

Eugenio Coseriu

Die deutsche Sprachphilosophie

von Herder bis Humboldt

Vorlesung im WS 1985/86

Nachschrift von Heinrich Weber

Tübingen 1992

Inhaltsverzeichnis

1.	Einführung	1
1.1.	Programm und Motivation der Vorlesung	1
1.1.1.	Plan der Vorlesung	1
1.1.2.	Die These der Vorlesung: Kontinuität und Originalität der deutschen Sprachphilosophie der Romantik	2
1.1.3.	Die Betonung der Verschiedenheit und Eigentümlichkeit der historischen Sprachen als Charakteristikum der deutschen Sprachphilosophie	3
1.1.4.	Das Prinzip der Historizität	5
1.1.5.	Zusammenfassung	6
1.2.	Die Wende in der Sprachphilosophie	6
1.2.1.	Originalität und Kontinuität	6
1.2.2.	Zum Zusammenhang mit den französischen Ideologen	7
1.2.3.	Die Perspektive der Universalgrammatik	8
1.2.4.	Die Perspektive der deutschen Bewegung	9
1.2.5.	Neue Fragestellungen in der deutschen Sprachphilosophie	11
1.2.6.	Die Neubegründung der Universalität	13
1.2.7.	Die nationale Motivation der deutschen Sprachphilosophie	14
1.2.8.	Die Entdeckung der Welt der Völker und Nationen	15
1.2.9.	Zur geistigen Atmosphäre der Zeit: Deutschland als kulturelles Zentrum Europas	17
1.3.	Die vorgefundenen Fragestellungen	20
1.3.1.	Sprache als Instrument oder Sprache als Ausdruck?	20
1.3.2.	Etappen der Sprachentwicklung bei Condillac u. a.	22
1.3.3.	Das Problem der Universalität	23
1.3.4.	Die Idee der <i>characteristica universalis</i> bei Leibniz	24
1.3.5.	Lamberts Entdeckung des synthetischen und intuitiven Charakters der Wortinhalte	26
1.3.6.	Die Idee der Universalsprache in den Einzelsprachen	27
1.4.	Hauptmotive der sprachphilosophischen Forschung im 18. Jh.	28
1.4.1.	Überblick	28

1.4.2.	Die Bestimmung der eigentlichen Funktion der Sprachen	29
1.4.3.	Die Typologie der Sprachen	33
1.4.4.	Der Ursprung der Sprache	33
1.4.5.	Die Sprache und andere menschliche Tätigkeiten	33
1.4.6.	Die Sprache als Zeichensystem	34
2.	Die Sprachphilosophie Johann Gottfried Herders	36
2.1.	Literaturhinweise	36
2.2.	Zur Einführung in das sprachphilosophische Denken Herders	36
2.3.	Die Sprache als Prinzip der Einheit im Denken Herders	40
2.3.1.	Allgemeines	40
2.3.2.	Die Originalität von Herders früher sprachphilosophischer Synthese	41
2.3.3.	Der Sinn der Sprache überhaupt	44
2.3.4.	Die drei sprachphilosophischen Problemkreise im Werk Herders	45
2.4.	Die Behandlung der Sprache in den "Fragmenten"	47
2.5.	Die "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" 1772	49
2.5.1.	Die Fragestellung der Preisschrift	49
2.5.2.	Der Übergang vom Tier zum Menschen	50
2.5.3.	Der Mensch als Mängelwesen	51
2.5.4.	Der Begriff der "Besonnenheit"	52
2.5.5.	Der Akt der namengebundenen Erkenntnis	54
2.5.6.	Der Mensch schafft die Sprache	56
2.5.7.	Der Sinn der sprachlichen Zeichen	56
2.5.8.	Das Verb als ursprüngliche Wortart	58
2.5.9.	Der zweite Teil der "Abhandlung"	59
2.6.	Sprache und Kultur in den "Ideen zu einer Philosophie der Geschichte"	60
2.7.	Das Problem der Sprachphilosophie in der "Metakritik" u.a.	63
2.8.	Herders sprachphilosophische Leistungen	64
3.	Die Sprachphilosophie von J. G. Hamann	66
3.1.	Allgemeines	66
3.1.2.	Hamanns kultur- und geistgeschichtliche Bedeutung	66
3.1.3.	Schriften Hamanns zur Sprachphilosophie	66
3.1.3.	Sekundärliteratur zu Hamann	68
3.1.4.	Zum Problem der Deutung von Hamann	69
3.2.	Die zentralen Motive im Denken Hamanns	71
3.2.1.	Die frühen Schriften	71
3.2.2.	Die Herder-Schriften	72
3.2.3.	Nationalistische Motive bei Hamann	75
3.2.4.	Die Kant-Schriften: Rezension 1781 und Metakritik 1784	76

3.2.5.	Zu Hamanns Auffassung von der sprachlichen Bedingtheit des Denkens	80
3.3.	Fazit	82
3.3.1.	Hamanns kritische Leistung	82
3.3.2.	Hamanns positive Motive	83
4.	Die Sprachphilosophie J.G. Fichtes	87
4.1.	Allgemeines	87
4.1.1.	Sprachphilosophische Bedeutung Fichtes	87
4.1.2.	Literaturhinweise	88
4.2.	Fichtes Abhandlung "Von der Sprachfähigkeit"	89
4.2.1.	Zeitgenössische Bewertung	89
4.2.2.	Deduktion der Sprache aus einem Prinzip	90
4.2.3.	Fichtes Voraussetzungen	91
4.2.4.	Die Frage nach dem Sprachursprung	93
4.2.5.	Das Prinzip der Sprache: Sei immer einig mit dir selbst	94
4.2.6.	Zur Sprachgeschichte a priori	95
4.3.	Der Zusammenhang Fichtes mit Herder und Hamann	95
4.3.1.	Negativer Zusammenhang	95
4.3.2.	Positiver Zusammenhang	96
4.4.	Weitere sprachphilosophische Bemerkungen Fichtes	97
4.4.1.	Die Vorlesung zum Ursprung der Sprache	97
4.4.2.	Die patriotischen Dialoge	97
4.4.3.	Die vierte Rede an die deutsche Nation	98
5.	Die Sprachphilosophie Friedrich Schlegels	99
5.1.	Allgemeines	99
5.1.1.	Bedeutung von Friedrich Schlegel	99
5.1.2.	Epochen im Werk Schlegels	99
5.1.3.	Relevante Texte Schlegels	101
5.1.4.	Literatur über Friedrich Schlegel	101
5.1.5.	Die Interpretation F. Schlegels durch F. Kainz	103
5.2.	Die Grundlagen der Sprache	105
5.3.	Das Wesen der Sprache	107
5.3.1.	Überblick	107
5.3.2.	Die Bedeutung als sinnhafter Schein	109
5.3.3.	Die Sprache als Befreiung vom Ding	114
5.3.4.	Anthropologie der Sprache	115
5.4.	Die Pluralität der Sprachen	117

5.4.1.	Überblick	117
5.4.2.	Die Idee des grammatischen Sprachvergleichs	118
5.4.3.	Die Idee der Organizität der Sprache	119
5.4.4.	Der sprachtypologische Gesichtspunkt	120
5.5.	Würdigung der Sprachphilosophie F. Schlegels	121
5.5.1.	Die Wirksamkeit Schlegels	121
5.5.2.	Die Originalität Schlegels	121
5.5.3.	Der sprachphilosophisch-theoretische Ertrag Schlegels	123
6.	August Wilhelm Schlegel	125
6.1.	Allgemeine Würdigung	125
6.2.	Forschungsstand	125
6.3.	Von der Kultur der Idee zur Kultur der Erfahrung	126
6.4.	Hauptmotive der Sprachphilosophie A. W. Schlegels	127
6.4.1.	Die Sprachtypologie	127
6.4.2.	Spekulationen über den Sprachursprung im Briefwechsel mit Humboldt	128
6.4.3.	Sprache und Dichtung	129
Literatur	131	

Vorbemerkung

Der Text beruht auf hauptsächlich auf meiner Mitschrift während der Vorlesung, teilweise auf einer Nachschrift vom Band. Die Aufzeichnungen wurden so modifiziert, daß eine lesbare Fassung entstand. Zitate und Literaturhinweise sind überprüft, soweit die Quellen zugänglich waren.

15. September 1993

H.W.

1. Einführung

1.1. Programm und Motivation der Vorlesung

1.1.1. Plan der Vorlesung

Der Titel der Vorlesung enthält, wie Sie gleich sehen werden, ein Programm. Ich habe bisher unter diesem Titel bereits vier Vorlesungen gehalten. Diese Vorlesung wird in dreierlei Hinsicht anders ausgerichtet sein:

- Die älteren Vorlesungen dienten einer ausführlichen Darstellung der Texte. Diesmal geht es uns um eine Übersicht. Nicht die Analyse wird im Vordergrund stehen, sondern die Synthese.
- Die früheren Vorlesungen waren informativ ausgerichtet. Sie sollten vermitteln, was die deutschen Philosophen gesagt haben. Diesmal werden wir dagegen vor allem interpretatorisch vorgehen.
- Die früheren Vorlesungen haben keine These vertreten. In dieser Vorlesung wollen wir dagegen die These von der Kontinuität und Originalität der deutschen Sprachphilosophie in den Mittelpunkt stellen.

Die Motivation für die Vorlesung ist vor allem im letzten Punkt zu suchen. In neueren Publikationen ist die These, die wir hier vertreten, in Frage gestellt worden; dies ist für mich der Anlaß, sie ausführlicher darzustellen.

Wir werden in dieser Vorlesung Herder, Fichte, A. W. Schlegel, F. Schlegel, Schelling, Schleiermacher, Humboldt und Hegel behandeln; auch Hamann wird berücksichtigt werden. Im Vordergrund werden Herder, Schleiermacher, Humboldt und Hegel stehen; auf die übrigen werden wir nur zusammenfassend eingehen.

Wir werden die genannten Autoren nicht monographisch behandeln, sondern in bezug auf ihre Leistung im Bereich der Sprachphilosophie. Bei der monographischen Behandlung werden die Systeme der einzelnen Autoren getrennt entwickelt. Die Zusammenhänge zu anderen Autoren werden von diesem System aus gesehen. Wir werden jedoch hier so vorgehen, daß wir das Motiv der Sprache in den Mittelpunkt stellen. Das Problem der Sprache wird uns als roter Faden dienen.

1.1.2. Die These der Vorlesung: Kontinuität und Originalität der deutschen Sprachphilosophie der Romantik

Die Kontinuität der deutschen Sprachphilosophie kann nur behauptet werden, wenn man ihre Originalität anerkennt. Gerade die Originalität ist aber in Frage gestellt worden, und zwar auch von einigen meiner Schüler. Man hat die Zusammenhänge zwischen Humboldt und den französischen "Ideologen", nämlich Condillac u. a., hervorgehoben und den Zusammenhang mit Herder gelehrt. Hans Aarsleff betont die Einflüsse der Ideologen, macht Humboldt sogar zu einem Mitglied dieser Gruppe; andererseits negiert er den Einfluß von Herder und damit die innere Kontinuität der Sprachphilosophie. Einer meiner Schüler hat sich in einem Aufsatz mit dem Titel "Wem gehört Humboldt?" [Oesterreicher 1981: Fs. Coseriu I,117-135] mit dieser These auseinandergesetzt. Die These, daß es Zusammenhänge zwischen Humboldt und den Ideologen gibt, ist nicht völlig falsch. Sie ist aber einseitig und führt im Ergebnis zu einem verzerrten Bild.

Sicherlich ist es richtig, daß die deutsche Bewegung mit dem ganzen europäischen Denken zusammenhängt. Sie stellt dieselben Fragen und verwendet dabei zum Teil sehr ähnliche Termini. Dies für Nicht-Originalität zu halten, ist aber eine Selbsttäuschung. Es gibt nicht nur die Kontinuität, die von Condillac über die Ideologen zu Humboldt führt, sondern es gibt auch die Kontinuität zwischen Herder und Humboldt.

Faßt man die Zusammenhänge mit dem europäischen Denken ins Auge, darf man nicht nur nach Frankreich sehen. Von großer Bedeutung ist auch der englische Einfluß. Der wichtigste englische Sprachphilosoph im 18. Jh., J. Harris, wurde schon 1788 ins Deutsche übersetzt. Auch die drei ersten Bände des Buches von Lord Monboddo wurden 1784/85 ins Deutsche übersetzt; das Vorwort schrieb Herder. Den Brüdern Schlegel war die Dissertation von Adam Smith bekannt; Friedrich Schlegel wurde stark von Monboddo beeinflusst.

Auch der Italiener G. B. Vico hat mit seiner "Scienza Nuova" (1725), die 1822 durch W. A. Weber ins Deutsche übersetzt wurde, eine Wirkung in Deutschland entfaltet. Von den Romantikern wird er zwar kaum erwähnt. Er war aber Herder und Goethe bekannt. Herder erwähnt ihn im 59. Brief, Goethe notiert ihn in der "Italienischen Reise" unter dem Datum 5.3.1787. Auch der Altphilologe Wolf kannte Vico. Die Sprachkenntnis und die Interpretation der Sprachstruktur ist auch durch L. Hervás beeinflusst worden.

Als Ergebnis können wir festhalten, daß die deutsche Sprachphilosophie mit dem ganzen europäischen Denken zusammenhängt. Für jede Frage findet man Vorläufer und

Übereinstimmungen. Man muß aber beachten, in welchem Zusammenhang die Übereinstimmungen auftraten. Man darf sie darum nicht vereinzelt hervorheben, sondern muß sie im Gesamtkomplex interpretieren.

1.1.3. Die Betonung der Verschiedenheit und Eigentümlichkeit der historischen Sprachen als Charakteristikum der deutschen Sprachphilosophie

Es ist charakteristisch für die deutsche Sprachphilosophie in dem uns interessierenden Zeitraum, daß sie die Verschiedenheit und Eigentümlichkeit der historischen Sprachen besonders betont und zum Hauptproblem der Sprachbetrachtung macht. Diese Fragestellung kommt bereits in den Titeln zum Ausdruck; man vergleiche z. B. Humboldts Schrift "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts".

Worin die Bedeutung dieser Fragestellung liegt, habe ich in einem 1977 erschienenen Aufsatz auseinandergesetzt, auf den ich mich im folgenden beziehe. Im 18. Jh. war die herrschende Lehre die allgemeine Grammatik, die zwischen der Sprache im allgemeinen und der Einzelsprache nicht unterscheidet und die Universalität als das allen Sprachen Gemeinsame in den Einzelsprachen sucht. Am Anfang dieser herrschenden Lehre stand die "Grammaire générale (31676), die ihr Ziel im Untertitel angibt. Sie will die Gründe dessen erforschen, was allen Sprachen gemeinsam ist. Diese Auffassung führte dazu, daß man die Unterschiede zwischen den Sprachen als sekundär betrachtete.

Demgegenüber hebt die deutsche Bewegung die Verschiedenheit der Sprachen auf die Ebene der Universalität. Die Verschiedenheit wird als notwendiges Charakteristikum der Sprachen betrachtet; ihre historische Differenzierung als Universale der Sprache anerkannt. Wir haben es also mit der Entdeckung eines neuen Universale zu tun, des Universale von der Differenziertheit der historischen Sprachen. Diese Entdeckung bedeutet eine Wende in der Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft. Die Wende erfaßte die deutschsprachigen Länder, noch bevor die allgemeine Grammatik mit Meiner (Leipzig 1781) ihren Höhepunkt erreichte. Sie wurde ausgelöst durch Herder, der gegen die allgemeine Grammatik Stellung bezog, welche in der Eigentümlichkeit der Sprachen nur Anomalie und Abweichung sah. Was für den allgemeinen Grammatiker Meiner sekundär war, wird für Herder und die durch ihn begründete Bewegung zum Hauptweg der Forschung.

So schreibt A. W. Schlegel 1798 über den "Wettstreit der Sprachen"; ein Autor namens D. Jenisch nimmt 1796 eine "Philologisch-kritische Vergleichung und Würdigung von 14 ...

Sprachen Europas" vor. Die klassische deutsche Sprachphilosophie folgt Herder. Darum konnte Meiner nur geringen Einfluß ausüben, obwohl er einer der besten allgemeinen Grammatiker war.

Der neue Ansatz in der Sprachphilosophie erklärt, warum im deutschen Sprachraum die Hermeneutik neu begründet wird und eine neue Rechtfertigung des Sprachstudiums unternommen wird. Wir verweisen hier auf Humboldt, auf die Rektoratsrede Hegels und auf Fragen der Übersetzungstheorie.

Nimmt man als erstes Universale die Eigentümlichkeit der Sprachen, so gelangt man zum Sprachvergleich. Die Neubegründung des Sprachvergleichs geht auf F. Schlegel zurück; die Idee des Sprachvergleichs selber ist aber schon bei Herder da, der den Terminus "Sprachvergleichung" gebraucht. Das Universale der Eigentümlichkeit führt auch zu einer einzelsprachbezogenen Hermeneutik. Sie führt nicht mehr direkt vom Text zum Sinn, sondern vom Text über die einzelsprachliche Bedeutung zum Sinn. Auch das Sprachstudium wird neu begründet, und zwar als Studium der Sprachen, wobei die Betonung auf dem Plural liegt. Es geht um die wissenschaftliche Erforschung und die Erlernung der Sprachen, wie Hegel in seiner Rektoratsrede ausführt. Die Übersetzung konnte ebenfalls neu begründet werden; es entsteht eine Theorie der Übersetzung.

Die Eigentümlichkeit wird zum eigentlichen Objekt der Forschung; es geht vor allem darum, die Verschiedenheit zu erklären. Die Universalität, die von der allgemeinen Grammatik betont worden war, gerät aus dem Blickfeld; man läuft Gefahr, Gemeinsamkeiten zwischen den Sprachen zu vernachlässigen.

Gegenüber der primären Verschiedenheit der Sprachen sind die Gemeinsamkeiten sekundär. Man sucht und findet neue Wege, die Universalität sekundär wieder herzustellen. Dies geschieht entweder über die Sprachtypologie oder über die Genealogie der Sprachen oder über die Annahme einer progressiven kulturbedingten Konvergenz. So konstatiert A. W. Schlegel eine Konvergenz von Sprachen unterschiedlicher Herkunft im europäischen Kulturraum. Man hat die Universalität aber auch aus der Sprache herausgenommen und nach außen verlegt. Schleiermacher sieht z. B. die Universalität in der universellen Aufgabe der Einzelsprachen.

1.1.4 Das Prinzip der Historizität

Das Bild, das wir bisher gezeichnet haben, betrifft nur die unmittelbaren Zusammenhänge in der Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft. In einer der früheren Vorlesungen sind wir weiter gegangen, indem wir die Wende auf ein höheres Prinzip zurückgeführt haben, nämlich auf das Prinzip der Historizität.

Das Prinzip der Historizität beinhaltet die Entdeckung der menschlichen Welt als einer historischen, historisch gegebenen Welt. Die Welt des Menschen wird zum zweiten Mal entdeckt, und zwar als Welt der Völker und Nationen. Die erste Entdeckung der Welt des Menschen fand statt im italienischen Humanismus und in der Renaissance. Damals entdeckte man die Menschheit, das *genus humane* und das Individuum. Die deutsche Bewegung in der Romantik entdeckte nun die Menschheit als gegliedert in Völker und Nationen. An die Stelle der abstrakten Menschheit trat die konkrete Geschichte der Völker und Nationen.

Wie im Humanismus stehen wieder philologische Fragestellungen im Vordergrund. Der Vergleich spielt eine wichtige Rolle. Italien und Spanien werden wiederentdeckt. Das Interesse wendet sich fremden Völkern zu; man vergleiche Titel wie "Über die Sprache und Weisheit der Indier" bei F. Schlegel (1808). Auch die Antike wird von neuem entdeckt.

Schlagwörter der Zeit sind Volk, Nation, Geschichte, Philologie, Vergleich, Verschiedenheit, Sprache.

1.1.5. Zusammenfassung

Das folgende Schema faßt die Gesichtspunkte zusammen, die die Wende in der deutschen Sprachphilosophie verdeutlichen:

Primäre Eigentümlichkeit der Sprachen	Sekundäre Gemeinsamkeiten der Sprachen
Sprachvergleich	Sprachtypologie
einzel sprachliche Hermeneutik	Genealogie
Sprachstudien (Studium der Sprachen)	Konvergenz
Übersetzung	Aufgabe der Sprachen

1.2. Die Wende in der Sprachphilosophie

1.2.1. Originalität und Kontinuität

Nachdem wir den Plan der Vorlesung vorgestellt und einen ersten Überblick über die Fragestellung gegeben haben, wollen wir nun unsere These von der Originalität und Kontinuität der Sprachphilosophie der deutschen Bewegung eingehender darlegen.

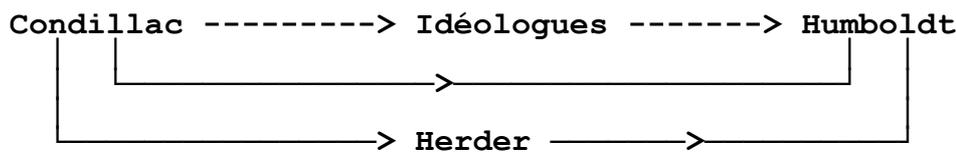
Unter Originalität verstehen wir eine besondere Fragestellung, eine besondere Haltung gegenüber der Problematik der Sprache, die sich von der früheren Fragestellung und Haltung abhebt. Gerade weil damals eine neue und originelle Fragestellung entstanden ist, kann man von der **deutschen** Sprachphilosophie als einer besonderen Sprachphilosophie sprechen.

Unter Kontinuität verstehen wir die Tatsache, daß zwischen Herder und Humboldt eine analoge Haltung gegenüber der Sprache zu beobachten ist, und zwar ungeachtet aller Vielfalt und Verschiedenheit der Fragestellungen im einzelnen. Diese neue Haltung gegenüber der Sprache geht auf Herder zurück.

Wir stellen die These von der Originalität und Kontinuität der deutschen Sprachphilosophie jetzt explizit auf, weil sie - besonders von H. Aarsleff - in Frage gestellt worden ist.

1.2.2. Zum Zusammenhang mit den französischen Ideologen

Aarsleff betont die Zusammenhänge zwischen Humboldt und den französischen Ideologen, besonders Destutt de Tracy. Er möchte Humboldt zu einem "Ideologen" machen. Die verschiedenen Motive der Sprachphilosophie Humboldts werden von der "Ideologie" her interpretiert. Da die "Ideologie" weitgehend auf Condillac zurückgeht, betont Aarsleff den Zusammenhang Humboldts mit Condillac. Zugleich wird der Zusammenhang mit Herder geleugnet. Aarsleff sucht in den Schriften Humboldts Äußerungen über Herder, die negativ interpretiert werden können, und kommt zu dem Ergebnis, daß Humboldt Herder nicht besonders geschätzt habe. Es bestehe also kein Einfluß Herders auf Humboldt, so daß die Kontinuität zwischen Herder und Humboldt nur dadurch erklärt werden könne, daß Herder ebenfalls von Condillac beeinflußt sei. Statt der inneren Kontinuität der deutschen Sprachphilosophie wird eine allgemeine europäische Kontinuität angenommen:



Diese These ist nicht völlig falsch; sie enthält auch Richtiges. Man muß das Richtige aber auch richtig - und kritisch - interpretieren. Interpretiert man die Zusammenhänge wie Aarsleff, so erhält man ein verzerrtes Bild der deutschen Sprachphilosophie.

Bei den Zusammenhängen handelt es sich, wenn man sie im Kontext interpretiert, nicht um persönliche Einflüsse. Es handelt sich vielmehr um die Übernahme einer Problematik, um die Übernahme von Ideen und Fragestellungen, weil sich die deutsche Forschung in dieser Zeit als Auseinandersetzung mit der **ganzen** europäischen Forschung versteht und eine Synthese anstrebt. In diesem Streben nach Synthese wird die führende Rolle der deutschen Forschung in dieser Zeit offenbar.

Es gibt also nicht nur den von Aarsleff erkannten Zusammenhang, sondern noch mehr Zusammenhänge; die Zusammenhänge sind aber anders zu interpretieren. Für fast alle Fragestellungen gibt es Übereinstimmungen im Detail. Wichtig ist aber nicht, wer was zum ersten Mal gesagt hat, sondern die Tatsache, daß die verschiedenen Formulierungen nicht vereinzelt bei diesem oder jenem Sprachtheoretiker vorkommen, sondern daß sie in einem zusammenhängenden und sinnvollen Kontext vorkommen.

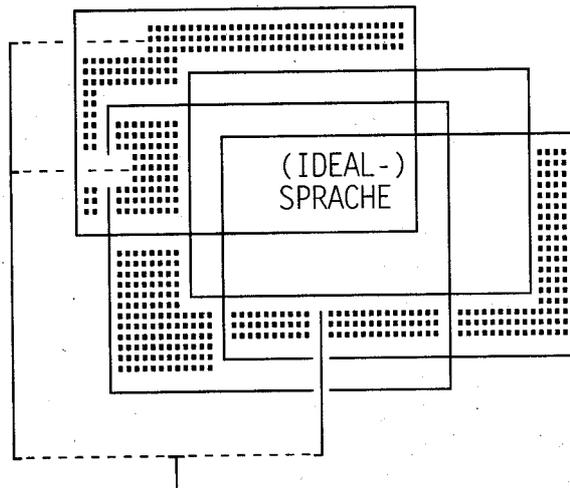
Das allgemeine Ziel der Forschung ist in der deutschen Sprachphilosophie ein anderes; der Gegenstand Sprache wird aus einer anderen Perspektive betrachtet, auch wenn materiell gleiche Formulierungen auftreten.

Das Gemeinsame der neuen Perspektive ist die Hervorhebung der Verschiedenheit der Sprachen und der Eigentümlichkeit einer jeden Sprache. Hiermit stellt sich die deutsche Sprachphilosophie in ausdrücklichen Gegensatz zur allgemeinen Grammatik.

1.2.3. Die Perspektive der Universalgrammatik

Die Wende von der allgemeinen Grammatik zur einzelsprachlichen Eigentümlichkeit fand in Deutschland noch vor dem Höhepunkt der allgemeinen Grammatik statt, der mit der "Philosophischen und allgemeinen Sprachlehre" von Meiner 1781 erreicht wird. Die Fragestellung von Meiners wichtigem und genialem Buch war schon überholt, als es erschien, und zwar durch die von Herder ausgelöste Wende.

Die allgemeine Grammatik neigt dazu, die Einzelsprache als Universalsprache zu interpretieren, d. h. jede Sprache mit der Sprache schlechthin, ihrem Idealmodell, zu identifizieren. Die allgemeine Grammatik verkennt und leugnet nicht die Verschiedenheit der Sprache, betont aber das Gemeinsame aller Sprachen als primär, die Verschiedenheit dagegen als sekundär, nicht rational begründet und willkürlich.



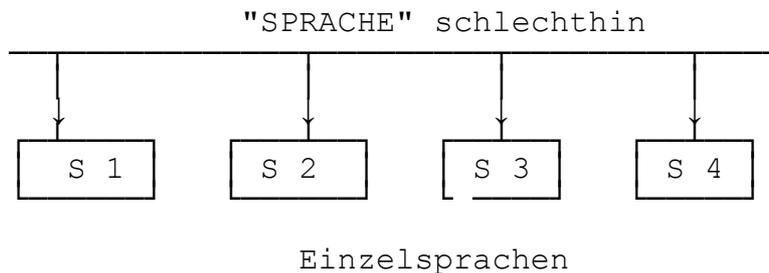
Abweichung, Anomalie, Irrtum der Einzelsprachen

Die Methode zur Feststellung des Universellen ist, wie Meiner ausdrücklich sagt, deduktiv. Man konstatiert, daß es in der Idealsprache so sein müsse. Wenn nun eine Sprache von der Idealsprache abweicht, so faßt man das als zufällige Willkür oder als Irrtum auf. Das Vorgehen, die Gemeinsamkeiten empirisch festzustellen, ist demgegenüber sekundär. Man sagt z. B.: Da die Sachen einzeln oder in Gruppen vorkommen, muß jede Sprache Singular und Plural haben. Dieses Vorgehen ist deduktiv. Nachträglich kann man dann noch empirisch nachprüfen, ob die einzelnen Sprachen tatsächlich Singular oder Plural aufweisen. Die empirische Forschung dient nur zu Bestätigung des deduktiven Postulierten. Die eventuelle Nicht-Feststellung des Postulierten würde die Theorie nicht beeinträchtigen; es würde nur bedeuten, daß eine Sprache willkürlich von dem abweicht, was eine Sprache eigentlich sein muß.

Was ich eben gesagt habe, ist allerdings stark vereinfacht. Gerade bei Meiner gibt es auch Zitate, die in eine andere Richtung weisen.

1.2.4. Die Perspektive der deutschen Bewegung

Worin besteht nun die Wende gegenüber der Universalgrammatik? Die deutsche Bewegung vertritt seit Herder die These des primären Charakters der Verschiedenheit und Eigentümlichkeit der Sprachen. Sie sagt, daß keine Übereinstimmung im voraus als universell anzusehen ist, d. h. daß es keine postulierbaren Gemeinsamkeiten gebe. Universell sei nur die Ebene der Prinzipien der Strukturierung der Sprachen. Die Universalität wird von der Ebene der Einzelsprachen auf die Ebene der Sprache im allgemeinen verlegt:



Daß die einzelnen Sprachen Unterscheidungen machen, ist ein universelles Prinzip. Es ist aber ihre Eigentümlichkeit, welche Unterscheidungen sie machen. So gibt es beispielsweise keine Universalität des Akkusativs oder der Unterscheidung zwischen Singular und Plural. Die Identifizierung von Sprachen im allgemeinen und Einzelsprache wird negiert. Das erste Universale der Sprache ist die Tatsache, daß die **Sprache** nur in der Form von **Sprachen** vorkommt, d. h. das Universale der Verschiedenheit. Die Eigentümlichkeit ist nicht sekundär, d. h. nicht Abweichung oder Anomalie, sondern sie ist im Gegenteil das primäre, notwendige Universale.

Das hat zur Konsequenz, daß man beim Sprachstudium an erster Stelle das betont, was mit der Eigentümlichkeit zusammenhängt. Die Eigentümlichkeit aber stellt man fest durch den Sprachvergleich auf der Ebene der historischen Sprachen, nicht durch den Vergleich mit einer Idealsprache. Die empirische Methode, die für die allgemeine Grammatik sekundär war, wird nun zur Hauptmethode.

Mit der Verschiedenheit der Sprachen hängt das Problem des Verstehens zusammen. Solange man glaubte, daß alle Sprachen im Grunde das Gleiche sagen, stellte sich das Problem nicht. Man nahm an, daß man die Sprachen über die Universalsprache versteht. Geht man aber davon aus, daß jede Sprache ihre besondere Strukturierung und Weltanschauung hat, dann stellt sich das Problem des Verstehens von Sprachen, die grundsätzlich anders sind. Dies führt zur Entstehung und Entwicklung einer Hermeneutik, die nicht nur textbezogen, sondern auch einzelsprachbezogen ist. Das erste Problem bei der Interpretation besteht nun darin, die andere

Sprache zu verstehen, d. h. die Perspektive zu erkennen, aus der z. B. Platon dies oder jenes sagt. Um wirklich zu verstehen, muß man also die jeweilige Einzelsprache genau kennen, und zwar die Einzelsprache zu einer bestimmten Zeit und bei einem bestimmten Autor.

1.2.5. Neue Fragestellungen in der deutschen Sprachphilosophie

Die allgemeine Grammatik nahm eine universelle Idealsprache an, betrachtete die Einzelsprachen als Abbilder dieser Idealsprachen und neigte dazu, die Verschiedenheit der Sprachen für sekundär und nebensächlich zu halten. Außerdem bestand die Neigung, die Idealsprache mit einer bestimmten Einzelsprache gleichzusetzen. Die neue Perspektive besteht nun darin, daß man das Vorhandensein einer Idealsprache leugnet, die Sprache schlechthin bloß in den Einzelsprachen realisiert sieht und die Eigentümlichkeit und Verschiedenheit der Einzelsprachen neu bewertet. Als neues Universale wird die Verschiedenheit der Sprachen anerkannt.

Die neue Perspektive hat neue Fragestellungen zur Folge:

1. Der Sprachvergleich tritt an die erste Stelle, nachdem die Universalsprache aufgehoben und negiert worden ist.
2. Das Problem des Verstehens wird neu gestellt. Die Hermeneutik wird nun auch auf die Einzelsprachen bezogen, nicht mehr nur auf Texte.
3. Bei der Übersetzung muß man nun fragen, was es heißt, "dasselbe zu sagen". Die Übersetzungstheorie geht nun von der Verschiedenheit der Sprachen aus, der grundsätzlichen Irrationalität und Inkommensuralität ihrer Entsprechungen. Irrationalität ist dabei in mathematischem Sinne zu verstehen. Die Entsprechungen sind nicht im Verhältnis 1:1, 1:2 usw., sondern nur durch irrationale Zahlen darstellbar. Es wird sehr viel übersetzt, und auch die Vertreter der neuen Theorie machen Übersetzungen.
4. Das praktische Erlernen der Sprachen wird ebenfalls mit der Verschiedenheit in Beziehung gesetzt. Die Frage, warum man eine Sprache lernt, wird neu gestellt. Früher lernte man Sprachen als Instrumente, um Texte in diesen Sprachen zu lesen oder um sich mit Personen zu verständigen, die diese andere Sprache sprechen. Jetzt geht es darum Sprachen zu lernen, die anders sind, die eine bestimmte Weltanschauung darstellen, die eine andere Analyse der Welt vornehmen. Die Aufgabe bei der Spracherlernung besteht nun darin, sich ein anderes Weltbild anzueignen. Man gelangt damit zu einer neuen Begründung des Sprachstudiums. Man vergleiche in diesem Zusammenhang die

Rektoratsrede Hegels, die eine der schönsten je geschriebenen Begründungen des Sprachstudiums darstellt.

Die Thesen, die in der deutschen Bewegung vertreten werden, sind nicht völlig anders. Es wird aber überall eine neue Perspektive angewandt. Darin besteht ihre Originalität und Kontinuität.

Die Eigentümlichkeit der Sprachen geht weiter als bis zu den Nationalsprachen; sie besteht auch innerhalb der Nationalsprachen. In den Mundarten glaubt man die Verschiedenheit der Sprachen in ihrem Naturzustand zu erkennen. Es entsteht ein neuartiges Interesse für die Mundarten, in denen man das Echte und Natürliche zu erkennen glaubt.

Sylvain Auroux, ein französischer Gelehrter, hat vor kurzem gezeigt, warum in den deutschsprachigen Ländern die Voraussetzungen für den Sprachvergleich besonders günstig waren, und hebt in diesem Zusammenhang das Interesse für die Mundarten hervor. Die französische Revolution hat zwar auch eine *enquête* über die Mundarten in Auftrag gegeben, die dann von Pater Grégoire durchgeführt wurde. Die Untersuchung wurde aber zu dem Zweck gemacht, die Mundarten zu bekämpfen und auszumerzen, um eine einheitliche Nationalsprache durchzusetzen.

Die neue Perspektive und die neuen Fragestellungen gehen alle in gewisser Hinsicht auf Herder zurück. In dem bereits zitierten Aufsatz habe ich ausgeführt, daß Herder die Hauptquelle und der implizite Bezugspunkt dieser Sprachphilosophie ist. Viele Ideen sind bei anderen Autoren elaborierter und besser begründet, sie sind aber bei Herder im Keim angelegt. Die Geschichte der Sprachphilosophie müßte die Übernahme und Weiterentwicklung von Ideen Herders genau verfolgen. Für alles gibt es Besseres und besser Begründetes als bei Herder; so ist z. B. der Sprachvergleich bei Schlegel viel besser begründet. Bei Herder findet man aber schon die Idee und den Terminus.

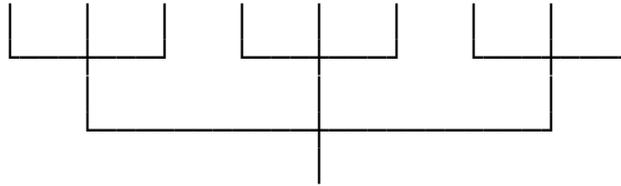
1.2.6. Die Neubegründung der Universalität

Bei allen diesen Ansätzen geht auch etwas verloren: die Gemeinsamkeiten geraten aus dem Blickfeld. Solche Gemeinsamkeiten sind jedoch da. Sie können aber nicht mehr reduziert werden, sondern müssen **gesucht** werden.

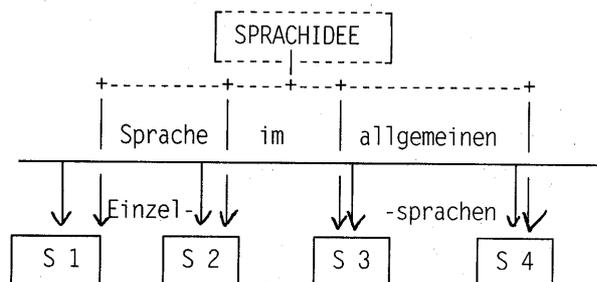
Tatsächlich werden für die Suche nach den Gemeinsamkeiten neue Wege ausgebildet:

1. Ein Weg führt über die Sprachtypologie: die Verschiedenheit ist nicht unendlich; es gibt gemeinsame Strukturzüge bei verschiedenen Sprachen. Die Sprachtypologie erscheint bei allen Autoren, die sich mit der Sprache beschäftigen.

2. Ein weiterer Weg führt über den historischen Sprachvergleich und die Genealogie der Sprachen. Es werden Sprachfamilien und Familien von Familien unterschieden und im Bild des genealogischen Stammbaums dargestellt:



3. Ein dritter Weg führt über Gemeinsamkeiten als Ergebnis kulturbedingter Konvergenz. Sprachen verschiedenen Typs und verschiedener Genealogie können doch weitgehend zusammenfallen, was die Analyse der Welt betrifft, und zwar dadurch, daß die entsprechende Kultur mehr oder weniger einheitlich ist oder progressiv, in fortschreitendem Maße einheitlich wird. So können beispielsweise die germanischen und romanischen Sprachen einheitliche Bedeutungen haben. Im Ungarischen kann man beispielsweise analoge Bedeutungen aufgrund der gemeinsamen materiellen und nicht-materiellen Kultur feststellen, obwohl das Ungarische eine nicht-indogermanische Sprache ist. Die Frage nach der kulturellen Konvergenz wird von A. W. Schlegel in moderner Weise gestellt. Sie ist seitdem nicht sinnvoller gestellt worden.
4. Der vierte Ansatz besteht darin, die Gemeinsamkeit der Sprachen in der **Gleichheit ihrer Aufgabe** zu sehen. Diese Aufgabe besteht in der Analyse der Welt und im Ausdruck des objektiven Wissens. Aus diesem Grunde gebe es eine konvergierende Bewegung der Sprachen aufeinander zu. Diese Idee findet sich vor allem bei Schleiermacher. Die Idee der kulturbedingten Konvergenz der Bedeutungen wird also über die gemeinsame Aufgabe der Sprachen erklärt.
5. Erst später wird die Universalität auch in der Analogie der sprachlichen Verfahren gesehen, d. h. in der Sprachidee, die in jeder Sprache als mehr oder weniger vollständig realisiert erscheinen würde:



Die Lehre von der Sprachidee knüpft an die universelle Grammatik an. Das Gemeinsame besteht aber jetzt im **Bauen**, nicht im **Gebauten** oder in der **Art des Bauens**. Die Fragestellung der Sprachidee ist am deutlichsten bei W. v. Humboldt ausgebildet. Ähnliches gibt es auch in Hegels Annahme einer "grundsätzlichen Analogie der Verfahren". Die Einteilungen seien in jeder Sprache grundsätzlich verschieden, die Gemeinsamkeiten seien begrenzt und zufällig. Die Prinzipien der Einteilung seien aber anlog.

