

Prof. Dr. Egon Schütz

**SPRACHE ALS
ANTHROPOLOGISCHES UND PÄDAGOGISCHES
ELEMENTARPHÄNOMEN**

Vorlesung

Universität zu Köln

WS 1992/93

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Inhaltsverzeichnis

Einige einleitende Bemerkungen	2
Zugang I	10
Zugang II	25
Zusammenfassung und Fortsetzung	35
Max Horkheimers Warnung	40
Beispiel: Bildung	49
Notwendiger Nachtrag	56
Zwischenspiel: Herrn Nootebooms Klage	63
Zum Vergleich: Wilhelm von Humboldt und die Sprache	68
Die anthropologische Sprache der Sprache	75
Ausblick	95
Grundthesen der Sprachanthropologie Wilhelm von Humboldts und einige Folgerungen	100

EINIGE EINLEITENDE BEMERKUNGEN

Elementarphänomene (man könnte auch sagen: Grundphänomene menschlicher Existenz und Koexistenz, die allgegenwärtig sind) haben für denjenigen, der ihnen nachdenken will, das Eigenartige und Schwierige an sich, daß sie zumeist unauffällig sind. Sie sind gleichsam zu nah, zu selbstverständlich, als daß sie (zumindest im Alltagsleben) sonderlich 'auffielen'. Auf das Elementarphänomen der Sprache und ihres praktischen Vollzugs im Sprechen bezogen: Jedermann auf einer bestimmten Entwicklungsstufe kann sprechen und vollzieht tagaus, tagein eine Reihe von selbstverständlichen Sprachaktivitäten oder wird - ebenso selbstverständlich - von anderen in dieser oder jener Hinsicht (oder Absicht) angesprochen. Das Sprach- und Hörvermögen (die 'sprachkommunikativen Kompetenzen') werden naturwüchsig wechselseitig unterstellt. Und wo 'Verständigungsstörungen' eintreten, geht man (von krankheitsbedingten Fällen abgesehen) nicht von einem generellen (elementaren) Sprachdefizit aus, sondern lediglich von einer Differenz in der 'Sprachbeherrschung', von einer mehr oder weniger entwickelten Fähigkeit, sich (wie man sagt) 'in der Sprache zu bewegen' - in der eigenen oder in einer fremden. Das grundsätzliche Sprachvermögen wird dabei nicht angezweifelt, nur der unterschiedliche Stand seiner jeweiligen Entwicklung beim Sprecher oder Hörer kann zum Problem werden. Und damit das möglichst nicht geschehe, erwartet man von Pädagogen, daß sie durch Sprachunterricht und -erziehung das elementare Sprachvermögen der Heranwachsenden (in mündlicher und schließlich auch schriftlicher Form) möglichst weitreichend und allgemein kultivieren. So hat die Sprache aus guten Gründen immer eine bedeutende Rolle im Kanon der Unterrichtsgegenstände und der Bildungsinhalte gespielt - vielleicht sogar die bedeutend-

ste, da zumindest wesentliche Teile zwischenmenschlicher Unterrichtung sich mit den Mitteln des Sprechens vollziehen. Bis heute ist die Sprache (gefaßt als entwickeltes Vermögen diskursiver Verlautbarung und in ihrer Erscheinung als 'Wort' und 'Schrift') didaktisches Primärintstrument. (Einen sprachlosen Lehrer kann man sich kaum vorstellen, wohl einen Lehrer, der sprachlos wird.)

Sprechenkönnen als mehr oder weniger weit entwickeltes Sprachvermögen ist also sicherlich eine ebenso fundamentale wie selbstverständliche und deshalb vielfach unscheinbare 'Kulturtechnik' oder 'Kulturpraxis'. Die Sprache (als Oberbegriff aller Sprachen) hat den Charakter eines unauffälligen 'Universalinstruments' - dem Universalinstrument der bewerkstelligen Hand (die im übrigen auch erst auffällt, wenn sie versagt) vergleichbar. Und ähnlich wie mit der Hand kann man auch mit der Sprache etwas bewirken. Man kann jemanden veranlassen, etwas zu tun oder zu unterlassen; man kann (bei sich selbst und bei anderen) Informationslücken auffüllen; man kann (gemeinsam mit anderen) Projekte entwickeln; man kann Verträge schließen und Verhalten versprechen; man kann mit dem Instrument der Sprache Urteile fällen; man kann auch das Sprachinstrument offenbar auf sich selbst beziehen und über Sprache (wissenschaftlich) sprechen; man kann sich durch die Sprache 'ausdrücken', sich gegenüber dem Anderen und mit dem Anderen 'aussprechen'; man kann die Sprache mit sich selbst spielen und in Gedicht und Lied aus Konvention ausbrechen lassen usf.

Aber diese Vielfalt des Sprechkönnens, der alltäglichen Erscheinungen des Sprachinstruments, die eine scheinbar unendliche Beliebigkeit seiner Verwendung suggerieren, sind offenbar nicht die ganze Wahrheit über 'die Sprache'. Gewiß, das Sprechkönnen in Aktualisierungen der Sprache impli-

ziert die Vielfalt der oben genannten Leistungen (und noch viel mehr). Doch die Wirkungsmacht des Sprechens als lernbare 'Kulturtechnik und -praxis' im Alltag wie im Beruf wie in exponierten Lagen (des Analytikers, des Schriftstellers, des Dichters, des Glaubenden) ist nicht nur eine Frage der praktischen und technischen Beherrschung des 'Instruments Sprache'. Aus dem Bereich technischer (im engeren Sinne) und auch künstlerischer 'Instrumente' ist bekannt, daß Instrumente nicht beliebig, sondern immer nur im Rahmen bestimmter Zwecke und Passungen genutzt werden können (man kann mit einem Hammer nicht sägen und einer Geige nicht Klavier spielen). Kurz, Instrumente erweitern nicht nur Wirkungskreise, sondern sie bestimmen auch Einsatzgrenzen. Diese Dialektik von Erweiterung und Begrenzung gilt auch, und man kann sagen in sehr, sehr subtilerer Form, für die Sprache und das Sprechenkönnen.

Inwiefern? Insofern, als Sprache nicht nur ein Instrument (des Bewirkens, der Verständigung, der Mitteilung, der Darstellung usf.) ist. Sie ist nicht nur Mittel zu einem Zweck (wie der Hammer oder die Maschine vorzüglich Mittel sind). Man kann mit der Sprache offenbar nicht so umgehen wie mit Werkzeugen, die man beiseite legen kann, wenn ein bestimmter Zweck (ein Werk) erreicht ist - oder die man, falls sie sich als untauglich erwiesen, durch bessere und adäquatere einfach ersetzen kann. Die Sprache funktioniert nicht nur in der Mittel-Zweck-Relation. Wenn aber Sprache nicht nur Instrument eines Bewirkens, nicht nur Werkzeug zur Realisierung von Werken ist, wenn sie nicht aufgeht in beabsichtigendem Gebrauch - was ist sie dann, davor und darüber hinaus? Man sagt, Sprache sei nicht nur Instrument, sondern auch und vor allem "Medium". Aber was heißt 'Medium'? Wo liegt die Differenz zwischen Instrument, Werkzeug und 'Medium'? Sind Medien (man denke nur an die Massenmedien) nicht

auch Mittel, also auch Instrumente, mit denen Zwecke verfolgt, Absichten verwirklicht werden - etwa der Zweck der Information oder die Absicht der überredenden Beeinflussung des 'Bewußtseins' oder der 'Meinung'? Es gibt ohne Zweifel auch einen instrumentellen Gebrauch, eine zweckähnliche Nutzung des Wortes Medium. Und gewiß sind Massenmedien auch technisch hochkomplexe Werkzeuge. Aber läßt diese Beobachtung schon den Sinn der Unterscheidung von Sprache als Instrument und Sprache als Medium hinfällig werden? Oder besteht nur ein Analogieverhältnis zwischen Sprache als Medium und den informationstechnischen Verbreitungsmedien - ein Analogieverhältnis, das so lange schief bleibt, wie man es nicht genauer untersucht? Also noch einmal: Was heißt 'Sprache als Medium'? Wo liegt der Unterschied zwischen der Sprache als Medium und aller übrigen, auch dem Sprachmedium irgendwie verpflichtenden Kunstmedien? Ein Medium (so sagt man abstrahierend) ist ein "Mittleres", und zwar ein vermittelndes Mittleres. So liegt eine Medien-Größe zwischen zwei Extremgrößen. Aber ist die Sprache ein solches Mittleres, ein Medium, dessen Ort man durch Angabe zweier Extremgrößen bestimmen kann? Es ist offenbar schwierig, diesen Vergleich durchzuhalten. Denn welches wären die ortsbestimmenden Extremgrößen des 'Mediums Sprache'? Offenbar gibt es Medien, die sich zumindest der genauen Bestimmung als 'Mittlere' (zwischen zwei Größen oder zwischen zwei bekannten Polen) entziehen. Es gibt Medien, die man 'an ihnen selbst' nicht bestimmen kann, die aber gleichwohl das Bestimmen zulassen und herausfordern. Ein Medium dieser Art ist wohl die Sprache. Einerseits fordert sie zu Bestimmungen (etwa zu Definitionen) heraus; andererseits ist sie als Medium des Definierens selbst nicht endgültig zu definieren. Einerseits läßt Sprache über Verstehensbrücken Sprachbotschaften zwischen 'Sendern' und 'Empfängern' zu; andererseits ist sie selbst nicht restlos zu entschlüsseln. Sie

erscheint wie ein Medium ohne Grenzen, wie ein Mittleres, das dasjenige, was es vermittelt, und diejenigen, die es vermitteln, merkwürdig übertrifft und unterwandert. Das Sprachmedium hat, so erfahren, ein doppeltes Gesicht - oder: eine deutliche Front- und eine undeutliche (rätselhafte, geheimnisvolle) Rückseite. Das ist keine Mystifikation, kein Herumgründeln mit der Sprache. Grenzsituationen sind ja bekannt, in denen die Zwielfichtigkeit der Sprache, das Amöbenhafte und Proteushafte ihres Verlockens und Verstummens nur zu deutlich wird. Man spricht miteinander drängend und eindringlich, man will, daß etwas genau verstanden wird oder will sich 'richtig' verstehen. Aber das intendierte Gespräch, die intendierte Diskussion mißlingen. Die Worte stauen sich auf zum Wortschwall (Wer kennt nicht solche Situationen - z. B. aus der Schule?) - aber je mehr man redet, desto unschärfer wird, was man sagen möchte. In der Tat: Die Sprache beginnt im Reden zu verstummen. Die Worte wuchern, aber sie scheinen nichts mehr zu sagen. Plötzlich erscheint das Medium wie ein Wall gegen die Botschaft, wie eine redende Sprachlosigkeit. Man versteht, daß man sich oder etwas nicht versteht. Das Sprechenkönnen scheitert gleichsam am Abgrund der Sprache.

Doch nicht nur solche dramatischen Grenzsituationen zeigen das Eröffnen und Verschließen der Sprache im Sprechen, erweisen die Unberechenbarkeit dieses Mediums unterhalb aller Bestimmungen und Konventionen, unterhalb eingeübter Sprachpraktiken. Jeder, der mit der Sprache umgeht, weiß, daß Sätze zu "interpretieren" sind. Was aber bedeutet das - das Faktum der Interpretation - anders, als daß Gesprochenes durchaus nicht selbstverständlich (d.h. von sich selbst her verständlich) ist? Die Interpretationsfähigkeit und -notwendigkeit eines Satzes ist keineswegs nur eine Konzession an die Subjektivität des Sprechers (des Schreibers). Das ist

sie sicherlich auch. Doch in viel gewichtigerer Hinsicht auf die Zwiespältigkeit des Mediums Sprache ist das Faktum der Interpretation ein eindeutiger Hinweis auf die permanente und latente, auf die dunkle Unbestimmtheit dieses Mediums. Das mag für manche ein Ärgernis sein, für manche sogar bedrohlich. Aber dieses Ärgernis und die Bedrohlichkeit gehören offenbar zur Substanz des Sprachmediums, zur Substanz eines Mediums mit offenen Rändern. Man vermutet, daß tierische Signale keine 'Antworten', sondern 'Reaktionen', und zwar eindeutiger Art, auslösen. Tiere, so kann man ferner vermuten, brauchen ihre Signale (ihre 'Signalsprache') nicht zu interpretieren. Der Mensch jedoch, der mit Sprache und Sprechenkönnen (nach traditioneller Einschätzung) Tiere in seinen Leistungen überbietet, unterbietet sie (in bestimmter Hinsicht) zugleich durch die Ungewißheit interpretationsbedürftigen Sich-Äußerns und Verstehens. Das heißt: Das Medium der Sprache ist keineswegs in zweckdienlicher Sicht nur eine 'Auszeichnung', sondern auch Ausdruck der Imperfektheit eines Wesens, das einerseits auf Sprechenkönnen und Verstehenmüssen angewiesen ist und das andererseits weder das eine noch das andere 'perfekt' vermag.

Die Undurchsichtigkeit des Mediums Sprache unterhalb eingespielter Sprechszenarien (oder die Ambivalenz des ZOOON LOGON ECHON) wird nicht erst seit jüngster Zeit gespürt. Sie ist eine alte Erfahrung (und zwar nicht nur der Pädagogen). Hamann etwa hat sie deutlich artikuliert. Er schrieb an Herder (Brief vom 10. 8. 1784, zit. n. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 13): "Vernunft ist Sprache, LOGOS. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund." Heidegger schließt sich dieser Markknochen- und Abgrundthese an.

Er formuliert die bedenkenswerte Feststellung und das befolgenswerte Vorhaben: "(...) über die Sprache sprechen ist vermutlich noch schlimmer als über Schweigen schreiben. Wir wollen nicht die Sprache überfallen, um sie in den Griff schon festgemachter Vorstellungen (über das Wesen der Sprache - E.S.) zu zwingen. Wir wollen das Wesen der Sprache nicht auf einen Begriff bringen, damit dieser eine überall nutzbare Ansicht über die Sprache liefere, die alles Vorstellen beruhigt." (a.a.O., S. 12)

Ähnliches soll hier versucht werden. Es soll nicht gehen um einen psycho- oder soziolinguistischen Beitrag zum Sprachverhalten, nicht um sprachwissenschaftliche Analysen zum Gegenstand Sprache und Sprechen. Intention ist vielmehr, Sprache und Sprechen elementar in den Blick zu rücken, zu fragen, was Sprache für 'den Menschen' bedeutet, worin ihre 'Leistungen', aber auch ihre 'Probleme' liegen. Und was die 'pädagogische Perspektive' angeht: Hier soll es sich nicht darum handeln, etwa Kriterien für den richtigen Sprachgebrauch in pädagogischen Situationen zu entwickeln, was ein eigenes und sicherlich wichtiges Unterfangen ist. Vielmehr soll Sprache aus dem Horizont beleuchtet werden, den man herkömmlicherweise als 'bildungstheoretisch' bezeichnete. Es geht also um die Frage: Wie exponiert Sprache den Menschen als Menschen und zwar im Guten wie im Bösen, in Freiheit wie im Zwang? Keinesfalls aber soll einfach ein hohes Lied auf den 'Bildungswert' der Sprache angestimmt werden. Das verbietet sich bei derartig komplexen wie ambivalenten Phänomenen, wie es Sprache und Sprechen sind, von selbst. Gewiß vollzieht sich Pädagogik vorzüglich im "Medium der Sprache". Aber vielleicht konnten schon diese einleitenden Überlegungen zeigen, daß diese Selbstverständlichkeit (erstens) durchaus nicht von selbst verständlich ist und daß es (zweitens) sicherlich zur elementaren Sprachbildung gehört,

nicht nur über 'Sprachkompetenz' und 'Sprachperformanz' zu verfügen, sondern gegenüber dem instrumentellen Sprachoptimismus eine skeptische Sensibilität für die Hinter- und Abgründigkeit der Sprache aufzubauen und zu bewahren.

ZUGANG I

Selbstverständlich haben sogenannte 'Lehrveranstaltungen' (über deren oszillierenden Charakter man wenig genug nachdenkt) nicht nur ihre Gegenstände, sondern auch (wo der Objektivismus sie noch nicht erstickt hat) ihre Anlässe, ihre 'Motive'. Wer etwas zur Sprache (und weniger 'über' Sprache) als anthropologisches und pädagogisches Elementarphänomen sagen möchte, darüber im Rahmen universitärer Öffentlichkeit nachdenken möchte, der hat, so darf man vermuten (ich möchte es jedenfalls), nicht nur eine curriculare Vorschrift zu erfüllen, nicht nur abrufbare Wissenschaft (Sprachwissenschaft zum Beispiel) vorzutragen, sondern auch engere und eigene Anlässe. Aber diese sind nicht nur seine eigenen oder, wie man etwas abschätzig zu sagen pflegt, seine 'privaten' Motive. Vielmehr geht er davon aus, daß das, was im Horizont dieses Themas zu denken und zu sagen ist, auch zeitgeschichtlich und zeitkritisch und insofern nicht nur persönlich verankert ist. Sofern das aber der Fall ist, sofern der Anlaß sich nicht nur auf ein individuelles Steckenpferd oder auch ein akademisches Hobby reduzieren läßt, sieht man in diesen Anlässen nicht nur private Rechtfertigung, sondern auch eine öffentliche Pflicht, die das scheinbar bloß Private in den Dialog ruft, die den Anlaß unterhalb der Objektivitäten (über die man lediglich Wissenschaft verhandelt) als Allgemeines, alle 'Angehendes' sieht. Die Sprache selbst, so darf hier vielleicht schon angedeutet werden, ist ja etwas ebenso Allgemeines wie Privates. Sie hat den (durchaus bedenklichen) Zwischenstatus auf der Grenze zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, zwischen der Eigenheit und der Andersheit, zwischen dem Ausdruck und dem Verstehen, zwischen dem Gemeinten und dem Verstandenen ange-

siedelt zu sein. Sie ist Anlaß des Sprechens und seine Begrenzung; sie ist ein Medium der Auszeichnung und der Verzweiflung: Auszeichnung als Einräumung der Chance, etwas aussagen, transportieren, darstellen und darin von sich Distanz gewinnen zu können - Verzweiflung gelegentlich aber insofern, als alles Aussagen, Vermitteln, Darstellen, Distanzieren, als alles 'Objektivieren' in der Sprache (zumindest dort, wo sie nicht redselig blind wird) immer auch einen Horizont des Unsagbaren, Unvermittelbaren, Undarstellbaren, nicht randscharf Objektivierbaren hat. Jeder, dem seine Existenz noch nicht durch die überall lauenden Stempel des Typisierens entrissen wurde, kennt Erfahrungen des Sprachloswerdens im Sprechen, Erfahrungen, daß man sich eigentlich noch etwas zu sagen hätte, aber es nicht mehr sagen kann, weil sich die Sprache ins Verstummen entzieht und vielleicht noch wortlos als Verstummen spricht. Dann fallen die Worte scheinbar ins Sinnlose zurück oder sie vereinigen sich (wie manchmal in der Dichtung) zu unvorhersehbaren Bedeutungskonstellationen.

Ein elementarer Anlaß, sich auf Sprache zu besinnen, liegt also immer in der Sprache selbst, in dem, was man ihr Doppelwesen, ihr Doppelgesicht nennen könnte, in ihrer nie endgültig zu perfektionierenden problematischen Stimmigkeit: Einerseits ist sie ein (abstrakt und vorläufig formuliert) Medium der Individuation ("ich" will etwas aussagen, darstellen, bewegen), andererseits ist sie ein vorgeprägter und prägender und überdies noch geschichtlich bewegter Horizont einer fließenden Allgemeinheit, die jedes Sagen, Darstellen und Bewegewollen unter universalistischen Vorzeichen 'kanalisiert', unter Formulierungs- und Vorgehenszwänge stellt. (Hier wäre zu erinnern an solche unauffälligen Redewendungen wie "Man kann sagen..." oder "Ich möchte sagen...", was offenbar einen allgemeinen Akzeptanzvorbehalt einräumt: "Ich

möchte sagen" unter der Voraussetzung "Man kann (es so) sagen".) Hier schon wird der Dauerspograt der Sprache zwischen persönlicher Intention und allgemeiner Konvention des Sagbaren deutlich: Der Einzelne kann einerseits nicht sprechen wie er will (und was er will), und andererseits soll ihm durch die Sprache die Möglichkeit erschlossen werden 'sich auszudrücken'. Diese Lage ist durchaus prekär. Sie schwankt in der Erfahrung des einzelnen 'Sprechers' oder 'Schreibers' zwischen der Drohung des Verstummens (es gibt in der Tat keine reine Privatsprache, wie man Wittgenstein konzederen muß) und der Diktatur der Sprachregelungen sowie der Sprachregeln. Kippen Sprache und Sprechen (Humboldts Unterscheidung zwischen ERGON und ENERGEIA) in eine schiere Privatistik des Verlautens (oder Schreibens), so würde die Sprache ebenso ausdruckslos wie wenn die Regeldiktatur der Allgemeinheit sich mit apodiktischer Universalität durchsetzte. Denn dann ginge jeder (Selbst-)Ausdruck in der blanken Repetition unter. Im einen wie im anderen Falle würde die Sprache sprachlos: das Medium hätte jede 'Botschaft' verschluckt - ihre eigene eingeschlossen, daß es nämlich der Mensch sei, der spricht.

In der Sprache - sei sie gesprochen oder geschrieben - liegen Freiheit und Zwang dicht beieinander. Das ist ein erster und gewichtiger 'Anlaß', sich immer wieder auf sie (und durchaus außerhalb aller sprachwissenschaftlichen Ambitionen) zu besinnen. Freiheit und Zwang haben aber nicht nur das Gesicht notwendiger Verallgemeinerung des Besonderen nach Regeln der Verlautbarung, nicht nur den formalen Zwang zur Anpassung, was gesagt werden soll an die semantischen und grammatischen Bedingungen von dem, was man 'die Sprache' nennt. Freiheit und Zwang erscheinen nicht nur als Problem des 'richtigen' Artikulierens (Sprechens) und des richtigen Schreibens (Dokumentierens), und zwar gemessen am wankenden

gagiertem Bürgerrechtler die Ausreise aus seinem Heimatland verweigert wurde, wurde die Rede an seiner Stelle von Maximilian Schell in der Frankfurter Paulskirche vorgetragen). Es macht die ungebrochene Souveränität von Havel aus, daß er diese Rede - sie trägt den fast lapidaren Titel "Ein Wort über das Wort" - nicht zu einer Demonstration nutzte, die man allzu leicht als persönliche politische Reaktion hätte relativieren und auf private Umstände hätte verrechnen können. Vielmehr trug Havel sein "Wort über das Wort" vom Anfang bis zum Ende auf eine Ebene der Besinnung, deren Kern vom Zeitbezug und vom konkreten Anlaß als sprachphilosophische Einsicht jederzeit abzulösen ist. Worum ging und geht es in dieser Rede? Es geht um nichtsgeringeres als um den Zusammenhang von Wort und Macht - in Begriffen unserer Vorüberlegung: um den durchaus mehrschichtigen, in vielen Fällen auch zwielichtigen Zusammenhang von Freiheit, Macht und Sprache. Nimmt man Havels Gedanken (Sprachgedanken) von ihrer Grundintention auf, so kann man diese nur als Warnung vor Wort und Wörtern der Sprache fassen. Diese Warnung hat die Form einer Aufforderung zum Mißtrauen in die Bedeutung und (im Zusammenhang damit) in die Funktion der Wörter. Die Grunderkenntnis, in der Havels Mißtrauen in die selbstgenügsame Wahrheit und Solidität der Wörter wurzelt, faßt er in den Sätzen zusammen: "Was ich sagen will: Das Wort ist eine geheimnisvolle, vieldeutige, ambivalente, verräterische Erscheinung. Es kann ein Lichtstrahl im Reich der Finsternis sein (...), doch es kann auch ein todbringender Pfeil sein. Und was das Schlimmste ist: Es kann eine Weile dies und eine Weile jenes sein, es kann sogar beides gleichzeitig sein." (Václav Havel: Ein Wort über das Wort, Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1989, in: Am Anfang war das Wort, Texte von 1969 bis 1990, übers. von Joachim Bruss, Hamburg 1990 (rororo aktuell Essay) S. 214) Das Wort: "Lichtstrahl" oder "tödlicher Pfeil"

- oder beides, und zwar gleichzeitig? Havel wußte, was er sprach, und er konnte, nicht nur mit seinem persönlichen Schicksal, belegen, wovon er sprach, was ihn elementar mißtrauisch gegen die Doppel- und Mehrdeutigkeit der 'Wörter' und der 'Worte' hatte werden lassen. Er erinnert sich fragend an Lenin, Marx und Freud - an deren Worte und Wörter. Wie verhielt es sich mit Lenins Sprache und Versprechen des Kommunismus? Eine zugleich befreiende und gefährliche, am Ende im Anspruch auf das 'richtige Bewußtsein' versklavende Sprache? Havel läßt die Frage offen. Ihm persönlich fiel nur auf, daß Lenins Wort "immerzu wütend" war (a.a.O., S. 215). Wie verhielt es sich mit dem Wort (der Sprache) von Marx? Hat es die Mechanismen, die Untergrundmechanismen von Geschichte und Gesellschaft aufgeheilt, erklärt? War es durch Erklärung nur befreiend oder hat es den Gulag vorbereitet, den Archipel, in dem alle Freiheit und Hoffnung erstickte? Havel findet die Alternative nicht entscheidbar. Das Wort von Marx war wohl beides gleichzeitig - einerseits analytisch zutreffend und andererseits die Grundlage größter Menschenverachtung in der Folge. Schließlich das Wort Freuds. Deckte dieses nur, so fragt Havel, einen bislang unbekanntem seelischen Kosmos auf, mit allen Hinter- und Abgründen? War er der nur zu feiernde Entdecker, der Kolumbus (wenn man so will) der Jahrtausende lang verborgen gebliebenen, dem Bewußtseinslicht entzogenen Landschaften des Unbewußten und der Chiffren der an sie angrenzenden Träume? Oder war er auch (vielleicht sogar vor allem) der Wortgeber und Rechtfertiger einer "Illusion": der Illusion nämlich, man sei schuldlos und wenn man sich schuldig empfinde, so könne man "seine Schuld loswerden (...), indem man deren Last in die Interpretation eines gutbezahlten Fachmanns legt?" (a.a.O., S. 215) Auch hier - beim Thema des Wortes und der Wörter von Freud und seiner Analyse - hält Havel die eindeutige Entscheidung in der Schwebe, vielleicht weil es

sie in den Geschichten der Worte und Wörter gar nicht gibt, weil die Ambivalenz - "Lichtstrahl" oder tödlicher "Pfeil"? - letztlich unauflösbar ist und mehr als das Postulat des "Mißtrauens" gar nicht zu formulieren ist? - Eine letzte und für das christliche Abendland entscheidende Zuspitzung des Zweifels an einer apriorischen Rechtschaffenheit und unums-tößlicher Bedeutung des Wortes findet sich bei Havel, wenn er sich die Frage stellt: "Wie war eigentlich das Wort Christi?" (a.a.O., S. 215) Havel fragt nicht "was" war das Wort Christi; er fragt "wie" war dieses Wort. Und das be-deutet wohl: Wie war dieses Wort des Erlösungsversprechens beschaffen; was trug es 'wirkungsgeschichtlich' in sich? Tatsächlich nur Erlösungshoffnung und "kulturschaffende Im-pulse"? "Ich möchte immer glauben", gesteht Havel, daß das Wort Christi wesenhaft (so müßte man hinzufügen) eine Erlö-sungsgeschichte war, deren Anfang es bedeuten sollte. Ande-rerseits sei auch im Gefolge dieses Wortes der Beginn von Schreckensgeschichten (etwa der Inquisition oder eines ex-pansiven, sich auf den Glauben berufenden Unterjochungsim-perialismus) nicht zu übersehen. Erlösung und Schrecken - beides also in einem 'Wort' beherbergt - auch hier also eine Unentschiedenheit, selbst in den größten Worten, eine Un-entscheidbarkeit ohne Rückzugsmöglichkeit auf "eigentliche" Bedeutung. Aber ist Unentscheidbarkeit tatsächlich das letzte "Wort vom Wort"?

