modifikation*, a.a.O.

jeder dieser Konkretisierungsstufen nicht beliebig modifizierbar ist, sondern Schemacharakter hat: Schleiermacher stellt zur Beschreibung dieses Phänomens in seiner Dialektik den Begriff der Modifikabilität der Sprache bereit.<sup>20</sup> Sprache und Geist sind jedoch nur *notwendige* Bedingungen jener Verwirklichung des Individuums im Ausdruck. *Hinreichend* werden sie erst unter der weiteren Voraussetzung der menschlichen *Intentionalität*, dem Handlungsvermögen, wie es Schleiermacher nennt. Fast in Formulierungen Wittgensteins beschreibt Schleiermacher, wie Regelkonstitution und Regelbefolgung (S. 372) am Beispiel der Farbprädikate durch ein ständiges Probieren der Identität der Verständigung (nicht: der Farbvorstellung) erfolgen. Die Idee der Regel als Identitätssicherung der Bezeichnung ist jedoch, daran hält er fest, als Idee eines Absoluten religiösen Ursprungs. Sie läßt sich nicht ihrerseits generieren. Nicht die Sprache, sondern die *Idee* von Sprache als Regel der Kommunikation wäre also nach Schleiermacher ein göttliches Geschenk. Da Sprache und Geist für sich gesehen jedoch nur Möglichkeiten sind, kann man nicht nach den Ursachen ihrer Entstehung fragen. Damit nimmt Schleiermacher ein altes Motiv des renaissance-humanistischen Denkens über Sprache auf.

#### 8. Verabschiedung der Spekulation?

Dasselbe gilt auch für Humboldt. Ausgehend von seiner Bestimmung des Menschen als einerseits wirkender Kraft, Form, als Möglichkeit, die durch seine Tätigkeit zur Wirklichkeit des Stoffes modifiziert wird, spricht er der Sprache ebenfalls *beide* Momente zu, gefaßt in seinem Energeia- und Organismus-Modell der Sprache.<sup>21</sup> Dadurch gewinnt sie ihre einheitsstiftende Funktion. Unter dieser Prämisse lehnt er es jedoch explizit ab, von einem Ursprung der Sprache zu sprechen, denn über den Ursprung von Sprache als Möglichkeit nachzudenken ist sinnlos, und Sprache als *verwirklichte* läßt sich auf jene Energeia zwar als notwendige, nicht jedoch *hinreichende* Bedingung zurückführen. Sprache und Geisteskraft vollziehen „einen Prozeß der Emanation“ von ihrer inneren Form zu ihrer Veräußerlichung. Insofern bedingt die Sprache das Denken, und insofern können die Geisteskräfte, wie er sagt, auf die Sprache zurückwirken. Nicht ihr Ursprung, sondern bloß die Entwicklung „dieser Gabe“ läßt sich daher nachvollziehen.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Schleiermacher, *Dialektik*, 163

<sup>21</sup> (Vgl. hierzu auch den Beitrag von J. Trabant im vorliegenden Band.)

<sup>22</sup> Daß die Sprache dem Denken voranliege, weil mittels der Begriffe der Mensch überhaupt sich erst auf seine Vorstellungen richten könne, läßt sich mit Wittgensteins Analyse des Begriffes „Denken“ kritisieren: Die Frage nach dem Denken beantworten wir selber denkend, indem wir die Regel des Begriffes „Denken“ exemplifizieren. Denken meint aber nicht „Zuschauen beim Denken“, sondern ist eine Operation (*Philosophische Untersuchungen* § 316). Denken heißt also nicht, sich etwas gegenüberzustellen.