Die neuen Fragestellungen und die Neubegründung der Universalität sind der deutschen Sprachphilosophie gemeinsam. Sie gehen auf ein gemeinsames Prinzip zurück, nämlich das der Eigentümlichkeit und Verschiedenheit.

1.2.7. Die nationale Motivation der deutschen Sprachphilosophie

Die Behauptung der Eigentümlichkeit der Sprachen geht sicher auch auf ein nationales oder nationalistisches Motiv zurück. Man wollte seine eigene Eigentümlichkeit behaupten und abgrenzen, das Deutschtum definieren. Für eine solche Abgrenzung gab es in Deutschland besondere Gründe. Da es keinen einheitlichen deutschen Staat gab, mußte die Einheit und Einheitlichkeit der Deutschen aus den gemeinsamen Traditionen erklärt werden. Die wichtigste dieser Traditionen war die gemeinsame Sprache.

Man fragte, vereinfacht gesagt: Was ist das Deutschtum schlechthin? Wenn man schon anders war, so wollte man wissen, worin die Andersheit, die "Alterität" besteht.

Auch das Interesse für England hatte eine nationale oder nationalistische Komponente. Wegen des angenommenen gemeinsamen Germanentums hielt man sich für kongenial mit den Engländern. Man entdeckte in Shakespeare den Dichter, den man als germanisches Volk eigentlich haben wollte, und man wandte sich von der Klassik der Franzosen ab.

Es handelt sich jedoch um einen Nationalismus ganz besonderer Art. Nachdem man die Eigentümlichkeit und Alterität als ein Universale erkannt hatte, mußte man auch die Eigentümlichkeit anderer Völker und Kulturen anerkennen. Mit dem Interesse an der eigenen Kultur entstand darum gleichzeitig auch ein Interesse für andere Sprachen und Kulturen.

Solange man die eigene Sprache mit einer Idealsprache identifizierte, hatte man zwar Interesse für andere Sprachen und Kulturen, aber nur insoweit, als man Analogien feststellen konnte.

Behauptete man dagegen, daß die Sprachen eigentümlich seien, so mußte man alle Sprachen als gleichwertig anerkennen. Man mußte in jeder Sprache ein vollkommenes Gebilde in ihrer Eigentümlichkeit sehen. Dies ist der neue Kontext, in dem die Feststellungen des Sprachvergleichs, die es auch vorher schon gab, neu zu interpretieren waren.

1.2.8. Die Entdeckung der Welt der Völker und Nationen

Die Eigentümlichkeit der Sprachen steht in einem weiteren Kontext, nämlich in dem der Eigentümlichkeit der Kulturen schlechthin, der Eigentümlichkeit der menschlichen Welt als historischer Welt und ihrer Abgrenzung und Auslegung. Man kann von einer zweiten Entdeckung der Welt des Menschen sprechen. Die erste Entdeckung der Welt des Menschen fand in der Renaissance statt. Damals entdeckte man die Welt des Menschen schlechthin, und zwar einerseits als Menschheit (*genus humane*) und andererseits als Individuum. Typische Ausdrücke der Zeit waren *ich* und *du*. Man behauptete die Einmaligkeit des Menschen als Individuum sowie die Verbundenheit mit anderen Menschen über die Menschheit und die Menschlichkeit im allgemeinen. Man vergleiche hier den berühmten Brief von Macchiavelli, in dem er direkt mit Cäsar und Alexander spricht. Das Band, das sie verbindet, ist die Menschheit allgemein. Ähnliches findet man auch bei Leonarde da Vinci und bei Giordano Bruno.

In der deutschen Romantik sind die Pole nun die Menschheit einerseits und die Völker und Nationen andererseits. Die Ausdrücke "Völker" und "Nationen" treten oft in Titeln auf und bilden ein Leitmotiv in der Philologie und der Geschichte, z. B. "Reden an die deutsche Nation", "Stimmen der Völker". Die Idee des schöpferischen Volkes wird ausgebildet. Sie findet sich zuerst bei Vico und wird in der Homer-Kritik des Altphilologen Wolf ausgeführt. Hegel betont zwar später ausdrücklich, daß nur das Individuum schöpferisch tätig ist. Aber auch bei Hegel ist die Idee des Volkes vorhanden: die großen Schöpfer vertreten das Schaffen ganzer Nationen.

An die Stelle der abstrakten und ahistorischen Menschheit der Aufklärung und ihrer abstrakten Entwicklungsschemata tritt nun die konkrete Geschichte der Völker. Die Fragestellung wird zu einer philologischen: Um die anderen Kulturen genau in ihrer Eigentümlichkeit zu untersuchen, um die Eigentümlichkeit anderer Völker genau zu verstehen, muß man sich kritisch mit den Texten dieser Völker und Kulturen auseinandersetzen. Darum ist die Philologie ein Leitmotiv der deutschen Bewegung. Sie schließt den Vergleich der verschiedenen Sprachen und Kulturen mit ein. Die Entdeckung der "Stimmen" anderer Völker spielt auch bei Autoren eine Rolle, die mit Herder direkt nichts zu tun haben.

In dieser Zeit wird die Kultur Italiens und Spaniens wiederentdeckt, die Englands neu entdeckt. Man entdeckt verkannte Werke der französischen Kultur. Dichter wie Ronsard werden in Deutschland früher wiederentdeckt als in Frankreich selbst. Seit der Logiker Arnauld, der - wie mancher andere Logiker - einen besonders merkwürdigen Sinn für Dichtung hatte - Ronsard verspottet und damit "getötet" hatte, war Ronsard völlig vergessen. In Frankreich bestand die Tendenz, das auszumerzen und zu vergessen, was in der eigenen Kultur so wie bei anderen Völkern war. Denn seit Boileau hatte sich Frankreich vom übrigen Europa isoliert. Man wollte keine Werke wie die von Lope de Vega oder von Ariost. Goethe konnte darum zu Recht von der "chinesischen Mauer" der französischen Literatur sprechen.

Zur gleichen Zeit entdeckt man auch die osteuropäischen und asiatischen Völker. Die Neubewertung der slavischen und der serbischen Dichtung geht auf das Interesse Herders - und auch Goethes - zurück. Das Werk "Stimmen des tschechischen Volkes" von F. L. Celakovsky (1799-1852) wiederholt im Titel die Idee Herders. Das Interesse für Asien zeigt sich beispielsweise in Schlegels "Über die Sprache und Weisheit der Indier".

Die Antike wird wiederentdeckt, und zwar diesmal in ihrer Besonderheit und Eigentümlichkeit. Für die Kunst war Winckelmann richtungsweisend, für die römische Geschichte Niebuhr, für die klassische Philologie und Epigraphik August Böckh. F. A. Wolff ist die Neugründung der Philologie zu verdanken. Eine zentrale Rolle spielt bei ihm, wie vorher bei Vico, die Idee des schöpferischen Volkes. Homer ist für ihn nur ein Name für das volkstümliche dichterische Schaffen.

Die Sprachwissenschaft im engeren Sinne wird vergleichend. Man vergleicht die Sprachen mit doppeltem Ziel: zum einen will man die Eigentümlichkeit einer jeden Sprache feststellen, zum andern will man Gruppen von Sprachen zusammenstellen. Als vergleichende Wissenschaft wird die Sprachwissenschaft durch Bopp, Schlegel und die Brüder Grimm begründet. Die Unterscheidung zwischen primitiven Sprachen und entwickelten Sprachen wird aufgegeben.

Charakteristisch für die Zeit sind Schlagwörter wie die folgenden: Volk, Nation, national, Geschichte, Philologie, Vergleich, Verschiedenheit, Geist, Kultur, Sprache.

1.2.9. Zur geistigen Atmosphäre der Zeit: Deutschland als kulturelles Zentrum Europas

In der Zeit der Romantik bestand Interesse für alle Aspekte des menschlichen Schaffens. Alles wird sympathetisch aufgenommen, geprüft, in Frage gestellt und neu fundiert. Fast überall findet man einen neuen Anfang, auch auf Gebieten, die schon früher bekannt waren.

Durch diesen Neuanfang wird Deutschland zum führenden Zentrum der europäischen Kultur. Das kulturelle Zentrum wird nicht definiert durch den eigentlichen Wert der literarischen und wissenschaftlichen Produktion, sondern durch die Wirkung, die diese Produktion erzielt. Man muß fragen, von wo neue Ideen herkommen und ausstrahlen, was nachgeahmt wird, was diese Ideen auch in anderen Ländern leisten. Die spanische Literatur ist sicherlich nicht weniger wichtig als die italienische und französische. Aber Spanien war nie Zentrum kultureller Ausstrahlung. Die arabische Kultur wurde zwar hauptsächlich über Spanien vermittelt und nur in zweiter Linie über den Hof Friedrichs II. in Sizilien; sie verbreitete sich aber nicht von Spanien her, sondern von den Universitäten in Frankreich, bes. Paris, und von Italien aus.

Wenn man sehr schematisiert, so kann man folgendes sagen: Frankreich war Ausstrahlungszentrum im Mittelalter. Italien spielte zwar auch eine wichtige Rolle in Literatur und Philosophie; Thomas von Aquin war Italiener. Aber auch Thomas unterrichtete in Paris. Erst in der Zeit des Humanismus und der Renaissance wurde Italien zum Ausstrahlungszentrum. Im 17. Jh. kamen die kulturellen Einflüsse wieder aus Frankreich, und zwar mit der Literatur der französischen Klassik und der Philosophie von Descartes. Im 18. Jh. kann man England als Ausstrahlungszentrum betrachten; hier ist vor allem der Einfluß von John Locke mit seinem 1690 zuerst erschienenen "Essay über den menschlichen Verstand" zu nennen. Allerdings wurden die Einflüsse aus England hauptsächlich über Frankreich vermittelt. Um die Wende vom 18. zum 19. Jh. wird nun Deutschland für kurze Zeit zum europäischen Ausstrahlungszentrum.

In dem Land, das in den vorangehenden Jahrzehnten nur fleißig absorbiert hatte, das durch die biedere und fromme Schule von -Wolff, Baumgarten und G. f. Meier gegangen war - auch Kant unterrichtete nach Baumgarten -, wurde nun Neues und Originelles produziert, und zwar auf fast allen Gebieten. Es gab eine ununterbrochene hermeneutische, kritische und schöpferische Arbeit zur Neufundierung der geschichtlichen Welt. Fast alle maßgeblichen Werke erschienen in Deutschland. Will man den Zeitraum eingrenzen, in dem die deutsche Kultur Ausstrahlungszentrum war, so kann man mit dem Erscheinen der "Kritik der reinen Vernunft" Kants im Jahr 1781 einsetzen und mit dem Tod Hegels im Jahr 1831 abschließen.

Zur gleichen Zeit bilden sich die verschiedensten Neuansätze aus. Im Jahr 1760 sind Kant, Lessing, Herder, Hamann und Winckelmann an der Arbeit. Zehn Jahre später, im Jahr 1770, tritt der junge Schiller auf. Im Jahr 1800 wirken drei Generationen großer Persönlichkeiten gleichzeitig. Kant ist noch am Leben, wenn er auch seit 1798 nicht mehr publiziert. Fichte, Hegel, Schelling und Schleiermacher sind neu hinzugekommen. In der Literatur wirken neben Goethe und Schiller Novalis, Jean Paul u. a. Die Philologie ist durch Schleiermacher, A. P. Schlegel, F. Schlegel und Humboldt vertreten. Für die klassische Philologie ist Wolf, für die Naturwissenschaften Alexander von Humboldt und für die Geschichte Niebuhr zu nennen. Im Jahr 1820 ist die Konstellation bedeutender Persönlichkeiten noch eindrucksvoller, wie allein die

Aufzählung der Namen zeigt: Goethe, Jean Paul, Hölderlin, A. W. Schlegel, Fr. Schlegel, Brüder Grimm, Böckh, Wolff, Niebuhr, Hegel, Schleiermacher, Schelling, Schopenhauer, A. v. Humboldt, W. von Humboldt. Das Jahrzehnt von 1820 bis 1830 ist die Zentralepoche der deutschen Universität. Berlin wird mit seiner neu gegründeten Universität zum Ausstrahlungszentrum. In Berlin wirken Böckh seit 1811, Bopp seit 1820, Niebuhr, Hegel, die Brüder Humboldt.

Die Berliner Akademie, die schon vorher ein europäisch-französisches Zentrum mit Französisch als Amtssprache war, wird nach den napoleonischen Kriegen zu einer deutschen Institution. Zugleich entwickelt sich Wien zum Ausstrahlungszentrum für die slavischen Völker und die Balkanländer. Andere Zentren sind Bonn und Weimar. Manche Disziplinen entwickeln sich als deutsche Disziplinen, vor allem in der Philosophie und der Philologie, so die Ästhetik und Kunstphilosophie, die Hermeneutik, die Philologie, die Vergleichende Sprachwissenschaft. Im Zentrum der Meditation steht wie bei den Ideologen der Mensch, aber nicht mehr als Maschine oder als besondere Tierart, sondern als schöpferisches Wesen, das durch die Kultur, durch die schöpferische Tätigkeit charakterisiert ist.

Es würde hier zu weit führen, die ganze geistige Atmosphäre zu rekonstruieren. Man muß sie aber berücksichtigen, weil die Sprachphilosophie eng mit dieser Gesamtatmosphäre zusammenhängt. Die genannten Personen sind zwar Fachleute auf ihren Gebieten, hatten aber auch darüber hinausgehende Interessen. Man denke an die Beiträge Goethes zur Fundierung der Naturwissenschaften oder an die Übersetzungen von Schlegel und Schleiermacher, bei denen besonders die Shakespeares, Platons und altindischer Texte hervorzuheben sind. Das Interesse an der Sprache ist allgemein: Dichter und Philosophen, Kritiker und Philologen interessieren sich für die Sprache, und an der Sprache interessiert alles: Wesen, Ursprung, Formen, Entwicklung, grammatischer Bau, Spracherzeugungsverfahren.

Überall haben die Deutschen eine führende Rolle. Dies heißt nicht, daß man mit Absicht die Führung übernommen hätte. Die Führung bezieht sich auf die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Denkens, auf das Primat der Sachen selbst gegenüber den überlieferten Ansichten und Meinungen. Diese Selbständigkeit und Ursprünglichkeit wird bald anerkannt, z. B. in Frankreich, so daß Deutschland zum Zentrum der Ausstrahlung werden kann. So kommen beispielsweise viele Studenten aus den slavischen Ländern zum Studium nach Berlin und Wien.

Die Führungsrolle war auch eine Verpflichtung. Sie nötigte zur Übernahme der gesamten Problematik der bisherigen Forschung. Es konnte nicht darum gehen, einfach unter Verkennung des von anderen Gedachten anders zu denken, sondern nur darum, das schon Geleistete zu integrieren. Zum Kontext der neuen Disziplinen gehört darum alles, was das 18. Jh. schon geleistet und erreicht hatte, und darüber hinaus die ganze sprachphilosophische Überlieferung.

Die Denker der Zeit waren historisch außerordentlich weit informiert. Ihr philologisches Handwerkszeug erlaubte genaue Interpretation und exaktes Verständnis.

1.3. Die vorgefundenen Fragestellungen

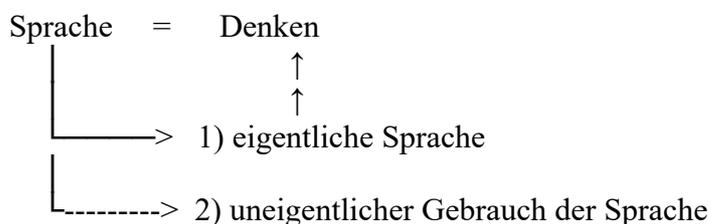
1.3.1. Sprache als Instrument oder Sprache als Ausdruck?

Originalität bedeutet nicht bloß anderes Denken, sondern zugleich Übernahme und Weiterführung des bisher Gedachten. So gesehen ist die Originalität keineswegs Zusammenhanglosigkeit mit den übrigen europäischen Traditionen. Wir müssen darum fragen, vor welchen Fragestellungen die deutsche Romantik in der Sprachphilosophie stand. Darum führen wir die wesentlichen Punkte der früheren Sprachphilosophie in vereinfachter Form an. Zunächst betrachten wir das Verhältnis von Sprache als Instrument und Sprache als Ausdruck.

Das 18. Jh. ging den Weg von der Sprache als Instrument zu der Sprache als Ausdruck. Unter "Ausdruck" verstand man dabei weniger den Ausdruck des Denkens, sondern vor allem den Ausdruck von Gefühlen und Leidenschaften.

Der Rationalismus faßt die Sprache als Instrument des Denkens auf, der Empirismus dagegen als Ausdruck des Fühlens und der allgemeinen Ideen. Für den Rationalismus stand das Verhältnis von Sprache als besondere oder gar als primäre Erkenntnisform. Der Logizismus der instrumentellen Auffassung wurde aber der Sprache als Ausdruck nicht gerecht. Die Auffassung dagegen, daß Sprache Ausdruck sei, wurde der Sprache als Erkenntnis nicht gerecht.

Reduziert man die Sprache auf die Instrumentalität, so kommt man zur Unterscheidung zwischen eigentlichem und uneigentlichem Gebrauch der Sprache:

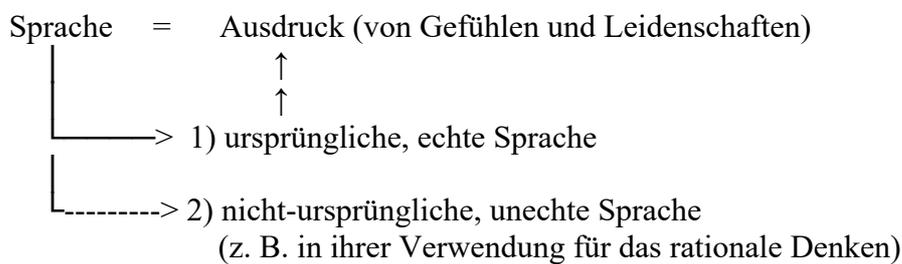


Als uneigentlich mußte man alles auffassen, was nicht als Instrument des rationalen Denkens dienen konnte: das Metaphorische, Bildhafte, den Ausdruck von Leidenschaften und Gefühlen.

Das, was die Autonomie der Sprache ausmachen könnte, wird hier als uneigentlich und marginal angesehen.

Wenn man die Sprache dagegen als Form bzw. Hauptform des menschlichen Ausdrucks auffaßt, erreicht man eine gewisse Autonomie der Sprache: Sie ist nun unmittelbarer Ausdruck und nicht bloß Abbildung von etwas anderem. Das Problem stellt sich aber hier umgekehrt: Wie kommt man vom Ausdruck zur Instrumentalität oder - wie oft gesagt wird - wie kommt man von der Dichtung zum rationalen Denken?

Man unterschied nun zwischen einer echten oder ursprünglichen und einer nicht-ursprünglichen Form der Sprache und interpretierte diese Unterscheidung auch chronologisch:

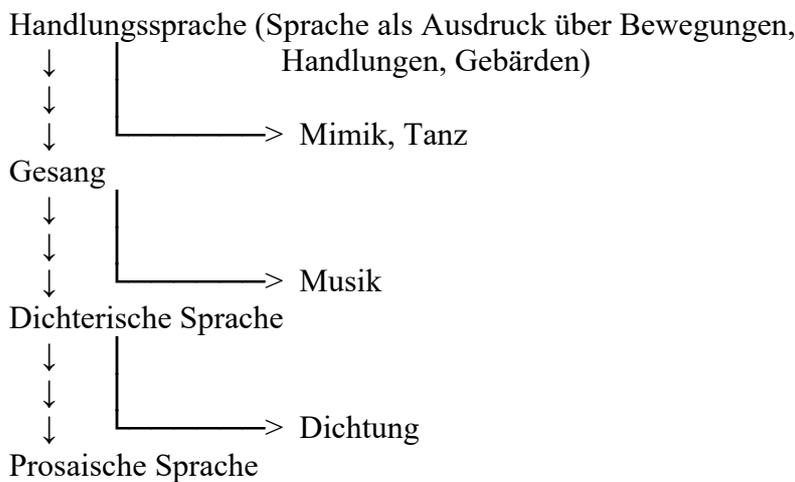


Gegenüber dem Rationalismus kehrt man nun den Gesichtspunkt um. War bei den Rationalisten das Denken primär, so ist es nun der Gefühlsausdruck. Der Übergang von der ursprünglichen zur nicht-ursprünglichen Sprache wird als historische Entwicklung interpretiert. Auch die zweite Auffassung gibt zu, daß für die neuere Sprache die Abbildung des Denkens im Vordergrund steht.

1.3.2. Etappen der Sprachentwicklung bei Condillac u. a.

Bei Condillac erscheint die Sprache in ihren Entwicklungsetappen als Quelle für die verschiedenen Künste. Diese spalten sich von der Sprache auf ihrem Weg zum Ausdruck des Denkens ab. Die Entwicklung geht von der Handlungssprache über die gesungene Sprache zur dichterischen Sprache und gelangt schließlich zur prosaischen Sprache:

SPRACHE



Im Hauptfluß der Sprache bleibt immer weniger übrig, zuletzt nur die prosaische Sprache.

Rousseau betrachtet die ursprüngliche Sprache als sozialen Ausdruck von Leidenschaften. Nach seiner Ansicht entstehen Gesang und Musik aus der Sprache.

Geht man von dieser Sprachauffassung aus, so stellt sich das Problem des Übergangs vom Ursprünglichen zum Nicht-Ursprünglichen, von - wie Rousseau sagt - der "langue des poètes" zur "langue des géomètres", d. h. von der Sprache der Dichter zur mathematischen Sprache. Der natürliche Fortschritt zugunsten der Klarheit und zum Schaden der Ausdruckskraft genügt nicht als Erklärung. Außerdem bemerkt man, daß die Sprache in jedem Augenblick neu entsteht, daß sie nicht ein für alle Mal entstanden ist. Die Ableitung anderer Künste von der Sprache ist nur ideell zu verstehen; eine Projizierung auf die historische Chronologie ist nicht möglich.

Eine ähnliche Schwierigkeit hatte auch G. B. Vico mit dem Übergang von der Sprache der Dichter zu den sog. alltäglichen Sprachen, und zwar obwohl er schon in der Dichtung eine Form der Erkenntnis sah, nämlich die Form der intuitiven Erkenntnis.

1.3.3. Das Problem der Universalität

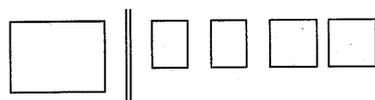
Wir haben gesagt, daß die deutsche Bewegung die **ganze** Problematik der Sprache übernommen hat und sich bemüht hat, im Rahmen der in der "Wende" aufgeworfenen neuen Fragestellungen zu einer Synthese zu gelangen, und war zu einer Synthese, die auf der Auseinandersetzung mit der Tradition beruht. Es gibt also eine Kontinuität gegenüber der Sprachphilosophie des 18. Jh. Diese Kontinuität ist aber eine Kontinuität der Probleme, nicht eine Kontinuität der Lösungen, auch wenn die Lösungswege zum Teil im 18. Jh. schon geöffnet worden sind.

Das erste Problem, das aus dem 18. Jh. übernommen wurde, bestand in der Frage, ob die Sprache bloß Instrument des Denkens ist oder auch Ausdruck anderer menschlicher Dimensionen; das andere Problem war das der Universalität. In beiden Fällen stellt sich die Frage, um welche Sprache es geht, um die Sprache schlechthin oder um die Sprachen. Denn wenn man von der Sprache spricht, müßte man immer angeben, ob man von der Sprache (*langage*) oder den Sprachen (*langues*) spricht. Die Lösungen, die das 18. Jh. für das Problem der Universalität gefunden hat, hängen mit der Identifizierung der Sprache im allgemeinen und der Einzelsprachen zusammen:

1. Die erste Lösung bestand in der Konstruktion einer kohärenten Sprache für das Denken und die Wissenschaft, einer *ars combinatoria*, für die sich Ansätze bereits im Mittelalter finden, oder einer *characteristica universalis*, wie sie von Leibniz entworfen worden ist. Die konstruierte Universalsprache, die als vollkommenes Instrument des Denkens dienen sollte, war aber eine Art Einzelsprache; sie entsprach nicht der Sprache (*langage*) als Möglichkeit der Sprache überhaupt.
2. Die zweite Lösung bestand darin, daß man die Einzelsprachen selbst zur Universalität erhob. Man entwarf eine allgemeine Grammatik, die für jede Einzelsprache gelten sollte. Man identifizierte also die Einzelsprache mit der Universalsprache. Damit faßte man die Einzelsprache als etwas auf, was man nach der Universalsprache konstruieren konnte oder - anders gesagt - man glaubte, daß die Universalsprache in jeder Einzelsprache stecke.

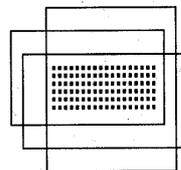
Die folgende Graphik stellt das Verhältnis von Universalsprache und Einzelsprache in den beiden Lösungen des 18. Jh. dar:

1. Lösung



Universalsprache
(*characteristica
universalis*) Einzelsprachen

2. Lösung



Die Einzelsprachen,
die weitgehend zusam-
menfallen, enthalten
die Universalsprache

1.3.4. Die Idee der *characteristica universalis* bei Leibniz

Leibniz hat die Idee einer konstruierten Idealsprache, einer *characteristica universalis*, verfolgt; er hat sich aber auch mit den konkreten Sprachen beschäftigt. Durch ihn werden aber letzten Endes auch die beiden im 18. Jh. diskutierten Lösungen in Frage gestellt und die Aufgaben verdeutlicht, vor denen sich die deutsche Bewegung gestellt sehen sollte. Die interessanteste Fragestellung bei Leibniz findet sich nicht in seinen frühen Werken, bei denen es um die *ars combinatoria* geht. Sie tritt auf in der Auseinandersetzung mit Locke, d. h. in den französisch geschriebenen "Nouveaux essais sur l'entendement humain" (1704), die in ihrer Gliederung genau dem Hauptwerk Lockes, dem "Essay concerning human understanding" (1690) folgen. Im dritten Buch "Die Sprache", das dem Kap. "Words" bei Locke entspricht, unterscheidet Leibniz verschiedene Typen von *species* oder Universalien. Er nimmt nicht wie Locke eine einzige Art von *species* an, die in der Sprache entweder bezeichnet oder nicht bezeichnet werden könne, sondern unterscheidet die folgenden Typen:

1. Die *species logicae* sind bloße Möglichkeiten des Denkens. Sie sind der Zahl nach unendlich, weil sie jede mögliche Kombination von unterschiedlichsten Zügen zulassen.
2. Die *species physicae* sind die natürlichen, in der Welt gegebenen *species*; sie entsprechen den Klassen von Gegenständen oder Lebewesen.
3. Die *species civiles*, d. h. die kulturgegebenen *species*, sind die *species*, die **in den Sprachen** gegeben sind. Es sind die *species*, die den Wörtern, genauer den Substantiven, entsprechen. Die *species civiles* sind immer nur ein Teil der möglichen *species logicae*. Sie können den natürlichen *species* entsprechen oder auch nicht. Eine *species civile* kann mit einer *species physica* zusammenfallen, z. B. bei *Pferd*. Zugleich kann man Unterteilungen dieser *species* haben, die keine natürlichen *species* sind, z. B. *Schimmel* und *Fuchs*, und man könnte höhere *species* haben, d. h. eine andere Kombination von Zügen, die mehr als eine *species* enthält. Dies könnte z. B. ein Wort sein, das zur Bezeichnung sowohl von Pferd wie von Esel und Maulesel dienen könnte.

Die Universalsprache müßte eine Universalsprache für die *species logicae* sein, d. h. für alle denkbaren *species*. Da die denkbaren *species* als reine Möglichkeiten aber unendlich sind, ist eine solche Sprache nur über die Elemente möglich, die dann zu *species* miteinander kombiniert werden können. Es geht eigentlich um eine Bestimmung von unterschiedlichen Zügen, die dann kombiniert werden, z. B. **a + b**, **a + b + c**, **a + c** usw.

Eine solche Sprache wäre aber immer noch eine Einzelsprache, allerdings mit dem Unterschied, daß die vorhandenen Einzelsprachen eine besondere geschichtlich gegebene Reihe von Kombinationen oder Zügen wären. Es gilt auch bei Leibniz noch die Annahme, daß Logiksprache und Einzelsprache grundsätzlich auf die gleiche Weise konstruiert seien, nur mit

dem Unterschied, daß die *characteristica universalis* universell sei, die anderen Sprachen aber historisch bedingt, kulturell bedingt, traditionell in besonderen Gemeinschaften gegeben seien.

1.3.5. Lamberts Entdeckung des synthetischen und intuitiven Charakters der Wortinhalte

Gegenüber dieser Auffassung der *characteristica universalis* entsteht in der Leibniz-Tradition eine Schwierigkeit. Der Philosoph, Mathematiker und Astronom Johann Heinrich Lambert (1728-1777) zeigt in dem Kapitel "Semiotik" seines "Neuen Organon" 1764, daß die Sprachen nicht analytisch sind in bezug auf die *species*, sondern synthetisch, d. h. daß die Inhalte der Wörter nicht auf eine Kombination von unterschiedlichen Elementarzügen zurückzuführen sind, sondern einheitlichen, nichtanalytischen Intuitionen oder Erfassungen der Wirklichkeit entsprechen. Dies schließt nicht aus, daß die *species* sekundär analysiert werden können. Es besagt aber mindestens, daß die *species* als einheitliche in der Sprache **primär** sind. Die Sprache entspricht also primär einer einheitlichen Intuition. Die einzelnen Züge, die die *characteristica universalis* zugrunde legt, sind in bezug auf die Sprachen allenfalls sekundär.

Lambert war sich der Bedeutung seiner Entdeckung wohl nicht völlig bewußt. Seine Entdeckung besagte nichts Geringeres, als daß die Sprachen eher das Gegenteil einer *characteristica universalis* sind, daß die Sprachen gerade nicht nach dem Muster konstruiert sind, das Leibniz für die Universalsprache des Denkens vorgeschlagen hatte.

Im Grunde führte also die Idee der konstruierten Universalsprache zur Entdeckung eines Charakteristikums der gegebenen Sprachen, eines Charakteristikums, das neue Fragen, vor allem auch in bezug auf das Verhältnis von Sprache und Denken, aufwarf. Lamberts Auffassung enthält im Keim die Idee des Anders-Seins der Sprachen gegenüber dem logischen Denken oder gegenüber der Sprache, die für das logische Denken und die Wissenschaft geeignet wäre.

Denn warum wollte man eine besondere Sprache für die Logik und die Wissenschaft konstruieren? Gerade deshalb, weil man zugestehen mußte, daß die historischen Sprachen dafür nicht geeignet waren, d. h. weil sie nicht als Instrumente des Denkens entstanden waren und weil sie nicht als solche weiterbestanden.

Es läßt sich also die These vertreten, daß gerade bei der Konstruktion einer logischen Sprache die Autonomie der **Sprachen**, wie sie historisch gegeben sind, mehr und deutlicher in Erscheinung tritt als bei der anderen Auffassung, die die Universalsprache **in** jeder besonderen Einzelsprache sieht. Durch die Idee der *species civiles*, der traditionell in den Sprachgemeinschaften gegebenen *species*, wird, auch wenn diese *species* als Kombinatorik von universellen Zügen interpretierbar sind, die Sprache mit der Kultur überhaupt in Zusammenhang

gebracht. Im Grunde wird schon ihre Geschichtlichkeit erkannt. Es geht also nur noch um die Frage, welche besondere Form der Kultur die Sprache ist, d. h. ob sie eine autonome Form der Kultur ist, und um die Frage, was die Stellung der menschlichen Kultur überhaupt ist.

1.3.6. Die Idee der Universalsprache in den Einzelsprachen

Bei der zweiten Fragestellung des 18. Jh. ist die oben angesprochene Problematik weit weniger gegeben, weil man die Sprache des Denkens **in** jeder Sprache sucht, weil man die Sprache, die Leibniz konstruieren wollte, in den Sprachen selbst zu entdecken suchte. Die Folge davon war, daß man das, was mit einer idealiter konstruierten Sprache nicht in Übereinstimmung zu bringen war, als Abweichung oder Irrtum betrachtete.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das 18. Jh. durch die Trennung von Sprache und Logik, die auch in der Auffassung der Sprache als Ausdruck, eventuell als Ausdruck *animi universi* mitgehalten ist, die Identität von Sprache und rationalem Denken in Frage gestellt war. Man mußte nun fragen, wie diese Identität wieder hergestellt werden konnte. Andererseits wird das Problem der Universalität der Sprachen gerade durch die Entdeckung und Hervorhebung der Pluralität der Sprachen neu gestellt. Man mußte die Universalität irgendwo anders finden oder auf die Universalität verzichten.

Der Verzicht auf die Universalität würde bedeuten, daß es keine Universalität des Denkens gibt, daß nicht nur die Sprachen, sondern auch das Denken in den verschiedenen Gemeinschaften verschieden ist. Wollte man aber auf die Universalität des Denkens nicht verzichten, so mußte man nach einem Weg suchen, auf dem man von der Verschiedenheit der Sprachen zur Identität der Möglichkeiten des Denkens in jeder Gemeinschaft gelangen konnte. Heute erscheint uns dieses Problem eher unwichtig, damals war es aber grundlegend. Es geht um die Einheit oder Nicht-Einheit des Denkens angesichts der Pluralität der Sprache, d. h. um die Einheit der Menschheit im Bereich des Denkens.

1.4. Hauptmotive der sprachphilosophischen Forschung im 18. Jh.

1.4.1. Überblick

Wir haben nun die großen Probleme gesehen, mit denen sich die Bewegung der deutschen Sprachphilosophie auseinandersetzen mußte. Das war zum einen das Problem des Dualismus der

Sprache, nämlich der Sprache als Ausdruck und der Sprache als Instrument des Denkens. Die deutsche Sprachphilosophie stand vor der Frage, ob sie diesen Dualismus hinnehmen wollte oder ob sie durch seine Überwindung wieder zu einer Einheit der Sprache kommen konnte. Zum anderen war durch die Einsicht in die Pluralität der Sprachen die Universalität verloren gegangen. Man konnte sie zwar in der Universalität des Denkens wiederfinden, hatte damit das Problem der Sprache aber nicht gelöst, sondern nur noch deutlicher gemacht. Die Frage war, wie man die Universalität des Denkens mit der Verschiedenheit der Sprachen vereinbaren konnte. Man konnte auch auf die Universalität des Denkens verzichten und für die verschiedenen Sprachgemeinschaften verschiedene "Welten" annehmen, oder man konnte die Universalität der Sprache woanders ansiedeln. Man konnte auch fragen, ob es die Möglichkeit des Übergangs von der Spezifität der Einzelsprachen zur Universalität des Denkens gibt.

Im folgenden wollen wir nun kurz die Hauptmotive der Forschung auf dem Gebiet der Sprachphilosophie im 18. Jh. und die wichtigeren der gefundenen Lösungen in Erinnerung rufen; für eine ausführlichere Darstellung verweisen wir auf den zweiten Band der Nachschrift unserer Vorlesung "Die Geschichte der Sprachphilosophie" (Tübingen 1972). Es handelt sich um folgende Hauptmotive:

1. die Bestimmung der eigentlichen Funktion der Sprachen
2. die Typologie der Sprachen
3. das Problem des Ursprungs der Sprachen
4. das Verhältnis der Sprache zu anderen Formen der Kultur bzw. zu anderen menschlichen Tätigkeiten.

1.4.2. Die Bestimmung der eigentlichen Funktion der Sprachen

Von den verschiedenen Wegen, auf denen die Bestimmung der eigentlichen Funktion der Sprachen erfolgte, ist zunächst der **empiristische** Weg anzuführen. Die Empiristen übten Kritik an der Auffassung, daß es allgemeine Ideen im Sinne allgemeiner Vorstellungen gibt. Sie kamen zu dem Ergebnis, daß es keine allgemeinen Ideen im Sinne von Allgemeinvorstellungen gibt. Im Bereich der Sprachtheorie, fast schon der Sprachwissenschaft, wird dies von John Horne **Tooke** (1736-1812) festgestellt. In negativer Hinsicht zeigt er, daß die Bedeutungen keine Vorstellungen sind, sondern etwas anderes; in positiver Hinsicht kommt er zu dem Ergebnis, daß die allgemeinen Begriffe eigentlich sprachlich existieren.

Bei **Harris** erfolgt die Bestimmung der eigentlichen Funktion der Sprache durch die Feststellung, daß die Wörter keine Bezeichnungen von individuellen Dingen, sondern Symbole von allgemeinen Ideen sind, und durch den Versuch, aus diesem Grund die Sprache auf die

Phantasie zurückzuführen. Harris gebraucht die Termini "imagination" und "phantasy". Die Phantasie wird auf die Fähigkeit zurückgeführt, Sinnesvorstellungen aufzuheben, d. h. beizubehalten, und zugleich auf die geistige Potenz, die nicht unmittelbar mit den sinnlichen Erfahrungen operiert, sondern eben mit den Phantasmata der Einbildungskraft, wenn sie Universalien schafft. Allerdings kann Harris dies nicht anders als durch den Begriff der Teilhabe, d. h. der Analogie zwischen dem menschlichen Geist und Gott erklären. Da es diese Teilhabe oder Analogie an der schöpferischen Fähigkeit Gottes gebe, könne der Mensch Universalien durch seine Einbildungskraft schaffen, weil er den Sinneserfahrungen auch vorgreifen könne.

Derselbe Begriff der "Teilhabe", allerdings mit dem griechischen Terminus "Metexis", erscheint auch bei **Lord Monboddo**. Bei beiden Autoren erscheinen auch die Begriffe "Stoff" und "Form" im aristotelischen Sinne; sie finden sich - auf die Sprachphilosophie bezogen - auch bei Humboldt wieder. Bei Harris erscheint auch schon die Unterscheidung zwischen einer inneren und einer äußeren Form. Harris hat sie von Shaftesbury übernommen, bei dem sie nicht nur für die Sprache, sondern auch für die Kunst gilt.