Nicht ganz - auch für Havel, den überzeugten und überzeu-genden Apologeten des Mißtrauens in Worte und Wörter, nicht. Folgt man seinen Gedanken über den Zaun (und nicht vom Ka-theder) genauer, so sieht er zwar keinen endgültigen Ausweg aus der Mehr- und Doppeldeutigkeit der Worte in ihr Eigent-liches und in ihre Eindeutigkeit. Aber er sieht die Mög-lichkeit (und Notwendigkeit) des Rückbezugs der Worte (der gesprochenen und geschriebenen) auf - wie man sagen kann -

drei 'Instanzen', von denen Sinn und Unsinn, Fülle und Leere, sprachliche Befreiung und Unterdrückung abhängig sind. So sagt Havel: "Kein Wort (...) enthält nur das, was ihm das etymologische Wörterbuch zuschreibt. Jedes Wort enthält auch die Person, die es ausspricht, die Situation, in der sie es ausspricht, und den Grund, warum sie es ausspricht."

(a.a.O., S. 217) Drei Grundbezüge zumindest des Wortgebrauchs werden da genannt - des mündlichen und schriftlichen Wortgebrauchs. Sie erscheinen in fast schon verblüffender Einfachheit und Klarheit: die "Person" (die sich verlautbart, ausdrückt - wie man üblicherweise sagt); die "Situation" (die Umstände, der Kontext) und - last but not least - der "Grund" (der 'Wortanlaß', die Absicht, die Intention der worthaften Äußerung, deren Ursache und auch Wirkung oder Ziel). Übersetzt man diese drei Grundbezüge von 'Worten' (man könnte auch sagen, die drei konstitutiven Merkmale jeglicher Äußerung verbaler Natur unter Bedingungen des Wort austauschs) in sichtende und kritisch gewichtende Fragen, so ergeben sich die drei Fragen: Wer spricht dieses (oder jenes) Wort? Oder: Wer ist das Ich in dieser Äußerung? Kommt es darin zum Vorschein oder verbirgt es sich? Und wenn es sich verbirgt - warum? Die zweite Frage zur Abschätzung eines Wortes wäre: welches sind die 'Sprecherbedingungen', die Äußerungsbedingungen, unter denen und unter die das Wort fällt? Das impliziert: Wie steht die Person zu diesen Bedingungen, die ihre Ausgangslage disponieren oder doch mit beeinflussen? Beugt sie sich Ihnen? Strebt sie nach Überlistung? Ist das Wort angepaßt, ist es zu dechiffrieren? Wurde es unter situativem Zwang gesprochen oder unter eingeräumter Freiheit? Die schwierigste Frage aber wäre die dritte: Warum sagt eine Person, ein Ich, in einer Situation das, was sie sagt? Will sie mit ihrem Wort etwas vortäuschen, jemanden täuschen? Bekennt sie sich zu dem, was sie sagt? Will sie verführen, faszinieren, brillieren - unter dem Vorzeichen

der Eitelkeit oder auch der Überzeugung? Schlicht gesagt: Es geht um die Frage, was wirklich gemeint sein könnte mit diesem Wort, in dem eine Person sich wahrhaft oder trügerisch, faszinierend oder vorgaukelnd ausspricht. Die semantische und formale Identität eines Wortes sagt wenig (manchmal nichts) von dem tatsächlich Gemeinten. Das wollte Havel wohl sagen, denn er schreibt: "Dasselbe Wort kann einmal wahrhaftig und ein anderes Mal lügnerisch sein, einmal faszinierend und ein anderes Mal trügerisch, einmal kann es herrliche Perspektiven eröffnen (man denke an die 'herrlichen Zeiten' - E. S.) und ein anderes Mal nur Gleise verlegen, die in ganze Archipele von Konzentrationslagern führen." (a.a.O., S. 217) Die Worte und Wörter, so kann man vielleicht auch sagen, sind für Havel neutral, unschuldig - was sie wahrhaftig oder unwahrhaftig, aufklärend oder manipulierend, substantiell faszinierend oder zum formal rhetorischen Gaukelwerk werden läßt, ist ihr mutiger, verzweifelter, glücklicher oder bloß opportunistischer Gebrauch. In ihm entfalten sie ihren mannigfach schwankenden Sinn, in ihm werden sie - vielleicht nur für kurze Zeit und im negativen wie im positiven Sinne - eindeutig. Immer aber ist dieser Gebrauch von der Person und durch die Situation sowie durch deren Verspannung in manchmal schwer durchschaubarer Absicht bestimmt. Im Horizont des Gebrauchs sind Worte keineswegs nur schöne Zwischenmenschlichkeiten, sondern vielfach auch brachiale oder tückische Waffen menschlicher Erniedrigung und Selbsterniedrigung.

Also noch einmal: Anlaß genug, über 'das Wort' nachzudenken, mit dem Havel selbstverständlich mehr meint als den Bestandteil eines Satzes. Das Wort ist gleichsam die erste Adresse der Sprache; es ist sie selbst, ihr Elementares. Und dieses Elementare, das so vielfältig und so unterschiedlich, wie Havel es knapp beschreibt, in Erscheinung treten kann,

das tödlicher Befehl wie vertrauliche Aufforderung zu sein vermag, das vieldeutig und eindeutig - je nach Person, Situation und Intention - sein kann, dieses elementare Wort ist offenbar nicht endgültig zu sichern. "Durch Mißtrauen", sagt Havel, "gegenüber den Worten kann entschieden weniger verdorben werden als durch übertriebenes Vertrauen in sie." (a.a.O., S. 221) Dieser Imperativ des Mißtrauens mit hoher Erfahrungsdeckung (nicht nur bei Havel, dem 'Dissidenten') ist allerdings nicht nur auf der Ebene 'politischer Kommunikation' angebracht; der Imperativ bezieht sich sicherlich auch auf Sprachumgänge ("Sprachspiele", wie Wittgenstein sagen würde), die versuchen, das Wort durch Logifizierung und Kalkulation zu bändigen und zu disziplinieren, wie auch auf Sprachumgänge, die das Wort - gewissermaßen in entgegengesetzter Absicht - mystifizieren und glorifizieren und es dadurch (in einer Art Sprachdogmatismus) aus dem Verkehr ziehen - die es durch Tabuisierung um die Vielgestaltigkeit seines Lebens bringen, es also töten. Auch der Wortdogmatismus ist ein Positivismus - ein Positivismus selbsternannter Ur-Worte. Havel, der mißtrauische Wortpragmatiker, ist gleichweit entfernt von der kalkülisierenden Disziplinierung der Sprache wie von ihrer metaphysischen Reduktion auf 'Urworte', aus denen jederzeit ein richtiger Gebrauch abzuleiten wäre. Für ihn (und auch das ist wohl beispielhaft für gegenwärtige Sprech- und Spracherfahrung) gesellt sich zum Mißtrauen in die Worte ein Respekt vor dem Wort: vor dem Wunder des ersten Wortes, vor dem Wort, das alles anfangen ließ und dessen Chance durch Hochmut gebrochen werden kann. So heißt es in der Rede "Am Anfang *ist* (Sperrung vom Verfasser) das Wort. - Das ist ein Wunder, dem wir zu verdanken haben, daß wir Menschen sind." (a.a.O., S. 223) Es ist der Gedanke des ZOOM LOGON ECHON, den elementare Anthropologie nur stützen kann - und bis heute stützt. Aber diese 'Selbststiftung' des Menschen durch Sprache (Havel sagt

nicht an dieser Stelle am 'Anfang war' das Wort, sondern 'ist' das Wort), diese Selbststiftung durch das Wortwunder ist immer durch den Menschen, der spricht, bedroht, denn "zugleich ist es (das Wort - E. S.) ein Hinterhalt, eine Prüfung, eine List und ein Test." (a.a.O., S. 223) Inwiefern "Hinterhalt", "Prüfung", "List", "Test"? Alles insofern, als werthafte Selbststiftung jederzeit (wie dargetan) ein Selbst- und Fremdbetrug, eine Verunmenschlichung des im Wort auf sich selbst kommenden Menschen sein kann. Noch einmal anders gesagt: In anthropologischer Perspektive bleibt das Wortwunder zweideutig: Es birgt Glück und Entsetzen - Demut der Selbsterkenntnis und Hochmut der Selbstentstellung. Das Wunder des Anfangenkönnens im Wort ist Geschenk und Versuchung zugleich. Gibt es jedoch aus dieser Zwiespältigkeit von Wort und Sprache einen Ausweg? Havel sieht keinen anderen als denjenigen eines verantwortlichen, nicht hochmütigen, sondern demütigen Sprechens. Er faßt dieses Sprechen in die Formulierung, in die "sittliche" Maxime: "Verantwortung für das Wort und gegenüber dem Wort". (a.a.O., S. 224) Sofern es sich dabei um ein sittliches Verhältnis zu Wort und Sprache handelt (Havel: "eine wesenhaft sittliche Aufgabe"), verweist die "Verantwortung für das Wort und gegenüber dem Wort" für Havel nicht mehr auf das anthropologisch identifizierbare und ambivalente menschliche Wortwunder, sondern, wie er sagt, auf den nicht einsehbaren Ort, "wo jenes Wort sich aufhält, das am Anfang war (nicht: "ist" - E. S.) und das nicht das Wort des Menschen ist." (a.a.O., S. 224) Spätestens mit dem Hinweis auf die 'sittliche Dimension' - auf die Verantwortung "für das Wort" als Verantwortung für die Folgen seines Gebrauchs wie auf die Verantwortung "gegenüber dem Wort" als Respekt vor seiner möglichen Dignität - spätestens also mit diesem Hinweis auf die doppelte Verantwortung der Sprecher und Hörer in der Praxis des Sprechens intoniert sich das klassische Thema einer Sprachbildung, die

eine Verbindung von Sprache, Selbsterkenntnis und Urteilskraft sucht. Und zumindest in diesem Hinweis rechtfertigt sich auch für den eingeschworenen Pädagogen das Interesse an der Rede eines Schriftstellers. Beiden gemeinsam ist - oder sollte es zumindest sein - der Vollzug einer sensiblen Sprach- oder Wortpraxis. Der Mißtrauensgestus, aus dem Havel sein "Wort zum Wort" formuliert, ist auch derjenige einer sprachbezogenen Bildungskritik. Sie wird stets fragen müssen - mißtrauisch, skeptisch und darin verantwortungsbewußt - einerseits nach der elementaren sprachlichen Verfassung des Menschen, nach dem Wort, das der Mensch "ist" und andererseits danach, wie er die Zwiespältigkeit eines Im-Wort-seins als "Hinterhalt" vermeidet, als "Prüfung" annimmt, als "List" abwehrt und als "Test" besteht - niemals in der Rolle eines völlig 'kompetenten' Sprechers, der die Sprache uneingeschränkt beherrscht, sondern immer auch in der Rolle desjenigen, der belasteter Zeuge der Mannigfaltigkeit, Uneindeutigkeit, sogar Zwielfichtigkeit ihres Erscheinens ist.

Zur Debatte steht: das Wort - die fragile Elementarität des Wortes (das nicht nur Bestandteil eines Satzes ist, sondern selbst satzstiftend und Satz sein kann); zur Debatte steht: die Vieldeutigkeit des Wortes, das befehlen, verzeihen, verführen, das befreien, vermitteln, Informationen zu transportieren vermag und doch auch wieder verdunkeln, verbergen, Gewißheiten entziehen kann; zur Debatte steht: das Wort, die Sprache als Dokumentationsmaterial, als Zeichenmaterial für sachbezogene Definitionen, die immer Ausschneidungen, Fixierungen, Bemühungen um Klarheiten sind, die in der Tat Konventionen darstellen und die dennoch die Worte 'zu Ende definieren' können, weil jede Definition, die gegenüber der Sprache endgültig sein wollte, in unendlichem Definitionsregressen neue Definitionen erfordern würde - eine Sisyphusarbeit ohne Chancen des Abschlusses. Havel

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Mißtrauensempfehlung gegenüber der Routiniertheit, mit der Worte üblicherweise daherkommen, gesprochen oder nur geredet werden, gegenüber der Erscheinung, daß Worte recht harmlos sich anbieten, aber nie so harmlos sind, als daß man ihnen und ihren Sprechern blindlings vertrauen könnte; diese Mißtrauensempfehlung kann und muß man auf alle Weisen des Sprechens beziehen: auf die persönlichen, die politischen, die wissenschaftlichen, die philosophischen, die lehrenden und belehrenden. Man darf das Mißtrauen nicht aussetzen, nicht untergehen lassen in eingespielten 'Diskursen'. Das jedoch nicht nur deshalb, weil es dem Selbst- und Sachschutz dient, sondern auch deshalb, weil das Wort durch das Wort getötet werden kann, weil der elementare Respekt vor der Offenheit und Lebendigkeit der Worte und Wortsetzungen immer auch der Respekt vor der Eigentümlichkeit eines Menschen oder einer Zeit ist, denen die Offenheit, die Vieldeutigkeit der Sprache das Recht auf sich selbst einräumt. Wortambivalenz und Freiheitsproblem sind in der Tiefe miteinander verbunden - freilich nicht im Sinne eines harmlosen Begriffs von Freiheit, sondern im Sinne eines Begriffs von Freiheit, der immer auch an die Möglichkeit ihrer eigenen Selbstaufhebung im Diktat von Macht und Mächten denkt. Verantwortung für die Sprache und Mißtrauen in ihre polierten Gestalten gehören ebenso zusammen wie Verantwortung für das Freisein und Mißtrauen in eingeräumte Freiheiten, die zugestanden, aber als Zugeständnisse nicht weiter bedacht werden. Havel hat recht: Die Ambivalenz des Wortes (der Sprache) erzwingt die Frage nach der Sittlichkeit - ebenso wie die Ambivalenz der positiven Freiheiten die Frage nach dem elementaren Ursprung der Sittlichkeit im unruhigen Selbstverhältnis der Freiheit als geschichtliche Offenheit. Wie können Freiheit und Ordnung (Kant sagt: Zwang) miteinander bestehen, ohne sich auszulöschen? Das ist die gleiche Frage wie: Wie können Worte und Wortordnung miteinander bestehen, ohne sich in die

Leere eines leblosen nichtssagenden und bloßen verbalen Reagierens zu verlieren? In diesen Fragen liegt tatsächlich der Ursprung der Sitte - der sittlichen Problematik derjenigen, die miteinander sprechen (und die sich in der Achtung vor dem Wort gegenseitig achten oder die sich in der Mißachtung des Wortes gegenseitig verachten) und der Ursprung der sittlichen Problematik derjenigen, die mit- und gegeneinander handeln und die in gemeinsamer Achtung vor dem Freisein die Verantwortung für die Freiheiten übernehmen sollen.

Was immer deutlicher wird im Zusammenhang von Sprache und Sitte (Verantwortung) wie auch im Zusammenhang von Freiheit und Sitte, das sind Aporien. Aporien sind nicht im Handstreich zu beantwortende und deshalb 'echte' Probleme, also Dunkelheiten. Die ebenso quälende wie lockende Frage ist (im Hinblick auf die Sprache): Wie ist eine 'Ordnung der Diskurse' möglich, ohne daß die Worte darin stumm werden? Oder (von der anderen Seite betrachtet): Wieweit ist das "Gemurmel" (Foucault) der Sprache, das sich in eine offenbar undefinierbare Tiefe entzieht, mit seinen Vielsinnigkeiten erträglich, ohne daß die Kenntlichkeit der Sprechenden in den Abgrund dieses 'Gemurmels' stürzt? Der Verzicht auf Wortordnungen ist ebenso problematisch wie die sprachliche Disziplinierung der Wörter unter dem Vorzeichen einer Logik der Eindeutigkeit. Die vollendete disziplinierte und reglementierte Sprache sagt nichts mehr. Aber auch das Chaos des reinen 'Gemurmels' erlaubt keine Artikulation mehr. Der Sprechende hat im einen Falle nichts Verständliches zu sagen, im anderen bloß zu reagieren. Die Verantwortung gegenüber dem Wort, auf die Havel als sittliches (sprachsittliches) Phänomen rekurriert, kann angesichts der Zwischenlage des Sprechenden nur in einer Balance zwischen dem tiefen geschichtlich-flüssigen Wortmagma und der eisigen Erstarrung

der Wörter in zeitlosen Bedeutungskristallen bestehen, in einer Wortantarktis, in der es kein Leben mehr gibt. Eine wahrhaft schwierige und nicht beneidenswerte Situation. Sie gilt auch für die Freiheit: Sie würde in der perfekten Reglementierung (von der man sich vielleicht ihre Sicherung erhoffte) als existierende Freiheit ebenso ersticken (oder vereisen), wie sie sich im Sprung in die magmatischen Abgründe (man denke an Empedokles' Sprung in den Äthna) zur Selbstaufgabe in der Erscheinungslosigkeit verdammt. Wie Kontinente, so läßt sich ein Vergleich ziehen, schwimmen die eingespielten Diskurse, die labilen Inseln der Wortordnungen- und Wortverbindungen, die erlaubten und ausgeschlossenen Sätze der Sprachspiele auf einer tiefen Schicht brodelnder Sprachmaterialität, die nicht einsehbar und doch in Eruptionen spürbar ist. Und wie die kontinenthaften Ordnungsinselfn der Wörter letztlich dem verschlossen sind, was sie 'von unten' ermöglicht, so können sie auch (als Sprachinseln) in den Ordnungsgesetzen des Kosmos (deren Ewigkeit unterstellt) kein erreichbares Vorbild haben. Die gesprochene Sprache wie die existierende Freiheit und beide in eins (man kann auch sagen: das verantwortlich gesprochene Wort wie die verantwortlich eingelöste Freiheit) sind Zwischenmedien - Zwischenmedien zwischen dem Dunklen und Hellen, zwischen Verbrennung und Vereisung, zwischen Chaos und Gesetz, zwischen zwei widersprüchlichen Elementen, zwischen zwei Unergründlichkeiten, Unerreichbarkeiten - zwischen der reinen Sprachmaterialität, die jedes Wort in Unkenntlichkeit auflöst, und reiner Sprachidealität, die den Akt des Sprechens als Selbstakt des Sprechenden unmöglich machen würde. Deshalb: Die Erfahrung der Sprache ist die Erfahrung ihrer Imperfektheit, ist eine Erfahrung der Chancen, die sie bildet, und ihrer Grenzen, die sie jeweils zieht, der Grenzen, in denen sie jeweils gegenwärtig ist und doch niemals ein demonstrierbares Ganzes darstellt.

ZUGANG II

Havels Mißtrauensempfehlung gegenüber Wort und Wörtern, gesprochen aus gegebenem historischen Anlaß und mit der Authentizität einer Sprach- bzw. Worterfahrung, in die gerade ein dramatischer Autor gerufen wird, hat sich - wie 'unter der Hand' im Durch- und Nachdenken zu einer Vermutung, vielleicht sogar zu einer Einsicht verdichtet, die den denkwürdigen Anlaß hinter sich läßt, ohne ihn zu neutralisieren oder gar zu entschärfen. Man kann sagen: Havels höchst zeitrelevante Mißtrauensempfehlung gegenüber dem tückischen Leerlauf der Wörter, gegenüber der immer auch möglichen Scheinheiligkeit des Wortgebrauchs und der Wortgebräuche erlaubt den Gedanken einer Erweiterung. Diese Erweiterung besteht in der 'generalisierten' Vermutung: Nicht nur gegenüber bestimmten Weisen listiger Sprachverwendung ist Vorsicht angebracht (für die Havel die drei Strategien des Fragens empfiehlt) -; vielmehr sind Vorsicht und Mißtrauen angebracht gegenüber der 'Sprache überhaupt'. Warum? Deshalb, weil Sprache nicht nur im Gebrauch, nicht nur im Vollzug konkreter und situativer Sprachpraxis, sondern durch diese hindurch und 'an sich' etwas Ambivalentes (Ermöglichendes und Verweigerndes) ist. Sprache an ihr selbst ist offenbar ambivalent und das heißt: fragwürdig. Dem aktuell gebotenen Mißtrauen entspricht - das wäre die Vermutung - die Fragwürdigkeit der Sprache überhaupt. (Um ein naheliegendes Mißverständnis sogleich abzuwenden: Mit der These von der grundsätzlichen Fragwürdigkeit der Sprache ist keine Ontologisierung beabsichtigt. Es wird lediglich der Versuch unternommen, noch weiter hinter die Maske der Selbstverständlichkeit zu gelangen (siehe "Einige Einleitende Bemerkungen"), die im Phänomen der Sprache so schwer (wenn überhaupt) zu durchdringen ist. Was jedoch kann ein solcher Satz sagen wie: Die Sprache ist grundsätzlich (elementar) frag-

würdig? Grundsätzliche Fragwürdigkeit der Sprache kann nicht meinen - etwa: Sprache ist fragwürdig wie eine dünne Eisschicht auf dem Wasser oder wie eine ungesicherte Investition oder wie ein Mensch, auf dessen Wort man sich nicht (durch Erfahrung gewitzt) verlassen kann. In allen diesen Beispielen, denen viele hinzugefügt werden können, ist 'Fragwürdigkeit' ein negatives Attribut, eine empirische Unsicherheit und Zweifelhaftigkeit, die, wenn man genau hinhört, mit dem Moment der 'Würde' als einem Moment des Ansehens und der Achtung konfligiert, das in dem Doppelwort 'Fragwürdigkeit' auch liegt. Von diesem Moment her betrachtet und unter Berücksichtigung seiner Bedeutung wäre ein fragwürdiger, weil etwa notorisch unzuverlässiger Mensch, gerade nicht 'würdig', in seinen Äußerungen und Handlungen zum Gegenstand eines achtungsvollen Fragens zu werden. Gewiß, man hat ihm gegenüber seine Zweifel. Diese können auch Anlaß eines praktischen Mißtrauens gegenüber seinem Auftreten, Sagen und Verhalten sein - Anlaß zu pragmatischer Vorsicht. Aber in solcher pragmatischen Vorsicht ist gerade das Moment des Respekts getilgt, das dem Wort Fragwürdigkeit eignet - wie übrigens auch dieser Respekt, diese Achtung im Beispiel der dünnen Eisschicht oder der riskanten Investition (beide als 'fragwürdig' angesprochen) nicht virulent wird. Die Analogiebeispiele bringen es also an den Tag: das Wort 'fragwürdig' zielt auf etwas anderes als auf eine bloße Zweifelhaftigkeit, der man durch methodische Untersuchungen oder schlichte Ablehnung entkommt. In einem tieferen Sprachspiel als die Oberfläche eingeschliffenen Redens bietet, ist mit Fragwürdigkeit anderes angezeigt als bloße Zweifelhaftigkeit. Angezeigt im Sinne des Mitzudenkenden ist eine Achtung, ein Respekt, eine Würde, eine Wertigkeit, die das, was in den Horizont des Fragens gerät, durch die Fragen nicht nur abtastet, sondern schützend auszeichnet. Mit einem Wort: Fragwürdigkeit ist etwas anderes als Fraglichkeit.

