

Eugenio Coseriu

Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt

Teil II

Vorlesung im WS 87/88

Nachschrift von Christian Dorn, Ulrike Maier

und Heinrich Weber

Tübingen 1993

(neu formatiert im November 2009)

INHALTSVERZEICHNIS

0.	Plan der Vorlesung	1
	I. Teil: Friedrich Schleiermacher (1768-1834)	
1.	Einführung	3
1.1.	Allgemeiner Charakter der Sprachphilosophie Schleiermachers	3
1.2.	Historische Einordnung Schleiermachers	5
1.3.	Schleiermachers neue Thematik	6
1.4.	Bibliographische Hinweise	7
1.5.	Schleiermacher im Vergleich zu seinen Zeitgenossen	10
1.5.1.	Friedrich und August Wilhelm Schlegel	10
1.5.2.	Condillac und die französische Aufklärung	11
1.6.	Die allgemeine Fragestellung	12
1.6.1.	Die "Psychologie" als wichtigster Text	12
1.6.2.	Schleiermachers Grundpositionen	12
1.6.3.	Subjektives und objektives Bewußtsein	13
1.6.4.	Rezeptivität und Selbsttätigkeit	14
1.6.5.	Die These von der Identität von Sprache und Denken	14
1.6.6.	Vorsprachliches und nachsprachliches Denken	15
1.6.7.	Einzelsprache und Universalsprache bzw. Fachsprache	16
1.6.8.	Kontinuität von Einzelsprache und Fachsprache bei Schleiermacher	18
2.	Sprache und Denken in der "Psychologie"	20
2.1.	Die vier Grundfragen Schleiermachers	20
2.1.0.	Vorbemerkung	20
2.1.1.	Die Frage des Anfangspunktes von Sprache und Denken	20
2.1.2.	Die Frage der biologisch-intellektuellen Duplizität von Sprache und Denken	21
2.1.3.	Die Frage des Verhältnisses von Sprache und Denken zu den übrigen psychischen Tätigkeiten	23
2.1.4.	Die Frage nach der Universalität des Denkens angesichts der Mannigfaltigkeit der Sprachen	23
2.2.	Schleiermachers Antworten auf die vier Fragen im Überblick	25
2.2.1.	Der Anfang von Sprache und Denken	25
2.2.2.	Die biologisch-intellektuelle Duplizität von Sprache und Denken	25

2.2.3.	Das Verhältnis von Sprache und Denken zu den übrigen psychischen Tätigkeiten	26
2.2.4.	Die Frage nach der Universalität des Denkens angesichts der Mannigfaltigkeit der Sprachen	27
2.2.5.	Schleiermachers Verwechslung von Einzelsprache und Fachsprache	28
2.3.	Der Anfang von Sprache und Denken	29
2.3.1.	Die Gliederung der Frage	29
2.3.2.	Zur Genesis der Sprache	30
2.3.3.	Tierische Laute und menschliche Sprache	31
2.3.4.	Die Artikuliertheit der menschlichen Sprache	33
2.3.5.	Lachen und Weinen als menschliche Naturlaute	34
2.3.6.	Gesang als Möglichkeit einer subjektiven Sprache	35
2.3.7.	Rede als Selbsttätigkeit und objektives Bewußtseins	35
2.3.8.	Sprache als Manifestation menschlicher Individualität	36
2.4.	Die biologisch-intellektuelle Duplizität von Sprache und Denken	37
2.4.1.	Fragestellung	37
2.4.2.	Die Bilderbildung als Vorstufe von Sprache und Denken	38
2.4.3.	Zum Ursprung der Laute und zur Lautnachahmungstheorie	40
2.4.4.	Zur Kontinuität vom Wahrnehmen zum Denken	41
2.4.5.	Der Satz als Grundeinheit der Sprache	42
2.4.6.	Die traditionelle Vorstellung vom Satz	43
2.4.7.	Schleiermachers Verständnis des Satzes	44
2.4.8.	Zum Ursprung der Begriffe	47
2.4.9.	Sprache des praktischen Lebens und Sprache des Wissens	49
2.4.10.	Kritik der sprachlichen Duplizität bei Schleiermacher	50
2.5.	Das Verhältnis von Sprache und Denken zu den übrigen psychischen Tätigkeiten	52
2.5.1.	Universalität des Denkens und der Sprache	52
2.5.2.	Die Pluralität der Sprachen	54
2.5.3.	Primitive und entwickelte Sprachen	54
2.5.4.	Sprache der Dichtung vs. Sprache der Wissenschaft	55
2.6.	Die Universalität des Denkens und die Mannigfaltigkeit der Sprachen	59
2.6.1.	Die Fragestellung	59
2.6.2.	Historischer Überblick über frühere Lösungsansätze	60
2.6.3.	Die inhaltliche Verschiedenheit der Sprachen	62
2.6.4.	Überwindung der Verschiedenheit durch eine historisch gewonnene Universalsprache	65
2.6.5.	Überwindung der Verschiedenheit durch Verständnis aller fremden Sprachen	66
2.6.6.	Überwindung der Verschiedenheit durch Approximation	68
2.6.7.	Aufhebung der Irrationalität der Sprachen	69
2.6.8.	Die einheitliche Aufgabe der Sprachen	70

3.	Die Verschiedenheit der Sprachen und das Problem der Übersetzung	72
3.1.	Die Übersetzungstheorie in der Abhandlung "Vom Übersetzen"	72
3.1.1.	Vorbemerkung	72
3.1.2.	Dolmetschen und Übersetzen	72
3.1.3.	Paraphrasierung und Nachbildung	72
3.2.	Die Sprachphilosophie in der Abhandlung "Vom Übersetzen"	73
3.2.1.	Die Bedeutung der Individualität	73
3.2.2.	Die Mannigfaltigkeit der Sprache	74
3.2.3.	Exkurs zur Stilometrie	76
3.2.4.	Die Verschiedenheit der Sprachen	76
3.2.5.	Die Historizität der Sprachen	77
3.2.6.	Individualität und Sprache	78
3.2.7.	Der doppelte Sinn der Rede: Einzelsprache und Individualität	80
3.3.	Zur Kritik der Einheit von Sprache und Denken	81
3.3.1.	Die Virtualität der Sprache	81
3.3.2.	Die Entdeckung der Sprache in Wissenschaft und Kunst	82
3.3.3.	Parallelismus zwischen Philosophie und Sprache	83
3.3.4.	Kein Übergang zwischen Sprache und Philosophie	84
3.3.5.	Keine Einzelsprachlichkeit und Relativität des Denkens	85
4.	Das Problem der Sprache in der "Dialektik"	87
4.1.	Allgemeines	87
4.1.1.	Die "Dialektik" als Grundlage der "Hermeneutik"	87
4.1.2.	Die relevanten Fragestellungen	87
4.2.	Definition und Charakterisierung der Dialektik	89
4.2.1.	Dialektische Rede als Entsprechung zum reinen Denken	89
4.2.2.	Die Relativität der Dialektik	90
4.3.	Die Sprache als Bezeichnungssystem	91
4.3.1.	Fragestellung	91
4.3.2.	Sprache als Befreiung vom Bild und vom Ding	92
4.3.3.	Die Überwindung des eigenen Sprachkreises durch Konstruktion bzw. Interpretation	94
4.3.4.	Relativität des Wissens	94
4.3.5.	Die Begründung der Wissenschaftsgeschichte	95
5.	Hermeneutik als Wissenschaft	98
5.1.	Allgemeines	98
5.1.1.	Ziel der Hermeneutik	98
5.1.2.	Die philosophische Hermeneutik	99
5.1.3.	Technische vs. philosophische Hermeneutik	100
5.1.4.	Bibliographische Hinweise	101
5.1.5.	Definition der Hermeneutik	102

5.1.6.	Die Zusammenhänge eines Textes	103
5.1.7.	Die vier Fragen der Universalhermeneutik	104
5.1.8.	Der Gegenstand der Hermeneutik	105
5.1.9.	Sprachliche vs. psychologische Hermeneutik	105
5.2.	Die formalen Aspekte des Verstehens	106
5.2.0.	Überblick	106
5.2.1.	Die Notwendigkeit des individuellen Textes	107
5.2.2.	Die Spannung zwischen Individualität und Allgemeinheit	107
5.2.3.	Der Zirkel des Verstehens	108
5.2.4.	Verstehen als Rekonstruktion	109
5.2.5.	Identifikation mit dem Autor	110
5.2.6.	Das Verstehen bedarf der Intuition	110
5.2.7.	Die qualitative Überlegenheit der Interpretation	111
5.3.	Das Objekt des Verstehens	112
5.3.1.	Die Doppelheit des Verstehens	112
5.3.2.	Die Interpretation Kimmerles	113
5.3.3.	Bedeutung, Bezeichnung und Sinn	115
5.3.4.	Zur Abgrenzung von Sprachlichem und Außersprachlichem	117
5.3.5.	Sprachliche Interpretation als Voraussetzung	117
5.3.6.	Zu Gadamers Einwänden gegen die "Hermeneutik"	118
5.3.7.	Die praktische Einheit von Voraussetzungen, Verstehen und Darstellung	121
5.3.8.	Die Problematik der Identifikation mit dem Autor	123
2. Teil: G. W. Friedrich Hegel (1770-1831)		
6.	Hegels Sprachphilosophie	124
6.1.	Fragestellung	124
6.1.1.	Drei Wege zur Sprachphilosophie Hegels	124
6.1.2.	Beschränkung auf Hegels Äußerungen über Sprache	125
6.1.3.	Die Bedeutung der Sprachphilosophie Hegels	125
6.1.4.	Texte Hegels zur Sprachphilosophie	125
6.1.5.	Neuere Literatur zur Sprachphilosophie Hegels	126
6.2.	Die Stellung der Sprachphilosophie in der Philosophie Hegels	127
6.2.1.	Hegels Philosophie der geschichtlichen Welt	127
6.2.2.	Die Grundzüge des Hegelschen Systems	129
6.2.3.	Die Sprache im Prozeß und im System	131
6.2.4.	Das Fehlen der Sprachphilosophie als Disziplin	133
6.2.5.	Die "Voreiligkeit" der Sprache	133
6.2.6.	Der "Tod der Sprache" als Sprache schlechthin	135
6.3.	Diskussion von Interpretationen der Sprachphilosophie Hegels	136
6.3.1.	Josef Simon: Das Problem der Sprache (1966)	136
6.3.2.	Karl Löwith: Hegel und die Sprache" (1965)	137
6.3.3.	Lauener, H.: Die Sprache in der Philosophie Hegels" (1962)	138
6.3.4.	Liebrucks, B.: Sprache und Bewußtsein, Bd.5" (1970)	138
6.3.5.	Bodammer, Th.: Hegels Deutung der Sprache" (1969)	139

6.3.6.	Derbolav, J.: Hegel und die Sprache" (1959)	140
6.3.7.	Schmidt, F.: Hegels Philosophie der Sprache" (1961)	140
6.3.8.	Stellungnahme zu den Interpretationen	141
6.4.	Die Sprache im Bereich des subjektiven Geistes	142
6.4.1.	Die Sprache als Ausdrucksform der Seele	142
6.4.2.	Sprache als Stimme vs. Sprache als Bedeutung	142
6.4.3.	Sprache und theoretischer Geist	143
6.4.4.	Sprache als zeichenbildende Phantasie	144
6.4.4.	Die Namengebung als Objektivierung der Vorstellungsbilder	144
	Literaturverzeichnis	145

VORBEMERKUNG

Die Vorlesungsnachschrift beruht auf den mitgeschnittenen Tonbändern. Für die schriftliche Wiedergabe der Bänder danke ich Frau Ulrike Maier und Herrn Christian Dern. Beide haben den gesprochenen Text nicht nur nachgeschrieben, sondern auch in die Schriftform umgesetzt und Wiederholungen gestrichen. Etwa bei Beginn des Abschnitt 2.5.2. hat Herr Dern Frau Maier abgelöst. Die Kapitelüberschriften stammen von Herrn Dern und mir. Ich habe den Text im ganzen nochmals durchgesehen und für den Ausdruck eingerichtet.

Die wiedergegebene Fassung bietet zwar einen Zugang zum Inhalt der Vorlesung. Es sei aber ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sie nur eine erste vorläufige Stufe der Bearbeitung darstellt. Sie beruht ausschließlich auf den Bändern. Ich habe nur offenkundige Berichtigungen und nur leicht erreichbare Ergänzungen der Literaturangaben vorgenommen. Eine tiefergehende Bearbeitung, etwas zum Zwecke einer Publikation, hätte mindestens noch die Zitate anhand der Originalwerke zu überprüfen und zu belegen, den Text anhand des Manuskripts zu bearbeiten, etwaige Lücken in den Bandaufnahmen zu schließen und die Literatur bibliographisch nachzuweisen.

Tübingen, 5. April 1993

H.W.

0. Plan der Vorlesung

[2.11.1987] Wir wollen in dieser Vorlesung fortfahren, uns mit der Sprachphilosophie der deutschen Bewegung zu beschäftigen. Da dies aber keine Vorlesung zur *Geschichte der Sprachphilosophie*, sondern zur *Sprachphilosophie an sich* auch unter dem Aspekt ihrer Aktualität ist, werden wir nur drei Sprachphilosophen behandeln, die zugleich die wichtigsten und die aktuellsten darstellen: Schleiermacher, Hegel und Humboldt.

Wir hatten im ersten Teil dieser Vorlesung gesehen, daß die deutsche Bewegung auf dem Gebiet der Sprachphilosophie sozusagen alles neu denkt und weiterdenkt. Einerseits übernimmt sie die Problematik der Aufklärung, andererseits die Problematik Vicos - einmal abgesehen von einem möglichen historischen Zusammenhang. Genauer über die Sprachphilosophie Vicos und die der Aufklärung, über den Kontext also, von dem sich die klassische deutsche Sprachphilosophie der Romantik abhebt, ist im zweiten Band meiner Geschichte der deutschen Sprachphilosophie nachzulesen.

Wir haben im ersten Teil der Vorlesung auch schon die Grundlegung der Sprachphilosophie der deutschen Bewegung und ihre Einheit oder besser Einheitlichkeit gesehen, als wir kurz Herder, Fichte und August Wilhelm behandelt haben. Man könnte sagen, die Problemstellung erfolgt bei Herder intuitiv und bei Hamann provokativ, sie wird von Fichte, Friedrich Wilhelm und August Wilhelm Schlegel weiterverfolgt und kommt mit Schleiermacher, Hegel und Humboldt zur vollen Entfaltung. Dabei kann man, was ihre Sprachphilosophie betrifft, bei allen dreien dieselben Prinzipien und Ausgangspunkte sehen, die dann allerdings unterschiedlich entfaltet wurden.

Bei **Schleiermacher** liegt der Schwerpunkt auf der Bedeutung der Sprachphilosophie für den normalen Umgang mit der Sprache. Sprachphilosophie wird bei ihm vor allem als angewandte Philosophie verstanden, die die Tätigkeiten betrifft, welche sich auf die Sprache beziehen oder Sprache notwendigerweise gebrauchen. Für Schleiermacher sind dies im Grunde drei Tätigkeiten: die Interpretation, die Übersetzung und die Wissenschaft. Gerade aufgrund seiner Philosophie des Sprachgebrauchs ist Schleiermacher auch heute noch aktuell. In letzter Zeit sind viele Beiträge zur Sprachphilosophie Schleiermachers erschienen, vor allem was die Hermeneutik, also die Philosophie und Wissenschaft der Interpretation, und die Übersetzungstheorie betrifft, dagegen weniger zu seiner Theorie der Wissenschaftssprache.

Hegel beschäftigt sich eher mit der Frage, was die Sprache für die Interpretation des Menschen bedeutet, d.h. welche Stellung die Sprache im Rahmen der Philosophie selbst einnimmt. Auch Hegel wird vor allem durch seine doppelte Bestimmung des Menschen, nämlich durch die Dimensionen der Arbeit und die der Sprache, in letzter Zeit immer aktueller. Durch diese beiden Tätigkeiten konstruiert sich der Mensch seine eigene Welt: die Welt, die an das biologische Wesen des Menschen angepaßt ist, konstruiert er durch die Arbeit, die geistige Welt, die Welt, die man als solche denken kann, konstruiert er durch die Sprache.

Humboldt schließlich entfaltet die Problematik auch in technischer Hinsicht, also in bezug auf das Studium der Sprache und der Sprachen, so daß Humboldts Aktualität heute besonders in der Sprachtheorie und Sprachwissenschaft sehr groß ist und immer größer wird. Gerade in letzter Zeit sind wieder eine Reihe von Humboldt-Interpretationen erschienen, und die Bibliographie vor allem zur Aktualität Humboldts wird allmählich fast unendlich lang.

I. Teil: Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

1. Einführung

1.1. Allgemeiner Charakter der Sprachphilosophie Schleiermachers

Wir beginnen nun mit der Sprachphilosophie Schleiermachers. Bei Schleiermacher begegnet uns eine neue Thematik und zugleich eine neue Gedankenwelt in der Sprachwissenschaft der deutschen Bewegung. Das von Herder bis August Wilhelm geltende aufklärerische Schema rückt bei Schleiermacher in den Hintergrund oder verschwindet gänzlich. Schleiermacher hat wenig Interesse für das Problem des Ursprungs der Sprache. Er beschäftigt sich vielmehr mit dem wesentlichen Unterschied zwischen der menschlichen Sprache und der sogenannten Tiersprache. Die Entwicklung der menschlichen Sprache aus den Ausdrucksfähigkeiten der Tiere ist für Schleiermacher kein relevantes Problem. Er stellt die Frage nach Identität und Differenz zwischen beiden - wie in vielen anderen Bereichen auch. Wir werden noch sehen, daß die Frage nach Identität und Differenz die Grundlage der Methode Schleiermachers darstellt. Auch die ursprüngliche Identität von Sprache und Dichtung interessiert Schleiermacher nicht. Sein Interesse ist rein deskriptiv und beschränkt sich auch hier auf die Identität bzw. Differenz von Sprache und Dichtung. Die Kreativität, mit der er sich beschäftigt, ist die historisch bedingte und historisch wirkende. Diese erfolgt für ihn im Rahmen der Dialektik von Einzelsprache und Rede.

Seine Sprachphilosophie könnte, wie schon angedeutet, als eine Philosophie des Sprachgebrauchs charakterisiert werden. Das Wesen der Sprache soll einfach durch die Analyse der Spracherfahrung und in der Spracherfahrung selbst, im Sprachgebrauch festgestellt werden. Dafür benötigt Schleiermacher eine neue Methode, die er selbst entwickelt. Er lehnt Hypothesen und Thesen als Ausgangspunkt ab und geht rein hermeneutisch vor. Wo er der Problematik der Sprache begegnet, setzt er sich mit ihr auseinander. Er ist auch in der Sprachphilosophie stets ein Hermeneutiker, ja, fast ein Philologe, der Texte interpretiert. Dabei sind seine 'Texte' nicht nur solche im engeren Sinne, sondern Lebenserscheinungen und Tätigkeiten des Menschen ganz allgemein. Es gilt für Schleiermacher, diese Lebenserscheinungen und Tätigkeiten zu beschreiben und zu analysieren.

Bei jedem Schritt der Analyse und Auslegung sind einerseits Fragestellungen möglich, die auf Irrwege führen könnten, andererseits werden mit einigen Fragestellungen wirkliche Probleme identifiziert, die dann weiter diskutiert werden. Als Gegebenheit und zugleich als Resultat der Analyse gilt dabei an erster Stelle die Mannigfaltigkeit des Sprachlichen, des Gegebenen und daraus folgend auch die Mannigfaltigkeit der entsprechenden Problematik. Oft schließt Schleiermacher dann den hermeneutischen Kreis, indem er vom identifizierten Wesentlichen wieder zu den konkreten Erscheinungen kommt, die er dann in ihrer Mannigfaltigkeit rechtfertigt.

Die Grundlage seiner Methode ist stets die Festlegung von Identität und Differenz und zugleich von Einheit, Allgemeinheit und Pluralität, Mannigfaltigkeit und Individualität. Die Unterscheidung von Identität und Differenz entspricht dabei in etwa der Theorie der Abgrenzung (des *horismos*, der *Definition*) bei Aristoteles. Die Identität entspräche in etwa dem *genus proximum* in der traditionellen aristotelischen Definitionstheorie, die Differenz wäre mit der *differentia specifica* gleichzusetzen, als das, was innerhalb eines Identischen etwas als ein anderes vom übrigen abhebt. Die Identität ist also das Gemeinsame, die Differenz das jeweils Unterschiedliche. Allerdings wird nicht einfach etwas als zum Teil identisch und dann differenziert betrachtet, sondern vielmehr ist die Differenz immer schon vorhanden, und das, was wir als Undifferenziertheit ansehen, ist im Grunde ein Minimum an Differenz. Daher können wir für hermeneutische Zwecke in der Interpretation die Differenz, die dann als solche auffällt, gegenüber der Beinahe-Undifferenziertheit abheben.

So sieht Schleiermacher einerseits eine Einheit von Sprache und Denken, andererseits die Differenz von Sprache und Denken. Er geht von einer identischen Grundlage für menschliche Sprache und Tiersprache aus und betrachtet dann die Differenz *menschliche Sprache - Tiersprache*.

Was die Einheit/Allgemeinheit und Mannigfaltigkeit der Sprache selbst betrifft, betrachtet er die Mannigfaltigkeit in verschiedenen Phasen: Zunächst die Sprache im allgemeinen als die gegebene Allgemeinheit und dann die Formen des Sprachgebrauchs als die Pluralität, die Mannigfaltigkeit. Dann wiederum einerseits die Einheit der Sprache als eine allgemeinemenschliche Erscheinung und andererseits die Pluralität der Einzelsprachen. Die Einzelsprachen stellen jedoch jeweils wieder die Allgemeinheit dar im Verhältnis zu den verschiedenen historischen Sprachzuständen als Mannigfaltigkeit zu verstehen. Ein historischer Sprachzustand kann dann als Einheit angesehen werden, zu dem die Individualsprachen als Mannigfaltigkeit gehören. Schließlich ist auch die Individualsprache die Allgemeinheit gegenüber den Möglichkeiten der Rede im Rahmen desselben Sprachkreises als Mannigfaltiges. Wir sehen also, wie sich jeweils das Einheitliche unter einem anderen Blickwinkel auch als Mannigfaltiges, als Pluralität erweist.