Fassen wir zusammen: Die Leistungen einer – wie ich es jetzt nennen möchte – spekulativen Pragmatik lag darin, zu zeigen, daß die Überlegungen der Aufklärer sich in ihre Zirkel und Schwierigkeiten begaben, weil sie nach den Konstitutionsbedingungen einer als Abbildtheorie gefaßten Semantik fragten. Demgegenüber spekulierten die idealistischen Sprachtheoretiker, wie eine *Idee* von Sprache in ihrer Entstehung auf Gründe zurückzuführen sei. Diese Idee von Sprache wurde funktional aus der Idee der Vernunft entwickelt, die, als absolute gesetzt, den Kommunikationsbegriff zwischen Individuen notwendig deduzierbar machte, da sie nicht individuell und nicht allgemein zu bestimmen war. Schleiermacher und Humboldt kritisierten diesen Vernunftnominismus, indem sie ihm seinerseits seine Sprachabhängigkeit nachwiesen, was seine Entwicklung betrifft. Daher wird seine Begründung selbst von Schleiermacher in den Bereich des Religiösen zurückverwiesen, woher sie problemgeschichtlich auch kommt, bzw. von Humboldt aus dem Problemhorizont der Sprachphilosophie ausgeklammert. Der Ertrag der bisher referierten Diskussion liegt also darin, zu zeigen, was die Menschen auch dann tun, wenn sie glauben, nicht zu spekulieren.

An dieser Stelle nun finden diejenigen Argumentationen ihren Ort, die die Apriorien einer Selbstbegründung der Vernunft nicht in die Theologie zurückgeführt sehen möchten, sondern durch einen Akt- oder Handlungsbegriff, der nicht als Vernunftthandlung, sondern material gedacht ist, jene Lücke ausfüllen.

Aus unterschiedlichen Blickwinkeln, aber mit auffallenden Parallelen, begründeten Arnold Gehlen und Theodor W. Adorno/Max Horkheimer die Entstehung von Sprache aus der Notwendigkeit der Entstehung von Institutionen, die ihrerseits entfremdend wirken und daher in Krisen geraten (sei es, daß diese Wirkung von Gehlen als notwendig erachtet oder von Adorno/Horkheimer als Dialektik der Aufklärung gefaßt wird). Die Laute, ursprünglich nur ein Echo der Angst und des Gehorsams unter die Natur, dann im Matriarchat bereits differenzierte Ikone der Teilhabe, Ausdruck dann von Regeln des Rituals in der Priesterherrschaft, schließlich davon losgelöste, disponible Abstrakta folgen in ihrer Entwicklung den Krisen der Institutionen, deren Ausdruck sie waren. Sprachliche Vernunft, so Gehlen, ist nicht Subjekt, sondern *Prädikat* des Lebens. Jedoch, würde Adorno einwenden, nicht des Lebens selbst, sondern eines bereits im Institutionszusammenhang geformten naturverlustigen Daseins. Sprache wäre dann ein Prädikat ohne Subjekt, und Überlegungen über sie sind diejenigen Anmaßungen, die Wittgenstein kritisiert hatte: Sprache kann man nur beschreiben, Reflexion über sie ist unmöglich. Oder, um es mit Rousseau zu formulieren, die in seinem Emile die Einsichten seines Sprachentstehungssessay weit überschritten hatte: „Die Köpfe formen sich nach den Sprachen, und das Denken nimmt die Farbe des Idioms an“ (Emile, S. 151).

### 9. Dialektische Kritik (1)

Ähnlich wie Vico sehen allerdings Adorno/Horkheimer in den Zeugnissen des Mythos Anhaltspunkte für eine kritische Sprachspekulation, die sich bestätigt in Befunden gegenwärtiger gesellschaftlicher Verfassung. Diese Denkfigur vollzieht Gehlen analog.

In der Bildersprache der Mythen finden sie Elemente, die von der Entstehung der Sprache und der Entstehung der Rationalität Auskunft geben. Diese Auskunft ist natürlich keine distanzierte Information – dann hätte sie ja bereits den Mythos überwunden – sondern die Vorführung von Handlungszusammenhängen. Dabei wird in bildhaft mythischer Form sowohl eine Entwicklung innerhalb der Mythen geschildert als auch der Zerfall der Mythen selbst noch dargestellt, wovon für unseren Kulturkreis die „Odyssee“ das wichtigste Zeugnis ist.