Vieles ist fraglich, aber nicht alles, was fraglich ist, ist auch fragwürdig. Oder: Eine fragliche Erscheinung ist nicht auch schon eine fragwürdige Erscheinung. Das gilt offenbar nicht nur im Hinblick auf Gegenstände, sondern auch auf Menschen oder Menschlich-Allzumenschliches. Aber, so wird man fragen: Was wäre das sichere Kriterium, zwischen dem bloß Fraglichen und dem Fragwürdigen zu unterscheiden? Dazu kann man sagen: Ein absolutes Kriterium gibt es wohl nicht - wenn gilt, daß alle Kriterien nur menschliche Maßstäbe sind. Was vielleicht einmal als fragwürdig erschien, kann ebenso hinter den Horizont der Fragwürdigkeit sinken wie es sich in den flachen Ebenen probater Selbstverständlichkeit verlieren kann. Man kennt jedoch einige Elementarbereiche, einige Grundphänomene menschlicher Existenz, in denen Fragwürdiges immer erneut aufbricht. Zu diesen Bereichen und Phänomenen, die immer wieder durch Fragen respektiert, geachtet, die in Fragen erwogen und erfahren werden, gehören Liebe, Tod, die Blicke der Generationen - gehört auch das schwer zu fassende Medium der Sprache, das ebenso Fragen erlaubt wie es das unendliche Fragen nach sich selbst in allen Fragenden evoziert. Kurz: Die Fragwürdigkeit der Sprache (und nicht bloß die Fraglichkeit des Gesprochenen in bestimmten Situationen) ist ein 'Dauerthema' - oder besser: eine Dauererscheinung, die allerdings in bestimmten historischen Lagen schärfer hinaustritt als in anderen - so in der letzten Hälfte, vor allem im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts (bei Rousseau, Herder, Humboldt), so am Anfang und im Fortgang des 20. Jahrhunderts, und zwar im Zuge sich hochgradig mathematisierender Technik und Naturwissenschaft, die den Kalkül der Formel gegen die Ambivalenz der Sprache setzte und (wohl heute noch) auf die Überbietung der Sprache durch den logischen Kalkül hofft. Der Wunsch zielt, so darf man summarisch formulieren, auf Ersetzung der Imperfektheit der Sprache und des Sprechens durch perfekt funktionierende Zeichen- und

Informationssysteme - im Grunde: auf eine Vernichtung der elementaren Fragwürdigkeit, die dem 'Wort' geschichtlich innewohnt. Doch ist gerade die Erfüllung dieses Wunsches, der die Imperfektheit der Sprache ins logische Perfekt setzen will, der die Sprache unter die Kontrolle einer lückenlosen Disziplinierung, eines logischen Panoptismus bringen möchte (man erinnert sich hier an Foucaults Analysen der Psychiatrie und der Gefängnisse) - doch ist gerade dieser Wille zur Berechenbarkeit der Sprache (der die Berechenbarkeit der Sprechenden einschliesse) nicht nur fraglich, sondern ein Aufruf, die Fragwürdigkeit der Sprache neu zu überdenken. Die Bereitschaft, dabei Respekt- und Achtungsgewohnheiten aufs Spiel zu setzen, darf hier nicht fehlen. Es hilft nicht, die Fragwürdigkeit der Sprache mit dem Brustton der Hochschätzung zu deklamieren. Man muß die Fragwürdigkeit praktizieren; man muß sich angesichts der logozentrischen, der kalkulatorischen Herausforderung selbst die Frage zumuten: Trifft Havel's mißtrauische Aufforderung, im gesprochenen Wort nach der Person des Sprechers, nach ihrer Lage und vor allem nach ihrer Absicht zu fragen, überhaupt noch zu angesichts einer sich durchsetzenden Tendenz, das Wort logisch zu disziplinieren, pragmatisch zu kalkulieren, die Wörter und Sätze durch Kunst- und Metasprachen zu perfektionieren? Könnte man nicht auf diesem Wege zu einer 'störungsfreien Kommunikation' am Ende allen Mißverständnissen entkommen und damit der elementaren Fragwürdigkeit der Sprache endlich das längst fällige Ende bereiten? Ergibt sich hier nicht eine Chance, die Fragwürdigkeit mit ihrem Hang zur Achtung eines letztlich Unbekannten absterben zu lassen, eine Chance, das Zwielficht der Sprache durch logische Bestimmung des Richtigen und Falschen ihres sinnvollen und sinnlosen Gebrauchs aufzuhellen? Um das zu konkretisieren: Könnte man Havel nicht einen logisch fahrlässigen Gebrauch der Sprache, des Wortes vorwerfen, wenn er meint, das

konstellationen sich verschieben, gegen ihren Ursprung wenden können, weil sein Erfahren und Verstehen von Worten sich nicht an die Logizität, sondern an die Historizität des Wortes und der Wörter bindet, weiß er um deren Eigenmächtigkeit und Fraglichkeit in der Zeit und das heißt: im Munde und in den Händen der Menschen. Ein logisch sinnloser Satz muß ganz und gar nicht sinnlos sein, weil Sprache sich nicht nur auf den Pfaden der Logik bewegt, sondern im weiten Feld ihres Erscheinens Analogiebrücken baut. Das logisch widersinnige Zugleich entspringt einem sublogischen Spiel des Vergleichens. Es zieht Zeiten in den Moment zusammen und entläßt sie daraus wieder. Im Spiegel der Analogiebildungen, der vergleichenden Verknüpfungen, ist eine Behauptung wie diejenige, dieser oder jener moderne Politiker 'sei' ein Ludwig XIV, er sei 'zugleich' modern und absolutistisch, keine unsinnige Behauptung - sowenig wie es eine unsinnige Behauptung ist zu sagen, das Wort selbst sei zugleich ("beides gleichzeitig") "todbringender Pfeil" und "Lichtstrahl im Hof der Finsternis". Das heißt: Es kommt immer auf den Gebrauch des Wortes in der Zeit an. Da aber im Gebrauch sich Bedeutung und Absicht eines Wortes entscheiden, sind Bedeutung und Intentionen jeweils nur analogisch und nicht durchweg logisch zu fixieren. In der durchgängigen Analogizität zeigt sich das grundsätzliche Moment der Fragwürdigkeit von Sprache und Sprechen. ANALEGO heißt: auflesen, (wieder) sammeln, weitererzählen; ANALOGISMOS ist die Erwägung, die Überlegung. Es gibt also ein logisches Zugleich und ein analogisches Zugleich.

Die Analogizität von Sprechen und Sprache unterläuft alle Berechenbarkeiten. Analogizität aber ist das, was Sprache und Sprechen immer (wenn auch nicht in jedem aktuellen Moment) fragwürdig macht - fraglich aber sind die metasprachlichen Versuche, den "Verwandtschafts"beziehungen der

Wörter, Sätze und Ausdrücke durch logische Kalküle endgültig zu entkommen, sie in reine Determinationskonstanten umzuschreiben. Läßt man sich durch den elementaren Sinn, den Tiefensinn von ANA-LOGIA führen, dann ist jedes Sprechen ein Wiederauflesen, ein einsammelndes Weitererzählen dessen, was sich als Sprache in die Zeit zerstreut und aus der Zeit aufgibt. Sprachzeichen, die 'wieder aufgelesen' in das Gebilde eines gesprochenen oder geschriebenen Satzes 'versammelt' werden, sind auf der Bühne einer Sprachszene niemals schlicht dasselbe Wort. Das Haus der Wörter ist niemals zu Ende gebaut, sondern immer im Umbau. Nur künstlich stillgelegt, idealisiert, typisiert oder kalkuliert vermeint ein Wort das Selbe. Sonst aber gilt von der Sprache als dem Index des Gesprochenen und Sprechbaren, was Ingeborg Bachmann in der ersten der "Frankfurter Vorlesungen" über "Probleme zeitgenössischer Dichtung" im Wintersemester 1959/60 über die Kunst sagte: "Die Kunst ist schon viele Male umgezogen, von Gottes Haus in das Haus der Ideale, vom house beautiful auf das bateau ivre, und dann in die Gossen, in die nackte Wirklichkeit, wie man sagte, und dann wieder in das Haus Traum und in die Tempel mit hängenden Gärten, und wiederfort in die pseudomystische Stickluft von Blut und Boden, und weiter in das Haus Humanität und in das Haus Politik. Als hätte sie nirgends Ruhe, als wäre kein Obdach ihr für immer zgedacht. Sie empfängt und anerkennt eine Weile die Kommandos und beginnt eines Tages, auf neue zu hören. Das ist ihr eigentümliches Fortschreiten, ihr Weiterziehen." (Werke, Bd. IV, Sonderausgabe München 1982, S. 196) Sprachkunst wie Sprache und Sprechen überhaupt haben diesen Charakter der Verwandlungen, die Wandlungen sind. Das Wort im "Gotteshaus" ist dasselbe Wort, derselbe Wortcorpus, wie das Wort "im Haus der Ideale" - und doch sagt dasselbe Wort nicht das Selbe, sondern anderes. Das selbe Wort im "Haus des Traums" und in den "Tempeln mit hängenden Gärten" - und doch ein

anderes; dasselbe Wort in der "pseudomystischen Stickluft von Blut und Boden" wie im "Haus der Humanität" oder im "Haus der Politik" - und doch ein ganz anderes. Die in jedem Wort verborgene und in Zeitbrüchen kenntlich werdende Möglichkeit seines Wandels - nichts anderes als das ist die schlichte, mit poetischer Sensibilität registrierte Fragwürdigkeit von Wort und Sprache. Äußerlich betrachtet bleiben viele Wörter dieselben, wenn sie "umziehen", in Wirklichkeit vollzieht sich ein Brand und Verlöschen ihrer Bedeutungen. Nicht nur die Sprache der Dichtung, sondern auch die Sprache des Alltags zieht stets wieder um und ist deshalb - im Bilde Ingeborg Bachmanns bleibend - 'obdachlos'. Immer wieder handelt es sich um Häuser oder Behausungen auf Zeit (und das heißt: in der Zeit). Und dennoch bleibt in allen Verschiedenheiten, Masken, Umzügen und Häusern ein Grundmoment der Ähnlichkeit - man muß sagen: der Ähnlichkeitsspannung. Ob im Horizont der Götter oder im Horizont der Ideale, ob im Kosmos der Träume oder in den zerbrechlichen Tempeln der Dichtung, ob in der Stickluft der Wortbaracken oder in den Parks der Humanität, ob in der brackigen Rede der Gosse oder im gestylten Code der Politik: immer gibt es diese selbst wandernde Ähnlichkeit (die oszillierende Analogizität), die dasselbe Wort stets nur das gleiche sein läßt, die das Wiedererkennen ermöglicht und zugleich fragwürdig macht. Der Sinn eines Wortes hängt von seiner Beleuchtung ab. Diese ändert sich kontinuierlich und in Brüchen. Daß aber Kontinuität und Brüche überhaupt festzustellen sind, setzt doch wieder voraus, daß es etwas gibt, woran sie zu erkennen (oder zu erfahren) sind. Ähnliches kann nur vor Unähnlichem und Unähnliches nur vor Ähnlichem registriert werden. In Bestand und Wandel, in Wandel und Bestand, in dem Zugleich des Ungleichen und Gleichen steckt das Rätsel des Wortes und der Wörter. Nur solange ein Wort sich irgendwie gleicht, in geschichtlichen Analogiebezie-

hungen zu sich selbst steht, kann es in verschiedenen Häusern wohnen und hausen und als ein solches wiedererkannt, abgeschätzt und gewußt werden.

Jedes Wort ist (in seiner Laut- und Schriftgestalt, in seiner 'Wortform') mit sich selbst identisch und es ist doch in der Vielfalt seines Erscheinens, auf den verschiedenen Ebenen seines faktischen und historisch rekonstruierbaren Gebrauchs sich selbst nur ähnlich. Das Wort 'Humanität' wurde im 18. Jh. ebenso gesprochen wie heute auch. In der Tat: Es ist dasselbe Wort, dieselbe Laut- und Buchstabenzusammensetzung bei Herder wie (als Beispiel) in Sartres Frage nach der Humanität des Existentialismus. Dasselbe Wort, dieselbe Wortform - aber im 'Haus' des Existentialismus baut sich sein Sinn radikal um. Er löst sich aus der Zuversichtlichkeit, die Herder von der "Beförderung der Humanität" sprechen und auf sie in der Geschichte hoffen ließ. Sartre setzt den Menschen radikal zu sich selbst aus. Er wird zum Wesen, das permanent in die Schnittstelle zwischen Nochnichtsein und Gewesensein abzurutschen droht. Herders gestützte, durch Naturgesetze der Geschichte geführte und gehaltene Humanität (als Inbegriff von "Billigkeit" und "Gerechtigkeit" in allen Geschäften des Lebens) zieht sich bei Sartre ganz in den Zufall der Entwürfe zurück und bleibt nur als ironische Reminiszenz. Die Aussicht auf Humanität wird zur "Wahl" ohne Erfolgsgarantie - zum atheistischen Nihilismus, so meinen die einen, zur Radikalität des menschlichen Selbstanblicks, so sagen die anderen. Die Sinnfälligkeit des Wortes Humanität (die "Konnotationen", wie man heute sagen würde) drehen sich geradezu um. Der metaphysischen und religiösen Abstützungen beraubt, zieht (mit Ingeborg Bachmanns Bild) das Wort "Humanität" um. Aber das neue Haus liegt nicht an derselben Straße. Und dennoch: Auch wenn es nicht an derselben Straße mehr liegt, wenn es Opfer einer Verwerfung geworden ist,

wenn Humanität im alten Sinne bei Sartre nichtssagend erscheint und nur noch zum ironischen Bonmot taugt (in der Karikatur eines Menschen, der das Studium der Bücher nach dem Alphabet der Autoren für eine Einführung in den Humanismus hält) - selbst unter solchen entschiedenen Ablehnungen gibt es eine Hintergrundbrücke der Ähnlichkeit unterhalb der identischen Wortgestalt "Humanität". Sartres Wort Humanität als Vollzug unvermeidlicher Wahl bedeutet wahrhaftig nicht das Selbe wie Herders Wort der Humanität als die Geschichte durchziehendes und bestimmendes TELOS. Man kann sogar sagen: Beide Figurationen ähneln sich nicht einmal. Doch selbst wenn sie nicht 'die mindeste Ähnlichkeit' haben, so kann auch das nur festgestellt oder begriffen werden vor dem Hintergrund einer im Wort "Humanität" gesetzten (gedachten, vermuteten) Ähnlichkeitsbeziehung. Auch der Ausschluß der Ähnlichkeit setzt, pointiert formuliert, noch eine Ähnlichkeitsbeziehung voraus - sowie der Ausschluß der Vergleichbarkeit den Vergleich. Sartre, so läßt sich sagen, erzählt die "große Erzählung" (Lyotard) weiter, auch wenn er sie in einer Gegen-Erzählung dezidiert abbrechen will; er bringt die Humanität in ein anderes "Haus", das sogar an einer anderen Straße liegt und das man als anderes kennen muß, um die Wandlungsdifferenz abschätzen zu können. Demnach ist das neue "Haus der Humanität", ihre existentialistische Version, nicht nur eine alte Bezeichnung für eine neue Sache (ein bekannter 'Signifikant' für ein neues 'Signifikat'), sondern das Weiter- und Ausspielen der Bedeutungsplastizität- und ambivalenz, die im Wort Humanität unterhalb seiner formalen Identität 'schwingt' und die ermöglicht - wider jede Logik -, daß Humanität zugleich Entwicklung zur Gerechtigkeit und Billigkeit *und* unvertretbares Risiko eines endlichen Wahlentwurfs sein kann - zugleich Hoffnung und Bestürzung. Weil das Wort "Humanität" aber beides sein kann, ist es frag-würdig und nicht nur frag-lich.

ZUSAMMENFASSUNG UND FORTSETZUNG

Zur Debatte steht: Die Elementarität des Wortes, der Sprache. Was sind, so lautete die Zugangsfrage, Wort und Sprache - elementar? Die Eröffnung dieser Frage sollte nicht eine Sprachtheorie, nicht die Sprachwissenschaft (im klassischen oder modernen Sinne) sein, sondern die Erfahrung eines zeitgenössischen Autors (Havel) mit der Sprache. Die Hoffnung war: Die Erfahrung eines 'Wortsetzers' in Analogie zum 'Tonsetzer' (Adrian Leverkühn in Thomas Manns "Doktor Faustus") kann mehr von der eigenen Sprach- und Sprechererfahrung zeigen, als es die vergegenständlichenden Theorien über Sprache und richtigen Sprachgebrauch tun. Diese Autorerfahrungen sind jedenfalls authentischer, unmittelbarer nachvollziehbar. Dagegen drohen die sprachwissenschaftlichen Zugänge, die Elementarität des Wortes, der Sprache und des Sprechens zu verschütten, jedenfalls mit Schematisierungen zu überziehen, die die unmittelbare Spracherfahrung überfremden.

Das Ergebnis der Umschau bei Havel war indes nicht etwa die Befestigung und Bekräftigung der Selbstgewißheit und Selbstverständlichkeit unmittelbarer Sprachumgänge im alltäglichen Reden und Sagen, nicht eine Unterstützung üblicher Redenaivität, sondern deren Verunsicherung. Die Erfahrung der Sprache (des Wortes) durch den (dramatischen) Schriftsteller summiert sich zum Postulat einer grundsätzlichen Skepsis, zur Empfehlung eines Mißtrauens in 'das Wort' innerhalb seiner eingespielten Verwendungen. Diese Empfehlung des Mißtrauens stützt sich auf die Erkenntnis dessen, was sich mit einem Wort (vor allem mit einem Schlag-Wort) be-

wirken läßt - auf die Erkenntnis seiner elementaren Ambivalenz. Zur Praxis des Mißtrauens empfiehlt Havel eine Rekonstruktion der Sprechsituation nach den Kriterien der Person, der Sprecherbedingungen und der Sprecherintention. Die Absicht dieser 'Wortprüfung' oder 'Wortprobe' insgesamt wird einem sittlichen Postulat unterstellt, einer sittlichen Maxime: der Verantwortung "für" das Wort und "gegenüber" dem Wort.

Die weiterführende Frage war nun: Ist das (am Ende sittlich begründete) Mißtrauen in die Sprache (für das Havel einleuchtende Beispiele gibt) nur eine zeitbedingte Sprecher Vorsicht und rückgekoppelt an das Leben in einem gesellschaftlichen System, das auch durch Aufsicht über die Sprache disziplinierte und verfolgte? Oder kann und muß man das Mißtrauenspostulat auf Sprache und Sprechen im ganzen beziehen? Sind Sprache und Sprechen nicht nur als historisches, sondern als tiefengeschichtliches Phänomen vielleicht nicht nur ein Anlaß zu gelegentlichem Mißtrauen, sondern Thema einer grundsätzlichen Fragwürdigkeit? Dieser Tiefenspur nachgehend rückte die Fragwürdigkeit des Wortes (der Sprache) immer deutlicher in den Vordergrund. Sprache bedroht und bestimmt den Sprechenden immer durch Ab- und Hintergründe, durch Bedeutungsverschiebungen, durch Ein- und Ausgrenzungen dessen, was man sagen kann (und nicht sagen kann). So ist Sprache in der Tiefe einem magmatischen Strom vergleichbar, auf dessen Oberfläche erkaltete historische Sprecherinseln schwimmen. Für die Triftigkeit eben dieses Bildes aber gibt es Indizien. Zu den Indizien gehört der Versuch des Menschen, hinter die Sprache zu kommen, das angebrochene Babylon der Sprachverwirrung durch metasprachliche Konstruktionen oder durch Aufsuchen einer Ur- bzw. Universalsprache in Eindeutigkeiten aufzulösen. Man kann hier von einer sich durchhaltenden Tendenz zur Logifizierung und

Operationalisierung sprechen. Man möchte der hintergründigen Disziplinierung durch die Sprache, durch deren eigene Disziplinierung entkommen, nicht Gefangener, sondern Herr der Sprache und als Herr der Sprache Herr der Welt sein oder werden. Man möchte klare Verhältnisse schaffen.

Um die Schaffung solcher 'klaren Verhältnisse' in der Sprache und durch die Sprache geht es vor allem in den operationalisierenden Wissenschaften. Sie bemühen sich um eine Sprachkonzeption, die das Wort als Terminus gegenüber seiner geschichtlichen Bewegung und biographischen Relativierung neutralisieren möchte. Wissenschaft, dem übergreifenden Prinzip der Intersubjektivität folgend und ihm verpflichtet, sucht nicht das Wort, sondern den Terminus. Terminus bedeutet im Lateinischen ursprünglich den "Grenzpfehl", die "Schranke". Durch das Setzen von Grenzpfählen wird eine Landschaft, ein Gelände vermessen. Wörter im Modus der Termini sind vermessende Angrenzungen, das bedeutet: Das Entscheidende des Terminus ist die Leistung seiner Vermessung, einer verrechnenden Grenzziehung, die gleichsam die naturwüchsige Landschaft der Wörter in allgemein gültige und brauchbare Übersichtlichkeiten zwingt. Der Begriff, der Zugehöriges und Nichtzugehöriges bestimmt (qua Definition durch Festlegung des *genus proximum* und der *differentia specifica*), dient gewissermaßen zur Kartographie historisch-bewegter Wortlandschaften. Grenzen setzend stilisiert der Terminus ein Wort zur Eindeutigkeit. In den Grenzen des Terminus soll das Wort seine Mehrdeutigkeit verlieren und - je nach erkenntnistheoretischer Grundstellung - die Wirklichkeit entweder exakt repräsentieren oder operativ fest-schreiben. Der Gewinn, den man sich in Wissenschaften von exakten Grenzziehungen durch definitive Bestimmung der Wörter zu Termini verspricht, liegt in der Perspektive eines Exaktheitsideals, des Ideals einer logischen Widerspruchs-

losigkeit und einer semantischen Eindeutigkeit. Auch in jener Erziehungswissenschaft, die die Pädagogik von ihren geisteswissenschaftlichen Wortwolken befreien und als theoretische Disziplin konkurrenzfähig im Hinblick auf andere Wissenschaften ablösen sollte, klagte man die Praxis exakten Definierens ein und forderte entsprechend, daß Sätze und Termini der Pädagogik mit wissenschaftlichem Anspruch semantisch eindeutig (also terminologisch klar) und logisch widerspruchsfrei zu verwenden und zu formulieren seien - so Wolfgang Brezinka im Anschluß an den Kritischen Rationalismus. Im Zuge dieser Forderungen nach 'klaren Verhältnissen' und eindeutigen Unterscheidungen in einer wissenschaftlichen Pädagogik gerät das Wort (oder der Begriff) Bildung (eines der fragwürdigsten Wörter pädagogischen Denkens überhaupt) in Legitimationsnot. Es läßt sich offenbar nur schwer (am Ende gar nicht) in konsensfähigen Definitionen fassen; es widerstrebt dem Exaktheitsideal durch die Vielgestaltigkeit seiner möglichen Verbindungen - es scheint notorisch vage und schwammig einerseits zu sein und andererseits irgendwie von sich aus den Bemühungen um exakte Definition zu widerstreben. Der naheliegende Gedanke war, auf dieses undisziplinierte und kaum zu disziplinierende Wort im wissenschaftlichen Diskurs zu verzichten und es in den vorwissenschaftlichen Bereich des weltanschaulichen Beiwerks abzuschieben. Aber der zähe Widerstand dieses pädagogischen Grundwortes gegen seine exaktheitslogische Verurteilung wurde ebenso unterschätzt wie seine kritische Kraft. In ihrer Eignung zum Terminus fraglich, blieb Bildung fragwürdig. Sie unterlief und unterläuft bis heute die gewünschten 'klaren Verhältnisse', sie bleibt im Aufstand gegen die Praxis einer Verwissenschaftlichung, die Ingeborg Bachmann die "Verformelung" der Wirklichkeit nennt - eine "Verformelung", die keineswegs ein neues "Haus" darstellt, sondern

das "Vertrauensverhältnis zwischen Ich und Sprache und Ding
(...) schwer erschüttert." (a.a.O., S. 188)

MAX HORKHEIMERS WARNUNG

Aber zurück zum Unbegriff Bildung: zur Bemühung operativer Wissenschaft, durch definitorische Festlegung eindeutiger Begriffe stabile terminologische Verhältnisse zu schaffen. Vor fast genau 40 Jahren, nämlich im Wintersemester 1952/53 hielt der Sozialphilosoph Max Horkheimer eine Immatrikulationsrede für Studienanfänger, wie man heute sagen würde. (Abgedruckt ist diese Immatrikulationsrede in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973, Kap. 5: Universität und Studium, S. 409-419) Das Thema der Rede war der "Begriff der Bildung". In dieser Rede, die zu den wertvollsten, weil zu den gedankenreichsten und verständlichsten Zeugnissen wissenschaftlicher Selbstskepsis gehört, ruft Horkheimer diejenigen, die ihr Studium beginnen wollen, zum "Mißtrauen" gegenüber einem Wissenschaftsbetrieb auf, der über sinnvolle Bereiche hinaus, alles definieren möchte und dessen Verfahren, mit Definitionen zu beginnen, dabei ist, auch in die alltägliche Wortpraxis einzudringen. Horkheimer will sich dieser Verfahrenserwartung nicht beugen - schon gar nicht im Hinblick auf sein Thema: den "Begriff der Bildung". "Erwarten Sie nicht", so sagte er, "daß ich ihn definiere." (a.a.O., S. 409) Er selbst will das Mißtrauen (die Verbindung zwischen Horkheimer und Havel ist nicht zu übersehen), zu dem er aufruft, einlösen. Aber warum? Warum dieser Vorbehalt gegenüber der Generalisierung des "definitorischen Verfahrens", unbeschadet seiner Zweckmäßigkeit in einzelnen Wissenschaftsbereichen und -typen? Warum der mißtrauische Vorbehalt gegenüber dem "intellektuelle(n) Sauberkeitsbedürfnis, das da bei jeder Diskussion vorweg verlangt, man müsse erst einmal genau

wissen, was mit einem Begriff gemeint sei, ehe man ihn überhaupt verwenden könne" (a.a.O., S. 410) Und warum die Praxis dieses Vorbehalts gerade im Hinblick auf Bildung - auf ein Begriffswort mit angestammten Heimatrecht in der Erziehungswissenschaft? Horkheimers Begründung ist ebenso knapp wie entschieden. Es gehe nicht darum, die Bedeutung "sauberer und eindeutiger" Definitionen für methodologische Erkenntnisgewinne zu unterschätzen. Definitionen haben ihre erkenntnisteknische Zweckmäßigkeit - unzweifelhaft. Indes: "Wenn man aber dem Wesentlichen und Substantiellen nachgehen will, das in Begriffen sich anmeldet, dann muß man versuchen, des ihnen innewohnenden Lebens, ihrer Spannungen und Mehrdeutigkeiten inne zu werden, auf die Gefahr hin, daß man dabei auf Widersprüche stößt, ja, daß man sich selbst der Widersprüche schuldig macht." Und diese Feststellung, die das stillgelegte Leben für Begriffe reklamiert, wird konzentriert in dem nachfolgenden Satz: "Definitionen mögen widerspruchslos sein, die Wirklichkeit aber, in der wir leben (...), ist widerspruchsvoll." (a.a.O., S. 409 f.) Das klingt apodiktisch, ist aber evident. Das definitonische Verfahren als erkenntnisteknische Tilgung der Widersprüche, der Gegensätze, der Spannungen, der Bedeutungsverschiebungen, der Gegenwendigkeiten, die Leben in seinem faktischen Vollzug bestimmen, ist im Prinzip lebensfern. Der zum Stil werdende Wunsch, erst einmal zu definieren, bevor man über etwas spricht, dieses scheinbar so selbstverständliche Verlangen, das der Klarheit und mit der Klarheit einer breiteren Vernunft des Lebens dienen soll, bringt - in Horkheimers an Hegel geschultem Begriffsverständnis - die Vernunft als Kritik zum Erliegen und das Leben zum Erstarren. Der Preis der Klarheit, des ausgemerzten Widerspruchs, wäre im Grunde das Ende des geschichtlichen Lebens in ebenso reaktiven wie diktatorischen Denkschemata, es wäre ein Sieg der Wissenschaftstechnik gegen die Wissenschaftstechniker, der in-

strumentellen Vernunft gegen eine kritische Vernunft, die sich eine Option für nonkonforme Urteilskraft offenhalten möchte.