EINHEIT	MANNIGFALTIGKEIT
Sprache als allgemeinmenschliche Erscheinung.	Einzel Sprachen
Einzel Sprache	Historische Sprachzustände
historischer. Sprachzustand	Individual Sprachen
Individual Sprache	Möglichkeiten der Rede

Das Bewußtsein dieses langen Weges über Einheit und Mannigfaltigkeit bis zur endgültigen Determination durch einen besonderen Text in einer besonderen Rede bildet den Rahmen der Hermeneutik, der Interpretation von Texten. Soviel allgemein zum Sinn der Sprachphilosophie Schleiermachers, die wir später noch näher betrachten werden.

1.2. Historische Einordnung Schleiermachers

Friedrich Schleiermacher, 1768 in Breslau geboren, 1834 in Berlin gestorben, war von 1804 bis 1810 Professor der Theologie und der Philosophie in Halle und ab 1810 Professor der Theologie in Berlin. Seine sprachphilosophische Tätigkeit erstreckt sich von den ersten Aphorismen zur Hermeneutik bis zu seinen letzten Vorlesungen, so daß sie sich zeitlich größtenteils mit derjenigen Humboldts überschneidet und teilweise noch über die Hegels hinausgeht, der 1831 starb. Schleiermachers Sprachtheorie ist zu seinen Lebzeiten der allgemeinen Öffentlichkeit weitgehend unbekannt geblieben, da sie vor allem in Werken enthalten ist, die erst postum, aufgrund von Vorlesungsnachschriften und Aufzeichnungen aus seinem Nachlaß, veröffentlicht wurden. Trotzdem gibt es Gründe, gerade ihn als ersten in der Reihe Schleiermacher, Hegel, Humboldt zu behandeln.

Zunächst kann man rein chronologische Gesichtspunkte anführen: Die Tätigkeit Schleiermachers begann etwas früher als die Hegels, dessen *Phänomenologie* und *Wissenschaft des Geistes* 1807 bzw. erst 1812-16 erschienen. Die früheren Überlegungen Hegels blieben zu dieser Zeit noch weithin unbekannt. Der Beginn von Schleiermachers sprachphilosophischer Aktivität ist viel früher anzusetzen als bei Humboldt, der seine Sprachphilosophie vor allem in der Zeit von 1820-35 entwickelte. Zumindest was die Betonung der Verschiedenheit der Sprachen betrifft, ist es

sogar möglich, daß Humboldt von Schleiermacher beeinflusst wurde, und zwar durch den Teil seiner Sprachtheorie, der, weil im Druck erschienen, allgemein zugänglich war.

Andererseits hängt Schleiermachers Theorie historisch mit der früheren Sprachphilosophie, etwa der der Brüder Schlegel, zusammen. Schleiermacher war ein persönlicher Freund Friedrichs und gehörte in seiner Jugend zum Mitarbeiterkreis des Athenäums, dem auch August Wilhelm angehörte. Damit hatte Schleiermacher direkten Kontakt zur romantischen Gruppe. Darüber hinaus zeigt seine Sprachphilosophie zumindest in der Thematik gewisse Berührungspunkte mit derjenigen der Brüder Schlegel. Auch seine Hermeneutik hängt wenigstens mit den hermeneutischen Ansätzen Friedrich Schlegels zusammen, was vor kurzem in einer Dissertation gezeigt wurde. Schleiermachers Überlegungen zur Verschiedenheit der Sprachen erinnern bisweilen an den Wettstreit der Sprachen und andere Ausführungen August Wilhelm Schlegels.

1.3. Schleiermachers neue Thematik

Trotzdem eröffnet sich mit Schleiermachers Sprachtheorie eine völlig neue Thematik, ja eine völlig andere Gedankenwelt vor uns. Neu ist das Interesse für das sogenannte 'Leben' der Sprache, für die Sprache in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit, das Interesse für die sprachliche Erfahrung, für die verschiedenen Formen des Umgangs mit der Sprache. Schleiermacher spricht dabei zwar auch von Entwicklungsstufen der Sprachen, das aufklärerische Problem der Entwicklung der menschlichen Sprache aus niedrigeren Formen des tierischen Ausdrucks stellt sich für ihn jedoch nicht. Er beschäftigt sich mehr mit der Frage nach dem wesentlichen Unterschied zwischen der menschlichen Sprache und der sogenannten Tiersprache.

Ebenso betrachtet er das Verhältnis von Sprache und Dichtung weniger nach dem aufklärerischen Schema, demzufolge die Trennung irgendwo in der Vergangenheit, idealiter in der Entwicklung der Sprache anzusiedeln wäre. Für Schleiermacher ist dies wiederum ein Problem der Analyse der Identität und Differenz. Sein Interesse gilt vor allem der Frage, welcher Sprachform die Sprache die Dichtung entspricht. Die dichterische Sprache stellt damit nur eine der Formen dar, unter denen die Sprache vorkommt.

Die verschiedenen Sprachformen, einschließlich der dichterischen Sprache, sind für ihn im übrigen nur theoretisch identifizierbar und nur idealiter, also begrifflich zu charakterisieren. Denn - und das ist das Wichtige für Schleiermachers Problemstellung hier und im allgemeinen - in konkreter Hinsicht, in der Sprache als unmittelbarer Erscheinung, gehen diese Formen alle ineinander über und sind nicht voneinander trennbar. Die dichterische Sprache ist in dieser

Hinsicht nur die Sprache, in der die dichterische Komponente überwiegt; entsprechendes gilt auch für die anderen Formen der Sprache als konkrete Erscheinung. Man hat den Eindruck, Jakobsons Überlegungen zur poetischen Funktion in der Sprache zu lesen. Das steht aber schon bei Schleiermacher.

Die schon erwähnte sprachliche Kreativität, die ihn interessiert, entspricht in ähnlicher Weise nicht der ursprünglichen, der glottologischen, der absoluten, sondern der ständigen Kreativität, die zwischen einer besonderen individuellen Sprache und den Möglichkeiten der Rede, d.h. in der Dialektik zwischen Instrument und Zweck im konkreten Redeakt angesiedelt ist. Das Wesen der Sprache möchte er durch die Analyse der sprachlichen Erfahrung, des Sprachgebrauchs und durch den Sprachgebrauch selbst feststellen.

Es ist daher zu bedauern, daß der Großteil seiner Ausführungen erst viele Jahre später außerhalb des unmittelbaren Kreises seiner Schüler bekannt wurde, denn die gesamte Sprachphilosophie Schleiermachers ist eine Philosophie des Sprachgebrauchs; sozusagen *ante litteram*. Sie hätte nicht nur die Sprachphilosophie, sondern auch die Sprachwissenschaft beeinflussen und insbesondere der Sprachwissenschaft neue Möglichkeiten der Untersuchung eröffnen können, zu denen diese Disziplin oft erst in unserer Zeit und auf völlig anderen Wegen gelangt ist. Wir sind erst in letzter Zeit zu einer Philosophie des Sprachgebrauchs gelangt, die in Ansätzen schon bei Schleiermacher enthalten ist. Seine Methode werden wir dann bei der Behandlung der einzelnen Probleme noch näher betrachten.

1.4. Bibliographische Hinweise

Es seien nun kurz einige Angaben zu den Werken Schleiermachers, in denen seine Sprachphilosophie vor allem zu finden ist oder die zumindest wichtige sprachphilosophische bzw. sprachtheoretische Äußerungen enthalten:

1. Berühmt ist der Aufsatz "**Über die verschiedenen Methoden der Übersetzung**", ursprünglich eine Berliner Akademierede aus dem Jahre 1813. Er stellt den wichtigsten Entwurf einer Theorie der Übersetzung nach Martin Luther dar und enthält, ausgehend vom Gesichtspunkt der Übersetzung, eine viel umfassendere Sprachtheorie. Der Aufsatz wurde 1816 gedruckt, und man kann ihn u.a. nachlesen in der von Hans Joachim Störig herausgegebenen Anthologie *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt 1. Aufl. 1963 (inzwischen sind weitere Auflagen erschienen).
2. Schleiermachers *Psychologie*, auf der Grundlage des handschriftlichen Nachlasses und von Vorlesungsnachschriften von George veröffentlicht. Diese Schrift ist im 4. Band der

Reihe *Friedrich Schleiermachers literarischer Nachlaß zur Philosophie*, Berlin 1862, enthalten, wobei in der *Psychologie* auf den Seiten 133-182 die Sprache behandelt wird. Es handelt sich hierbei um den längsten zusammenhängenden Text Schleiermachers zur Sprachphilosophie, der leider von vielen Autoren nicht genügend berücksichtigt wurde, die sich stattdessen viel mehr auf die *Dialektik* oder *Hermeneutik* beziehen.

3. Die *Dialektik*, auch auf der Basis von unveröffentlichtem Material von Odebrecht herausgegeben und 1942 in Leipzig erschienen. Auszüge aus diesem Werk kann man in Heinrich Junkers *Sprachphilosophischem Lesebuch*, Heidelberg 1948, im Abschnitt "Die Sprache als allgemeines Bezugssystem", S. 74-80, finden.
4. Die *Hermeneutik*, ebenfalls auf der Grundlage von Handschriften herausgegeben. Dabei ist zunächst die Ausgabe von Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959 (ergänzte Auflage, Heidelberg 1974), zu nennen, die allerdings die ältere Ausgabe von Friedrich Lücke, Berlin 1838, nicht ersetzen kann, da in letzterer auch Abschnitte aus Vorlesungsnachschriften enthalten bzw. eingearbeitet sind. Für die *Hermeneutik* Schleiermachers ist also sowohl Lückes Ausgabe, die *Hermeneutik und Kritik* von 1838, als auch die von Kimmerle, die *Hermeneutik* von 1959, notwendig. ;

Schleiermachers übrige Schriften enthalten nur wenig zur Sprachphilosophie. Nur ein noch zu Lebzeiten Schleiermachers veröffentlichtes Werk, seine Abhandlung zum Übersetzen, ist wichtig für seine Sprachphilosophie; daneben ist vor allem die *Psychologie* bedeutsam. Die anderen genannten Werke sind eher für bestimmte Aspekte, insbesondere für die *Hermeneutik* und weniger für die Fundierung der Sprachphilosophie selbst wichtig.

5. Für diejenigen, die sich näher mit der Sprachphilosophie Schleiermachers beschäftigen wollen, wäre auch Schleiermachers *Ästhetik* noch interessant. Auch sie wurde auf der Basis von Handschriften von Odebrecht in Berlin/Leipzig 1931 ;herausgegeben (es existiert ein Nachdruck). In der *Ästhetik* ist für uns besonders das dritte Kapitel des zweiten Teils (S. 257-287), *über die redenden Künste*, interessant.
6. Schließlich wäre zur *Hermeneutik* und darüber hinausgehend noch die *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977, zu nennen. Diese Ausgabe ist meines Wissens die jüngste Veröffentlichung von Texten Schleiermachers. Sie enthält im Anhang eine Auswahl sprachphilosophischer Texte und kann daher als eine Art Anthologie zum Denken Schleiermachers auf diesem Gebiet gelten. Keinesfalls kann sie aber die von mir schon lange angeregte, bisher jedoch noch nicht zustande gekommene Sammlung aller sprachphilosophischen Texte Schleiermachers ersetzen.

Aus der Bibliographie der allgemeinen Werke zu Schleiermacher will ich nur das wichtigste erwähnen:

An erster Stelle ist immer noch Wilhelm **Diltheys** zweibändiges Werk *Das Leben Schleiermachers* zu nennen. Der erste Band erschien in Berlin 1870 (³1965), der zweite Band wurde nicht mehr zu Lebzeiten Diltheys veröffentlicht, er wurde 1966 in Berlin von Martin Redecker unter dem Titel *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie* herausgegeben, der auch die dritte Auflage des ersten Bands auf der Grundlage des Textes der erste Auflage und der Zusätze aus dem Nachlaß besorgt hat (Berlin 1970). Über Dilthey ist die Hermeneutik Schleiermachers den Philologen und Linguisten, z.T. auch den Philosophen und Theologen bekannt geworden; insbesondere Schleiermachers berühmtes Prinzip des "Zirkels im Verstehen". Dieses Prinzip wurde z.B. von Leo Spitzer zur Grundlage der stilistischen Interpretation, ja der Stilistik überhaupt gemacht. Die gesamte Sprachphilosophie Schleiermachers ist jedoch leider bis heute weitgehend unbekannt. Es fehlt eine ausführliche Monographie und jegliche Gesamtdarstellung seiner Sprachphilosophie.

Bei dem vielzitierten Buch von Eva **Fiesel** - vielzitiert, weil es das einzige Buch zu diesem Thema ist - *Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, Tübingen 1927, findet man die üblichen unverbindlichen und allgemein gehaltenen Hinweise über Schleiermacher. Es scheint, daß Eva Fiesel von Schleiermacher nur die noch von ihm selbst veröffentlichte Abhandlung zur Übersetzung kennt.

Ausschließlich mit der Hermeneutik haben sich viele Philologen und Philosophen beschäftigt, weshalb auch die meisten Werke und Abhandlungen zu Schleiermacher v.a. Abhandlungen zu seiner Hermeneutik oder zu Aspekten seiner Sprachphilosophie sind, die mit der Hermeneutik zusammenhängen. In diesem Zusammenhang ist ganz besonders Hans-Georg **Gadamers** großes Werk *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 2. A. 1965, zu erwähnen, wo einige Seiten zu Schleiermacher zu finden sind: in der Ausgabe von 1965, S. 172-185.

Noch wichtiger ist der ebenfalls von **Gadamer** verfaßte Aufsatz "Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik" (zuerst in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 65, 1968; abgedruckt in: *Kleine Schriften*, Bd.3, "Idee und Sprache", Tübingen 1972, S. 129-140).

Ein weiteres wichtiges Werk, das geradezu die Wiederentdeckung Schleiermachers zumindest außerhalb Deutschlands bedeutete, ist G. **Vattimos** Buch *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mailand 1968.

In Deutschland ist etwas später ebenfalls ein Buch insbesondere zur Hermeneutik erschienen: Manfred **Frank**, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Interpretation nach Schleiermacher.*, Frankfurt a.M. 1977. ;Hier ist schon im Titel die Schleiermachersche Idee der Gegenüberstellung Allgemeinheit - Individuelles zu erkennen.

Schließlich sei zur hermeneutischen Tradition, die Schleiermacher fortsetzt und weiterentwickelt, ein Beitrag von Micaela **Verlato** erwähnt, der am Romanischen Seminar Tübingen veröffentlicht wurde: *Sprachinhalt und Interpretation*, Romanisches Seminar der Universität Tübingen 1984. Darin ist auch einiges zur neuesten Bibliographie zu Schleiermacher und der hermeneutischen Tradition enthalten. Verlatos Schrift ist später auch im Druck in der *Zeitschrift für Theologie* erschienen.

Zwei weitere an der Universität Tübingen angefertigte Arbeiten sind noch nicht erschienen: die Magisterarbeit und die Dissertation von **Rieger**, wobei letztere, wie mir versichert wurde, bald veröffentlicht wird. Sie beschäftigt sich mit der Sprachphilosophie und besonders mit der Hermeneutik Schleiermachers im Gesamtkontext der deutschen Romantik.

1.5. Schleiermacher im Vergleich zu seinen Zeitgenossen

1.5.1. Friedrich und August Wilhelm Schlegel

Wir hatten gesagt, daß wir im folgenden monographisch vorgehen wollen und Schleiermacher weitgehend unabhängig von seinem Kontext und von dem im ersten Teil dieser Vorlesung Gesagten betrachten werden. Ich will nun zumindest präzisieren, warum wir uns nicht auf Friedrich und August Wilhelm beziehen. Einerseits werden wir darauf verzichten, weil dieser Aspekt gerade in der erwähnten Dissertation von Rieger behandelt worden ist (Wenn diese Arbeit veröffentlicht ist, werden diese Kontexte und einiges andere viel klarer werden.); andererseits, weil sich das Denken Schleiermachers gegen das von Friedrich und August Wilhelm Schlegel radikal abhebt.

Wir sagten, Schleiermacher komme nach Friedrich und August Wilhelm Schlegel. Tatsächlich aber sind die drei Zeitgenossen, A.W. lebte sogar noch elf Jahre länger als Schleiermacher. Trotzdem wirkt das Denken der Schlegels, vor allem das Friedrichs, gegenüber dem Denken Schleiermachers geradezu archaisch. Die verschiedenen Auffassungen trennen Welten voneinander.

1.5.2. Condillac und die französische Aufklärung

Wir haben in der Einführung immer wieder betont, daß Schleiermacher sich gegen die aufklärerischen Schemata wendet, etwa gegen deren glottologische Fragestellung nach der ursprünglichen Identität von Sprache und Dichtung. Was ist damit gemeint?

Im allgemeinen gilt insbesondere für die französische Aufklärung etwa bei Condillac ein evolutionistisch verstandenes Schema, eine Art Entwicklung der verschiedenen menschlichen Tätigkeiten als determinierten Tätigkeiten aus einfacheren Tätigkeiten bzw. Fähigkeiten. Dabei differenziert sich das jeweils Identische, nicht Differenzierte, wodurch eine Art der Tätigkeit zu einer autonomen wird. Man hat sich das ungefähr folgendermaßen vorzustellen:

Zunächst gibt es die Handlungssprache, d.h. die Bewegung als Ausdruck, von der sich dann als autonome Zweige die Mimik und der Tanz trennen. Es verselbständigen sich also gewisse Formen des Ausdrucks durch Handlung, durch Bewegung. Was von der gesamten nicht differenzierten Handlungssprache übrigbleibt, ist nur das Vokale, die gesungene Sprache als neue Einheit. Von dieser nicht differenzierten Einheit trennen sich wiederum durch Differenzierung das Singen und die Musik allgemein. Nach der Abspaltung von Singen und Musik bleibt dann noch die dichterische Sprache, die als Sprache der Dichtung nicht weiter differenziert ist. Von der dichterischen Sprache trennt sich dann die Dichtung und wird autonom. Zurück bleibt die prosaische, die rationale praktische Sprache.

In zweierlei Hinsicht wird dieses Schema von Schleiermacher und von den großen Vertretern der deutschen Romantik abgelehnt:

1. Was die Evolution der Sprache, das Glottogonische, also das zeitlich Ursprüngliche und die zeitliche Entwicklung betrifft: Schleiermachers Analyse entspricht zwar einer phänomenologischen Analyse, sie geht aber nicht von einer Entwicklung in der Zeit aus. Die Komplexität ist nach Schleiermacher schon von Anfang an vorhanden, sie ist das ursprünglich Gegebene. Deshalb stellt sich für Schleiermacher das Problem des Sprachursprungs nicht. Die Entstehung der Sprache vollzieht sich für ihn in jedem Augenblick, und er betrachtet die dichterische Sprache nicht als eine ursprüngliche Form der Sprache.
2. Statt von einer ursprünglichen Identität und Nicht-Differenziertheit und einer späteren Differenzierung und Abzweigung dieser oder jener Tätigkeit geht Schleiermacher von der Identität und Differenzierung von Anfang an aus. Dabei ist die Identität das jeweils Gemeinsame, innerhalb dessen die Differenzierung erfolgt. Die Identität stellt die Grundlage, den jeweiligen Hintergrund für die Betrachtung der jeweiligen Differenz dar.

Nach dieser Auffassung galt also die Sprache nicht irgendwann einmal als nicht differenzierte Ausdrucksform zusammen mit anderen Formen, sondern sie ist immer schon und bis heute eine Ausdrucksform, und als solche entspricht sie einer Identität. Zugleich weist sie eine bestimmte Differenz auf, für Schleiermacher gegenüber dem Lachen und Weinen, allerdings innerhalb der menschlichen Ausdrucksformen.

1.6. Die allgemeine Fragestellung

1.6.1. Die Psychologie als wichtigster Text

Wir kommen nun zur allgemeinen Fragestellung in der Sprachphilosophie Schleiermachers. Wie schon gesagt, halte ich den oben erwähnten Abschnitt in Schleiermachers *Psychologie* für den wichtigsten Text zur Sprachphilosophie. Von diesem Text aus kann man sowohl die früheren als auch die späteren Beiträge Schleiermachers zur sprachphilosophischen Thematik am besten betrachten und erörtern.

Das gilt auch für die *Hermeneutik*, die in allen Schleiermacher-Interpretationen hervorgehoben wird. Auch sie muß im Rahmen der allgemeinen Sprachphilosophie, die in der *Psychologie* entworfen wird, verstanden werden. Wir werden deshalb diesen Text als Grundlage für die Darstellung der Sprachphilosophie Schleiermachers nehmen. Der Text geht von der Frage des Verhältnisses der Sprache zum Denken aus, bezieht sich aber von dieser Frage her sinnvollerweise nur im letzten Abschnitt auf das für Schleiermachers Sprachauffassung zentrale Thema der Verschiedenheit der Sprachen.

1.6.2. Schleiermachers Grundpositionen

Damit kein schiefes Bild dieser Auffassung entsteht, geben wir zunächst eine allgemeine Charakterisierung der Position Schleiermachers. Was diese Auffassung an erster Stelle und quasi bei jeder Fragestellung charakterisiert, ist einerseits der Gegensatz von Identität/ Gemeinsamkeit und Differenz, andererseits der Gegensatz und eventuell die entsprechende Dialektik von Identität/ Einheit/ Allgemeinheit und Pluralität/ Mannigfaltigkeit/ Individualität.

So werden in bezug auf den Gegensatz von Identität und Differenz etwa die menschliche Sprache und die Tiersprache oder die Sprache und das Denken betrachtet, wobei das Denken sehr umfassend gesehen wird, so daß es auch das sog. poetische Denken einschließt. In bezug auf das zweite Gegensatzpaar von Einheit und Mannigfaltigkeit ist die Einheit der Sprache im

allgemeinen gegenüber der Pluralität der Formen des Sprachgebrauchs zu sehen (in der *Dialektik* erscheinen diese Formen als Arten der Gesprächsführung), oder auch die Einheit der Sprache als Einheit des Denkens gegenüber den Einzelsprachen usw., bis hin zur individuellen Sprache gegenüber den verschiedenen Möglichkeiten der Rede auch bei einem Individuum mit seinem besonderen Sprachbesitz.

Die Unterscheidung von Sprache und Rede im Sinne etwa der Differenzierung von *langue* und *parole* bei Ferdinand de Saussure wird von Schleiermacher nicht ausdrücklich formuliert, sie wird jedoch schon durch die unterschiedliche Bezeichnungen für Sprache und Rede angenommen. Auch die Charakterisierungen, die Schleiermacher von diesen beiden allgemeinen Formen der Sprache gibt, entsprechen den erst im 20. Jahrhundert nach Ferdinand de Saussure üblich gewordenen Bestimmungen.

Wir werden insbesondere für den sprachphilosophischen Text aus der *Psychologie* der Argumentation Schleiermachers folgen, um zu sehen, wie er vorgeht. Wir werden dann bei den anderen Texten unmittelbar die Interpretation geben oder das Wesentliche darstellen.