Wir befinden uns hier also vor einem Motiv des Denkens, das in fast unveränderter Form von der deutschen Bewegung, insbesondere von Humboldt, übernommen wurde. Historisch geht dieses Motiv auf das Denken von Shaftesbury im Bereich der Kunstphilosophie bzw. Ästhetik zurück. Es wird vermittelt über Harris, der zu Shaftesbury persönliche Beziehungen hatte.

Die Hauptidee, von der man alles übrige ableiten kann, besteht darin, daß die Kunst zwar Nachahmung der Natur ist, jedoch nicht der schon geschaffenen Natur, der *natura naturata*, sondern der schaffenden Natur, der Natur als schöpferisches Prinzip, der *natura naturans*. Der Künstler wiederholt also den Vorgang, durch den die Natur entsteht: er schafft Gegenstände wie die Natur. Wendet man diese Auffassung auf die Sprache an, so gelangt man zu diesem Vorgreifen über die Sinneserfahrungen hinaus, zu diesem Schaffen von Universalien durch die Phantasie. Die Universalien sind nach dieser Auffassung also mehr als bloße Abstraktionen aufgrund von Sinneserfahrungen.

Leibniz bestimmt die besondere Funktion der Sprache dadurch, daß er die *species civiles* abgrenzt, d. h. die in der Sprache gegebenen Universalien als besonderen Typus. In der "Schule" von Leibniz, d. h. bei den Autoren, die sich auf ihn stützten, erfolgt die Bestimmung vor allem aufgrund der Theorie der Stufen der Erkenntnis, die zu einer Standortbestimmung der Kunst durch Baumgarten und zum Teil auch der Sprache durch Wolff und Lambert führt. Die Kunst und zum Teil die Sprache werden in dem Bereich der *cognitio clara confusa* angesiedelt, der klaren, aber nicht deutlichen Erkenntnis, d. h. der intuitiven Erkenntnis. Bei Baumgarten wird diese Stufe der Erkenntnis als *cognitio sensitiva* bezeichnet. Von daher ist auch der Terminus "Ästhetik" zu verstehen, den Baumgarten einführt: Die Wissenschaft von der "cognitio sensitiva" ist von dem griech. Wort *aísthesis* abgeleitet, dem Substantiv zu dem Verb *aisthánomai* 'fühlen'.

Bei **Wolff** erscheint die Ortsbestimmung der Sprache als "figürliche Erkenntnis". Es handelt sich dabei um eine Art der Erkenntnis, die noch keine *cognitio distincta* ist, jedoch schon höher als die bloße Anschauung liegt. Wolffs figürlicher Erkenntnis entspricht bei Lambert die "symbolische Erkenntnis"; der Unterschied liegt nur in der Terminologie. Die symbolische Erkenntnis besteht in der synthetischen Benennung, in der ganzheitlichen Intuition, die ihren Ausdruck in den Wörtern der Sprache findet. Mit Leibniz und seiner "Schule" befindet man sich also schon auf dem Weg zu einer bestimmten Art von Erkenntnis, einer Art von Erkenntnis, die gerade in der Sprache ihre Ausprägung findet.

Bei **Condillac** erfolgt die eigentliche Bestimmung der Sprache dadurch, daß ihre Entstehung eingestuft wird in ein ideelles Schema der Entwicklung geistiger Operationen. Die Sprache wird gleich nach der *contémplation*, der gezielten Betrachtung eingestuft, aber vor der *réflexion*. Sie ist zugleich mit dem *mémoire*, der Gedächtnisfähigkeit. Condillac interpretiert diese Stufe als zeitliche Reihenfolge in der Entwicklung des Menschen. Es ist aber auch möglich, sie als rationale oder ideelle Reihenfolge zu interpretieren. In diesem Sinne kann man die Abstufung geistiger Operationen bei Condillac mit den Stationen auf dem Wege der Entwicklung des Geistes vergleichen, die bei Hegel in der "Enzyklopädie" erscheinen. Die Sprache, eingeordnet nach der *contémplation* und vor der *réflexion*, entspricht der ersten eigentlich menschlichen Operation. Gerade auf dieser Stufe fängt für Condillac die Trennung zwischen Mensch und Tier an. Wie bei Diderot erfolgt die Bestimmung der Funktion der Sprache durch die Unterscheidung von Wahrnehmung und Analyse wahrgenommener Situationen und durch die Gleichsetzung von Analyse und Sprache. Die Sprache greift also auf das Wahrgenommene zurück und analysiert es.

Bei **Vico** erfolgt die Bestimmung der Sprache durch die Umkehrung des Verhältnisses von logischem oder rationalem Denken und dichterischem Denken. Vico bestimmt die Sprache als Form des bildhaften, intuitiven oder primären Denkens. Die dichterischen Universalien seien dadurch früher als die logischen Universalien.

Was bedeutet nun die Umkehrung des Verhältnisses von rationalem Denken und dichterischem Denken? In der traditionellen Fragestellung hatte man als erstes ein nicht weiter definiertes rationales Denken. Das Denken, das in der Dichtung erscheint, wurde als Abweichung vom rationalen Denken aufgefaßt, als Übertragung, als übertragener Sinn. Dies zeigt sich schon in der Terminologie. Die Termini "Übertragung" und "Metapher" (von griech. *metaphéro* 'übertragen') weisen darauf hin, daß das Primäre etwas anderes ist.

Die Idee von Vico besteht nun darin, daß das Metaphorische primär ist, daß das Dichterische auch in zeitlicher Hinsicht vor dem Rationalen da ist, daß das Bildhafte vor dem Reflektierten steht, und zwar in dreifacher Hinsicht:

1. in der rationalen Reihenfolge,

2. in der Entwicklung eines jeden Menschen,
3. in der Entwicklung der Menschheit und der Völker und Nationen.

Die eigentliche Entdeckung Vicos ist die Entdeckung eines *universale fantastico*, das der "figürlichen Erkenntnis" Wolffs, der "symbolische Erkenntnis" Lamberts und der *phantasy* von Harris entspricht. Das *universale ratiolato*, der Begriff im üblichen Sinne, entspricht einer Klasse, einer unendlichen Möglichkeit von Gegenständen. Das *universale fantastico* ist dagegen ein Bild, ein Individuum, ein Exemplum, das als solches, als Individuum, eine universelle Möglichkeit enthält. Es ist eine Art Mythos, ein Individuum, das zugleich Individuum und Klasse ist, bei dem die Trennung von Individuum und Klasse noch nicht vollzogen ist, z. B.:

Jupiter ist Jupiter, als individueller Gott, und zugleich ist er der Donner.

Ceres ist eine Göttin, und zugleich ist sie das Getreide.

Das *universale fantastico*, d. h. das Individuum als Modell, ist für Vico das Charakteristikum der Dichtung und der Kunst. Für das *"universale fantastico"* erscheint darum auch der Terminus *universale poetico*. Das Individuum erscheint als Modell, das wiederholt werden könnte. Es enthält als Möglichkeit die Klasse von Gegenständen, die diesem Modell entsprechen; das Modell ist aber vor der Klasse.

Beim *universale ratiolato* ist dagegen die Klasse primär; es erscheint als Vertretung dieser Klasse. Der Begriff "Mensch" entspricht den Menschen, die es gibt oder gegeben hat.

Eine Gestalt in der Dichtung ist im Gegensatz dazu ein Individuum, das möglich wäre. So sind beispielsweise die Situationen, die Kafka geschildert hat, in dem Sinne möglich, daß wir tatsächlich auftretende Situationen als "kafkaesk" charakterisieren können. Ebenso ist es bei den Figuren Dostojewskijs. Wir können Gestalten erkennen, die denen Dostojewskijs entsprechen. Mit anderen Worten: Das Modell kann einer Klasse von Gegenständen entsprechen - oder, mit Oscar Wilde: "Die Natur ahmt die Kunst nach".

1.4.3. Die Typologie der Sprachen

Das Problem der Sprachtypologie, das die deutsche Bewegung ebenfalls als Erbe aus dem 18. Jh. übernehmen kann, erscheint bei Harris, Adam Smith, Priestley, Monboddo, Lambert u. a.

Die Sprachtypologie erscheint als strukturelle Typologie mit Unterscheidungen, die die spätere Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sprachen vorbereiten. Vor allem aber erscheint sie als kulturelle Typologie, d. h. in Verbindung mit der Typologie von Völkern, Nationen und Kulturen.

1.4.4. Der Ursprung der Sprache

In bezug auf den Ursprung der Sprache lassen sich im 18. Jh. drei Fragestellungen unterscheiden.

Die erste Fragestellung betrachtet den Ursprung der Sprache im engeren Sinne als einmaligen Vorgang. Nach Süßmilch 1766 geht der Ursprung der Sprache auf Gott zurück, nach Tiedemann 1772 dagegen auf den Menschen.

Die zweite Fragestellung untersucht die Herausbildung der sprachlichen Kategorien, d. h. die allmähliche Ausbildung der Sprache. So nimmt man an, daß sich zuerst das Nomen bildet, dann der Eigenname usw. Vertreter dieser Fragestellung sind z. B. A. Smith und Condillac.

Die dritte Fragestellung betrachtet den Ursprung der Sprache für jedes Individuum. Sie untersucht die ideelle Reihenfolge der geistigen Operationen. Vertreter sind z. B. Vico und Condillac.

Insgesamt ist die Fragestellung in bezug auf den Ursprung der Sprache noch wenig ergiebig; es taucht nur die Fragestellung als solche auf und es gibt einige Stellungnahmen ohne eingehende Begründung.

1.4.5. Die Sprache und andere menschliche Tätigkeiten

Lord Monboddo erkennt, daß die Sprache eine intentionelle Tätigkeit des Menschen ist, daß die allgemeinen Begriffe nicht naturgegeben sind, sondern Produkt geistiger Schöpfung, selbsttätiger Arbeit des Verstandes, und zwar sowohl nach ihrem Stoff als auch nach ihrer Form. Das soziale Moment bei der Ausbildung der Begriffe wird berücksichtigt. Bei Rousseau tritt es insofern auf, als es in Frage gestellt wird. Rousseau fragt nämlich, ob in dem Verhältnis von Volk und Sprache das Volk oder die Sprache zuerst war.

Immer wieder wird die Sprache von der Logik getrennt. Man verlegt die Sprache aus dem rationalen Denken heraus und weist sie anderen Bereichen zu, vor allem dem Bereich der Dichtung und der Kunst. An die Stelle der Identität von Sprache und Denken tritt die Verwandtschaft der Sprache mit der Kunst, so bei Condillac, Rousseau, Monboddo, vor allem aber bei Vico. Indirekt findet sich diese Auffassung sogar bei Wolff, denn die figürliche oder symbolische Erkenntnis ist gerade die Erkenntnisweise der Kunst. Früher war diese Fragestellung überhaupt nicht möglich. Man hatte zwar von sprachlichen Künsten gesprochen,

nicht aber von der Sprache selbst als Kunst. Hier eine neue Perspektive eröffnet zu haben, ist vielleicht die wichtigste Leistung des 18. Jh.

Wenn die Sprache zu einem Kennzeichen des Menschlichen überhaupt wird und nicht mehr nur Stoff oder Instrument für etwas anderes ist, kann sie autonom untersucht werden. Das 18. Jh. bewegt sich in Richtung auf die Autonomie der Sprache, geht nicht mehr von der Identität des logischen Denkens und der Sprache aus. Legt man die These zugrunde, daß Sprache und Kunst identisch wären, so erscheint die Sprache nicht als Instrument der Kunst, sondern eher als eine Form der Kunst.

1.4.6. Die Sprache als Zeichensystem

Zu den spezifischen Motiven der Sprachphilosophie des 18. Jh. kommt ein weiteres Motiv, das kein Erzeugnis des 18. Jh. ist, sondern bereits in der Antike seinen Ausgang nimmt: die Auffassung der Sprache als Zeichensystem, d. h. als Zeichen für die schon gegebene außersprachliche Wirklichkeit.

In der üblicherweise vertretenen Auffassung gehört die Sprache zu den Zeichensystemen, und zwar als das vollkommenste dieser Systeme. Das Verhältnis des Zeichens zum Bezeichneten wird als bestimmend betrachtet. Aber schon Aristoteles hatte bemerkt, daß das Wort Produkt oder Erzeugnis der Einbildungskraft ist. In "De anima", II 8, 420b29ff. sagt er sinngemäß:

Nicht jedes Geräusch ist Stimme; der Impuls für die Stimme muß ein seelischer sein und einer gewissen Phantasie entsprechen.

Ebenso sprachen auch die Stoiker von den *phantasiai logikai*, den Phantasiebildungen des Verstandes. Dies wurde aber später nicht mehr verstanden und vergessen. Im 18. Jh. gab es aber wieder neue Ansätze und Versuche, die auf eine neue Auffassung hindeuteten: Condillac sprach von der *imagination* und *contemplation* in bezug auf das sprachliche Zeichen; Rousseau bezeichnete die ursprüngliche Sprache als Sprache des Gefühls, Monboddo sah im Denken eine schöpferische Tätigkeit des Menschen, und Harris sah im Sprachzeichen *imagination* und *phantasy*, die der Erfahrung vorgreifen konnte.

Es gab im 18. Jh. einen großartigen Versuch, **mit der Sprache als Zeichensystem zu brechen**, d. h. die Sprache als etwas für sich zu sehen und nicht in bezug auf das, was sie bezeichnet. Vico betrachtete die Sprache nämlich als Kunstwerk, nicht als eine Abbildung der Welt, sondern als eine Welt für sich.

Soviel zu dem Erbe, auf dem die Sprachphilosophie der deutschen Romantik aufbauen konnte.

2. Die Sprachphilosophie Johann Gottfried Herders

2.1. Literaturhinweise

Zu Herder gibt es eine riesige Bibliographie. Anspielungen finden sich darüber hinaus in zahlreichen Werken. Wir nennen nur das Grundlegende. Die relevanten Texte finden sich in der folgenden Ausgabe:

Herders Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften, hrsg. v. E. Heintel. Philosophische Bibliothek, Nr. 248, Hamburg 1960.

Diese Textausgabe ist die einzige, die gerade die philosophischen Schriften enthält, und zugleich die allerbeste. Die Anthologie enthält alles Wesentliche: die Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Auszüge aus den Fragmenten, Auszüge aus den "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" u. a.

Zu Herder sind vor allem die folgenden Texte heranzuziehen:

E. Heintel: Herder und die Sprache, In: Herders Sprachphilosophie (siehe oben)

Die Studie Heintels ist in philosophischer Hinsicht grundlegend.

Hanna Weber: Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation im Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie. Berlin 1939, Neudruck 1967.

Das Buch enthält die gesamte frühere Bibliographie.

2.2. Zur Einführung in das sprachphilosophische Denken Herders

Herder entspricht ganz dem Bild des deutschen Romantikers. Er kannte Frankreich und Italien aus unmittelbarer Anschauung, er kannte die spanische und italienische Kultur, wie seine Studien über Petrarca u. a. zeigen, kannte vor allem die englische Literatur und trug wesentlich zur Kenntnis und Interpretation von Shakespeare bei. Das Heft "Von deutscher Art und Kunst", das er 1773 zusammen mit Goethe und Möser herausgab, steht am Anfang der Romantik; hier

setzt er sich mit Shakespeare auseinander. Herder kannte Diderot und die Enzyklopädisten persönlich, kannte Kant und Hamann, Lessing und Claudius. In Straßburg lernte er 1770 den angehenden Studenten Goethe kennen.

Schon seit seinen Anfängen interessierte sich Herder für das Eigentümliche der Völker und Kulturen. Man vergleiche den Auszug aus dem Briefwechsel über Ossian und die Lieder der Völker in: "Von deutscher Art und Kunst". 1778/79 erschienen die "Stimmen der Völker in Liedern", 1774 "Auch eine Philosophie der Geschichte", 1784/85 die "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit".

In seinem Werk gibt es noch eine zweite Konstante, die mit der ersten eng zusammenhängt: Er betrachtet den Menschen nicht nur als ein historisches Wesen, sondern auch als eine Art des Seins, gerade auch in biologischer Hinsicht. Er grenzt die "Humanität" ab von der "Brutalität" (Tierheit) und "Angelität" (dem Wesen der Engel).

Die dritte Konstante seines Werkes ist die Sprache - auch sie in engem Zusammenhang mit den beiden ersten. Man vergleiche:

"Fragmente über die neuere deutsche Literatur" 1767,

"Abhandlung über den Ursprung der Sprache" 1772, abgeschlossen 1770,

"Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" 1784/91,

"Metakritik der Kritik der reinen Vernunft" 1799.

Die drei Konstanten seines Werkes bildeten für Herder, der die Synthese suchte, letztlich eine einzige These. Heintel schreibt:

Die *Sprache* ist Herder in stärkerem und umfänglicherem Maße zum Gegenstand der Reflexion geworden als es jemals vor ihm bei einem Denker unserer abendländischen Tradition der Fall gewesen ist. Sein ganzes Bild vom Menschen, seine Lehren von der Stellung dieses Wesens in der Schöpfung überhaupt, in Geschichte und Gemeinschaft sowie Gott gegenüber im besonderen, sind von seiner Auffassung der Sprache her wesentlich mitbestimmt. Sprache ist für ihn ebenso Voraussetzung der "Humanität" im Sinne der natürlichen geschöpflichen Bestimmtheit des Tieres Mensch, wie das wichtigste Mittel ("Vehiculum") für die Erfüllung der Bestimmung dieses Geschöpfes der "Tradition und der Bildung" in seiner Geschichte, und zwar von der Selbstfindung und der Selbstverwirklichung des Einzelindividuum über alle Gemeinschaften, besonders auch über diejenige des Volkes, hin, bis zur "Humanitas" als dem hohen Ziel der Menschheit überhaupt. "Könnte ich nur hier", so ruft Herder bezüglich der Sprache aus, "alle Enden zusammennehmen und mit einmal das Gewebe sichtbar machen, das menschliche Natur heißt: durchaus ein Gewebe zur Sprache." (Heintel 1960, XV)

Es gibt keine bessere und genauere Charakterisierung Herders als die Heintels. Allerdings ist es nicht ganz richtig, daß bei niemandem zuvor die Sprache so sehr Gegenstand der Reflexion geworden sei. Bei Vico spielt nämlich die Sprache eine ähnlich wichtige Rolle. Im Hinblick auf die europäische Kulturgeschichte ist Heintels Feststellung aber zutreffend, weil Vico weitgehend unbekannt geblieben ist.

Die Schlagworte und Grundbegriffe, die Heintel verwendet, deuten auf die Gebiete hin, auf denen die Sprachphilosophie ihre positiven Leistungen zu verzeichnen hat.

Auf dem Gebiet des *langage* bestimmt Herder die Stellung des Menschen als "sprechendes Tier", zeigt also auf, wodurch der Mensch gerade kein Tier mehr ist. Er bestimmt den Menschen also wieder so, wie es einst Aristoteles in der "Politik" getan hatte: der Mensch ist *zôon lôgon êchon*.

Auf dem Gebiet der *langue* behandelt Herder das Gebiet der Kultur und der Kulturtraditionen, der nationalen Arten des Denkens. Er begibt sich damit auf das Gebiet der Einzelsprachen sowie der Differenzierung, Abgrenzung und Charakterisierung der Sprachen und Nationen.

Bei Herder spielen noch weitere Gebiete eine Rolle. Von seinen verschiedenen Auslegern, ausgenommen Heintel, sind aber nur die beiden genannten berücksichtigt worden. Den Gesichtspunkt des *langage* greift - von einem biologischen Ansatz her - A. Gehlen auf:

A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn 5. A. 1955 (und öfter)

Hanna Weber stellt dagegen den Gesichtspunkt der *langue*, d. h. der Völker und Sprachen, ins Zentrum. P. Verburg, einer der besten Kenner der Geschichte der Sprachphilosophie, sagt, daß Hanna Weber die einzig richtige Frage stellen würde, nämlich die Frage nach der Stellung der Sprache im Aufbau der Kultur.

P. Verburg bemerkt aber, daß Hanna Weber eine Frage nicht gestellt habe, nämlich die Frage nach der Herkunft der Thesen, die Herder zur Synthese führt. Verburg selbst versucht eine Antwort, indem er folgende Quellen identifiziert (vgl. auch A. Gillies, Oxford 1945):

- die ästhetische Ethik Shaftesbury's
- die Aufnahme der Sprache in die Kulturphilosophie durch Vico
- den Enthusiasmus für das Griechentum bei Harris
- Diderots Begeisterung für die Natursprache
- Rousseaus Mimik- und Handlungssprache
- die Wiederaufnahme der Merkmalproblematik von Hobbes durch Maupertius
- die universellen Repräsentationen bei Leibniz

Hier ist jedoch zu fragen, ob Herder all die Autoren, die Verburg nennt, tatsächlich gekannt hat. Dies ist sehr fraglich. In der Abhandlung zum Ursprung der Sprache bezieht sich Herder auf Süßmilch, Lambert, Condillac, Diderot, Maupertius und Leibniz.

Zu Diderot äußert er sich negativ. Die Dissertation von Maupertius über die verschiedenen Mittel zum Ausdruck der Ideen ist ihm nur über das Resumé bei Süßmilch bekannt; sein Kommentar ist negativ. Rousseau ist ihm ebenfalls nur zum Teil bekannt. Er kannte zwar den 1753 erschienenen Versuch über die Ungleichheit, nicht aber die Arbeit zum Ursprung der Sprache, die erst 1782 erschien. Vico war Herder ebenfalls noch unbekannt. Shaftesbury und Harris werden nicht erwähnt, obwohl Herder sie wahrscheinlich gekannt hat.

Die Übereinstimmungen mit den genannten Autoren sind nur zum Teil dem Zeitgeist zuschreibbar. Die Sprache stand damals nicht im Mittelpunkt des Interesses. Kant ignoriert das Problem der Sprache. Selbst Goethe vermochte den Sinn der Reflexion über die Sprache nicht einzusehen; es war eine "ihm fernstehende Sache". Als Herders Interesse an der Sprache erwachte, war die Zeit noch nicht reif. Herder selbst ist es, der das Thema der Sprache bekannt macht.

2.3. Die Sprache als Prinzip der Einheit im Denken Herders

2.3.1. Allgemeines

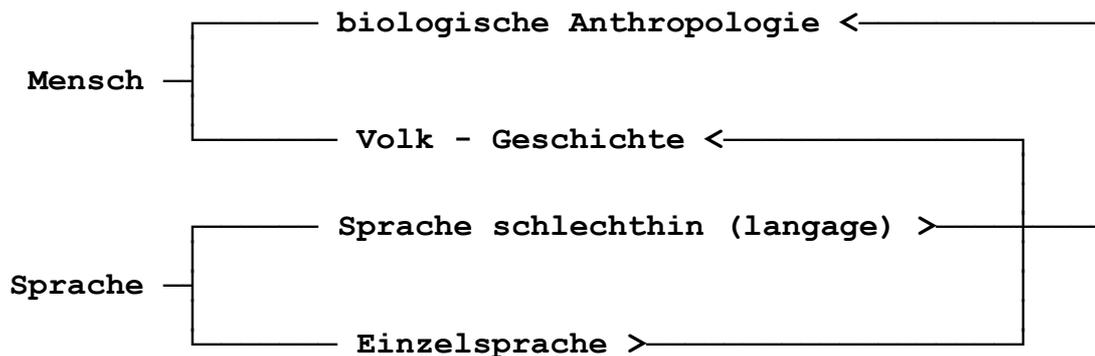
[19.11.85] Zusammenfassend ist festzustellen, daß Herder aufgrund seiner Interessebereiche dem Bild des deutschen Romantikers entspricht. "Fragmente" hat er schon mit 23 Jahren verfaßt, und von Anfang an gab es Anstrengungen zur Synthese. Drei Schlagworte sind für das Denken Herders charakteristisch: Mensch bzw. Menschheit, Geschichte und Sprache. Im Zentrum seines Interesses stehen Geschichte und Sprache. Die genannten Schlagworte bilden eine Einheit, und diese Einheit kommt durch die Sprache zustande.

Es geht Herder um den Menschen in zweierlei Hinsicht: um den Menschen als biologisches Wesen, um eine "biologische Anthropologie", nämlich das Verhältnis von Mensch und Tier, die "ontologische Differenz" des Menschen gegenüber dem Tier auf der einen Seite, und auf der anderen Seite um den Menschen in der Geschichte, um den Menschen als Volk, als Kulturwesen.

Für beides gilt die Sprache als Anzeichen und als Maßstab, als Sprache im allgemeinen und als Sprache schlechthin (*langage*). Die Sprache ist Charakteristikum des Menschen gegenüber dem Tier und, wie Herder meint, auch gegenüber den höheren geistigen Wesen, den Engeln. Die

Sprache ist Anzeichen der Humanität gegenüber der "Brutalität" und der "Angelität". Andererseits faßt Herder die Sprache auch als historisch determiniert auf, als Einzelsprache (*langue*). Sie ist das, was die Völker und Nationen gegeneinander abgrenzt und den Menschen zu einem geschichtlichen Wesen macht.

Die Einheit im Denken Herders ist durch die Sprache gegeben. Sie ist Anzeichen für die alle beiden Aspekte, unter denen der Mensch betrachtet wird:



Die Sprache rückt somit in beiden Reflexionsbereichen ins Zentrum:

1. Sprache als Charakteristikum des Menschen im Universum (Stellung des Menschen im Universum)
2. Sprache in der (geschichtlichen) Kulturwelt (Sprache im Aufbau der Kultur)

Der erste Aspekt wird von Arnold Gehlen charakterisiert und interpretiert. Der zweite Aspekt wird von Hanna Weber behandelt.

Manche Autoren reduzieren die Leistung Herders auf den zweiten Aspekt. Dies ist die Haltung der Sprachtheoretiker, von denen P. A. Verburg der interessanteste ist. Von ihm stammt die beste und sinnvollste Geschichte der Sprachtheorie. Dabei wird vor allem die Leistung der Sprache diskutiert:

P. A. Verburg: *Taal en Functionaliteit*. Wageningen 1952.

Die englische Übersetzung ist noch nicht gedruckt. Eine deutsche Übersetzung war geplant, konnte aber nicht erscheinen.

2.3.2. Die Originalität von Herders früher sprachphilosophischer Synthese

Die Charakterisierung durch Erich Heintel, den Wiener Philosophen und Sprachphilosophen, scheint mir die beste zu sein. Sie bezieht sich auf beide Aspekte, weil diese ausschließlich oder an erster Stelle erscheinen. Heintel fügt aber noch einen dritten Gesichtspunkt hinzu, wie wir noch sehen werden.

Bei Verburg gibt es, wie im Exkurs gesagt, Hinweise auf die Traditionen, die Herder übernimmt. Ich stimme Verburg in zwei Punkten zu:

1. Herder bietet eine frühe Synthese der Sprachphilosophie des 18. Jh.
2. Die deutsche Forschung verkennt sehr oft die frühen Ansätze und klammert sie aus ihren Untersuchungen aus. Nachdem die Synthese zustande gekommen war, ging man von der Synthese aus und fragte nicht mehr nach ihrem Zustandekommen. Darin liegt ein impliziter Vorwurf an die deutsche Forschung. Die Haltung der großen Synthetiker wird in dieser Vorlesung wieder aufgenommen.

Eine sinnvolle Synthese besteht nicht nur in der Vereinigung verschiedener Ansätze. Ist die Synthese nicht bloß zufälliger Eklektizismus, so bedeutet sie auch eine Wahl:

1. Man muß auch auf das hinweisen, was Herder gerade nicht übernimmt, zu welchen Themen er sich negativ äußert. Auch die Universalgrammatik gehörte zur Tradition des 18. Jh., bildete sogar ihr Hauptthema. Ein anderes Thema war die Universalität des Französischen oder die kreationistische Theorie vom Ursprung der Sprache, d.h. die Auffassung, daß die Sprache von Gott eingegeben worden sei. Solche Motive werden gerade nicht aufgegriffen. Schon Herders Wahl besitzt Originalität.
2. Der Begriff der Synthese schließt den Willen zur Synthese ein. Die verschiedenen Ansätze sind nur *disiecta membra*, die für sich noch keine Einheit darstellen. Es ist gerade der Entschluß Herders, eine solche Einheit zu bilden, und er führt diesen Entschluß aus. Herder nimmt Bezug auf die deutsche, englische, französische u.a. Tradition und wählt in dieser Tradition aus.
3. Herders Synthese erfolgte, bevor die Ideologen, die Philosophen der französischen Revolution, Einfluß gewinnen konnten. Der Einfluß der Ideologen liegt in der Zeit um 1800, wenn es ihn je gegeben hat, und er wirkt unmittelbar auf Humboldt. Bei Herder liegt aber eine viel frühere Synthese vor: sie fand schon 1770 statt:



4. Eine Synthese ist keinesfalls mit Nicht-Originalität gleichzusetzen. Die Synthese strebt nach einer ganz bestimmten Einheit. Bei einer sinnvollen Synthese gibt es einen Zentralpunkt, ein Zentralmotiv, das die Wahl der Ansätze determiniert.

Die These, daß eine Synthese dann originell ist, wenn sie auf einem Zentralmotiv beruht, gilt nicht nur für Herder, sondern allgemein. Sie gilt auch für meine eigene kritische Tätigkeit, die oft falsch interpretiert wird. Man sagt: "Coseriu greift das traditionelle Saussure-Bild an und beleidigt Saussure, wenn er ihn auf Gabelentz zurückführt." Das Gegenteil trifft zu: Saussure ist ein großartiger Linguist, weil es ihm gelingt, verschiedene Ansätze zur Synthese zu bringen. In der Kultur ist nämlich das erste die Tradition und erst das zweite die Originalität und das Neue. Wer nur Neues sagt, sagt gar nichts Neues.

Die Achse des Denkens war bei Herder von Anfang an da, bevor er einzelne Ansätze bewußt übernahm. Die Ansätze, die Verburg nennt, gelten für den ganzen Herder, für die ganze Romantik. Am Anfang waren aber Herder viele Ansätze noch nicht bekannt. Die Einheit war im Keim von Anfang an da. Sie determiniert die weiteren Synthesen und die Übernahme von Motiven.

Man kann nicht sagen, die Motive Herders wären im Zeitgeist schon da gewesen. Sie lagen nicht "in der Luft", denn dort findet man keine Ideen. Der Stellenwert der Ansätze in der Kultur der Zeit ist nicht derselbe wie der, den wir ihnen heute zuweisen. Die Sprache stand zur Zeit Herders überhaupt nicht im Zentrum des Interesses.

Herders Synthese, d.h. die ganz bestimmte Art der Bildung einer Einheit, besitzt ein hohes Maß von Originalität. Sie stellt zugleich eine Wende in der philosophischen Anthropologie dar, indem sie die Sprache in das Zentrum der Reflexion rückt, sie zum Schlüssel für das Wesen des Menschen macht. Noch bei Kant ist die Sprache noch nicht Problem. Nach Herder ist es nicht mehr möglich, sich nicht auf die Sprache zu beziehen. Vorher war es das Normale. Das Wichtige ist, daß Probleme entdeckt werden, daß etwas zum Problem wird, was vorher fraglos hingenommen wurde.

[25.11.85] Verburg vertritt die Auffassung, daß die Stellung der Sprache in der Kultur das Hauptthema von Herders Sprachphilosophie bildet. Schon in den Fragen, die er stellt, zeigt sich

dieses Thema. Herder fragt nach der Bedeutung der Einzelsprachen, nach dem Zusammenhang von Sprache und Denkart, von Nationalsprache und nationaler Denkart. Er nimmt Stellung gegen die These Süßmilchs, daß die Sprache durch Gott erfunden worden sei und somit einem Ideal der Vollkommenheit entspreche. Herder erkennt die Norm der Sprache in ihrer Eigentümlichkeit. Daraus folgt die These vom menschlichen Ursprung der Sprache.

Es gibt aber bei Herder noch ein anderes Problem, die Stellung des Menschen im Universum, das erst in der "Abhandlung" thematisiert wird. Beide Gebiete, Sprache schlechthin und Einzelsprache, hängen für ihn eng miteinander zusammen.

2.3.3. Der Sinn der Sprache überhaupt

So lange es nicht um die formulierte Lehre geht, tritt noch ein anderes Thema in den Vordergrund, die Frage nach dem Sinn der Sprache überhaupt. Diese Frage wird aber kaum eindeutig gestellt und nicht methodisch untersucht. Es ist eigentlich die Frage nach dem **zeitlosen** Urprung der Sprache, d.h. die folgende Frage: Warum gibt es überhaupt Sprache, was ist der Sinn der Sprache? Diese Frage ist vergleichbar mit der transzendentalen Frage Kants, mit der Frage: Wie ist Erkenntnis überhaupt möglich, was sind die kategorialen Bedingungen der Erfahrung?

Stellt man die transzendente Frage als sprachphilosophische Frage, so wird sie zur Frage nach der Vermittlung der Sprache für die Schaffung der menschlichen Welt, d. h. der Welt, die für den Menschen sinnhaft ist. Durch die Sprache wird nämlich ein Gegenstand nicht einfach als aktuell gegeben gesehen, sondern darüber hinaus schon als ein etwas, als ein Baum, Haus, Fluß usw. Seine Eigenschaften werden damit aufgefaßt als bestimmte oder benennbare.

Die kategoriale Vermittlung der Sprache ist auch dort anwesend, wo ein Gegenstand keinen Namen hat. Wir fragen "Was ist das?" und setzen dabei ein "Was" voraus. Denn jeder Gegenstand ist ein Nennbares. Nicht das Benanntsein, sondern die Nennbarkeit ist das Ursprüngliche bei der Erfassung der Welt. Die Welt ist das **Nennbare**, d.h. das, was durch die Sprache gestaltet und benannt werden kann:

Ohne die kategoriale Vermittlung der Sprache kann keine Erfahrung, keine gegenständliche Welt als möglich gedacht werden. Ohne das Wort gibt es keine Welt.

Man vergleiche diese These mit der These Kants, daß es ohne Raum und Zeit keine Erfahrungsgegenstände gebe. Heintel vergleicht die beiden Thesen, die These Kants und die These Herders, miteinander. Der Satz *Ohne Wort keine Welt* stammt von Hamann.

Heintel möchte darüber hinaus die These Kants mit der These Herders gleichsetzen und meint, es handle sich um die sprachphilosophische Fassung desselben transzendentalphilosophischen Zentralproblems. Herder sagt: Kein Mensch hat mehr Anlage zur Philosophie der Sprache als ich. Meine eigene Auffassung ist die folgende: Herder hat das Problem nicht eindeutig gestellt und nicht gelöst. Er stellt das Problem im Rahmen der Kantkritik und versteht nicht, worum es Kant eigentlich geht. Wichtig sind in unserem Zusammenhang aber nicht Herders Lösungen, nicht die tatsächliche Behandlung der Fragen, sondern daß die Fragen überhaupt gestellt werden.

2.3.4. Die drei sprachphilosophischen Problemkreise im Werk Herders

Mit der Frage nach dem Sinn der Sprache wird zum ersten Mal die Sprachphilosophie zum Zentrum der Philosophie schlechthin. Es stellt sich das Problem der Vermittlung durch die Sprache. Die antike griechische Philosophie fing zwar mit der Sprache an, ging aber schnell über sie hinweg zu den Sachen. Die Erkenntnistheorie stellt das Problem in anderem Rahmen. Jetzt wird die Sprache **das** Problem der Philosophie schlechthin: das Thema ist die Entstehung der Welt des Menschen.

Nach Heintel gibt es in bezug auf die Sprache drei Problemkreise:

1. Sprache und Philosophie: Logos, Weltschöpfung, Menschsein.
2. Sprache und theoretische Biologie: Mensch und Tier, Stellung des Menschen im Universum, Einmaligkeit des Menschen im Universum.
3. Sprache und Nation bzw. Geschichte: Kulturelle Tradition, Gemeinschaft (Volk oder Nation).

Heintel ist der Auffassung, daß die Frage nach dem Ursprung der Sprache differenziert werden muß:

1. Sprache als "Urschöpfung von Sinn" (Hönigswald).
2. Ursprung des sprachbesitzenden Wesens Mensch (gemeinsamer Ursprung von Sprache und Mensch)
3. Sprache als Ursprung und Aktualität aller Kultur. Hegel spricht hier von der "Aktualität der Kultur", Herder von der "Wirklichkeit der Kultur". Die Wirklichkeit ist nicht die Realität, sie steht nicht in Zusammenhang mit *res*, sondern sie ist Aktualität, Wirksamkeit, steht in Zusammenhang mit *wirken*: "in *actu* sein, in Tätigkeit sein".

Auch die Sprachursprungsfrage weist also die drei genannten Probleme auf.

Wir haben nun zu fragen, wie sich diese Fragen in den Werken Herders wiederfinden.

- Fragmente: Es gibt Ansätze und Motive zu allen drei Problemen. Im Vordergrund steht aber der dritte Problemkreis: Einzelsprache, Eigentümlichkeit, Charakterisierung des Deutschen.
- Abhandlung: Notwendigkeit der Sprache für den Menschen als Naturgeschöpf, Rechtfertigung der Sprache durch seine biologische Eigentümlichkeit: Die Eigenschaften des Menschen machen Sprache notwendig, erklären die Sprache. Es steht also das zweite Thema im Mittelpunkt. Es ist aber auch die Bestimmung der Funktion von Sprache im Sinne von Thema 1 gegeben oder vorausgesetzt.
- Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: Stellung der Sprache in der geschichtlichen Welt (Thema 3).
- Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft: Erkenntnisphilosophische und kategoriale Bedeutung der Sprache (Problem 1). Diese Problematik wird aber auch in anderen Werken angedeutet.

2.4. Die Behandlung der Sprache in den Fragmenten

[26.11.85] Nach diesem Überblick wenden wir uns nun der Behandlung der Sprache in den verschiedenen Werken zu. Wir beginnen mit den "Fragmenten über die neuere deutsche Literatur" (1767/68). Die Anforderungen Herders an die Sprachphilosophie werden dort eindeutig formuliert:

1. Die Sprachphilosophie muß philologisch sein, d.h. sie muß die Sprache in ihrer konkreten Wirklichkeit betrachten.
2. Die Sprachphilosophie muß geschichtlich sein.
3. Die Sprachphilosophie muß Sprache als Entwicklung der Vernunft und Erzeugnis menschlicher Seelen erklären.

Diesen Anforderungen entspricht Herder in den Fragmenten nicht oder nur partiell. Will man den entsprechenden Gedankengang Herders rekonstruieren und kohärent formulieren, so stellt man zwar einige Intuitionen, aber keine Theorie fest.

Eine Intuition ist z.B. die folgende: Man kann nur menschliche Produkte erklären und verstehen. Das Prinzip stammt von Vico; es besteht in der Identität von *verum* und *factum*. Derjenige

versteht am besten einen Gegenstand, der imstande ist, ihn zu machen. Gewißheit besteht für den Menschen vor allem, wenn nicht gar ausschließlich in diesem Bereich.