Man sieht: Für Horkheimer ist ein Begriff, der wirklich etwas begreift, ein Begriff, der nicht nur eine Sache klassifiziert und das Wechselspiel der Wissenschaftler, ihr Forschungsverhalten, standardisiert, etwas, das man nicht um den Biß des Widerspruchs bringen darf. Das Begriffswort (wenn diese Formulierung einmal statthaft ist) des Denkens jedenfalls (im Unterschied zum Terminus der Forschung) folgt eher einer Logik der Dialektik als einer Logik der Klassifikation. Das Begriffswort zieht, weil es sich seines Verhältnisses zur 'Sache' keineswegs sicher ist, weil es keine bloße "Spielmarke" (Horkheimer) ist, die zu beliebigen Wissenschaftsspielen in stets identischer Weise verwertbar ist, weil es kein beliebiges neutrales Zeichen, kein Etikett ist, das man Sachen aufkleben oder aufpressen kann - kurz, das Begriffswort zieht den Widerspruch in sich hinein. Es spiegelt nicht nur ab, legt nicht fest, es setzt sich einer Sache aus - deren Geschichte, seiner eigenen und der Verbindung beider in wechselnden Situationen. Der Begriff, der eine Sache nur terminologisch fixiert, hat das Begreifen im Sinne Horkheimers entweder ausgeschlossen oder noch vor sich. Und wenn man das Definieren mit dem Verstehen- und Erklärenwollen zusammenbringt, dann steht eine Definition (allerdings niemals widerspruchsfrei) höchstens am Ende eines Gedankengangs, sicherlich aber nicht an seinem Anfang. Horkheimer exemplifiziert nun in der "Immatrikulationsrede" die Eigenart begrifflichen Denkens, des denkenden Begriffsgebrauchs (im Unterschied zu terminologisch "sauberer" Forschung) am Wort (oder am Begriffswort) der Bildung. Dieser 'undefinierbare' Begriff hat eine lange Spur durch die Geschichte gezogen. Stets war er im hier dargelegten Wortver-

ständnis 'frag-würdig'. Nicht aber, weil es an Definitionsangeboten mangelte, sondern deshalb, weil ihm stets das Moment der Widersprüchlichkeit oder sogar der Selbstwidersprüchlichkeit eignete, die sich den eindeutigen Fixierungen entzog. Bildung, in dieser Feststellung kulminiert Horkheimers knappe Rekonstruktion der widersprüchlichen Bildungsgeschichte, sei "Hingabe an die Sache" (a.a.O., S. 415). Diese Formulierung kann man (sogar als Definition) mißverstehen - gleichsam als humanitaristische Wiederbelebung des humanistischen Bildungsideals und seiner vorgeblich schönen Innerlichkeit. An solche Wiederbelebung (Reanimation) denkt Horkheimer keinen Augenblick. "Hingabe an die Sache", meint vielmehr jene Denkfigur der Selbstgewinnung durch Selbstentäußerung, der Selbstprüfung im anderen und der Prüfung des anderen an sich selbst, eine Prüfung, die Ernst macht mit der historischen Lage, in die man sich jeweils versetzt sieht. "Hingabe" ist keineswegs zahnlos. Sie schließt den Widerspruch als Widersprechen nicht aus, sondern ein. Und der sachhaltige Widerspruch der Hingabe bezieht sich auch auf Bildungsbestimmungen, die in der Vergangenheit ihr Recht hatten, die aber - unbesehen transportiert - die Gegenwart ins Unrecht setzen. Wenn etwa ursprünglich Bildung Kultivierung der rohen Natur war und das Wort darin seinen positiven Sinn fand, dann hat sich eben dieser positive Sinn ins Negative in einer Zeit verkehrt, in der Natur nicht mehr bearbeitet, sondern verarbeitet wird. Mit Horkheimers eigenen Worten: "Die Ausmerzung der Natur, ihre Vernichtung zu bloßem Material, führt in die Krise der Bildung, von der so viel die Rede ist." (a.a.O., S. 412) In einer solchen Krise, die die Hoffnung auf Kultivierung der Natur und Naturalisierung des Menschen begräbt, muß sich Bildung selbst widersprechen, ihre ehemals positive Bedeutung selbstkritisch attackieren, indem sie die Lage attackiert, die ihr vormaliges Selbstverständnis mit heraufgeführt hat. Mit anderen

Worten: Die "Hingabe an die Sache" betrifft auch das Phänomen der Bildung selbst, und zwar in den problematischen Folgen seines alten Verständnisses. Nimmt man "Krise" als Anlaß urteilskräftiger Unterscheidung (was wiederum keine Definition sein kann), dann ist das Krisenmoment als Widerspruchsmoment in das Wort Bildung selbst eingebaut. Das Wort Bildung (für Horkheimer: der "Begriff der Bildung") ist tatsächlich ambivalent, wie auch die Bestimmung als "Hingabe" ambivalent ist, weil sie Sachtreue und Selbsttreue und den immer erneut aufzuschlüsselnden kritischen Konflikt beider einschließt.

Die Forderung nach Schaffung klarer Verhältnisse durch eine "saubere", widerspruchsfreie und semantisch eindeutige Terminologie nach allgemein gültigen Definitionen prallt am Denkbegriff der Bildung ab. Würde man, so darf man resümieren, den Bildungsbegriff vorab definieren und seine sprachpraktische Lizenz von solcher Definition abhängig machen, dann würde er sich zwar zum "Merkzeichen" eignen, aber mit dieser Eignung sein zeitkritisches Potential, das ihm von jeher eignete, aufgeben. Der definierte Bildungsbegriff wäre - als festliegender Terminus - zwar wissenschaftlich zweckmäßig, aber - um seine geschichtliche Substanz gebracht - wirkungslos. Terminologische Sprachhygiene, die sein wissenschaftliches Überleben und sein Überleben wissenschaftlich sichern sollte, hätte ihn um das gebracht, was sie sichern sollte: um seine skeptische Lebendigkeit - auch gegenüber seinen eigenen individuellen und gesellschaftlichen Folgen. Jedenfalls für Horkheimer, den durch seine Nachfolger nicht überbotenen Stammvater der Kritischen Theorie. - Was sich indes im Wort 'Bildung' als problematische Folge einer universell sich verstehenden und durchsetzenden Logifizierung der Sprache gemäß dem Exaktheitsideal des Definierens nach Kategorien der Widerspruchsfreiheit und der

operativen Eindeutigkeit studieren läßt (und wozu Horkheimer auffordert), ist (wiederum in der Sicht Horkheimers) nicht nur eine Verarmung sprachlicher Vielfältigkeit, die dem einzelnen Sprecher keine Chancen mehr läßt, sich selbst zu artikulieren (dann jedenfalls nicht, wenn er genau verstanden werden will). Für Horkheimer steht noch mehr auf dem Spiel. Die Operationalisierung der Wörter, der Sprache, im Licht des Exaktheitsideals und als durchgehender Anspruch und Stil führt für ihn zu einer Neutralisierung, sogar Sterilisierung jener "objektiven Vernunft", die ebenso in der platonischen Kosmologie der Ideen wie im Ordo-Denken des Mittelalters wie schließlich auch im Gedankengut des Deutschen Idealismus und im System Hegels sich manifestierte. Diese objektive Vernunft, die nichts mit dem Objektivitätsideal forschender Wissenschaft zu tun hat, die sich vielmehr, wenn auch unterschiedlich, im einzelnen auf das Ganze des Seins, der Welt, der Wahrheit bezog, fand ihr geschichtliches Ende in der "subjektive(n), formale(n), instrumentelle(n)" Vernunft. In einer Frankfurter Universitätsrede "Zum Begriff der Vernunft" (ebenfalls am Beginn der 50-iger Jahre gehalten) (Max Horkheimer: Zum Begriff der Vernunft, in: Gesammelte Schriften, Bd. 7, Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973, Kap. 1: Philosophisches, S. 29) sieht Horkheimer eine klare Verbindung zwischen der opportunistischen Subjektivierung der Vernunft, zwischen ihrer logischen Formalisierung und ihrer Instrumentalisierung zum Mittel der Zwecke, die sie gegenüber den Ideen ohnmächtig werden läßt - zum Beispiel gegenüber der Idee des Friedens, "der Gleichheit in einem letzten Sinn", der Menschenwürde, der Gerechtigkeit, der Individualität und schließlich gegenüber der Idee der ideenmächtigen Vernunft selbst (a.a.O. S. 26). Aber was hat diese Dekadenz der Vernunft zur Ohnmächtigkeit gegenüber den Ideen und zugleich zum mächtigsten Mittel für beliebige Zwecke mit der Sprache, dem Wort, dem

Begriff zu tun? In Horkheimers Perspektive sehr viel. Denn Wort, Begriff, die Sprache im ganzen verkümmern unter dem Druck ideenohnmächtiger und nur noch funktional und strategisch eingesetzter Vernunft selbst zu funktionalen Instrumenten, die ihren Sinn allein aus dem Erfolg ihrer operativen Verwendung beziehen. Horkheimer identifiziert diese funktional reduzierte Sprache (Pendant und Folge funktional reduzierter objektiver Vernunft) als "Sprache des Positivismus". (a.a.O., S. 29) Positivismus aber meint nicht nur eine wissenschaftstheoretische Position, sondern einen allgemeinen Denkstil, einen Vernunftzuschnitt, der nach der Liquidation objektiver (also ideenmächtiger) Vernunft geschichtlich universell geworden ist. In der Sprache schlägt sich das in der Weise nieder, daß etwa Begriffe "nicht mehr die Qualitäten der Sache als solcher ausdrücken", sondern sie "dienen einzig noch zur Organisation von Wissensmaterial für die, welche geschickt darüber verfügen können." (a.a.O., S. 29) Mit anderen Worten: Das Ideal (oder besser: Idol) der Exaktheit (mit seinen Postulaten der Widerspruchsfreiheit und der operativen Eindeutigkeit) verbindet sich unter geschichtlichen Bedingungen funktional reduzierter Vernunft mit einem Verfügungs- und Beherrschungsgestus, der mit Begriffen (mit Sprache überhaupt) um so ungestörter hantieren kann, je weniger in diesen Begriffen sich noch widersprechende Ideen erhalten können und je weniger sie der Individualität durch Einräumung von Analogieverbindungen Chancen des Selbstausdrucks bieten. Ganz in diesem Sinne (im Sinne der Funktionalisierung von Vernunft und Sprache im Dienste nicht an objektive Vernunft gebundener Macht) ist dann auch Horkheimers Satz zu verstehen: "Jeder Gebrauch von Begriffen, der über ihre rein instrumentale Bedeutung hinausgeht, verfällt dem Verdikt, er sei dem Aberglauben verhaftet." (a.a.O., S. 29) Das soll heißen: Als "Aberglaube" gilt eine Auffassung des Begriffs

oder eine Erfahrung des Wortes).
Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

die darin Probleme sieht und nicht operativ exaktifizierte Zeichen, die soviel wert sind, wie man damit beliebige Zwecke verfolgen und verwirklichen kann. Begriffe diesseits solchen "Aberglaubens", so erläutert Horkheimer, werden zu "bloßen Symbolen" (gemeint ist: zu Zeichensymbolen). "Sie gelten als arbeitssparende Kunstgriffe, als wäre Denken selber aufs Niveau industrieller Verfahrensweisen gebracht und zu einem Stück der Produktion geworden." (a.a.O., S. 29)

Nach Horkheimers Zeitdiagnose hat also eine 'Entmythologisierung' der Sprache stattgefunden, und zwar im Zuge einer Entmythologisierung der Vernunft, genauer: der objektiven Vernunft. Was als Aufklärung begann, ist in eine Gegenaufklärung umgeschlagen. Aberglaube, das ist jetzt nicht mehr der Glaube an Mächte, die die menschliche Vernunft überschreiten oder sie von unten oder von oben oder wie auch immer steuern, sondern Aberglaube ist das Festhalten daran, daß die Vernunft der Begriffe und Wörter nicht im Dienst der Disziplinierung und Systematisierung von Tatsachen zu heterogenen Zwecken aufgeht. Die um ihre Sinnresonanzen und Ideen verkürzte Sprache der Wörter und Begriffe, die zum selbst unbedeutenden Träger (eben zu Zeichensymbolen) von Bedeutungen werden, diese technisierte Sprache, die Begriffe für beliebige Intentionen handlich werden läßt, die sie, wie Horkheimer sagt, nicht nur in den Dienst von "unmenschlichen (.) sondern aberwitzigen Zielen stellt" (a.a.O., S. 26), - diese sinnreduzierte Sprache wird zum probaten Reflex einer übermächtigen "Produktionsapparatur" und "die Preisgabe nicht nachprüfbarer Vorstellungen von Mensch und Natur (die in der Aufklärung gleichsam geschichtliches und geschichtskritisches Recht war - E. S.) verwandelte sich in die Unterdrückung jedweden Sinns überhaupt." (a.a.O., S. 29 f. Die Sprache, so kann man im Sinne Horkheimers formulieren, ist zwar ein Spiegel der Zeiten, aber inzwischen ein blinder. Sie ist erblindet in positivistischer Selbstverblendung. Das

Wort reduziert auf ein "Rezept", auf ein "Mittel, andere Menschen in Bewegung zu setzen", auf ein Anweisungszeichen, auf eine Gedächtnisstütze, auf propagandistische Effekte, das Wort, verkürzt auf ein operativ einsetzbares Lautzeichen (oder Schriftzeichen) - dazu führt die operative Einkesselung des Begriffs, der selber nichts mehr sagen soll und darf. Wo noch auf einen eigenen, widerspenstigen und widersprechenden Sinn gepocht wird, wo das Wort "als Reflex des Seins, als dessen eigene Regung verstanden sein will" (a.a.O., S. 30), verfällt es der Unterstellung mythischen Aberglaubens. Eine Allianz von Positivismus (der den Tatsachen huldigt, ohne 'die Tat' in 'den Sachen' zu sehen) und rigidem Pragmatismus (der Wortbedeutung und Zweck gleichsetzt) hat sich nach Horkheimer auf allen Ebenen des Sprachhandelns durchgesetzt, und zwar bis hin in die Sprach- und Sprechtechnologie des Alltags, der es kaum auf wort-eigene Bedeutungen ankommt, sondern auf das, was man mit einem Wort bezweckt, anstellen kann. Nicht die Bedeutung eines Wortes sei entscheidend, sondern dessen Wirkung. Wo man auf die Wirkungsperspektive verzichten möchte, da entsteht nicht nur Unverständnis, sondern der massive Verdacht des 'Geschwätzes'. Das Ich jedenfalls, das sich zu Wort bringen wollte, findet sich entmächtigt durch das Netz der Operationen, das ihm die Sprache enteignet und es selbst verdinglicht. Es - das Ich - verendet selbst im objektiven Anspruch seiner aufklärerischen Souveränität.

BEISPIEL: BILDUNG

Man kann sich einen aufschlußreichen Eindruck davon verschaffen, worauf Horkheimers Kritik der instrumentellen (der ideenohnmächtigen) Vernunft und seine Kritik der instrumentalisierten Sprache, die um die Chance des Widerspruchs gebracht ist, abzielt, wenn man sich exemplarisch einen Versuch vor Augen bringt, den Bildungsbegriff wissenschaftstechnisch im Sinne einer Tatsachenanzeige gefügig zu machen. Das geschieht bei Saul B. Robinsohn. Saul B. Robinsohn definierte 1971 in seiner weitverbreiteten Programmschrift "Bildungsreform als Revision des Curriculum. Ein Strukturkonzept für Curriculumentwicklung" (dritte, durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 1972) den Begriff der Bildung mit folgendem Satz: "Bildung als Vorgang, in subjektiver Bedeutung, ist Ausstattung zum Verhalten in der Welt." (a.a.O., S. 13) Diese Begriffsbestimmung von Bildung ist - angesichts jahrhundertelanger Bemühungen um ein zureichendes Verständnis des Phänomens Bildung - von überraschender, schließlich befremdlicher Simplizität. Man fragt sich: Wie kommt es zu dieser Simplizität? Wie kommt es zu dieser Durchstreichung von Mühseligkeiten, die den kontroversen Umgang mit dem Bildungsphänomen in so vielen Pädagogengenerationen bestimmte? Gelang es Robinsohn mit seiner lapidaren (für manche wahrscheinlich trivialen) Definition von Bildung durch besondere Kühnheit (oder gar Tapferkeit), den gordischen Knoten der unübersichtlichen bildungstheoretischen Verschlingungen endgültig zu durchschlagen? Oder war die Voraussetzung dieses definitonischen Hiebs nur eine Geschichts- und Sehblindheit - die (in der Sicht Horkheimers) Blindheit desjenigen, der nicht die "Hingabe an die Sache" an die erste und die (nur vielleicht mögliche) Definition an

die letzte Stelle setzt? Sieht man näher zu, so kann man sagen: Gewiß, Bildung wird als Prozeß begriffen (und nicht als Produkt). Insofern gibt es bei Robinsohn so etwas wie eine 'geschichtliche Komponente'. Aber als Prozeß ("Vorgang") mit welchem 'Ziel'? Offensichtlich mit dem Ziel der "Ausstattung" - der "Ausstattung zum Verhalten in der Welt". Doch was meint hier "Ausstattung", was "Verhalten", was "Welt"? Man stattet Wohnungen aus, Häuser, Bücher, Fahrzeuge, und zwar gemäß ihren Funktionen, die sie haben oder haben sollen. Kann man aber Menschen in der gleichen Weise "ausstatten" wie Kultur- oder auch Naturgegenstände? Unterstellt also nicht bereits das Wort "Ausstattung" eine Funktionalität der Bildung, über deren Berechtigung gerade deshalb nachzudenken wäre, weil zumindest in der Tradition (etwa bei Schiller) die funktionale Ausstattung des Menschen Anlaß zum Widerspruch durch Bildungstheorie war? Wenn man den Menschen zum Menschen "ausstatten" will (und zwar über die Ausstattung, die 'Ausstaffierung' mit Kleidung hinaus), dann sieht man ihn bereits unter dem Gesichtspunkt einer funktionstüchtigen Verzweckung, und zwar generell. Der gebildete Mensch also als der funktionstüchtig ausgestattete Mensch - vergleichbar dem Tier, dem man auch nicht bestreiten kann, daß es zum Verhalten in seiner Welt recht funktionstüchtig "ausgestattet" ist? Und was meint "Verhalten"? In der Absicht, Klarheit zu schaffen, kann das Wort Verhalten anscheinend ein Vorteil sein. Verhalten kann man trainieren, beobachten, durch Verhaltensangaben (Verhaltensziele) bestimmen und den Trainingserfolg (wie bei einer Domestikation) objektiv feststellen. Es gibt auch eine Theorie des Verhaltens, eine Verhaltensforschung (nicht nur bei Tieren). Indes, was wird im geforderten und gezeigten Verhalten eigentlich 'klar'? Mehr als eine Anpassung oder Nicht-Anpassung an (wie immer vorgegebene) Zwecke? Wird etwa auch klar, wie sich jemand zu seinem Verhalten verhält? Gewiß nicht,

denn dieses ist nicht beobachtbar, wird nicht von einer auf Verhalten fixierten Theorie erfaßt; es wird sogar ausdrücklich zugunsten einer Beobachtungsobjektivität ausgeklammert. Wird dieses Verhalten zum Verhalten, das Selbstverhältnis des Verhaltens aber ausgeklammert, dann wird gerade dasjenige Moment ausgeklammert, das (ehedem?) als Selbsterkenntnis und Urteilskraft konstitutiv für den Begriff und das Phänomen Bildung sein sollte. Anders gesagt: Die operative Definition von Bildung als "Ausstattung zum Verhalten" schiebt - ob beabsichtigt oder nicht - das klassische Bildungsproblem in den Bereich des Mythos, um mit Horkheimer zu sprechen. Der Begriff wird zwar "sauber", aber er bedeutet nichts mehr, nichts mehr an ihm selbst.

Nun ließe sich bei eingehenderer Berücksichtigung des gesamten Revisionsvorschlags von Robinsohn zur Bildung und Bildungsreform einwenden: Robinsohns Curriculum-Revision sei zur Demonstration der Folgen von Horkheimers skeptisch betrachtetem "definitorischem Verfahren" nicht sonderlich geeignet. Denn (und das wäre ein erster, mehr äußerlicher Einwand) Robinsohn berufe sich in seiner Programmschrift auf Horkheimers Bestimmung von Bildung (vgl. a.a.O., S. 19 ff.) und ferner (das wäre ein zweites Argument) komme es Robinsohn bei seiner Begriffsbestimmung gar nicht auf eine definitorische Festlegung des Bildungsbegriffs an, sondern auf die Gewinnung einer gemeinsamen Definitionsstrategie, an der verschiedene "Instanzen" beteiligt sein sollen (z. B. Fachwissenschaftler, Repräsentanten der Verwendungsbereiche, Vertreter der anthropologischen Wissenschaften). Zu diesem möglichen Einwänden ist jedoch zu sagen: Die Berufung auf Horkheimer als Gewährsmann für notwendige Kritik an einem traditionslastigen und zugleich weltvergessenen Bildungskonzept ist für Robinsohn kein Anlaß zur Selbstauseinandersetzung seiner verhaltenstheoretischen Grundorientierung von

Bildung mit Horkheimers Warnung vor den Implikationen eines solchen Verfahrens. Horkheimers Bildungsbestimmung wird lediglich zitiert (als Indikator für notwendige Revisionen des kulturlastigen Curriculums), aber sie wird nicht genauer bedacht. Mit Gewißheit darf man unterstellen, daß Horkheimers Kritik der "instrumentellen Vernunft" auch ein Lehrplankonzept getroffen hätte, dessen pragmatistisches Verfahren nur einlöst, wovor Horkheimer warnt, nämlich die Preisgabe der "objektiven Vernunft" zugunsten situativer Vernünftigkeiten. Nur auf den ersten Blick kann es den Anschein erwecken, als sei Robinsohns Hohlformel (das Wort 'Leerformel' ist hier bewußt vermieden) für Bildung die Erneuerung der Dimension objektiver Vernunft, nämlich die Aufforderung an die Vernunft der Wissenschaft, der Abnehmer und der 'Subjekte'. Bei genauerem Hinblick und Bedenken zeigt sich anderes -: auch der Vernunftverbund von wissenschaftlicher Vernunft, Anwendungsvernunft und eingeräumter individueller Vernünftigkeit, und zwar bezogen auf jeweils zu bewältigende Lebenssituationen, ist nur Ausdruck und Verstärkung subjektiver und formalisierter Vernünftigkeit, die nicht mehr irgendwelche selbst- und zeitkritische Grundideen verfolgt, sondern Geboten einer rein adaptiven Zweckmäßigkeit unterliegt. Die wissenschaftliche Vernunft ist zwar 'intersubjektiv', Wissenschaft eine Veranstaltung von Forschersubjektivitäten - aber weder in der Intersubjektivität der Wissenschaftsverfahren noch in der Gemeinschaft der Forschungssubjekte wird das Moment subjektiver Vernunft aufgehoben. Im Gegenteil, es wird verstärkt in formaler Verallgemeinerung. Die Objektivität der Wissenschaften (und darüber täuschen sich vielfach Zeitgenossen des sogenannten wissenschaftlichen Zeitalters) ist durchaus subjektiv, nämlich als zweckmäßige Veranstaltung von Forschung in der Absicht ihrer Verwendung. Wenn man daher Wissenschaft auffordert, sich an der "Ausstattung" von Bildung

wesentlich zu beteiligen, so darf man nicht erwarten, dadurch die ideenmächtige, die Dimension der objektiven Vernunft Horkheimers, die das Denken von Platon bis Hegel bestimmte und die auch aus der Dimension des Glaubens leuchtete, wieder in ihr Recht und ihre kritische Pflicht einzusetzen. Diese objektive Vernunftdimension findet sich im Gedanken und vor allem im Verfahren objektiv arbeitender Wissenschaft nicht wieder. Wissenschaftliche Objektivität unterliegt einem ganz anderen Objektivitätsverständnis als es dasjenige war, das Platons Ideen leitete oder die christliche Kosmologie eines Comenius oder auch die Naturgeschichtsspekulationen eines Rousseau, Pestalozzi oder Herder. Wissenschaftliche Objektivität ist nur die verallgemeinerte Subjektivität. Sie ist nicht die Nachfolgerin einer - wie auch immer - Welt und Leben durchmächtigenden Vernunft. Diese, die objektive Vernunft, kann die Inanspruchnahme von Wissenschaft nicht restituieren - womit selbstverständlich nichts gegen deren pragmatischen Zweck und Nutzen gesagt ist.

Wenn aber schon die zweckrational orientierte Objektivität der Wissenschaften von ihren Prinzipien und ihrer Praxis her nicht imstande ist (bei redlicher Selbsteinschätzung auch gar nicht imstande sein will), das Bildungsproblem als Frage nach der objektiven Vernunft 'aufzufangen' - um wieviel weniger kann eine Analyse von Abnehmerinteressen und Verwendungssituationen einen objektiven Vernunftstand in die Bestimmung von Bildung bringen. Nicht nur, daß diese Interessen und Verwendungsabsichten, die sich immer an gesellschaftliche Machtgruppierungen binden und sich nicht zuletzt aus gruppenspezifischen Zweckegoismen legitimieren, noch subjektivistischer sind als die disziplinierte Intersubjektivität der Wissenschaften - sie sind auch noch weiter von den Ideen entfernt, deren Erkenntnis Bildung einmal begrün-

dete. Der Verbund aber zwischen Wissenschaft und interessierter Verwendung, der nach Robinsohn die richtige 'Bildungsausstattung' gewährleisten soll, ist noch problematischer als es die wissenschaftliche Bestimmung von Bildung (als Ersatz objektiver Vernunftideale) ohnehin schon ist. Denn, so fragt man sich, was kann dieser Verbund anders sein als ein Arrangement des Zufalls, das nur zu einem Teil objektiven Notwendigkeiten, zu einem anderen und wesentlicheren Teil aber den Machtkonstellationen eines Marktes folgt, dessen entscheidendes Kriterium dasjenige des Erfolgs und der Effizienz ist. Sind Erfolg und Effizienz durchaus nicht an sich 'böse' Kriterien, so werden sie aber zumindest problematisch, wenn sie sich universalisieren und damit auch zu einem der wichtigsten Merkmale von Bildung werden. Selbst wenn es nicht in der Absicht der Bildungsreform und der definitorischen Neubestimmung des Bildungsbegriffs von Robinsohn lag - die Gemeinschaftsdefinition der Bildungsausstattung schiebt diese unter die Kontrolle von Marktmechanismen, die am Anfang wie am Ende einer nicht weiter qualifizierten Kategorie von Erfolg oder Mißerfolg dienen und die diese Kategorie (nicht einmal verbrämt) an die Stelle eines Prinzips der objektiven Vernunft rücken, das auf qualitative Ideen nicht verzichten wollte.