Um den Text, der uns zunächst interessiert, zu verstehen, müssen wir zunächst einige Begriffe und Unterscheidungen Schleiermachers klären.

1.6.3. Subjektives und objektives Bewußtsein

Die Grundlage der Interpretation der Sprache bildet bei Schleiermacher die Unterscheidung von subjektivem und objektivem Bewußtsein. Ersteres ist das empfindende Bewußtsein, das Bewußtsein, das seine eigenen Veränderungen empfindet und eventuell auch z.B. als angenehm oder unangenehm bewertet, das aber kein Objekt als das andere, dem Subjekt gegenüberstehende berücksichtigen kann. Das objektive Bewußtsein hingegen ist jenes, das in sich selbst sozusagen Objekte vor sich hat, die es betrachten kann.

Das subjektive Bewußtsein bedeutet also die Konzentrierung auf das Subjekt selbst und auf die Veränderungen im Bewußtsein. Das objektive Bewußtsein bedeutet, daß dem Subjekt wenigstens ein Objekt gegenübersteht, das nicht nur als Veränderung innerhalb des Subjekts angesehen wird, sondern als das andere, etwa als Vorstellung, als inneres Bild, das schon objektive Eigenschaften aufweist, wobei gleichgültig ist, ob dieses Objekt für das Subjekt angenehm oder nicht angenehm ist. Damit sollen allerdings nicht zwei getrennte Arten von Bewußtsein unterschieden werden, sondern zwei Modi, zwei Momente oder Dimensionen des einen Bewußtseins.

1.6.4. Rezeptivität und Selbsttätigkeit

Die Unterscheidung subjektiv/objektiv ist bei Schleiermachers Interpretation der Sprache und in seinem gesamten Werk einerseits mit der Unterscheidung zwischen Rezeptivität und Selbsttätigkeit, andererseits mit Schleiermachers methodischer Idee in bezug auf die Differenziertheit und Undifferenziertheit gekoppelt. Die Unterscheidung von Rezeptivität und Selbsttätigkeit stellt im Grunde einen Gegensatz dar, der nicht mit dem ersten zwischen Subjektivität und Objektivität zusammenfällt, sondern der vielmehr parallel zu diesem ist. Hier geht es nämlich um die Tätigkeiten des Subjekts, also um die Frage, ob sich das Subjekt auch gegenüber Gegenständen passiv verhält, ob es die Gegenstände einfach in sich aufnimmt oder ob sich das Subjekt aktiv verhält, einerseits als subjektives Bewußtsein, indem es etwa Empfindungen ausdrückt, andererseits als objektives Bewußtsein, indem es mit den Gegenständen operiert und neue Gegenstände schafft.

Die beiden Begriffspaare subjektiv/objektiv und rezeptiv/selbsttätig bilden die Grundlage für die Interpretation der Sprache gemeinsam mit den beiden schon erläuterten hermeneutischen Paaren, die fast zusammenfallen: Identität und Differenz und daneben Identität als Einheit und Mannigfaltigkeit. Allerdings taucht bei Schleiermacher immer wieder der wichtige Hinweis auf, daß das Differenzierte, Nichtidentische nicht notwendigerweise aus der Nichtdifferenziertheit entsteht. Das Differenzierte sei immer schon vorhanden, das Nichtdifferenzierte sei nur in rationaler oder hermeneutischer Sicht das Ursprünglichere, das Einfachere.

[9.11.1987] Dies ist also der Hintergrund für die Interpretation der Sprache im sprachphilosophischen Text Schleiermachers aus der *Psychologie*, den wir näher betrachten werden, da hier der Kern der Sprachphilosophie Schleiermachers enthalten ist und seine Hermeneutik begründet wird. Viele haben diese Tatsache nicht gesehen, dieser Text ist am wenigsten bekannt und am seltensten zitiert worden, obwohl gerade hier die Grundlagen von Schleiermachers Sprachphilosophie und die Bestimmung der Sprache zu finden sind.

1.6.5. Die These von der Identität von Sprache und Denken

Die Bestimmung der Sprache erfolgt auf der Basis einer wesentlichen These, die auch die gesamte Interpretation begleitet: die These von der Untrennbarkeit, der Identität von Sprache und Denken. Obwohl Identität hier im Sinne Schleiermachers als eine Identität zu verstehen ist, die Differenz einschließt, so geht die Untrennbarkeit hier, wie wir noch sehen werden, doch weiter als in anderen Fällen. Denn Schleiermacher ist vor allem darum bemüht zu zeigen, warum trotz einiger Differenzen Sprache und Denken doch dasselbe sind. Es handelt sich hier also um eine Identifizierung von auf den ersten Blick verschiedenen Tätigkeiten, wobei diese für

Schleiermacher in beide Richtungen gilt: von der Sprache her zum Denken und vom Denken her zur Sprache. Es gebe keine Sprache ohne Denken, keine Sprache, die kein Denken wäre, so wie kein Denken existiere, das nicht zugleich sprachlich wäre.

Die Unterscheidung zwischen einem sprachlichen und einem reinen Denken macht Schleiermacher nicht. Zugegebenermaßen ist eine derartige Unterscheidung tatsächlich unmöglich, wenn man jeden Ausdruck des Denkens in Wörtern und Sätzen Sprache nennt, wobei diese Sprache dann nicht mehr einer Einzelsprache entspricht. Sie wäre in diesem Fall vielmehr die Sprache der Wissenschaft, eine rein terminologische Sprache, die nur noch ein ahistorisches Bezugssystem darstellt.

Schleiermacher nennt tatsächlich jeden Ausdruck in Form von Wörtern und Sätzen Sprache, also auch die Sprache der Wissenschaft, die er sogar als eine der beiden höchsten Formen des Sprachlichen betrachtet. Die andere der beiden höchsten sprachlichen Formen ist für Schleiermacher die Sprache der Dichtung. Dichterische Sprache und Wissenschaftssprache stünden wiederum der alltäglichen Sprache des praktischen Lebens gegenüber. Bleiben wir aber vorerst bei der Identifizierung von Sprache und Denken, nach der es keine reine Denkfähigkeit ohne Sprache gibt. Das Denken tendiere nur dazu, sich von der Einzelsprache zu befreien, es existiere sozusagen nur ein Sein-Wollen des Denkens. Mit anderen Worten und etwas vereinfacht gesagt: Eigentlich denke man z.B. deutsch, man möchte aber zugleich das Denken als universelles interpretieren und sich von der Einzelsprache befreien. Was man denkt, soll für jede Sprache, d.h. für jedes Denken in jeder Sprache gelten.

1.6.6. Vorsprachliches und nachsprachliches Denken

Damit auch unsere Interpretation und Kritik verständlich werden, möchte ich schon hier darauf hinweisen, daß ich selbst eine andere Auffassung des Verhältnisses von Sprache und Denken vertrete, die eher der implizit bei Aristoteles und explizit vor allem bei Hegel enthaltenen Auffassung entspricht: Die Sprache als solche ist sicherlich eine Form des Denkens. Das Denken ist jedoch nicht vollkommen auf die Sprache reduzierbar, denn es gibt auch ein vorsprachliches und ein nachsprachliches Denken. Das vorsprachliche Denken ist gleichzeitig nichtsprachlich, das nachsprachliche Denken ist zwar als Sprache ausgedrückt und damit auch sprachlich, es ist aber außereinzelsprachlich. Obwohl das nachsprachliche Denken notwendigerweise von einer Einzelsprache ausgeht, diese im Materiellen gebraucht und die Einzelsprache Ursache für Irrtümer im Denken sein kann, ist doch das nachsprachliche Denken tendenziell unabhängig von den Einzelsprachen. Es schafft sich eine universelle Fachsprache, bei der eine Einzelsprache verwendet werden kann, allerdings als Summe von objektiven Bezeichnungen der Sachen selbst und nicht als Summe von Bedeutungen innerhalb einer bestimmten Einzelsprache.

Während also Schleiermacher davon ausgeht, daß der Mensch dazu tendiert, sich von der Einzelsprache zu befreien und die Begriffe der jeweiligen Einzelsprache zu Universalbegriffen zu machen, die den Sachen selbst entsprechen, interpretiere ich das Verhältnis folgendermaßen: Es gibt das vorsprachliche Denken, das ein Denken durch Vorstellungen von Situationen und von sich selbst in bestimmten Situationen ist. Es ist ein Denken, das überhaupt nicht zur Sprache kommt und nicht sprachlich formuliert zu werden braucht. So kann man sich vorstellen, wie man in einer bestimmten praktischen Situation reagieren würde und dann auch tatsächlich reagiert, ohne dies sprachlich ausdrücken zu müssen. Die Sprache kann natürlich dann den praktischen Umgang mit Gegenständen beeinflussen und ihn auch erleichtern. Sie ermöglicht es darüber hinaus, Handlungen auf andere zu übertragen, d.h. von anderen etwas zu verlangen, was man selbst gerade nicht tut.

1.6.7. Einzelsprache und Universalsprache bzw. Fachsprache

Daneben gibt es das sprachliche Denken, das immer einer bestimmten Einzelsprache entspricht, da die Sprache ausschließlich als Einzelsprache gegeben ist. Man hat nie eine Universalsprache, sondern immer eine historisch gewordene Sprache. Das Denken geht nun nicht nur tendenziell sondern tatsächlich über die Einzelsprache hinaus, hängt aber sozusagen an einem Ende von der jeweiligen Einzelsprache ab, da diese dem Denken die ersten notwendigen Unterscheidungen, ja die Gegenstände selbst bietet, über die dann gedacht werden kann. Die Gegenstände können die Wissenschaft des Allgemeinen betreffen, wie z.B. *Baum*, die Geschichte, wie etwa *Peter* oder *Berlin*, die mathematischen Wissenschaften, wie *eins*, *zwei*, *drei*, oder auch die Philosophie, wie etwa *Tugend*. Die Einzelsprache erlaubt es dann zu fragen: *Was ist ein Baum? Wer ist Peter? Welche Stadt ist Berlin? Was ist zwei? Was ist Tugend?* Beantwortet man diese Fragen ausführlich, betreibt man die Wissenschaft des Allgemeinen bzw. man verfolgt die Geschichte des jeweiligen Gegenstandes, man beschäftigt sich mit Zahlentheorie oder man betreibt Philosophie, in unserem Fall Moralphilosophie oder Ethik.

Zur Veranschaulichung will ich ein Beispiel aus John Deweys *Logik* übernehmen, das zumindest die Wissenschaft des Allgemeinen, die Geschichte und die Philosophie betrifft:

Die allgemeinwissenschaftliche Frage könnte etwa lauten: *Was ist ein Schiff?* Die 'Schiffologie' würde sich ausführlich mit der Beantwortung dieser Frage beschäftigen, deren Ergebnis das Sein des Schiffes wäre. *Welches ist dieses Schiff?* wäre dagegen die Frage nach der Identität eines Individuums. Sie könnte durch die Geschichte beantwortet werden und würde uns zur historischen Identität des Gegenstandes führen. *Was ist Schiffsein?* oder, wie Dewey sagt, *Was ist die Schiffheit?* Schließlich wäre die philosophische Frage die Frage nach dem Sinn des Seins, in diesem Fall des Schiffseins.

Sie hätte das Ergebnis der Wissenschaft von Schiffen, nämlich das Schiffsein, zum Gegenstand und würde dieses in Frage stellen.

Die Wissenschaft in all ihren Formen bleibt aber gerade nicht bei den in der Sprache gegebenen Abgrenzungen, sondern sie gelangt notwendigerweise zu den Sachen selbst. Sie geht zwar von den einzelsprachlichen Abgrenzungen aus, stellt diese dann aber in Frage und macht gegebenenfalls andere bzw. genauere Abgrenzungen. Die Wissenschaft stellt z.B. fest, daß ein Walfisch kein Fisch ist, und zieht deshalb eine andere Grenze als die Sprache. Solche neuen oder anderen Abgrenzungen werden auf irgendeine Weise benannt, und es wird eine Sprache geschaffen, die nicht mehr Einzelsprache sondern Fachsprache ist. Dabei werden zwar weitgehend die schon zur Verfügung stehenden Zeichen der Einzelsprache verwendet, die Fachsprache der Wissenschaft ist jedoch eine objektive Sprache, die in ihren Abgrenzungen den Sachen selbst entspricht. Das Denken ist in dieser Hinsicht zwar sprachlich, aber es ist gerade nicht einzel-, sondern universalsprachlich. Es macht auch die Einzelsprache zu einer Universalsprache, zu einer Sprache also, die den in den Sachen selbst vorgenommenen Abgrenzungen entsprechen will.

Betrachten wir, für uns naheliegend, ein Beispiel aus der Sprachwissenschaft:

Es gibt ein sprachliches Denken auch über die Sprache selbst, und dieses Denken unterscheidet etwa im Französischen *langue, parole, langage, mot, propos, discours* usw., also eine Anzahl von Benennungen, die Unterscheidungen innerhalb der Einzelsprache darstellen. Nun macht ein Wissenschaftler aus *langue* und *parole* Fachtermini der Sprachwissenschaft. Diese beziehen sich auf die Sachen selbst und sind dabei immer noch französische Wörter, allerdings nicht mehr inhaltlich. Wenn wir nun wissen wollen, was *langue* und *parole* in der Sprachwissenschaft meinen, fragen wir nicht mehr, was diese Wörter im Französischen bedeuten, wo sie auch mit *mot, propos, discours* etc. zusammenhängen. Vielmehr ist nur von Interesse, was Ferdinand de Saussure *langue* bzw. *parole* nennt und wie man denselben Sachverhalt am besten mit deutschen Formen bezeichnen kann. Man kommt dann zum Wort *Einzelsprache* für *langue* und zu *Rede* für *parole*, wobei natürlich nicht die gehaltene Rede, sondern das Reden als Realisierung einer Einzelsprache gemeint ist. Es wird also eine Fachterminologie geschaffen, in der nicht etwa deutsche oder französische Wörter benutzt werden, sondern für die Universalität beansprucht wird. Es werden die Formen der jeweiligen Sprache verwendet, denen jedoch ein von der Wissenschaft festgelegter Inhalt zugeordnet wird, der die Sachen selbst betrifft und nicht mehr das, was die Wörter im Französischen oder im Deutschen bedeuten. Die Wissenschaft kann, obwohl sie sich mit ihrer Fachsprache von der Einzelsprache befreit hat, doch an gewissen Punkten in der Einzelsprache verankert bleiben.

Ich will dazu wiederum ein Beispiel aus der Sprachwissenschaft geben:

Wenn Hermann Paul sagt, die Sprachwissenschaft sei Sprachgeschichte, so denkt er im Grunde nicht nur fachsprachlich sondern zugleich spezifisch deutsch. Er meint nämlich

mit Geschichte nicht etwa die Historie, die *histoire de la langue*, wie zum Teil übersetzt wurde, sondern das, was mit der Sprache in jedem Augenblick geschieht. Er interpretiert Geschichte als Geschehen und zugleich als die Wissenschaft des Geschehens. Liest man die *Prinzipien der Sprachgeschichte*, so findet man auf jeder Seite auch das Funktionieren der Sprache beschrieben, was andere eindeutig zur Sprachbeschreibung rechnen würden. Für Paul aber gehört all dies zur Geschichte, da es sich auf das bezieht, was mit der Sprache geschieht.

Die Wissenschaft kann zwar zum Teil in der Einzelsprache verhaftet bleiben, sie strebt aber eine Universalsprache des Denkens unabhängig von der Einzelsprache an. Alle Begriffe, die vorgeschlagen werden, werden immer als Bezeichnungen der Sachen selbst vorgeschlagen. Dies gilt nicht nur für die Sprachwissenschaft und die Naturwissenschaft, sondern auch für die Philosophie. Die Ontologie beschäftigt sich nicht etwa mit dem Verb *sein* in einer Einzelsprache, sondern mit dem Sein an sich.

Natürlich ist das Denken immer auch geschichtlich, es erfolgt in geschichtlichen Situationen. Es ist jedoch nicht sprachgeschichtlich sondern menscheits- und kulturgeschichtlich. Höchstens in seinem Anfangspunkt kann das Denken als sprachgeschichtlich betrachtet werden, da es von in der Sprache schon gegebenen Abgrenzungen ausgeht.

1.6.8. Kontinuität von Einzelsprache und Fachsprache bei Schleiermacher

Schleiermacher geht nicht von einem vorsprachlichen Denken als solchem aus, wobei er Denken grundsätzlich anders definiert als wir. Er versteht unter Denken nur das Denken mit Worten und Sätzen, nur das reflexive Denken *über* die Sachen und nicht *mit* der Vorstellung der Sachen selbst. Schleiermacher schreibt in seiner *Psychologie* das vorsprachliche Denken daher den Sinnestätigkeiten zu. Der Unterschied zwischen unseren Grundlagen und der Auffassung Schleiermachers besteht also nicht in diesem Punkt, sondern vielmehr darin, daß Schleiermacher eine Kontinuität zwischen Einzelsprache und Fachsprache annimmt. Auch die Sprache des Wissens ist für ihn einfach Deutsch, Französisch, Englisch usw., und sie operiert nach seiner Auffassung nur mit den Inhalten der Einzelsprachen. Die Einzelsprachen selbst neigten seiner Auffassung nach zur Universalität, sie seien tendenziell universell. Dabei sei die Universalität nur ein Normbegriff, sie entspreche einem nicht erreichbaren Status, da zugleich Differenziertheit immer wieder historisch entstehe.

Dieses Fehlen einer Trennung zwischen Einzelsprache und Fach-/Universalsprache und damit das Fehlen einer Trennung von einzelsprachlichem Denken bzw. der Sprache als Denken und

dem nachsprachlichen Denken ist der Punkt, den wir bei Schleiermacher an erster Stelle diskutieren wollen.

[10.11.1992] Kommen wir nun aber zurück zur Interpretation von Schleiermacher selbst. Es stellt sich die Frage, wie es möglich ist, mit dem Elementarinstrumentarium hermeneutischer Kategorien - wie dem von Identität vs. Differenz und von Allgemeinheit vs. Mannigfaltigkeit - eine so differenzierte Analyse vorzunehmen und so hochkomplizierte Fakten zu interpretieren wie im Falle der Sprache. Es ist dadurch möglich, daß Schleiermachers Instrumentarium der Identität und Differenz ein rein formales ist und daß die Kompliziertheit durch den entsprechenden Stoff gegeben ist, also durch die Frage, welches jeweils die Identität, welches die Differenz ist und was innerhalb des Differenzierten, nach einer neuen Bestimmung Identität und Differenz sind.

Wir hatten gesagt, daß die Frage der Sprache für Schleiermacher zugleich eine Frage des Denkens darstellt, da er der Auffassung ist, beides gehöre so weitgehend zusammen, daß Sprache und Denken als identisch betrachtet werden könne. Es scheint also, als bleibe auch bei Schleiermacher ein Zweifel bestehen, denn er nimmt in diesem Fall nicht die Identität als tatsächlich gegeben an, sondern nur als eine sehr enge Zusammengehörigkeit an, die die Identifizierung beider Tätigkeiten nahelegt. Wenn er gleich darauf die Schwierigkeit der Untersuchung betont und dies teilweise auf die Tatsache zurückführt, daß die unmittelbare Gewißheit der Menschen beim Gebrauch des geistigen Organons viel dazu beigetragen habe, dessen Untersuchung zu vernachlässigen, ist nicht ohne weiteres zu entscheiden, ob sich Schleiermacher mit Organon auf die Sprache, auf das Denken oder auf beides bezieht. Zum ersten Mal wird das Problem der Sprache und das des Denkens identifiziert.

2. Sprache und Denken in der Psychologie

2.1. Die vier Grundfragen Schleiermachers

2.1.0. Vorbemerkung

Schleiermachers Untersuchung zu Sprache und Denken in der *Psychologie* folgt unmittelbar auf die Untersuchung zu den Sinnestätigkeiten. In letzterer kommt Schleiermacher von den unmittelbaren Empfindungen bis zur Konstruktion allgemeiner sinnlicher Bilder bzw. Schemata. Bei der Untersuchung zu den Sinnestätigkeiten ist die Frage der Sprache zunächst ausgeklammert, obwohl die Sprache nicht erst nach Vollendung der Sinnesoperationen, sondern schon früher eintritt und diese Operationen beeinflusst, worauf Schleiermacher selbst auch ausdrücklich hinweist. Auch die Konstruktion allgemeiner Bilder ist schon weitgehend sprachlich, sie ist von der Sprache beeinflusst, wird jedoch immer noch an erster Stelle als Sinnesoperation bestimmt.

Die Untersuchung der Problematik von Sprache und Denken erfolgt bei Schleiermacher dadurch, daß er vier Fragen diskutiert. Diese Fragen werden zu Beginn der Untersuchung aufzählt und erläutert. Die beiden ersten Fragen werden in Analogie zur Problematik der Sinnestätigkeiten gestellt, die beiden letzteren betreffen das Eigentümliche der Problematik Sprache/Denken. Auch wir werden die vier Fragen zunächst als solche nennen, da wir gerade in diesem Fall dem Gedankengang Schleiermachers folgen wollen, um zu sehen, wie er eine lebendige Hermeneutik schafft und seine eigene Hermeneutik zumindest intuitiv schon anwendet. Wir werden dann genau der Untersuchung und Analyse dieser Fragen durch Schleiermacher folgen.

Kommen wir nun zu den Fragen selbst. Wir werden zunächst die genaue Formulierung Schleiermachers wiedergeben und danach einige Erläuterungen anschließen.

2.1.1. Die Frage des Anfangspunktes von Sprache und Denken

Es geht hier, wie immer bei Schleiermacher, um eine grundlegende Identität. Sprache und Denken seien idealiter einerseits als Einheit, andererseits schon als Differenzierung festzustellen. Schleiermachers Formulierung lautet:

Die erste Aufgabe wird immer die sein, daß wir fragen, was ist denn eigentlich anzusehen als der erste Anfangspunkt und als der ursprüngliche Impuls, aus welchem diese Tätigkeiten, die | wir gleich in ihren beiden Seiten als wesentlich zusammengehörig fassen müssen, Denken und Sprechen, sich entwickeln? (S. 133)

Bei der ersten Frage geht es darum, auch für Sprache und Denken eine Daseinsform zu suchen, bei der die beiden Tätigkeiten schon ein Minimum des Gegensatzes zwischen objectivem und subjectivem Bewußtsein aufweisen. Beim vollständig entwickelten Bewußtsein stelle man fest, daß "ein jeder psychisch erfüllte Lebensmoment zusammengesetzt ist aus einem innern des Impetus und einem äußeren der Veranlassung." (S. 134) Der Anfangspunkt sollte jedoch auch bei Sprache und Denken eine in dieser Hinsicht noch unentwickelte Differenz sein.