Die Übereinstimmung sowohl der anthropologischen Befunde als auch ihrer philosophischen Verarbeitung durch die ansonsten so gegensätzlichen Positionen wie diejenige der Institutionsphilosophie Arnold Gehlens („Urmensch und Spätkultur“) und der Kritischen Theorie Theodor W. Adornos/Max Horkheimers gestattet uns folgende Typisierung:

Innerhalb der Mythen wird ein Strukturwandel vorgestellt, an dessen Anfang eine unbestimmte Einheit mit einer geschlossenen Natur steht, die oft nur durch ein einziges Wort ausgedrückt wird (so in den polynesischen Mythen das „Mana“). Alles Menschliche ist Widerhall der Natur. Eine Krise dieser ungebrochenen Einheit erscheint mit der Arbeitsteilung, an deren Beginn die matriarchalischen Organisationsformen dokumentiert sind, die den Bezug zur Natur als unmittelbare Herkunftsbeziehung noch ausdrücken. Der Nachvollzug dieser Mythen im Ritual dient der Stabilisierung ihrer Strukturen und der orientierungsstiftenden Organisation der Welt gemäß den Bildern jener Naturverwandtschaft, so etwa in den Ritualen, die das Wohnen und die Verwandtschaftsbeziehungen – Inzestverbot – regulieren.

Eine zweite Entwicklungsstufe der Mythen, wie sie sich etwa im Ödipus-Mythos und in der „Orestie“ spiegelt, erscheint als Folge des Verlustes an Orientierung, die das Matriarchat gegenüber einer zunehmend komplexer werdenden Welt nicht mehr erbringt. Ein konfliktreicher Götterhimmel führt die Spannung zwischen den alten Naturbeziehungen und dem ersten Auftreten eines bewußten Umganges mit dieser Natur vor, wie sie beispielsweise durch Apoll oder die Athene, eine „Kopfgeburt“, ein mutterloses Wesen, verkörpert werden. Zur Regulierung dieser Konflikte dienen Aktionen, in denen zum ersten Male eine Distanzierung deutlich wird, indem „eins für das andere“ gesetzt wird, die Opfer. Damit ist eine Grundstruktur von Denken und Sprechen vorgestellt, das Prinzip der Stellvertretung von Dingen durch Zeichen.

In dem Maße, in dem die Konflikte sich ausweiten und der Götterhimmel immer menschenähnlicher wird, bedarf er zunehmend der Interpretation, damit seine orientierungstiftende Einheit erhalten wird. Die Interpretationskompetenz wird selber mythisch legitimiert und durch die Priester ausgeführt. Die Priester sind nicht Subjekte im Sinne individuellen Menschseins, sondern Sprachrohr des Mythos. Sie verwenden eine Sprache, die nicht ihre Sprache ist, sondern noch ihre Bedeutung durch die Regeln des Mythos erhält. So wie die Götter eine erste Distanzierung von der Natur darstellten, dokumentiert die Herrschaft der Priester eine Distanzierung von den Göttern.

Die Interpretationsautorität der Priestersprache wird nun in dem Moment in Frage gestellt, in dem verschiedene Interpretationsschulen zueinander in Widerspruch treten, was insbesondere dann geschieht, wenn der Mythos einer stärkeren politischen Einheit denjenigen einer schwächeren verdrängen soll. Damit verliert der Mythos endgültig seine Autonomie und wird zur Religion, d. h. einer Bindung, die auf Zwang oder Anerkennung beruht. Die religiöse Sprache legitimiert sich nur noch scheinbar durch den Mythos, ihre wahre Legitimation ist ihre Fundamentierung in einem starken politischen Verband. Die Notwendigkeit politisch-sozialer Organisation führt aber zu einer neuen Herausbildung von Regeln, die nicht mehr bloß den Umgang mit der Natur, sondern auch der Individuen untereinander leiten. Diese Regeln sind zwar einerseits notwendige Institution dieses Umgangs, werden aber andererseits durch diesen Umgang fortlaufend modifiziert. Dieser Doppelcharakter prägt bis heute unsere Vernunft und unsere Sprache. Er wird vorgeführt im ersten „Bestseller“ des Abendlandes, der Odyssee.

Die „Odyssee“ läßt sich insofern als Schwundstufe des Mythos betrachten, als in ihr geschildert wird, wie sich eine versprengte soziale Gruppe auf ihrer Reise mit den Verlockungen und Gefahren der alten Mythen auseinandersetzt, wobei diese Auseinandersetzung nicht einfach als Überwindung des Mythos dargestellt wird.