Bildung als Ausstattung zu erfolgreichem Verhalten und als Gemeinschaftsdefinition von Instanzen, die Qualifikationen (Ausstattungen) vor dem Hintergrund der "Situationen" formulieren, die diese Qualifikationen operational definieren und ihre Effizienz evaluieren - Bildung als adäquate, weil möglichst optimal verwendbare Qualifizierung gleicht eher einer Kapitulation vor dem Wort Bildung als einem Sieg über seine Offenheit durch (instrumentelle) Präzision. In der Tat: Nur um den Preis eines "Substanzverlusts" (Horkheimer) läßt sich Bildung 'exaktifizieren' und sich über die formale

Kategorie des Erfolgs (die in Wahrheit gar nicht so formal ist) 'vereindeutigen'. Das Moment des Widerspruchs (den Selbstwiderspruch eingeschlossen), das bei Horkheimer der Motor des Gedankens und der Gedankengeschichte von Bildung ist, verkümmert in Robinsohns revidiertem Begriff zum Moment der situativen Passung, der Dauerpassung an den jeweiligen historischen Situationswechsel, der in Traditionen schließlich nur abzustoßende Überflüssigkeiten sieht. Wenn es noch einen Widerspruch gibt, dann offenbar nur denjenigen des drohenden Modernitätsverlusts gegenüber einer bildenden Übermacht des Vergangenen, nicht aber gegenüber Trends und Entwicklungen (die heute allerdings deutlicher gesehen werden als zu Robinsohns Zeiten), in denen sich - mit einem Begriff des Neuhumanismus gesagt - die "Menschheit" des Menschen aufs Spiel setzt.

NOTWENDIGER NACHTRAG

Sich an Havels Postulat erinnernd, die Zeitgenossen mögen mißtrauisch sein gegenüber Wort und Sprache und (das wäre die entsprechende positive Version dieses Postulats) sie mögen Verantwortung für das Wort und vor dem Wort übernehmen, läßt sich der Eindruck schwerlich von der Hand weisen, daß Horkheimers Mahnung, nicht voreilig zu definieren, sondern Wirklichkeit und Wort in einen skeptischen, notfalls widersprüchlichen Zusammenhang zu bringen, eher den Maximen Havels entspricht als Robinsohns kollektives definitorisches Verfahren. Robinsohns Bemühung, dem schwierigen, nicht recht faßbaren Wort Bildung zuverlässige Kontur und rationale Praxis abzugewinnen, kann man unter Bedingungen eines sich in den Wissenschaften exzessiv ergreifenden Zeitalters keinesfalls einen verantwortungslosen Duktus zuschreiben. Der Wunsch, Klarheit zu verschaffen, gehört in den Bereich eines verantwortlichen Umgangs mit Sprache. Aber es fragt sich, wiederum mit einem Blick auf Havels Maximen: Steht Robinsohns wissenschaftliche Revision des Bildungsbegriffs als Ausgangspunkt einer Bildungsreform nicht nur im Zeichen einer Verantwortung 'für' das Wort (Bildung), während jener weit schwierigere Teil der Havelschen Forderung, die Verantwortung 'vor' dem Wort, wenig Niederschlag bei Robinsohn findet, weil er sich nur auf eine Umschau unter pädagogischen Autoren beschränkt, im Grunde auf Zitationen reduziert und deren Spannungen (wie im Bezug auf Horkheimer deutlich wird) nicht aufnimmt? Der Trend zur Disziplinierung der Sprache in operational definierten Begriffen erschien (vor nunmehr 20 Jahren) im Grunde im Licht einer alten Hoffnung - derjenigen, daß es gelingen möge, ein in sich konsistentes und klares Verhältnis von Sprache und Welt (Wort und Gegenstand) zu schaffen, die Sprachspiele mit den "offenen Rän-

dern" (Wittgenstein) zu begrenzen und - wenn es schon nicht mehr möglich sein sollte, von einer vorgängigen Übereinstimmung von Sprache, Welt und Bedeutung auszugehen - terminologische Systeme zu entwickeln, die wenigstens in sich konsistent und für alle Menschen in gleicher Weise überzeugend wären.

Tatsächlich jedoch hat sich die 'Sprachkultur' nicht nur in zwei, sondern in eine Vielzahl von Sprach- und Sprechkulturen zerlegt. Babylon (so läßt sich in Erinnerung an das alte Gleichnis formulieren) wurde nicht besiegt, sondern stellte sich wieder ein - selbst auf der Bühne der Wissenschaften. Die von Robinsohn initiierte Gemeinschaftsdefinition von Bildung durch alle Beteiligten und "Betroffenen" war letztlich noch geführt von einem enzyklopädischen Ideal möglicher, wenn auch jetzt geschichtlich bewegter Welt- und Selbstdarstellung. Aber gerade dieses Ideal, das 2000 Jahre alt ist und das auch die europäische Aufklärung mit ihrem Wissens- und Vernunftpathos noch trug, ist (gewissermaßen an sich selbst) zerbrochen. Was das bedeuten soll? Es bedeutet: Es gibt keine Einheit der Wissenschaften in einem Wissen mehr; es gibt kein einheitliches und alles vereinigendes Bildungsideal mehr, auf das man sich wie auf einen noch fernen Stern zubewegt; es gibt nicht mehr die Überzeugung von einer Sprache, deren Grammatik und Logik im Rücken oder unterhalb aller Einzelsprachen eine am Ende doch verlässliche Perspektive in die Verständigung der Menschen brächte. Ein Pluralismus hat sich durchgesetzt, der keineswegs so harmlos und kreativ ist, wie ihn der Postmodernismus - die Not zur Chance erklärend - feiern möchte. Hat auch in der Mannigfaltigkeit der Wissenschaften der methodologische Grabenkampf (etwa um den Positivismus) an Aktualität und Schärfe verloren - das Faktum der Zerstreuung der Wissenschaften ist geblieben. Und wirken die 'ideologischen Auseinandersetzungen

gen' um die 'Wertfreiheit' der Wissenschaften manchmal im Rückblick wie künstliche Feuer, die die wirklichen Brände eher zudeckten als artikulierten (zum Beispiel: die Brände der neuen Technologien, die die ganze Welt anzünden sollten) - so folgte doch den Abschwächungen 'ideologischer Auseinandersetzungen' kein neues Einverständnis und kein neues Einvernehmen, sondern die immer weitergehende Parzellierung des wissenschaftlichen Terrains. Dem entspricht, daß die Idee des Studium Generale, die noch auf Verständigungsmöglichkeiten unter den Wissenschaften und im Hinblick auf die Praxis setzte, lautlos entschlief und schwer wieder zu erwecken sein wird. "Alles ist möglich", sagt man heute (in den Wissenschaften) - und man fragt sich nicht mehr: Wenn alles möglich ist - was ist dann wirklich? Was soll wirklich sein? Etwa das, was eine wissenschaftliche Ethikkommission als Zu-Verwirklichendes deklariert? Doch führt die Selbstberatung von Wissenschaft und Praxis (sofern diese massive Unterscheidung überhaupt im Zeichen universeller Simulation noch zutrifft) aus dem Wuchern der Wissenschaften heraus? Oder ist die Beratung inzwischen selbst eine Kategorie, die - wenn überhaupt - nur noch Experten untereinander praktizieren können? Jedenfalls, das definitorische Verfahren, diesem Eindruck ist kaum zu entgehen, hat seine Grenzen schon innerhalb der Wissenschaften, die sich über ihre Grenzen hinweg entweder nicht mehr übersetzen können oder die schon in sich ein Babylon von unausgesprochen konkurrierenden Terminologien tragen, das die eigene Beratung unmöglich macht.

Wenn sich aber Vernunft sowohl in den Wissenschaften wie in den ihnen folgenden 'Praxen' im Status einer fortschreitenden Diffusion befindet, und wenn infolgedessen das Neben- oder Nacheinander von Wissenschaftsterminologie und Alltagssprache (oder: von anschauungsgesättigter Sprache und

wissenschaftlich abstraktem Begriff) selbst nicht mehr stimmt, wenn sich nicht mehr eine Vernunft als bestimmte und reklamierende in und hinter allem Denken, Tun und Treiben entdecken läßt, wenn also Vernunft viele Gesichter angenommen hat, wenn sie sich in viele Vernünftigkeiten spaltet, dann muß man auch an Horkheimer gewendet fragen: Wo sind noch Zeichen einer objektiven, der Wissenschaft überlegenen vernünftigen und nicht bloß zweckrationalen Vernunft? Ist nicht inzwischen auch diese Überdachung aller Vernünftigkeiten durch die objektive Vernunft hinfällig geworden, so ernunft? Werden nicht die Ideen - z. B.: des Friedens, der Gerechtigkeit - selbst unter die Vorherrschaft von Machbarkeiten gestellt und, sofern sie nicht 'machbar' erscheinen, mit scheinbar gutem Gewissen solange beiseite gesetzt (oder im Zitierschatz behalten), bis es 'vernünftig' ist, sie 'effizient' zu verfolgen? Und im Hinblick auf Horkheimers Bestimmung von Bildung als "Hingabe an die Sache" muß man überlegen: Was ist das - 'die Sache' - jetzt und heute. Gibt es heute noch randscharfe Sachprofile, die von sich aus Widerstand leisten gegen subjektivistische (auch intersubjektivistische) Vereinnahmungen? Kann man sich an Sachen noch stoßen, so stoßen, daß sie den Performativitäten, den Machbarkeiten widerstehen? Hat sich nicht längst ein so dichtes Netz von Perspektivierungen über das gelegt, was man einmal die 'Sache selbst' nannte? Sind nicht da überall nur Abzüge, interessierte und manipulierende Verbildlichungen, wo einst der harte Kern der 'Dinge' war (oder zumindest gewesen sein sollte)? Sagt nicht längst die Simulation 'was Sache ist' und nicht die Sache, was Simulation ist? Verhält es sich aber so, dann ist die Entäußerung, das notwendige Sichfremdwerden, die selbstvergessene Hingabe an Anderes und Ganz-Anderes kaum noch oder gar nicht mehr möglich. Die Hingabe an die Sache wäre zur kaum bewußten Hingabe des Menschen nur noch an sich selbst geworden. Eine kraftlose

Einbildungskraft hätte zu reproduzieren, was selbst schon vielfach reproduziert ist. Und das übrigens auch mit absehbaren Folgen für 'das Wort'.

In Horkheimers Immatrikulationsrede ist die Rede von einer ursprünglichen, allerdings vergangenen Form von Bildung, nämlich als Kultivierung der Natur gemäß den Elementarbedürfnissen des Menschen, einer Kultivierung, in der sich die Natur in ihrer Kulturform noch erhebt, und zwar "wie im Brot der Geschmack des Kornes, die Traube im Wein, der bloße Trieb in der Liebe (...)" (Begriff der Bildung, a.a.O., S. 410). Dieses Bild läßt sich auf die Folgen arm gewordener Einbildungskraft für das Wort, die Sprache, übertragen. Man kann sagen: Das Wort konnte sich einmal zur Sache verhalten wie das Brot zum Korn oder der Wein zur Traube, die Liebe zum Trieb. Unter Bedingungen einer bloßen Reproduktion von unendlich Reproduziertem ist das Wort der Sache nicht mehr mächtig, kann sich das Wort nicht mehr an ihr reiben. Einerseits schwindet die Wortkontur im Gerede, in dem keine Äußerungen mehr auszumachen sind. Das heißt: Man hört durch das Wort nichts mehr durch - nichts, was 'man' nicht schon kannte. Das Wiedererkennen erledigt sich in einer Herrschaft der Signifikanten ohne Rückbezug auf Signifikate. Andererseits, so jedenfalls verdichtet sich der Eindruck, dient sich das Wort als freiflottierender Signifikant, als leer-gelaufenes Symbol jeder terminologischen Verzweckung an. Die anscheinend unaufhaltsame Trennung von Wort und Sache realisiert sich in beliebig fixierbaren Brauchbarkeiten des Wortes in ebenfalls beliebigen Definitionen und Konsensen. Man kann es auch so formulieren: Ist die Sprache erst einmal sprachlos geworden und dadurch aller Fragwürdigkeiten entblößt, so ist man jeglicher Bekümmernung um selbständige Bedeutungen enthoben. Die Verantwortung vor dem Wort erledigt sich im reinen Spiel der Gebrauchsweisen - in der bezeich-

nungstechnischen Reduplikation von Simulationen und Umkonstruktionen. Man möchte sagen: Man spürt im sprachlos werdenden Wort, im beliebig zu verwendenden Wortsymbol so wenig die Sache selbst wie im Chemismus des künstlichen Weins die Traube seiner Herkunft. - Darin aber müßte der Weltbezug ebenso erlöschen wie der Selbstbezug und vor allem: wie die Hoffnung auf eine objektive Vernunft des Ganzen - gleichgültig, ob es sich dabei um den Ideenkosmos, den Schöpfungskosmos oder das 'gesellschaftliche Ganze' handelt. Nur, man darf nicht vergessen: Wenn die objektive Vernunft sich auflösen kann, wenn Sprache sich zum bloßen Zeichenreservoir verdünnen kann, dann liegt beides im Rahmen der Möglichkeiten von Vernunft und Sprache und mit einem kulturkritischen Crescendo ist es wahrlich nicht getan. Was wieder zu entdecken ist, ist die Fragwürdigkeit der Sprache, des Wortes. Und vor der Notwendigkeit solcher Wiederentdeckung tritt am Ende der Streit zurück, ob Horkheimers Bestimmung von Bildung als "Hingabe" den zutreffenderen Umgang mit dem Wort Bildung darstellt als Robinsohns (freilich an Reflexivität im Vergleich mit Horkheimer unterlegene) Definition von Bildung als "Ausstattung zum Verhalten in der Welt." Die dialektische Hoffnung auf eine kritische Wiederherstellung eines zeitgemäßen Begriffs von Bildung oder Robinsohns objektivistische Hoffnung auf die Beseitigung von Unklarheiten durch Gemeinschaftsdefinitionen müssen beide zur Anzeige des tieferliegenden Problems der Sprache genutzt werden - gerade weil die Horizonte beider Hoffnungen (die objektive Vernunft und der gemeinschaftliche Wortpragmatismus) sich inzwischen als überholbar erwiesen haben.

ZWISCHENSPIEL: HERRN NOOTEBOOMS KLAGE

Am Beispiel Bildung zeigt sich, wenn schon nicht mit erschreckender, so doch bestürzender Deutlichkeit: die Fragwürdigkeit des Wortes, der Sprache überhaupt. Einerseits ist anscheinend nichts selbstverständlicher als die Versuche, ein Wort wie Bildung möglichst genau zu bestimmen, sein verschwommenes Profil aufzuklären, es dem Streit der verschiedensten Meinungen und Intentionen zu entreißen, die sich darin kundtun - mit einem Wort: Transparenz zu schaffen durch das "definitorische Verfahren" und zwar unter der regulativen Idee der Konsensfähigkeit. Andererseits ist das Ergebnis solcher Disziplinierung, Logifizierung, Exaktifizierung, solcher Vereinheitlichung zum definitiven Gebrauch nicht überzeugend. Warum nicht? Weil das definitorische Verfahren offenbar auf eine Sterilisierung hinausläuft. Es gibt Konflikten keinen Raum mehr, noch weniger Widersprüchen. Man setzt die Regeln des Wortgebrauchs und, so hat es den Anschein, das Phänomen verschwindet darunter. Man redet routiniert und hat doch nichts zu sagen; man argumentiert objektiv und das 'Objekt' entzieht sich. Der objektiv geregelte Sprachgebrauch etabliert sich gegen den Ausdruck und zurück bleibt eine Art Katzenjammer der Sehnsucht nach Verlässlichkeiten, in denen man sich nicht preisgibt oder - 'in alter Zeit' - nicht preisgab. Der niederländische Prosaist, Essayist und Lyriker Cees Nooteboom hat den Sprachleerlauf resignativ in einem Gedichttext und unter der Überschrift "Churchills black dog oder Herr Nußbaum klagt" in folgenden Sätzen zu Wort gebracht: "Ich, der ich ja weiß,/ daß Worte nur Übersetzungen sind,/ ein ärmlicher Code/ zwischen geheimnisvollen Ämtern,/ habe selbst gut zehntausend/ Wörter geerbt/ aus dem großen Bordell,/ in das die Welt einmün-

det.// Ich, der ich gelernt habe,/ daß die Zukunft ein Motor ist,/ der noch nie gelaufen ist,/ daß alle Sprachen dasselbe verschweigen/ und all meine einmaligen Träume/ im Kino zu sehen sind.// Ich,/ und auch das nicht mehr lange." (Cees Nooteboom, Gedichte, ausgewählt und übertragen von Ard Posthuma, Frankfurt/Main, 1992, S. 87) Was Herr Nußbaum (niederländisch: Nooteboom) klagt, gehört nicht in die bekannte Kategorie der larmoyanten Poetenklage. Es hat überhaupt wenig mit Poesie zu tun, mehr schon mit ihrem Ende, mit ihrem Ende in einer vergitterten und vergitternden Sprache. Aber wiederum ist es nicht nur das Ende der Poesie, der Dichtung, des Gedichts. Es ist die Drohung, daß das Ich sich nicht mehr sagen kann, daß es in die Schwebelage bezugloser Signifikanten gerät. Das Ende des Ich wäre jedoch nicht nur sein eigenes Ende, sondern auch dasjenige des anderen Ich - des Du. Nooteboom, alias Herr Nußbaum, reagiert kühl. Er beschwört nicht den Untergang des Ich, wie ehemals der Untergang des Abendlandes beschworen wurde. Das wäre falsches, unangebrachtes Pathos. Gegen die Berechtigung eines solchen Pathos steht die schlichte Erkenntnis: "Ich, der ich ja weiß,/ daß Worte nur Übersetzungen sind...". Worte sind "Übersetzungen", das meint: sie sind nie Klartext, sondern immer auch Entstellungen, Verirrungen, Sinnverschiebungen. Wer Wörter gebraucht, kann sich nicht restlos äußern. Er überquert einen Fluß und weiß nicht genau, was ihn am anderen Ufer erwartet. Sprache übersetzt, das ist normal. Also kein Grund zur Klage? Herr Nußbaum aber beklagt sich trotzdem - vor und für sich selbst. Übersetzungen, ja. Aber müssen Übersetzungen den Charakter eines "ärmlichen Codes" haben? Ärmlicher Code, das ist mehrdeutig. Code zwischen "heimnisvollen Ämtern"? Welche "Ämter" sind das? Man assoziiert, erinnert sich an Kafka. Herr Nußbaum stellt solche Spekulationen anheim - er kann sie gar nicht verhindern, wenn alle Worte nur Verschlüsselungen eines fremden Codes

sind, den keiner mehr knackt, wenn alle Sätze einer Ämter-
sprache entstammen, in deren Funktionen und Bedeutungen man
eingesponnen ist, ohne das Gespinst zerreißen zu können. Im
übrigen ist Herr Nußbaum nicht arm an Wörtern. "Gut zehnt-
ausend" hat er geerbt. Aber die Herkunft dieses Erbes ist
lasziv. Denn es stammt aus dem Unterhaltungsbordell, auf das
die Welt zuläuft, indem sie jede Intimität vermarktet, indem
sie diese in Attraktionen, in platten Reiz-Reaktionsmecha-
nismen öffentlich brüskiert. So werden die "gut zehntausend
Wörter" zum öffentlichen Slang der Obszönität, zur zwang-
haften Schaustellung, zu einer Übersetzung, aus der sich
kein eigener Satz mehr reklamieren kann. Das Erbe enteignet
den Erbenden - so wie es die Zukunftsversprechungen tun, an
die sich die Hoffnung auf bessere Zeiten vielleicht anklam-
mern möchten. Die Zukunft sei "ein Motor . . . , der noch nie
gelaufen ist", registriert Herr Nußbaum melancholisch - wie
er auch registriert, "daß alle Sprachen dasselbe verschwei-
gen". Was verschweigen sie? Wieder ist man auf Vermutungen
(wie bei den "geheimnisvollen Ämtern") angewiesen. Man
möchte sagen: Sie verschweigen das Wesentliche. Doch was ist
das - das Wesentliche? Wohl das, was man als das Eigene sa-
gen möchte, behalten und sich vorbehalten möchte, aber nicht
kann, was im Kunstlicht des Weltbordells, im ärmlichen Code
der Signifikanten verschwindet, indem es ausgeleuchtet und
öffentlich vereinnahmt wird, und zwar zu unbekanntem Äm-
terzwecken. Anonymität und Obszönität des Sagens und Redens,
Aussichtslosigkeit der Momente, Aussichtslosigkeit des
Sprechens, sofern es noch einem Ich zum Ausdruck verhelfen
will - das ist anscheinend die 'Botschaft' der lautlosen und
nüchternen Klage von Herrn Nußbaum. Jedenfalls legt das die
Feststellung nahe, daß alle "einmaligen Träume" von Herrn
Nußbaum "im Kino zu sehen" seien. Sind "einmalige Träume" im
Kino zu sehen, dann haben sie (was anders könnte das Bild
bedeuten?) ihre Originalität und Authentizität verloren.

**Diese Kopie wird nur zur rein persön-
lichen Information überlassen. Jede
Form der Vervielfältigung oder Ver-
wertung bedarf der ausdrücklichen vor-
herigen Genehmigung des Urhebers.**

© Egon Schütz

Auch der auf die Leinwand gezernte eigene Traum ist so wenig eigen wie er noch Traum ist: er ist veröffentlicht, wird begafft, ist zur Schau gestellt. Herr Nußbaum wird in jeder Hinsicht transparent - als Erbe einer Sprache, die ihm den Selbstausdruck verweigert, als Bewohner einer Welt obszönen Verkehrs, als Träumer vorfabrizierter Träume, als Gegenstand folgenloser Versprechungen einer attraktiven Zukunft, als enteignetes Ich, das am Ende gelernt haben wird, auf sich selbst zu verzichten: "Ich,/ und auch das nicht mehr lange."

Herrn Nootebooms Resignation sitzt tief, aber nicht so tief, als daß sie nicht verständlich wäre. Bringt man die Impressionen seines Gedichttextes und Textgedichtes auf den Punkt (freilich mit einer gewissen Gewaltsamkeit), dann läßt sich dieser Punkt als Zeitproblem charakterisieren, und zwar als Zeitproblem des drohenden Ichverlusts ("Ich,/ und auch das nicht mehr lange") durch aufgenötigte und vor allem sprachliche Transparenzen. Wörter als Zwangsübersetzungen, die die Intentionen des Sprechers annullieren, die Konstitution der Welt als gnadenlose und deshalb obszöne Öffentlichkeit, die Übernahme von Traumreproduktionen in die öffentlichen Traumwelten der Kinos - das alles verdichtet sich zum Trend, das Ich nicht länger dauern zu lassen, sein Ende in Fremdausstattungen zu besiegeln. Würde sich das, was die Sensibilität eines Lyrikers für sich als black underdog in verhaltener Klage registriert, tatsächlich allgemein ereignen - eben die Stilllegung des Ich, das sich aus Übersetzungen nicht mehr zurückübersetzen kann - , dann brähe eine neue Sprachzeit, ein neues Sprachverständnis an, das mit alten Kategorien nicht mehr zu fassen wäre. Die Fragwürdigkeit der Sprache geriete in eine äußerste Zuspitzung.

Havel müßte sich die Frage gefallen lassen, ob überhaupt noch ein (einzelner) Mensch Verantwortung für das Wort und

vor dem Wort zu tragen vermag. Ingeborg Bachmann gelangte vor das Problem, ob nicht eine Zeit anbräche, in der Sprache nicht mehr in ein neues Haus, sondern - und mit ihr der Mensch - in eine hauslose Unbehaustheit umzöge. Horkheimers Warnung vor dem definitorischen Verfahren aus Respekt vor Wort und Begriff und aus Achtung vor der objektiven Vernunft müßte sich der provozierenden Antizipation einer Lage aussetzen, in der die Unterscheidungen von objektiver und subjektiver Vernunft hinfällig werden. Und hier (in diesem Gedankengang) wäre zu bedenken, ob nicht der 2000-jährige Zusammenhang von Sprache und Bildung sich dem Ende seiner Geschichte näherte, weil dieser Zusammenhang sich immer (mit wechselnden und sogar widersprüchlichen Akzentuierungen) als eine Selbstformulierung des Menschen verstand, an der das Ich (zumindest als ein Pol) entscheidenden Anteil hatte. Löst sich dieses Ich in der Unmöglichkeit authentischen Sprechens auf, ist es nicht länger ein (wenn auch noch so begrenztes) Zentrum der Selbstaussage, dann wird jeder Bildungsvorbehalt mit der Differenz von Ich und Anderem, Ich und Welt, hinfällig. Es bedürfte einer neuen anthropologischen Begründung der Sprache und einer neuen anthropologischen Begründung des Sprechens im Sinne einer ichlosen Verlautbarung, in der Sprache und Sprechen jenseits aller Übersetzungs- und Verstehensprobleme und jenseits aller Fraglichkeiten und Fragwürdigkeiten, d.h. in unerschütterlicher Selbstverständlichkeit, sich vollzögen.

ZUM VERGLEICH:

WILHELM VON HUMBOLDT UND DIE SPRACHE

Bevor man sich jedoch dem (meistens) suggestiven Reiz einer negativen Utopie und den in diesem Falle nicht nur 'wildem' Spekulationen über ein bestürzend verändertes Verhältnis von Menschenlage und Sprache überläßt, empfiehlt nicht nur wissenschaftliche Pflicht, sondern auch Respekt vor dem eigenen Denkhintergrund eine Rückbesinnung auf jene Lehre vom Menschen und von der Sprache, in deren Auslegungs- und Verstehensbereich sich auch gegenwärtiges Nachdenken über dieses Thema noch bewegt. Es geht, mit einem vertrauten Begriff formuliert, um einen Blick auf die 'historische Dimension', die freilich mehr ist als bloßer Gegenstand gelehrter Erinnerung. Die 'historische Dimension' ist der Resonanzraum des Nachdenkens, in dem jede Aktualität ihre eigene Spur aufnehmen muß, will sie sich durch den einfältigen Schein besonderer Originalität nicht blenden lassen. Zu denjenigen, die an einer auffälligen Zeitgrenze - am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert - nach der Sprache frugen, und zwar nicht nur in spracherforschender Einstellung, sondern in der Überzeugung, am Phänomen der Sprache die stärkste Selbstherausforderung und Chance menschlicher Bildung zu finden, gehörte Wilhelm von Humboldt. Wie gesagt: Für ihn war das Sprachthema kein anthropologisches Seitenthema, sondern schwer zu analysierendes und dennoch zur Analyse drängendes Zentralthema der Selbstbildung des Menschen. Dieses Thema beschäftigte Humboldt lebenslänglich und mit zunehmendem Alter immer hartnäckiger. Und es war nicht zuletzt die Hartnäckigkeit, mit der sich Humboldt dem Studium der Sprachen und der Sprache verschrieben hatte, die ihn zum Protagonisten einer Sprach- und Bildungsphilosophie werden lie-

Ben, deren Wirkungsgeschichte bis auf den heutigen Tag nicht abgerissen ist - weder direkt noch indirekt.