2.1.2. Die Frage der biologisch-intellektuellen Duplizität von Sprache und Denken

Für die Sinnestätigkeiten hatte Schleiermacher eine Duplizität von Organisch-Biologischem einerseits und Intellektuellem andererseits angenommen. Im Zusammenhang mit Sprache und Denken schreibt Schleiermacher nun Folgendes:

Das zweite ist dieses, giebt es auch hier eine solche Duplicität, wie dort [bei den Sinnestätigkeiten], das mehr organische und das mehr intellectuelle, das mehr physische nur aus der Beschaffenheit der Organe zu | begreifende und das aus dem eigentlich geistigen zu verstehende? (S. 134/135)

Für die zweite Frage nennt Schleiermacher schon mögliche Lösungen, um auf die mit dieser Frage zusammenhängenden Schwierigkeiten hinzuweisen. Da er hermeneutisch vorgeht, muß er auch sich womöglich anbietende Lösungen diskutieren, nur um dann zu zeigen, daß diese keineswegs wirkliche Lösungen sind, sondern einen Irrweg darstellen. Schleiermachers zweite Frage könnte durchaus auch in der Annahme einer organisch-intellektuellen Duplizität von Sprache einerseits und Denken andererseits gestellt werden. Die Frage wäre dann wie folgt zu verstehen: Gibt es eine Duplizität von organisch, physisch, nur biologisch bedingt einerseits und intellektuell, geistig andererseits.

Eine mögliche Antwort wäre: Ja, es gibt diese Duplizität. Es ist die von Sprache und Denken selbst. Die Sprache wäre das Biologische, das physisch Bedingte, das Organische, das Denken wäre das Geistige, das Intellektuelle. Die Sprache wäre nach dieser Auffassung nur die biologische Grundlage und der materielle Ausdruck des Denkens. Sprache und Denken wären in diesem Fall die zwei Seiten ein und derselben Erscheinung, das Sprechen wäre eine organische

Tätigkeit, das Denken hingegen das Psychische, "das Bewußtsein selbst in einer bestimmten Gestalt", wie Schleiermacher sagt. Ein derartiges Verständnis der Fragestellung nennt Schleiermacher "die erste Ansicht aus dem Groben".

Es entspricht der alten, rationalistischen Identifikation von Sprache und Denken, bei der nicht die Sprache schon als Denken interpretiert, sondern nur als Ausdruck, als organische Äußerung des Denkens angesehen wurde. Diese Interpretation sieht aber von der Tatsache ab, daß die Sprache selbst auch schon Denken ist, daß sie also an sich schon zugleich organisch und psychisch sein muß. Darin bestehe laut Schleiermacher die Schwierigkeit dieser Fragestellung, es sei nämlich nicht zu leugnen, daß in der Sprache als solcher auch eine Duplizität festzustellen ist: die ganze Mannigfaltigkeit der bloß organischen Elemente, wie sie sich im gesamten System der Sprachelemente manifestiert. Nimmt man die Duplizität von Biologischem und Psychischem für die Sprache als solche an, kann man sich fragen, ob Entsprechendes auch für das Denken gilt. Es sei nach Schleiermacher aber schwierig, sich das Denken, verstanden als Bestimmtheit des objektiven Bewußtseins, als organisch bedingt vorzustellen. Lehne man die Duplizität für das Denken ab, so entstehe die Schwierigkeit, "in Beziehung auf diese beiden zusammengehörenden Operationen", nämlich Sprache und Denken, "eine solche Verschiedenheit anzunehmen". (S. 135)

Schleiermacher sieht also zwei Lösungsansätze für die zweite Frage. Einerseits die rationalistische "Ansicht aus dem Groben", nach der das Organische die Sprache, das Psychisch-Intellektuelle das Denken wäre. Schleiermacher lehnt diese Auffassung ab, da er Sprache und Denken als identisch betrachtet und festgestellt hat, daß auch die Sprache selbst zugleich organisch und psychisch, daß sie als solche schon Denken sei.

Andererseits kann man sowohl bei der Sprache als auch beim Denken Organisches und Psychisches annehmen. Allerdings sieht Schleiermacher hier die Schwierigkeit darin, das Denken als organisch bedingt zu betrachten - Schleiermacher wußte natürlich noch nichts von den Erkenntnissen der modernen Neurologie, die eine solche Auffassung rechtfertigen - oder aber auf den Parallelismus zwischen Sprache und Denken hier zu verzichten. Im letzteren Fall erschiene zwar die Sprache als organisch *und* psychisch, das Denken jedoch ausschließlich als psychisch gegeben. Wir werden noch sehen, wie Schleiermacher die Schwierigkeiten überwindet oder es zumindest versucht.

2.1.3. Die Frage des Verhältnisses von Sprache und Denken zu den übrigen psychischen Tätigkeiten

Schleiermacher stellt die Frage, wie Sprache und Denken gegenüber anderen psychischen Tätigkeiten abzugrenzen sind:

Es wäre immer noch zweierlei übrig, erstens das Verhältniß der Momente, in denen diese Thätigkeit vorkommt, zu allen übrigen psychischen Thätigkeiten, die das menschliche Leben constituieren, festzustellen. (S. 135)

Bei der dritten Frage geht es nach Schleiermacher nicht nur darum, daß Denken und Sprechen alle übrigen psychischen Tätigkeiten begleiten. Dies ist für Schleiermacher sicherlich richtig, da er es sogar auf die Sinnestätigkeiten überträgt, weil etwa die Klarheit in bezug auf den Gegensatz von angenehm und unangenehm und auf die Zustände des Organismus erst durch die Reflexion darauf, durch das Aufnehmen in das Denken vollendet wird. Auch das, was das subjektive Bewußtsein feststellt, wie etwa das Angenehme oder Unangenehme, wird klarer, wenn es von Sprache und Denken begleitet ist. Erst wenn wir z.B. die Empfindung von angenehm oder unangenehm auch aussprechen, haben wir sie in das Denken aufgenommen und damit von einer vagen Empfindung zu einem klaren Begriff gemacht.

Ich vermute übrigens, daß in diesem Punkt entweder einfach ein Zusammenhang zwischen Schleiermacher und Aristoteles besteht oder Schleiermacher bewußt auf Aristoteles anspielt. Denn im Passus über die Sprache zu Beginn seiner *Hermeneutik* schreibt Aristoteles, daß die Stimme als solche nur das Angenehme oder das Unangenehme ausdrücke, die Sprache aber darüber hinausgehe, da sie auch das Richtige oder nicht Richtige u.ä. ausdrücke.

Die Feststellung, daß Sprache und Denken auch andere Tätigkeiten begleiten, stellt für Schleiermacher aber noch keine Lösung dar, sondern ist vielmehr der Anfangspunkt einer schwierigen Aufgabe. Es geht nämlich darum, die Differenz zwischen dem Denken, das andere Tätigkeiten begleitet, und dem selbständigen Denken als höchster Bestimmtheit des objektiven Bewußtseins zu präzisieren.

2.1.4. Die Frage nach der Universalität des Denkens angesichts der Mannigfaltigkeit der Sprachen

Im folgenden nimmt Schleiermacher eine Kontinuität zwischen Denken und Sprache an, und er fragt, wie es mit der angenommenen Universalität des Denkens gegenüber der Mannigfaltigkeit der Sprachen steht.

Und zweitens dann das noch größere, die Differenzen in der Thätigkeit selbst, welche nun erst zusammengenommen die Denk- und Sprachthätigkeit des Menschen repräsentieren, d.h. die Mannigfaltigkeit der Sprachen in ihren organischen Differenzen und in Beziehung auf das in | tellectuelle, ebenfalls zu erklären. (S. 135/136)

Bei dieser Frage hat man es mit der Aporie, mit der logischen Schwierigkeit zu tun, die durch das Festhalten an der Einheit des Denkens einerseits und der Feststellung der Differenziertheit in den Sprachen und damit auch im Denken andererseits gegeben ist. Die wichtige Ansicht und zugleich Einsicht Schleiermachers ist hier die, daß die Verschiedenheit der Sprachen nicht nur oberflächlich materiell, sondern tief inhaltlich ist. Wären die Sprachen nur materiell verschieden gegenüber der Einheit des Denkens, so würde sich das Problem der Differenziertheit überhaupt nicht stellen. Die Sprachen unterschieden sich aber gerade auch als Erscheinungen des Denkens voneinander. Schleiermacher betont mit Entschiedenheit, daß die einzelnen Elemente einer Sprache auch in bezug auf den logischen Gehalt nie in denen der anderen aufgehen, daß also das Denken, wie es in den einzelnen Sprachen auftritt, nie bei allen Sprachen identisch sei. Diese Tatsache dürfe man bei einer Untersuchung über Sprache und Denken keinesfalls ausklammern.

Schleiermacher hebt ferner hervor, daß dieses Problem das schwierigste der ganzen Untersuchung darstelle und daß er keine ausführlich begründete, sondern lediglich eine skizzenhafte Lösung dieser Frage bieten und eine Grundlage für weitere Untersuchungen legen könne. Er schreibt:

Denn um den Gegenstand zu erschöpfen, müßten wir uns eine allgemeine Sprachlehre schaffen in einem Umfang, wie sie jetzt noch nicht existiert, und eine vollkommene Kenntniß von allen Sprachen besitzen, so daß wir das Differenten von dem Identischen sondern könnten. (S. 137)

Die vierte Frage ist für Schleiermacher also zugleich die Frage nach den empirischen sprachlichen Universalien. Bei ihm wird dieses Problem zum ersten Mal in seinem wirklichen Sinn und mit voller Klarheit gesehen. Eigentlich wäre dies die Frage *par excellence* für die Universalgrammatik des 18. Jahrhunderts gewesen, sie wurde dort jedoch kaum als solche gestellt. Die Differenziertheit der Sprachen gegenüber der Universalität des Denkens war nicht von Interesse, da sich die Universalgrammatik damit begnügte, die Differenziertheit der Sprachen als Randerscheinung und nicht als wesentliches Merkmal der Sprache zu betrachten. Es wurde verkannt, daß die Sprache überall differenziert auftritt und nicht nur am Rande eines einheitlichen Kerns, der für alle Sachen gilt.

2.2. Schleiermachers Antworten auf die vier Fragen im Überblick

2.2.1. Der Anfang von Sprache und Denken

[16.11.1987] Bei der Beantwortung der ersten Frage nennt Schleiermacher das *Sich-Manifestieren-Wollen als Individuum* als charakteristisches Merkmal des Menschen. Dieses Sich-Manifestieren-Wollen trete in vier Formen in Erscheinung: als Lachen, als Weinen, als Singen und als Sprechen. Warum aber macht Schleiermacher den Zusatz *als Individuum*? Es sei gerade dieser Aspekt, durch den sich der Mensch vom Tier abhebe, so daß es vom Tier zum Menschen keinen fließenden Übergang, keine Entwicklung gebe. Tiere lachten, weinten und sprächen nicht. Bei gewissen Tieren werde zwar von unserem menschlichen Gesichtspunkt aus von Gesang gesprochen, das Singen stehe aber auch in diesen Fällen nicht dem Sprechen oder anderen Naturlauten gegenüber, die dann kein Gesang wären. Es gebe also bei den Tieren auch keinen wirklich als Singen bestimmten Gesang. Die Tiere manifestierten sich nicht als Individuen sondern als Gattung. Das tierische Leben könne nur zur Abhebung der menschlichen Sprache herangezogen werden, als eine Form, bei der der Gegensatz von subjektivem und objektivem Bewußtsein unentwickelt bleibt. Die menschliche Sprache stehe in direktem Zusammenhang mit dem differenzierten objektiven Bewußtsein, das bei Tieren grundsätzlich ausgeschlossen sei.

Was ist dann aber das Gemeinsame von Mensch und Tier, gegenüber dem sich nach Schleiermachers Methode die Differenz erst feststellen läßt? Die Gemeinsamkeit wäre hier das Sich-Manifestieren-Wollen, denn auch Tiere seien gesellig und äußerten ihr Sein durch Laute (Von anderen bei Tieren möglichen Zeichen spricht Schleiermacher nicht). Das Gemeinsame zwischen Mensch und Tier wäre also das Sich-Manifestieren-Wollen, die Differenz wäre das Sich-Manifestieren-Wollen *als Gattung* beim Tier, gegenüber dem *als Individuum* beim Menschen. Dabei sei innerhalb des Sich-Manifestieren-Wollens als Individuum wiederum das Sprechen als *objektives Bewußtsein* von den anderen möglichen Formen zu unterscheiden. Die Sprache sei damit zu bestimmen als ein *Sich-Manifestieren-Wollen als Individuum und als objektives Bewußtsein* gegenüber den anderen Formen des Sich-Manifestieren-Wollens als Individuum, dem Weinen, Lachen und Singen.

2.2.2. Die biologisch-intellektuelle Duplizität von Sprache und Denken

Die zweite Frage löst Schleiermacher wie folgt: Die Duplizität *organisch-psychisch* in bezug auf Sprache und Denken bestehe darin, daß diese einerseits allgemeine Bilder, also Produkte der Sinnestätigkeit benennen und zu Begriffen erheben und andererseits diese Begriffe miteinander

verbinden. Die Sinnestätigkeit könne nur bis zu einem allgemeinen Bild, zu einem Schema eines Gegenstandes gelangen. Solche Schemata würden dann in der Sprache zu Begriffen gemacht, wobei die Sprache auch Begriffe schaffen könne, denen kein allgemeines Bild zugrundeliegt. So werde etwa analog zur Bildung des Begriffs *Baum*, dem ein allgemeines Bild des Baumes zugrundeliegt, auch der Begriff *Tugend* geschaffen, der ja nicht mehr auf ein sinnliches Bild hinweist. Die einzelnen Begriffe werden darüber hinaus miteinander verbunden, was wiederum ein rein psychischer Vorgang sei und damit keine Entsprechung im Sinnlichen habe.

Dieser Duplizität von Organischem und rein Psychischem entspreche in der Sprache im engeren Sinn der Gegensatz Wort - Satz. Dabei sei die Benennung der Begriffe dem Wort, die Verbindung der Begriffe dem Satz gleichzusetzen. Innerhalb der Begriffe selbst bestehe ebenfalls eine Duplizität als Gegensatz zwischen Begriffen, die Bildern entsprechen, und solchen, die nicht auf Bilder zurückgeführt werden könnten.

Eine Entwicklung von der Sinnestätigkeit zu Sprache und Denken sei allerdings ausgeschlossen, denn die Sinnestätigkeiten produzierten allgemeine Bilder, nicht aber Begriffe. Die allgemeinen Bilder könnten zwar Begriffe motivieren, allerdings nur als deren äußere Veranlassung. Auf keinen Fall aber könnten Bilder Sätze, also die Verbindung von Begriffen, motivieren. Es muß hier sozusagen eine Mutation - nach demselben Muster - eintreten von der Tätigkeit, die Begriffe bestimmten Bildern entsprechen läßt, zur Bildung von Begriffen, die mit sinnlichen Bildern überhaupt nichts mehr zu tun haben. Nur die allgemeine Form bleibe analog. So werde etwa *Tugend* behandelt, wie wenn damit eine Klasse von Sachen bezeichnet würde, es sei genauso ein Substantiv wie z.B. *Baum* oder *Tisch*.

2.2.3. Das Verhältnis von Sprache und Denken zu den übrigen psychischen Tätigkeiten

Bei der Beantwortung der dritten Frage vertritt Schleiermacher die Auffassung, Sprache und Denken begleiteten die Sinnestätigkeiten nachfolgend und die Willenserscheinungen vorangehend. Die Empfindungen könnten durch ihre Benennung mit einem Begriff klarer gemacht werden. Bei den Willensentscheidungen hingegen stehe an erster Stelle die Sprache, die Planung und das Entwerfen dessen, was zu tun sei, und erst an zweiter Stelle folge das Tun. Daneben erschienen Sprache und Denken, auch ohne andere Formen von Tätigkeiten zu begleiten, als selbständig in ihrer eigenen freien Produktion. Es existierten zwei Grundformen dieser freien Produktion: Die Sprache der Dichtung und die Sprache des Wissens. Die Stellung der Sprache gegenüber anderen Tätigkeiten sei also entweder nachfolgend oder vorangehend oder selbständig im Fall der Sprache der Dichtung oder des Wissens.

2.2.4. Die Frage nach der Universalität des Denkens angesichts der Mannigfaltigkeit der Sprachen

Als Lösung der vierten Frage, wie es überhaupt möglich sei, das Denken als einheitlich und universell, die Sprache hingegen als in sich verschieden zu betrachten, wenn man die Identität von Sprache und Denken annimmt, nennt Schleiermacher folgendes:

Die Einheit des Denkens sei nicht ein Faktum, sondern ein Glaubenssatz, ein normatives, finalistisches Prinzip der Tätigkeit des Denkens selbst. Das Denken strebe Einheitlichkeit und Universalität an, was in absoluter Hinsicht, in der finalen Orientierung auch erfüllt sei. Die absolute, finalistische Bestimmung des Denkens sei aber nur die eine Seite. Auf der anderen Seite stehe die Sprachverschiedenheit, die der Relativität und der Historizität des Denkens entspreche. Absolut und finalistisch betrachtet sei das Denken also einheitlich, konkret und historisch betrachtet sei es relativ und verschieden. Es handelt sich hier um einen Gegensatz zwischen absoluter Betrachtungsweise einerseits und geschichtlicher Betrachtung andererseits. Die ideelle Einheit des Denkens manifestiere sich allerdings auch in der Geschichte: In der Überwindung der Sprachverschiedenheit erstens im individuellen Bereich, bei zweisprachigen Individuen, die dasselbe Denken in verschiedenen Sprachen ausdrücken, zweitens, auf der Ebene der Sprachgemeinschaft, in der sich immer aufs neue wiederholenden Überwindung der sprachlichen Verschiedenheit bei bestimmten Produkten des Denkens. So würden etwa Begriffe ganz verschiedener sprachlicher Prägung einander angeglichen. Ich will ein Beispiel dazu geben, das allerdings nicht von Schleiermacher stammt:

Die ursprünglich sprachlich vollkommen verschiedenen Begriffe gr. *téchne*, lat. *ars* und dt. *Kunst* werden angeglichen und bezeichnen schließlich dasselbe. *téchne* ist im Griechischen dasjenige Wissen, das sich in einer Tätigkeit manifestiert als das *Machen-Können*. Es ist das freie absolute Machen-Können gemeint, das Tätigkeiten betrifft, die unter den Oberbegriff der Kunst fallen. Andere praktische Arten der *téchnai* beziehen sich auf bestimmte Gebiete und gelten dort auch. Die Kunst dagegen hat als freie Tätigkeit kein spezielles Gebiet, sondern sie läßt Wirklichkeit auf allen Gebieten entstehen. Bei den Römern hängt *ars* mit der Artikuliertheit zusammen, sie ist das gut Gefügte und betrifft damit eher die Notwendigkeit der Gestaltung beim Kunstobjekt. Im Kunstobjekt passen also sozusagen die einzelnen Teile zueinander. *Kunst* schließlich hat mit *Können* zu tun. Sie ist nicht etwa das Wissen, sondern die Fähigkeit als solche, die Möglichkeit des Tuns. Eine bestimmte Art dieses Könnens wird dann zum absoluten Können und bezeichnet die Musik, die Architektur, die Malerei, die Bildhauerei oder die Dichtung. Die ursprünglich bzw. rein sprachlich sehr verschiedenen Begriffe werden

aneinander angeglichen und gelten dann als Entsprechung voneinander, als Äquivalenz auch in der Übersetzung.

Daß sich die Einheit des Denkens auch in der Geschichte manifestiert, bedeute jedoch keineswegs eine tatsächliche allmähliche Überwindung der Sprachverschiedenheit, die eines Tages abgeschlossen sein könnte. Es handle sich vielmehr um eine Annäherung *ad infinitum*. Die Einheit sei tendenziell, die Differenziertheit historisch und, da die Geschichte nicht endet, ständig gegeben.

2.2.5. Schleiermachers Verwechslung von Einzelsprache und Fachsprache

Ich möchte schon an dieser Stelle auf den Paralogismus hinweisen, der in diesem Zusammenhang die Grundlage von Schleiermachers Denken ausmacht. Aufgrund der postulierten Einheit von Sprache und Denken gerade auch in den Einzelsprachen erkennt Schleiermacher nicht, daß die Angleichung sprachlich verschiedener Begriffe in der Bezeichnung nur die Sprache des Wissens betrifft. Er sieht nicht, daß es sich um zwei völlig unterschiedliche sprachliche Ebenen handelt: einerseits um eine Einzelsprache, andererseits um eine Fachsprache. So geht es in unserem oben angeführten Beispiel nicht mehr um den griechischen Begriff *téchne*, um die Bedeutung von *ars* im Lateinischen oder um den deutschen Begriff *Kunst*, und es sind nicht diese Begriffe, die dann die allgemeine Verwendung dieser Formen rechtfertigen.

Vielmehr handelt es sich hier um eine fachsprachliche Verwendung von *téchne*, von *ars* und von *Kunst*. *Ars* etwa bedeutet nicht mehr das Gutgefügte in bezug auf die Künste, das ist nur noch die etymologische Bedeutung des Wortes. Die aktuelle Bedeutung in der Fachsprache ist eine andere. Es stehen sich also Einzelsprache und Fachsprache gegenüber, wobei für letztere durchaus Formen aus einer konventionellen Sprache verwendet werden können. *Ars* z.B. wird nicht mehr als lateinisches Wort und im Zusammenhang mit anderen lateinischen Formen gesehen, sondern einfach als Bezeichnung einer bestimmten Sache, so wie wir etwa in der Sprachwissenschaft *langue* und *parole* auch im Deutschen oder in einer anderen Sprache verwenden können, da wir diese Formen nicht als französische Begriffe interpretieren, sondern als Bezeichnung in bezug auf die Sachen selbst verstehen.

Trotzdem ist Schleiermachers Lösung dieser Frage durch die Unterscheidung von absoluter und geschichtlicher Betrachtung des Denkens nicht uninteressant, zumal diese Auffassung auch heute noch von vielen vertreten wird, die eine ähnliche Identität von Sprache und Denken in bezug auf die Einzelsprache als solche annehmen.