Herder betrachtet die Sprache als erste und größte Erfindung des Menschen. Über die Quelle der Sprache kann er aber nichts sagen, was er auch zugibt. Herder behauptet in nicht-bildlicher Formulierung folgendes:

- Die Sprache ist primär gegenüber anderen Tätigkeiten.
- Die Sprache ist selbständig und aus sich selbst zu erklären.
- Die Sprache ist nur von ihrer inneren Kausalität (ihrer Finalität) her zu erklären.
- Die Quelle der Sprache hat niemand bemerken wollen: Wir verwenden die Sprache als Vermittlung zur Welt. Sie ist aber so selbstverständlich gegeben, daß sie als unproblematisch erscheint. Sie ist wichtig, aber sie bildet nur den Anfang der Sprachphilosophie und der Philosophie, da die Philosophie das Selbstverständliche zum Problematischen macht.

Herder nimmt die üblichen Phasen in der Entwicklung an. Er unterscheidet drei oder vier Stufen, nämlich Kindheit und Jugend, männliches Alter, hohes Alter. Den Alterstufen entsprechen Formen der Sprache:

1.	Kindheit	Affektsprache	Gefühl
2.	Jugend	dichterische Sprache	Ästhetik
3.	männliches Alter	Kunstprosa	Ästhetik
4.	hohes Alter	philosophische Sprache	Logik

Hier geht Herder aber nicht über Condillac und Rousseau hinaus. Neu ist jedoch, daß die philosophische Sprache nicht mehr als das Ideal der Sprache angesehen wird, obwohl sie ihre höchste Entwicklungsstufe darstellt. Sie wird mit den künstlichen, konstruierten Sprachen identifiziert, entspricht nicht mehr der normalen Sprache, sondern ist "ein ander Ding".

Herders Sprachideal ist nicht mehr die philosophische Sprache. Philosophische Sprache hat den Grund der Vollkommenheit außerhalb von sich selbst. Vollkommen ist sie in ihrer Instrumentalität, als Sprache ist sie barbarisch.

Die Thematik Herders stellt die Sprache in das Zentrum der Überlegungen. Es wird eine Sprachphilosophie vorgeschlagen, die Sprechen und Denken in ihrer parallelen Entwicklung betrachtet, in ihrem dialektischen Verhältnis. Ratio und Sprache werden als gleichzeitig gesehen. Es wird die Forderung aufgestellt, die Sprache auf die seelischen Kräfte des Menschen

zurückzuführen, ihr Prinzip zu erkennen. Das Prinzip bleibt aber unbestimmt. Es gibt eine Kontinuität der Fragen nach Natur und Kultur, Tier und Mensch, Naturtönen und Wort. Herder bemerkt es nicht einmal selbst, daß die Quelle der Sprache nicht identifiziert wird. Man sucht sie im Bezeichnenden und nicht in der Möglichkeit des Bezeichnens selbst. Er vermag es nicht, die naheliegende Quelle zu finden.

2.5. Die Abhandlung über den Ursprung der Sprache 1772

2.5.1. Die Fragestellung der Preisschrift

Wir kommen nun zum wichtigsten Beitrag Herders zur Sprachphilosophie. Die "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" ist das allerbeste Werk Herders, auch in technischer Hinsicht. Es ist am eindeutigsten, klarsten und präzisesten und trotz seiner Begeisterung am nüchternsten. Abgeschlossen wurde es 1770 in Straßburg und 1771 der Berliner Akademie vorgelegt. Herder nahm mit der Abhandlung an einem Preisausschreiben über das Thema teil, ob der Mensch die Sprache erfunden hat und, wenn ja, durch welche Mittel er sie erfunden hat.

Es wäre interessant, ganz genau zu untersuchen, inwieweit Herder tatsächlich die gestellte Frage behandelt hat. Der Terminus "Erfindung" bleibt im Rahmen der Aufklärungsphilosophie. Man glaubt, daß der Mensch zu einer bestimmten Zeit die Sprache erfindet. Herder bleibt zwar bei dem Terminus, versteht aber Sprache nicht als Erfindung, sondern als ein Schaffen, als eine Art Erleuchtung. Im zweiten Teil wird nach den Mitteln der Erfindung gefragt. Herder spricht hier von *schaffen* und nicht von *erfinden*.

Die Frage wurde auf Französisch gestellt. Es werden drei Arbeiten vorgelegt. Herder erhält den ersten Preis. Die Akademie druckt die Schrift 1772.

Formal gesehen vertritt Herder die These des menschlichen Ursprungs der Sprache, geht aber weit über die einfache Gegenüberstellung "menschliche Erfindung vs. Gabe Gottes" hinaus. Hamann sagt in den Herder-Schriften, daß die Frage selbst falsch gestellt und sinnlos sei. Dies sieht Herder aber eigentlich selbst schon.

Die These steckt schon in der Frage nach der "Erfindung" einer Sprache. Es wird - im Zusammenhang mit den Lebensaltern - angespielt auf Condillac und auf Rousseaus "Kinder, die alleingelassen die Sprache erfinden.". Das Hauptargument gegen den göttlichen Ursprung sieht Herder in der Verschiedenheit und Eigentümlichkeit der Sprachen. Denn ginge es nur um **eine**

Sprache, um ihre vollkommene Idee, so könnte man sagen, sie sei eine Gabe Gottes. Denn eine vollkommene Sprache entspricht einem vollkommenen Denken.

Herder nimmt eine parallele Entwicklung von Sprache und Denken in einem dialektischen Verhältnis an. Er berücksichtigt die Verschiedenheit. Es gibt eine Vollkommenheit der **Sprachen**, die nicht auf einen gemeinsamen Plan zurückgeführt werden kann.

2.5.2. Der Übergang vom Tier zum Menschen

Die "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" löst die folgenden beiden Probleme:

- Ablehnung der Kontinuität zwischen Tier und Mensch
- Identifizierung des Prinzips der Sprache.

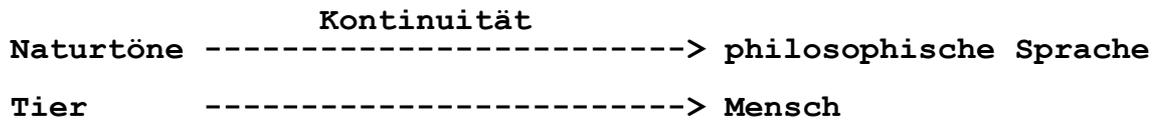
Die Abhandlung ist Herders systematischstes Werk. Viele der Motive der Fragmente werden übernommen und in folgerichtiger Reflexion zu einem organischen Ganzen gemacht. Zwar gibt es auch hier Digressionen, sie werden aber als solche charakterisiert.

Die Akademie zielte auf die historische Erfindung der Sprache, Herder behandelte aber den zeitlosen Ursprung der Sprache. Das Problem des einmaligen Ursprungs wird vom Problem des stetigen Ursprungs nicht getrennt. Herder sieht aber auch das Problem der zeitlosen Entstehung.

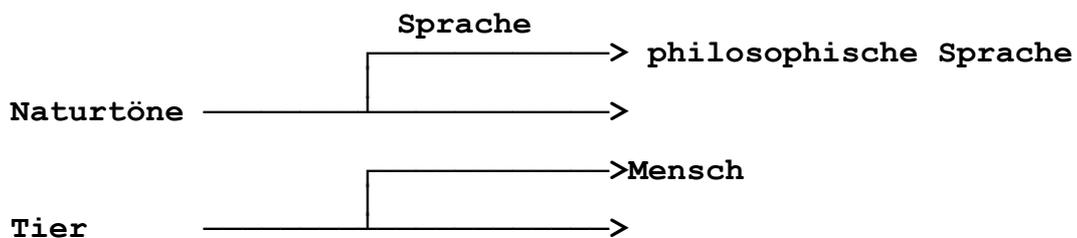
Das Problem des zeitlosen Ursprungs der Sprache ist nicht leicht zu stellen, wenn man von der Historizität der Einzelsprachen ausgeht. Es betrifft die Kategorie der Sprache überhaupt, nicht dieser oder jener Sprache. Wichtig ist der Gesichtspunkt, daß die Kinder ihre Sprache nicht von den Eltern lernen, sondern sie immer wieder neu erfinden.

Anders als in den Fragmenten vertritt Herder die Auffassung, daß kein Übergang von der Gefühlssprache zur Sprache schlechthin möglich sei. Es bestehe kein quantitativer, sondern ein qualitativer Unterschied. Die menschliche Sprache sei ihrem Wesen nach etwas anderes als die Naturtöne. Es besteht ein scharfer Unterschied zwischen Tiersprache und menschlicher Sprache: Condillac würde die Tiere zu Menschen machen, Rousseau die Menschen zu Tieren. Das folgende Schema zeigt die Veränderung gegenüber der Auffassung der Aufklärung:

Aufklärung



Herder



Die Entwicklung der Naturtöne geht nach Herder zwar weiter, die Sprache ist aber etwas anderes. In diesem Zusammenhang kann Herder auch die biologische Notwendigkeit der Sprache verstehen (vgl. den ersten Teil der Abhandlung, bes. den zweiten Abschnitt). Er stellt drei Thesen auf:

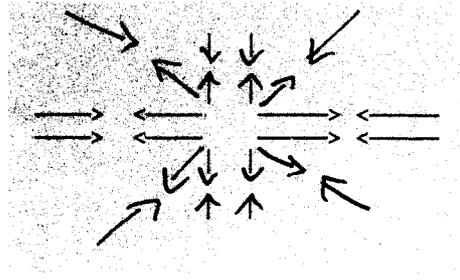
1. Identität zwischen Sprache und Menschsein.
2. Identifizierung des Charakteristikums des Menschen gegenüber den Instinkten der Tiere: Vernunftmäßigkeit (Verstand, Vernunft, Besinnung, Reflexion, vor allem aber: **Besonnenheit**)
3. Rückführung der Sprache auf das Prinzip der Besonnenheit.

2.5.3. Der Mensch als Mängelwesen

Worin besteht nun die biologische Notwendigkeit der Sprache? Herder stellt zwei Thesen auf:

- These von der Schwäche des Menschen als Tier
- These vom umgekehrten Verhältnis zwischen tierischen Fähigkeiten und Wirkungskreis.

Hier wird eine wichtige biologische Theorie in ihren Ansätzen entwickelt. Sie entspricht ungefähr der Theorie von Üxküll: Die Welt des Tieres ist durch zwei Systeme beherrscht, das Empfindungssystem und das Wirkungssystem. Die Welt einer *species* besteht somit aus der Gesamtheit der Wirkungen der beiden Systeme; man vergleiche das folgende Schema:



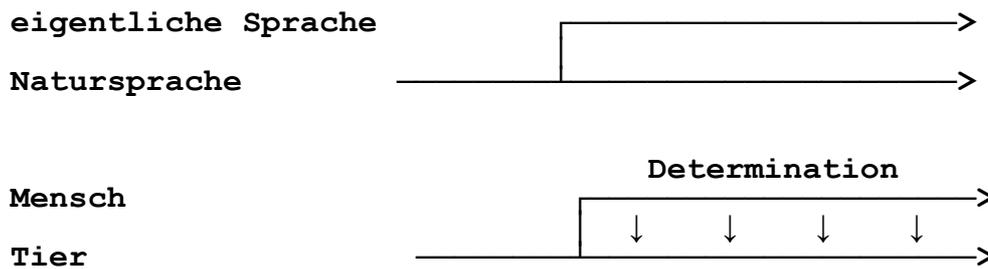
Auch Herder sieht schon, daß die Welt der Tiere jeweils verschieden ist. Jede tierische Gattung hat ihren Kreis. Je kleiner der Kreis ist, desto entwickelter ist die Fähigkeit des Tieres, in diesem Kreis zu handeln. Je schärfer die Sinne der Tiere sind, desto enger ist ihr Kreis, z.B. bei der Biene oder der Spinne. Es findet eine Art Spezialisierung statt.

Anders ist es dagegen beim Menschen. Der Mensch hat keine so enge Sphäre; ihm gehört die ganze differenzierte Welt von Geschäften und Betätigungen. Der Mensch hat Sinne für alles, und darum ist er - nach dem Prinzip des umgekehrten Verhältnisses - viel schwächer: Seine Seelenkräfte sind über die Welt verteilt. Als Tier ist er das schwächste; er muß darum etwas anderes besitzen: seine Waffe ist die Besonnenheit.

2.5.4. Der Begriff der Besonnenheit

[2.12.] Der Begriff **Besonnenheit** ist der Zentralbegriff bei Herder. Herder geht von den Schwächen des Menschen als Tier aus. Der Mensch besitzt nicht die wunderbare Anpassungsfähigkeit der Tiere an ihren jeweiligen Wirkungskreis, wie z.B. die Bienen, Spinnen oder Ameisen. Man kann aber eine Gattung nicht durch ihre Lücken und Mängel charakterisieren, da in der Natur alles seine Vollkommenheit hat. Darum muß man nach einer Eigenschaft oder einem Charakteristikum des Menschen suchen, das zugleich seine natürliche Vollkommenheit darstellt und die Ursache seiner Mängel als Tier ist. Denn der Unterschied zum Tier ist nicht quantitativ, sondern qualitativ. Der Mensch ist für Herder - dies seine wichtige Annahme - nicht bloß ein weiterentwickeltes Tier.

Wie im Verhältnis von Natursprache und eigentlicher Sprache gibt es keine Kontinuität. Herder durchbricht das aufklärerische Schema Condillacs. Nicht die Natursprache, z.B. das Schreien, entwickelt sich weiter. Die Natursprache bleibt erhalten, die Sprache im eigentlichen Sinne kommt hinzu. Ebenso bleibt der Mensch Tier, es kommt aber etwas hinzu. Das neu Hinzugekommene determiniert das Vorhandene (vgl. Schemata):



Die Hauptidee besteht darin, daß das Menschsein keine weitere Entwicklung ist, sondern etwas anderes. Es ist darüber hinaus die Determination dessen, was sich weiterentwickelt, durch das neu Hinzukommende. Was das Tier durch das Schreien ausdrückt, das gestaltet der Mensch durch die Sprache. Was das Tier durch seinen Anpassungsmechanismus in seinem Wirkungskreis leistet, wird auch durch den Menschen geleistet. Wenn der Mensch z.B. schwach ist und die Naturkräfte nicht bewältigen kann durch seine biologischen Kräfte, dann baut er sich Instrumente, Werkzeuge, die das leisten können. Der Mensch kann zwar nicht Lasten wie die Ameise tragen, aber er erfindet das Rad und den Wagen und kann dadurch viel größere Lasten als die Ameise bewegen. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Hegel.

Das Charakteristikum des Menschen im Universum muß zugleich der Grund für die Entwicklung der Sprache sein, muß dem Instinkt der Tiere entsprechen, muß das Menschsein ausmachen. Dieses Charakteristikum ist die Vernunftmäßigkeit, die - im Gebrauch der Sinne gegenüber der Welt - als Freiheit erscheint. Sie besteht darin, daß der Mensch nicht an einen bestimmten Wirkungskreis gebunden ist.

Die Vernunftmäßigkeit ist die alte *ratio*, die schon seit der Antike mit der Sprache verbunden ist. *ratio* beruht auf einer ungenauen Übertragung aus der "Politik" von Aristoteles: Der Mensch ist das Tier, das *lógos* hat. *lógon échon* wird mit *rationale* übersetzt. Diese Vernunftmäßigkeit ist nach Herder Verstand, Vernunft, Reflexion, Besinnung, schließlich **Besonnenheit**. Sie ist zwar die alte *ratio*, jedoch in mehrfachem Sinne anders nuanciert:

1. Die Besonnenheit ist nicht Eigenschaft, sondern Ordnungs- und Gestaltungsprinzip. Sie ist keine weitere Eigenschaft (im Sinne von Tier + *ratio*), sondern Gestaltung und Bestimmung aller Kräfte des Menschen.
2. Die Sprache ist nicht ein Produkt der *ratio* unter anderen, sondern primärer, wesentlicher Akt der Besonnenheit. Die Sprache ist Besonnenheit *in actu*, die Besonnenheit selbst.
3. Die Besonnenheit ist die Aktualität des Menschseins.

Man vergleiche dazu die folgenden Ausführungen Herders: Das Charakteristikum des Menschen sei das besondere Sein all seiner Kräfte. Der Unterschied liege nicht in Stufen, nicht in einer

Zugabe von Kräften, sondern in ihrer verschiedenartigen Ausrichtung. Darum der neue Terminus, der die Organisation eines Ganzen statt eine weitere Eigenschaft bezeichnen sollte. Das besondere Merkmal des Menschen sei auch die Reflexivität: Der Mensch tue nicht nur etwas, sondern wisse auch, daß er es tue.

Da die Besonnenheit keine hinzugefügte Eigenschaft ist, kann sie auch nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt erscheinen. Das aufklärerische Schema wird durchbrochen. Die Vernunft erscheint nicht zu einer bestimmten Zeit, sondern ist ursprünglich, tritt gleichzeitig mit der Entstehung des Menschen auf. Herder sagt aber nicht, ob er eine Mutation in der biologischen Entwicklung oder einen schöpferischen Akt Gottes annimmt.

Gegen Rousseau stellt er fest, daß es Reflexion nur *in actu* gebe, nicht *in potentia*.

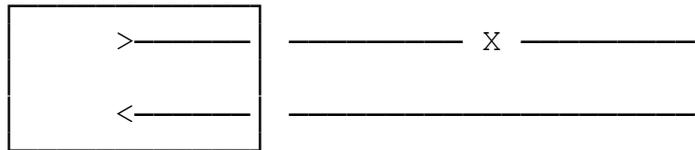
Zwischen Besonnenheit und Sprache besteht zunächst ein Parallelismus. Die Sprache ist für den Menschen ebenso charakteristisch wie die Besonnenheit, und sie ist die Quelle der Besonnenheit.

2.5.5. Der Akt der namengebundenen Erkenntnis

Worin besteht nun die Besonnenheit *in actu*? Sie entspricht, in einer äußeren Identifizierung, der Sprache. In seiner inneren Bestimmung ist der Akt der Besonnenheit die distinktive, merkmalsbestimmte, namengebundene Erkenntnis. Nicht die bloße Wahrnehmung der Eigenschaften eines Gegenstandes (die im individuellen Gegenstand durchaus unterschiedlich sein können) ist diese Erkenntnis, sondern die Erkenntnis unterschiedlicher Merkmale, durch die der Gegenstand als eine Art des Seins wiedererkannt werden kann. Es ist der Akt, bei dem der Gegenstand getrennt von einer oder mehreren seiner Eigenschaften gedacht wird, wobei die Eigenschaften dem Gegenstand als etwas von ihm Unterschiedenes zugeteilt werden. Es ist der Akt der ursprünglichen abgrenzenden Prädikation, die Analyse und Synthese zugleich ist. Es ist die bloße Namengebung, die analysiert werden kann als:

Das ist das, was x hat bzw. tut

Der Gegenstand wird gesehen als Bündel von Eigenschaften. Eine bestimmte Eigenschaft wird von diesem Bündel abgetrennt und dabei im gleichen Akt als charakteristisch diesem Gegenstand wieder zugeschrieben:



Dies zeigt sich z.B. beim Schaf. Eine Eigenschaft wird als die erkannt oder gesetzt, die das Schaf identifiziert, etwa das Blöken:

Das Schaf kommt wieder. Weiß, sanft, wollig - sie [die Seele] sieht, tastet, besinnt sich, sucht Merkmal - es blökt und nun erkennt sie's wieder! "Ha! Du bist das Blökende!" fühlt sie innerlich, **sie hat es menschlich erkannt, da sie es deutlich, das ist mit einem Merkmal, erkennt und nennt.** (Herder 1772/1960, 25)

Dieses Merkmal ist für Herder auch Merkwort. Das Blöken, als Merkmal gedacht, wird Name. Das Merkmal muß nicht mitgeteilt werden. Die merkmalidentifizierende Erkenntnis ist schon Sprache. Sie kennzeichnet den Übergang vom Gegenstand zum Begriff, vom Individuum zur *species*.

Nach dieser Bestimmung der Sprache unternimmt Herder eine Kritik der anderen Theorien, z.B. der physiologischen Theorie, der Konventionstheorie (Konventionen setzen schon Sprache voraus) oder der Theorie des göttlichen Ursprungs der Sprache. Sein wichtigstes Argument ist zugleich eine Errungenschaft in der Sprachphilosophie, nämlich die Identifizierung von Sprache lernen und Sprache schaffen: Der Mensch lerne von Gott die Sprache.

2.5.6. Der Mensch schafft die Sprache

Man denke hier an die Tatsache, daß die Kinder von den Eltern die Sprache lernen. Ein Lernen, das nicht zugleich ein Schaffen ist, ist aber unmöglich. Die Kinder lernen eigentlich die Sprache nicht von den Eltern, sondern sie werden dazu gebracht, die Sprache zu erfinden. Daß ein Wort ein Wort ist, kann das Kind nicht lernen. Es muß es in sich selbst finden.

Kinder schaffen die Sprache. Dies ist eine der tiefsten Intuitionen Herders. Sie wurde von Humboldt, von Gabelentz, von B. Croce u.a. wieder aufgenommen. Dies gilt nicht bloß für die Sprache, sondern für alle geistigen Tätigkeiten des Menschen. Es handelt sich um ein offensichtliches Faktum, das aber entweder übersehen oder nicht richtig verstanden wird.

Natürlich lernt man **eine** Sprache. Aber man kann nicht lernen, daß **eine** Sprache Sprache ist. Ein Universale kann man nicht lernen. Daß etwas für etwas anderes steht, daß es Zeichen ist, muß schöpferisch erfaßt werden. Zu erkennen, daß etwas Sprache ist, und Sprache schaffen ist genau

dasselbe. Die Bedeutung findet man nicht im Materiellen der Sprache. Daß etwas Sprache, Kunst usw. ist, muß man schöpferisch verstehen; es steht nicht in den Fakten selbst. Man muß schon verstehen, was Wissenschaft oder Kunst ist. Die Sprache kann dieses Versehen vermitteln. Man kann nach einer Erklärung fragen.

Was könnte aber bei der Sprache, beim Verstehen der Sprache, helfen, für die es keine Vermittlung gibt, da sie primär ist? Zur Vermittlung der Sprache gibt es nur die Sprache selbst.

2.5.7. Der Sinn der sprachlichen Zeichen

[13.12.85] In bezug auf die Sprache stellen sich zwei Probleme:

1. Warum gibt es äußere Zeichen?
2. Warum sind diese äußeren Zeichen als Laut gegeben?

Das erste Problem wurde schon von Thomas von Aquin gestellt und gelöst, und zwar durch Bezug auf die Sozialität des Menschen:

Wäre der Mensch kein *animal politicum et sociale*, dann würden ihm die inneren Vorgänge genügen, er bräuchte sich nicht zu äußern. Da der Mensch aber *animal politicum et sociale* ist, muß er sich äußern, Zeichen für andere schaffen.

Dies ist auch die Lösung von Herder, sie wird allerdings nur durch eine kurze Behauptung angedeutet (am Ende des 2. Abschnitts des 1. Teils). Herder sagt, schon das innere Wort sei dialogisch, sei Sprechen mit anderen.

Ausführlich behandelt Herder das zweite Problem, die Frage, warum die Menschen Lautzeichen verwenden. Er argumentiert folgendermaßen:

Man müsse das Problem von der Natur des Behandelten her stellen, d.h. hier von der Natur des Lautlichen her. Beim Lautlichen wäre es leichter, das Merkmal eines Gegenstandes vom Gegenstand zu trennen. Denn das Tönen ist keine ständige Eigenschaft der meisten Gegenstände. Der Ton erscheint als etwas, was der Gegenstand tut, als Handlung, die von ihm getrennt werden kann. So kann z.B. das Blöken vom Schaf getrennt werden.

Das Gehör sei - als mittlerer Sinn - zwischen dem Tastsinn und dem Gesicht, der Sehkraft, einzuordnen. Der Tastsinn sei ein stumpfer Sinn, er könne nur wenige mögliche Merkmale unterscheiden (z.B. glatt vs. rau). So gebe es nur wenige Merkmale für die vielen Gegenstände der Welt. Bei der Sehkraft sei es gerade umgekehrt: Das Sehen vermittle zu viele Merkmale, und von diesen seien kaum welche vom Gegenstand abtrennbar. Das Gehör unterscheide dagegen nicht gar zu viele und dazu trennbare Merkmale. Darum seien die Laute für die äußerliche

Sprache gewählt worden. Die äußere Sprache beginnt als Uminterpretation der Naturtöne selbst. Sie setzt bei den Gegenständen an, bei denen dies möglich ist.

Wie steht es aber nun bei der nicht-tönenden Erfahrung? Hier beruft sich Herder auf die Theorie der Synästhesie der Sinne, auf die Analogie der Sinne: Die nicht-tönende Natur wird durch die Analogie mit dem Ton uminterpretiert. Man vergleiche die Oppositionen *spitz* vs. *stumpf* oder *hell* vs. *dunkel* in bezug auf die Töne.

2.5.8. Das Verb als ursprüngliche Wortart

Es seien noch einige Bemerkungen zum ersten Problem angeführt: Herder ist der Auffassung, daß das Verb die ursprüngliche Wortart ist, und beim Verb wiederum das Präteritum die ursprüngliche Form. Dem liegt eine sehr wichtige Intuition zugrunde. Denn mit der Ursprünglichkeit des Verbs könnte man eine Theorie des Sprechens und eine syntaktische Theorie beginnen. Das erste, worüber man spricht, sind nicht Gegenstände, sondern Vorgänge oder Handlungen. Ursprünglich ist ein Vorgang, dem noch kein Agens zugeschrieben wird. In diesem Sinne sind die unpersönlichen Verben ursprünglich.

Die Ursprünglichkeit des Präteritums hängt zusammen mit der Sprache als Erkenntnis. Erkenntnis gibt es aber gerade im Gedächtnis und damit im Vergangenen. Das Schaf wird erkannt nicht in der Erkenntnis *Du bist das Blökende*, sondern im Sinne von *Du warst das Blökende* (mit diesem Merkmal habe ich dich in meinem Gedächtnis). Für die Gegenwart gibt es Empfindung, für die Zukunft gibt es Erwartung oder Hoffnung, in bezug auf die Vergangenheit aber Erkenntnis.

Die Problematik taucht bereits bei Aristoteles auf, in der Abhandlung "Gedächtnis und Erinnerung". Sie hat dort aber noch keinen Bezug zur Sprachphilosophie. Man vergleiche auch Augustins "Confessiones" (11. Buch). Augustinus handelt dort von der Bestimmung oder Einteilung Zeit. Im Bewußtsein gebe es eine Kopräsenz der Teile der Zeit, die Vergangenheit erscheine als *memoria* ('Erinnerung'), die Gegenwart als *contuitus* ('Anblick', 'Augenschein'), die Zukunft als *expectatio* ('Erwartung'). Es handelt sich also um drei gleichzeitige Formen des Bewußtseins.

In der Moderne taucht die Problematik auf in Heideggers "Sein und Zeit" sowie bei dem italienischen Philosophen P. Carabellese, der der Vergangenheit das Erkennen, der Gegenwart das *sentire* bzw. Empfinden und der Zukunft das *volere* bzw. Wollen zuweist.

Die Herdersche Intuition hängt mit einer grundlegenden Problematik zusammen. Herder geht es nicht um die Einteilung der Zeit, sondern um die Bestätigung des menschlichen Ursprungs der

Sprache. Die Sprache ist für ihn nicht rationale Empfindung, sondern unmittelbare Manifestation der Besonnenheit.

Bei der rationalen Konstruktion einer Sprache (in der Logik und Philosophie) wäre das anders. Hier würde man zuerst das Substantiv schaffen, als Subjekt einer Aussage, und die Gegenwart, das typische Tempus der logischen Aussage. Wäre der Erfinder der Sprache göttlich, so wäre es ebenso: Gott als Philosoph.

Herder hat hier eine wichtige und entwicklungsfähige Intuition, ihre Bedeutung gewinnt sie aber - wie auch in anderen Fällen - erst in ganz anderen Zusammenhängen.

2.5.9. Der zweite Teil der Abhandlung

Der zweite Teil der Abhandlung ist in philosophischer Hinsicht weit schwächer. Das gestellte Problem war eigentlich schon im ersten Teil gelöst. Der zweite Teil dient nur noch der Bestätigung des ersten Teils. Herder nimmt vier Naturgesetze an, denen er jeweils sprachliche Korrolare zuordnet:

1. **Das Gesetz der freien Entwicklung:** Der Mensch ist ein freidenkendes Wesen, dessen Kräfte in Progression fortwirken. Auch die Sprache entwickelt sich progressiv. Herder bleibt hier bei der These des Fortschritts der Sprache. Es ist die These der Aufklärung, setzt aber Herder in Widerspruch mit sich selbst. Denn bei der Sprache als Kategorie kann es wie bei der Kunst als Kunst keinen Fortschritt geben: Es gibt sie oder es gibt sie nicht. Was Progression aufweisen kann, ist die Technik einer schöpferischen Tätigkeit, nicht das Schöpferische selbst. Herder gelingt es nicht, diese These zu bestätigen. Sie hat auch wenig Sinn, weil Herder die stetige Entstehung der Sprache annimmt.
2. **Das Gesetz der Sozialität:** Die theoretischen Grundlagen für die Sozialität der Sprache wurden schon im ersten Teil gelegt, und zwar mit der These, daß das Merkmal Merkwort und Mitteilungswort zugleich ist. Im zweiten Teil wird gesagt, daß die biologische Bedingtheit des Menschen zur Sozialität führt. Es geht um die konkrete Sozialität der Sprache. .
3. **Das Gesetz der Nation in der Menschheit:** Hier behandelt Herder den nationalen Charakter der Sprache. Es geht darum, daß die Sprache in der Form von Einzelsprachen erscheint, obwohl jedes Individuum anders spricht, eine nur ihm eigene Sprache hat. Man vergleiche die späteren Thesen über das Verhältnis von Sprache und Kultur.

4. **Das Gesetz der Einheit des Menschengeschlechts:** Die Einheit der Menschheit bedeutet eine ideelle Einheit der Sprache, und zwar in bezug auf ihre Monogenese und in bezug auf ihre progressive Einheit durch gegenseitigen Einfluß.

Die Monogenese bedingt die ideelle Einheit der Grammatik der verschiedenen Sprachen. Alle Grammatiken sind von **einem** Typus, ausgenommen nur das Chinesische. Man vergleiche hier Humboldt, der annimmt, daß sich die Sprachen in zwei verschiedene Richtungen entwickeln. Die progressive Annäherung geschieht durch die Überlieferung von Volk zu Volk. So gibt es eine Tradition, die vom Griechischen zum Lateinischen und weiter zum Deutschen führt. Der Einfluß des Lateinischen auf das Deutsche wird positiv bewertet. In den Fragmenten war das noch ganz anders. Hier hatte Herder behauptet, der römische Einfluß habe die Echtheit des Deutschen verdorben. In der Abhandlung gibt es dagegen keinen naiv nationalistischen Ton mehr. Bei Herder gibt es nicht bloß nationale Töne. Er kann als Quelle von Nationalismus und von Internationalismus dienen.

[9.12.85] Zusammenfassend könnte man die "Abhandlung" in der Weise charakterisieren, daß Herder die Sprache auf die Natur des Menschen zurückführt. Man könnte sagen, er führe das Geheimnisvolle auf noch Geheimnisvolleres zurück. Aber nicht die Sprache ist geheimnisvoll, sondern das Menschsein selbst.

2.6. Sprache und Kultur in den Ideen zu einer Philosophie der Geschichte

Wir kommen zum dritten Problemkreis, zum Thema Sprache und Kultur, Sprache und Geschichte. Schon in den Fragmenten gab es Ansätze in dieser Richtung. Dort findet sich vor allem die Gleichsetzung von Nationalsprache und nationaler Denkungsart; der Begriff der Muttersprache wird betont. Die Sprache als Einzelsprache wird als Grundlage und als "Organ" der Erkenntnis angesehen. In den "Ideen zu einer Philosophie der Geschichte" wird insbesondere dieses Problem behandelt. Wir finden noch dieselbe Auffassung, aber auf der höheren Ebene der philosophischen Anthropologie und der Philosophie der Geschichte.

Das Thema ist die anthropologische Bedeutung der Sprache, der systematische Ort der Sprache im Menschenbild. Die Grundlage bildet die Idee der Kontinuität von Natur und Kultur bzw. Geschichte, zwischen dem biologischen Leben und dem geschichtlichen Leben. Man vergleiche hier auch die Abhandlung vom Ursprung der Sprache. Zugleich geht es um eine Analogie der beiden Welten, um das innere Gesetz der progressiven Entwicklung. Die Natur reicht bis zum Menschen, bis zum In-Erscheinung-Treten von Vernunft und Freiheit. Der Mensch ist der erste

Freigelassene der Schöpfung. Die Geschichte ist die progressive Entwicklung des Menschen, sein In-Erscheinung-Treten in der Verwirklichung seiner Humanität. Es gibt eine Analogie zwischen Herder und Vico; ;vielleicht besteht auch ein historischer Zusammenhang.

Beide, Herder und Vico, unternehmen hier den Versuch, die geschichtliche Welt zu interpretieren, ihre Gesetze und Ordnungen festzustellen. Man sucht nach dem allgemeinen Gesetz in der Geschichte und in der Natur. Die Analogie geht aber nicht über das Problem als solches hinaus. Für Vico gibt es nicht bloß Fortschritt in der Geschichte. Die Geschichte wird bei Vico von den Menschen gemacht. Sie ist in dieser Hinsicht immer problematisch, auch kontradiktorisch. Die Freiheit ist für Vico eigentlich Freiheit in einer eigenen Welt.

Für Herder gibt es zwar Kontradiktion in einzelnen Aspekten, indem gegensätzliche Kräfte miteinander kämpfen. Es gibt aber keine Kontradiktion in der Geschichte als ganzer. Denn diese folgt einem notwendig göttlichen Plan. Die Ordnung ist im voraus schon festgelegt. Der Fortschritt des Menschengeschlechts sei notwendig. Was ist nun die Freiheit in einer solchen Welt? Nicht die Freiheit, Geschichte zu machen (wie in der biologischen Welt und beim Übergang von der Natur zur Kultur), sondern nur die Freiheit, gerade das anzustreben und zu realisieren, wozu man im voraus bestimmt ist.

Herder sagt das nicht ausdrücklich. Aber in der deterministischen Geschichtsauffassung ist die Freiheit nur Kenntnis der Notwendigkeit. Hier besteht der Unterschied zum Tier: Der Mensch strebt bewußt das an, wozu er geschaffen ist. Die philosophische Anthropologie ist zugleich Anthropologie der Geschichte.

Welche Funktion hat nun die Sprache in der Geschichte? Ausgangspunkt ist der Vergleich von Mensch und Tier. Die Wesenszüge des Menschen spiegeln die Kontinuität von Natur und Kultur. Denn ein Wesenszug des Menschen ist sein aufrechter Gang, der den Händen Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet. Er schafft die Möglichkeit, sich selbst als Werkzeug zu verwenden, und damit die Möglichkeit der Vernunft, die der Besonnenheit entspricht, und die Möglichkeit der Freiheit. Der aufrechte Gang gehört noch zum biologischen Wesen, Vernunft und Freiheit gehören aber zur Kultur. Hier erscheint die Sprache im Rahmen des Menschseins als Organ der Vernunft, als die Kraft, die die Vernunft in Bewegung setzt.

Die Aufgabe des Menschen in der Geschichte ist die Humanität, und zwar als Idealbild und als Ziel. Die Verwirklichung des Menschen ist eine gemeinschaftliche und zugleich historische Aufgabe. Es ist eine gemeinschaftliche Aufgabe in zeitlicher Perspektive, in der Entwicklung, und deshalb historisch. Das Prinzip der menschlichen Geschichte ist Sozialität und Tradition. Es handelt sich dabei nicht um zwei Begriffe, sondern um einen einzigen Begriff in verschiedener Perspektive.

In der Geschichte erscheint nun die Sprache als "Organon der Tradition". Denn die Überlieferung erfolgt durch die Sprache. Die Macht der Sprache wird nicht überschätzt. Die Sprache sei aus zwei Gründen unvollkommen und fragil:

- Der Mensch kennt nicht die Sachen als ganze, sondern nur das Nennbare, d.h. ein Gefüge von Merkmalen.
- In der Sprache sind die Merkmale nicht als solche ausgedrückt, sondern übertragen in Laute, d.h. indirekt ausgedrückt durch die Analogie der Sinne.

Die durch die Sprachen überlieferte Welt ist nicht die absolute Welt, die Welt schlechthin, sondern die geschichtliche Welt des Menschen. Die philosophische Anthropologie und die Geschichtsphilosophie haben darum die Auseinandersetzung mit den Sprachen und ihren Vergleich zur Aufgabe.

Herder sagt nicht viel zur eigentlich philosophischen Problematik, hat aber den Sprachwissenschaften entscheidende Anregungen gegeben: Die Wende in der Linguistik von der allgemeinen Grammatik hin zur Sprachgeschichte und zum Sprachvergleich setzt eben hier bei Herder an. Sie wird zum ersten Mal auch theoretisch begründet als die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft der Sprachen als geschichtlicher und anthropologischer Wissenschaft.

2.7. Das Problem der Sprachphilosophie in der Metakritik u.a.

Zu unserem ersten Problembereich, zum Verhältnis von Sprache und Philosophie, wirft Herder das Problem der sprachlichen Bedingtheit der Philosophie auf. Die Philosophie ist nicht darum sprachlich bedingt, weil die Sprache Instrument des Denkens ist, sondern weil das Objekt der Philosophie selbst sprachlich ist, d. h. die Sprache voraussetzt. Es handelt sich eben nicht um die Metaebene, d.h. um die Sprache als Instrument des Denkens über die Sachen, sondern um die Sprachlichkeit der Sachen selbst, über die man denkt. Nach Herder ist das Denken darum sprachlich; es kann sich nicht als reines Denken denken. Es gebe auch keine reine Vernunft. Sie sei nämlich schon ursprünglich unrein, nämlich sprachlich, gegeben. Man vergleiche dazu Herders "Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" von 1799. Die Grundidee erscheint schon in den "Fragmenten", in der dritten Sammlung. In der "Metakritik" wird das Grundsätzliche behandelt: Die Erkenntnis sei sprachlich gegeben, und deshalb müsse die Philosophie bei der Sprache ansetzen und - so die "Metakritik" - über die Sprachen hinausgehen.

In den "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784/85) ist die Sprache zwar noch nicht mit der Vernunft identisch. Sie ist aber Vernunft *in actu*, erster Akt der Vernunft u.ä. In der "Metakritik" wird nun die Vernunft der Sprache gleichgesetzt, und zwar unter dem

Einfluß Hamanns. Das Denken erfolgt mittels der Sprache und in der Sprache. Die transzendente Philosophie sei nicht möglich, weil man die Sprachlichkeit des Gegebenen nicht transzendieren könne. Anstelle der Transzendentalphilosophie schlägt Herder eine Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte vor. Gerade dies hatte Kant abgelehnt.