Wendet man sich indes Humboldt in an- und rückfragender Weise zu, und soll das mit Gewinn für die Sache und das Problem der Sprache geschehen, dann ist das erste Erfordernis, sich von jenen Klischees zu lösen, die sich in dem zähen Vorurteil summierten, Humboldt sei der Inbegriff und Autor eines abgehobenen und weltflüchtigen Humanismus, der, im Verbund mit einem individualistischen Solipsismus, mit dazu beigetragen habe, sich über die harte Wirklichkeit der Welt, deren konkrete Erwartungen und Vollzüge eingeschlossen, auf einer Bildungsinsel der Seligen zu täuschen. Dieses Vorurteil ist schlicht gesagt: falsch. Es verdankt sich der Bequemlichkeit dünkelfhaft souveränen Meinens, jedenfalls nachweislich nicht einem gründlichen Studium der in der Tat nicht leicht aufzuschlüsselnden Schriften Humboldts, deren eigentümliche und eigenwillige Diktion schon seinen Zeitgenossen - z. B. Friedrich Schiller - einige Schwierigkeiten bereitete. Humboldt betrieb ein ausgesprochen hartnäckiges Nachdenken, das sich - den Problemen und Phänomenen mehr verpflichtet als scheinbar präzisen Rastern und Systematizitäten - nicht vor Verstehenszumutungen scheute und dessen eigentliche Ergebnisse man zum Teil noch aus Verkleidungen in philosophische Begrifflichkeiten herauschälen muß, die seine Zeit und sein Kontakt zu philosophischen Zeitgenossen ihm mehr oder weniger aufzwingen. Im übrigen müssen sich die Verstehensprobleme einer 'schwierigen Diktion' noch zwangsläufig steigern, wenn die Sprache selbst zum Thema wird. Bedeutet das doch, daß die eingeübte Selbstverständlichkeit ihres Gebrauchs - zumindest mitlaufend - sich nachdrücklich zur Debatte stellt. Wer von der Sprache sprechen (oder über sie schreiben) will, vermag das nicht in einem naiven Sprachvollzug. Aber das ist bekannt.

Es waren vor allem zwei ineinandergeflochtene Spätschriften, in denen Humboldt sein Nachdenken zur Sprachthematik (vor dem Hintergrund einer Kenntnis von mehr als 100 Sprachen) zusammenzufassen suchte, und zwar mit teilidentischen Titeln. Die erste dieser beiden Schriften trägt den Titel "Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues". Die Abfassungszeit waren die Jahre 1827-1829. Der Titel der zweiten Schrift ist: "Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts." Hierbei handelt es sich um die Einleitung zum Kawiwerk, an der Humboldt von 1830 bis zu seinem Tode 1835 arbeitete, wobei diese Datierung nicht ganz zuverlässig ist. - Die Teilidentität der Titel läßt zumindest auch eine Teilidentität der Intentionen beider Schriften vermuten - und damit die Frage aufwerfen: Worum ging es Humboldt, wenn die "Verschiedenheiten (und nicht etwa die Gleichheit oder Selbigkeit) des menschlichen Sprachbaues" Thema werden sollte? Das, worum es eigentlich geht, wird schon am Beginn der ersten Schrift deutlich. Es geht, man möchte sagen, wider Erwarten und gegen das erste Verständnis des Titels, nicht nur um die Bau- und Strukturunterschiede der verschiedenen lebenden und toten Sprachen, wie sie etwa in den Grammatiken paraphiert und in Wörterbüchern dokumentiert werden. Es geht nicht um eine äußere (durch verschiedene objektive Untersuchungsperspektiven geordnete) Beschreibung sich unterscheidender Sprachen. Humboldt will unter der Themenstellung keineswegs eine differenzierende "Sprachenkunde" (Plural), sondern er will eine "allgemeine Sprachkunde" (Singular) erarbeiten, die sich mit den "Quellen" sprachlicher Verschiedenheiten und mit den Folgen, das heißt: "vor Allem (mit) ihrem Einfluß auf die Denkkraft, Empfindung und Sinnesart der Sprechenden" (Wilhelm von Humboldt, Schriften zur Sprachphilosophie, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Bd. III, Darmstadt 1969,

3. Aufl., S. 144) befaßt. Ist der Einfluß auf die "Sinnesart" der Sprecher jedoch das eine, engere Ziel einer allgemeinen Sprachkunde (und nicht einer Sprachenkunde), so ist das zweite - gleichsam nicht mehr an der empirischen Oberfläche liegende - Ziel, durch Rekonstruktion der Sprachgeschichte (nicht: Sprachengeschichte) die "geistige Entwicklung der Menschheit", und zwar "von Stufe zu Stufe" nachzuzeichnen - vielleicht sogar vorauszuahnen. (a.a.O., S. 144). Betrachtet man Titel und Thema der ersten Sprachbauschrift Humboldts also genauer, so wird man sagen müssen: Es geht Humboldt um die Einheit in den "Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues"; es geht um das, worin diese Verschiedenheiten einerseits gründen (woraus sie entspringen), und um das, worin sie - als verschiedene Sprachen und in historischer Sukzession und Entfaltung - konvergieren. Das philosophische Thema des Sprachbaues behandelt - im Unterschied zur jeweils perspektivischen Sprachforschung - zugleich Verschiedenheit und Einheit der Sprachen. Mit anderen Worten: Für Humboldt gibt es die verschiedenen Sprachen und dieselbe gleiche Sprache. Das Wort Sprachkunde statt Sprachenkunde wird gewählt, um anzuzeigen oder "zu erinnern, dass die Sprache eigentlich nur Eine, und es nur diese eine menschliche Sprache ist, die sich in zahllosen des Erdbodens verschieden offenbart." (a.a.O., S. 144)

Die Absicht der Sprachkunde, an "die Eine Sprache" erinnern zu wollen, die Humboldt mit der Untersuchung der "Verschiedenheiten" in diachrone und synchrone historische Verteilung verbindet, sogar als deren Hauptaufgabe darstellt, ist nicht ohne Gefahr, mißverstanden zu werden - vorzüglich aus gegenwärtiger Sicht. Was also versteht Humboldt, so ist zu fragen, unter der "Einen Sprache", die sich in den Verschiedenheiten zahlloser Sprachen "offenbaren" soll? Er versteht darunter nicht (das wäre die erste Möglichkeit des

Mißverständnisses) eine Ursprache, aus der alle Folgesprachen abgeleitet und die durch Analyse der empirisch-historischen Sprachenvielfalt aufgefunden (rekonstruiert) werden könnte. Die "Eine Sprache" steht also nicht als urwesenhafte Sprache oder als genealogischer Ursprung aller faktischen Folgesprachen am Anfang von sich immer mehr unterscheidenden historischen Sprachformationen. Eine derartige Spekulation auf eine ebenso wesenhafte, apriorische, wie elementare Ursprache liegt offensichtlich nicht in Humboldts Blickbahn auf die "Eine Sprache". Ebenso wenig liegt in dieser Blickbahn aber auch der Vorblick auf irgendeine Metasprache (das wäre das zweite Mißverständnis), auf eine formalisierte Universalsprache, wie sie vielleicht nach dem Beispiel mathematischer Kalkülsprachen konstruiert werden könnte. Wenn aber die "Eine Sprache" weder die Ursprache aller Sprachen noch eine abstrakte und universell konstruierte Metasprache sein soll (wenn es im übrigen auch nicht die Sprache ist, die 'ein Gott schenkte', indem er sich dem Menschen im Wort offenbarte), - wie wird dann die Einheit der "Einen Sprache" bei Humboldt gedacht? Sie wird gedacht als sich vollziehende geschichtliche Einheit, als bewegte historische Synthese, als sich entwickelnde Einheit in der Vielfalt und sich entwickelnde Vielfalt in der Einheit. Kurz, die Einheit der "Einen Sprache" ist für Humboldt nichts Vorliegendes oder Zugrundeliegendes, sondern etwas, das sich in der Sprachengeschichte als deren "Idee", und zwar zunehmend deutlicher herausstellt.

Es ist nicht leicht, den Status der "Idee" dieser Einheit der "Einen Sprache" zu fassen. Sie, die Idee (der Einheit), ist weder rein platonisch-metaphysisch, noch ist sie für Humboldt eine bloße Vernunftidee im Sinne von Kant (deren Wahrheit theoretisch nicht beweisbar, aus praktischen Gründen aber unterstellt werden muß). Eher schon ist sie die

Idee einer Einheit, die sich gewissermaßen aus der Zusammenschau (und nicht aus bloßer Spekulation oder reiner Abstraktion) 'ergibt'. Anders gesagt: Die "Idee" der "Einen Sprache", von der eine Sprachkunde (Singular) vorzüglich zu handeln hat, ist etwas, was sich dem Sprachbetrachter von seinem Gegenstand her nahelegt. Sie ist nicht eine Idee, die oberhalb oder unterhalb der Erscheinungen liegt, sondern die in ihnen liegt und aus ihnen entspringt. Insofern hat diese "Idee" einen durchaus realistischen Charakter und keinen transzendentalen oder gar transzendenten. Dem realistischen Status der "Idee" (als Idee der "Einen Sprache") entspricht, was Humboldt über die "Idee" der "Vervollkommnung" sagt, nämlich: "Wenn es eine Idee gibt, die durch die ganze Geschichte hindurch in immer mehr erweiterter Geltung sichtbar ist, wenn irgend eine die vielfach bestrittene, aber noch vielfacher mißverständnisvolle Vervollkommnung des ganzen Geschlechtes beweist, so ist es die der Menschlichkeit..." (a.a.O., S. 147). Das heißt: Die Idee der Menschlichkeit, für Humboldt gewissermaßen die höchste Idee, kommt nicht von außen oder von oben in die Geschichte hinein (und zwar in die Gesamtgeschichte der Menschheit), sondern sie wird in dieser Geschichte mit zunehmender Geltung "sichtbar". Der Historiker - auch der Sprachhistoriker selbstverständlich - muß gleichsam über einen geschichtlichen Ideenblick verfügen, über einen vereinheitlichenden Blick; er muß synthetisierend die Mannigfaltigkeit der Ereignisse auf das hindurchschauen, was sich an ihnen als Verbindendes zeigt und was immer deutlicher hervortritt, nämlich die Idee einer Vervollkommnungsbewegung auf die Menschlichkeit hin, die (das sei noch einmal unterstreichend gesagt) nicht über oder hinter den Ereignissen liegt, sondern in ihnen zutage tritt. Ideen sind (das kann man diesem Beispiel entnehmen) für Humboldt gewissermaßen das 'Produkt' richtigen und durchdringenden Sehenkönnens dessen, was sich von sich her im

Die anthropologische Sprache der Sprache

Wie sich die Idee der einen Menschheit im Zusammenwachsen der Vielheit und Verschiedenheit der Völker und Nationen 'zeigt', so 'zeigt' sich die Idee der einen Menschensprache, des einen Sprachbaus in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der historischen und gleichzeitigen Kultursprachen. In beiden Fällen - im Falle der Völker, der Individuen und der sie zusammenschließenden Idee der Menschheit wie auch im Falle der verschiedenen individuellen, nationalen Sprachen einerseits und der Idee der "einen" Sprache andererseits - in beiden Fällen ist die Idee der Einheit nicht als die am Ende die Vielheiten und Mannigfaltigkeiten aufhebende Synthese (etwa im Sinne einer Hegelschen Dialektik) gedacht. Das bedeutet: Einheit und Verschiedenheit - sowohl bei Sprachen wie bei Völkern - stehen für Humboldt nicht in einem logischen Subsumtionsverhältnis oder in einem dialektischen Aufhebungsverhältnis, sondern, so läßt sich formulieren, in einem Initiationsverhältnis der Wechselwirkung. Was indes soll damit gesagt sein? Damit soll gesagt sein (in einfacher Fassung des Phänomens): Es gibt nicht die Einheit ohne die Vielheit und die Vielheit nicht ohne den Hinblick oder den Vorblick auf die Einheit. Konkreter: Es gibt nicht die Idee der Einheit der Menschheit ohne die Vielheit der menschlichen Kulturen (und die Vielheit der menschlichen Kulturen nicht ohne die Einheit der einen Menschheit). Und in gleicher Weise gibt es auch nicht die Idee der "Einen Sprache" ohne die Vielheit und Verschiedenheit der Sprachen und umgekehrt. Bei diesem Wechselseitigkeitsbezug geht es Humboldt aber keineswegs um einen logischen Zusammenhang - nicht darum, daß man logisch argumentieren kann: eine Einheit (als Synthese) sei nicht ohne Vielheit denkbar, von der oder im Hinblick auf welche sie Einheit ist, wie - umgekehrt

- eine Vielheit sich als solche nicht erkennen lassen könne, wenn sie nicht die Einheit eines Tertium habe, in deren Beleuchtung sie Vielheit ist. Diese logische Interpretation eines wechselseitigen Voraussetzungsverhältnisses von Einheit und Vielheit (man könnte auch sagen: diese erkenntnistheoretische Interpretation) ist für Humboldt offenbar wenig relevant. Vielmehr ist für ihn relevant eine geschichtlich-dynamische Auslegung des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses von Einheit und Vielheit. Das sollte angezeigt werden mit dem Wort 'Initiationsverhältnis' der Wechselwirkung. Initiieren bedeutet: zum Anfang werden von etwas - wechselseitiges Initiieren (hier ist an Humboldts Elementarsymbol der "Zeugung" zu erinnern) wäre entsprechend: die wechselseitige Begründung eines Anfangs in Differenz und Synthese. Bezogen auf das Sprachphänomen hieße das: Die Verscheidenheit der Sprachen er-zeugt (initiiert) historisch-anfänglich die Frage (die "Idee") nach der Einheit aller Sprachen in der Sprachlichkeit des Menschen, wie - umgekehrt - die Frage nach der einen Sprachlichkeit die Frage nach der Verschiedenheit der Sprachen initiiert, und zwar initiiert im Sinne von 'er-zeugt'. Das unhintergehbare und unauflösbare Medium aber solcher wechselseitigen Initiation ist die Geschichte. (Das würde allerdings - jedenfalls streng gedacht - auch bedeuten, daß die in der Geschichte und sich durch sie zeigenden Ideen selbst nicht unveränderlich wären, sondern sich ändern, vielleicht absterben oder korrigieren könnten. Sie hätten - mit den Worten Foucaults - den Charakter eines "historischen Apriori".)

Im Rahmen des geschichtlich initiierten Wechselverhältnisses von Einheit und Vielheit oder Vielheit und Einheit der Sprache versteht es sich nahezu von selbst, daß die "Eine Sprache", die darzustellen Aufgabe des Sprachkundlers und die zu lehren Aufgabe eines Sprachlehrers (und nicht eines

Sprachenlehrers) wäre, gar nicht als bestimmte Sprache vor-
geführt und dargestellt werden kann. Es gibt zwar die Idee
der "Einen Sprache", aber es gibt nicht die eine Sprache.
Wenn es aber die "Eine Sprache" empirisch gar nicht gibt und
wenn sie es im Hinblick auf die initiative Wechselbeziehung
von Einheit und Vielheit im Horizont von Sprache gar nicht
geben kann (weil das hieße, Sprache und Geschichte und mit-
hin jede weitere 'Initiation' stillzulegen) - wenn das alles
zutrifft, dann ist zu fragen: Was kann dann überhaupt (und
mit welchem Allgemeinheitsgrad, in welchem Allgemeinheits-
modus) über Sprache ausgesagt werden - ohne in der Vielheit
der Sprachen unterzugehen oder irgendeine Einheitssprache
als Einheit der Sprache (die der Idee der "Einen Sprache"
den Zeugungsatem nähme) zu dogmatisieren? Wie kann Humboldt
zwischen einer ungeschichtlichen Hypostasierung der Idee der
"Einen Sprache" und dem Relativismus einer Einerleiheit von
Sprachen hindurchkommen? Wie und welchem Wege kann ihm ge-
lingen, den Spielraum der Sprachenbildung zwischen den
Sprachen und der "Einen Sprache" offen zu halten? Wie kann
er dem individuellen und kulturellen Sprechen die Initiative
bewahren, ohne entweder in die Gleichgültigkeit aller Ver-
schiedenheiten abzugleiten oder - andererseits - in die
Diktatur einer Einheitssprache zu verfallen, in der sich die
Idee der "Einen Sprache" um ihren Sinn als Idee brächte?
Oder einfacher: Wie kann der Gedanke der Wechselwirkung in
Aussagen der Sprache mit Allgemeinheitsanspruch erhalten
bleiben?

Humboldt sieht einen Weg, dem Sprachrelativismus und
Sprachdogmatismus im sprachkundigen Denken über die Sprache
zu entkommen. Es ist der Weg der anthropologischen Deutung
des Sprachphänomens. Dieser Weg ist gekennzeichnet durch die
Frage: Welche Funktion hat Sprache 'überhaupt' oder 'allge-
mein' für den Menschen?

So ist der zweite Abschnitt der er-
**Diese Kopie wird nur zur persön-
lichen Information überlassen. Jede
Form der Vervielfältigung oder Ver-
wertung bedarf der ausdrücklichen vor-
herigen Genehmigung des Urhebers.**

© Egon Schütz

sten Sprachbauschrift überschrieben mit dem Titel: "Von der Natur der Sprache und ihrer Beziehung auf den Menschen im Allgemeinen." (a.a.O., S. 191) Gemäß dieser Titelvorgabe soll die allgemeine "Natur" (das allgemeine Wesen) der Sprache, und zwar in ihrer Beziehung auf den "Menschen im Allgemeinen" untersucht werden. Humboldt setzt also voraus, daß es eine bestimmte 'Sprachnatur' gibt, die sich als Grundbeschaffenheit und Grundfunktion der Sprache in allen Sprachen durchhält, und ferner eine Grundbeschaffenheit des Menschen, die in einer fundierenden Beziehung der Wechselwirkung zur Sprache steht. Einsicht in beide Grundbeschaffenheiten und ihre (für Humboldt letztlich geheimnisvolle) Wechselwirkung bietet nicht die Untersuchung einer bestimmten historischen Sprache oder eines bestimmten kulturellen oder individuellen Menschentums; Einsicht in die Grundbeschaffenheit von Mensch und Sprache und in ihren konstitutiven Zusammenhang bietet für Humboldt die Analyse "des geistigen Processes der Sprache in seiner weitesten Ausdehnung". (a.a.O., S. 191) Die Analyse der Sprache in ihrer "Natur" ist also die Analyse des geistigen "Prozesses" und nicht die Analyse eines Sprachkorpus, der als Produkt und als Voraussetzung des geistigen Prozesses als dessen Sedimentation zu betrachten wäre. Anders gesagt: Für Humboldt muß man die Sprachhandlungen des Menschen beobachten, will man etwas über die Grundbeschaffenheit von Sprache in Erfahrung bringen und nicht etwa ein vorliegendes 'Sprachwerk'. Die Natur der Sprache zeigt sich in der Tätigkeit des Sprechens - oder: die Natur der Sprache zeigt sich in den elementaren Sprachhandlungen, über die jeder Mensch verfügt und die jedes Kind lernt.

Ist die sprachkundige Analyse des elementaren (d.h. alle Sprachen fundierenden) "geistigen Processes der Sprache", und zwar "in Beziehung auf ihren Einfluß auf das Denk- und

Empfindungsvermögen" der einzuschlagende Weg zur allgemeinen Natur der Sprache unterhalb aller bestimmten Sprachen und Sprecher, dann ergibt die Rekonstruktion dieses Prozesses im Rahmen der Analyse eine für den Menschen, für die menschliche Sprechfähigkeit ganz spezifische Verbindung von geistiger (intellektueller) Tätigkeit und Sprache. Es ist das Charakteristikum dieser Verbindung von Denktätigkeit und artikulierender Sprachfähigkeit, daß sie - modern gesprochen - ein Rückkopplungsphänomen darstellt, in dem sich geistige Denkinerlichkeit und artikulierende Äußerung produktiv miteinander verzahnen. Für Humboldt stellt sich die rückgekoppelte Verbindung von Sprache und Denken im Sprechen, in der Sprechfähigkeit so dar: Die innere, geistig-intellektuelle Tätigkeit des Denkens äußert sich durch "Ton und Rede". Diese Äußerung ist eine doppelte Objektivation. Sie macht sie für den Redenden selbst sinnlich wahrnehmbar, also objektiv (er hört, was er denkt) und ferner, sofern eine Dokumentationstechnik wie Schrift hinzutritt, entsteht ein bleibender, vom Denkenden abgelöster Sprachkorpus. Dieser Sprachkorpus jedoch, einmal als artikuliertes Tonsystem und Sinnsystem durch Äußerung intellektueller Tätigkeit entstanden, fixiert und geronnen (wenn auch geschichtlich nicht unveränderlich), wirkt seinerseits auf die intellektuelle Tätigkeit seiner Herkunft zurück. Das bedeutet: Die Äußerung des Denkens (der intellektuellen Tätigkeit) in die artikulierende Sprache ist keine Ent-Äußerung, keine endgültige Objektivation in einem Verlautbarungs- und Dokumentationssystem. Vielmehr kehrt die objektivierte Äußerung zum Menschen als dem sich äußernden Wesen zurück, und das nicht nur als akustische Selbstwahrnehmung, sondern als in der Sprache objektivierte Äußerungsgesetzlichkeit. Der sich äußernde, objektive Sprache erzeugende "Geist" (oder: das sich äußernde innere Denken) ist gewissermaßen nicht bloß Schöpfer, sondern auch Opfer seiner als Sprache geronnenen Äußerungen.

Die Trennung von innerer intellektueller Denktätigkeit und ihrem Produkt (der objektiv gewordenen Sprache) kann also tatsächlich nur eine heuristische analytische Bedeutung haben - in Wahrheit und in der Realität sind Sprache erzeugende Äußerung und geäußerte Sprache gar nicht zu trennen. In diesem Sinne vermerkt Humboldt: "Die intellectuelle Thätigkeit und die Sprache sind (...) Eins und unzertrennlich von einander; man kann nicht einmal schlechthin die erstere als das Erzeugende, die andre als das Erzeugte ansehen." (a.a.O., S. 191) Mit anderen Worten: Die nur analytisch fruchtbare Differenz von Denken und Sprache, von intellektueller Tätigkeit und durch Laut und Schrift objektiviertem Sprachkorpus bietet letztlich keine Möglichkeit, eine Priorität zu setzen. Denkäußerungen setzen die Sprache voraus und die Sprache das sich äuffernde Denken. Die eindeutige Ursprungs- und Prioritätsfrage prallt an dieser elementaren wechselseitigen Rückbindung ab. Es ist daher zunächst einmal festzuhalten: objektiv vorhandene Sprachen sind Erzeugungen des menschlichen Geistes, der Innerlichkeit menschlicher Intellektualität. Sie sind geistige Produkte. Aber als diese geistigen Produkte schlagen sie auf die 'Produktivkräfte' ihrer Herkunft in der Weise zurück, daß diese Kräfte sich 'fürderhin' nur unter Bedingungen der von ihnen selbst erzeugten Objektivationen zu äußern vermögen. Es gibt keinen definitiven 'Anfang' oder 'Ursprung' der Sprache. Und wenn Humboldt argumentiert, man könne den Anfang der Sprache eigentlich nicht denken, so stößt auch er auf den bekannten Sachverhalt der Zirkularität allen Nachdenkens über die Sprache, im Grunde auf die Unhintergebarkeit der Sprache im Nachdenken und Sprechen über sie. Mit einem Gedanken Foucaults aus "Les mots et les choses" gelangt Humboldt in die Erfahrung, daß die Frage nach dem Ursprung der Sprache als offenbares Geheimnis in dem Moment wiederkehrt, in dem dieser Ursprung in positiver Befragung und Analyse erkannt

werden soll.

Vor dem Hintergrund dieser Grundeinsicht über den Rückzug der Sprache im Nachdenken über sie und vor dem Hintergrund der sich daraus ergebenden Folgerung, daß die Trennung von Spracherzeugung und erzeugter Sprache nur eine strategisch-heuristische Bedeutung haben kann, differenziert und präzisiert Humboldt die Erzeugung der Sprache aus der sich äußernden Innerlichkeit des Denkens (bei der immer die Erzeugung des Denkens durch die Sprache hinzuzudenken ist) in der bekannten Passage, die mit dem Satz beginnt (der sich auch in der Einleitung zum Kawi-Werk wiederholt, vgl. a.a.O., S. 428): "Subjective Thätigkeit bildet im Denken ein Object." (a.a.O., S. 195) Denken wird also als 'Objektbildung' begriffen. Genauer: Objekte sind für Humboldt "Vorstellungen", Vorstellungsentwürfe und -regeln, die sich auf "vorhandene Gegenstände" beziehen. Objekt und Gegenstand sind nicht dasselbe (wie umgangssprachlicher Sprachgebrauch vielleicht nahelegen möchte), sondern Objekt ist ein Gegenstand unter Bedingungen seines Vorgestelltseins. Das unmittelbare Anstarren eines Gegenstandes, seine differenzlose Empfindung oder Abspiegelung wäre kein Vor-Stellen, das ihn als Objekt des Denkens konstituiert; es führte zu keinem Begriff. Zum Begriff eines Gegenstandes als Objekt gelangt man erst, wenn sich die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung dieses Gegenstandes mit der "inneren Handlung des Geistes synthetisch verbindet". (a.a.O., S. 195) Erst dann entsteht eine Vorstellung. Das heißt: Denkkraft und sinnliche Kraft der Wahrnehmung im Verein stiften das Vorstellungsobjekt. Dessen Eigentümlichkeit ist es - gewissermaßen in mittlerer Stellung zwischen subjektiver Tätigkeit und vorgegebener Gegenständlichkeit - einerseits die subjektive Denkkraft zu repräsentieren und andererseits die gegenständliche Welt.

Für Humboldt ist nun entscheidend, daß die objektivierende Vorstellung der Gegenstände, wie er sagt, 'zurückkehrt' zur Kraft, der sie entspringt. Die Vorstellung (das Vorstellungsobjekt) wird ihrerseits gewissermaßen zum Gegenstand der inneren und äußeren Wahrnehmung. Subjektive Denktätigkeit vollzöge sich also als doppelte Wahrnehmung: als Wahrnehmung eines Gegenstandes und als Wahrnehmung der Wahrnehmung eines als Objekt vorgestellten Gegenstandes. Die Wahrnehmung der Wahrnehmung oder die Vorstellung der Vorstellung - die beide die Eigenart menschlicher Denktätigkeit ausmachen - jedoch bedürfen der Sprache. Humboldt: "Hierzu (zur Wahrnehmung der Wahrnehmung - E.S.) aber ist die Sprache unentbehrlich." (a.a.O., S. 195) Unentbehrlich, warum?