2.3. Der Anfang von Sprache und Denken

2.3.1. Die Gliederung der Frage

Nur für die erste Frage werde ich Schleiermachers Gedankengang genau nachzeichnen, einerseits einfach, um ein Beispiel für Schleiermachers Vorgehensweise zu geben, andererseits deshalb, weil im Zusammenhang dieser Frage das Wesen der Sprache bestimmt wird. Hier also eine Übersicht darüber, wie Schleiermacher die Behandlung seiner ersten Frage einteilt:

1. Einführung in die Frage
 - a) Voraussetzung: kein Denken ohne Sprache
 - b) Ablehnung der Theorie vom göttlichen Ursprung der Sprache
 - c) Das tierische Leben als Daseinsform der Undifferenziertheit
2. Betrachtung der Sprache von den tierischen Lauten her
 - a) Ausgangspunkt: die Gemeinsamkeiten zwischen Tier und Mensch. Diese sind: die Ausdrucksfreiheit, denn auch das Tier reagiert nicht notwendigerweise durch Laute; die Bezogenheit auf andere in dem Maße, in dem Tiere gesellig sind
 - b) Der Unterschied zwischen Tiersprache und menschlicher Sprache: beim Tier keine Bezugnahme auf das objektive Bewußtsein
 - c) Der Übergang von den tierischen zu den menschlichen Lauten
3. Betrachtung der Sprache von den menschlichen Lauten her:
 - a) Schon bei den Lauten sind zwei Gegensätze festzustellen:
 - Vokale vs. Konsonanten
 - Rede vs. GesangDiese Gegensatzpaare sind auf den Gegensatz Artikuliertheit vs. Nicht-Artikuliertheit reduzierbar. Das Denken hängt notwendigerweise mit der Artikuliertheit zusammen
 - b) Ursprünglichere Naturlaute des Menschen als die artikulierte: Lachen und Weinen. Charakterisierung von Lachen und Weinen in bezug auf die Kategorien Rezeptivität und Selbsttätigkeit, sowie auf das subjektive und das objektive Bewußtsein. Worin besteht ihr Gegensatz zur Sprache?

- c) Menschliche Naturlaute und Gesang: Charakterisierung des Gesangs in bezug auf die angenommenen Kategorien: Zwar Selbsttätigkeit, allerdings nur im Bereich des subjektiven Bewußtseins. Darin besteht der Gegensatz des Gesangs zur Sprache
- d) Möglichkeit einer subjektiven Sprache, die dem Gesang entsprechen würde
- 4. Identifizierung des Anfangspunktes: Das Sich-Manifestieren-Wollen als Individuum, beim Menschen Manifestierung des objektiven Bewußtseins.

Die Sprache ist Ausdruck des Selbstbewußtseins, die Stimme als solche und damit auch die tierischen Laute sind Manifestationen des Gattungsbewußtseins ohne Differenzierung zwischen Gattung und Individuum.

2.3.2. Zur Genesis der Sprache

Wir wollen nun Schleiermachers Behandlung der Sprache im einzelnen betrachten, um zu sehen, wie die Sprache sozusagen deduziert wird. Die Frage nach dem Anfangspunkt von Sprache und Denken wird folgendermaßen gestellt:

Wir fangen nun bei der ersten Frage an, wie ist überhaupt die Genesis dieses Actes des Denkens und Sprechens im einzelnen klar zu machen? Wie kommt der Mensch in der zeitlichen Entwicklung seines Lebens zum Denken und Sprechen, da es offenbar eine Zeit giebt, wo er nicht spricht, wo wir also auch nicht Ursache haben zu glauben, daß er denkt, weil beides unzertrennlich ist? (S. 137)

Die Auffassung, daß es ein Denken ohne Sprache geben könnte, lehnt Schleiermacher als reine Imagination, die niemand nachweisen könne, entschieden ab:

Insofern irgend ein Bewußtsein Denken ist, ist es auch immer ein innerliches Sprechen, und wo dieses nicht ist, da ist auch nur eine Bewegung von sinnlichen Bildern, die wir gar nicht mit dem Denken verwechseln müssen. (S. 138)

Zur Rechtfertigung seiner Fragestellung muß Schleiermacher zunächst die Theorie vom göttlichen oder, wie er sich ausdrückt, "wunderbaren Ursprung" der Sprache ablehnen, da die Annahme dieser Theorie seine Fragestellung im voraus ausschliessen würde. Geht man vom göttlichen Ursprung der Sprache aus, kann man nicht mehr nach dem Anfangspunkt der Sprache bei jedem Menschen fragen. Schleiermacher lehnt die Vorstellung vom "wunderbaren Ursprung" aus zwei Gründen ab:

1. Die Hypothese vom göttlichen Ursprung der Sprachen sei im Grunde nur eine Negativ-Erklärung. Es werde einzig und allein festgestellt, daß man die Frage nach dem Ursprung nicht beantworten oder untersuchen könne.
2. Diese Hypothese bedeute, daß die Sprache nicht von selbst in der menschlichen Seele entstehen könne. Genau das geschehe aber immer wieder, bei jedem Kind aufs neue, woraus folgen würde, "daß die Seele selbst eine andre geworden sein müßte." (S. 138)

2.3.3. Tierische Laute und menschliche Sprache

Das Verhältnis zwischen dem Menschlichen und dem Tierischen ist für Schleiermacher ein geeigneter Ausgangspunkt, das Wesen der Sprache zu bestimmen. Es sei nur notwendig, das Minimum des Menschlichen zu bestimmen, das zugleich einen spezifischen Unterschied gegenüber dem Tierischen enthalte. Die Voraussetzungen hierfür seien:

1. daß die Sprache gegenüber dem objektiven sinnlichen Bewußtsein, gegenüber den sinnlichen Bildern abgehoben werden soll,
2. daß die Sprache "mit dem Denken, einer bestimmten Modification des Bewußtseins, nothwendig verbunden ist." (S. 139)

Die Frage, ob es Gemeinsamkeiten zwischen menschlicher und tierischer Sprache gibt, bejaht Schleiermacher und nennt die folgenden:

1. die Freiheit der Erzeugung, die in der einen oder anderen Form auch für Tiere angenommen werden müsse. Schleiermacher schreibt dazu:

Wir mögen aber nehmen welche thierischen Laute wir wollen, so finden wir allerdings dieses Analogon, daß sie uns nicht erscheinen als mechanisches Resultat, sondern als wirkliche Lebensfunctionen, auf irgendeine Weise von innen her bestimmt und mit einem gewissen Grade von Freiheit verbunden. (S. 140)

Dabei bleibt es aber unbestimmt, inwieweit die tierischen Laute etwas Selbsttätiges und inwieweit sie nur eine Reaktion auf Reize von außen sind.

2. Die Tatsache, daß sowohl die Sprache als auch die tierischen Laute auf andere Individuen bezogen seien:

Betrachten wir die menschliche Sprache, so finden wir, wenn sie als Erscheinung vollständig ist, daß sie in jedem einzelnen Moment sich auf andere bezieht, also der Moment ein Wechselverhältniß zwischen mehreren Individuen ist. (...) Wenn wir nun

fragen, ist in den thierischen Lauten auch eine solche Beziehung zu dem Wechselverhältniß der Individuen, so werden wir das nicht ableugnen können. (S. 140)

Eine gewisse Freiheit und Gerichtetheit auf andere sei also auch bei den tierischen Lauten festzustellen.

Worin liegt dann aber der Unterschied zwischen tierischen Lauten und menschlicher Sprache? Der Unterschied bestehe darin, daß die Sprache mit dem objektiven Bewußtsein zusammenhänge, daß also die Sprache eine neue begriffliche Welt schaffe. Dies sei bei den tierischen Lauten ausgeschlossen, da bei den Tieren der Gegensatz zwischen der subjektiven und der objektiven Seite des Bewußtseins unentwickelt bleibe. Für das Tier gebe es weder eine reine Objektivität noch eine reine Subjektivität. So sei "für jedes einzelne Thier die gesamte Gattung in seinen Lebenscyclus hineingesetzt, ohne daß die Differenz des einzelnen und der Gattung dabei mit entwickelt würde." (S. 141) Mit anderen Worten: Es gebe beim Tier nur Reaktionen gegenüber der geologischen Welt, eventuell auch durch Laute oder Zeichen im allgemeinen. Schleiermacher spricht nur von den Lauten als Zeichen.

In der modernen Forschung wurde aber vor allem das hochentwickelte und komplexe Zeichensystem der Bienen untersucht, die durch eine Art Tanz sehr differenziert auf bestimmte Sachen in der Welt reagieren. Eine Biene, die irgendwo Nahrung gefunden hat, kehrt zu ihren Genossinnen zurück und zeigt durch einen Tanz ganz genau, in welcher Richtung die Nahrung zu finden ist, und zugleich, wie weit sie ungefähr entfernt ist. Für eine geringere Entfernung beschreibt sie dabei mehr Kreise, für eine größere Entfernung weniger Kreise. Trotzdem findet hier keine Bezeichnung statt. Es wird nicht zwischen der Welt, gegenüber der man reagiert, und einer gedachten, begrifflichen Welt unterschieden. Die Biene ist z.B. nicht dazu in der Lage zu sagen: "Das ist dieselbe Nahrung wie die, die wir letztes Jahr gefunden haben." Ebenso wenig kann sie lügen oder sich etwas nicht Reales vorstellen und etwa sagen: "Wenn wir diese Nahrung finden würden, dann ...". Die Biene reagiert einzig und allein, wenn auch auf durchaus komplexe Weise. Eine gewisse Objektivität ist dabei sicherlich gegeben, denn die Biene reagiert auf einen Reiz der Außenwelt. Es fehlt allerdings die Unterscheidung von Subjektivität und Objektivität.

Bei den Tieren könne, laut Schleiermacher, kein Unterschied zwischen der Bezeichnung von Sachen und den Formen der einfachen Kundgabe, der Reaktion, des Empfindens festgestellt werden. Schleiermacher selbst bezieht sich zwar nur auf lautliche Zeichen der Tiere; daß keine Bezeichnung erfolgt, trifft aber auch für das äußerst komplizierte Zeichensystem der Bienen zu. Bei den Menschen dagegen ist die Welt der Sachen von der Welt der Begriffe getrennt. Der Mensch reagiert nicht nur gegenüber dem Objektiven, sondern er benennt das Objektive auch. Damit schafft er sich eine zweite Welt, mit der er über die objektive Welt sprechen und Relationen festsetzen kann.

2.3.4. Die Artikuliertheit der menschlichen Sprache

Für Schleiermacher stellt sich nun die Frage, ob, da beim Menschen subjektives und objektives Bewußtsein differenziert erscheinen, auch zwei lautliche Systeme für den Menschen existieren, das eine dem subjektiven, das andere dem objektiven Bewußtsein entsprechend. Die Sprache ist als Erscheinung des objektiven Bewußtseins schon differenziert von den bloßen Reaktionen. Wenn es nun ein anderes Lautsystem für das subjektive Bewußtsein gebe, könne man dieses System nicht Sprache nennen. Bei Schleiermacher folgt nun die schönste und scharfsinnigste Betrachtung der menschlichen Sprache von der organischen Seite her, die mir bekannt ist.

Schon im Organischen könnten bei der menschlichen Sprache zwei Gegensätze festgestellt werden: ein innerer Gegensatz zwischen Vokalen und Konsonanten, die zusammen die Artikulation ausmachten, und einen äußeren Gegensatz zwischen der Rede mit artikulierten Lauten und dem Gesang.

Der erste Gegensatz sei bei den Tieren unentwickelt, obwohl man auch in den tierischen Lauten eine Annäherung an das Konsonantische am Ende, an das Vokalische in der Mitte der Lautäußerung feststellen könne. Da es sich jedoch nur um Annäherungen handle, könnten tierische Laute nicht durch artikulierte Laute nachgebildet werden. Unsere Nachahmung tierischer Laute sei also immer eine menschliche, eine artikulierte Nachahmung, die den tierischen Lauten nie vollkommen entspreche, da diese unartikuliert seien. Es existiere bei den Tieren zwar ein Gegensatz, der dem zwischen Vokalen und Konsonanten ähnlich, aber unterentwickelt sei. Die Laute der Tiere seien nicht artikuliert, da sie nicht aus einzelnen Gliedern bestünden. Das entspricht der Auffassung von Aristoteles, der die Laute der Tiere *agrámmatoi psóphoi* (unartikulierte Geräusche) nennt.

Der zweite, äußere Gegensatz zwischen dem artikulierten Sich-Äußern mit Vokalen und Konsonanten und dem nicht artikulierten Sich-Äußern, zwischen Rede und Gesang, existiere bei den Tieren überhaupt nicht. Obwohl bestimmte Tierlaute auch als Gesang interpretiert würden, könnten bei den entsprechenden Tieren keine Laute festgestellt werden, die mit der Rede vergleichbar wären. Die Interpretation einiger tierischer Laute als Gesang erfolgt rein vom menschlichen Standpunkt aus, zumal bei den Tieren der Gegensatz zwischen Gesang und etwas, das nicht Gesang ist, nicht existiere. Das Denken hänge nun auf eine Weise, die noch bestimmt werden soll, mit der Rede, nicht aber mit dem Gesang zusammen:

Betrachten wir die Sprache in der unmittelbaren Beziehung auf unsere nächste Veranlassung, so werden wir die Rücksicht auf den Gesang ganz beiseite zu schieben haben. Der Zusammenhang der Sprache mit dem Denken wird durch diese Differenz der Gemessenheit oder Nichtgemessenheit des Tones gar nicht afficirt, sondern nur durch das

articulierte oder nichtarticulierte. Das die Denkhätigkeit begleitende innere Sprechen wird niemals irgendeine Annäherung an den Gesang sein, aber das articulierte wird ihm immer wesentlich anhangen, es ist ein inneres Wortbilden und ein Zusammenhang von Wörtern zu einer Einheit verbunden, wobei in der Hebung und Senkung des Tons ein Minimum von Annäherung an den Gesang sich zeigt. (S. 143)

Mit anderen Worten: der Gesang braucht nicht artikuliert zu sein. Ein artikuliertes Lied ist nicht mehr nur Gesang, sondern zugleich auch Sprache. Unter Gesang versteht Schleiermacher nur die Melodie, nicht aber das artikuliert Singen, das zugleich Sprache sei.

2.3.5. Lachen und Weinen als menschliche Naturlaute

Warum aber besteht diese Beziehung des Denkens auf die Artikuliertheit? Warum gibt es einen Zusammenhang zwischen Rede und Gesang, der sich darin manifestiert, daß ein Minimum von Gesang in der Rede festzustellen ist durch die Töne und Akzente? Gibt es etwa ursprünglichere Naturlaute des Menschen, die den tierischen Lauten noch näher kommen? Schleiermacher bejaht diese Frage und nennt als Naturlaute das Weinen und das Lachen.

Weinen und Lachen könnten nicht etwa als vorläufige Versuche in Richtung auf die Sprache betrachtet werden. Die Sprache sei mit Selbsttätigkeit verbunden, das Weinen und Lachen hingegen mit der Empfänglichkeit, der Receptivität, mit der Passivität des Subjekts. Dies sei beim Weinen offensichtlich, da man nicht intentionell weine. Das Lachen setze zwar eine gewisse Selbsttätigkeit voraus, es könne aber auch eine andere Genesis haben, da es insbesondere bei Kindern auch mechanisch erzeugt werden könne. Darüber hinaus hingen Weinen und Lachen mit dem subjektiven Bewußtsein zusammen:

Hier haben wir also das Uebergewicht nach der Seite der Receptivität und ebenso nach der Seite des subjectiven Bewußtseins, wogegen die Sprache überwiegend nach der Seite des objectiven Bewußtseins und der Selbstthätigkeit liegt. (S. 144)

Es gebe einen Übergang vom Lachen und Weinen zum Gesang, nicht aber zur Sprache.

Wir haben da die ersten Anfänge | des Gegensatzes, welche den Gesang bilden, nicht bloß in der modernen Tonkunst zwischen Dur und Moll, sondern allgemein den des heitern und wehmüthigen. Wir werden also sagen können: Es giebt Töne, die nicht mehr Lachen und Weinen sind, aber doch keinen anderen Zweck haben, als diesen Gegensatz zu manifestieren. (S. 144/145)

2.3.6. Gesang als Möglichkeit einer subjektiven Sprache

Es gebe also Töne im Gesang, die heiter oder wehmütig seien und damit dem Lachen oder Weinen entsprechen. Damit existiere ein Übergang vom Weinen und Lachen zum Gesang. Der Gesang sei zwar schon Selbsttätigkeit, gleichzeitig jedoch wie das Lachen und Weinen auch Manifestation des subjektiven Bewußtseins. Er stelle damit ein intentionelles Lachen bzw. Weinen dar. Das Heitere und das Wehmütige seien hier zwar selbsttätig erzeugt, es manifestiere sich in ihnen aber immer noch das subjektive Bewußtsein. Ein System zum Ausdruck des subjektiven Bewußtseins sei ohne weiteres auch ohne Sprache vorstellbar und könnte etwa nur aus Tönen und Gebärden bestehen. Hierin liege der entscheidende Unterschied zwischen Gesang und Sprache, denn der Ausdruck des objektiven Bewußtseins sei ohne Sprache nicht möglich. Eine rein gesungene 'Sprache' als System zum Ausdruck des subjektiven Bewußtseins wäre denkbar, nicht aber ein System zum Ausdruck des objektiven Bewußtseins, das nicht sprachlich wäre.

Wenn wir uns denken ein Zusammentreffen von Menschen, welche durchaus keine homogenen Elemente in ihren Sprachen haben, so werden sie doch Mittel der Verständigung finden in Beziehung auf alles das, was auf der Seite des subjectiven Bewußtseins liegt, ohne die Sprache zu Hülfe zu nehmen, nur daß wir es als natürlich ansehen, wenn die Bewegungen des übrigen Leibes, die Geberden zu dem Tone hinzukommen, was aber so zusammengehört, daß wir gar nicht zwei Elemente unterscheiden. Wenn sie sich aber verständigen wollen über Gegenstände des objectiven Bewußtseins, so werden sie auch Bewegungen hinzunehmen müssen, die aber keineswegs mit den Tönen ein so organisches Ganze bilden wie jene, sondern als ein fremdartiges hinzutreten. (S. 145)

2.3.7. Rede als Selbsttätigkeit und objektives Bewußtseins

Es sei also möglich, Reaktionen, das Subjektive gegenüber einem anderen zu manifestieren. Man könne durchaus sozusagen ohne Worte ausdrücken: *Du gefällst mir* bzw. *Du gefällst mir nicht* oder *Ich liebe dich* bzw. *Ich hasse dich*. Dagegen sei es unmöglich, sich über die Gegenstände des objektiven Bewußtseins ohne Sprache zu verständigen, also etwa zu fragen, was etwas ist, wofür etwas ist, mit welchen Gegenständen ein bestimmter Gegenstand zusammenhängt u.ä.. Die Sprache wird, wie wir gesehen haben, von Schleiermacher Schritt für Schritt bestimmt.

Gegenüber den undifferenzierten tierischen Lauten erscheinen die menschlichen als differenziert in vier Formen: Weinen, Lachen, Gesang und Rede.

Weinen und Lachen unterscheiden sich vom Gesang durch ihre Rezeptivität, wobei Schleiermacher eine geringfügige Einschränkung in bezug auf das Lachen macht, das schon eine gewisse Selbsttätigkeit aufweise, obwohl das Wesentliche bei der Rezeptivität bleibe, da das Lachen auch mechanisch erzeugt werden könne. Von der Rede unterscheiden sich Weinen und Lachen zusätzlich dadurch, daß sie Manifestationen des subjektiven, nicht des objektiven Bewußtseins sind. Der Gesang hingegen hängt wie die Sprache mit der Selbsttätigkeit zusammen, er unterscheidet sich jedoch von ihr dadurch, daß der Gesang wie das Weinen und das Lachen eine Manifestation des subjektiven Bewußtseins ist.

Die Rede hat nicht nur Empfindungen sondern vor allem Objekte zum Gegenstand. Dabei sind im Grunde auch die Empfindungen 'Objekte', denn sie werden benannt und sind somit begrifflich. Während etwa Haß und Liebe ohne weiteres als Haltungen des subjektiven Bewußtseins ausgedrückt werden können, gehören die Benennungen *Haß* und *Liebe* schon zu der zweiten Welt, der Welt der Benennungen, der Begriffe.

Betrachten wir die Rezeptivität und das subjektive Bewußtsein als Negativum der Selbsttätigkeit bzw. des objektiven Bewußtseins, so ergibt sich folgendes Schema:

	Selbsttätigkeit	objektives Bewußtsein
Weinen	-	-
Lachen	-	-
Gesang	+	-
Rede	+	+

2.3.8. Sprache als Manifestation menschlicher Individualität

Das Gemeinsame der genannten Lebensfunktionen, was auch die Grundlage der beschriebenen Differenzierung darstellt, muß jedoch eine Eigenschaft sein, die auf alle vier Lebensfunktionen zutrifft. Dieses Gemeinsame ist nach Schleiermacher das Sich-Manifestieren-Wollen gegenüber anderen:

Der Mensch würde weder lachen noch weinen, weder reden noch singen, wenn er nicht von Menschen umgeben wäre. (S. 146)

Dies würde aber bedeuten, "daß das Denken im Gegensatz zu dem bloß bildlichen Bewußtsein mit dem erwachten Gattungsbewußtsein des Menschen zusammenhinge." (S. 146)

Was unterscheidet alle vier menschlichen Funktionen von den Lauten der Tiere? Es gibt zwar auch beim Tier das Sich-Manifestieren-Wollen gegenüber anderen, jedoch jeweils nur als gesamte Gattung. Eine Katze gibt also nicht Laute von sich als Individuum, sondern als Teil der Gattung Katze. Tierische Laute sind immer Laute der Gattung, der Spezies, ohne Differenzierung zwischen Gattung und Individuum. Auch die Reaktionen der Tiere sind natürlich die eines einzelnen Tieres, es sind aber immer gattungsspezifische Reaktionen, Katzenreaktionen, Hundereaktionen etc., nicht individuelle Reaktionen von Peter oder Susanne in einer bestimmten Situation. Das Gemeinsame der menschlichen Äußerungsformen ist also das Sich-Manifestieren-Wollen als Individuum, allerdings zugleich mit dem Bewußtsein von der Gattung, von der Menschheit.

[23.11.1987] Es ist das erste Mal in der Geschichte nicht nur der Sprachphilosophie sondern auch der Philosophie allgemein, daß die Sprache mit derartiger Akribie und Deutlichkeit gegenüber den übrigen Äußerungen des Menschen abgegrenzt wird, die bei anderen häufig ebenfalls als Sprache betrachtet werden, da sie auch Formen der Manifestation sind.