Kants Problem wird auf eine andere Ebene verlegt, nämlich auf die Begriffs- und Kategorienbildung durch die Sprache. So seien beispielsweise Raum und Zeit in der Sprache gegeben, als Ausdruck der intuitiven Erfassung des Nebeneinander und des Nacheinander. Hier zeigt sich ein Mißverständnis Herders. Denn zur Erfassung des Nebeneinander und des Nacheinander müssen die Formen Raum und Zeit als Bedingungen der Anschauung selbst schon gegeben sein. Es geht nicht um die Begriffe oder die sprachlichen Inhalte, sondern um ihre objektiven Korrelationen. Die Frage lautet *Was ist Raum oder Zeit?* und nicht *Wie kommt man zum Begriff Raum oder Zeit?*.

Wenn ein Nacheinander da ist, wird die Idee dieses Nacheinanderfolgens sprachlich zu einer Einheit gemacht. Es entsteht der Begriff *Zeit* in der Sprache. Das Nacheinander ist aber nicht wegen des Begriffs gegeben, sondern es ist umgekehrt: Die Anschauung selbst hat schon das Nacheinander als Rahmen.

Kant fragt nicht *Warum gibt es den Inhalt Zeit?* sondern *Warum gibt es ein Nacheinander überhaupt?* Es geht ihm nicht um den Begriff *Zeit*, sondern um die *Zeit* selbst als Form und Bedingung der Erfassung.

Was Herder unternimmt, ist sicher sinnvoll. Er sieht aber nicht, daß Kant nicht die Erkenntnis analysiert, sondern ihre Bedingungen. Die Bedingungen der Erkenntnis sind auch dort gegeben, wo die Begriffe in einer Sprache fehlen oder ganz anders gestaltet sind. Man vergleiche z.B. die romanischen Sprachen, die die *Zeit* als Form der Intuition haben. Der Begriff *Zeit* ist aber Oberbegriff für *Zeit* und *Wetter* im Deutschen. Es liegt nur ein Begriff vor, wo es im Deutschen deren zwei gibt, für das Nacheinander selbst und das "Wie?" dieses Nacheinander. In gewissen Sprachen und Mundarten gibt es *Zeit* überhaupt nicht. Die Fakten werden sprachlich auf die entsprechende Frage zurückgeführt, d.h. auf den Begriff des "Wann?".

Herder versucht eine biologische Erklärung von Raum und Zeit. Er setzt den Raum mit dem Auge, die Zeit mit dem Ohr in Beziehung. Das Auge präsentiert das Nebeneinander, das Ohr das Nacheinander der Fakten.

Herder behauptet die Identität von Ontologie und Sprachphilosophie. Das Ding an sich lehnt er ab. Aber Herder hat Kant nicht verstanden oder mißverstanden. Die wichtige Intuition, die dahinter steht, ist die Intuition der sprachlichen Bedingtheit der Erfahrung. Der Einwand gegen Kant, nämlich daß die Erfahrung sprachlich gegeben sei, ist schwerwiegend, die Deutung dieses Einwands ist aber verfehlt.

2.8. Herders sprachphilosophische Leistungen

Was hat Herder nun im ganzen für die Sprachphilosophie geleistet? Sechs Punkte seien aufgeführt:

1. Die Sprache wird zum ersten Mal zum zentralen Problem der philosophischen Anthropologie und der Philosophie schlechthin.
2. Herder versucht, das Verhältnis von Sprache und Mensch zu bestimmen. Die alte *ratio* wird - unter der Bezeichnung *Besonnenheit* - zur Form der Menschlichkeit des Menschen schlechthin.
3. Herder behauptet und zeigt den schöpferischen Charakter der Sprache. Er unterscheidet zwischen der Sprache als Kategorie, die immer wieder geschaffen werden muß, und der Sprache als Technik, die gelernt und überliefert wird.
4. Die Sprache erscheint ihm als die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen, als Organon und als erstes In-Erscheinung-Treten der Kultur, und zwar jeweils in der Form einer Einzelsprache. Daher rührt sein großes Interesse für die Einzelsprachen und für die Einzelsprachlichkeit der Kulturtraditionen. Er eröffnet sich dadurch auch die Möglichkeit einer neuen Sprachwissenschaft, die sich mit den Einzelsprachen beschäftigt.
5. Das Problem *Sprache und Denken* wird in neuer Form gestellt, allerdings mit Schwankungen. Sprache erscheint als Ausdruck der Vernunft, Organ der Vernunft, Form der Vernunft. Schließlich wird sie mit der Vernunft identifiziert. Hier setzt ein Irrweg an: die These von der Identität von Einzelsprache und Denken. Dieser Irrtum, der auf Herder zurückgeht, lebt weiter und floriert. Er erscheint als Identität von Nationalsprache und nationaler Denkart. In Wirklichkeit ist die Einzelsprache zwar Ausgangspunkt des Denkens, das Denken geht aber über die Einzelsprache hinaus. Herders Irrtum wurde zur Krankheit der deutschen Sprachphilosophen - und nicht nur dort.
6. Herder versucht, die Sprachlichkeit der Erfahrung zu bestimmen und zu begründen. Der Versuch scheitert mangels einer ausreichenden *vis philosophica*. Herder stellt das Problem verkehrt. Das Thema der Sprachlichkeit der Erfahrung ist aber von Herder (zusammen mit Hamann) begründet worden.

3. Die Sprachphilosophie von J. G. Hamann

3.1. Allgemeines

3.1.2. Hamanns kultur- und geistgeschichtliche Bedeutung

[10.12.85] Johann Georg Hamann wurde 1730 in Königsberg geboren. Er studierte Theologie in Königsberg und war danach Hauslehrer im Baltikum. 1757/58 reiste er nach London; in diesen Jahren hatte er eine religiöse Krise. 1767 wurde er Übersetzer bei der Zollbehörde in Königsberg, 1777-1787 war er Verwalter in Königsberg. 1787 kam er ins Haus der Fürstin Gallitzin, 1788 starb er in der Nähe von Münster.

In der Philosophie und der Geistesgeschichte ist Hamann der Anreger von der Epoche vom Sturm und Drang bis hin zur Klassik, von Kant bis zum Idealismus. Über Herder hat er Einfluß auf Goethe, über Jacobi auf Schelling. Mit Kant pflegte er Umgang; Personen von geistigem Rang wie Hegel und Kierkegaard berufen sich auf ihn. Dies steht im Gegensatz zu den Schriften, wie sie sich uns präsentieren, und im Gegensatz zu den äußeren Lebensumständen. Der Zollbeamte wird nach 1781 neben Kant der andere *praeceptor Germaniae*.

Das Prinzip Hamanns lautet: **Ohne Wort keine Welt**. Für ihn ist die Vernunft Sprache (*lógos*), wie er 1784 an Herder schrieb. An Jacobi schrieb er 1785, bei ihm sei weder von Physik noch Theologie der Rede, sondern von Sprache. Die Sprache nimmt also - mehr noch als bei Herder - eine zentrale Stellung im Denken Hamanns ein.

3.1.3. Schriften Hamanns zur Sprachphilosophie

Die folgenden Schriften Hamanns zur Sprache sind zu berücksichtigen:

- 1760: Versuch über eine akademische Frage

Die Schrift bezieht sich auf eine Preisfrage der Berliner Akademie bezüglich des Einflusses der Sprache auf die Ideen und Meinungen und umgekehrt. Die Frage ist französisch formuliert; es gab dazu eine Preisschrift von Michaelis

- 1761: Vermischte Anmerkungen über die Wortfügung in der französischen Sprache
- 1762: Aesthetica in nuce
Die Schrift ist eine Auseinandersetzung mit Michaelis.
- 1771: Rezension der Abhandlung von Tiedemann: Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache
- 1773: Neue Apologie des Buchstaben **h**
- 1780: Zwey Scherflein zur neuesten Deutschen Literatur
- 1772: Herder-Schriften:
Rezension der Herderschen Preisschrift über den Ursprung der Sprache
Abfertigung der im sechs und zwanzigsten Stück enthaltenen Redension
Des Ritters vom Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache
Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift
Au Salomon de Prusse
Hamann übt Einfluß auf Herder aus, der sich ihm später in seinen Auffassungen annähert.
- 1781 und 1784: Kant-Schriften:
Rezension der Kritik der reinen Vernunft (1781, im Erscheinungsjahr)
Metakritik über den Purismus der Vernunft (geschrieben 1784, postum gedruckt 1788)
- Briefe an Jacobi und an Herder.

Im allgemeinen ist Hamann ohne Kommentar schwer lesbar. Seine ausdrucksweise ist dunkel, es gibt viele Anspielungen. Sein Stil ist sprunghaft, halb ernsthaft, halb ironisch. Die Schwierigkeiten sind zum Teil äußerlich und gewollt; Hamann bietet eine Rhapsodie in kabbalistischer Prosa.

Die Schriften Hamanns sind in folgenden Ausgaben zugänglich:

Hamann, Johann Georg (1963): Hauptschriften erklärt. Bd. 4: Über den Ursprung der Sprache. Erklärt von Elfriede Büchsel. Gütersloh: Mohn

Dieser Band entspricht den Herder-Schriften. Ein weiterer Band zu "Vernunft und Sprache" ist nicht mehr erschienen.

Hamann, Johann Georg (1967): Schriften zur Sprache. Einleitung und Anmerkungen von Joseph Simon. Frankfurt: Suhrkamp.

Hamann, Johann Georg (1938): Scritti e frammenti di estetica. Introduzione, versione e note di Sergio Lupi. Firenze: G.C. Sansoni (= Studi di critica ed estetica II).

Diese italienische Anthologie wurde von B. Croce angeregt. Croce setzt Ästhetik mit Sprachphilosophie gleich; die Schriften erscheinen darum in einer Reihe zur Ästhetik.

3.1.3. Sekundärliteratur zu Hamann

Hamann ist ohne Sekundärliteratur unlesbar. Zu erwähnen sind zunächst die Einleitungen der Anthologien, insbesondere die von Simon. Ausführlicher noch und vorzüglich ist die Einleitung von S. Lupi. Außerdem sind hervorzuheben:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1828): Hamanns Schriften. In: Werke 11: Berliner Schriften 1818-1831 (1970), hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hegel bietet eine Biographie und ein Bild des Menschen Hamann; die Darstellung ist stilistisch gut.

Dilthey, Wilhelm (1858): Johann Georg Hamann. In: Gesammelte Schriften, Bd. 11 (1936). Leipzig: Teubner. Wieder in: Wild, R., Hrsg. (1978): Johann Georg Hamann. Darmstadt: Wiss. Buchges., 44-90.

Unger, Rudolf (1905): Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden. München: Beck.

Unger, Rudolf (1911): Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. 2 Bände. Jena: Diederichs (2. A. 1925 Halle: Niemeyer, 3. A. 1968 Tübingen: Niemeyer)

Unger bietet die klassische Interpretation in der rationalistischen Sprachphilosophie; er ist Bezugspunkt der neueren Interpretationen. Die neueren Interpreten lehnen aber Ungers Interpretation Punkt für Punkt ab.

Cassirer, Ernst (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Berlin: Bruno Cassirer Verlag (Nachdruck der 2. A. Oxford 1956 Darmstadt: Wiss. Buchges.)

Verburg, Pieter A. (1952): Taal en functionaliteit. Een historisch-critische studie over de opvattingen aangaande de functies der taal vanaf de prae-humanistische philologie van Orleans tot de rationalistische linguïstiek van Bopp. Wageningen: Veenmann & Zonen.

Das Werk enthält einige wichtige Seiten zu Hamann.

Heintel, Erich (1957): Sprachphilosophie. In: Stammler, Wolfgang, Hrsg.: Deutsche Philologie im Aufriß, Bd. I. Berlin: E. Schmidt, Sp. 563-619.

Liebrucks, Bruno (1964): Sprache und Bewußtsein, Bd. 1: Einleitung Spannweite des Problems. Frankfurt/Main: Akademische Verlagsgesellschaft 296 ff.

Zur Herder S. 296ff. Liebrucks ist Lehrer von J. Simon.

3.1.4. Zum Problem der Deutung von Hamann

In der spanischen Literaturgeschichte gab es zwei literarische Strömungen. Die eine zeichnete sich durch stilistische Kompliziertheit aus, die andere durch begriffliche Kompliziertheit oder Dunkelheit. Am Ende flossen beide Strömungen zusammen, z.B. bei B. Graciano. In höherem Maß noch als bei Graciano finden sich beide Arten von Schwierigkeiten bei Hamann, die stilistische Schwierigkeit und die Schwierigkeit des eigentlich Gemeinten. Hamann bezeichnet jedoch seinen dunklen Stil als seiner Lage genau angemessen.

Hegel bemerkt, das Problem sei die *coincidentia oppositorum*, spricht aber von der Unverständlichkeit der Schriften Hamanns und betrachtet sie als Anzeichen für die Behauptung der Subjektivität. Es bleibe dem Leser überlassen, die geballte Faust in die flache Hand zu entfalten.

Es geht Hamann nicht um die Festsetzung einer Wahrheit. Er will nur, wie Sokrates, andere in ihrem Glauben stören. So sagt er einmal:

"Vernunft ist Sprache bloß": an diesem Markknochen nage ich, und werde mich zu Tode daran nagen.

Hier finden wir nur die Behauptung, die geballte Faust, aber noch keine Begründung. Hamann zweifelt an der Möglichkeit, das Problem der Sprache mit den Mitteln der Vernunft zu lösen. Die Sprache sei ein "versiegelt Buch", ein "Rätsel".

Wer sich mit Hamann beschäftigt, steht vor einem Problem: Soll er Hamann glauben und auf die Interpretation verzichten, indem er etwa nur Fragmente zitiert und es dem Hörer oder Leser überläßt, die geballte Faust zu entfalten? Geht der Hamann-Interpret so vor, behandelt er die Schriften als Literatur. Aber eine bloße Anthologie der Fragmente wäre schon Interpretation, weil ihr eine kohärente Kritik folgen muß. Oder soll er Hamann nicht glauben und ihn kohärent interpretieren oder auf eine besondere Weise kohärent interpretieren?

[16.12.85] Es gibt die folgenden Interpretationsmöglichkeiten:

1. Man interpretiert Hamann nach der herkömmlichen Auffassung der Sprache als Zeichensystem. So gehen Unger und Verburg vor. Das Ergebnis besteht darin, daß Hamanns Denken als inkohärent und irrational erscheint; diese Aussage bezieht sich aber nur auf das Wie des Denkens.
2. Man nimmt an, die Denker der Romantik seien zu letzten Wesenseinsichten über die Sprache gelangt, hätten aber nicht das methodische Instrumentarium gehabt, ihre tiefen intuitiven Ansichten in Sprache zu fassen. Dies ist die Auffassung Heintels.

3. Man versucht, die Fragmente in eine festes kohärentes System zu bringen. Diesen Weg wählt Lupi, der in Hamann den wirklichen Vorläufer von Humboldt sieht. Man muß allerdings fragen, was davon die Auffassung Hamanns und was die des Auslegers ist.
4. Man stellt mit Hegel fest, daß Hamann die Partikularität und die Subjektivität betont. In diesem Fall betont man die Persönlichkeit, den Menschen, spricht aber den Schriften philosophische Qualität ab.
5. Man versucht mit Simon, die Subjektivität und Partikularität zu bewerten. Man betont, daß das Selbst und das Allgemeine nicht identisch sind. Das Okkasionelle der Schriften Hamanns sei als solches zu bewerten.
6. Man hebt - wie es im folgenden geschehen soll - die Kontinuität des Denkens Hamanns hervor. Es gibt keine Okkasionalität ohne Universalität. Die empirische Okkasionalität wird einmal durch die Tatsache widerlegt, daß Hamann immer wieder zu den gleichen Themen zurückkehrt, z.B. in den fünf Herder-Schriften, zu anderen dadurch, daß das Problem der Sprache immer anwesend ist. Dieses Thema bildet die Kontinuität seines Denkens von der ersten bis zur letzten Schrift.

Der Interpretationsansatz (6), dem ich folgen will, ist eng verwandt mit dem Ansatz (2), unterstellt aber keine Systematizität. Er unternimmt den Versuch, Zentralmotive zu identifizieren und sie auf Grundintentionen zurückzuführen. Diese Grundintentionen können festgestellt und weiterentwickelt werden. Die Überführung der Motive auf die Ebene der Reflexivität ist nicht mehr Hamanns Leistung. Liebrucks sagt richtig: "Hamann konnte nicht ahnen, was er hier aussprach."

3.2. Die zentralen Motive im Denken Hamanns

3.2.1. Die frühen Schriften

Wir haben als Methode der Interpretation die isolierte Darstellung der Motive Hamanns vorgeschlagen. Es gibt bei Hamann keine kohärente Argumentation, sonder nur die Kohärenz einer tiefen Überzeugung, die Sprache sei wichtig, sei der Grund aller Dinge und die Grundlage des Denkens und aller Erkenntnis. Alles sei sprachlich bedingt und vermittelt. Andere würden dies nicht verstehen, er, Hamann, habe es verstanden, könne aber nicht erklären, wie und warum. Jeder Versuch, die ganzheitliche Intuition zu erklären, scheitert, muß vielleicht scheitern.

Betrachten wir nun die Zentralmotive Hamanns in der Reihenfolge seiner Schriften, beginnend mit den frühen Schriften:

- In dem "Versuch über eine akademische Frage" geht es um die Entsprechung von Einzelsprache und Denkart. Allerdings sei das "Genie einer Sprache" ungleich der Grammatik. Hamann unterscheidet zugleich zwischen wesentlicher und zufälliger Denkart sowie zwischen kreativen und nicht-kreativen Sprachen.
- In den "Vermischten Anmerkungen über die Wortfügung der französischen Sprache" behandelt Hamann ein Problem der Sprachtypologie. Die Wortfolge wird auf die reduzierte Morphologie zurückgeführt. Wichtiger noch ist der Parallelismus zwischen der Theorie der Sprache und der Theorie des Geldes, den Hamann immerhin 150 Jahre vor de Saussure formuliert: Die Zeichen der Sprache hätten so wie das Geld an sich gar keinen Wert, würden jedoch im sozialen Verkehr Werte vertreten.
- In der "Aesthetica in nuce" behauptet Hamann, daß die Sprache wenigstens in ihrer ursprünglichen Form dichterischen Charakter habe. Sie stelle eine besondere Art der Erkenntnis dar wie die Kunst schlechthin, nämlich bildhafte Erkenntnis. Hamanns Thesen unterscheiden sich von denen Condillacs, weisen aber eine Analogie zu denen Vicos auf. Es sind aber bloße Behauptungen. Außerdem wird die These von der Sprachlichkeit der Natur aufgestellt: die Natur sei die Sprache Gottes. Die menschliche Sprache sei eine Art Übersetzung der Gottessprache. Sie habe denselben Inhalt und verhalte sich zu ihr wie die verkehrte Seite eines Teppichs oder eine Widerspiegelung.

3.2.2. Die Herder-Schriften

In den Herder-Schriften und in der Rezension zu Tiedemanns Schrift über den Ursprung der Sprache sieht Hamann, daß das Problem der Sprache ein transzendentes Problem ist, d.h. das Problem der Möglichkeit von Sprache überhaupt. Er wendet sich entschieden gegen die aufklärerische Auffassung von der graduellen Entwicklung der Sprache, z.B. der schrittweisen Erfindung der Wortarten, etwa so, daß zuerst Wörter für Sachen und dann Wörter für Prozesse gefunden worden wären.

Für Hamann ist die Sprache mit ihren Wortarten das Gegebene, d.h. das, was problematisch ist, und nicht die Lösung. Die Idee, daß etwas Sprache sein kann (egal in welcher Wortart), ist schon Entstehung von Sprache: Es ist die Verbindung eines Tons mit einem Inhalt des Bewußtseins. Hamann löst das Problem nicht, sondern zeigt nur, wie es gestellt werden sollte. Dieser Ansatz entspricht eigentlich auch der Fragestellung bei Herder. Herder fragt nämlich nicht, wie der

Mensch Sprache erfunden hat, sondern warum der Mensch Sprache schaffen mußte. Für Hamann ist die Schwierigkeit gerade die Übereinstimmung mit Herder. Denn einerseits möchte er sein Nicht-Einverständnis zum Ausdruck bringen, andererseits kann er die Frage auch nicht anders stellen.

Hamann verwechselt bewußt Herders tatsächliche Fragestellung mit der Fragestellung der Akademie, die Herder nur scheinbar übernimmt. Hamann sucht immer wieder zu zeigen, daß er gegen die Frage der Berliner Akademie ist und sie für falsch formuliert hält, nimmt aber an, Herder habe die Unzulänglichkeit der Frage nicht gesehen. Das Problem ist für ihn das Problem vom menschlichen oder göttlichen Ursprung der Sprache. Bei Herder wird das Geheimnis der Sprache auf ein höheres Geheimnis zurückgeführt, auf das der Natur des Menschen. Dabei tritt das Problem des Zirkels auf. Aber kann man eine solche Frage überhaupt anders stellen?

Hamann schreibt mit Ironie, Herder habe seine These mit Argumenten bewiesen. Man müsse aber fragen: Kann man überhaupt etwas beweisen? Kann man von der menschlichen Seele wie von einer bekannten Größe ausgehen? In der Rezension wird die These des menschlichen Ursprungs der Sprache *ad absurdum* geführt, aber mit journalistischen, problematischen Argumenten. So argumentiert Hamann etwa folgendermaßen: Die menschliche Erfindung der Sprache sei auf drei Wegen erklärbar: durch Instinkt, durch Erfindung und durch Unterricht. Die Wege des Instinkts und der Erfindung seien nicht sinnvoll, so daß nur der Unterricht bleibe. Menschlicher Unterricht sei nicht möglich, weil man Mensch sein müsse vor der Sprache. Der göttliche Unterricht sei nach Herder ausgeschlossen, denn Sprache verstehen bedeute Sprache schaffen. Es verbliebe also nur der tierische Unterricht. Diese Argumentation zeigt: Hamann lehnt die Frage als solche ab. Darum führt er sie *ad absurdum*.

[17.12.85] Da Hamanns eigene Versuche der Explikation scheitern, kann er die Versuche anderer großzügig betrachten, indem er zwar die Fragestellung ablehnt, aber eine Art sympathisches Verständnis für die Schwierigkeit und Unergründlichkeit des Problems zeigt.

Hamanns "Philologische Einfälle und Zweifel" sind die wichtigste Herder-Schrift. Ihre Methode ist am klarsten: es werden immer wieder Einfälle vorgestellt und Einfälle und Zweifel zu den Einfällen anderer geäußert.

Die Schrift besteht aus drei Teilen. Zuerst kommt die eigene Theorie parallel zu der Herders, dann kommt die Kritik an Herder, ohne daß er genannt würde, zuletzt gibt es eine Art Versöhnung mit Herder und eine Anklage des ideologischen Systems der Zeit und des Zeitgeistes, die auch Ursache für das Scheitern Herders seien.

Es ist unklar, ob der erste Teil ernst oder ironisch gemeint ist. Hamann möchte gegenüber den "platonischen" Thesen Herders eine "aristotelische" Theorie der Sprache entwickeln. Man ver-

gleiche in diesem Zusammenhang seine Unterscheidung von "Stimme" und "Sprache". Ironisch spricht er von "peripatetischen Seifenblasen" in bezug auf die eigene Theorie.

Herders Grundlage war die radikale Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Es handle sich dabei um keinen Unterschied nach Entwicklungsstufen, sondern um einen Unterschied der Art. Hamann ist skeptisch, akzeptiert schließlich aber doch einen Unterschied der "Lebensart": der Mensch habe an Krisis, Gericht, Urteil und *arché* (Regierung) Anteil. Der Mensch habe so eine besondere Fähigkeit; diese Fähigkeit sei aber ein Geschenk Gottes, d.h. sie gehöre zum Wesen des Menschen. An die Stelle der Besonnenheit tritt die Freiheit, und zwar im Zusammenhang mit Urteil und Regierung. Dieser Gesichtspunkt war aber auch schon bei Herder da. Immerhin macht Hamann hier den Versuch, die Sprache auf ein Prinzip zurückzuführen, nämlich auf eine besondere Fähigkeit des Menschen.

Der zweite Teil der "Einfälle und Zweifel" enthält eine Herder-Kritik in Form von Zweifeln. Herder entspreche dem Zeitgeist und der herrschenden Mode. Er beweiße das Gegenteil von dem, was er sich vorgenommen habe. Denn er beweiße den menschlichen Ursprung der Sprache dadurch, daß er sie auf etwas zurückführe, was Gabe Gottes sei.

im dritten Teil wird Herder namentlich genannt. Die Rechtfertigung Herders ist halb ernst, halb ironisch: Herder habe nach der Mode der Zeit gehandelt, indem er versucht habe, philosophisch zu beweisen, was eigentlich nicht bewiesen werden könne. Er habe einen Sprung in eine Art Mystik der Sprache gemacht, um etwas Geheimnisvolles zu behaupten.

Die Schrift "Au Salomon de Prusse" gehört zwar zu den Herder-Schriften und bildet für sie den Hintergrund, sagt aber fast nichts zur Sprache. Hamann wendet sich direkt an den König. Die Schrift ist im ganzen ironisch und parodistisch. Hamann lehnt das politische und kulturelle ideologische System der Aufklärung ab.

3.2.3. Nationalistische Motive bei Hamann

Die sog. "Schriften zur Orthographie", nämlich die "Apologie" und die "Zwey Scherflein", zeigen, daß Hamanns Ablehnung des politischen und kulturellen Systems der Aufklärung eine unsympathische nationalistische und ahistorische Begründung hat. Diese Schriften verteidigen den Glauben gegen den Rationalismus und das Individuum bzw. die Individualität gegen die Allgemeinheit und den angeblichen Schwachsinn des gesunden praktischen Menschenverstandes, für den die Mehrheit der Stimmen das höchste Gut sei.

Die Schrift "Zwey Scherflein" ist eine der wichtigsten Schriften zur Sprache. Sie verteidigt die Autonomie der Schreibkunst gegen die Auffassung, daß Schrift und Sprache identisch seien. Warum verteidigt Hamann die Autonomie der Schrift? Er hat dafür einen tieferen theoretischen

Grund: Das Sprechen mit Lauten und die Schrift würden nicht als Gegenstand und Abbild zusammenhängen, sondern als gleichberechtigte Formen der Sprache. Die Schrift sei selbst eine Ausdrucksform der Sprache mit eigenem Status. Hier macht Hamann einen Sprung in die Mystik und das Irrationale: Auch die Buchstaben könnten auf geheimnisvolle Weise mit dem Wesen der Sprache zusammenhängen, und zwar als Gegenbilder der göttlichen Eingebung.

Bei Hamanns Kritik am Zeitgeist der Aufklärung beginnen die nationalistischen Töne. Die Orthographie-Diskussion sei auf den praktischen bornierten Rationalismus des aufklärerischen Zeitgeistes zurückzuführen, bei dem es sich nur um fremdes "welsches" Gut handle. J. Simon bemerkt, daß es sich bei dieser Äußerung nicht um den vulgären Nationalismus handle (vgl. den Anfang des "Scherflein"), sondern daß sie einen tieferen Grund habe. Die Sprache als Einzelsprache sei die historische Sprache in ihrer Echtheit und Authentizität. Daher müsse die Muttersprache und ihre nicht näher zu definierende Denkart gegen die fremden "welschen" Einflüsse verteidigt werden.

Obwohl Hamann hier eine tiefere Begründung gibt, zeigt sich ein nationalistischer Akzent; nationales und soziales Denken sind eng verbunden. Hamann identifiziert das "Welsche" mit dem politischen System in Preußen. Hier zeigt sich ein unhistorischer Aspekt seines Denkens. In Wirklichkeit darf man nicht negative Aspekte eines sozialen Systems auf fremden Einfluß zurückführen. Die Gründe für den fremden Einfluß liegen in der Gesellschaft, die die Einflüsse übernimmt. Dies gilt für die Sprache genau so wie für die anderen Aspekte. Das Negative eines fremden Einflusses besteht nicht in seinem Fremdsein als solchem. Es müssen universelle Werte herangezogen werden, um diesen Einfluß positiv oder negativ zu bewerten.

Es ist ein Charakteristikum von Hamann, daß er die Nationalidee zur nationalistischen Idee gemacht hat. Auch bei Herder ist von Haß gegenüber anderen Gemeinschaften die Rede. Dieser Haß hat aber keine theoretische Begründung in der Natur der Sprache, sondern ist bloße Feststellung eines Teilaspekts in der Geschichte der Gemeinschaften: er ist die Gegenseite der inneren Solidarität jeder Gemeinschaft. Auf jeden Fall scheinen die Gegensätze bei Herder auf höherer Ebene überwunden, nämlich in der Gemeinschaft aller Menschen.

Diese könnte eventuell auch bei Hamann der Fall sein. Bei Hamann besteht aber sehr viel mehr als bei Herder die Gefahr, daß seine Ausführungen vom mittelmäßigen Verstand mißverstanden werden, so daß man von der zu behauptenden Nationalidee zum negativen Nationalismus gelangt.

3.2.4. Die Kant-Schriften: Rezension 1781 und Metakritik 1784

Nach Auffassung von J. Simon wird auch Kant unter dem Thema der Sprache behandelt. Ein anderer Autor ist der Auffassung, Hamann halte Kants Voraussetzung für brüchig, da das Denken von der Sprache nicht getrennt werden könne. Das Denken habe den Gebrauch der Wörter zu regeln, könne sich aber nicht von ihnen lösen. Das Wort sei früher als der Gebrauch. Diese Auffassung ist aber in Hamann hineininterpretiert. In der Rezension erscheint eine solche Reaktion auf Kant nicht; sie ist allenfalls in zwei Zitaten von Persius (Sat. I,1) und Vergil (Aeneis I,662) am Ende der Rezension angedeutet:

O quantum est in rebus inane! (O all dies Treiben ist eitel!)
sunt lacrumae rerum (Dinge zum Weinen sind es)

Die Rezension ist eine sehr nüchterne Darstellung. Hamann zeigt, daß er genau verstanden hat, worum es Kant geht.

[7.1.86] Hamanns wichtigste philosophische Arbeit ist die "Metakritik über den Purismus der Vernunft". Wenn er in dieser "Metakritik" das Ziel von Kant mit einem anderen verwechselt, so handelt es sich um eine gewollte, beabsichtigte Verwechslung. Im Gegensatz zu Herder, der die Sache naiv anpackt, weiß Hamann ganz genau, welches die tatsächlichen Motive des Denkens von Kant sind. Anders als in der Rezension ist in der "Metakritik" die Kritik offenkundig, aber mehr in negativer als in konstruktiver Hinsicht. Das Problem der Sprache steht im Zentrum.

Hamann arbeitet zwei Kritikpunkte heraus. Der erste ist der sog. Purismus der reinen Vernunft, d.h. die Trennung zwischen der Sinnlichkeit auf der einen und dem Verstand, den Begriffen, auf der anderen Seite. Diese Annahme würde durch die Existenz der Sprache widerlegt. Die Vernunft sei nicht rein zu erfassen, da sie immer sprachhaft sei. Andererseits sei die Sprache eine Einheit von Sinnlichkeit und Begrifflichkeit. Diese Argumente sind in sprachphilosophischer Hinsicht nicht sinnlos, wenn man gewisse Unterscheidungen einführt. Aber Hamann stellt hier das Anliegen Kants verzerrt dar, obwohl er es in der Rezension richtig erfaßt hatte.

Der zweite Kritikpunkt bezieht sich auf das Verhältnis von Wort, Idee und Erfahrung. Hamann nimmt an, daß dieses Verhältnis von Berkeley richtig dargestellt worden sei. Kant hingegen habe sich das Unmögliche vorgenommen, von der Möglichkeit einer Erkenntnis vor der Erfahrung und von sinnlicher Anschauung vor aller Empfindung zu sprechen.

Dies alles ist völlig verkehrt. Die Annahmen Hamanns sind falsch sowohl in bezug auf Berkeley als auch in bezug auf Kant. Für Berkeley ist *Idee* - wie im ganzen englischen Empirismus - nicht 'Begriff', sondern 'Vorstellung'. Berkeley behauptet nur, es gebe nur Individual- und keine Allgemeinvorstellungen. Seine *Idee* besagt nur negativ, daß die Bedeutungen nur Vorstellungen seien. Bei Kant handelt es sich um keine Erkenntnis vor der Erfahrung oder vor der sinnlichen Empfindung, sondern um die subjektiven, d.h. das Subjekt betreffenden Bedingungen der sinnli-

chen und begrifflichen Erkenntnis, also um den notwendigen Beitrag des erkennenden Subjekts zur Erkenntnis des Objekts.

Hamann spielt mit der logischen Zweideutigkeit von *Möglichkeit*, nämlich einerseits 'Dasein', 'Existenz', andererseits 'Bedingtheit', 'Ermöglichung der Erkenntnis'. Kant meint die Bedingtheit, Hamann interpretiert die Existenz. Kant fragt nach den Bedingungen der Erkenntnis und nicht danach, ob Erkenntnis überhaupt möglich sei. Hier liegt Hamanns - gewolltes - Mißverständnis. Die subjektbezogenen Bedingungen Kants sind insofern vor der Erfahrung da, als sie nicht zum Stoff der Erfahrung gehören oder aus ihr deduzierbar sind. Sie bilden den Beitrag des Subjekts zur Erfahrung. Formal gesehen ist Kants Fragestellung richtig, obwohl sie nicht die Sprache betrifft und obwohl die Sprache nicht als Bedingung der Erkenntnis anerkannt wird.

Hamann hat Berkeley wohl mißverstanden. Bei der Kant-Deutung ist die Verwechslung aber - angesichts der richtigen Deutung in der Rezension - wahrscheinlich absichtlich (worauf die Hamann-Begeisterten aber nicht hinweisen).

Nach der falschen Darstellung von Kants Anliegen kommt Hamann zur Metakritik der Vernunft. Nach unserer Auffassung unterscheidet er, obwohl die Unterscheidung nicht explizit gemacht wird, zwei Ebenen der Vernunft, nämlich

- (a) die Vernunft als Objekt der Untersuchung (Vernunft₁, untersuchte Vernunft)
- (b) die Vernunft als Untersuchung der Vernunft, d.h. als die Vernunft, die die Vernunft untersucht (Vernunft₂, untersuchende Vernunft).

Vor diesem Hintergrund erhebt Hamann folgende Vorwürfe gegen Kant:

1. Kant habe die Vernunft von Tradition und Glauben getrennt.
2. Kant habe die Vernunft von der Erfahrung getrennt, wie es dem Geist des Jahrhunderts entspreche.
3. Vor allem habe Kant die Vernunft nicht im Zusammenhang mit der Sprache betrachtet, sondern habe von einer nicht-sprachlichen Vernunft sprechen wollen.

Dies alles sei - nach Hamann - nicht annehmbar oder unmöglich.

Hamanns Vorwürfe haben - gleichgültig welche Vernunft sie betreffen - nicht denselben Status. Die beiden ersten, die Tradition, Glauben und Erfahrung betreffen, sind formal zutreffend. Denn sie betreffen Unterschiede, die Kant nicht macht. Man muß aber bemerken, das es Kant nicht um eine Phänomenologie von Vernunft und Erkenntnis geht, sondern um die Eigenschaften der Vernunft unabhängig von ihrer geschichtlichen und individuellen Bedingtheit. Man kann natürlich die These vertreten, eine Betrachtung der reinen Vernunft sei unmöglich, weil die endliche Natur des menschlichen Denkens eine solche Betrachtung ausschließe. Hamann behauptet diese These

aber nur, er vertritt sie nicht mit Argumenten. Es ist charakteristisch für alle Deutungen des Denkens Hamanns, daß die Argumente vom jeweiligen Interpreten hinzugefügt werden müssen.

Der dritte Vorwurf betrifft hingegen etwas, was Kant tatsächlich versäumt hat zu tun. Er hat die reine Vernunft nicht ausdrücklich von der Sprache getrennt, hat stillschweigend vergessen, die sprachliche Bedingtheit der Vernunft auszuklammern, und er hat eine solche Ausklammerung als möglich angenommen. Allerdings ist ein solche Ausklammerung für die Vernunft₁, die untersuchte Vernunft, unmöglich, da sich diese auch sprachlich äußern muß.

Der sprachlichen Bedingtheit, d.h. der Vermittlung der Welt durch die Sprache, müßte eigentlich der gleiche Status wie der Gesamtheit der Kantschen Anschauungsformen und -kategorien zukommen. Sie müßte als eine reine Form *a priori* angegeben werden.

Es ist eine sehr wichtige Behauptung, daß die Sprache den gleichen Status hat wie die Anschauungsformen und Kategorien in ihrer Gesamtheit. Folgt man ihr, so ist die Erfahrung der Welt durch zweierlei bedingt:

1. durch die Anschauungsformen nach Kant,
2. durch die Sprache.

Sogar die Anschauungsformen und Kategorien wären schon sprachlich. Hamann hält aber die Bedingtheit durch die Sprache für nicht untersuchbar. Weil die Vernunft₁ schon sprachlich ist, kann sie nicht untersucht werden, wenn Vernunft₁ und Vernunft₂ sprachlich sind. Man ist von vornherein im Rahmen der sprachlichen Bedingtheit. Nimmt man nun aber an, daß auch die untersuchende Vernunft₂, mit der wir über die untersuchte Vernunft₁ sprechen, sprachlich bedingt ist, dann kommt man in eine Reihe von Schwierigkeiten und Aporien:

- (a) Wie kann man von dieser sprachlichen Bedingtheit überhaupt noch sprechen, wenn eine Distanz ihr gegenüber unmöglich ist?
- (b) Wenn die sprachliche Bedingtheit immer und in jeder Hinsicht gegeben ist, so ist sie belanglos, weil sie keinerlei Differenzierung beinhaltet. Denn das Denken beschäftigt sich gerade mit Differenzierungen.
- (c) Wie kann man Kant vorwerfen, er habe die Bedingtheit nicht berücksichtigt, wenn sie sowieso nicht untersuchbar ist?
- (d) Wie kann man Beispiele für diese Bedingtheit anführen, als ob man Distanz gewinnen könnte und als ob andere Fakten dieser Bedingtheit entkommen würden?

3.2.5. Zu Hamanns Auffassung von der sprachlichen Bedingtheit des Denkens

Hamann widerspricht sich selbst, wenn er von der Bedingtheit durch die Sprache spricht und dafür Beispiele anführt. Als erstes Beispiel führt er an, der Begriff "Metaphysik" sei in seiner Bedeutung einzelsprachlich bedingt. Das Beispiel ist widersprüchlich, zeigt aber, worum es geht. Es geht um eine Verwechslung, die charakteristisch ist für eine Ausrichtung der Sprachtheorie, welche von Hamann und Herder bis hin zu Weisgerber und Whorf reicht. Der Widerspruch liegt in der Tatsache selbst, daß Hamann das Beispiel anführen und erklären kann. Seine Anführung zeigt, daß das Denken über das einzelsprachlich Gegebene hinaus zu den Sachen selbst und zu ihrer Definition gehen kann, d.h. daß sich das Denken vom einzelsprachlich Gegebenen befreien kann, indem es dieses analysiert und darüber reflektiert.