Sie ist unentbehrlich, weil Denken (intellektuelle Tätigkeit) für Humboldt ein inneres Sprechen ist. Ein sprachloses Denken ist insofern für ihn undenkbar, als sprachloses Denken ein Denken ohne Sachdistanz und Ichdistanz wäre. Denken, das begreifen will (und die Kraft des Begreifens ist die Kraft des Denkens), muß sich offenbar von der Unmittelbarkeit der Eindrücke lösen und sich die sinnlichen Eindrücke als Vor-Stellungen ausdrücklich vermitteln. Das ausdrückliche Vermitteln des Unmittelbaren kann sich nicht ohne ein Drittes vollziehen, das weder ganz identisch ist mit dem Ich des Denkens noch mit seinem Gegenstand. Dieses Dritte ist das Wort, die Sprache. Das erste Argument für die Notwendigkeit der Sprache wäre also ihre doppelt distanzierende Funktion. Sie distanziert das denkende Ich von sich selbst und sie distanziert das vorstellende, denkende Ich von der Eindrucksfülle der 'Welt', und zwar in einem einsamen Akt der inneren Artikulation. Ohne die doppelt distanzierende Arbeit der Sprache fielen Ich und Welt, Vorstellung und Gegenstand, unterschiedslos zusammen. Es gäbe keine Möglichkeit, irgend etwas 'als' etwas zu denken, es gäbe keine

Möglichkeit, irgendwelche Eindrücke im Strom ihres Einströmens auf den Menschen zu Vor-Stellungen und "Vorstellungsarten" zu ordnen - es gäbe weder das Ich in seiner erfaßten Unterschiedenheit zur Welt noch den Begriff der Vor-Stellung in seiner Unterschiedenheit zu bloßen, wahrnehmungsspezifischen Eindrücken. Der Mensch wäre Spielball der Eindrücke und ihrer unvermittelten Zudringlichkeit.

Ermöglicht einerseits der doppelte Distanzierungseffekt der Sprache im bezeichnenden Wort die Praxis des inneren Denkvorgangs in 'Einsamkeit und Freiheit' (die Selbstvorstellung des Ich 'als' Ich und die Sachvorstellung des Welteindrucks 'als Objekt'), ist also die Sprache das mittlere Vermittelnde als doppelt Distanzierendes von Mensch und Welt, so ist andererseits der Vollzug des Sprechens, die sprachliche Äußerung, die der Sprache als ERGON vorausgeht, keine bloße Realisierung vorgegebener Sprachmöglichkeiten (nicht nur "la parole" in Bezug auf "la langue"). Vielmehr ist das Entscheidende der Äußerung bei Humboldt, daß hier ein Ich - vermittelt über das Wort - 'sich' ausspricht. Wenn ich beispielsweise sage: "Ich sehe ein ziegelrotes Haus" (sei es vor mich hinsprechend oder an einen anderen adressiert), dann geschieht - nach Humboldt - folgendes: Ich ordne eine Mannigfaltigkeit von Farbeindrücken, Formeindrücken, Einzelumrissen und Einzelgegenständlichkeiten (Ziegel, Fenster, Türen, Gardinen, Blumen hinter den Fenstern usf.) zur "Vorstellungsart" (zum Gestaltbild) dessen, was im Begriff des Hauses gedacht wird. Das (bereits vorhandene) Sprachsymbol 'Haus' schiebt sich gewissermaßen zwischen mich und die diffuse Vielfalt der Eindrücke - für Humboldt allerdings nicht so, daß mit dem Wort 'Haus' die Hausgestalt fertig daläge und zum absoluten Gesetz meiner Äußerung würde. Wort und Schema 'Haus' haben also nicht den Charakter einer definitiven Programmierung meiner Wahrnehmung, sondern (mit

Wittgenstein zu sprechen) das Wort 'Haus' bietet ein Schema mit "ausgefransten Rändern". Ich könnte beispielsweise auch sagen: "Ich sehe ein ziegelrotes Schloß." Und ein anderer könnte im Hinblick auf denselben Gegenstand sagen: "Ich sehe einen ziegelroten Bungalow". Und ein dritter vielleicht: "Ich sehe eine ziegelrote Wohngarage". Für Humboldt wäre nun gar nicht von ausschlaggebender Bedeutung, wer Recht hat. Er hielte das wahrscheinlich gar nicht für entscheidbar. Wichtig für ihn wäre vielmehr, daß in der Äußerung "Ich sehe ein ziegelrotes Haus" das Ich, das dieses ziegelrote Haus sieht, ein Ausdruck einer individuellen intellektuellen Tätigkeit ist, die auf das Werkzeug der Sprache zurückgreift (und zurückgreifen muß), um sich selbst im Hinblick auf das Haus und das Haus im Hinblick auf sich selbst bestimmen zu können. Das Sprechen, die Äußerung, hat in erster Linie den Sinn, das Denken des Ich zur Selbsttätigkeit anzuregen - wie schon gesagt: zur Objektivierung des Ich in einem Objekt, in dem es nicht untergeht, sondern an dem es - sich wiedererkennend - auftaucht. Bezogen auf den Satz "Ich sehe ein ziegelrotes Haus" kann man in der Sprachperspektive Humboldts sagen: Priorität hat nicht das Ansichsein des Hauses, nicht das, was es 'intersubjektiv' wirklich ist, sondern Priorität hat die Individualität des Ich, die in dem Satz ebenso objektiv wird wie das ziegelrote Haus (vielleicht Schloß, Bungalow, Wohngarage etc.) Das bereits vorgegebene Wort "Haus" und das ebenso vorgegebene Adjektiv "ziegelrot" ist gleichsam nur ein Deutungsangebot (wie in anderen Sätzen zum selben Gegenstand verwendete Substantive und Adjektive auch nur Deutungsangebote sind). Entscheidend ist, daß die Individualität des denkenden Ich in der Wahrnehmung der Deutungsangebote bereits vorliegender Wörter und Begriffe ihr eigenes Denk- und Deutungsspiel, ihre eigene Sprachkraft aktiviert, daß die denkende Individualität nicht nur fixierte Wörter und ihre Bedeutungen (und auch nicht nur fi-

xierte Kombinationen von Wörtern in Sätzen) repetiert, sondern sie quasi immer wieder neu - wenn auch in bestimmten Grenzen - erfindet. Verglichen in ihrer äußeren Erscheinung, in ihrer dokumentierten Gestalt, mögen Worte, Sätze und ganze Satzkombinationen identisch sein - verglichen in ihrer Beziehung zur sich aussprechenden Individualität sind sie indes immer nur ähnlich. Der Satz "Ich sehe ein ziegelrotes Haus" kann - in der Sicht Humboldts - von vielen Sprechern durchaus formal identisch gesprochen werden; seine Semantik jedoch wird niemals schlicht dieselbe sein, weil jedes Wort, jeder Satz, jede grammatische Form und syntaktische Struktur in ihrer Rückwirkung auf den Sprecher und seine Sprachkraft Individualität zwar mit sich selbst objektiv vermitteln, aber niemals zu einem äußeren Werk machen, zu einem 'Objekt' im massiven Sinne der Bedeutung des Wortes.

Was also sagt die "Natur" der Sprache (die Sprachlichkeit) über den Menschen? Sie sagt, daß der Mensch ein denkendes Wesen ist. Elementare Antriebe zu diesem Denken (hier ist Humboldt sehr realistisch und Vorreiter der modernen Entlastungsinterpretation der Sprache) liegen in "Noth, Absicht und Gefallen". (a.a.O., S. 196) Sie liegen in der "Noth" der Hilfsbedürftigkeit, in der "Absicht", Verhalten zu initiieren und zu koordinieren und im "Gefallen" an der absichtslosen Selbstinterpretation. Mit den Tieren teilt der Mensch die nothafte Existenz aller sinnlichen Wesen. In dieser Perspektive haben Denken und Sprache einen durchaus pragmatischen Zweck. Der Mensch ist sinnliches Bedürfniswesen. Und im Hinblick darauf warnt Humboldt geradezu vor einer voreiligen Idealisierung der Sprache (und mithin des Denkens), wenn er fordert: "Man muss den Menschen, auch in seinen edelsten Bestrebungen, immer in seiner ganzen Natur, deren eine Seite er mit der Thierheit teilt, betrachten." (a.a.O., S. 197) Nur: Man darf die nothafte Disposition von Sprache

und Denken in der sinnlich-leibhaftigen Natur des Menschen nicht als einzige Quelle der Sprachentstehung ansehen. Sprache und Denken haben nicht eine ausschließlich aus der menschlichen Bedürfnislage erklärbare Funktion. Wollte man das unterstellen, dann wäre die Mannigfaltigkeit und Vielfältigkeit der Sprachen nicht zu begründen. Daher muß man über die naturhafte Verwurzelung von Sprache und Denken hinaus auf jene Quelle des "Gefallens" achten, in der der Freiheitsgrund spielerischer Artikulation sichtbar wird. Das bedeutet für Humboldt: Es gibt beim Menschen eine Absichtslosigkeit des Denkens und Sprechens, einen zweckfreien Gebrauch der Sprache, der menschliche Artikulation von Anbeginn von tierischer Verlautbarung unterscheidet. Im Falle des Menschen ist die notwendige unmittelbare Verlautbarung (wie Not und Bedürftigkeit sie erfordern) immer schon durch die Möglichkeit freier innerer und äußerer Artikulation überboten, wie auch das nothaft-instrumentelle Vorstellen (Denken) immer schon überboten ist durch die freie Vorstellung unmittelbarer Welteindrücke. Das jedoch ist für Humboldt kein spekulativer Gedanke, nicht die Annahme einer schmeichelhaften Anthropologie der Selbstüberhöhung des Menschen zum naturfreien Geist, sondern die einzig mögliche Erklärung der Vielfältigkeit von Sprachen und sprachlicher Ausdrücke, und zwar inner- wie interkulturell. Daß der Mensch denkt und spricht und eines nur durch das andere möglich ist, hat, im Hinblick auf seine Bedürfnisnatur, gewiß auch eine lebensinstrumentelle Funktion. Aber die Reduktion auf diese instrumentelle Funktion könnte nicht die Tatsache begründen, daß es eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von Denk- und Sprachweisen gibt, nicht das Phänomen erklären, daß jeder Sprecher und jede Sprache letztlich unverwechselbare "Erscheinungen" der "Einen Sprache" sind. Die Reduktion von Sprache und Denken auf pure biotische Instrumentalität würde die durchaus statthafte, sogar notwendige,

weil aufschließende Tieranalogie zur Homologie (also zur differenzlosen Übereinstimmung von Mensch und Tier) verkürzen und - jenseits jeder moralisierenden Attitüde - sich um die Möglichkeit bringen, Einsicht in das schöpferische Spiel zu gewinnen, das Sprache und Denken und Denken in der Sprache mit sich selbst im Modus distanzierenden "Gefallens" treibt. Es wäre das Spiel der Entlastung von der Entlastung - ein im weitesten Sinne ästhetisch-freies Sprechen und Denken jenseits biotischer Zweckmäßigkeit.

Das Phänomen der Sprache und des Sprechens 'sagt' aber nicht nur über den Menschen, daß er ein instrumentell und vor allem frei vorstellendes Denkwesen ist - letzteres vorzüglich in der Innerlichkeit seiner Gedankenbildungen. Für Humboldt zeigt das Elementarphänomen der Sprachlichkeit auch, daß die Innerlichkeit des an Sprache gebundenen Denkens nicht nur auf ein solipsistisches "Gefallen", sondern auch auf Äußerung gegenüber dem Anderen angelegt ist. Das heißt: Das Phänomen der Sprache (im Sinne einer wesenhaften und elementaren Sprachlichkeit) exponiert den Menschen als "geselliges" Wesen. Um das spezifisch Menschliche sprachgebundener und durch Sprache initiiertes "Geselligkeit" zu erklären oder mindestens zu verdeutlichen, operiert Humboldt zunächst wiederum mit der Mensch-Tier-Analogie. Auch bei Tieren gibt es eine "Neigung zur Geselligkeit" (a.a.O., S. 201). Und selbst dort läßt diese sich ohne Einseitigkeit nicht aus dem bloßen Bedürfnis (nicht nur instrumentell, wie man sagen könnte) ableiten. Woraus die an Tieren zu beobachtende Geselligkeit über das bloße Bedürfnis hinaus entspringt und wie bei ihnen Wahrnehmung, Empfindung und Wahrnehmungsverknüpfungen sich ereignen, darüber zu spekulieren, ist Humboldt nicht bereit. Denn er ist überzeugt, daß sich der Mensch von dem, was bei und in den Tieren vorgeht, letztlich "gar keinen Begriff" machen kann. (vgl. S. 201) Ist nun

prinzipiell nicht auszumachen, ob und wieweit Tiere denken oder nicht denken (wieweit sie Wahrnehmungen zu Vorstellungen verknüpfen oder nicht verknüpfen), so gilt jedenfalls für das Denken des Menschen, daß es "wesentlich an gesellschaftliches Daseyn gebunden" ist. (a.a.O., S. 201) Zwar vollzieht sich die Leistung frei denkenden Vorstellens primär im Subjekt, in der Individualität. Sie hat dort auch ihren eigentlichen Kraftpunkt. Das Individuum konstituiert die Differenz von Ich und Welt ursprünglich für sich. Es objektiviert sich, wie dargetan, im Vorstellungsobjekt, so wie es die Welt darin objektiviert. Soll aber die doppelte Objektivation von Ich und Welt im Vorstellungsobjekt, das bei jedem einzelnen Menschen schon Sprache ernötigt, aus arbiträrer Vagheit zur "Bestimmtheit und Klarheit" gelangen, so ist dazu ein "Du" erforderlich. Das Du ist gewissermaßen unabdingbarer Prüfstein für die Triftigkeit des Vorgestellten. Die Selbstobjektivation von Ich und Gegenstand genügt also nicht zur Bildung eines klaren Begriffs. Erst in Konfrontation und Dialog von Ich-Vorstellungen mit Du-Vorstellungen, in der Wechselbeziehung zwischen einem Ich des Denkens und einem Du des Denkens, erst im Wechselspiel zwischen den jeweiligen Vorstellungen von ego und alter vollendet sich das Vorstellen für die eine wie für die andere Seite. So sagt Humboldt: "(...) die Objektivität ist erst vollendet, wenn der Vorstellende den Gedanken wirklich ausser sich erblickt, was nur in einem andren, gleich ihm vorstellenden und denkenden Wesen möglich ist." (a.a.O., S. 201) Wirklich außer sich "erblicken" kann sich der Mensch als denkendes Wesen nur in einem anderen denkenden Wesen - in einem ihm wesensähnlichen und nicht in einem ihm wesensfremden Wesen (wie es der Gott und das Tier wäre). Das heißt: Die zweite und "vollendete" der Stufe der Objektivität des vorstellenden Denkens ist für Humboldt nur aus einem mitmenschlichen - eben "geselligen" - Kontext zu gewinnen. Man kann sagen: Die

erste Stufe der Objektivität des Denkens wird schon durch das innere Auseinandertreten von Ich und Welt in der subjektiven Vor-Stellung erreicht. Diese ist sogar die Urstiftung der "Ich-Welt-"Spaltung. Die zweite Stufe aber setzt das analoge Du voraus, das nicht die schlechte und schlichte Verdoppelung des Ich ist, sondern eine eigenständige "Denkkraft". Damit jedoch die Denkkraft des Ich und die Denkkraft des Du sich überhaupt vermitteln können, bedarf es - für Humboldt - der Sprache. Sie, die Sprache oder besser das Sprechen, ermöglicht das "wirkliche" Erblicken der eigenen Individualität in der Individualität des Anderen. Das bedeutet: Ich erblicke mich und die Welt, und zwar über die Zufälligkeiten und Beschränktheiten meiner Vorstellungen hinaus, indem ich mit dem Anderen spreche. Mein inneres Sprechen und Denken (die erste Stufe der Ich- und Weltobjektivierung) muß sich nach außen wenden, sich selbst von außen und vom Anderen her sehen, soll es nicht in der Arbitrarität seiner Gedankenbildungen verharren. Indem das Ich sich nicht nur durch sich selbst, sondern in "Anrede und Erwiderung" (a.a.O., S. 201) im Du riskiert und analogie wiedererkennt, erreicht es die Deutlichkeit einer Objektivität, die in der Hermetik verschlossener Subjektivität unmöglich wäre. Diese Deutlichkeit ist die zweite Stufe der Objektivität. Anders gesagt: Die nur durch Sprache mögliche Anerkennung des Anderen als eines mir gleichen, aber auch von mir verschiedenen Menschen ist die interindividuelle (nicht intersubjektive) Bedingung der sich vollendenden Objektivität meines Denkens. Nichts anderes als diese Anerkennung bedeutet das von sich her nur schwach leuchtende Wort "Geselligkeit" bei Humboldt. Daß aber der Vollzug der Geselligkeit, die praktische Geselligkeit, die Anerkennung des Anderen als des mir zugleich Gleichen und Ungleichen meint und damit das ausschließt, was man später 'Verdinglichung' nennen sollte, erhellt aus Humboldts Überlegungen zur

schwingende Sphäre interpersonalen "Gefallens", nicht das Spiel der Sprache mit sich selbst, nicht die Progredienz des geschichtlichen Deutungslebens, in dem die Idee der "Einen Sprache" sich zeigt. Aber auch das gilt: Die gesellige Koexistenz der Sprechenden setzt deren Individualität voraus, also die Möglichkeit des Mit-sich-selbst-Sprechens in der Innerlichkeit des je-eigenen Denkens. Sprechen ist individuell und interindividuell, monologisch und dialogisch. Die Sprache aber, der fixierte und geronnene Sprachkorpus, der aus der irreduziblen Wechselbeziehung von Ich und Du ebenso hervorgeht wie er diese aus dem Hintergrund der Geschichte bestimmt, kann für Humboldt niemals wirklich perfekt sein. Wäre der Sprachkorpus perfekt oder würde er sich als perfekt deklarieren, dann könnten weder das Ich noch das Du in Gedanken ein Objekt bilden, in dem sich Individualität und Welt zugleich distanzieren und "eigentümlich" (ein Grundbegriff Humboldts) vermitteln. Die nach außen drängenden inneren Artikulationen von Ich und Du würden verstehenslos übereinstimmen. Das Sprachwerk (ERGON) stellte sich gegen die Kraft (ENERGEIA) seiner Herkunft und legte diese still. Der Mensch vermöchte nur zu denken, was schon gedacht ist, nur zu sagen, was a priori schon als Sagbares zugelassen und diktiert ist. Ein Verstehensproblem könnte es nicht mehr geben - weder als Frage des Selbstverständnisses noch als Frage des Fremdverständnisses. Die für das Verstehen konstitutiven Unterschiede zwischen Ich und Du hätten sich eingeebnet, die Voraussetzung des Verstehens - das Nichtverstehen - wäre entfallen, Ich und Du im Er austauschbar geworden. Man hätte in der Tat die Nooteboom-Situation. Die "Eine Sprache" wäre zur Einheitssprache korrumpiert.

Humboldts Sprachkunde, das, was man seine 'Philosophie der Sprache' nennen möchte, wendet sich mit der Koexistenz-Kategorie der Geselligkeit, mit der Inter-Individualität, mit

der Betonung des Ich-Du-Bezugs gegenüber dem Ich-Er-Bezug entschieden gegen die Versteinerung der Sprache in einem scheinperfekten Repräsentations- und Äußerungssystem. Die "Eine Sprache" ist das 'Eine Sprechen'. In ihm stemmt sich die Individualität des Sprechenden ebenso gegen die stets auch lauende Macht der etablierten Sprache, wie sie versucht, diese in der freien und geselligen Koexistenz der miteinander Sprechenden aufzulösen, zu konterkarieren und zu differenzieren. Es ist nicht so, daß Humboldt in einem 'idealistischen und individualistischen Überschwang' die Möglichkeit des Sprachloswerdens der Sprache durch ihre Versteinerung, daß er die Zwänge, die von etablierten Sprachsystemen ausgehen könnten und ausgehen, als sprachimmanente Drohung nicht gesehen hätte. Unmißverständlich spricht er von der "Macht" der Sprache, davon, "wie gering eigentlich die Kraft des Einzelnen gegen die Macht der Sprache" ist. (a.a.O., S. 227) Er läßt deutlich erkennen, daß Sprache, so wie sie als ERGON vorliegt, auch "Einschränkung" sei. Einerseits ist zwar die gesprochene Sprache eine höchst eigene, als Selbstartikulation nicht bis ins Letzte verstehbar; andererseits vollzieht sich alle Selbstartikulation im "Gesprochenhaben aller Menschengeschlechter" (a.a.O., S. 226), zieht sich also jede Selbstartikulation in die nichtbegrenzbare Unendlichkeit des bereits Gesprochenen zurück, ist von daher bedingt und disponiert. Das heißt: Jeder Mensch ist Sprecher und Gesprochener seiner Sprache. Sprache hat den Menschen schon formuliert, bevor er sich in ihr und gegen sie formuliert. Das gilt für das Individuum ebenso wie für die Generationen, für die Völker ebenso wie für die Nationen. Immer gibt es einen Überlieferungszusammenhang der Sprache, den geronnenen Traditionszusammenhang des Gesprochenen im Hintergrund der Individuen, aber auch der einzelnen Generationen, Völker, Nationen - der 'kollektivsubjekte' oder der 'kollektiven Individualitäten', wie

man sagen kann. Der einzelne Sprecher (und er vielleicht am deutlichsten) ist ebenso der hinter- und untergründigen Sprachmacht ausgesetzt wie es weniger merklich die Generationenverbände, die Völkstümer und die nationalen Gemeinschaften sind. Aber diese geronnene Macht der Sprache, der fixierte und fixierende sprachliche Traditionskontext, dessen schwächster Gegner im Grunde der Einzelne in seiner sich reklamierenden Individualität ist, ist für Humboldt schließlich nicht unbezwingbar. Das Individuum, davon jedenfalls ist er überzeugt, kann durchaus gegen die mit Erdrückung drohende Sprachmacht der in die Tiefe gestaffelten Traditionshorizonte antreten. Die Individualität muß es sogar, soll ihr lebendiger Geist nicht Opfer der "toten" Überlieferung werden. Die Weise, in der das geschieht, nennt Humboldt selbst "eine Gewalt des Menschen über die Sprache". (a.a.O., S. 229) Die überlieferte, durch lange Traditionsketten gestärkte Macht der Sprache und die "Gewalt" des sprechenden Menschen über diese geronnene Sprachmacht stehen sich also gegenüber - sie stehen sich gegenüber als tote Überlieferung und als lebendiger Geist. Würde der Geist seine Lebendigkeit in falscher epigonaler Demut gegenüber der aufgehäuften Sprachmacht der Tradition verlieren und auf seine individuelle Selbstartikulation in eigenen und neuen Vorstellungen verzichten wollen, so stürbe nicht nur der lebendige Geist, sondern die Sprache selbst. Es ist die Artikulationskraft des Einzelnen (wie auch der 'kollektiven Individuen'), auf die Humboldt setzt. Diese Artikulationskraft sprengt, und zwar in einem permanenten Prozeß biographischer und historischer Fortbildung, die Eingrenzungen und Beschränkungen überkommener Sprachmacht; sie verweist die Sprachmacht, die sich gegengeschichtlich 'ontologisieren' will, in die Geschichte zurück und bewahrt damit das Sprechen vor dem Verstummen in der Wiederholung des Gesprochenen. Die aufgelaufene Sprachmacht muß also durch die

Sprachkraft, der sie selbst entsprang, wieder verflüssigt werden. Nur so läßt sich für Humboldt ein "Gleichgewicht" herstellen, in dem Gegenwart und Vergangenheit der Sprache und der Sprachen so zusammengeführt werden, daß der in die Zukunft weisenden Idee der Vervollkommnung kein Abbruch geschieht. Wie das Ich gegenüber dem Er, so darf man vergleichen, sich durch "Spontaneität" und "Wahl", und zwar einen Bezug wechselseitiger Anerkennung stiften, artikuliert, so artikuliert sich die lebendige Sprachkraft gegen ihre Entmächtigung durch die Macht des Gesprochenen.