2.4. Die biologisch-intellektuelle Duplizität von Sprache und Denken

2.4.1. Fragestellung

Bei der zweiten Frage geht es um den Übergang von Organischem zu Psychischem, um das Verhältnis zwischen den Bildern, die die Sinnestätigkeit als solche erzeugen kann, und dem Denken. Es wird nach der Duplizität von Sprache und Denken gefragt, danach also, welches der Anteil des Organischen an Sprache und Denken ist und welches der Anteil des Psychischen. Wir haben schon gesehen, daß Schleiermacher die zeitgenössische traditionelle Auffassung abgelehnt hat, nach der die Sprache als bloße Äußerung, als das Organisch-Materielle, das Denken dagegen als das Innere, das Psychische betrachtet wurde, und damit die Sprache bloße materielle Manifestation des Denkens wäre. Schleiermacher faßt dagegen die Sprache von vorne herein nicht nur als Ausdruck, sondern zugleich als Inhalt, als Bedeutung auf. Es geht ihm also um die eventuelle organisch-psychische Beschaffenheit sowohl der Sprache als auch des Denkens. Wir werden noch sehen, daß Schleiermacher dabei zwei völlig verschiedene Arten der Duplizität entweder bewußt identifiziert oder unbewußt verwechselt.

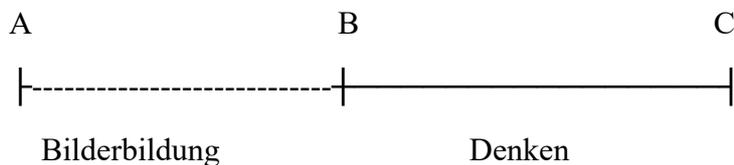
2.4.2. Die Bilderbildung als Vorstufe von Sprache und Denken

Bei der Frage nach der Duplizität ergibt sich die Notwendigkeit zu klären, "was für eine Bestimmtheit des Bewußtseins es ist, welche der Sprache zum Grunde liegt und sie hervorbringt" (S. 146). Deswegen betrachtet Schleiermacher die Sprache zunächst von der Sinnestätigkeit her. Er fragt: Hat auch die Sinnestätigkeit einen objektiven Sinn, ist auch die Sinnestätigkeit eine Form des objektiven Bewußtseins, schafft sie also auch Gegenstände? Schleiermacher bejaht diese Frage, die Sinnestätigkeit könne auch Form des objektiven Bewußtseins sein, da sie etwa durch Kombination verschiedenartiger Sinneseindrücke allgemeine Bilder, Gattungsbilder oder Schemata erzeugen könne. In diesem Sinne seien die Sinnestätigkeiten selbst abstraktiv, sie ordneten Erfahrungen und hätten die Tendenz, "uns in dem Sein des Außer-uns zu orientieren" (S. 148). Diese Bilderbildung als solche sei jedoch noch kein Denken, da sie grundsätzlich ohne Beteiligung der Sprache möglich sei.

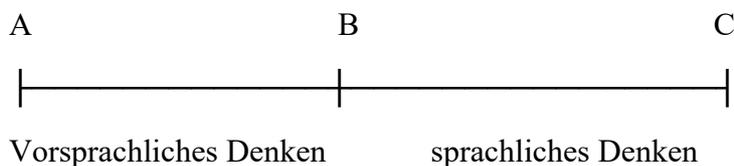
Wenn wir davon ausgehen, daß das Denken immer in dem Gegensatz zwischen dem mehr und minder allgemeinen versirt, so haben wir in jener Abstufung der Bilder offenbar diesen Gegensatz, indem wir aber auf der andern Seite gesagt haben, es gäbe kein Denken ohne Sprechen, so werden wir, da diese ganze Totalität der Bilder zu Ende gebracht werden kann ohne Sprache, auch sagen müssen, daß dies noch nicht das Denken sei. (S. 148)

Es ist hierbei hervorzuheben, daß für Schleiermacher die Abstraktion aufgrund von Sinneserfahrungen nicht zur Begriffsbildung führt, sondern zu allgemeinen Gegenständen, zu Bildern, also z.B. nicht zum Begriff *Baum*, sondern zu einem schematischen Bild 'Baum', zu etwas, das wiederum ein Gegenstand und ein Vertreter der entsprechenden Gattung ist, nicht aber ein Begriff. In dieser Hinsicht sei die Bilderbildung kein Denken, da sie grundsätzlich auch ohne Sprache möglich sei.

Fragestellung Schleiermachers:



Die andere Fragestellung:



Schleiermachers Gedankengang mag als Zirkelschluß erscheinen, denn seine Argumentation beruht im Grunde darauf, daß die Bilderbildung nicht als Denken betrachtet werden kann, weil im voraus die Identität von Sprache und Denken angenommen wurde. Wenn also keine Sprache gebraucht wird, werde auch nicht gedacht. Schleiermacher ist anders gesagt einfach nicht dazu bereit, die Bilderbildung Denken zu nennen. Nennt man hingegen, wie wir, jede psychische Operation, die zu selbsttätigen Handlungen in der Welt führen kann, Denken, so wird man auch die Bilderbildung zum Denken rechnen müssen.

Der Zirkelschluß in Schleiermachers Argumentation beeinträchtigt jedoch nicht den Sinn der Fragestellung, sondern nur deren Formulierung. Trennt man mit Schleiermacher die Bilderbildung vom Denken, so muß die Frage lauten: *Was ist das Spezifikum des Denkens?* Nennt man dagegen die Bilderbildung und die damit zusammenhängenden Operationen vorsprachliches Denken, so lautet die Frage: *Was ist das Charakteristikum des sprachlichen Denkens?* In beiden Fällen wird jedoch in bezug auf dasselbe und nach demselben Charakteristikum gefragt. Wir sehen hier, und das ist das methodisch Wichtige dabei, daß Fragen nicht allein aufgrund ihrer Formulierung abgelehnt werden dürfen, denn unterschiedliche Formulierungen bedeuten nicht zwingend inhaltlich verschiedene Fragestellungen.

Was ist nun aber ohne Beteiligung der Sprache nicht möglich? Die Bilder eines einzelnen einem anderen mitzuteilen, sie einem anderen zum Bewußtsein zu bringen, sei ohne Sprache überhaupt nicht oder zumindest nur teilweise möglich. Man könne zwar in einzelnen Fällen bestimmte Bilder oder Schemata einfach zeigen, könne dabei jedoch nie zugleich die Relationen zwischen den Bildern ausdrücken und die gesamten Operationen mitteilen:

Es giebt allerdings eine Möglichkeit das Bild äußerlich zu machen, aber dies würde doch nur vereinzelt gelingen und der Verkehr im Ganzen dadurch nicht herzustellen sein, zumal wenn es darauf ankommt unser Verfahren dabei und die ganze Operation mitzuteilen. (S. 148)

Mit Bildern oder Gebärden könne zwar einiges geäußert werden, der Empfänger könne diese Bilder auch aufnehmen, wodurch sie ins Bewußtsein des anderen gebracht wären. Die Relationen allerdings müsse er alleine herstellen, denn durch Gebärden allein würden keine Relationen mitgeteilt. Wenn man etwa jemandem den Vogel zeigt, interpretiert er das ihm gegenüber als Beleidigung, denn er sieht sich als Dummkopf bezeichnet. Im Grunde wird das aber allein durch die Geste nicht mitgeteilt. Vielmehr muß die Geste durch den Empfänger in eine bestimmte Relation gebracht werden, sie muß wie alle Gesten und Gebärden erst interpretiert werden. Denken wir nur daran, wie schwer es oft etwa in gerichtlichen Verfahren ist zu beweisen, daß eine bestimmte Geste tatsächlich eine Beleidigung war, denn die jeweilige Relation muß auf irgendeine Weise sprachlich hergestellt werden.

2.4.3. Zum Ursprung der Laute und zur Lautnachahmungstheorie

Erst in diesem Zusammenhang oder eigentlich ein wenig außerhalb davon stellt Schleiermacher fest, daß die Sprache zwar ihren Sitz in den Lauten habe, die ja nur Ankündigungen des subjektiven Bewußtseins seien, daß sie sich aber nicht aus den Naturlauten als Fortsetzung und Erweiterung derselben entwickelt haben könne. Die Äußerungen des subjektiven Bewußtseins in der Sprache seien die Interjektionen. Diese hätten in der Sprache selbst allerdings nur einen marginalen Status als etwas Fremdes gegenüber den restlichen sprachlichen Elementen. Im übrigen seien die Interjektionen auch nicht mehr ein unmittelbares Hervorbrechen des subjektiven Bewußtseins, sondern nur mehr dessen Nachbildung.

Schleiermacher schneidet das Problem der Interjektionen hier an, da man, wie er meint, vermuten könnte, auch andere Sprachelemente als die Interjektionen gingen auf Nachbildungen zurück. Die Sprache wäre dann eine Art Ersatz für die allgemeinen Bilder. Schleiermacher spielt hier auf die Lautnachahmungstheorie an und lehnt diese ab, da sie nur einen kleinen Teil der Sprache erklären würde, nämlich die Bezeichnungen für Gegenstände, "zu deren Natur es gehört Laute hervorzubringen" (S. 149).

Eine raffiniertere Lautnachahmungstheorie, die etwa die Entsprechung zwischen unterschiedlichen Sinnesbereichen, die Synästhesie der Sinne voraussetzt und Übertragungen annimmt, erwähnt und diskutiert Schleiermacher nicht. Eine Entsprechung in verschiedenen Sinnesbereichen wäre etwa, daß das Helle sowohl bei Licht und Farbe als auch im lautlichen Bereich festgestellt werden kann oder daß es möglich ist, das Stumpfe mit dem Dunklen gleichzusetzen.

Schleiermacher jedoch berücksichtigt nur die Laute und lehnt, wie erwähnt, die Lautnachahmungstheorie ab, nach der die Sprache einfach die allgemeinen Bilder ersetzen würde und allein die Fortsetzung der Sinnestätigkeiten wäre. Schleiermacher sieht hier vielmehr den Übergang von den aufnehmenden zu den ausströmenden Tätigkeiten. Gehörten die mit dem Wahrnehmen zusammenhängenden Sinnestätigkeiten zu den aufnehmenden Tätigkeiten, so sei die Sprache offensichtlich eine ausströmende Tätigkeit.

Die Frage sei nun, "ob auch das Denken ebenfalls eine von dem Wahrnehmen spezifisch verschiedene, von innen ausgehende Thätigkeit" (S. 150) ist: ob das Denken also spontanen Charakter habe. Für die Sprache wird ja schon angenommen, daß sie Ausströmung und nicht einfach Wahrnehmen sei. Gilt dasselbe aber auch für das Denken? Die Lautnachahmungstheorie wird von Schleiermacher als eine Theorie interpretiert, welche die Kontinuität von Wahrnehmen und Denken voraussetzt:

Die ganze Tendenz die Sprache aus Imitation von Naturlauten zu erklären hat offenbar die Richtung darauf, das Denken als etwas dem Wahrnehmen homologes durch Aufnehmen von außen entstandenes darzustellen. (S. 150)

Die entgegengesetzte Theorie, die den göttlichen Ursprung der Sprache annimmt, setze zwar ebenfalls ein Aufnehmen voraus, wenn man diese Auffassung aber auf ihren rationalen Sinn reduziere, "so bleibt bei dieser Richtung nichts übrig, als das Denken und Sprechen als eine von innen her entstehende Thätigkeit anzusehen" (S. 150).

Im Grunde bedeute diese Theorie nur, daß man den Ursprung der Sprache nicht wirklich erklären könne. Es werde auf eine Erklärung aus äußeren Einflüssen verzichtet und eigentlich gesagt, daß Sprache und Denken im Innern des Menschen entstehen. Schleiermacher möchte sich für keine der beiden Theorien entscheiden, da dies eine metaphysische Frage sei und er sich vorerst mit Psychologie befasse, daher also keine metaphysischen Fragen zu beantworten brauche. Tatsächlich hat er sich für die zweite Auffassung entschieden, allerdings nicht in ihrer groben Formulierung, wo der göttliche Ursprung der Sprache angenommen wird, sondern sozusagen rational übertragen. Dann nämlich bedeutet diese Theorie einfach, daß die Sprache nicht etwa durch Lautnachahmung und durch Fortsetzung des Wahrnehmens entsteht, sondern daß die Sprache eine selbstständige Tätigkeit des Menschen ist, die in seinem Innern entsteht.

2.4.4. Zur Kontinuität vom Wahrnehmen zum Denken

Schleiermacher wird hier der Lautnachahmungstheorie im Grunde nicht gerecht. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß seine Theorie einseitig ist, da dies mit der allgemeinen Kritik dieser Art von Theorien zusammenhängt, die auch noch heutzutage vertreten werden. Die Lautnachahmungstheorie kann zwar die Kontinuität des Wahrnehmens und des Denkens voraussetzen, und vielleicht trifft dies auch für die meisten derartigen Theorien zu. Allerdings muß die Kontinuität vom Wahrnehmen zum Denken nicht zwingend vorausgesetzt werden. Es handelt sich hier nämlich um drei verschiedene Fragen, die voneinander unterschieden werden müssen und auch in verschiedener Weise beantwortet werden können:

1. Was sind sprachliche Inhalte und warum gibt es sie?
2. Warum müssen sprachliche Inhalte materiell ausgedrückt werden? Es geht hierbei um das allgemeine Problem der Entstehung sprachlicher Ausdrücke.
3. Aus welchem Material werden sprachliche Ausdrücke gebildet?

Eine Lautnachahmungstheorie könnte nun tatsächlich eine Kontinuität von den allgemeinen Bildern zur Sprache annehmen und sprachliche Inhalte nur als Nachahmungen dieser Bilder der Wirklichkeit bzw. als deren Ersatz betrachten. Die sprachlichen Ausdrücke wären dann nur die

'vereinfachte' Manifestation der Bilder. Es ist z.B. viel einfacher, *Baum* zu sagen, als einen Baum zu zeichnen. Was die Frage nach dem Material betrifft, würde dann der Stoff, mit dem allgemeine Bilder nachgebildet werden, dem Nachgebildeten auch ähneln. Als Beispiel hierfür wird üblicherweise das Beispiel vom Wind genannt: Das materielle Zeichen für Wind beginnt mit dem Laut [v], was als Nachahmung des Windes betrachtet werden kann. Hier wäre also das Material der Nachbildung dem Nachgebildeten ähnlich.

Es ist jedoch keineswegs zwingend, daß eine Lautnachahmungstheorie die Kontinuität von den Bildern zur Sprache annimmt. Vielmehr könnte eine solche Theorie auch ausschließlich die dritte Frage betreffen und besagen, daß sprachliche Inhalte nicht als solche Bilder sind, sondern Begriffe. Diese Begriffe als Bewußtseinsinhalte müssen in der Welt durch etwas anderes vertreten werden, damit sie von anderen Menschen aufgenommen werden können. Begriffe können nicht unmittelbar mitgeteilt werden, da kein direkter Zugang von einem Bewußtsein zum anderen existiert. Die Mitteilung muß also über die Sinnestätigkeit erfolgen, weshalb etwas sinnlich Wahrnehmbares den Bewußtseinsinhalt vertreten muß.

In bezug auf die dritte Frage kann der Stoff für den Ausdruck dann durchaus ein nachahmender sein. Zumal es bequemer und eindeutiger ist und die Wahrnehmung durch einen anderen erleichtert, wenn ein materielles Zeichen geschaffen wird, das dem entsprechenden Gegenstand in irgendeiner Form ähnlich, d.h. ikastisch ist. Es geht hier also um die Ikonizität der Sprache. Und so kann etwa Fichte die Auffassung vertreten, ein Zeichen, das dem bezeichneten Gegenstand ähnlich ist, sei genauso willkürlich, wie ein Zeichen, das dem entsprechenden Gegenstand nicht ähnelt. Das Zeichen ist in jedem Fall willkürlich geschaffen worden.

2.4.5. Der Satz als Grundeinheit der Sprache

Kommen wir zurück zur Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Bildern! Nach Schleiermacher könnte man sich die Sprache als eine Art Endprodukt der Sinnestätigkeit, als eine höhere Stufe der Bilderbildung vorstellen. In diesem Fall wäre die Sprache ein Ausströmen, das durch ein Sich-Entledigen-Wollen bestimmt wäre. Bei einer Übersättigung des Bewußtseins mit Bildern hätte die Sprache die Funktion eines Ventils. Gegen diese Auffassung spreche aber, laut Schleiermacher, daß die Sprache auch in der Entwicklung des einzelnen nicht erst nach der Endphase der Bilderbildung entsteht, sondern schon viel früher:

Wenn nun das erste Sprechen auch eine weitere Entwicklung der von außen aufnehmenden Thätigkeit wäre, so könnte es nicht eher eintreten, als bis diese bis zu der Stufe gediehen, daß sich jenes daraus entwickeln könnte. Dies ist aber keinesweges der Fall und das Factum wäre also jener Ansicht nicht günstig. (S. 151)

Sein Hauptargument ist ein anderes: Eine Theorie, die Sprache einfach als weitere Stufe der Bilderbildung betrachtet, wäre dann annehmbar, wenn die Sprache ausschließlich den allgemeinen Bildern entspräche. Dies sei aber keineswegs der Fall, da die Grundeinheit der Sprache der Satz sei und nicht das Wort, das als Abkürzung von Bildern bzw. als deren Ersatz betrachtet werden könnte. Für das allgemeine Bild eines Tisches etwa kann ein Ersatz gebildet werden, das Substantiv *Tisch*, mit dem man dann viel leichter operieren kann als mit den Bildern. Entsprechendes gilt für die Verben, zumindest für diejenigen, die etwas Konkretes in der Welt bezeichnen, etwa eine bestimmte Bewegung oder eine Manifestation, wie z.B. das Weinen oder das Lachen. Auch hier kann das allgemeine Bild vom Weinen oder Lachen durch ein Wort ersetzt werden. Die Bildung von Sätzen jedoch sei damit unmöglich, worin gerade die *differentia specifica* der Sprache gegenüber der Bilderbildung bestehe. Der Satz könne nicht einfach als Fortsetzung der Bilderbildung interpretiert werden. Gerade der Satz, die selbsttätige Verknüpfung von Bildern sei die Einheit, die sowohl die Sprache als auch das Denken ausmacht.

Es ist dies das erste Mal, daß in dieser Weise das Spezifikum der Sprache auf den Satz und nicht auf das Wort zurückgeführt wird. Nicht die Verwandlung von Bildern in Wörter, sondern deren Verknüpfung schon in Form von Wörtern, nicht die Klassifizierung der Welt, sondern das Verknüpfen von schon Klassifiziertem sei das Spezifische von Sprache und Denken. Vor Schleiermacher hatte man die Wörter eher der Sprache zugeschrieben, die Sätze, also die Verknüpfung der Bilder, eher dem Denken. Schleiermacher ist der erste, der den Satz zugleich als Einheit für die Sprache und für das Denken ansieht und der dann davon ausgehend feststellen kann, daß sehr viele Wörter existieren, die keinen Bildern entsprechen und nicht als deren Ersatz betrachtet werden können. So etwa Wörter, die Relationen oder Abstrakta bezeichnen. Schleiermacher führt als Beispiele die Wörter *Kraft* und *Ursache* an. Beide könnten weder Bildern entsprechen, noch als Abkürzungsmittel für Bilder angesehen werden.

2.4.6. Die traditionelle Vorstellung vom Satz

[24.11.1987] Seit der Antike unterscheidet man die beiden sprachlichen Operationen Wort und Satz, die *nóesis tón adieiréton*, die Erfassung des Unterteilten im Wort und die Analyse und Synthese im Satz (Aristoteles, *De anima* 430a,26-29, vgl. Coseriu 1970, 81). So steht schon bei Aristoteles in *De Interpretatione* die Unterscheidung in negativer Formulierung: In der Sprache selbst, bei den Wörtern, gebe es keine Analyse und Synthese. Ähnliches findet sich bei Plato im *Sophistes*, wo zwischen Benennen und Sagen, zwischen *onomázein* und *légein* unterschieden wird. Eindeutig und ausdrücklich wird diese Unterscheidung bei Thomas von Aquin formuliert, und zwar in seinem Kommentar zu Aristoteles *In peri hermeneias* (*Peri hermeneias* ist der griech. Titel von *De Interpretatione*; *In peri hermeneias* heißt *Zu De Interpretatione* und ist

Thomas' Beitrag zur Sprachphilosophie und zu den Grundlagen der Logik bei Aristoteles). Jedoch wird seit der Antike auch an erster Stelle das Wort, das Benennen, die Gestaltung der Welt durch die Sprache als die eigentliche Leistung der Sprache angesehen.

In bezug auf den Satz wird traditionell eine Unterscheidung gemacht, die schon bei Aristoteles enthalten ist, eindeutiger und ausdrücklicher aber von den Stoikern formuliert wird: Die Unterscheidung von Aussagesatz, der wahr oder falsch sein kann und damit Ausdruck eines Urteils, also im Grunde ein Werk des Denkens ist, einerseits und andererseits allen übrigen Arten von Sätzen, so z.B. Imperativsätzen, Bitten oder Fragesätzen, die an sich weder wahr noch falsch sein können, die also selbst keine Urteile sind und höchstens Urteile voraussetzen können. Derartigen Sätzen werden dann einfach dieselben Eigenschaften wie den Wörtern zugeschrieben: Es findet keine Analyse oder Synthese statt, es gibt keine eigentliche Prädikation im Sinne von wahr oder falsch. Nach dieser Vorstellung ist etwa eine Bitte wie ein Wort ausschließlich semantisch. Sie gehört damit nur zum sprachlichen Denken und stellt nichts anderes dar als eine Art erweitertes Wort. Treibt man auf dieser Grundlage bewußt Linguistik, wird der Satz mit dem Aussagesatz identifiziert. Auf dieser Auffassung beruht auch die traditionelle Definition des Satzes, nach welcher der Satz Ausdruck eines Urteils sei.

2.4.7. Schleiermachers Verständnis des Satzes

Schleiermacher vertritt, wie wir gesehen haben, eine andere Auffassung und zwar in zweierlei Hinsicht:

1. Bei der Unterscheidung von *onomázein* und *légein*, von Benennen und Sagen, sei aufgrund der Identifizierung von Sprache und Denken das charakteristisch Sprachliche und das Differenzierende der Sprache der Satz, nicht das Wort. Das Wort könne noch als Abkürzungsmittel zur bequemen Mitteilung von Bildern, als eine Übertragung der allgemeinen Bilder auf das Gebiet des Verbalen betrachtet werden. Für den Satz, die Verknüpfung von Bildern jedoch sei dies nicht mehr möglich.
2. Schleiermacher modifiziert die Abgrenzung, die seit der Antike das mehr von der Sprache als solche Gegebene in den Wörtern und in allen Satzarten außer den Aussagesätzen sah, die Aussagesätze, die wahr oder falsch sein können, dagegen mehr als Werk des Denkens betrachtete. Schleiermacher nimmt nun eine Grenze zwischen den Wörtern der Benennung und allen Formen von Sätzen an, die Verknüpfungen darstellen und das eigentlich Sprachliche ausmachen. Dem Sprachlichen werden nun also alle Arten von Sätzen zugerechnet, zugleich aber werden die Wörter ausgegrenzt bzw. als dem Gebiet von Sprache und Denken zugehörig angesehen, das noch mit der Sinnestätigkeit zusammenhängt.