Die mythischen Gestalten repräsentieren bestimmte Aspekte der mythischen Ordnung. Sie sind selbst keine Individuen und sprechen keine Sprache im Sinne der Distanzierung. Dies wird deutlich etwa in der Figur des Polyphem, der in seiner Einäugigkeit Distanzen nicht wahrnehmen kann und eine Sprache spricht, die von Odysseus dadurch überlistet wird, daß dieser selbst sich als „Keiner“ bezeichnet. Polyphem, der die Distanz zwischen Name und Sache nicht realisiert, teilt seinen Gefährten mit, daß „keiner“ ihn überlistet hat. Gerade dadurch gelingt Odysseus die Flucht. Odysseus selber nun vermag seinen eigenen Namen erstmals gerade dadurch zu bestimmen, daß er derjenige ist, der seine Identität verleugnet hat. Der Doppelcharakter des rationalen Denkens und Sprechens wird in dieser mythischen Allegorie deutlich. Die rationale Identität des Odysseus als „listenreicher Überwinder des Polyphem“ wird dadurch ermöglicht,



daß Odysseus seine ursprüngliche mythische Identität ablegt. Die weiteren Stationen der Odyssee dokumentieren analog die Überlistung der mythischen Welt dadurch, daß Odysseus ursprüngliche Wünsche, Leidenschaften, Affekte und Begierden unterdrückt und sich damit dem Mythos entzieht (durch Fesselung bei den Sirenen, Verzicht, Handel, in dem er sich bei Kirke selbst zum Tauschobjekt macht). In der grandiosen Szene, die Odysseus' Aufenthalt in der Unterwelt schildert, wird die Allegorie der Rationalität qua Distanzierung und Selbstbeherrschung zum Abschluß gebracht. Odysseus zerteilt die Bilder des Hades mit seinem Schwert und läßt die Figuren einzeln an sich herantreten: Er segmentiert und klassifiziert und zerstört durch die bewußte Auseinandersetzung zugleich den Gesamtzusammenhang.

#### 10. Dialektische Kritik (2) und die Rückkehr zum humanistischen Argument

Die Kritische Theorie interpretierte die Entstehung der Sprache einerseits als Verlust der mythischen Einheit mit der Natur, andererseits als Perpetuierung des Zwangscharakters des Mythos durch die Herrschaft der Begriffe. Adorno fand die trefflichste Allegorie dieses Sachverhaltes in der Hades-Szene der Odyssee, in der Odysseus die bildhaften Zusammenhänge mit seinem Schwert zerteilt. Im Ansatz der Kritischen Theorie findet man somit die radikalste Kritik am humanistischen Optimismus bezüglich der Sprache als Menschenwerk.

Gleichwohl muß mit jener radikalen Kritik am rationalistischen Sprachideal nicht unbedingt ein derartiger Sprachpessimismus einhergehen. Wie der ebenfalls sprachkritische Ansatz von Walter Benjamin zeigt („Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“), läßt sich jener Pessimismus relativieren, wenn der Sprachbegriff ausgeweitet und *darin* die Sprache des Menschen lokalisiert wird. Auf diesem Wege gelangt Benjamin zu einer Sprachursprungstheorie, die zwar die kritischen Momente der Adorno-Horkheimer-Kritik aufbewahrt, aber einige Anliegen der humanistischen Sprachtheorie gleichsam rettet, und dies seltsamerweise in Anknüpfung an die alte Logosmystik, die doch dem humanistischen Denken konträr war.

Sprache wird im weitesten Sinne als Medium der Mitteilung geistiger Inhalte gefaßt. „Medium“ darf jedoch nicht von vornherein verkürzt werden auf eine Interpretation, die es als Instrument begreift. Denn Instrumente werden konstituiert durch einen geplanten Einsatz. Unter jener weiten Auffassung hingegen hat jedes Geschehen und Ding insofern an der Sprache teil, als sich in ihm ein geistiges Wesen mitteilt. Jedes Objekt hat für sich schon per se Zeichencharakter (wohl aufzufassen als ikonisch oder indexikalisch), jedoch nicht im Sinne der Mitteilung eines Wirklichen, sondern nur insofern, als das geistige Wesen mehr oder weni-



ger vollständig vorgeführt wird als Mögliches. Benjamin faßt dies in den Satz, daß „das geistige Wesen mit dem sprachlichen identisch [ist], nur sofern es *mittelbar* ist“ (S. 10). Unter diesem Gesichtspunkt sei es falsch, nach einem von der Sprache getrennten „Inhalt“ der Sprache zu fragen, weil die Botschaft der Sprache sie selbst ist: Die Sprache teilt sich selbst mit, weil sie gerade der Aspekt des Wesens ist, der *mittelbar* ist. Und *Mittelbarkeit* ist gerade die Definition der Sprache.