AUSBLICK

In Humboldts Sprachkunde zeichnet sich die nachdenkliche Zuversicht ab, daß es möglich und schließlich notwendig sei, der Macht und Übermacht geronnener Sprache durch die Kraft authentischen Sprechens zu entkommen. Der anthropologische Name dieser Zuversicht ist 'Bildung', der Träger die Individualität und die Gemeinschaft der Individualitäten. Die Geschichte der Sprache ist die Geschichte menschlicher Selbstbildungen und Selbstartikulationen, in denen sich für Humboldt die Idee der "Einen Sprache" als Entwicklungskern für denjenigen abzeichnet, der nicht nur dumpf in seiner Sprache lebt, sondern dem vergleichende Kenntnis der Sprachen einen Einblick in menschliche Sprachlichkeit erlaubt. Der Zusammenhang von Sprache, Geschichte und Denken, geäußert und rückgenommen in Individualitäten, ist unhintergebar und ursprungsphilosophisch unergründbar. Immer schon war der Mensch derjenige, der sich denkend artikulierte und der artikulierend dachte; immer schon gab es auch - wenn man Humboldt folgt - Ähnlichkeit und Differenz zwischen den Individuen. Diese Differenz jedoch ist für Humboldt kein Ärgernis, sondern Ausdruck einer wesenhaften Freiheit, die gleichsam die letzte und tiefste Quelle der geschichtlichen Fortbildung von Sprache und Sprechen ist. "Einsamkeit" und "Freiheit", um mit einer bekannten Fügung Humboldts zu sprechen, bestimmen und bedingen auch die Sprachlage des Sprechenden. Freiheit bestimmt die individuelle Sprachlage insofern, als sie im Ausdruck auch die Chancen eröffnet, den Verbindlichkeiten der Gesprochenheit, also den in Geltung befindlichen Sprachspielen zu entkommen. Einsamkeit, und das wird viel zu wenig bedacht, ist auch der Preis der Freiheit, den der Mensch dafür zahlt, nicht nur "Ich" sagen zu können, sondern auch "Ich" sagen zu müssen. Freiheit ist die an-

thropologische Voraussetzung der Andersheit des Anderen. Aber in der Spannung zur Andersheit des Anderen, in der Unmöglichkeit, der Andere zu sein, liegt auch das Moment der Einsamkeit. Die als Urtatsache gefaßte Individualität ist nicht nur ein selbstgenügsamer Zustand. Sie bedeutet auch das unhintergehbare Zu-sich-selbst-Ausgesetztsein - wenn man so will: die Rückseite und Dunkelseite der Freiheit. Auf der Ebene der Sprache und des Miteinandersprechens heißt das: Selbst die entschlossenste Absicht des Verstehenwollens des Anderen und der entschiedenste Versuch, sich selbst verständlich und durchsichtig zu machen, stoßen auf Grenzen. Sprache zieht sich nicht nur in der Geschichte der Menschheit in eine unaufhellbare Dunkelheit zurück; auch die Äußerung des individuellen Sprechers, die ich genau oder restlos verstehen will, zieht sich zurück in den Horizont seiner Biographie, der mir unerreichbar bleibt. Und die Unerreichbarkeit gilt selbst für mich. Auch meine innere Selbstartikulation, zu der mir Sprache verhilft, bringt mich nicht in der Ganzheit meiner Geschichte für mich selbst zum Vorschein. Humboldts Satz, nach dem alles Verstehen ein Nichtverstehen voraussetzt, wie - so kann man hinzufügen - alles Sprechen ein Schweigen voraussetzt, sollte eine Warnung davor sein, seine Sprach- und Bildungskunde des Menschen, der menschlichen Individualität, allzu blauäugig einem freiheitsfröhlichen Sonntagshumanismus zuzuschlagen. Denn ein der Freiheitsfröhlichkeit zuwiderlaufendes Moment tiefer Skepsis klingt zumindest mit in dem Gedanken, daß zum Glück der Freiheit auch der Preis der Einsamkeit gezahlt wird wie für die Chance des Verstehens der Preis des Nichtverstehens und für die Möglichkeit des Sprechens der Tribut des Schweigens. Im Grunde ist die Individualität, die sich durch Sprache im Denken bildet, wie sie sich andererseits auch ihren Selbstbildungen wieder entzieht, ein widersprüchlich verspanntes Phänomen. Individualität legt sich

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Sprechenden selbst so wenig zu Wort kämen wie sich deren spezifische Weltansicht zeigte. Gewiß, das Sprachstudium hat auch - heute würde man sagen: als Sprachtraining - den Zweck, den konventionellen Sprachgebrauch zu lehren. Aber, und das ist für Humboldt das Entscheidende eines Sprachstudiums (im Unterschied zum bloß mechanischen Sprachunterricht): "(...) das Sprachstudium lehrt (...) außer dem Gebrauch der Sprache selbst noch die Analogie zwischen dem Menschen und der Welt im allgemeinen und jeder Nation insbesondere, die sich in der Sprache ausdrückt (...)" (a.a.O., S. 117). Das heißt, wer Sprachen nicht nur mechanisch zu ihrem Gebrauch lernt, der findet unter der Oberfläche der verschiedenen Sprachen die anscheinend das Identische mit unterschiedlichen konventionellen Sprachzeichen als dasselbe belegen, eine Individualität der Wörter, Ausdrücke und Sprachen, die in einem analogen, in einem freien Entsprechungsverhältnis stehen. Genauer: Jede Sprache vermittelt zwischen Mensch und Welt, aber in keiner Sprache bildet sich der Mensch einerseits und die Welt andererseits vollendet ab. Eine Abbildtheorie der Sprache kann es nicht geben, weil jede Sprache eine perspektivische individuelle Weltmodifikation ist. Ist sie aber nur eine Weltmodifikation, dann ist auch jede Kultur- und Nationalsprache eine derartige Umbildung, dann ist das Verhältnis der Sprachen untereinander (und auch das Verhältnis der Sprechenden zueinander) immer nur analog und nie gleich. Wenn zwei dasselbe sagen, sagen sie nie dasselbe, wenn zwei dasselbe denken, so ist das Gedachte immer nur ein Ähnliches, niemals jedoch ein Identisches. Humboldts Begründung dafür ist ebenso entschieden wie weitreichend: Die Welt, worüber gesprochen wird, ist unerschöpflich, wie es die Individualitäten (Völker, Nationen, Stämme) sind, die sie im Medium ihrer Sprachen auslegen. Oder anders: Auch die denkbar größte Summe aller Weltansichten, die sich in Sprachen niederschlagen, läßt sich

nicht zur Ansicht der Welt addieren. Wer sich daher durch Sprachenkunde bilden und nicht nur in den Gebrauch verschiedener Sprachen einüben will, müßte als erstes die Einsicht gewinnen, daß Sprache und Welt wie auch die Sprachen untereinander inkongruent sind und daß sie auch nicht durch einen konventionellen Zeichenbezug auf vorliegende Sachen zu einer perfekten Übereinstimmung gebracht werden können.

ERGON). Im Sprechen einer bestimmten Sprache durch den einzelnen Sprecher wird die Sprachkraft, die diese bestimmte Sprache hervortrieb, reaktiviert. Das bedeutet: Das Sprechen einer Sprache ist nicht die bloße Repetition einer bestehenden Vorgabe, sondern hat die Chance einer genuinen Weiterbildung der vorgegebenen Sprachmuster. Dasselbe gilt für jedes Denken eines bereits gedachten Gedankens.

- 5.) Das dynamisch rückgekoppelte Wechselverhältnis von Sprechen und Sprache (von Humboldt gefaßt als "Macht der Sprache" und "Gewalt über die Sprache") exponiert den Sprecher einer Sprache zum Motor im Fortgang der Sprach- und Gedankenbildungen. Das heißt: Das Zentrum der Sprachbildung und der Sprachenbildung ist die Individualität. Sie ist der geschichtlich wandernde Ursprung der Sprache.
- 6.) Die ursprüngliche Anbindung der Sprache an die Individualität als faktische Kraft des Sprechens hat zur Folge, daß die historisch gewachsenen Sprachgebilde grundsätzlich nur die Eigenschaft eines Orientierungsangebots haben können, das nicht absolut verpflichtend ist. Ferner hat die Priorität des individuellen inneren und äußeren Sprechens zur Folge, daß alle vorliegenden Wörter, Sätze und Aussageformen zwischen verschiedenen Sprechern zwar eine Verständigungsbrücke bauen, die aber nicht 'sicher' ist. Der Dialog zwischen zwei Sprechern kann nur den Charakter einer Annäherung haben. Eine perfekte Verständigung ist unmöglich.
- 7.) Die Unmöglichkeit einer perfekten Verständigung (die die Unmöglichkeit einer absolut gewissen Satz wahr-

heit einschließt) ist für Humboldt kein Einwand gegen die Sprache, sondern Voraussetzung für deren Fortbildung. Nur weil zwischen der Äußerung von alter und ego keine genaue Kongruenz bestehen kann, wird der Dialog in der Sprache für die Sprache kreativ. Nur weil das Du keine Wiederholung des Ich ist (weil das Ich sogar selbst nicht wiederholen kann), ergibt sich die Möglichkeit und die Notwendigkeit der "Geselligkeit".

- 8.) In Humboldts Sprachphilosophie spiegelt sich deutlich wider, daß er die Individualität (die Unaus-tauschbarkeit und Unverwechselbarkeit) des Menschen als fundamentum in-concussum ansetzt. (Der Bezug zur Monadologie von Leibniz ist unverkennbar.) Die anthropologisch wichtigste Konsequenz dieser Unvertretbarkeit des Einzelnen ist das nicht aufhebbare Analogieverhältnis zwischen den Individualitäten. Das Analogieverhältnis bedeutet: Alle Menschen sind miteinander verwandt, aber kein Mensch ist dem anderen gleich. Zwischen allen Ähnlichkeiten liegt eine unüberbrückbare Differenz.
- 9.) Auf dem Grunde der fundamentalen Analogizität, die in die Sprache und die Sprachen zurückstrahlt, kann für Humboldt die Entwicklung einer Sprache, die die Differenz zwischen den Individualitäten tilgen will (also z.B. die Entwicklung einer technischen Einheits- und Universalssprache), nur als widermenschlich erscheinen. Konkret müßte sie das Auslöschen der Kräfte bedeuten, die die geschichtlichen Sprachen erzeugten und weiterbewegten. Das Ende der Individualität (oder des Subjekts) wäre entweder gleichbedeutend mit dem Absterben der Sprache oder

ein linguistischer Suizid im Falle der Konstruktion von Kalkülsprachen, die sich an die Stelle des geschichtlich bewegten und geronnenen Sprechens setzen wollten. Kurz: Die fundamentale Analogizität der Individuen und Existenzen verhält sich kritisch zu jedem Dogmatismus, der - aus welchen Gründen auch immer - die lebendige Geschichte systematisch disziplinieren und über Anordnungen ordnen will.

10.) Bezieht man Humboldts Prinzip der Individualität und Analogizität, das er in der Sprachkunde aufdeckt, auf Waczlav Havel, so kann man sagen: Die von Havel eingeforderte Verantwortung für die Sprache und in der Sprache ließe sich durch Humboldts Sprachanthropologie ebenso abstützen wie konkretisieren. Die Verantwortung vor der Sprache läge in der Anerkennung (nicht in der Duldung) der Analogiebezüge zwischen den Sprechern, d. h. in der Anerkennung des Anderen in seiner grundsätzlichen, mithin auch sprachlichen Eigentümlichkeit und Andersheit. Die Verantwortung für die Sprache würde konkret mit Humboldts "Geselligkeit", die dadurch gesellig (also interindividuell) bleibt, daß sie die Freiheit der Äußerung nicht in sich erstickt. Eine geschlossene Gesellschaft wäre für Humboldt ein Widerspruch in sich.

11.) Auch die elementare Ambivalenz der Sprache, die zu Havels Mißtrauenspostulat gegenüber den Wörtern führt, wäre im Horizont der Sprachkunde Humboldts zu finden. Dort nämlich, wo Humboldt auf die potentielle Gewalt über die Sprache verweist. Gewalt über die gesprochene Sprache ist zwar primär Ausdruck der Freiheit gegenüber sich verbindlich machen wollenden

Sprachtraditionen. Doch diese Freiheit schließt die willkürliche Sprachgewalt über die Sprache des Anderen und mithin über sein Denken nicht aus, sondern schließt sie ein. Humboldt war, das sollte nicht vergessen werden, bewegter Augenzeuge auch der negativen Folgen des Freiheitsaufbruchs in der Französischen Revolution und suchte - wie Schiller - nach der Möglichkeit, durch Bildung die Menschen freiheitsfähig zu machen. Daß also ein Wort wie "Freiheit" oder wie "Gleichheit" oder "Brüderlichkeit" nicht nur "Lichtstrahl", sondern auch "todbringender Pfeil" sein könnte, gehörte zu Humboldts eigener historischer Erfahrung. Unter dem Wort Freiheit wurden viele versklavt, im Namen der "richtigen" Freiheit, das wußte Humboldt, wie im übrigen vor ihm Rousseau, genau.

- 12.) Die grundlegende Fragwürdigkeitsthese im Hinblick auf Worte und auf ihren Gebrauch (und im Unterschied zur bloßen Fraglichkeit des Sprechens) kann im Humboldts Sprachdenken insofern auf Widerhall stoßen, als eben diese Fragwürdigkeit sich notwendig einstellen muß, wenn die Individualität die entscheidende Quelle aller Sprachen ist. Fragwürdigkeit ist zwangsläufig vorausgesetzt, wenn alles Verstehewollen Ausdruck eines latenten Nichtverstehens ist, wenn alles Verstehen einer Äußerung, eines Wortes, niemals vollständig das Nichtverstehen auflöst, wenn die Innerlichkeit der Gedankenbildung auch in der Selbstäußerung nicht randscharf abgebildet werden kann. Auch zwischen Innerlichkeit und Äußerung besteht nur ein analoges und kein Übereinstimmungsverhältnis. Deshalb bleibt jedes Wort, in dem sich Ich und Welt vermitteln, nicht bloß fraglich, son-

dern fragwürdig im Hinblick auf die Individualität, die sich darin vorstellt. Die wesenhafte Fragwürdigkeit der Sprache wäre in Humboldts Sicht die notwendige Konsequenz der individuellen Grundverfaßtheit faktischer Existenz und Koexistenz.

- 13.) Skepsis gegenüber dem definitorischen Verfahren (unter Anerkennung seiner begrenzten pragmatischen Zweckmäßigkeit) würde Humboldt teilen. Die Unterscheidung zwischen Sprachenkunde (Sprachwissenschaft) und Sprachkunde (als philosophische Sprachanthropologie) entspricht - cum grano salis - dem Unterschied zwischen definitorischer Nutzung und kritischem Wortumgang. Humboldt war sicherlich kein Sprachpositivist. Seine Sprachforschungen, die er systematisch betrieb, waren nur Vorbereitung seiner eigentlichen Intention: die Verfassung menschlicher Sprachlichkeit als elementares Anthropologicum aufzuschlüsseln, und zwar unter dem Vorzeichen der Leitfrage nach der "Einen Sprache", die keine bestimmte Sprache ist, sondern die eigene Sprache der Sprachen. Kritisch verhält sich diese Intention zu allen Ambitionen, Sprache nur als ERGON zu betrachten und das Sprachwerk in Definitionen bestimmen zu wollen. Sprache entzieht sich den Definitionen, weil sie jeweils schon in ihnen enthalten ist. Kurz: Sprache entzieht sich als ENERGEIA allen Feststellungen, weil sie geschichtliche Kraft ist. Definitorische Verwendungen von Sprache mögen hilfreich sein in bestimmten Lebenszusammenhängen. Die Sprache als Kraft aber ist undefinierbar wie das Individuum, das spricht.
- 14.) Kaum vorstellbar ist ein Brückenschlag von Humboldts

Sprachbildungsdenken zu einer verhaltenstheoretischen Bestimmung von Bildung. Bildung als "Ausstattung zum Verhalten in der Welt" liefe auf jene bloße Qualifikation hinaus, der Humboldt mit seiner Menschenkunde, seiner Sprachkunde, seiner Bildungslehre und schließlich auch seiner Staatslehre entschieden entgentreten wollte. Ein derartiges Bildungskonzept wäre unvereinbar mit Humboldts grundlegender Überzeugung, daß Bildung letztlich nur der Selbsttätigkeit entspringen könne und Unterricht dazu lediglich einen Beitrag im Sinne der Anregung leisten, nicht aber das Ziel zu bestimmen vermöge. Vor dem Hintergrund dieser Überzeugung wären Curriculumstrategien und Curriculuminstanzen, die sich ihrer bedienten, bestenfalls Instrumente zur Bestimmung jeweils zweckdienlicher Ausbildungen - schlimmstenfalls wären sie verfahrensmäßig legalisierte Selbstentfremdungen individueller Selbsttätigkeit und insofern der reine, vielleicht nicht einmal durchschaute Widerspruch zur Bildung. Eine Curriculumkommission von Experten, so darf man, mit Humboldts Denken vertraut, vermuten, wäre für ihn nicht einmal ein entfernter Abglanz der elementaren Geselligkeit, in der sich auch Lehrende und Lernende, und zwar in "Einsamkeit und Freiheit" zusammenfinden müßten.

- 15.) Man kann Humboldts Sprachkunde nicht gegengeschichtlich konservieren, ohne in Widerspruch zu ihr selbst zu geraten. So wenig es für ihn bei aller Beispielhaftigkeit die Möglichkeit eines Rückzugs zu den Griechen (für Rousseau die Möglichkeit eines Rückzugs in die Natur) gab - so wenig gibt es für diese Gegenwart einen Rückzug auf Humboldt, der

Zwischenzeiten und deren Erfahrungen ungeschehen machen müßte. Humboldt kann nur exemplarisch und nicht normativ sein. Unser Verhältnis zur Sprache ist prekärer geworden, unsere Individualität riskanter, unsere Wahrnehmung der Ambivalenz der Sprache schärfer. Dafür gibt es objektive Gründe: die Beschleunigung des Informationsflusses durch Funk, der Ersatz der Formulierung durch die schnelle Formel, die Überschwemmung der Wörter durch die Bilder, die Reduktion der Wörter auf Signale und Zeichen, das systemische Unwichtigwerden des Ichvorbehalts. Vor allem die neuen Bildmedien, die Informationsspeicher, die immer dichteren Vernetzungen von Bild und Sprache haben eine Situation geschaffen, in der man von der Sprache allein kaum noch sprechen kann, nicht von der verbalen Sprache allein. Die Priorität des Wortes als Ausdrucksmedium scheint gebrochen in einer 'multimedialen' Gesellschaft. Dabei wird aber auch die Individualität insofern fraglich, als ihr - schon aus technischen, aber auch aus ökonomischen Gründen - eine chancengleiche Beteiligung im Sinne eines Selbstaudrucks etwa an der Bildproduktion nicht in jedem Einzelfalle möglich ist. Das führt in die Lage, daß man - im Hinblick auf die Bilder und Bildsprache - nicht mehr ohne weiteres unterstellen kann, was Humboldt (aber auch Havel und Ingeborg Bachmann) im Hinblick auf die Wortsprache annehmen durften, daß es prinzipiell jedem möglich sei, 'sich' entsprechend seiner Individuallage und seiner Individualabsicht zu äußern und so am Gesamtwerk der Sprache mitzuwirken. Wenn nicht vieles täuscht, dann bedarf die heute erforderliche Exposition der Fragwürdigkeit der Sprache einer kritischen Sichtung des Tatbestands, daß wir in einer Situation sind, in der

die technische Instrumentierung von Wort, Ton und Bild einerseits die Sprachmöglichkeiten explosionsartig erweitert hat, diese Erweiterung andererseits aber noch die Macht potenziert, die in der Wortsprache immer schon darauf wartete, sich dem individuellen Sprecher gefügig zu machen. Vor diesem Hintergrund ist das Problem einer sprachlichen Bildung drängender denn je - wohl auch noch drängender als zu Zeiten Wilhelm von Humboldts.

Inhaltsverzeichnis

Einige einleitende Bemerkungen	2
Zugang I	10
Zugang II	25
Zusammenfassung und Fortsetzung	35
Max Horkheimers Warnung	40
Beispiel: Bildung	49
Notwendiger Nachtrag	56
Zwischenspiel: Herrn Nootebooms Klage	63
Zum Vergleich: Wilhelm von Humboldt und die Sprache	68
Die anthropologische Sprache der Sprache	75
Ausblick	95
Grundthesen der Sprachanthropologie Wilhelm von Humboldts und einige Folgerungen	100

Literaturliste

Ingeborg Bachmann:

Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung, 1. Vorlesung: Fragen und Scheinfragen, in: Werke, Bd. 4, hrsg. von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum und Clemens Münster, München 1982 (Sonderausgabe), S. 182-199.

Václav Havel:

Ein Wort über das Wort. Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1989, in: Am Anfang war das Wort. Texte von 1969-1990, übersetzt von Joachim Brun, Hamburg 1990 (rororo Aktuell Essay), S. 207-224.

Martin Heidegger:

Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, 1959.

Max Horkheimer:

Zum Begriff der Vernunft, in: Gesammelte Schriften, Bd. 7, Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973, Kap. 1: Philosophisches, S. 22-35.

ders.: Begriff der Bildung, in: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1979, Kap. 5: Universität und Studium, S. 409-419.

Wilhelm von Humboldt:

Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues, in: Werke in 5 Bänden, Bd. 3: Schriften zur Sprachphilosophie, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, 3. Aufl. Darmstadt 1969, S. 144-367.

drs.: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, ebd., s. 368-756.

drs.: Über die Sprache als Ausdruck eigentümlicher Geistesform, aus: Latium und Hellas, in: Schriften zur Anthropologie und Bildungslehre, hrsg. von Andreas Flitner, Düsseldorf/München 1956.

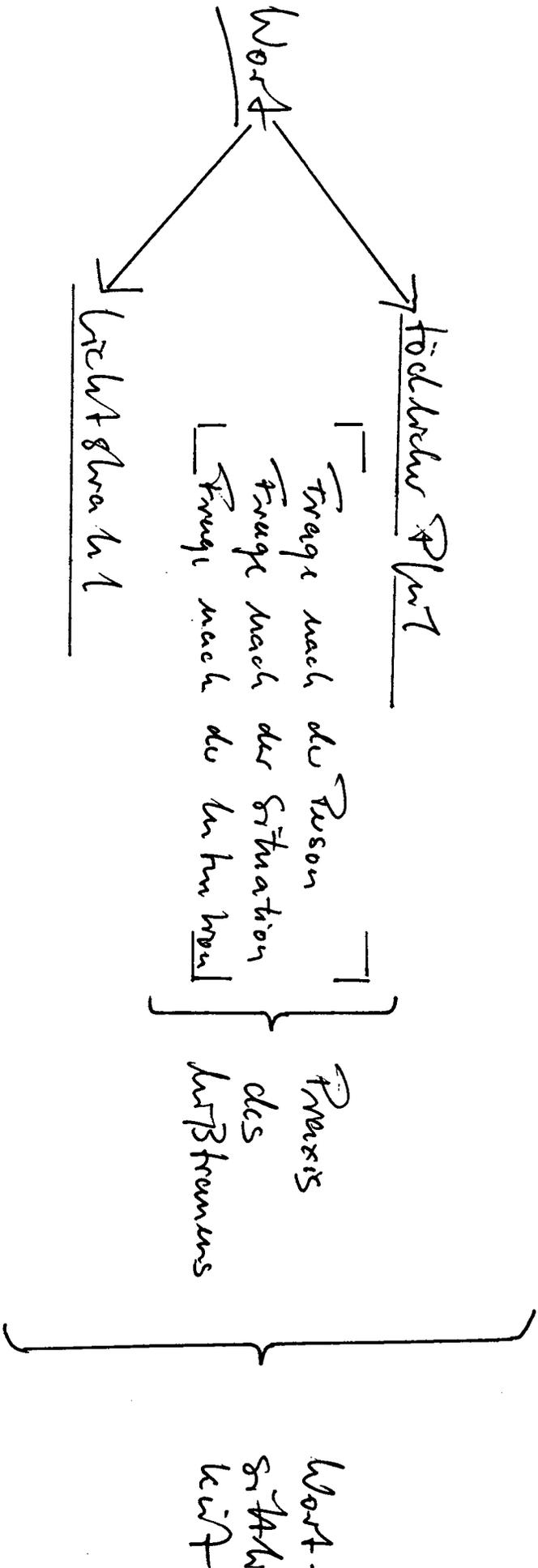
Cees Nooteboom:

Gedichte, ausgewählt und übertragen von Ard Posthuma, Frankfurt/M. 1992.

Saul B. Robinsohn:

Bildungsreform als Revision des Curriculum, 3., durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 1972.

Vermerk zur 3. Vorlesung am 3.11.92



Tafelbild zur 4. Vorlesung am 10.11.92

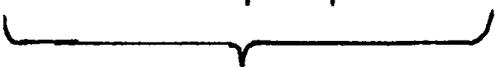
Wort / Sprache

logische Messung
| Delimitierung
Phonologische Wort $t_1 \approx$ Wort $t_2 \approx$ Wort t_3
(Dauerung)

$$\text{Wort } t_1 = \text{Wort } t_2 = \text{Wort } t_3$$

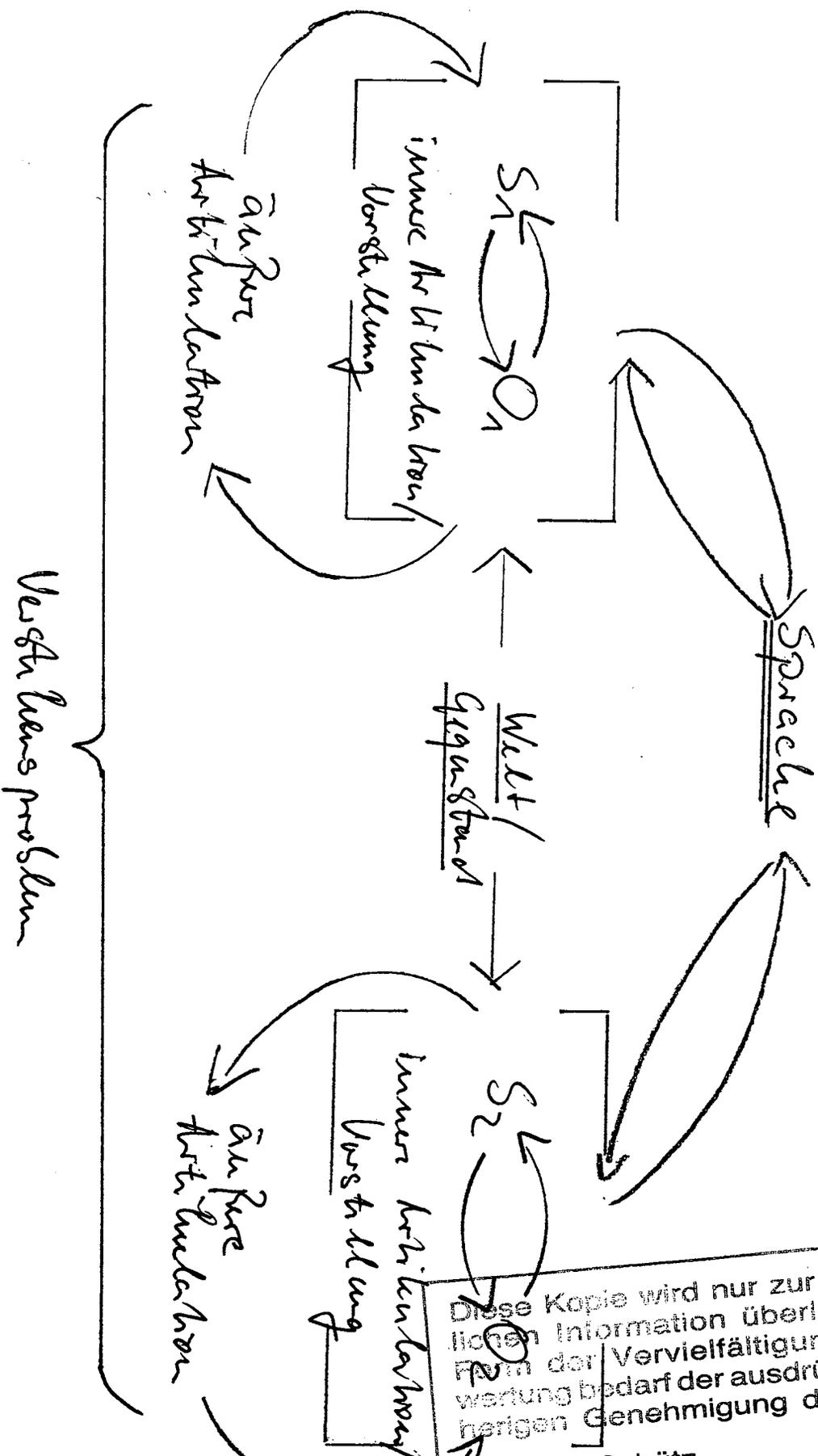
Logisches Gleichsein der Worte in ver-
schiedenen Aspekten (4)

(analogisches Gleichsein der
Wörter in Aspekten (4))



Tafelbild zur 12. Vorlesung am 2.2.93

Das Verstehensproblem seit Humboldt:



Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Egon Schütz