Diese Reflexion ist natürlich auch in bezug auf die eigene Sprache ohne weiteres möglich, nicht nur für eine ganz fremde Sprache wie die Hopi-Sprache bei B.L Whorf. Wäre eine Einzelsprache tatsächlich ein in sich geschlossenes, undurchdringliches System, so könnten Whorf oder andere dieses System nicht in einer anderen Sprache, etwa im Englischen, erklären. Ebenso könnte man, wenn das ganze Denken sprachlich bedingt wäre, von dieser Bedingtheit überhaupt nicht sprechen. Der Tatsache, daß man von dieser Bedingtheit sprechen kann, schließt etwas Wichtiges ein, nämlich daß es ein Denken gibt, das diesen Widerspruch feststellen kann, das also nicht sprachlich bedingt ist. Und gerade dieses Denken behauptet zugleich, alles Denken sei sprachlich bedingt.

Die richtige Auffassung, d.h. die Auffassung, die ich für richtig halte und die zugleich das richtige in der ersten Auffassung hervorhebt, besteht darin, daß die Sprache am Anfang des Denkens steht, daß das reflexive Denken ohne Sprache nicht möglich ist. Man muß also mit denjenigen Einteilungen anfangen, die in den Sprachen gegeben sind. Ohne Sprache könnte man keine Urteile fällen. Man könnte ohne Sprache zwar praktische Entscheidungen treffen, sich Individuelles und Einzelsituationen vorstellen und in den Einzelsituationen reagieren. Man könnte ohne Sprache die Situationen aber nicht analysieren.

In dieser Hinsicht ist das Denken an einem Ende in der Sprache verankert; es kann nur mit der Sprache beginnen. Es geht aber über sie Sprache hinaus zu den Sachen selbst, und auch diejenigen Begriffe, die anfangs aus einer Sprache gewonnen wurden, werden zu Fachbegriffen, sobald sie sachlich begründet werden. Die Fachbegriffe entsprechen dann nicht mehr den Bedeutungen der Wörter in der betreffenden Sprache. Wenn z.B. ein griechischer Philosoph eine Analyse des Begriffs *dóxa* 'Glauben' gegeben hat, so ist diese Analyse keineswegs einer lexikologischen Analyse des Wortes *dóxa* im Griechischen gleich. Die Unterschiede zwischen primärem Wortschatz und Fachwortschatz sind noch größer, wenn es - wie bei *Metaphysik* - um das Sein geht. Wäre das Denken durch die Einzelsprache bedingt, bräuchten wir überhaupt keine Philosophie, son-

dern nur noch ein gutes Wörterbuch der entsprechenden Sprache bzw. eine lexikologische Analyse dieser Sprache. In Wirklichkeit ist es aber so, daß man zwar mit den einzelsprachlichen Begriffen anfängt, aber auch diese Begriffe selbst **sachlich** begründet und durch ihren Bezug auf die Sachen analysiert.

Somit sind die Sätze Hamanns "Ohne Sprache keine "Welt" und "Ohne Sprache kein Denken" an sich völlig annehmbar. Sie bedeuten aber nicht, daß die Reflexion über die Welt mit der Reflexion über **eine** Sprache verbunden ist und über diese **eine** Sprache nicht hinausgehen kann, noch bedeuten sie, daß das Denken nur das denkt, was in **einer** Sprache schon gedacht worden ist. Dies alles heißt auch zugleich, daß Hamann recht hat, solange es sich um die Anfangsdetermination des Denkens handelt und solange man nicht annimmt, daß es sich innerhalb des sprachlich Gegebenen erschöpft. Der Anfangspunkt gehört tatsächlich zur tradierten Sprache. Das Denken geht aber über die tradierte Sprache hinaus.

Indem das Denken zu den Sachen selbst geht, hat es sich auch mit der Sprache auseinanderzusetzen. Die Annahmen, von denen es unbewußt ausgeht, muß es eventuell sachlich korrigieren, wenn es auf seinen Ausgangspunkt zurückkommt. Man vergleiche folgendes immer wieder angeführte Beispiel:

Bei der Beschreibung einer *species* fängt man mit dem sprachlich Gegebenen an, z.B. mit dem Wort *Walfisch*. Dann stellt man in der Wissenschaft fest, daß der Walfisch kein Fisch ist, d.h. man kommt auf die Grundlagen zurück und korrigiert die Klassifizierung, die in der Sprache gegeben war.

So geht es - wenn auch nicht so einfach - überall im Denken, das, obwohl sprachlich bedingt, über die Sprache hinausgeht.

3.3. Fazit

3.3.1. Hamanns kritische Leistung

Wir haben es bei Hamann mit Ansätzen zu tun, die in verschiedene Richtungen gehen und verschiedene Aspekte der Sprache beleuchten, die Überzeugung von der Bedeutung der Sprache aber als einheitliche Grundlage aufweisen. Es sind gerade diese Ansätze, die die charakteristische Einheit der deutschen Sprachphilosophie ausmachen.

Bei Hamann gibt es zwei Gruppen von Motiven, nämlich negative als Kritik an anderen Ansätzen und positive als eigene Ansätze in losem Zusammenhang. Die negative Kritik ist nicht sehr

zahlreich, aber wichtiger als die positiven Ansätze. Sie bezieht sich auf drei Komplexe, erstens auf den Begriff der "Besonnenheit" bei Herder, zweitens auf die mechanistische Interpretation der Sprache in der Aufklärung und drittens auf die Feststellung des Versäumnisses von Kant in bezug auf die Sprache.

1. In der Herder-Rezension zeigt Hamann, daß Herders Fragestellung in bezug auf die "Besonnenheit" einem Zirkelschluß entspricht. Nach Herder schafft der Mensch die Sprache, weil er ein sprachfähiges Wesen ist. Das Problem wird nur verlagert auf die Frage: Warum ist der Mensch sprachfähig? Daß man bei solchen Fragestellungen notwendig zirkulär ist, hat Hamann implizit wohl gemeint, sagt es aber nicht ausdrücklich. Er deutet es allenfalls indirekt an, wenn er feststellt, daß die Bedingtheit durch die Sprache nicht untersuchbar sei.
2. In den Rezensionen zu Tiedemann und Herder und in den "Philologischen Einfällen" übt er Kritik an der aufklärerischen Deutung der Sprache, insbesondere an der Annahme einer Kontinuität zwischen Tier und Mensch und einer allmählichen Erfindung der Redeteile. In positiver Hinsicht bedeutet diese Kritik, daß die Sprache nicht als Entwicklungsprozeß erklärt werden kann. Die Sprachlichkeit muß auf einmal gegeben sein. Der Ursprung der Sprache und der Ursprung des Menschen sind gleich.
3. In der "Metakritik" wird die sprachliche Bedingtheit der Erkenntnis behauptet. Dies ist der wichtigste Beitrag Hamanns zur Sprachphilosophie. Die besondere Bedeutung der Sprache wird behauptet. Die Sprache rückt ins Zentrum der Philosophie, da sie Erkenntnis und Erfahrung bedingt, da ohne Sprache keine Welt gegeben ist. **Wie** die Sprache die Erkenntnis bedingt, kann Hamann aber nicht sagen; er stellt nur die Behauptung auf.

Zum ersten Mal wird die Sprachlichkeit der Welt des Menschen behauptet. Wir finden diese Idee später bei Hegel in völlig anderen Termini oder bei Cassirer in seiner "Philosophie der symbolischen Formen". Bei Hegel sind die beiden Fähigkeiten des Menschen Arbeit und Sprache. Die Arbeit entspricht seinem biologischen Wesen und ermöglicht ihm, eine besondere Welt zu schaffen bzw. sie nach seinen biologischen Bedürfnissen zu modifizieren. Die Sprache betrifft den Menschen als geistiges Wesen, indem sie seine geistige Welt schafft. Erst mit der Sprache sind die Sachen als diese oder jene gegeben, entsteht ein "Sein" der Sachen für den Menschen.

Kant sieht nur in der Kunst die Brücke zwischen Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Mensch. Hamann wirft ihm vor, daß er die Brücke nicht in der Sprache gesehen hat.

3.3.2. Hamanns positive Motive

Die positiven Motive bei Hamann lassen sich in elf Punkten zusammenfassen:

1. In den "Zwey Scherflein" und in der "Metakritik" behauptet Hamann die Totalität des Problems der Sprache. Die Problematik der Sprache sei zugleich die Problematik der Vernunft, der Religion und der Gesellschaft, d.h. der Zusammenhänge, die den Menschen determinieren. Die Vernunft betreffe das Verhältnis des Menschen zur Welt, die Religion das Verhältnis des Menschen zu Gott, die Gesellschaft das Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen und zur menschlichen Gemeinschaft. Hamann stellt Thesen auf, liefert aber keine Argumente.
2. In der Herder-Rezension, in den "Philologischen Einfällen" und der "Metakritik" erscheint die These von der Traditionalität der Sprache, die mit dem Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft zusammenhängt. Diese These wird aber ohne *vis philosophica* und ohne wissenschaftliche Methode vorgetragen.
3. Mit dem Verhältnis von Sprache und Gesellschaft hängt die Idee des Parallelismus von Sprache und Geld zusammen. Hamann wendet die Idee des sozialen Wertes auf die Sprache an, so wie es später in der Linguistik von der Gabelentz und de Saussure tun. Diese Idee steht übrigens im Widerspruch zu der Idee des notwendigen Zusammenhangs von Inhalt und Ausdruck. Denn hier wird das Materielle zu etwas Gleichgültigem und Unwichtigem. Die Idee ist trotzdem scharfsinnig, wenn sie nicht auf die Sprache im allgemeinen, sondern auf die Sprache im sozialen Verkehr angewandt wird, wo tatsächlich eine Entaktualisierung u.a. der Materialität der Sprache stattfindet, weil man direkt zu den praktischen Zielen der Kommunikation gehen möchte.
4. In den "Zwey Scherflein" und in der "Metakritik" stellt Hamann Thesen zu Sprache und Vernunft, Sprache und Denken auf. Hamann sieht, daß die Sprache die Form der Vernunft und die Form des Denkens ist, seine Beispiele sind aber nicht annehmbar. Die eigentliche Erklärung wäre die folgende: Der Gegenstand der Vernunft ist die sprachlich vermittelte Welt. Die Sprache ist Ausdruck des noch nicht differenzierten *lógos*; sie ist die Eröffnung aller menschlichen Möglichkeiten. Das Denken kommt auf das sprachlich Vermittelte zurück, es ist an einem Ende sprachlich bedingt, insofern es mit der tradierten Sprache beginnt. Es bleibt aber bei ihr nicht stehen, sondern geht über es hinaus zu den Sachen selbst.

Herder war noch nicht so weit wie Hamann gelangt. Er behauptet nur den primären Charakter der Sprache gegenüber Vernunft und Denken.

5. Mit dem Primat der Sprache hängt ihr poetischer Charakter zusammen. Die Sprache ist eine *poetica in nuce*. Hamann behauptet dies aber nur; er bietet noch weniger Interpretati-

on als Vico. Diese These wird immer wieder betont bis B. Croce und M. Heidegger: Absolut gesehen sei die Sprache das gleiche wie die Dichtung. Sie hebe sich aber von ihr dadurch ab, daß sie nicht absolut ist.

6. Mit dem Problem von Sprache und Denken hängt das Problem von Einzelsprache und Nationaldenkart zusammen. Hamann behauptet tatsächlich den Parallelismus von Einzelsprache und Denkart. Besonders in dem "Versuch über eine akademische Frage" unterscheidet er zwischen wesentlicher und zufälliger Denkart. Die Idee wird nicht weiter verfolgt, ist aber latent vorhanden.
7. Mit der Bedingtheit durch die Einzelsprache hängt das Problem des kreativen Sprechens zusammen, das im "Versuch" angesprochen wird. Die Unterscheidung zwischen wesentlicher und zufälliger Denkart besagt, daß die Einzelsprache in ihrer Ausrichtung bestimmt sei, aber nicht in den Details. Man könne in einer bestimmten Sprache bleiben und trotzdem kreativ sein.
8. In der "Aesthetica in nuce" und in den "Zwey Scherflein" findet sich die Idee von der Sprache als Bild. Diese Idee, die schon bei Vico und Herder auftaucht, überwindet die traditionelle Zeichentheorie. Die traditionelle Theorie betrachtet die Sprache als System von materiellen Zeichen für schon gegebene Sachen oder Begriffe. Die Sprache als solche ist dabei weitgehend nur ein System der Wortformen. Gemäß der Idee der Einzelsprachlichkeit muß jede Sprache nun auch "Sachen" enthalten. Die Sachen sind nicht sprachunabhängig, sondern werden als Bedeutungen in den Einzelsprachen gegeben: Die Sprache enthält die Sachen. Für die moderne Theorie des Zeichens ist dies selbstverständlich geworden, für Hamann war es aber neu. In dieser Hinsicht ist die Sprache ein Bild, in dem die Sachen als Bedeutungen erscheinen, und zwar in einer Interpretation des sprachlichen Subjekts.
9. In der "Aesthetica in nuce" und in der "Willensmeynung" erscheint die Idee der Natur als Sprache Gottes. In England findet sich diese Idee bei Berkeley: die menschliche Sprache sei eine Nachahmung der universellen Sprachlichkeit. Es wird eine Identität zwischen "menschlich" und "göttlich" beim Ursprung der Sprache angenommen. Ich meine nicht, daß man die Idee in dieser Form annehmen soll. Sie erfährt aber bei Friedrich Schlegel eine Entwicklung. Wichtig ist, daß eine solche Interpretation möglich ist, d.h. daß alles vom Menschen als zeichenhaft interpretiert werden **kann**. Die Tatsache, daß die Natur als Sprache interpretiert wird, bedeutet, daß die Zeichenhaftigkeit eine Dimension des menschlichen Denkens ist, daß der Mensch nach dem Schema "Bezeichnendes vs. Bezeichnetes" interpretiert. Hamann liefert so einen Beitrag zur Hermeneutik.

10. In der "Aesthetica in nuce" findet sich die Idee, daß die menschliche Sprache Übersetzung der Welt sei. Die Sprache ist Interpretation der Welt; sie enthält die Welt, so wie eine Übersetzung den Inhalt des Originals enthält.
11. In der Tiedemann-Rezension, in den "Zwey Scherflein" und in der "Metakritik" findet sich die Auffassung, daß die Sprache zugleich materiell und nicht-materiell sei. Es wird also die Frage nach der Verbindung von Inhalt und Ausdruck gestellt.

Bei Herder und Hamann finden wir ein "Mosaik" der deutschen Sprachphilosophie. Man kann die deutsche Sprachphilosophie unter dem Gesichtspunkt behandeln, wie die Ideen von Herder und Hamann aufgegriffen, besser begründet und weiterentwickelt werden. Bei Hamann kann das Urteil in bezug auf das tatsächlich Gesagte nur negativ sein. Denn er ist kontradiktorisch, wenn man - wie Unger - seine Gedanken als System interpretiert. Hamanns Denken folgt keinem System, zeichnet sich aber aus durch die permanente Beschäftigung mit der Sprache. Er entwickelt Ansätze, Fragestellungen und offene Möglichkeiten des Denkens. Das Kontradiktorische ist kontradiktorisch nur im System, aber nicht als mögliche Denkerfahrung. Hamann ist anregend durch die Probleme, die er stellt, nicht durch die Lösungen, die er anbietet. Seine Kohärenz liegt darin, daß er seine Intuitionen und seine Fragestellungen auf die Sprache hin ausrichtet.

4. Die Sprachphilosophie J.G. Fichtes

4.1. Allgemeines

4.1.1. Sprachphilosophische Bedeutung Fichtes

Wir werden hier Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) aus zwei Gründen nur kurz behandeln: Er hat nur wenig zur Sprache geschrieben, und es gibt bei ihm die wenigsten Zusammenhänge mit der Konzeption von Herder und Hamann.

Fichte versetzt uns im Bereich der Sprachphilosophie um Jahrzehnte zurück. Er räumt der Sprache keine zentrale Stellung ein, weder in der Philosophie noch in der Erkenntnistheorie, sondern stellt in Anspielung auf Herder und Hamann fest, die Bedeutung der Sprache sei übertrieben worden in der Behauptung, ohne Sprache könne man nicht denken. Er meint, daß der Mensch auch ohne Sprache mit Hilfe von Bildern denken könne, die er durch die Phantasie entwirft.

Wir beschäftigen uns mit Fichte aus zwei Gründen:

1. Durch seine Fragestellung hängt er mit dem Konzept von Herder und Hamann zusammen. Fichte sagt wie Herder und Hamann, die Sprache würde das Sein ausdrücken, bewertet dies aber negativ: die Sprache bleibe dadurch im Bereich des Statischen, sie drücke nicht das Lebendige aus.
2. Fichte ist der erste Philosoph nach Kant, der sich zur Sprache überhaupt äußert. Kant konnte von der Sprache fast völlig absehen; Fichte mußte dagegen schon die "Philosophizität" des Problems anerkennen.

4.1.2. Literaturhinweise

Das relevante Werk Fichtes zur Sprache ist die folgende Abhandlung mit einem Umfang von etwa 40 Seiten:

Fichte, Johann Gottlieb (1795): Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache. Philosophisches Journal, Jena, Bd. 1 (1795), Wieder in: Sämtliche Werke, Bd. 8. Berlin

1846, 301-341. Außerdem in: Gesamtausgabe der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Bd. 3 der 1. Reihe, Stuttgart/Bad Cannstatt 1966, 97-127.

Außerdem sind heranzuziehen:

Fichte, Johann Gottlieb (1797): Ueber den Urprung der Sprache. Vorlesung, Nachschrift von Karl Chr.F. Krause. In: Schriften aus den Jahren 1790-1800, hrsg. von Hans Jacob, Bd. II, Berlin 1937, 146-189.

Fichte hat diese Vorlesungen wohl 1797 gehalten, aber nicht veröffentlicht, vielleicht nicht einmal geschrieben, sondern nur vorgetragen.

Fichte hat sich immer wieder mit dem Problem der Sprache beschäftigt. Er hat von 1794 bis 1800 in jedem Semester Vorlesungen über Logik und Metaphysik in Jena gehalten, und zwar nach folgendem Kompendium:

Platner, Ernst (1793): Philosophische Aphorismen neben einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Ganz neue Ausarbeitung. 1. Theil. Leipzig.

Darin findet sich auch ein Kapitel "Von der Sprachfähigkeit". Von dieser Beschäftigung mit der Sprache bietet Krause die einzige Überlieferung.

Kurze Äußerungen gibt es in den patriotischen Dialogen von 1807, einiges auch in der Berliner Vorlesung von 1807/08, die unter dem Titel "Reden an die deutsche Nation" berühmt wurde.

Zum Gewicht dieser Äußerungen über die Sprache ist zu sagen, daß sich bei Krause wenig Neues findet; der Inhalt der Vorlesungsnachschrift entspricht im Wesentlichen dem der Abhandlung. Die patriotischen Dialoge bieten das prinzipiell Wichtigste, nämlich die These, die Sprache entspreche dem Sein, nicht aber dem Werden und damit dem Leben. Die Berliner Vorlesung enthält ein Elogium der deutschen Sprache, die dann doch - im Gegensatz zu anderen Sprachen? - als Ausdruck des Lebendigen angesehen wird.

Zur Sprachphilosophie Fichtes gibt es keine Monographie. Sie wäre, etwa als Dissertation wünschenswert; alle einschlägigen Stellen und ihre Zusammenhänge wären zu berücksichtigen. Es ist mir nur ein einschlägiger Aufsatz bekannt:

Schurr-Lorusso, Anna Maria (1970): Il pensiero linguistico di J.G. Fichte. *Lingua e Stile* 5 (1970), 253-270.

Dieser ausgezeichnete, aber eher linguistische als philosophische Aufsatz diskutiert den Begriff "willkürlich" bei Fichte und nimmt ihn als Ausgangspunkt für die Interpretation. In der Tradition heißt willkürlich meist "nicht motiviert", d.h. nicht natur- oder kausalmotiviert (vgl. Coseriu 1967: "L'arbitraire du signe"). Das sprachliche Zeichen sei nicht durch die Sache motiviert, die es bezeichnet. *Tisch* habe weder eine Ähnlichkeits- noch eine Kausalbeziehung zum Gegenstand. Der Wortschatz sei grundsätzlich nicht kausal motiviert, weil die Realitätseinteilung, die dem Wortinhalt zugrundeliegt, anders sein könnte und grundsätzlich in verschiedenen Sprachen auch

verschieden ist. Bei Fichte bedeutet *willkürlich* dagegen 'intentionell', 'der Freiheit des Menschen entsprechend'. Das Willkürliche wird vom Menschen gesetzt. Darum kann das Zeichen auch materiell dem Bezeichneten ähnlich sein, es ist aber ähnlich nicht wegen der Sache, sondern ähnlich gemacht wegen der Absicht dessen, der das Zeichen schafft.

4.2. Fichtes Abhandlung Von der Sprachfähigkeit

4.2.1. Zeitgenössische Bewertung

Zur zeitgenössischen Bewertung der Sprachphilosophie Fichtes vergleiche man die widersprüchlichen Bemerkungen Friedrich Schlegels, die wenig zu Fichte, aber viel über die Art des Urteils bei Friedrich Schlegel sagen. Im September 1795 schrieb Friedrich Schlegel an seinen Bruder August Wilhelm:

Ich wünschte, daß Du bey Deinen Untersuchungen über Sprache pp. eine Abhandlung darüber von Fichte in Niethammers philosophischen Journal lesen möchtest. Du darfst hier nicht die Schillersche Scholastik fürchten: denn dieser Denker, der wenn es seyn muß, Kant und Spinoza zurückläßt, kann auch sobald er *reden* will, Rousseau übertreffen.

(F. Schlegel, Brief 132, 23.12.1795, in: Kritische Ausgabe, hrsg. von E. Behler, Bd. 23, Paderborn: Schöningh/Thomas-Verlag: Zürich 1987, 263)

Das Urteil spricht nicht für Schlegels philosophische Bewertungen. Wahrscheinlich hatte er die Abhandlung noch nicht gelsen. Später ändert er sein Urteil, im Januar 1796 schreibt er an seinen Bruder:

Höre, ich liebe und ehre, wo es geschieht mit Leib und Seele, aber nicht blöd. Der Ursprung der Sprache ist nicht von dem unsterblichen Grundleger Fichte, sondern von dem Offenbarer, der durch ein lächerliches Versehen berühmt wurde. Es ist ein dürftiges Ding. Der erste Gedanke ist aber doch gut. Wer nicht zeigt, wie die Sprache entstehn *mußte*, der mag zu Hause bleiben, träumen, wie sie entstehen *konnte*, kann jeder. (F. Schlegel, Brief 140, 30.1.1796, aaO. 281)

Das modifizierte Urteil hält den Aufsatz für dürftig und bewertet nur den Anfang positiv. Die Unterscheidung von Grundleger und Offenbarer ist eine Anspielung auf die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1794/95) und auf den "Versuch einer Critik aller Offenbarung" (1791/92), beides Werke Fichtes. Die beiden Urteile Schlegels stimmen, aber nicht in der Hinsicht, wie er es meinte.

4.2.2. Deduktion der Sprache aus einem Prinzip

Der erste Absatz der Abhandlung, der fordert, daß man dartun müsse, "daß und wie Sprache erfunden werden mußte" (301), ist nicht interessant, weil er neu ist, sondern wegen seines Zusammenhangs mit Herder. Er enthält die Idee, daß die Sprache wie alles in der Philosophie aus **einem** Prinzip abgeleitet werden müßte. Dies entspricht dem methodischen Prinzip der Philosophie Fichtes: Die Philosophie soll aus einem einzigen Grundsatz, den jeder zugeben muß, durch Denken deduzieren. Die Form der Deduktion ist die gleiche wie in der Mathematik oder der allgemeinen Logik. Die Sprache ist also mit Notwendigkeit aus der Natur der menschlichen Vernunft abzuleiten, nicht wie bei Herder über einen gewissen Dualismus von äußerer Notwendigkeit (biologische Stellung des Menschen) und die Reaktion darauf (Besonnenheit).

Fichte sieht das Prinzip der Sprache im Menschen selbst, in seiner Vernunft. "Noli foris ire", d.h. man solle nicht außerhalb von sich selbst gehen, sagt Fichte in der ersten Einleitung zur Wissenschaftslehre. Weiter fordert er:

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres --- ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. (Werke, hrsg. von I.H. Fichte I: Zur theoretischen Philosophie. Berlin: Veit und Co. 1845/46. Neudruck Berlin: de Gruyter 1971, 422)

Die Fragestellung lautet zunächst: Warum und wie würde **ich** die Sprache erfinden oder schaffen, wenn es noch keine Sprache gäbe. Fichte teilt die Frage in in zwei Teilfragen auf, nämlich:

- (1) Deduktion der Sprache aus einem Prinzip,
- (2) Entwicklung der Sprache als Entwicklung der sprachlichen Formen und Kategorien nach der Erfindung der Sprachlichkeit schlechthin (Aufbau der Sprache).

Die Idee zu dieser Fragestellung gibt es zum Teil schon bei Herder, sie wird auch ganz besonders von Humboldt vertreten: Es werden zwei Phasen beim sprachlichen Schaffen unterschieden, ein allgemeiner Entwurf der Sprachlichkeit schlechthin und dann der allmähliche Ausbau der Sprache. Die zweite Phase entspricht dem Schema der Aufklärer.

Der erste Teil ist sehr wichtig bei Fichte, der zweite Teil ist schwach und sprachwissenschaftlich naiv. Er folgt dem aufklärerischen Schema der üblichen Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen bzw. zu dem, was man dafür hält. Was Fichte über Eigennamen und Universalien zu sagen hat, versetzt uns um Jahrzehnte zurück. Es entspricht nicht dem damaligen Stand der Allgemeinen Sprachwissenschaft in der Form der Universalgrammatik, und es entspricht nicht der kon-

kreten historischen Entwicklung, in der normalerweise das Einfachere das Spätere ist, am Anfang oder am erkennbaren Anfang aber das Komplexere steht.

4.2.3. Fichtes Voraussetzungen

Kehren wir zurück zum wichtigeren ersten Teil. Dieser Teil sollte voraussetzungslos sein, aber schon die Formulierung der zweiten Frage enthält zwei schwerwiegende Voraussetzungen, nämlich:

1. Die Sprache sei erfunden.
2. Die Sprache sei von der Vernunft erfunden, also rationales Produkt des Menschen.

Damit hängt alles zusammen, was diese Voraussetzungen selbst voraussetzen oder implizieren:

- (1) Bei Erfindungen geht es um etwas Intentionelles bzw. - im Sprachgebrauch Fichtes - Willkürliches. Eine intentionelle Handlung ist eine finalistische Handlung, d.h. eine Handlung zu einem bestimmten Zweck. Die Frage nach dem Ursprung wird zur Frage nach der zweckbedingten Erfindung, kurz nach dem Zweck der Sprache. Fichte will also eine funktionelle Bestimmung der Sprache vornehmen: Ihr Wesen fällt mit dem Zweck ihrer Erfindung zusammen.
- (2) Die Vernunft muß irgendwie vor der Sprache da sein, Gleichzeitigkeit wie bei Herder oder Hamann, nach dem die Sprache der erste Akt der Vernunft ist, oder gar Identität kommen bei Fichte nicht in Frage. Fichte spricht zwar vom Fortschritt der Vernunft, die Entwicklung ist bei ihm aber nicht wie bei Herder und Hamann sprachlich bedingt, sie spiegelt sich nur in der Sprache wider.

Diese beiden Voraussetzungen zeigen Zusammenhänge und Abweichungen gegenüber Herder und Hamann. Die Vernunft schafft Sprache; die Sprache ist Produkt der Vernunft zu einem bestimmten Zweck. Sie ist aber in ihrer weiteren Entwicklung grundsätzlich von ihr unabhängig.

- (3) [20.1.86] Die These der Konventionalität der Sprache wird von Fichte entschieden abgelehnt; seine Argumente entsprechen denen bei Herder und Hamann: eine Übereinkunft über die Sprache sei unmöglich, denn eine solche würde die Sprache schon benötigen. Daraus folgt, daß die Verallgemeinerung der Sprache auf andere Gründe zurückgehen muß; diese Gründe sind zu deduzieren.

- (4) Eine weitere Voraussetzung besteht darin, daß die Vernunft für sich selbst überhaupt nicht die Sprache benötigt. Was bedeutet dies? Wenn die Vernunft die Sprache doch schafft, dann zu einem anderen Zweck, nicht zu ihrem eigenen Ausdruck selbst.
- (5) Die fünfte Voraussetzung ist mit der zweiten und vierten verwandt. Für Fichte ist die Sprache nicht Ausdruck und Bedeutung, sondern nur Ausdruck. Der unmittelbare Zweck der Sprache ist die Bezeichnung der Gedanken. Die Sprache unterscheidet sich dadurch von nicht-zeichenhaften Handlungen, die ebenfalls interpretiert werden können, aber nicht zu diesem Zweck gemacht wurden.

4.2.4. Die Frage nach dem Sprachursprung

Unter diesen Voraussetzungen wird die Ursprungsfrage gestellt, die in zwei Teile zerfällt, nämlich

1. in die Frage nach dem Ursprung der Idee Sprache,
2. nach den Mitteln zur Verwirklichung dieser Idee.

Wie bei jeder rationalen Erfindung kommt zuerst die Idee und dann die Realisierung, d.h. die Schaffung der geeigneten Mittel. Die Antwort auf die erste Frage soll die Rechtfertigung der Sprache enthalten, die Antwort auf die zweite Frage eine Geschichte *a priori*, eine rational deduzierte Entwicklungsgeschichte der Sprache. Wie schon gesagt, ist der erste Teil besonders wertvoll, der zweite Teil versetzt uns dagegen ins aufklärerische Schema zurück. Nur die Antwort auf die erste Frage ist philosophisch wichtig, sie ist der allerwichtigste Beitrag Fichtes zur Sprachphilosophie überhaupt.

Die Sprache wird nämlich von Fichte auf das doppelt angelegte Verhältnis des Menschen zur Natur und zu anderen Menschen gegründet. Der Mensch steht im Kampf mit der Natur und will die Natur sich unterwerfen. Anders verhält er sich den anderen Menschen gegenüber. Fichte lehnt die Auffassung von Hobbes ab, es finde ein Krieg aller gegen alle statt. Die Tatsache der Existenz menschlicher Gesellschaften widerlege diese Auffassung. Das unterschiedliche Verhalten gegenüber Mensch und Natur ist auf ein inneres Prinzip des Menschen zurückzuführen.

Während Herder und Hamann das Verhältnis des Menschen zur Natur betonen, ist für Fichte die Natur das andere, dunkle, das, wogegen man zu kämpfen hat, wozu der Mensch keine Verbindung hat, was er zu bezwingen hat. Die Romantik wird, wie wir sehen werden, diesen negativen Aspekt Fichtes wiederaufnehmen und versuchen, das Verhältnis zur Natur wieder herzustellen.

4.2.5. Das Prinzip der Sprache: Sei immer einig mit dir selbst

Nach Fichte gilt für den Menschen der folgende Imperativ: "Sei immer einig mit dir selbst" (305). Dies schließt ein, das nach seinem Muster zu gestalten, was anders ist als er selbst. Da die Vernunft ein Charakteristikum des Menschen ist, strebt der Mensch danach, das andere vernunftmäßig zu machen, d.h. die Natur zu bezwingen. Der Mensch sucht die Vernunft auch außerhalb von sich selbst. Er sucht die Vernunftmäßigkeit aber vergebens. Darum muß er die Natur bezwingen.

Bei anderen Menschen begegnet er dagegen der gesuchten Vernunftmäßigkeit, findet die Übereinstimmung mit sich selbst außerhalb seiner selbst. Man erkennt bei den anderen Menschen die Vernunftmäßigkeit am Handeln nach Zwecken und verändertem Handeln nach veränderter Zweckmäßigkeit. In der Natur gibt es dagegen keine Zweckmäßigkeit.

Das bloße Handeln ist bloß Anzeichen von Vernunftmäßigkeit und kann auch mißverstanden werden. Es entsteht der Wunsch, die eigenen Gedanken nicht nur im Handeln, sondern direkter mitzuteilen: Aus der Vergesellschaftung mit anderen Menschen entsteht die Idee, die Gedanken einander durch willkürliche Zeichen anzudeuten, d.h. die Idee der Sprache. Aus der Idee, Vernunftmäßigkeit außer sich zu finden, entsteht Sprache.

Das Prinzip der Sprache ist also: **Sei immer einig mit dir selbst**. Die Idee der Sprache ist die Koordinierung des Handelns des einen mit dem der anderen.

Anna Maria Schurr-Lorusso glaubt behaupten zu können, die Vernunft habe die Sprache wegen der Kommunikation erzeugt. Dies ist nicht völlig richtig. Die Sprache wird nicht durch die Existenz des Sozialen gerechtfertigt, sondern durch den Trieb, Vernunftmäßiges außer sich zu suchen. Es gibt keine **äußere** soziologische Bedingtheit der Sprache, sondern sie ist im tieferen Sinne die Grundlage des Sozialen. Der genannte Trieb gründet die Gesellschaft in demselben Augenblick, in dem die Sprache erfunden wird. Sprache und Gesellschaft sind ursprünglich miteinander verbunden.

Fichte geht hier über Thomas von Aquin, Vives und Rousseau hinaus. Es ist ein Novum in der Geschichte der Sprachphilosophie, Sprache und Gesellschaft so aufeinander zu beziehen.

4.2.6. Zur Sprachgeschichte *a priori*

Der zweite Teil der Abhandlung, die Geschichte der Sprache *a priori*, beruht auf willkürlichen, sinnwidrigen oder sinnlosen Annahmen. Sogar die Ausdrucksweise wird von Condillac u.a. übernommen, etwa die Formulierung "man wird wohl annehmen müssen". Das Prinzip besteht darin, das Komplexere vom Einfacheren abzuleiten. Einfach ist das, was als einfacher erscheint. So seien z.B. die Eigennamen einfacher als die Gattungsnamen, weil sie nur einen Gegenstand bezeichnen. In Wirklichkeit, d.h. in der tatsächlichen historischen Entwicklung, ist es aber anders.

Interessant sind nur gewisse Definitionen, z.B. für die Grammatik, für Eigennamen, für Aktiv und Passiv. Dieser Gesichtspunkt verdiente eine nähere Untersuchung. In seinen allgemeinen grammatischen Einsichten ist Fichte Harris ähnlich, aber sprachwissenschaftlich naiver als dieser.

4.3. Der Zusammenhang Fichtes mit Herder und Hamann

4.3.1. Negativer Zusammenhang

Wie hängt Fichte nun mit Herder und Hamann zusammen? Wir vertreten die These, daß Herder und Hamann zwar den Ausgangspunkt bilden, daß Fichte aber doch autonom ist. In negativer Hinsicht zeigt sich dies daran, daß er gegen die beiden Stellung nimmt, auch wenn er die Autoren nicht nennt:

- Fichte wendet sich gegen die These, daß Sprache und Denken eine Einheit bilden. Er hält dabei die Bedeutung der Sprache für übertrieben. Die implizite Annahme "Ohne Sprache kein Denken" wird abgelehnt.
- Fichte widerspricht der Auffassung, die Sprache sei zeichenhaft sowohl im Ausdruck als auch in der Bedeutung. Für ihn ist Sprache nur Ausdruck; die Bedeutungen seien vorgegeben. Die Gedanken seien vor der Sprache, unabhängig von der Sprache da.

In beiden Fällen hängt die Fragestellung bei Fichte mit der bei Herder und Hamann zusammen, wenn auch in negativer Hinsicht. Die negativen Stellungnahmen führen aber die neue Problematik nicht weiter.

4.3.2. Positiver Zusammenhang

In positiver Hinsicht wird die Problematik sehr wohl weitergeführt, und zwar durch die allgemeine Idee, die Sprache sei auf ein Prinzip zurückzuführen. Bei Herder war die Besonnenheit das Prinzip, bei Hamann die Freiheit. Bei Fichte ist nun das Prinzip der Imperativ der Vernunftmäßigkeit: Sei einig mit dir selbst. In diesem Zusammenhang wird die Problematik weitergeführt durch den neuen Begriff der Sozialität.

Bei Herder wird das Gesetz der Sozialität biologisch begründet: Wegen seiner Schwäche sei der Mensch auf die Hilfe von anderen angewiesen. Eine Verbindung mit der Sprache bestehe insofern, als das Sprechen einen anderen voraussetze, als ein Ich ohne Du überhaupt nicht bestehe. Die Rechtfertigung erfolgt im Rahmen der Rechtfertigung der Äußerlichkeit der Sprache. Die Sprache als solche in ihrer Gestaltung der Wirklichkeit sei das innere Wort. Das Soziale an der Sprache wird - genau so wie schon bei Thomas - durch das schon bestehende Soziale des Menschen gegründet: das äußere Wort sei notwendig, weil der Mensch *animal politicum et sociale* sei.

Anders ist es bei Fichte. Fichte hebt die Trennung von innerem und äußerem Wort auf. Das Wort ist notwendigerweise Äußerung. Die Sozialität des Menschen besteht nicht vor der Sprache, sondern beides entspringt einem einzigen Prinzip. Es gibt nicht zuerst das Verhältnis von Mensch und Nennbarem (das innere Wort) und erst danach das Verhältnis von Mensch zu Mensch (das äußere Wort). Beides ist gleichzeitig. Die objektive und die intersubjektive Ausrichtung der Sprache (Alterität) sind gleichzeitig gegeben.

Die **Feststellung der ursprünglichen Alterität der Sprache** als Grundlage der menschlichen Gesellschaft schlechthin ist Fichtes große Leistung auf dem Gebiet der Sprachphilosophie.

[21.1.86] Gegenüber den Unterschieden zu Herder und Hamann gibt es Zusammenhänge in den Aspekten, die Fichte nicht problematisiert, sondern nur gelegentlich streift. Fichte setzt sich mit der von Herder und Hamann geschaffenen Atmosphäre auseinander und assimiliert sie.