Diese Identität von geistigem Wesen und Sprache ist für das Wesen des Menschen (im Gegensatz etwa zu den *Topoi* vom Buch der Natur, von denen oben die Rede war) enger zu fassen. Ist das geistige Wesen des Menschen dadurch bestimmbar, daß er eine Menschensprache hat, so ist dieses Wesen damit identisch, daß er die Dinge benennt. Dann ist aber zu fragen, wem er sich dadurch mitteilt. Benjamins Antwort dazu lautet, daß der Mensch sich Gott mitteilt (der Chiffre für den Urgrund und den Uranfang). Denn wenn der Mensch die letzte Stufe der Schöpfung sei und in dieser letzten Stufe die menschliche Sprache erscheint, die in den Namensgebungen des Menschen sich mitteilt, dann bleibt als einziger Adressat dasjenige jenseits des Schöpfungsprozesses. Unter dem anfangs erwähnten allgemeinen Sprachbegriff ist auch hier nicht nach einer konkreten inhaltlichen Botschaft zu fragen, vielmehr gilt auch hier: „Als Mitteilung teilt die Sprache [...] eine *Mittelbarkeit* schlechthin mit“ (S. 14).

Allerdings erschließt dieser Sprachbegriff keineswegs die spezifische Totalität menschlichen Sprechens. Vielmehr kann nun auf dem Boden jener Exposition diese Spezifik allererst herausgearbeitet werden. Jene sich selbst offenbarende Sprache als *ein* Charakter des Sprechens wird als das Religiöse an der Sprache gefaßt, das als einstig magische Gemeinschaft mit den Dingen und somit unerklärliche letzte Wirklichkeit nun zu konfrontieren ist mit der verdinglichten Sprache der menschlichen Mitteilungen des Wirklichen, in denen der Laut bloßes Symbol ist. Jene ursprüngliche Sprache als *Mittelbarkeit* des Wesens der Dinge schlechthin wird von Benjamin als göttliche Gabe begriffen, jedoch in anderem Sinne als von Süßmilch (siehe oben), der die *menschliche* Sprache auf einen göttlichen Ursprung zurückführen wollte. In der Architektonik des biblischen Schöpfungsmythos (es werde ... — er schuf ... — er nannte ...) sieht Benjamin bezüglich der Dinge deren Versprachlichung als letzten Schritt, wohingegen bei der Schöpfung des Menschen nur das „er schuf“ ohne seine Versprachlichung signalisiert, daß hier die Sprache entlassen wird und der Mensch, indem er *selber* benennt, selbst zum Schaffenden wird. Was schafft er aber? Wenn sein Wesen die Sprachkompetenz ist, verwirklicht er dieses im Benennen, schafft sich also selbst. Hierdurch charakterisiert ihn eine Teilhabe am göttlichen Willen, — der ehemals humanistische *Topos* —, nun zusammengebracht mit dem logosmystischen Ansatz.

Daß der Mensch frei benennen kann, was sein Wesen ausmacht, bedeutet jedoch nicht, daß seine Worte bloß konventionell sind, genausowenig wie



der Glaube sich rechtfertigen läßt, daß sie im Wesen der Sache begründet wären. Vielmehr bedeutet es zunächst, daß das Wort Gottes (also die allgemeine Sprache der Dinge) empfangend geworden ist für die menschliche Sprache. Den seltsamen Charakter jener „Empfängnis“ beschreibt Benjamin in der ebenfalls zunächst befremdenden Formulierung, daß diese Empfängnis „auf die Sprache der Dinge gerichtet [sei]“ (S. 19). Daß jenem Passivischen eine Intention unterstellt wird, kann wohl nur soviel besagen, als daß jene Empfängnis jegliche menschliche Aktivität vorstrukturiert durch die Sprache der Dinge als *Mittelbarkeit*, d. h. einen Möglichkeitspielraum der Mitteilung. Dieser Möglichkeitspielraum ist sie selber. Daher beruht der Name, den der Mensch gibt, darauf, wie die Sprache sich ihm lautlos, als Möglichkeit mitteilt.