Wir wollen kurz dem Gedankengang Schleiermachers folgen, um zu sehen, wie er zu seiner Auffassung kommt. Schleiermachers Hauptargument - gegenüber der Vorstellung von Sprache und Denken als Fortsetzung der Wahrnehmung - ist, daß die Sprache nicht einfach den allgemeinen Bildern entspreche, da das einfachste Produkt der Sprache nicht das Wort, sondern der Satz sei. Nur wenn man die Sprache allein mit Substantiven und Verben gleichsetze, könne man tatsächlich eine Entsprechung zwischen Bild und Wort feststellen. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre die Sprache auch den Gebärden analog, denn auch diese stellten eine Materialisierung der Bilder in der Welt dar. Es wäre dann im Grunde gleichgültig, ob man als Abkürzungsmittel Gebärden oder Töne verwendet. Eine solche Interpretation sei aber für die Sätze nicht möglich, da der Satz als Verknüpfung der allgemeinen Bilder zu einer Einheit nicht durch die Bilder selbst motiviert sei.

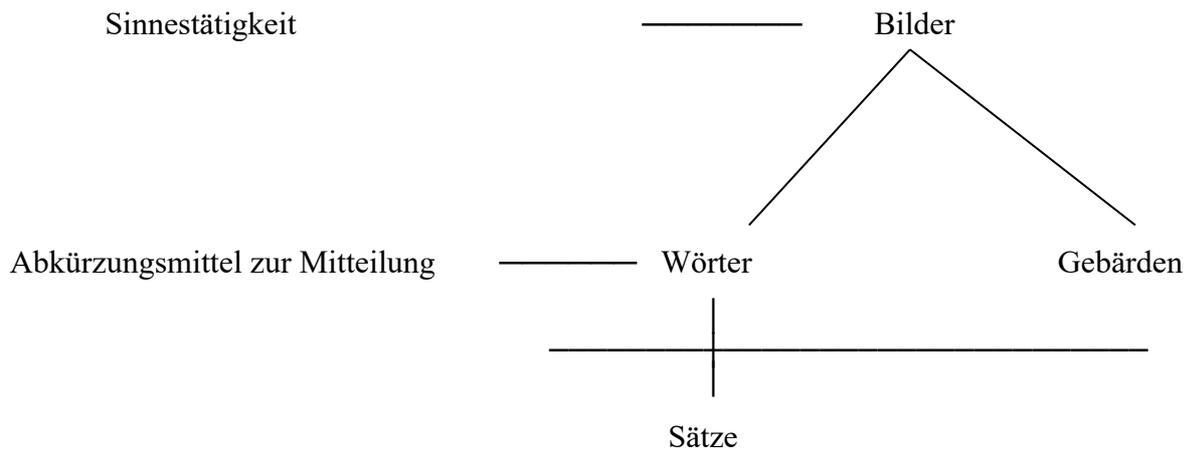
Die Einheit, die durch die Verknüpfung geschaffen wird, könne nicht mehr nur als verfeinerte Wahrnehmung oder als Objektivierung des Wahrgenommenen interpretiert werden, sie sei ein Werk der Selbsttätigkeit. Nimmt man diesen Gesichtspunkt auf, so stellt man fest, daß die Einheit des Satzes etwas ist, das sich in den Systemen der Bilder nicht darstellen läßt. Daraus ist zu schließen, daß das Wesen des Denkens, das ja mit der Sprache identifiziert wurde, gerade in der selbstständigen, intentionellen Herstellung einer Einheit besteht. Schleiermacher schreibt hierzu:

Das System der Gattungsbegriffe ist gar nichts anderes als das der Bilder und ebenso das System der Veränderungen, wie es durch die Zeitwörter ausgedrückt wird, aber die Combination, die das Wesen des Satzes ausmacht, ist das, was dem Denken eigenthümlich ist. (S. 153)

Schleiermacher betont dann immer wieder, daß die Einheit, die mit dem Satz ausgedrückt wird und die ein intentioneller Akt ist, d.h. von den Menschen in die Sachen hineinprojiziert wird, das Eigentümliche der Sprache gegenüber den allgemeinen Bildern ausmacht. Schleiermacher gibt hierzu selbst ein Beispiel:

Verfolgt man z.B. die Veränderungen in der Vegetation vom Frühling an bis zu Ende, so wird | man alle in einzelne Sätze bringen können, und zuletzt muß es möglich sein, die ganze Reihe in eins zusammen zu fassen; denkt man sich aber, was man in den Bildern hat, so ist es nur eine Aufeinanderfolge von Bildern der Pflanze in den Blättertrieben, Knospen, Blüten u.s.w, aber die Einheit des Subjects in der Succession der Prädikate ist niemals in den Bildern, sondern wir bringen sie erst hinein durch die Form des Gedankens. (S. 153/154)

Der Übergang von der Sinnestätigkeit zum Satz erfolge also erst mit dem Satz. Das Verhältnis von Sinnestätigkeit und Sprache/Denken wäre dann folgendes:



Bei der Sinnestätigkeit entsprechen die allgemeinen Bilder als Endprodukt den Gattungen der Sachen. Die Bilder könne man in der Mitteilung durch Abkürzungsmittel materialisieren, wobei als Mittel sowohl Wörter als auch Gebärden oder andere Materialisierungen fungieren könnten. Der eigentliche Übergang von der Sinnestätigkeit zur Sprache und zum Denken sei der zu den Sätzen, zu der Verknüpfung der Abkürzungsmittel für allgemeine Bilder.

Erst vom Satz her kommt Schleiermacher dann wieder zu den Wörtern und stellt, wie schon erwähnt, fest, daß auch hier nicht alle Begriffe einfach allgemeinen Gattungsbildern entsprechen. Auch in der Sinnestätigkeit gebe es schon selbstständige Denktätigkeit und somit selbständige Sprache, denn es existierten Substantive und Verben, die nicht auf Bilder zurückgingen und auch keinen Bildern entsprächen, wie etwa die Wörter *Kraft* und *Ursache*.

Darin bestehe die organisch-intellektuelle Duplizität von Sprache und Denken. Beide Tätigkeiten knüpften einerseits zwar an die Bilder an und entsprächen in dieser Hinsicht dem sinnlichen Bewußtsein. Sie blieben aber gerade nicht darauf beschränkt, sondern schafften auch Begriffe, die keineswegs Bildern entsprechen, und verknüpften die Begriffe miteinander. Dadurch werde deutlich, daß Sprache und Denken nicht einfach auf derselben Ebene wie die Sinnestätigkeit erklärt werden könnten und nicht nur der Endpunkt der Sinnestätigkeit seien.

Nun braucht man nur daran zu denken, in wie viele Modificationen und Verhältnisse diese beiden Begriffe [Kraft und Ursache] sich spalten, um auf das bestimmteste den Schluß zu ziehen, daß die Denktätigkeit im Zusammenhange mit der Sprache sich wohl an das sinnliche Bewußtsein in seiner vollständigen Bildung anlegt, aber doch eine besondere Thätigkeit ist, welche keinesweges aus ihm allein verstanden werden kann. (S. 154)

Allerdings seien die spekulativen Verhältnisse nicht in allen Sprachen in gleichem Maße entwickelt. Es könne laut Schleiermacher auch Sprachen geben, "wo Philo- | sophie und Speculation nicht in der Form unserer Dialektik sondern mehr in poetischen Bilderreihen sich

ausbildet" (S. 154/155). Es gebe also poetischere und philosophischere Sprachen zumindest als Möglichkeit.

2.4.8. Zum Ursprung der Begriffe

Von der Problematik von Wörtern wie *Kraft* und *Ursache* geht Schleiermacher zum Problem der angeborenen Begriffe über. Die Theorie von den angeborenen Begriffen in ihrer extremen Form lehnt er natürlich ab, indem er sie wieder, wie schon die Theorie vom göttlichen Ursprung der Sprache, auf ihren rationalen Kern reduziert. Was bedeutet nun angeborener Begriff? "Die Bezeichnung", sagt Schleiermacher, "ist sehr mangelhaft, denn der Begriff ist nie ohne Wort und das Wort kann nicht angeboren sein" (S. 155). Aufgrund der Identifikation von Sprache und Denken und damit verbunden der zwingenden Verbindung von Begriff und Wort, nicht nur von Begriff und Bild, ergibt sich, daß der Begriff so wenig angeboren sein kann, wie das Wort.

Fragt man sich aber nach dem rationalen Sinn der These von den angeborenen Begriffen, so kommt man zu dem Ergebnis, "daß die Production der Begriffe von der Sinnesthätigkeit ganz unabhängig ist" (S. 155). Mit den angeborenen Begriffen ist also im Grunde die Kreativität des Menschen gemeint, die selbständige Denktätigkeit und nicht nur die Wahrnehmung.

Ebensowenig nimmt Schleiermacher die entgegengesetzte Theorie an, die auch diejenigen Elemente, die keine Gegenstände, sondern etwas in den Gegenständen Vorauszusetzendes bezeichnen, aus Sprachelementen abzuleiten versucht, die tatsächlich auf Bilder zurückgehen. Diese Theorie versucht, auch die Relationen und Verknüpfungen auf Bilder zurückzuführen. Schleiermacher betont nun auch hier, daß er sich für keine der beiden Theorien entscheiden möchte. Er stellt fest, daß der Ertrag, was die Frage der Duplizität in beiden Fällen betrifft, analog sei. Denn beide Male wird deutlich, daß der Gehalt des Denkens bei Begriffen, die Erfahrungsgegenständen entsprechen, und solchen wie *Kraft* und *Ursache* im Grunde verschieden ist. Das ist für Schleiermacher schon ausreichend, da er die Frage der Duplizität als solche klären will. Nimmt man an, daß es angeborene Begriffe wie etwa *Ursache* oder *Kraft* gibt, so hat man damit derartige Begriffe von Begriffen wie *Baum* oder *Ball* unterschieden. Man hat festgestellt, daß es sich hier um zwei verschiedene Gattungen von Begriffen handelt.

Nimmt man dagegen an, daß auch Begriffe wie *Kraft* und *Ursache* aus solchen abzuleiten sind, die allgemeinen Bildern entsprechen, betrachtet man also z.B. *Ursache* als Ursprung, als eine Art Quelle, so kommt man am Ende doch zum gleichen Ergebnis. Denn auch in diesem Fall werden die Begriffe nicht unmittelbar von Bildern abgeleitet, sondern sind sekundär und damit anders zu interpretieren als direkt auf Bilder bezogene Begriffe. *Ursache* wäre eine Art Ableitung von *Quelle*. Auch bei dieser Auffassung wird zumindest zugegeben, daß eine Grenze existiert zwischen Begriffen, die unmittelbar von Bildern abzuleiten sind oder diesen direkt entsprechen

und solchen, die nur indirekt auf Bilder zurückgehen und die erst durch Interpretation auf allgemeine Bilder zurückgeführt werden können.

Bei beiden Theorien wird also die Duplizität von Sprache und Denken gesehen, weshalb ihr Ertrag für Schleiermacher in dieser Hinsicht in beiden Fällen derselbe ist. Wie bei der Theorie vom göttlichen Ursprung der Sprache entscheidet sich Schleiermacher aber doch in gewisser Weise für die Theorie von den angeborenen Begriffen, allerdings nicht in ihrer groben Form, sondern in bezug auf das, was er selbst als ihren rationalen Sinn abgrenzt. Hier werde im Grunde einfach die Kreativität des menschlichen Bewußtseins festgestellt.

Die Begriffe Kraft, Causalität, Substanz sind aus unserem Selbstbewußtsein hergenommen und Manifestationen von diesem; wir sind uns unserer selbst als solcher bewußt in der unmittelbaren Ausübung unserer Selbstthätigkeit, und insofern sind sie angeborne Begriffe. (S. 158)

Angeboren bedeutet hier also: vom Bewußtsein selbsttätig gebildet.

Was die Übertragung dieser Begriffe auf das Gebiet der Bilder und den Wahrheitswert dieser Übertragung betrifft, gebe es zwei Ansichten: den Skeptizismus und den Dogmatismus. Für den Skeptizismus bleibe es fraglich, ob die Übertragung eine Fiktion ist oder ob ihr etwas Wahres zugrunde liegt. Der Dogmatismus nehme dagegen an, es handele sich hier nur um "die tiefere Identität des Geistes als des sich bewußten mit dem Sein überhaupt, vermöge deren wir als die eigentliche, ursprüngliche Wesenheit diese Begriffe auf das Sein übertragen und das ganze Gebiet der Wesen dieser unterordnen" (S. 158). Es gibt hier also die Alternativen, entweder daran zu zweifeln, daß die Übertragung von Begriffen wie *Kraft* und *Ursache* auf die objektiven Wirklichkeit den tatsächlichen Verhältnissen entspricht (Skeptizismus) oder die Identität des Geistes mit dem Sein schlechthin anzunehmen, wobei dann das, was wir selbst hineinbringen, dem Wesen der Sachen entspräche. *Ursache*, *Kraft* u.ä. wären nicht nur unsere Interpretation, sondern existierten tatsächlich.

Auch in diesem Fall will sich Schleiermacher für keine der beiden Theorien entscheiden, was er wiederum damit begründet, daß es ihm hier nur um die Feststellung der unterschiedlichen Positionen und um Bestimmung der Abgrenzung für Sprache und Denken, nicht aber um die metaphysische Frage gehe. Schleiermachers Antwort auf die Frage nach der Duplizität von Sprache und Denken ist demgemäß folgende:

Wir geben also zu, es giebt allerdings Elemente in der Sprache, welche nichts anders sind als Uebertragung dessen, was im sinnlichen Bewußtsein als Bild gewesen, und dies gilt | nicht bloß vom objectiven Bewußtsein, sondern auch vom reflectirten subjectiven Bewußtsein, es giebt aber auch andre Sprachelemente, welche nur in diesem Selbstbewußtsein entstehen. Wir setzen damit zwei ganz differente Elemente des

Denkens, die einen sind das eigenthümliche, die anderen das aufgenommene. Diese werden in die Form der Denkhätigkeit nur aufgenommen durch Mittheilung, die ersten haben ihren Grund in diesem Act der Selbstthätigkeit sie aufzunehmen ins Bewußtsein und so Bewußtsein zu werden (...). (S. 158/159)

2.4.9. Sprache des praktischen Lebens und Sprache des Wissens

Dementsprechend unterscheidet Schleiermacher auch zwei "Gebrauchsweisen" der Sprache, nämlich die Sprache des praktischen Lebens (oder, wie er selbst sagt, "die Sprache in dem Verkehr des gemeinen Lebens") und die Sprache des Wissens, je nachdem, ob die aufgenommenen oder die eigenthümlichen sprachlichen Elemente überwiegen. Werden vor allem Begriffe verwendet, die auf Bilder zurückgehen, interpretieren wir also wenig und bringen wir nur das in die Wirklichkeit hinein, was für das praktische Leben notwendig ist, handelt es sich um die Sprache des praktischen Lebens. Überwiegen dagegen Begriffe, die Produkte der selbstthätigen Denkhätigkeit sind, die also durch Interpretation hineingebracht werden, so wird die Sprache des Wissens verwendet. Wie immer bei Schleiermachers Unterscheidungen geht es auch hier um ein Mehr oder Weniger, nicht um ein Entweder-Oder. Die Sprache des praktischen Lebens einerseits und die Sprache des Wissens andererseits sind demnach die beiden Endpunkte, wo jeweils die eine oder die andere Art von Begriffen am deutlichsten überwiegt. Dazwischen gibt es eine unendliche Reihe von Möglichkeiten der Mischung von beiden Arten:

Die eine [Gebrauchsweise], in welcher jene aufgenommenen Elemente die Hauptsache sind, hat die Tendenz auf die Mittheilung der Menschen unter einander, um das Gebiet des sinnlichen Bewußtseins zu bezeichnen, die Sprache in dem Verkehr des gemeinen Lebens, wo man über die Dinge und das Verhältniß der Dinge zu dem Menschen sich mittheilen will um der Handlungen willen; die andre Gebrauchsweise ist die, in welcher das Eigenthümliche der Denkhätigkeit dominiert und deren Tendenz darauf hingeht, das ganze Gebiet der Wahrnehmung auf das Wesen des Seins zu reduciren, die Sprache zum Behufe der Wissenschaft. (S. 159)

[30.11.1987] Die Einteilung der Flora in Kraut und Unkraut oder der Fauna in zahme und wilde Tiere etwa entspräche der Sprache des praktischen Lebens. Schleiermacher ist davon überzeugt, daß diese Form der Sprache nicht das Maßgebliche bei der Sprache ist, sondern daß die eigenthümlichen Elemente das tatsächlich Definitivische, das, was die Einheit der Sprache ausmacht, darstellen. Die Sprache sei also grundsätzlich durch ihre Richtung auf das Wissen charakterisiert. Bei einer primitiveren Form der Sprache dominierten zwar noch die Bilder, nicht aber bei den weiterentwickelten Formen. Im praktischen Leben habe man vor allem über die Dinge und deren Verhältniß zu den Menschen zu befinden, es gehe um Handlungen, um ein

Umgehen mit den Dingen selbst, weshalb dort die Form der Sprache gebraucht wird, in der die Bilder oder das den Bildern Entsprechende überwiegen.

Die Duplizität der Sprache in diesem Sinne ist im Rahmen der Sprachtheorie Schleiermachers insofern wichtig, als sie zugleich den Rahmen für das Verständnis seiner Übersetzungstheorie darstellt. Denn auch dabei unterscheidet er die Übersetzung im praktischen, alltäglichen Leben und die Kunstübersetzung, womit er sowohl die Übersetzung von Dichtung als auch die von Wissenschaftstexten meint.

2.4.10. Kritik der sprachlichen Duplizität bei Schleiermacher

Von einem allgemeineren, von Schleiermacher unabhängigen Gesichtspunkt aus muß man feststellen, daß Schleiermacher eigentlich das, was er sich anfangs vorgenommen hat, nicht geleistet hat. Es ist ihm nicht gelungen, tatsächlich die Duplizität auf der Seite des Inhalts zu zeigen. Die organisch-intellektuelle Duplizität der Sprache, die er meint, ist eine doppelte:

1. Die Duplizität Materie vs. Geist, Stoff vs. psychischer Gehalt, Ausdruck vs. Inhalt
2. Die Duplizität im Inhalt selbst: Gestaltung der Welt vs. Interpretation der Welt.

Hier wird also unterschieden zwischen dem, was Erfahrungsgegenständen entspricht, und dem, was bei der Interpretation der Welt vom Bewußtsein selbsttätig beigetragen wird, zwischen der 'materiellen' Gestaltung der Welt der sinnlichen Erfahrung durch objektbezogene Begriffe und der Interpretation der Welt durch auslegende Begriffe und Sätze.

Diese Unterscheidungen an sich sind sicherlich als solche zutreffend, sie stimmen aber nicht in bezug auf ihre Fundierung bei Schleiermacher. Dieser geht nämlich von der ersten Duplizität, von Materie vs. Geist, Ausdruck vs. Inhalt aus, verschiebt dann aber seine Argumentation auf das Gebiet der zweiten Duplizität, nämlich von Gestaltung vs. Interpretation.

Schleiermacher behauptet, innerhalb des Inhalts gebe es ebenso Organisches und Psychisches wie bei der Duplizität von Ausdruck und Inhalt. Diese Verschiebung ist jedoch keineswegs zulässig, da es sich hier um zwei radikal verschiedene Fragestellungen handelt. Einmal geht es um die Frage nach dem Ausdruck und seiner Materialität, warum also die Inhalte ausgedrückt werden müssen und warum der Ausdruck nicht anders als materiell sein kann.

Im anderen Fall geht es dagegen um den Zusammenhang zwischen sprachlichen Inhalten und sinnlicher Erfahrung, inwiefern also die sprachlichen Inhalte den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung entsprechen. Was nun letztere Frage betrifft, ist Schleiermachers Lösung, derzufolge

einerseits Begriffe, die Bildern entsprechen, existierten und andererseits solche, die keinen Bildern entsprechen, zwar interessant, sie ist jedoch nicht ohne weiteres annehmbar. Die Tatsache, daß sprachliche Inhalte der Begriffe allgemeinen Bildern entsprechen, bedeutet weder, daß diese mit den Bildern identisch sind, noch daß die betreffenden Wörter einfach Übertragungen der Bilder auf das Gebiet des Hörbaren darstellen.

Skizze: (Cosériu, S. 335)

Alle Begriffe enthalten ein Wissen in bezug auf die Gegenstände der Erfahrung, auch Begriffe wie *Kraut* und *Unkraut*. Sie stellen in jedem Fall ein bestimmtes Wissen dar, so daß die Richtung auf das Wissen für die Sprache des praktischen Lebens nicht weniger charakteristisch ist als für die Sprache des Wissens. Die Bedeutungen selbst sind jeweils schon ein Wissen. Kennt man die Bedeutung von *Baum*, so weiß man, was man einen Baum nennen kann. Der Übergang von einer zur anderen Form der Sprache wäre vollkommen unmöglich, wenn einerseits nur das den Bildern Entsprechende, andererseits tatsächlich eigenständige und selbsttätige Begriffe existieren würden. Es ist zwar ein Unterschied zwischen der Sprache des praktischen Lebens und der des Wissens vorhanden, dieser betrifft aber den Grad und die Art des Wissens.

Im praktischen Leben begnügen wir uns mit dem Wissen und mit dessen Fundierung, die für das praktische Leben und den praktischen Umgang mit den Dingen notwendig sind. Man benötigt also nur soviel Wissen, daß es einem möglich ist, Dinge zu identifizieren und zu wissen, wie man mit diesen Dingen umgehen soll.

In der Wissenschaft tendiert man dagegen zum Wissen an sich, zu einem totalen Wissen, einschließlich dessen, was in praktischer Hinsicht auf den ersten Blick nutzlos scheint. Es interessiert nicht nur das, was man für die Normierung des eigenen Verhaltens braucht, sondern auch die objektive Kenntnis der Gegenstände, wobei die Wissenschaft zu einer totalen Fundiertheit dieses Wissens neigt. Hier liegt der eigentliche Unterschied und nicht im Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein von Wissen.