4.4. Weitere sprachphilosophische Bemerkungen Fichtes

4.4.1. Die Vorlesung zum Ursprung der Sprache

Die Vorlesung zum "Ursprung der Sprache" enthält kaum Neues, dafür aber eine noch positivere Bewertung der Alterität der Sprache, wie sich in folgendem Zitat zeigt:

So gewiß wie Menschen sind, so gewiß sind Zeichen. Menschen stehen miteinander in Verbindung mittels Begriffen, ausgedrückt durch Zeichen, d.h. Sprache. Ohne Sprache kann der Mensch nicht sein. [nicht überprüft]

4.4.2. Die patriotischen Dialoge

Die "Patriotischen Dialoge" enthalten Wichtiges, obwohl die Sprache nur gestreift wird:

- Sprache als Prinzip der Welt des Geistes, offenbar als Ausdruck und Bedeutung.
- Die Sprache als "Haus des Seins", d.h. als Ausdruck des Seins der Dinge. Fichte bewertet dies negativ als das Statische, im Gegensatz zum Lebendigen, wie folgende Äußerung zeigt: Die Sprache ist das absolut schöpferische Prinzip der Gemütswelt. Nicht die Sprache, sondern das Sprechen ist das erste Mittel zur Entwicklung der Selbstbesinnung. Das Kind kommt dazu durch die Hilfe der Menschheit, mit der es durch Sprache zusammenhängt.
- Fichte übt Sprachkritik im Sinne von Bergson: Die Sprache sei statisch, nicht dynamisch. Sie biete nur ein statisches Bild des Lebens: Nicht im Sinn ist Leben, sondern im unmittelbaren Leben selber, das andere ist nur Schatten. Die Sprache sei ein unzulängliches Mittel für die Kommunikation: Was ich ausspreche, sei nur meine Anschauung selber. Nicht was ich sage, sondern was ich meine, gelte es zu verstehen. Die wesentliche Unzulänglichkeit der Sprache bestehe darin, daß sie das Sein als etwas Statisches, nicht als das Lebendige ausdrückt.

4.4.3. Die vierte Rede an die deutsche Nation

In der vierten Rede an die deutsche Nation besteht ein positiver Zusammenhang mit Herder und Hamann in bezug auf die Bewertung der Nationalsprache. Bei Herder geht es um alle Nationalsprachen, bei Hamann und Fichte um die **deutsche** Nationalsprache.

Fichte unterscheidet zwischen toter und lebendiger Sprache. Er nimmt eine Apologie der lebendigen deutschen Sprache vor. Sie entspreche nicht bloß dem Sein, sondern dem Leben. Er gibt aber keine Begründung, sondern nimmt diese Behauptung eher als politische Waffe.

Die Worte einer solchen Sprache in allen ihren Teilen sind Leben und schaffen Leben.
(Fichte 1808/um 1930, 62: reclam)

Das Zeichen sei selbst lebendig und sinnvoll, greife in das Leben ein. Dem Benutzer einer solchen Sprache spreche unmittelbar der Geist.

Es ist nicht leicht, hier eine Kohärenz zu finden. Es zeigt sich aber, daß Fichte mit der Herder-Hamann-Tradition zusammenhängt.

5. Die Sprachphilosophie Friedrich Schlegels

5.1. Allgemeines

5.1.1. Bedeutung von Friedrich Schlegel

Mit den Brüdern Schlegel und Schleiermacher kommen wir zur eigentlichen Romantik. Wir wollen zeigen, daß diese Denker Motive von Herder und Hamann weiterentwickeln. Dies ist hier leichter, weil sie ausdrücklich mit Herder und Hamann zusammenhängen.

Friedrich Schlegel beeinflusste nicht nur die Sprachphilosophie, sondern auch die Sprachtheorie und die Sprachwissenschaft im engeren Sinne. Bei ihm findet sich eine kontinuierliche Beschäftigung mit der Sprache sowohl in philosophischer als auch, wenigstens zum Teil, in wissenschaftlicher Hinsicht. Wir finden bei ihm eine Einheit von Sprachphilosophie, Sprachtheorie im engeren Sinne und - auch empirischer - Sprachwissenschaft.

Schlegel bietet keine steng begründete Sprachphilosophie, sondern mehr eine Ideologie mit verschiedenen interessanten Ansätzen, die nicht alle in die gleiche Richtung gehen. Es ist leichter als bei Hamann, aber schwieriger als bei Herder, Kohärenz zu finden.

5.1.2. Epochen im Werk Schlegels

Heinrich Nüsse, der beste Kenner Schlegels (wenigstens solange die Interpretation von Rieger noch unveröffentlicht ist), gibt ein Schema, das geeignet ist, die verschiedenen von Schlegel behandelten Probleme im Überblick vorzustellen. Nüsse unterscheidet drei Lebensepochen, nämlich die Berliner und Jenaer Zeit von 1794-1802, die Pariser und Kölner Zeit von 1802-1808 als große Zeit der Beschäftigung mit der Sprache und die Wiener Zeit von 1808 bis zu seinem Tode 1829, die "Katholische Epoche" (vgl. Nüsse 1962, 14).

	1. Epoche 1794-1802 Berlin / Jena	2. Epoche 1802-1808 Paris/Köln	3. Epoche 1808-1829 Wien
Grundlage der Sprache [rein biologische und geistige Grundlagen] [Herder]			
Wesen der Sprache [Herder/Hamann]			
Pluralität der Sprachen [Herder]			
Ursprung der Sprache [Herder/Hamann]			
Laut und Schrift [Ausdrucks- mittel] [Hamann]			
Gespräch und Buchstabe [Hamann]			
Geist und Buchstabe [Hamann]			
Philosophie und Philologie [Herder]			

Im Werk Schlegels finden wir die Themen Herders und Hamanns wieder. Dies wird durch die eckigen Klammern in der Aufstellung wiedergegeben.

Nüsses Schema ist nicht hundertprozentig genau und in jeder Hinsicht annehmbar, insbesondere wegen der Unterbewertung der dritten Epoche, aber es ist nützlich. Es besteht eine allgemeine Neigung, die dritte Epoche unterzubewerten und im Schlegel dieser Zeit einen Menschen zu sehen, der geistig nicht mehr völlig gesund ist. Diese Ansicht ist nicht völlig unbegründet.

5.1.3. Relevante Texte Schlegels

Fast alle Schriften Schlegels beziehen sich auf die Sprache. Das Wesentliche ist bei Nüsse wiedergegeben, meist wörtlich angeführt. Relevant sind:

- Prosaische Jugendschriften (Schriften der 1. Epoche 1794-1802) (hrsg. von J. Minor, 2 Bde, Wien 1882, 2. A. 1906)
- Philosophische Vorlesungen 1804-1806 (hrsg. von C. J. H. Windischmann, 2 Bde, Bonn 1836/37, 2. A. Bonn 1846)
- Philosophie der Philologie (hrsg. von Josef Körner). In: Logos, Bd. 17. Tübingen 1928, 1-72
- Über die Sprache und Weisheit der Indier. Heidelberg 1808 (Wieder in: Studien zur Philosophie und Theologie. Kritische Ausgabe, Bd. 8, hrsg. von Ernst Behler und Ursula Struck-Oppenberg. Paderborn: Schöningh / Zürich: Thomas-Verlag 1975, 105-433.

Mit diesem Werk ist Schlegel in die Geschichte der Sprachwissenschaft im engeren Sinne eingegangen.

- Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes (Dresden 1828/29). Wien 1830 (Wieder in: Kritische Ausgabe, hrsg. von E. Behler, Bd. 10. München u.a.: Schöningh / Zürich: Thomas, 309-534.

Dieses Werk enthält leider nicht die ganze Sprachphilosophie. Der Titel ist eigenwillig; er geht auf einen Vorschlag von Dorothea Schlegel, der Witwe, zurück.

- Viele Fragmente und Briefe

5.1.4. Literatur über Friedrich Schlegel

FIESEL, Eva (1927): Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik. Tübingen.

Die Autorin bietet kein Gesamtbild und keine Kohärenz in bezug auf die Philosophie Schlegels, die nicht den Schwerpunkt des Werkes bildet. Nach Feststellung der Themen und Motive reiht sie Zitate nach dem Muster "Schlegel sagt einmal ..., Novalis meint ..., auch x sagt". Zwischen den einzelnen Denkern wird kein Zusammenhang hergestellt. Es wird aber richtig interpretiert

- die Auffassung der Sprache als eines Produkts des ganzen inneren Menschen,
- die Idee von der Sprache als Kunst,

- die Idee der Abstraktion,
- die Idee vom ständigen Ursprung der Sprache,
- der Begriff der Besonnenheit bei Schlegel im Vergleich mit dem von Herder
- der Vergleich zwischen F. Schlegel und Hamann, der für unsere eigene These spricht.

NÜSSE, Heinrich (1962): Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels. Heidelberg: Winter:

Heinrich Nüsse ist der beste Führer zu Schlegels Sprachphilosophie; er kennt alle Schriften. Seiner Ansicht nach fließen bei F. Schlegel Sprachphilosophie und allgemeine Sprachwissenschaft zusammen zur Sprachtheorie.

Nüsse begeistert sich zu sehr für F. Schlegels Sprachauffassung. Er findet bei ihm mehr, als dort steht, und konstruiert Zusammenhänge, die nicht da sind. Die Darstellung wird zu einer Sprachtheorie, die man aufgrund der Ansätze Schlegels entwickeln könnte. Die dritte Phase wird unterbewertet.

KAINZ, Friedrich (1941): Friedrich Schlegels Sprachphilosophie. Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft. 3. Jg. Jena 1941, 263-282.

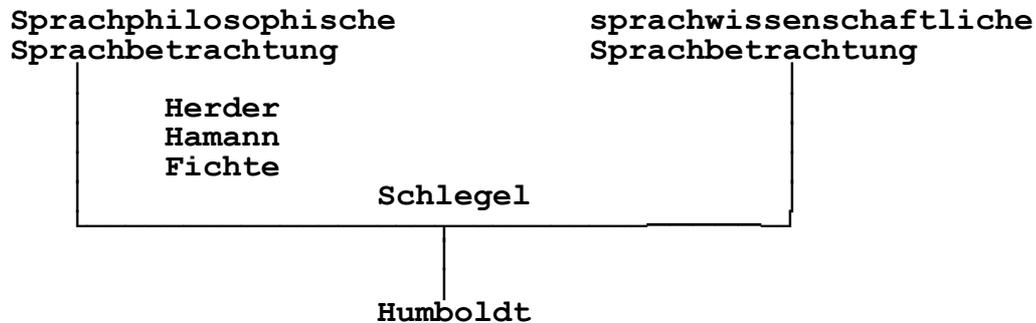
Kainz hebt mehrere Motive hervor:

- die Sprache als Produkt aller Kräfte des Bewußtseins,
- den Dialog Sprache - Denken
- die Sozialität der Sprache
- den Grundcharakter der Sprachphilosophie, auf den wir noch näher eingehen werden.

5.1.5. Die Interpretation F. Schlegels durch F. Kainz

Die Interpretation von Friedrich Kainz ist gerade auch durch ihre Unzulänglichkeiten symptomatisch für die Schlegel-Interpretation überhaupt. Kainz stellt einige Motive fest und versucht eine allgemeine Charakterisierung. Er stellt ihn in den Zusammenhang des Übergangs von der systematisch-sprachphilosophischen zur geschichtlich-sprachwissenschaftlichen Betrachtung der Sprache, d.h. in die Linie, die von Herder und Hamann über Fichte zu Humboldt hinführt.

Tatsächlich kann man bei Humboldt das Zusammentreffen von zwei Richtungen feststellen, nämlich von sprachphilosophischer Sprachbetrachtung und von Sprachwissenschaft, die damals durch die allgemeine Grammatik vertreten war:



Bei Humboldt fließen tatsächlich die beiden Richtungen ineinander, da Humboldt der erste große Sprachwissenschaftler ist, der zugleich richtiger Sprachphilosoph war.

Kainz situiert Schlegel auf dem Wege von Herder, Hamann und Fichte zu Humboldt. Er sieht bei ihm die erste Synthese von Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft, die ersten Ansätze des Übergangs zwischen zwei Kulturtypen, der Kultur der Idee und der Kultur der Erfahrung, der Philosophie und der empirischen Wissenschaften.

F. Schlegels Sprachtheorie stellt eine fruchtbare Verbindung zwischen Sprachphilosophie und historisch-genealogischer Sprachwissenschaft dar, die bei allen zeitbedingten Fehlern doch auch wertvolle Anregungen enthält, was die Folgezeit befruchtet. Das Forschungsinteresse verlagert sich vom philosophischem auf linguistisches Gebiet, die neuere Kultur der Erfahrung wird auch in der Romantik selbst wirksam.

Diese Interpretation von Schlegel durch Kainz trifft nur bedingt und nicht genau zu, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Schon Herder koppelt die Idee mit der Erfahrung, weist auf die Historizität der Sprache hin und zeigt sie unter Verwendung von konkretem Sprachmaterial auf.
2. Die Erfahrung, auf die sich Kainz bezieht, hängt mit einer anderen Quelle von F. Schlegel zusammen, nämlich mit Lord Monboddo. Von diesem hat Schlegel das Wesentliche seiner Sprachtypologie übernommen.
3. Die Wende zum Empirismus hängt mit der Feststellung der Einzelsprachlichkeit zusammen, die dann bei Humboldt zum Hauptmotiv der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft wird. Bei Schlegel sehen wir den ersten Versuch, diese Einzelsprachlichkeit gerade auch empirisch zu überwinden, und zwar auf dem Weg über die Sprachtypologie. Die Überwindung der Einzelsprachlichkeit ist bei Schlegel nicht viel anders als in der all-

gemeinen Grammatik. Die Einzelsprachlichkeit ist weder vermutlich noch tatsächlich notwendig. Einerseits gibt es zwei Typen von Sprache, andererseits gibt es diese Einzelsprachlichkeit auch nicht anders als in der allgemeinen Grammatik, weil nur einer der beiden Sprachtypen ein echter "Typus" ist.

Bei Herder war die Einzelsprachlichkeit ein notwendiges Charakteristikum der Sprache, ein Universale, keine Randerscheinung an der Sprache. Mit der Fragestellung, die die Verschiedenheit der Sprachen betont, fängt auch die Suche nach der verlorenen Einheit der Sprache an. Einer der frühen Wege dieser Suche ist die Sprachtypologie: Sprachen seien individuell verschieden, man könne sie aber auf Typen zurückführen.

Schlegel unterscheidet nur zwei Sprachtypen: die flektierenden oder organischen Sprachen auf der einen Seite und alle übrigen auf der anderen Seite. Dies entspricht genau der Unterscheidung Monboddos zwischen Kunstsprachen und primitiven Sprachen.

Die Entwicklung der Primitivsprachen ist nach Schlegel mehr oder weniger zufällig und ohne Organizität und Entwicklungsrichtung. Die Organizität findet man nur in den Kunstsprachen, d.h. den indogermanischen flektierenden Sprachen, die für F. Schlegel ursprünglich nur eine Sprache darstellen, die auch auf einmal geschaffen wurde. Schlegel neigt auch dazu, die ursprüngliche Sprache mit dem Sanskrit zu identifizieren. Die Sprache wird also auf eine Idealsprache zurückgeführt, die mit einer historischen Sprache identifiziert wird.

Eine tatsächliche Überwindung der Verschiedenheit der Sprachen durch die Sprachidee, die in jeder Sprache angestrebt und mehr oder weniger realisiert wird, findet man bei Schlegel noch nicht.

4. Die Erfahrung wird bei F. Schlegel gleich zur Idee. Sie ist nur der Anlaß für ideologische Konstruktionen. Schlegel wirkt sehr anregend auf die Vergleichende Sprachwissenschaft, beteiligt sich aber nicht an ihren Forschungen. Die nüchterne Tätigkeit A.W. Schlegels war in dieser Hinsicht sicher wirksamer. In philosophischer Hinsicht muß klar gesagt werden, daß F. Schlegel die Fähigkeit, an der Verschiedenheit der Sprachen das Ganze zu denken, nicht besitzt. Er ist darum kein Vorläufer Humboldts.
5. Kainz betrachtet nur die zweite Phase, nicht die dritte Phase des - wie Kainz sagt - *sacrificium intellectus*. Diese Feststellung ist zwar richtig, die mystischen Aspekte bei Schlegel sind sprachtheoretisch nicht nützlich. Bei der Charakterisierung F. Schlegels kann man aber auf die dritte Phase nicht verzichten, da sie die gleiche *forma mentis* aufweist. Das Schema, das katholisch mit falsch und evangelisch mit richtig gleichsetzt, ist zu einfach.

5.2. Die Grundlagen der Sprache

Schlegel behandelt in seinem Werk drei Themen:

- die Grundlagen der Sprache,
- das Wesen der Sprache,
- die Pluralität der Sprachen.

Sie betreffen die Aspekte, die im Zusammenhang mit meiner These stehen, daß die Sprachphilosophie der deutschen Bewegung von Herder und Hamann ausgegangen ist. Ich beginne mit den Grundlagen der Sprache.

In bezug auf die biologischen Grundlagen der Sprache bewegt sich F. Schlegel im Gedankenkreis von Herder. Es gelingt ihm aber nicht wie Herder, die biologische Notwendigkeit der Sprache zu begründen. Vier Punkte sind hier zu berücksichtigen: 1. die tierischen Laute als Grundlage der Sprache, 2. die natürliche Unbestimmtheit als Spezifikum der menschlichen Laute, 3. die Rechtfertigung des lautlichen Charakters der Sprache im Zusammenhang mit dem Gehörsinn und 4. das Problem der Taubstummen. Ich betrachte die Punkte nun der Reihe nach:

1. **Die tierischen Laute als Grundlage der Sprache:** Bei den Tieren gibt es eine biologische Neigung zum Sprechen. Sie kommt aber bei den Tieren nicht zur Verwirklichung, weil die Laute der Tiere nicht von Natur unbestimmt sind. Die Laute der Tiere als Gattung werden durch bestimmte Töne charakterisiert.
2. **Die natürliche Unbestimmtheit der menschlichen Laute:** Der Mensch hat zwar die Neigung, sich durch Laute auszudrücken, jedoch nicht durch bestimmte Laute: Von dem Menschen kann man nicht sagen, daß er ein eigenes tierisches Geschrei habe. Die unbestimmte Bestimmbarkeit ist das Charakteristikum des Menschen.

Die unbestimmten, aber bestimmbaren Töne hängen mit dem Gehör zusammen. Dies rechtfertigt den lautlichen Charakter der Sprache. Das Gehör ist der Sinn für das Bewegliche; er entspricht der Freiheit des Menschen. Es ist wesentlich, daß die Materie der Laute der Schall ist. Eine Entwicklung in der Zeit ist nur durch das Gehör gegeben. Hier besteht ein Zusammenhang mit der These Herders und Hamanns, daß der Mensch als Tier Sprache habe. Die Begründung ist aber bei Herder eine andere; sie erfolgt über die "tönende Natur". Neu bei Schlegel ist die glückliche Formel von der "unbestimmten Bestimmbarkeit", inhaltlich ist sie aber schon *in nuce* bei Herder vorhanden. Das Gehör ist der Sinn für das Bewegliche, Dynamische. Auch dieser Gedanke ist *in nuce* bei Herder und Hamann schon da, und zwar in dem Zusammenhang von Auge und Raum, Gehör

und Zeit. Was bei F. Schlegel fehlt, ist die biologische Begründung der Notwendigkeit der Sprache. Für unsere These ist aber die Kontinuität der Problematik, auch in Einzelheiten, wichtig.

4. Das Problem der Taubstummen findet sich nicht nur bei Herder und Hamann; es wurde bereits von Diderot gestellt. Für F. Schlegel ist, anders als für Diderot, die Sprache notwendigerweise lautlich. F. Schlegel nimmt an, daß die Taubstummen unvollkommene Menschen sind. Nach Kainz sieht F. Schlegel den Beweis für den engen Zusammenhang von Sprache und Denken darin, daß ohne Sprache ein vollentwickeltes Geistesleben unmöglich ist. Die Taubstummen seien in ihrer Vernunftentwicklung weniger weit fortgeschritten als die Blindgeborenen. Es bestehe somit ein enger Zusammenhang zwischen dem Sprachvermögen und dem vernünftigen Charakter des Menschen.

Das Verdienst Schlegels liegt darin, daß Problem gestellt zu haben. Die Art der Fragestellung und das Argument sind aber nicht annehmbar. Die Fragestellung ist empirisch, sollte aber die Lösung eines theoretischen Problems sein. Es ist kein Beweis für den Zusammenhang von Lautsprache und Vernunft, wenn den Taubstummen die Entfaltung der Vernunft erschwert ist. Im Gegenteil, die Vernunft und die Sprachfähigkeit sind offenbar auch bei Taubstummen vorhanden, da sie eine Ersatzsprache, d.h. eine andere Zeichensprache, lernen können. Hier hat Humboldt richtig gesehen, der gerade in den Taubstummen einen Beweis für die Sprachfähigkeit des Menschen sieht. Man vergleiche hier auch Cassirers Abhandlung über Helen Keller mit dem Titel "Essay on man".

Den Beweis für den Zusammenhang von Sprache und Denken hat also F. Schlegel nicht erbringen können. Er setzt aber den Anfang einer Tradition der Diskussion dieses Problems, wie sie etwa von Humboldt oder Cassirer fortgeführt wird.

5.3. Das Wesen der Sprache

5.3.1. Überblick

Das Wesen der Sprache ist das eigentliche Problem der Sprachphilosophie. Die wichtigsten Gesichtspunkte finden sich - nach Nüsse - in den Kölner Vorlesungen, die nur als Nachschrift erhalten sind und erst 1836 publiziert wurden. Einige Gedanken zu diesem Thema gibt es auch später, z.B. über den dialogischen Charakter des Denkens. Im Rahmen der Versuche, einen absoluten

Idealismus zu entwickeln, der aber zum absoluten Realismus wird, wird das Wesen der Sprache bestimmt. Hier hat Nüsse zwei Gesichtspunkte genau beschrieben:

- die Bedeutung als sinnhabender Schein
- die Sprache als Befreiung vom Ding.

Die Theorie der Befreiung vom Ding geht, wie Nüsse richtig feststellt, auf eine Anregung von Hemsterhuis zurück. Nüsse bemerkt aber nicht, daß diese Anregung darüber hinaus auf das englische Denken zurückführt, wahrscheinlich auf Shaftesbury, und daß die Anregung dem in Sprachphilosophie und Ästhetik üblichen Weg gefolgt ist, nämlich dem Weg von England über die Niederlande nach Deutschland.

Der "sinnhabende Schein" ist bei F. Schlegel nicht die Bedeutung, sondern das Wort. Die Behauptung von Hemsterhuis, die Sprache sei die Befreiung vom Ding, hat eine lange Tradition und geht letztlich auf eine These von Aristoteles zurück. Man vergleiche die "Sophistischen Wiederlegungen":

Da es unmöglich ist, beim Miteinandersprechen die Sachen zu verwenden, verwenden wir anstelle der Sachen die Namen als Symbole für diese. (Soph. el. 1)

Die Lehre von F. Schlegel ist im Grunde die von Hamann und weist dieselben Schwächen auf. Der Begriff "Sprache" ist mehrdeutig. Die Diskussion des Idealismus vom Gesichtspunkt der Sprache aus ist keineswegs solide fundiert. Nach F. Schlegel ist die Sprache nicht nur etwas Menschliches, sondern auch etwas Übermenschliches als Wort der Natur.

Das Prinzip des Idealismus sei der Glaube an sich selbst, der des Dogmatismus der Glaube an die Dinge, F. Schlegel glaubt an etwas Drittes, nämlich das Wort. Wie bei Hamann ist das Wort ein Glaube, eine Offenbarung. Wir finden hier eine mystische Haltung. In dieser Haltung weist die Sprachphilosophie F. Schlegels Kontinuität auf in bezug auf Hamann auf.

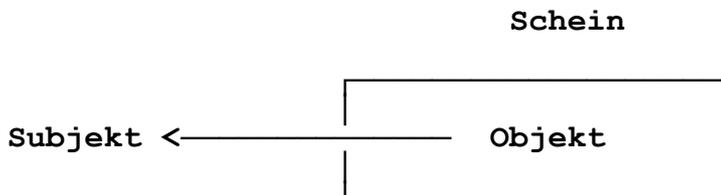
Bei F. Schlegel finden wir eine fast herakliteische Nichtunterscheidung von Realität, Denken und Sprache, die aber immerhin eine richtige Intuition enthält. *Sprache* und *Bedeutung* sind mehrdeutig. Sie werden einmal im üblichen Sinn gebracht. Andererseits stehen sie für die Dinge selbst, wie sie von einem Subjekt erfahren werden. Eine terminologische Vieldeutigkeit bestehe darin, daß es zwei Ausdrücke für die bezeichnende Seite gibt, nämlich *Wort* und *Bild*, und mehrere Ausdrücke für das bezeichnete, nämlich *Sache*, *Gegenstand* und *Begriff*. Es handelt sich hier aber nicht bloß um eine terminologische Vieldeutigkeit.

Trotz dieser Einschränkung sind die beiden Punkte Schlegels, nämlich sinnhabender Schein und Befreiung vom Ding, seine wichtigsten Beiträge zur Sprachphilosophie. Vor allem wird die Befreiung vom Ding nicht bloß praktisch verstanden wie bei Aristoteles und später. Es findet eine Identifizierung von Sprache und Ding statt: In einer Welt, die nur Sprache ist, ist aber die Spra-

che nicht mehr abgrenzbar. Wenn alles Sprache ist, hat es keinen Sinn mehr, von der Befreiung vom Ding durch die Sprache zu sprechen. Diesen Widerspruch löst Schlegel nicht auf.

5.3.2. Die Bedeutung als sinnhafter Schein

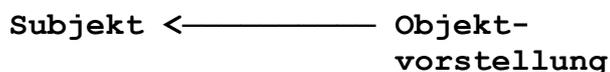
Wir versuchen, die Bedeutungsauffassung F. Schlegels zu erklären, indem wir seinen Gedankengang schematisch darstellen. Den Ausgangspunkt bildet die Diskussion des Systems von Kant und Fichte in bezug auf den Begriff *Schein*. In der Erklärung dieses Begriffs sei die Unvollkommenheit des idealistischen Systems zu sehen. Der Schein bestehe in der Tatsache, daß ein Objekt für ein Subjekt erscheint:



Wir geben noch eine andere Darstellung, damit man die Einwände F. Schlegels besser versteht:



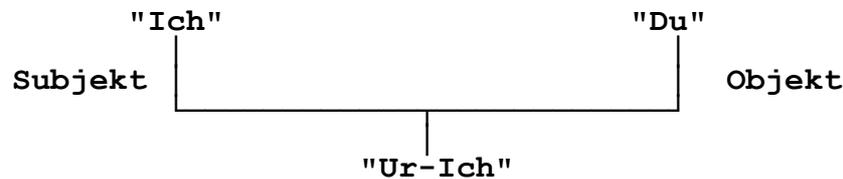
Nicht nur das Objekt wird seiner Objektivität entleert, sondern auch der Schein als das Erscheinen des Objekts für das Subjekt. Der Schein ist nicht mehr das andere, sondern ein anderes im Bewußtsein, also nur noch Objektvorstellung ohne Objekt:



Der Schein ist auch nicht mehr in das Ich auflösbar, weil er das ewig andere ist und keine Affinität mit dem Ich besitzt. Dadurch, daß der Schein entobjektiviert wird, geht die Unendlichkeit der Realität verloren.

Damit der Schein in das Ich auflösbar ist und mit ihm zu einer Gemeinsamkeit kommt, muß er ursprünglich schon dasselbe wie das Ich sein. Dies ist aber nur möglich, wenn man die Realität zum Ich macht und eine ursprüngliche Verwandtschaft von Mensch und Dingen annimmt. So wird aus dem absoluten Idealismus ein Realismus, der auf das Ur-Ich bezogen ist. Genau dies

macht F. Schlegel: Subjekt und Objekt bilden, wie im folgenden Schema darstellt, nach seiner Auffassung dieses Ur-Ich:



Das Objekt ist eigentlich ein Du, d.h. etwas, was vom Subjekt als anderes Ich anerkannt wird, etwas, mit dem Kommunikation möglich ist. Anders als Fichte, bei dem nur andere Menschen Ichheit haben, nimmt F. Schlegel dies bei jedem Objekt an.

Gerade hier setzt, systematisch gesehen, F. Schlegels Bedeutungstheorie an. F. Schlegel identifiziert "Schein" mit "Bedeutung". Das Bild oder Wort hat nichts gemein mit dem Begriff, und es ist ohne Ähnlichkeit mit dem Gegenstand.

Alles ist Bedeutung, ist Wort. Die Eindrücke aller Naturerscheinungen muß man als Worte ansehen. Sie sind auch nicht der Gegenstand selbst, sondern es sind die Worte gefesselter Geister, die sich nicht verständlich machen können. Das Erscheinen eines Objektes ist das Analogon eines Wortes:

- | | | |
|---|-------|---|
| 1. Wort | ————— | Objekt (Bezeichnetes) |
| 2. Objekt in der
Erscheinung
(Schein) | ————— | Objekt an sich
("verwandter, aber
gefesselter Geist") |

Objekt in der Erscheinung <—> Objekt = Wort <—> Objekt
--

Tatsächlich findet bei (1) aber keine Erscheinung des Objekts statt, sondern das Objekt wird benannt:

Wort —————> Objekt

Bei (2) liegt aber die Initiative beim Objekt. Es wird nicht genannt, sondern erscheint so: Es ist kein **Zeichen**, sondern **Anzeichen**. Nicht die Nicht-Ähnlichkeit ist das Maßgebende, sondern daß es beim Zeichen keinen **kausalen** Zusammenhang zwischen Wort und Objekt gibt, dagegen sehr wohl beim Anzeichen. Das Anzeichen ist vom Objekt her bestimmt, das Anzeichen gehört

zu einer anderen Welt, zur Welt der Kausalität, nicht wie das Zeichen zur finalistischen Welt. In der Bedeutungstheorie liegt ein Irrtum F. Schlegels vor, und dieser Irrtum beruht auf der Verwechslung von Zeichen und Anzeichen.

[3.2.86] Fassen wir die bisherigen Ausführungen noch einmal zusammen: F. Schlegel wendet die Analogie von Schein, Bild und Wort im Bereich der Metaphysik und der Erkenntnistheorie an. Der Schein wird interpretiert als das, was dem Gegenstand nicht genau entspricht, was grundsätzlich keine Ähnlichkeit mit dem Gegenstand hat, weil es sich nur um Schein handele. Schlegel interpretiert den Schein sprachlich: er wird nicht als das Erscheinen der Sache so, wie sie ist, sondern als "scheinbar", aufgefaßt, d.h. ohne grundsätzliche Ähnlichkeit.

Auch das Wort hat keine Ähnlichkeit mit dem mitgeteilten Begriff, d.h. die Analogie ist nur negativ, betrifft nur das Fehlen von Ähnlichkeit. Wort und Objekt stehen im gleichen Verhältnis wie Erscheinung des Objekts und Objekt an sich: Die Dinge, so wie sie uns erscheinen, müssen als Wort angesehen werden. Somit ist die Natur Sprache, die Sprache von gefesselten Geistern.

F. Schlegels Erkenntnistheorie hängt mit dieser Auffassung zusammen: Die Erkenntnis ist aufgrund der Urverwandtschaft zwischen Subjekt und Objekt möglich, d.h. aufgrund der Tatsache, daß das Ich des Subjekts und das Objekt im Ur-Ich zusammenfallen. Die Erkenntnis beruht auf der Gemeinschaft von Subjekt und Objekt, das Objekt wird als ein Du erkannt, d.h. als ein anderes Ich. Die Erkenntnis ist ein Gespräch oder eine Kommunikation, die Erkanntes so darstellt wie die Sprache die Gegenstände. Mehr noch, die Erkenntnis ist einfach Sprache.

Schlegel sagt nicht, daß Erkenntnis ohne Sprache nicht möglich sei, sondern er sagt, Erkenntnis sei Sprache. Die Bedeutung hat in diesem Zusammenhang kaum etwas mit der Bedeutung im üblichen sprachwissenschaftlichen Sinne zu tun: sie ist das Erscheinen der Dinge selbst. In den Worten bedeuten sich die Dinge, sie sind Kundgabe der Dinge.

Was ist nun das Interesse dieser Theorie für das Verständnis der Sprache schlechthin und für das heutige Verständnis? Herder steht uns näher als F. Schlegel. Nach Nüsse hat F. Schlegel die Sprache zum Vehikel der Welterklärung machen wollen. In der Sprache liege die Struktur der Welt bloß. Nüsse unterscheidet zwischen horizontaler und vertikaler Intersubjektivität. Die horizontale Intersubjektivität bestehe zwischen den empirischen Ichs, die vertikale zwischen empirischem und absolutem Ich.

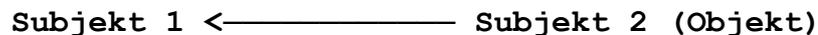
Bei F. Schlegel wird die Sprache aber nicht als Vehikel der Erklärung der Welt aufgeführt. Die Sprache selbst wird gar nicht berücksichtigt, sondern nur ihr Schema. Das dürftige Schema der Sprache wird mit der Sprache selbst identifiziert. Es findet dadurch keine Überwindung des Idealismus statt. Der Grund dafür, daß das Wort nicht leer ist, liegt darin, daß die Erscheinung auf den Gegenstand verweist. Das Ding an sich wird nicht aufgehoben, es bleibt als gefesselter Geist hinter dem Wort des Gegenstandes. Es ist etwas, was spricht, sich durch das Erscheinen kundtut.

Über das Ur-Ich wird das Ich in das Sein aufgelöst. Auf das Ich des Subjekts wirken die Gegenstände; es selbst ist nicht aktiv, sondern bleibt passiv, hört sich sozusagen die Gegenstände an. Es findet eine Auflösung des Ichs ins Gegenständliche statt. Bei F. Schlegel gibt es ein Streben nach der Einheit mit dem Universum; dabei nimmt er die Auflösung des Ich in das Universum in Kauf. Dieses Streben ist charakteristisch für einen Teil der Romantik.

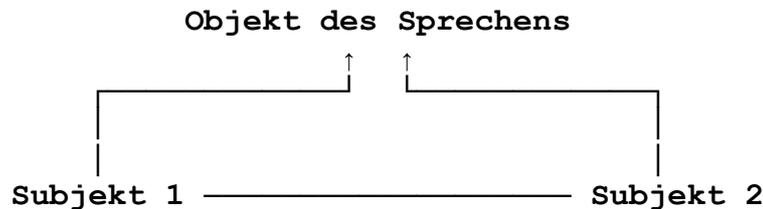
Positiv ist nur die Intuition zu bewerten, daß das Charakteristikum der Ichheit die Sprache ist. Mit anderen Worten: Wenn Gegenstände Ichheit haben, zu "Dus" werden, muß man ihnen "Sprache" verleihen. Diese Intuition wird aber dadurch verzerrt und zerstört, daß die Gegenstände nicht sprechen, sondern Sprache **sind**. Die Gegenstände sind die Bedeutungen ihrer Worte. Ein Baum spricht nicht von etwas in dieser Sprache, sondern offenbart sich.

Durch diese Auffassung wird das Eigentümliche der Sprache zerstört: Sie spricht immer von einem Dritten. Auch wenn man von sich selbst spricht, spricht man darüber wie von einem Objekt des Sprechens Kundgabe allein ist noch keine Sprache, sondern erst Kundgabe von einem Dritten. In folgendem Schema sind die Auffassung Schlegels und meine eigene Auffassung gegenübergestellt:

Schlegel



Coseriu



Für Schlegel ist die Sprache bloßes Sich-Kundtun der Gegenstände. Die Gegenstände kommunizieren mit dem Ich, aber sie teilen ihm nichts mit. Die Objektivität wird nicht aufgehoben, sondern sie ist nicht da, wird ignoriert.

Die vertikale Intersubjektivität ist gar keine. Sie kommt auch nicht durch Sprechen zustande, sondern ist ursprüngliche Identität zwischen Ich-Sein und Sein überhaupt. Hier gibt es eigentlich keine Sprache. Das Ich erkennt sich nur als Form des Ur-Ichs, indem es feststellt, daß alles spreche.

Die horizontale Intersubjektivität ist nicht viel besser. Zwar haben wir hier Ich, Du und Wir, aber das Du ist nicht bloß das persönliche Du, sondern jeder Gegenstand. F. Schlegel macht keinen

Unterschied zwischen dem echten Du, mit dem ich spreche, und den Gegenständen, die Schlegels Ich sich nur anhören kann. Man vergleiche hier die dialogische Theorie des Denkens und die dialogische Anschauungslehre.

Gegen Schlegel ist einzuwenden, daß die Dialogizität keineswegs die Intersubjektivität der Sprache ist. Man tut sich nicht einander kund, sondern die Objekte, über die man spricht, werden intersubjektiv. Wenn man dieselbe Sprache spricht, erkennt man die Objekte übereinstimmend als diese oder jene, grenzt sie auf ähnliche Weise ab. Dies wird nicht nur durch die Sprache erreicht, sondern ist zugleich auch die Voraussetzung des Sprachgebrauchs. Wenn ich *Wasser* sage, setze ich dasselbe voraus wie Sie, die Hörer. Die Sprache bleibt Voraussetzung, auch wenn sie falsifiziert werden sollte. Die Voraussetzung der Sprache ist, daß die anderen das gleiche verstehen wie ich. Die Intersubjektivität des Objektiven ist, wenigstens als Annahme, stets mitgegeben. Stellen wir fest, daß wir uns mißverstehen, dann ist das immer sekundär gegenüber der Gleichheit des Verstehens.

Es geht bei der Intersubjektivität nicht um die Kontaktaufnahme mit einem "leerem Bewußtsein", sondern um die schon vorgegebene Intersubjektivität der Inhalte des Bewußtseins, soweit sie sprachlich geformt sind. Auch in meiner Sprache sind die Inhalte nicht mehr **meine** Inhalte allein, sondern Objekte eines angenommenen Wir, einer Sprachgemeinschaft. Ihre Mitglieder erfassen und benennen die Objekte auf dieselbe Weise. Die Voraussetzung ist nicht, daß **ich** die Gegenstände so und so nenne (das wäre die Privatsprache), sondern daß **man** die Gegenstände so und so nennt. Anders gesagt: Ich nenne die Gegenstände so, wie eine Sprachgemeinschaft sie nennen würde, d.h. so, wie es auch für andere verständlich ist. Als sprachliches Subjekt bin ich ursprünglich schon ein Wir.

5.3.3. Die Sprache als Befreiung vom Ding

Die Idee, die Sprache sei die Befreiung vom Ding, ist eine wichtige Idee. Sie ist die Vorformulierung des Hegelschen Prinzips, daß die Sprache eine Art Inbesitznahme der Dinge sei. Durch die Sprache zeigen wir uns als frei, wir können mit den Dingen frei operieren, uns als frei behaupten. Dies ist nicht nur im praktischen Sinne zu verstehen, etwa in dem Sinne, daß das Wort *Tiger* leichter zu handhaben ist als ein wirklicher Tiger.

Bei Hegel finden wir die Unterscheidung zwischen Symbol und Zeichen. Die Symbole sind irgendwie mit dem Objekt verbunden. Sie weisen Ähnlichkeit auf oder zeigen Analogie. Ein Beispiel, das nicht von Hegel stammt, soll dies verdeutlichen. Die Waage ist ein Symbol der Gerechtigkeit insofern, als ein Ausgleich zwischen beiden Seiten stattfindet. Es ist ein Bild, das auf

eine Eigenschaft der Sache verweist. Das Wort ist dagegen willkürlich, es ist Zeichen. Beim Schaffen von Zeichen geht der Geist nach Hegel in freier Weise vor. Diese Idee findet man nun schon bei F. Schlegel, und sie ist richtig.