Jenes Verhältnis von Empfängnis (einer Möglichkeit) und Verwirklichung durch Spontaneität kennzeichnet Benjamin trefflich mit dem Begriff der *Übersetzung*, denn solche verwirklicht eine Botschaft unter dem Eindruck einer empfangenen Mittelbarkeit.<sup>23</sup>

Solange noch eine mythische Gemeinschaft mit Gott angenommen werden kann, ist diese Übersetzung Bestätigung der Identität. Der Sündenfall, der auf Erkenntnis des Wirklichen ausging, übersetzte die Sprache der Dinge qua Reduktion. Die Mitteilung eines Etwas (im Gegensatz zur Mitteilung des Wesens der Dinge *in* der Sprache der Dinge) *durch* Sprache, also die Instrumentalisierung der Sprache, bedingt, daß sie bloßen Zeichencharakter bekommt (i. S. der Symbolisierung) und daß durch diesen Verlust auch die Sprachenvielfalt als Beliebigkeit erklärt werden kann. Die Notwendigkeit des *Urteilens* als des artifiziellen Herstellens eines Zusammenhanges und die *Abstraktion* als artifizielle Herstellung einer Einheit sind notwendige Kompensationsschritte dieses Verlustes. Hier findet sich das sprachkritische Motiv der Kritischen Theorie.

Die menschliche Sprache wird daher von Benjamin (im Sinne Hegels) als *überbenennend* charakterisiert. Denn die erkennende Sprachverwendung übersetzt die Sprache der Dinge als Mittelbarkeit in die verdinglichte Sprache der Mitteilung. Jede Menschensprache ist damit auch Verlust und begleitet von „Traurigkeit“ und „Verstummen“. Mit jenen Begriffen nimmt Benjamin dasjenige humanistische Motiv auf, das den Optimismus über die Menschenwerke immer begleitete, und unter dem Topos der Melancholia allgegenwärtig ist. Die Menschensprache ist somit zugleich Symbol des Nichtmittelbaren und verweist auf diesem Umwege doch wieder auf die Sprache der Dinge. Dieser Umweg eröffnet sich jedoch nur durch Reflektion auf den negativen Charakter jeglicher Bestimmung.

Der Ansatz Benjamins, dem durch seine Nähe zum Wortgebrauch der Logosmystik eine intensive Rezeption verwehrt blieb, versammelt

<sup>23</sup> <Zu den übersetzungstheoretischen Aspekten des Sprachursprungsproblems vgl. F. Apels Beitrag in der vorliegenden Veröffentlichung, Bd. 2.>



in beeindruckender Geschlossenheit die Teilüberlegungen, die in diesem Aufsatz vorgestellt wurden. Die menschliche Sprache wird als Handeln begriffen, das das Wesen des Menschen ausmacht. Sie ist bezogen auf eine Struktur, die nicht in ihm, sondern in der Sprache der Dinge angelegt ist. Seine Sprache ist im Blick auf diese Sprache der Dinge eine verlustreiche Übersetzung. Gleichzeitig ist aber der Mensch, da er durch seine Sprache nicht nur die Inhalte, sondern Sprache überhaupt vorführt, in der Lage zu reflektieren, d. h. sich des Verlustes zu vergewissern im Blick auf den *Anspruch* der Sprache (die *gerichtete* Empfängnis) als göttliche Idee. Um diesen Gesichtspunkt haben die Philosophen des Idealismus die humanistische Sprachtheorie erweitert. Und dieser Gesichtspunkt relativiert die Radikalität der Sprachkritik der Kritischen Theorie, denn die Präsenz des Mythos ist nicht bloß „Terror“ in neuem Gewande der Rationalität, sondern „Terror und Spiel“:<sup>24</sup> Das Spiel ist die offene Ordnung der Sprache der Dinge.

### Literatur

- Apel, Karl-Otto: *Die Idee der Sprache: in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn <sup>3</sup>1980
- Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt a. M. 1969
- Benjamin, Walter: „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, in: ders., *Angelus novus*, Frankfurt a. M. 1956, S. 9–26
- Blumenberg, Hans: „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“, in: Manfred Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel, die Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, (Poetik und Hermeneutik 4) S. 11–66
- Dante Alighieri: *Über das Dichten in der Muttersprache (De vulgari eloquentia)*. Aus dem Latein. übers. u. erl. von Franz Dornseiff u. Joseph Balogh, Darmstadt 1925
- Dante Alighieri: *Die göttliche Komödie (La divina commedia)*. Dt. v. Karl Vossler, Berlin 1942
- Derbolav, Joseph: „Hegel und die Sprache. Ein Beitrag zur Standortbestimmung der Sprachphilosophie im Systemdenken des deutschen Idealismus“, in: *Sprache—Schlüssel zur Welt*. Festschrift für Leo Weisgerber, hrsg. v. Helmut Gipper, Düsseldorf 1959, S. 56–86
- de Condillac, Etienne Bonnot: *Abhandlung über die Empfindungen*, Hamburg 1983
- de Condillac, Etienne Bonnot: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris 1947
- Diderot, Denis: *Lettre sur les sourds et les muets*, Genève 1965
- Du Bellay, Joachim: *La deffence et illustration de la langue françoise* (1549). Hrsg. v. Erhard Lommatzsch, Berlin 1920

<sup>24</sup> Vgl. die Erträge des Projektes „Terror und Spiel“, hrsg. von Manfred Fuhrmann im Rahmen der Reihe Poetik und Hermeneutik, insbes. den Beitrag von Hans Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*.

- Fichte, Johann Gottlieb: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Hamburg 1956
- Fichte, Johann Gottlieb: „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache“, in: *Werke 1794–96* I, 3, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob unter Mitw. von Richard Schottky, Stuttgart 1966, S. 93–127
- Fuhrmann, Manfred (Hrsg.): *Terror und Spiel: die Probleme der Mythenrezeption*, München 1971
- Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt a. M. 1977
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke* (in 20 Bden, neu ed. Ausgabe, Red.: Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel), 3. Bd.: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1970
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke* (in 20 Bden, neu ed. Ausgabe, Red.: Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel), 6. Bd.: *Wissenschaft der Logik* 2. Erster Teil: Die objektive Logik. 2. Buch. – Zweiter Teil: Die subjektive Logik, Hamburg 1969
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Berliner Schriften 1818–1831*, Hamburg 1956
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Hermann Glockner, Bde. 1–26, Stuttgart 1957–71; Bd. 8–10: System der Philosophie, darin: Anthropologie
- Herder, Johann Gottfried: *Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften*, Hamburg 1960
- Hubig, Christoph: „Modifikation – Schleiermachers Fassung des Möglichkeits-Wirklichkeitsverhältnisses“, in: *Schleiermacher-Archiv*, Bd. 1, Internationaler Schleiermacherkongreß Berlin 1984, Berlin 1985, S. 499–512
- Hubig, Christoph: *Handlung – Identität – Verstehen. Von der Handlungstheorie zur Geisteswissenschaft*, Weinheim 1985
- Hubig, Christoph: „Humanismus – Die Entdeckung des individuellen Ichs und die Reform der Erziehung“, in: *Propyläen – Geschichte der Literatur*, Bd. 3, Berlin 1984, S. 31–67
- von Humboldt, Wilhelm: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1935 (Nachdr. Berlin 1936)
- Rousseau, Jean-Jacques: *Schriften zur Kulturkritik*, hrsg. v. Kurt Weigand, Hamburg 1978
- Rousseau, Jean-Jacques: *Die Krisis der Kultur. Ausgew. Werke*, Stuttgart 1968
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Dialektik*, Darmstadt 1976
- Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Rom 1923
- Vico, Giambattista: *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Berlin 1965
- Vives, Juan Luis (Ludovico): „De disciplinis“, in: *Ausgewählte pädagogische Schriften*, übers. von Rudolf Heine, Leipzig 1881 (Pädagogische Bibliothek 16)