Man muß aber fragen, ob sie die Sprache als solche oder das Universum betrifft. Beides zugleich ist unvereinbar und widersprüchlich. Im ersten Fall haben wir eine richtige Intuition, im zweiten Fall ein Widerspruch.

5.3.4. Anthropologie der Sprache

[4.2.86] Zur Anthropologie der Sprache trägt F. Schlegel drei wichtige Ideen bei. Sie werden nur bei Kainz klar identifiziert. Diese Ideen machen uns klar, warum Schlegels Philosophie des Lebens zugleich Sprachphilosophie ist. Es handelt sich um sprachphilosophische Grundlagen der philosophischen Anthropologie. Hier ist vor allem die Dresdner Vorlesung heranzuziehen. Die Sprachlichkeit der Natur ist zwar ein Irrweg. Man muß aber vom Sprachmystizismus absehen und das anthropologisch Relevante hervorheben. Drei Punkte sind dabei zu nennen:

1. die Sprache als Charakteristikum des Menschen,
2. die Sprache als Erzeugung des ganzen Menschen
3. die Sprache als Bild, als Analogon des Menschen.

Wir betrachten diese drei Punkte nun im einzelnen:

1. Der Mensch ist ein vollständig zur Sprache gelangtes Naturwesen. Das Streben nach Sprache ist zwar in der ganzen Natur da, aber nur der Mensch gelangt dahin. Die Sprache ist das Charakteristikum des Menschen bei Aristoteles, Vives, Descartes und Herder. Bei F. Schlegel finden wir jedoch zwei neue Aspekte:
 - a. Die Sprache unterscheidet nicht nur den Menschen vom Tier wie in den früheren Auffassungen, sondern von der Welt überhaupt. Sie ist das Kriterium der Abhebung des Menschen von der Welt, da der Mensch als einziges Wesen zur Sprache gekommen ist. Man vergleiche die Idee Fichtes, die Sprache charakterisiere den Menschen und stelle ihm die Natur als das andere gegenüber.
 - b. Die Tendenz zur Sprache besteht auch außerhalb der menschlichen Sphäre, aber nur beim Menschen wird diese Neigung realisiert.
2. In bezug darauf, daß die Sprache ein Produkt des ganzen Menschen sei, stellt Kainz fest: Die Sprache ist ein lebendiges Produkt des ganzen inneren Menschen; alle Geisteskräfte

und Seelenvermögen haben ihren Anteil an diesem Erzeugnis. Die vier Grundkräfte des Bewußtseins gemäß der klassischen Psychologie sind in gleicher Weise an der Sprach beteiligt:

- **Vernunft:** der grammatische Bau
- **Phantasie:** Bildlichkeit
- **Verstand:** äußere Gliederung und Gestaltung eines Sprachwerks; charakteristisch-imitative Elemente der Sprache
- **Willen:** Leuchtende Stellen einer Rede, dichterisch vollkommene Darstellung, die wie ein elektrischer Schlag entzündend auf andere wirkt (Wirksamkeit der Rede)

Die Idee, die Sprache als Manifestation aller Kräfte des Bewußtseins aufzufassen, ist nicht neu. Sie findet sich schon bei Vives, einem spanischen Philosophen des 16. Jh.: Die Sprache sei auch Ausdruck der *anima universa*, nämlich der *phantasia*, der *ratio*, der *intelligentia* und der *voluntas*. Bei Herder ist die "Besonnenheit" mehr als die *ratio*; sie ist einheitliche Gestaltung aller seelischen Kräfte des Menschen. Bei Vives ging es mehr darum, daß die menschliche Sprache im Gegensatz zur Tiersprache Zeichen für die verschiedenen Bereiche hat, einschließlich der *affectus*. Bei Herder besteht die Menschlichkeit in der in der Gestaltung der verschiedenen Kräfte. Für F. Schlegel ist die Besonnenheit die Erleuchtung, die unmittelbare Intuition der Sprachlichkeit, die den "organischen" Sprachen zugrundeliegt.

3. Der Mensch ist insofern Bild oder Analogon der Sprache, als die Sprache Symbol und Abbild der zugleich vernünftigen und sinnlichen, himmlischen und irdischen Natur des Menschen ist. Die Idee stammt von Hamann; sie ist bei F. Schlegel aber klarer formuliert.

5.4. Die Pluralität der Sprachen

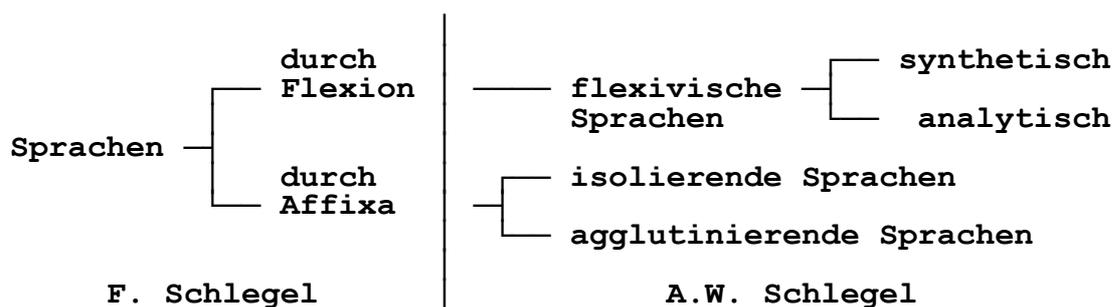
5.4.1. Überblick

Die Pluralität der Sprachen ist bei F. Schlegel kein philosophisches Problem im eigentlichen Sinne. Bei Schleiermacher ist die Pluralität die eigentliche Aporie der Sprache, bei Humboldt ist sie die konkrete Realisierung ihrer Universalität, ihres kreativen Prinzips. Bei F. Schlegel geht es um die theoretische und empirische Pluralität der Sprachen.

Die relevanten Formulierungen F. Schlegels finden sich in "Über die Sprache und Weisheit der Indier" (1808). Es sind drei Aspekte zu unterscheiden:

1. die Idee des grammatischen Sprachvergleichs
2. die Idee der sprachlichen Organizität
3. der sprachtypologische Gesichtspunkt.

F. Schlegel steht am Anfang der eigentlichen kontinuierlichen vergleichenden Grammatik für die indogermanischen Sprachen als Wissenschaft. Bei den finnisch-ugrischen und den semitischen Sprachen gab es schon eine vergleichende Grammatik *ante litteram*. Schlegel markiert aber auch den Beginn der klassischen Sprachtypologie. Die "Sprache der Indier" bildete die Grundlage, als sein älterer Bruder zehn Jahre später eine Neubearbeitung vornahm. F. Schlegel unterschied zwei Klassen oder Gattungen von Sprache, nämlich Sprachen durch Flexion und Sprachen durch Affixa. A.W. Schlegel modifizierte und erweiterte dieses Schema. Ähnliches finden wir auch bei A. Smith:



Diese Klassifikation bildet die traditionelle Sprachtypologie und wird zum Allgemeingut der traditionellen Sprachwissenschaft. Sie wird von Schleicher strenger formuliert und formalisiert. Schon bei F. Schlegel ist sie weitgehend vorgegeben; auch die Dekadenz der Flexion in den modernen Sprachen wird schon erwähnt. Bei den Sprachen durch Affixa behandelt Friedrich Schlegel das chinesische als unterste Stufe, als den Anfangspunkt dieser Klasse, wo das Hinzugefügte

noch außerhalb der determinierten Einheit steht. Bei A. W. Schlegel bildet das Chinesische dagegen eine eigene Klasse.

In pragmatischer Hinsicht waren die Ideen von F. Schlegel sehr wirksam. Eine andere Frage ist, ob sie originiell waren. Sie waren es weitgehend nicht, sondern Übersetzungen in die Sprache der deutschen Romantik. Vieles hat Schlegel von James Burnet Lord Monboddo zum Teil fast wörtlich übernommen. Dies ist eine Bestätigung für die These, daß die deutsche Sprachphilosophie der Romantik auch mit England eng zusammenhängt. Schon bei Herder, der die Übersetzung von Harris und Monboddo angeregt hatte, wurden englischen Einflüsse weiterentwickelt.

Der sprachphilosophische Ertrag der Ideen zur sprachlichen Vielfalt ist gering; größer ist ihr Beitrag für die empirischen Wissenschaften. Ich komme nun zu den drei Ideen im einzelnen.

5.4.2. Die Idee des grammatischen Sprachvergleichs

Die Idee der vergleichenden Grammatik besteht darin, daß die innere Struktur der Sprache oder die Grammatik der entscheidende Gesichtspunkt ist. Es wird eine Analogie mit der vergleichenden Anatomie hergestellt. Die Idee als solche ist nicht neu. Man vergleiche Herder. Die Idee, den Mechanismus der Sprache als Kriterium zur Bestimmung der Sprachverwandtschaft heranzuziehen, tritt schon bei Lord Monboddo und bei dem Spanier L. Hervás auf. Hervás spricht vom dem *artificio grammatical*". Auch die Termini "Struktur" und "Vergleich" treten bei Hervás schon auf.

Die vergleichende Grammatik in dieser Form erscheint aber erst bei Schlegel. Die Idee stammt zwar von Herder und Monboddo, sie wird aber von Schlegel weiterentwickelt und eindeutiger formuliert. F. Schlegel macht sie zur Normidee der sprachwissenschaftlichen Tätigkeit.

5.4.3. Die Idee der Organizität der Sprache

Neu ist bei F. Schlegel die Definition der Organizität: Organisch ist, worin Einheit und Fülle implizit verbunden sind. Das Organische ist ein Ganzes, das in einem System harmonisch verbunden ist, es ist das Zusammenwirken zu einem Zweck; die Teile sind vom Ganzen bestimmt. Der naturwissenschaftliche Organismus-Begriff wird nach Auffassung von Nüsse später zu einem Formbegriff erweitert. Erst bei Schleicher stoßen wir wieder auf eine naturwissenschaftliche Organismus-Interpretation: Der Organismus wird als biologisches Wesen aufgefaßt, die Sprache erscheint als Naturorganismus.

Bei der Anwendung des Organismusbegriffs auf die Sprachen besteht ein enger Zusammenhang mit Lord James Burnet Monboddo. Sein Hauptwerk "Ursprung und Fortschritt der Sprache" erschien in deutscher Übersetzung in zwei Bänden in Riga 1784/85, und zwar mit einem Vorwort von Herder. Schlegel hat dieses Buch sicher gekannt. Er vertritt eine genau parallele Auffassung.

Der Zusammenhang mit Monboddo ist bisher noch nicht festgestellt worden. Der erste Hinweis findet sich in meiner zweiten Vorlesung zu diesem Thema. Monboddo beeinflusst auch die Theorie der flektierenden Sprachen bei Humboldt und Schleicher. Schon Monboddo sieht in den flektierenden Sprachen die höchste Stufe der Sprachentwicklung. Die Auffassung Schlegels ist die Übertragung Monboddos in die Sprache der Romantik mit einem anderen theoretischen Rahmen. Es handelt sich nicht um identische, aber um parallele Auffassungen.

5.4.4. Der sprachtypologische Gesichtspunkt

In bezug auf den sprachtypologischen Gedanken steht F. Schlegel am Anfang aller modernen Sprachtypologie, und zwar aufgrund seiner Einteilung der Sprachen in zwei Hauptgattungen aufgrund ihres inneren Baus. Vorher zog man zur Einteilung Fakten von außerhalb der Grammatik heran, man stützte sich auf einzelne Fakten wie die Wortfolge oder bezog sich, wie A. Smith, nur auf bestimmte Sprachgruppen. F. Schlegel hatte die Intuition von der Einheitlichkeit des einzelsprachlichen Sprachbaus, nämlich daß jede Sprache nach gewissen Prinzipien konstruiert sei. Es war eine kühne Idee, eine einzige Einteilung auf alle Sprachen der Welt anzuwenden:

1. Die Sprachen ohne Flexion, aber mit Affixa gibt es in verschiedenen Stufen. Das Chinesische ist ganz ohne Flexion. Es hat Partikeln als selbständige einsilbige Wörter. Die amerikanischen Sprachen haben dagegen die Partikel dem Wort eingeflochten. Die Grammatik entsteht durch Einfügung von außen, nicht durch Flexion.
2. Die Sprachen mit Flexion sind organische Sprachen.

F. Schlegel sagt, es könne nur diese beiden Typen von Sprachen geben, sie seien die Hauptgattungen aller Sprachen. Die Idee, die ganze Technik der Sprache auf ein Prinzip zurückzuführen, ist großartig. Sie entspricht dem romantischen Streben nach Einheit. Aber F. Schlegel ist hier mit Lord Monboddo genau parallel.

Für manche Autoren ist die Flexion die strukturelle Vollkommenheit der Sprache. Nach ihrer Auffassung bilden die flektierenden Sprachen, vor allem das Griechische, die höchste und Künstlichste Stufe des Sprachlichen. Analytische Sprachen wiesen dagegen "Dekadenz" auf.

Für Lord Monboddo ist Englisch eine ausgesprochen häßliche Sprache. Auch nach F. Schlegel geht die Schönheit der Sprache allmählich verloren. F. Schlegel und Monboddo unterscheiden sich nur darin, daß F. Schlegel dem Sanskrit die Stellung zuweist, die bei Monboddo das Griechische hat.

5.5. Würdigung der Sprachphilosophie F. Schlegels

5.5.1. Die Wirksamkeit Schlegels

[10.2.86] In bezug auf die Ideen F. Schlegels ist dreierlei zu unterscheiden:

- a. die historisch-pragmatische Wirksamkeit der Ideen für die Entwicklung der Sprachtheorie und der Sprachwissenschaft,
- b. die philologische Frage nach der Originalität dieser Ideen,
- c. die Frage nach dem sprachtheoretisch-philosophischen Ertrag der Ideen.

Es gibt keinen Zweifel in bezug auf die historische Wirksamkeit der Ideen F. Schlegels: sie stehen am Anfang der neueren Sprachwissenschaft. Die vergleichende Grammatik setzt schon einige Jahre später ein und bezieht sich dabei ausdrücklich auf F. Schlegels "Sprache und Weisheit der Indier". Das große Interesse für das Sanskrit als Grundlage der indogermanischen Sprache hängt mit F. Schlegels Buch zusammen, und zwar auch in kultureller Hinsicht, d.h. in bezug auf die Philosophie, die Literatur und die Religionen Indiens. Ebenso ist die morphologische Sprachtypologie F. Schlegels Grundlage und Ausgangspunkt für die spätere klassische Sprachtypologie mit ihren drei Klassen und der Aufteilung der flektierenden Sprachen in synthetische und analytische.

5.5.2. Die Originalität Schlegels

Die ganze Auffassung F. Schlegels hängt eng mit der Lord Monboddos zusammen. Wir wollen die Parallelen zwischen Lord Monboddo und Schlegel im folgenden etwas genauer betrachten.

1. Wir beginnen mit der These, nur die flektierenden indogermanischen Sprachen, vor allem Sanskrit, Latein und Griechisch seien organisch entstanden und bildeten ein organisches

Gewebe. Monboddo nennt die flektierenden Sprachen Kunstsprachen oder regelmäßig gebildete Sprachen. Dies entspricht der späteren Organizität. Schlegel nennt die flektierenden Sprachen vollkommene Sprachen, was der Auffassung Monboddos entspricht. Die Entwicklung von flektierenden zu analytische Sprachen sei Dekadenz, Abbau der sprachlichen Vollkommenheit.

2. Zentral für die Theorie der organischen Sprachen ist die Theorie der Wurzel. Schlegel schreibt:

In der indischen oder griechischen Sprache ist jede Wurzel wahrhaft das, was der Name sagt, und ihr lebendiger Keim; denn weil die Verhältnißbegriffe durch innre Veränderung bezeichnet werden, so ist der Entfaltung freier Spielraum gegeben, die Fülle der Entwicklung kann ins Unbestimmbare sich ausbreiten und ist oftmals in der That bewunderungswürdig reich. [...] In Sprachen hingegen, die statt der Flexion nur Affixa haben, sind die Wurzeln nicht eigentlich das; kein fruchtbarer Same, sondern wie ein Haufen Atome, die jeder Wind des Zufalls leicht auseinandertreiben oder zusammenführen kann; der Zusammenhang eigentlich kein anderer, als ein bloß mechanischer durch äussre Anfügung. (F. Schlegel 1808, 50-51)

Es war Lord Monboddo, der die Wurzeltheorie zuerst entwickelt und angewandt hat. Der Begriff der "Wurzel" fand vor allem im 18. Jh. Verbreitung. In Frankreich verwendet ihn De Brosse bei der Erklärung der mechanischen Ausbildung der Sprache. Im Deutschen tritt er in Fuldas "Sammlung und Abstammung der germanischen Wurzelwörter" (Halle 1776) auf. Monboddo sagt, die flektierenden Sprachen seien aufgrund von Wurzeln gebaut. Die barbarischen Sprachen könnten keine Wurzeln haben.

3. F. Schlegel überträgt die Einteilung der Sprachen auf den Ursprung der Sprache. Auch hier besteht ein Zusammenhang mit Monboddo. Es stellen sich drei Fragen zum Ursprung der Sprache:
- (1) die Frage nach dem Woraus des Entspringens, d.h. nach dem Grund, der die Sprache entspringen läßt und der sie als das Entsprungene trägt. Dies ist z.B. die Besonnenheit bei Herder, das Erkennen der Vernunftmäßigkeit anderer Menschen bei Fichte usw.
 - (2) die Frage nach dem Wie des Entspringens, d.h. nach der Art und Weise, dem Vorgang,
 - (3) die Frage nach dem Entsprungenen, soweit ihr der Vorgang des Entspringens noch anhaftet, d.h. nach der Ursprache.

Bei Schlegel steht wie bei Monboddo die Frage (2) im Mittelpunkt. Bei F. Schlegel ist die Sprache göttlich, bei Monboddo menschlich. An anderer Stelle konstatiert Monboddo aber ebenfalls Göttliches an der künstlerischen Sprache. Die Sprache sei eine Erfindung von besonders begabten Menschen, vielleicht unter Anleitung eines Gottes.

In bezug auf die Ursprache vertritt Schlegel die Auffassung, die Sprachen der Welt könnten nicht alle auf dieselbe Weise entstanden sein. Vor allem würden Sprachen durch Affixe und Sprachen durch Flexion eine unterschiedliche Entstehung aufweisen. Bei den Sprachen durch Affixe habe ein allmählicher Übergang vom Tier zum Menschen stattgefunden. Die organischen Sprachen müßten dagegen auf einmal entstanden sein. Auch dieser Gedanke findet sich bei Monboddo.

5.5.3. Der sprachphilosophisch-theoretische Ertrag Schlegels

Über den sprachphilosophischen Ertrag der Klassifikation von F. Schlegel ist kaum etwas Positives zu sagen. Die Sprachtypologie versperrt nämlich den Weg zur Einzelsprachlichkeit der Sprache. Andererseits geht auch die Universalität der Sprache verloren, da Sprachen durch Affixe keine "echten" Sprachen, keine organischen Sprachen sind.

Die Einteilung wird auf der Ebene des Universellen vorgenommen. Die Opposition "organisch vs. Anhäufung" gibt es nur auf dieser Ebene. Die Individualität einer jeden Sprache, ihr Bau nach ihren eigenen Prinzipien, geht verloren. Deshalb hat Humboldt, der die Prinzipien der Universalität und der Individualität vertritt und beide vereinbaren will, die Einteilung F. Schlegel kritisiert und entschieden abgelehnt.

Die Universalität der Einteilung ist nicht mehr da, weil nur eine Gruppe "echt" ist. Die Primitivsprachen sind dagegen ohne Prinzipien. Das Prinzip der Einzelsprachlichkeit wird aufgehoben, weil das Prinzip der Organizität für die ganze Gruppe gilt, für die Einzelsprachen aber keine besonderen Prinzipien eingeführt werden.

Wir haben also Polygenese bei den barbarischen Sprachen, aber Monogenese bei den "künstlichen" Sprachen. Es gibt nur eine einzige ursprünglich flektierende Sprache. Schlegel meint, dies sei das Sanskrit, Monboddo nimmt hier das Griechische an. Bei dieser Auffassung geht die Universalität des einzelsprachlichen Prinzips noch mehr verloren. Es gibt sogar eine andere Art des Ursprungs für die Sprache durch Affixe.

Humboldt muß zeigen, daß das Prinzip der Einzelsprachlichkeit für **alle** Sprachen gilt, daß es keine primitiven Sprachen gibt, daß jede Sprache nach Prinzipien, d.h. organisch, konstruiert ist.

Bei ihm bleibt aber die Idee der besonderen Vollkommenheit der flektierenden Sprachen erhalten; hier besteht ein Zusammenhang mit Friedrich Schlegel und Monboddo.

Zusammenfassend können wir bei F. Schlegel ein Streben nach Synthese feststellen, das einen Zusammenhang mit Herder und Hamann aufweist, aber auch Motive aus England, genauer bei Lord Monboddo, verarbeitet.

6. August Wilhelm Schlegel

6.1. Allgemeine Würdigung

Bei August Wilhelm Schlegel (1767-1845) finden wir zum Teil eine andere Welt als bei seinem Bruder Friedrich. A. W. Schlegel ist ein viel genauerer Kenner der Sprachen, besonders des Sanskrit. Er ist der Herausgeber der Altindischen Bibliothek (1823-30), ein Kenner der klassischen altindischen Literatur, der anerkannte Shakespeare-Übersetzer. Er ist ein großer Kenner der romanischen Sprachen und Literaturen und Neubegründer der romanischen Sprachwissenschaft. Hier ist vor allem das Werk "Observations sur la langue et la litterature provençales" (Paris 1818) zu nennen. Er erhält 1815 die Professur für Kunst und Literatur in Bonn, die er bis zu seinem Tode 1845 innehat.

Sprachphilosophie und Sprachtheorie setehen bei ihm im Zusammenhang des Sprachursprungs und der Problematik der Dichtung, nur zum Teil im Rahmen der Sprachtypologie. Seine sprachphilosophischen Äußerungen fallen in die Zeit von 1795-1818, d.h. in die frühe Phase seiner Tätigkeit. A. W. Schlegel geht von der Kultur der Idee zur Kultur der Erfahrung und verläßt, bei der Erfahrung angelangt, die Kultur der Idee. Mit dem Beginn seiner Universitätslaufbahn gibt A. W. Schlegel die Philosophie zugunsten der Wissenschaft auf. Sprachphilosophisches taucht nur noch im Briefwechels mit Wilhelm von Humboldt auf, in den Publikationen findet sich nichts mehr.

6.2. Forschungsstand

Eine monographische Geschichte der Sprachphilosophie A.W. Schlegels ist noch nicht gemacht worden; es gibt nur partielle Behandlungen. Wir glauben aber, für sie einiges geleistet zu haben, indem wir Zusammenhänge entdeckt und dargestellt haben.

A. W. Schlegel hätte eine Anthologie seiner sprachphilosophischen Texte verdient. Die bisherigen Publikationen enthalten noch nicht das Wesentliche, z.B. der Band "Sprache und Poetik" (Hrsg. von Edgar Lohner, Stuttgart 1962). Es gibt nur eine einzige Monographie:

JESINGHAUS, Walter (1913): August Wilhelm von Schlegels Meinungen über die Ursprache mit einem Abdruck aus Schlegels Manuscript zu den Berliner Privatvorlesungen über eine Encyklopädie der Wissenschaften. Diss. Düsseldorf: C Jesinghaus.

Es handelt sich um eine ausgezeichnete Dissertation; über den Autor ist mir sonst nichts bekannt. Jesinghaus hat die Quellen genau erkannt und die philosophischen Grundlagen neu abgegrenzt. Im Anhang ist Wesentliches aufgeführt, besonders aus den Berliner Vorlesungen.

6.3. Von der Kultur der Idee zur Kultur der Erfahrung

Eine Anthologie der sprachphilosophischen Schriften A. W. Schlegels wäre vor allem auch deswegen von Interesse, weil genau bei ihm der Übergang von der Kultur der Idee zur Kultur der Erfahrung stattfindet, d.h. der Übergang zur empirischen und geschichtlichen Wissenschaft. Kainz hatte diesen Übergang bei F. Schlegel festgemacht; tatsächlich vollzieht er sich bei A. W. Schlegel, und zwar durch die Typologie und durch die praktische Beschäftigung mit der sprachlichen Kultur insbesondere in Übersetzungen.

Es gibt bei A. W. Schlegel aber auch eine spekulative frühe Phase, die etwa bis 1803/04 reicht. Charakteristisch ist für ihn, daß er in dieser Zeit keine spekulative faktische Wissenschaft macht. Er macht entweder das eine oder das andere. Humboldt dagegen kann beides, ebenso auch F. Schlegel, der die Wissenschaft eigentlich auf die Spekulation zurückführt und empirische Wissenschaft als Anhang der Spekulation und in ihrem Rahmen macht. F. Schlegel verlassen der Mut zum Irrtum und die Begeisterung nie. Beides ist in der neueren Entwicklung wichtiger als die Skepsis von A. W. Schlegel.

6.4. Hauptmotive der Sprachphilosophie A. W. Schlegels

6.4.1. Die Sprachtypologie

Für die nötige Anthologie zu A. W. Schlegel bildet die Sprachtheorie im Rahmen der Sprachwissenschaft, genauer die Sprachtypologie ein erstes Hauptmotiv. Von A.W. Schlegel stammt der klassische Beitrag zur Begründung der Sprachtypologie F. Schlegel hatte, wie wir gesehen haben, die folgende Einteilung verwendet:



A. W. Schlegel modifiziert diese Typologie wie folgt:



A. W. Schlegel ist durch Bescheidenheit gegenüber seinem jüngeren Bruder charakterisiert. Er schreibt, die Einteilung sei vom Bruder in der "Sprache und Weisheit der Indier" vorgeschlagen worden. Dies ist unrichtig, denn bei F. Schlegel gibt es nur zwei Klassen.

Auch bei A.W. Schlegel weist die Typologie auf englische Vorbilder hin. Die Typologie von A. Smith, die wir schon bei F. Schlegel finden, wird von A. W. Schlegel übernommen. A. Smith hatte zwischen synthetischen und analytischen Sprachen der Sache nach unterschieden, A. W. Schlegel hat die Termini geschaffen. Smith wird aber nicht in diesem Zusammenhang zitiert, sondern in bezug auf die Vorzüge der älteren oder neueren Sprachen. Außerdem ist A. W. Schlegel auch von Harris und Lord Monboddo beeinflusst worden.

Die Typologien von F. Schlegel und A. W. Schlegel sind radikal verschieden, und zwar aus drei Gründen:

1. Für F. Schlegel ist nur die Sprache durch Flexion eigentliche Sprache. Ein Universale "Sprache" entspreche nur den Flexionssprachen; die übrigen Sprachen wären mechani-

sche Parasprachen. Es findet sich die Idee der mechanischen Primitivsprache. Bei A. W. Schlegel handelt es sich dagegen um Typen innerhalb des Sprachlichen überhaupt.

2. Bei F. Schlegel gibt es keinen Übergang von einer Gattung zur anderen; beide Gattungen sind ursprünglich verschieden. Bei A. W. Schlegel sind dagegen Übergänge möglich; später hat er solche Übergänge in chronologischer Ordnung angenommen.
3. Die Sprachtypologie von F. Schlegel ist zugleich glottogonisch, d.h. sie betrifft auch den Ursprung der Sprache. Bei der Typologie von A. W. Schlegel ist dies nicht der Fall. Sie ist rein deskriptiv. Es gibt keine Spekulationen mehr, sondern nur noch nüchtern beschreibende Wissenschaft.

6.4.2. Spekulationen über den Sprachursprung im Briefwechsel mit Humboldt

Man kann dem Übergang von der Spekulation zur Empirie sozusagen "beiwohnen", und zwar aufgrund des Briefwechsels zwischen Schlegel und Humboldt. Am Anfang des Briefwechsels vertritt A. W. Schlegel die Ideologie seines Bruders. Er schreibt, es gebe verschiedene Arten von Menschen, nämlich 1. kreative, 2. für Anregungen empfängliche und 3. tellurische. Analog sei es bei den Sprachen. Es gebe 1. tellurische Sprachen, 2. silenische Sprachen (sie seien empfänglich wie der Mond) und 3. spirituale Sprachen. Es gebe eine privilegierte Klasse von Sprachschöpfern, eventuell ein sprachschöpferisches (oder divinatisches) Volk oder mehrere solcher Völker. Hier besteht ein Zusammenhang mit Vicos Helden, die zusammen mit den Völkern, die sich in ihrer Kindheit befinden, Sprache schaffen. Im Briefwechsel mit Humboldt verzichtet A. W. Schlegel allmählich auf diese Ideen.

Trotz gleichen Alters nimmt Humboldt eine väterliche Haltung gegenüber A. W. Schlegel ein. Humboldt kritisiert die Ideen A. W. Schlegels, und dieser gibt sie allmählich auf. Der Briefwechsel fand spät, d.h. nach 1820 statt. In der Öffentlichkeit war der Übergang zur Kultur der Erfahrung schon lange vollzogen. Insgeheim gibt es aber noch lange die Begeisterung für die Spekulationen des Bruders. A. W. Schlegel vertritt noch eine esoterische Sprachphilosophie, die nur darauf wartet, von einem Mann wie Humboldt abgelehnt zu werden.

Zur Interpretation von A. W. Schlegel muß man fragen, warum seine Sprachphilosophie fünfzehn Jahre lang nicht mehr in Erscheinung getreten ist.

6.4.3. Sprache und Dichtung

Das originellste der Sprachphilosophie A. W. Schlegels hängt mit der Problematik der Dichtung, allgemein der Kunst zusammen. Charakteristisch ist, daß es ihm primär nicht um die Sprache, sondern um die Kunst geht. Die Dichtung ist Sprache, und die Sprache scheint auf den ersten Blick das Allumfassende zu sein. Darum besteht die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Sprache, um die Identität von Sprache und Dichtung behaupten zu können. Dies ist nur durch die Rückführung der Sprache auf die Dichtung möglich. A. W. Schlegel vertritt so die These, die Sprache sei ursprünglich Dichtung.

Nach A. W. Schlegel ist die Sprache stets dynamisch zu interpretieren. Bei der Formulierung dieses Gedankens verwendet A. W. Schlegel fast die gleichen Begriffe wie Humboldt, aber ohne den Terminus *energeia*. Zum ersten Mal in der Geschichte der Sprachwissenschaft sagt A. W. Schlegel, die Grammatiken wollten den Sprachgebrauch fixieren, Grammatik als fixierter Sprachgebrauch sei aber ein widersprüchlicher Begriff, denn der eigentliche Begriff sei die steti-ge schöpferische Tätigkeit aufgrund einer Sprache, mit einer Sprache. Was man Sprachwandel nenne, sei eigentlich nichts anderes als diese Kreativität der Sprache, als die Manifestation des Schöpferischen.

Man muß die Frage stellen, warum Schlegel auf die Sprachphilosophie verzichtet, die er als junger Mann vertreten hat. Die Antwort kann hier nicht mehr gegeben werden.

Ende der Vorlesung

Literatur

- ARNAULD, Antoine / LANCELOT Claude (1676): Grammaire générale et raisonnée. Troisième Edition Paris. [1. A. 1660, éd. critique par H. Brekle, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, engl. Übersetzung, ed. by J. Rieux and B.E. Rollin, The Hague/Paris 1975]
- CASSIRER, Ernst (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Berlin: Bruno Cassirer Verlag (Nachdruck der 2. A. Oxford 1956 Darmstadt: Wiss. Buchges.)
- COSERIU, Eugenio (1967): L'arbitraire de signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffs. Archiv für das Studium der Neueren Sprachen 119/204 (1967), 81-112.
- DILTHEY, Wilhelm (1858): Johann Georg Hamann. In: Gesammelte Schriften, Bd. 11 (1936). Leipzig: Teubner. Wieder in: Wild, R., Hrsg. (1978): Johann Georg Hamann. Darmstadt: Wiss. Buchges., 44-90.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1795): Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache. Philosophisches Journal, Jena, Bd. 1 (1795), Wieder in: Sämtliche Werke, Bd. 8. Berlin 1846, 301-341. Außerdem in: Gesamtausgabe der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Bd. 3 der 1. Reihe, Stuttgart/Bad Cannstadt 1966, 97-127.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1797): Ueber den Urprung der Sprache. Vorlesung, Nachschrift von Karl Chr.F. Krause. In: Schriften aus den Jahren 1790-1800, hrsg. von Hans Jacob, Bd. II, Berlin 1937, 146-189.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1808): Reden an die deutsche Nation. [Berliner Vorlesungen 1807/08]. Berlin: Realschulbuchhandlung
- FICHTE, Johann Gottlieb (1845/46): Sämtliche Werke. 8 Bde. Hrsg. von Immanuel H. Fichte. Berlin: Veit & Co (Nachdruck Berlin 1971: de Gruyter).
- FIESEL, Eva (1927): Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik. Tübingen.

- GEHLEN, Arnold (1955): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 5. A. Bonn (und öfter)
- HAMANN, Johann Georg (1938): *Scritti e frammenti di estetica*. Introduzione, versione e note di Sergio Lupi. Firenze: G.C. Sansoni (= *Studi di critica ed estetica II*).
- HAMANN, Johann Georg (1963): *Hauptschriften erklärt*. Bd. 4: *Über den Ursprung der Sprache*. Erklärt von Elfriede Büchsel. Gütersloh: Mohn
- HAMANN, Johann Georg (1967): *Schriften zur Sprache*. Einleitung und Anmerkungen von Joseph Simon. Frankfurt: Suhrkamp.
- HARRIS, James (1751): *Hermes or, a philosophical inquiry concerning language und universal grammar*. London (Neudruck Menston: Scolar Press 1968).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1828): *Hamanns Schriften*. In: *Werke 11: Berliner Schriften 1818-1831* (1970), hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- HEINTEL, Erich (1957): *Sprachphilosophie*. In: *Stammler, Wolfgang, Hrsg.: Deutsche Philologie im Aufriß, Bd. I*. Berlin: E. Schmidt, Sp. 563-619.
- HEINTEL, Erich (1960): *Herder und die Sprache*, In: *Herders Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. E. Heintel. *Philosophische Bibliothek*, Nr. 248, Hamburg.
- HERDER, Johann Gottfried (1960): *Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. E. Heintel. Hamburg (= *Philosophische Bibliothek*, Nr. 248).
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1963): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. *Werke*, Bd. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*. Darmstadt, 368-757.
- JENISCH, D. (1796): *Philosophisch-kritische Vergleichung und Würdigung von vierzehn ältern und neuern Sprachen Europens*. Berlin: Friedrich Maurer (Eine von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften gekrönte Preisschrift).
- JESINGHAUS, Walter (1913): *August Wilhelm von Schlegels Meinungen über die Ursprache mit einem Abdruck aus Schlegels Manuscript zu den Berliner Privatvorlesungen über eine Encyklopädie der Wissenschaften*. Diss. Düsseldorf: C Jesinghaus.

- KAINZ, Friedrich (1941): Friedrich Schlegels Sprachphilosophie. Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft. 3. Jg. Jena 1941, 263-282.
- LAMBERT, Johann Heinrich (1764): Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein. Leipzig.
- LEIBNIZ (1704): Nouveaux Essais sur l'Entendement humain par l'Auteur du Système de l'Harmonie préétablie. In: Philosophische Schriften, hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, 6. Band. Berlin 1962 (= Sämtliche Schriften und Briefe, 6. Reihe)
- LIEBRUCKS, Bruno (1964): Sprache und Bewußtsein, Bd. 1: Einleitung Spannweite des Problems. Frankfurt/Main: Akademische Verlagsgesellschaft 296 ff.
- LOCKE, John (1690): An Essay concerning human understanding London.
- MONBODDO, James Burnet Lord (1773-1792): Of the Origin and Progress of Language. 6 Bde. Edinburgh (Dt. Übersetzung der Bde 1-3 1784-85, Vorwort von Herder).
- NÜSSE, Heinrich (1962): Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels. Heidelberg: Winter.
- OESTERREICHER (1981): Wem gehört Humboldt? In: Logos Semantikos. Festschrift für E. Coseriu, Bd. I, Berlin: de Gruyter, 117-135
- PLATNER, Ernst (1793): Philosophische Aphorismen neben einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Ganz neue Ausarbeitung. 1. Theil. Leipzig.
- RIEGER, Reinhold (1988): Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund. Berlin: De Gruyter (= Schleiermacher-Archiv Bd. 6).
- SCHLEGEL, August Wilhelm von (1818/1971): Observations sur la langue et la littérature provençales. Paris [Neudruck mit einem Vorwort von G. Narr Tübingen 1971].
- SCHLEGEL, August Wilhelm (1962): Sprache und Poetik. Kritische Schriften und Briefe I, hrsg. von Edgar Lohner. Stuttgart: Kohlhammer.
- SCHLEGEL, Friedrich (1788-1797): Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel bis zur Begründung der romantischen Schule 1788-1797. Kritische Ausgabe, 23. Band, 3. Abteilung, hrsg. von E. Behler. Paderborn: Schöningh / Zürich: Thomas-Verlag 1987.

- SCHLEGEL, Friedrich (1794-1802): Seine prosaischen Jugendschriften. Hrsg. von Jakob Minor, 2 Bde, Wien 1882 (2. A. 1906).
- SCHLEGEL, Friedrich (1804-1806): Philosophische Vorlesungen. Hrsg. von C. J. H. Windischmann, 2 Bde, Bonn 1836/37 (2. A. Bonn 1846).
- SCHLEGEL, Friedrich (1808): Über die Sprache und Weisheit der Indier. Heidelberg (Wieder in: Studien zur Philosophie und Theologie. Kritische Ausgabe, Bd. 8, hrsg. von Ernst Behler und Ursula Struck-Oppenberg. Paderborn: Schöningh / Zürich: Thomas-Verlag 1975, 105-433.
- SCHLEGEL, Friedrich (1830): Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes (Dresden 1828/29). Wien 1830 (Wieder in: Kritische Ausgabe, hrsg. von E. Behler, Bd. 10. München u.a.: Schöningh / Zürich: Thomas, 309-534.
- SCHLEGEL, Friedrich (1928): Philosophie der Philologie. Hrsg. von Josef Körner. In: Logos, Bd. 17. Tübingen 1928, 1-72
- SCHURR-LORUSSO, Anna Maria (1970): Il pensiero linguistico di J.G. Fichte. *Lingua e Stile* 5 (1970), 253-270.
- UNGER, Rudolf (1905): Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. Grundlage zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden. München: Beck.
- UNGER, Rudolf (1911): Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. 2 Bände. Jena: Diederichs (2. A. 1925 Halle: Niemeyer, 3. A. 1968 Tübingen: Niemeyer)
- VERBURG, Pieter A. (1952): *Taal en functionaliteit. Een historisch-critische studie over de opvattingen aangaande de functies der taal vanaf de prae-humanistische philologie van Orleans tot de rationalistische linguïstiek van Bopp.* Wageningen: Veenmann & Zonen.
- WEBER, Hanna (1939): Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation im Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie. Berlin (Neudruck 1967).