Auch die Gleichsetzung von Gebärden und Wörtern, die beide einfach den allgemeinen Bildern entsprechen würden, ist daher falsch. Gebärden und sichtbare Zeichen haben an sich weder etwas allgemeines, noch manifestieren sie allgemeines Wissen, denn sie entsprechen nicht Begriffen sondern Gegenständen. Es ist unmöglich, etwa die Bedeutung, den Begriff 'Baum' zu zeigen. Was man zeigt, ist immer ein Baum, ein konkreter Gegenstand und was man zeichnen, also mit einem sichtbaren Zeichen darstellen kann, entspricht ebenfalls nicht der Bedeutung 'Baum', sondern immer einem Gegenstand, der ein Bezeichnetes, ein Beispiel für diese Bedeutung ist. Die Bedeutung 'Baum' kann weder gezeigt noch gezeichnet werden.

Warum mußte denn Bloomfield die Betrachtung der Bedeutung aus dem Gebiet der Sprachwissenschaft ausschließen? Doch gerade deshalb, weil die Bedeutung in der Welt nicht feststellbar ist, weil die Bedeutung nur zum Bewußtsein gehört und weil Bloomfield auf die Introspektion, auf das Wissen des Sprechers verzichten mußte. Die Bedeutungen sind nie in der Welt gegeben.

Es ist zwar ein Faktum, daß wir die Gebärden, das Zeigen, die sichtbaren Zeichen mit Bedeutungen in Verbindung bringen. Das geschieht jedoch immer über die Sprache. Nur wer im Besitz der Sprache ist, kann die Gebärden als Ersatz für die Sprache interpretieren, kann das Zeigen oder das gezeichnete Bild eines Baums als Andeutung des Begriffs 'Baum' deuten. Beim Zeigen oder Zeichnen eines Gegenstandes beschränkt man sich nicht nur auf dieses eine Dasein, sondern das Sein dieses Daseins soll selbst deduziert werden und es soll verstanden werden, daß die Art des Seins dieses Gegenstandes z.B. *Baum* heißt.

Die Tatsache aber, daß man durch Vorlage eines Gegenstandes zum entsprechenden Begriff gelangen kann, hängt mit der Sprachlichkeit des Menschen zusammen und erfolgt nicht ohne die Vermittlung zumindest einer innerern Sprache. Ohne diese Voraussetzung wäre der Übergang von einer Sprachform zur anderen nicht nur unverständlich, sondern gänzlich unmöglich. Ohne Sprache ist es unmöglich, vom Bild eines Gegenstandes zum entsprechenden Begriff zu gelangen.

Daß Sprache gerade in Kontexten und in bezug auf Gegenstände, die so oder so genannt werden, gelernt wird ist sicherlich ein Faktum, das immer wieder empirisch festgestellt wird. Es bedeutet aber nur, daß das Erlernen immer kreativ ist. Das Kind gelangt, obwohl es nur Bezeichnungen hört, selbst von den Bezeichnungen zur Bedeutung und versteht das Zeichen über das Bezeichnete hinaus. Es hört angewandte Zeichen, versteht diese aber als Möglichkeit einer Bezeichnung, die über das jeweils Bezeichnete hinausgeht.

2.5. Das Verhältnis von Sprache und Denken zu den übrigen psychischen Tätigkeiten

2.5.1. Universalität des Denkens und der Sprache

Kommen wir nun zu Schleiermachers dritter Frage, bei der es um das Verhältnis der Sprache zu den übrigen psychischen Tätigkeiten ging. Bei der Beantwortung dieser Frage unterscheidet Schleiermacher zunächst äußeres und inneres Sprechen und stellt fest, daß das Denken ein

inneres Sprechen ist. Dies bedeutet aber zugleich, daß das Denken die Identität des individuellen Bewußtseins und des Gattungsbewußtseins voraussetzt. Das Denken wird schon im Hinblick auf dessen Mitteilung sprachlich formuliert. Derjenige, dem das Denken mitgeteilt werden soll, ist im individuellen Denken demnach bereits enthalten:

Betrachten wir die Sache so, so gewinnen wir das Resultat, daß bei dem innern Sprechen, wo dies am meisten vorkommt, in der Richtung auf das Wissen, das Denken auch schon die Eigenschaft hat, daß es ein gemeinsames sein will, und daß, wenn dieses nicht zum Wesen unseres geistigen Lebens gehörte, auch das Sprechen nicht in einem so genauen Zusammenhang mit dem Denken stehen würde. Damit aber sagen wir, daß es eine Function des Geistes ist, welche die Identität des Selbstbewußtseins und des Gattungsbewußtseins in sich schließt. (S. 163)

Wäre dem nicht so, hätte man zu den anderen Menschen im Grunde dasselbe Verhältnis wie zu den äußeren Gegenständen. Dies treffe, glaubt Schleiermacher, allerdings für die rein subjektive Seite der Sprache und für niedrigere Stufen der Entwicklung des Menschen zu.

Da der einzelne im Grunde keinen Kontakt mit dem Bewußtsein des anderen hat, muß er das Bewußtsein bei diesem voraussetzen. Es ist dieses Voraussetzen des Bewußtseins beim anderen, das die Sprachlichkeit und die Mitteilbarkeit des Denkens ausmacht. Man setzt voraus, daß der andere ebenfalls die Fähigkeit besitzt, zu denken, ein Zeichen aufzunehmen, es zu verstehen und zu interpretieren. Und erst nachträglich, wenn der andere sich auch tatsächlich gemäß der eigenen Erwartungen verhalten hat, bestätigt sich, daß wirklich ein Verstehen stattfand. Die Fähigkeit wird aber im voraus angenommen, weshalb auch das Verhalten des einzelnen einem anderen Menschen gegenüber anders ist als das den Gegenständen der Welt gegenüber.

Dies ist ein sehr wichtiger Punkt, und man kann in seiner Formulierung sogar etwas weiter gehen als Schleiermacher selbst: Das Denken will ein gemeinsames sein, weil es schon ursprünglich ein gemeinsames ist: Das Denken setzt seine Universalität voraus. Wenn man objektiv denkt, sieht man nicht einen Menschen, den anderen Menschen, sondern *den* Menschen schlechthin. Man nimmt ein gleiches Denken für alle Menschen an, gegenüber den Sachen an sich vertritt man nicht eine individuelle Meinung, sondern das Sein der Sachen selbst ist die Grundlage menschlicher Meinung und macht den "gesunden Menschenverstand" aus.

Wenn man nun diese Universalität annimmt, kann man die Sprache im ganzen rechtfertigen und nicht nur eine einzelne Sprache, nicht nur die Sprache des Wissens, weil alle Sprachen schon in ihrem Inhalt ein Wissen sind. Die Tatsache des Sprechens mit einem anderen setzt die Annahme voraus, daß der andere - der Empfänger - das gleiche Wissen besitzt und die gleichen materiellen Zeichen mit dem Wissen verbindet. Dieses Wissen kann nicht ein gemeinsames werden, strebt aber diesem zu, da es ursprünglich ein gemeinsames *ist*. Diese Gemeinsamkeit wird durch das Sprechen mit dem anderen bestätigt, während gerade dabei die Universalität vorausgesetzt wird.

2.5.2. Die Pluralität der Sprachen

Die Linguisten, die diesbezüglich meist oberflächlich sind und ihre Intelligenz an der Oberfläche üben, verstehen oft nicht, daß dem naiven Sprecher allein schon die Existenz fremder Sprachen sinnwidrig vorkommt. Der naive Sprecher wundert sich über die anderen Sprachen. Mit anderen Worten darüber, daß es andere Sprachen gibt, die - seiner Meinung nach - mit ihren Worten nicht dem Sein der Sachen entsprechen. Auch darüber ist der naive Sprecher erstaunt, daß fremde Sprachen andere Unterschiede in der Abbildung der Wirklichkeit machen.

Diese beschriebene Haltung der Sprecher hat eine sehr tiefe Begründung: Der Punkt ist der, daß jede Sprache ihre eigene Universalität voraussetzt. Die Sprache will dem Sein der Dinge entsprechen, sie versucht das Sein der Dinge abzugrenzen. Nicht eine naive Verabsolutierung der eigenen Sprache gegenüber einer schon gegebenen Pluralität der Sprachen ist der Grund für die Haltung der naiven Sprecher, sondern das Gegenteil ist der Fall: Die beanspruchte Universalität der Sprache ist ursprünglich und primär, während die Pluralität eine sekundäre, eine historische Relativierung dieser Universalität ist. Die Sprache vertritt für den Sprecher die Welt schlechthin.

Die historische Relativierung, die Tatsache anderer Sprachen, die mit dem eigenen Anspruch auftreten, die Welt darzustellen, ist nur eine Aufhebung der Universalität im Sinne Hegels: Die Universalität wird dadurch nicht zerstört, sondern sie ist eine Universalität unter anderen, die in der historischen Realisierung der Sprachen möglich ist. Der objektive Bezugspunkt - die Welt - ist bei allen Sprachen als die objektive Welt gegeben, als das, was bei allen Menschen in gleicher Weise sein müßte. Dies bildet die Grundlage für die Annahme, daß unterschiedliche Sprachen dasselbe ausdrücken können, bzw. ausdrücken müssen. Daher ist es auch der Anfangspunkt der Spracherlernung, da ein Erlernen einer fremden Sprache nicht möglich wäre, würde diese nicht auch dasselbe ausdrücken.

2.5.3. Primitive und entwickelte Sprachen

Schleiermacher geht nicht so weit, da er nicht von der Sprache als Wissen, sondern von der Sprache des Wissens ausgeht. Daher macht er auch die Unterscheidung zwischen zwei Phasen:

- (a) die nicht im gesamten entwickelte Sprache
- (b) die bereits entwickelte Sprache.

Erstere wären beispielsweise die Primitivsprachen. Hiermit sind Sprachen gemeint, die sich fast nur mit der Übertragung des Sichtbaren ins Hörbare begnügen und sich daher auf das praktische Leben beschränken.

Dieses Märchen, bei Vertretern dieser Sprachen würden die sinnlichen Tätigkeiten überwiegen, die Sprache sei mehr eine Übertragung der Bilder und sie seien schweigsamere Völker, wurde lange Zeit in der Sprachtheorie verbreitet und als Grundlage angenommen - insbesondere von Lord Monbodo und seinem deutschen Nachahmer Friedrich , die dann auch zu einem solch schematischen Verständnis von höherentwickelten Sprachen kamen. Es entstanden die Bilder der schweigsamen Indianer, die nur hohe Laute kannten und daher eine Artikulation hätten, die kaum von nicht-artikulierter Lautbildung zu unterscheiden wäre. Heute wissen wir, daß diese Bilder falsch sind und daß jede Sprache eine hochentwickelte Sprache darstellt. Manche angeblichen "Primitivsprachen" sind sogar komplizierter als unsere Sprache.

Humboldt stellte sich die Aufgabe zu zeigen, daß die Idee jeder Sprache die gleiche sei, und daß es daher keine "Primitivsprachen" geben könne. Dies führte zu seinem Kampf gegen die Trennung einer Kunstsprache - die unserer Sprache entspräche - von einer Primitivsprache, einer barbarischen Sprache, der die meisten Sprachen zuzuordnen wären.

Schleiermacher nahm die gleiche Position ein, die auch Schlegel vertrat, nahm aber die Höherentwicklung der Sprache an, während Schlegel meinte, aus den verschiedenen primitiven Urformen hätten sich die barbarischen Sprachen entwickelt, und die Kunstsprache - nur die indogermanische Sprachfamilie wird als eine solche verstanden - wäre als einzige geschaffen worden, und Entwicklung bedeute in ihrem Falle nicht Verfeinerung, sondern Verfall.

Bei dieser primitiven Form der Sprache ist die Sprache neben anderen psychischen Tätigkeiten eine Begleiterscheinung. Einerseits ist die Sprache ein Nachher der Empfindung: sie dient zur Fixierung der Empfindung, andererseits ein Vorher des Willens: sie gibt die Möglichkeit zur Planung von Handlungen. Diese beiden Arten der Begleitung anderer psychischer Tätigkeiten durch die Sprache werden von uns im praktischen Leben genutzt.

[1.12.87] Im Denken ist ursprünglich etwas gesagt, was erst werden soll. Während ansonsten das Denken dem anderen nachgeht, ist es hier das schlechthin erste, sobald wir einen Willensakt als etwas Besonderes setzen, abgesehen von seiner Veranlassung. Hier geht es also um die Planung des noch zu Realisierenden, und die Sprache sei eben an dieser Planung beteiligt: sie sei die Ausdrucksweise der Planung selbst, Ausdruck eines Sein-Sollens.

2.5.4. Sprache der Dichtung vs. Sprache der Wissenschaft

Wichtiger ist aber die Behandlung der Sprache als freie Produktion: die Sprache der Dichtung, die der der Wissenschaft gegenübergestellt wird. Trotz der schematischen Fragestellung und der schematischen Beantwortung zeigt Schleiermacher ein tiefes Verständnis des Wesens der Dichtung, so daß es sogar für uns heute noch von Interesse ist.

Hier, wo die Sprache mit der Denktätigkeit als eins hervortritt, finden wir die höchsten Erscheinungen der Sprache. Das wissenschaftliche Denken sei zwar als selbständige Erscheinung frei, aber inhaltlich gebunden, weil es mit der Erfahrung des Seins übereinstimmen müsse. Demgegenüber sei das dichterische Denken nicht an die Erfahrung des Seins gebunden, denn es sei eine in das Subjektive aufgenommene Produktion, so daß es auch das Objektive in das Gebiet des Subjektiven hineinzieht und daher in seinem Ausdruck an den Ausdrucksformen der Subjektivität - an Bildern und Gesang - festhält:

Wenn wir darauf zurückgehen, daß das Denken nichts von außen gegebenes und wenn auch durch das organische hervorgerufen, doch ein innerlich producirtes ist, so werden wir auch das Denken als eine freie Thätigkeit setzen können; wenn es sich aber anschließt an das, was ursprünglich Wahrnehmung gewesen ist und dieses festhält, so ist es zwar seiner | Genesis nach auch noch frei, aber dem Inhalte nach ist es gebunden, denn es soll das Sein darstellen und mit der Wahrnehmung übereinstimmen und sich dadurch immer mehr bewähren. Betrachten wir dagegen das poetische Product, so finden wir auf der einen Seite diesen Zusammenhang gelöst, auf der andern ihn in eigenthümlicher Weise festgehalten. Denn wollte man sich eine Poesie denken, welche aus überwiegend combinatorischen und speculativen Sprachelementen bestände, also losgerissen von den sinnlichen Bildern, so wäre das ein Versuch etwas in eine dem Inhalte nicht angemessene Form zu bringen. Wir haben es hier mit einer rein in das subjective aufgenommenen Production zu thun, die an die Gesamtheit der Bilder gebunden ist aber ganz unabhängig von der Richtung auf das Wissen, und denken wir sie verbunden mit dem Gesange, so ist auch, was ursprünglich Gedanke ist, in das Gebiet des subjectiven hineingezogen. (S. 166/167)

Schleiermacher betrachtet die Kunst und somit auch die Dichtung als eine ständige Dimension des Menschen. Deshalb lehnt er auch alle Theorien entschieden ab, die eine zeitliche Aufeinanderfolge von Dichtung und Wissenschaft annehmen. Diese zeitliche Aufeinanderfolge würde heißen, daß Dichtung mit einer Art Kindheit der Sprachentwicklung der Menschheit verbunden wird, also eine ursprünglichere Phase der Sprachentwicklung darstellen würde.

Dies ist ein wichtiger Punkt, der in systematischer Hinsicht - d.h. Aufbau der Sprachphilosophie - aber auch in hermeneutischer Hinsicht - d.h. Interpretation der Sprachphilosophie in ihrer Geschichte - entscheidend ist. Schleiermacher sagt es nicht ausdrücklich, aber er betrachtet das, was andere als eine ursprüngliche Sprache und ursprüngliche Dichtung ansehen, als etwas noch nicht genug Differenziertes, das mit der schon von der Wissenschaft getrennten Dichtung nicht identifiziert werden darf. Die Mythologie würde Schleiermacher als Dichtung und Wissenschaft zugleich ansehen.

Schleiermacher spielt hiermit auf Vico und auch auf Rousseau oder Condillac an. Er hier die charakteristische Unzulänglichkeit der Sprachauffassung Vicos identifiziert, die gerade darin besteht, daß sie das noch nicht Differenzierte in Dichtung und Wissenschaft mit der schon differenzierten Dichtung gleichsetzt. Dies will sagen, daß die Sprache ursprünglich Dichtung war, wobei eine ursprüngliche Phase angenommen wird, in der Dichtung und Wissenschaft gerade noch nicht als solche differenziert waren. Deshalb könnte mit gleichem Recht gesagt werden, daß die Sprache ursprünglich Wissenschaft gewesen ist, was aber in gleicher Weise falsch wäre.

Für Schleiermacher müssen nicht zwei voneinander zu unterscheidende Phasen angenommen werden, sondern zwei Richtungen der Denktätigkeit: die objektive und die subjektive Richtung.

Indem wir also dies als eine Einseitigkeit ansehen können und das gänzliche Fehlen dieses Gliedes uns offenbar als eine Ausnahme von dem natürlichen Entwicklungsgange denken, so müssen wir eine zwiefache combinatorische Thätigkeit in Beziehung auf das Denken, wie es sich im Gefolge des sinnlichen Bewußtseins entwickelt, annehmen; die eine, welche rein objectiv auf das Verhältniß der Intelligenz zu dem Sein an sich gerichtet ist, die andre, in welcher sich die Intelligenz als Einzelwesen auf eine eigenthümliche Weise productiv manifestirt. (S. 168)

D.h. - das wissenschaftliche Denken geht von der "Welt" zum Geist, das poetische Denken vom Geist zur "Welt". Das wissenschaftliche Denken denkt das Objektive: die Welt wird zum Geiste gemacht, sie wird etwas Bekanntes. Das dichterische Denken hingegen entspricht der subjektiven Richtung, so daß auch das Objektive zum Subjektiven gemacht wird: Die objektive Produktion wird zu einer Empfindung, zu einem Gefühl, dahingehend, daß die Subjektivität zur Welt gemacht wird: das wissenschaftliche Denken interpretiert die Welt, das poetische Denken schafft eine Welt. In dieser Hinsicht sei das wissenschaftliche Denken das Aufnehmen des Subjektiven in das Objektive. Auf der anderen Seite ist das poetische Denken das Aufnehmen des Objektiven in das Subjektive. Dies bedeutet die Trennung von objektivem und subjektivem Bewußtsein.

In der Wissenschaft ist meine Erkenntnis der Welt die Welt. Im poetischen Denken verhält es sich umgekehrt: Die erkannte Welt ist meine Welt. Im wissenschaftlichen Denken wird die Welt zum Geist gemacht, die Welt ist eine bekannte Größe. Im poetischen Denken wird der Geist zur Welt gemacht: er projiziert sich selbst in die Welt und wird selbst zu einer Welt. Dies wird beispielsweise an der Ilias deutlich, die nicht die Darstellung einer Welt und auch nicht eine Interpretation einer schon gegebenen Welt ist, sondern die subjektive Vorstellung einer Welt.

Im Falle der Wissenschaft schreibt man die freie Produktion, das Ergebnis der Interpretation dem Objekt zu. Die Relationen sind nicht im Objekt selbst gegeben, sind also kein Gegenstand der Erfahrung, sondern werden erst hineininterpretiert. Als Ergebnis der Interpretation gehören die

Relationen aber selbst zum Gegenstand. Dies bedeutet eine Aufnahme des Subjektiven, der Interpretation in das Objektive.

Was bedeutet nun die Aufnahme des Objektiven in das Subjektive im Falle der Kunst? Das Objektive selbst wird subjektiv interpretiert und somit subjektiv produziert. In der Literatur wird ein gegebenes außerliterarisches Faktum zum Anlaß einer subjektiven Interpretation und Produktion. Das gleiche Faktum kann entweder objektiv festgestellt oder literarisch uminterpretiert werden, wobei nicht gesagt werden kann, daß das Faktum als solches der eigentliche Inhalt des literarischen Werkes ist. Beispielsweise liegt dem Roman "Le rouge et le noir" von Stendhal ein sogenanntes wirkliches Ereignis zugrunde, das der Schriftsteller aus den Zeitungen übernommen hat. Das Thema des Romans ist aber nicht dieses Faktum, sondern die subjektive Interpretation dieses Faktums, die subjektive Produktion.

Auch in der Malerei ist dies festzustellen. Der französische Maler Camille Corot sagte, daß ihm die Natur langweilig geworden sei, da er überall in der Natur nur noch Bilder von Corot sähe. Das Objektive wird also von ihm uminterpretiert, und es wird durch das Subjektive gesehen. Die Interpretation wird zum Objektiven, da das Objektive so aufgefaßt wird, wie ich es produzieren würde.

Mit dieser Behauptung scheint eine andere im Widerspruch zu stehen, nämlich daß die Wissenschaft das Objektive zum Geist, zum Wissen macht. Die Realität in der Wissenschaft wird von mir verstanden, d.h. zu meinem inneren Eigentum, zu einem Wissen über die Realität gemacht. Die Realität wird nicht von mir produziert, sondern die Inhalte des Bewußtseins, nämlich Wissen, sind mein Produkt. In der Dichtung und in der Kunst überhaupt verhält es sich genau umgekehrt: Von den Inhalten des Bewußtseins wird der Schritt zur Realität gemacht. Natur und Welt werden also produziert. Die Kunst stellt sich als Objektivierung des Subjekts dar; sie stellt das Subjekt in die Welt hinein.

Die Wissenschaft interpretiert die Welt und macht sie zum Wissen, während die Dichtung die Welt bzw. Welten produziert. Diese beiden Behauptungen sind also komplementär und nicht kontradiktorisch zu verstehen. Beide Aussagen sind grundlegend für das Verständnis der Wissenschaft und der Kunst schlechthin.

Das wissenschaftliche Denken sei ferner als Kombination frei, weil nichts kombiniert gegeben ist, sondern das Gegebene erst gerade durch die Kombination des Denkens zu einem Kombinierten wird. Wir stellen also die Relationen in der Welt erst fest. Dies ist eine Tätigkeit des subjektiven Bewußtseins, die wir aber dem Objektiven zuschreiben, so daß unsere Interpretation zur Welt wird. Die Kombinationen selbst müssen beim wissenschaftlichen Denken aber objektiv begründet sein, bis sie dann auf die Wirklichkeit übertragen werden. Demgegenüber sind die Kombinationen im poetischen Denken frei, so daß sie nur subjektiv durch die Anschauungen des Dichters begründet sind.

Als weiteren Gegensatz würde man bei Schleiermacher erwarten, daß er den Inhalt dem Ausdruck gegenüberstellt, wobei der Inhalt in der Wissenschaft gebunden und der Ausdruck frei sein würde. In der Dichtung wäre der Inhalt frei, aber im Ausdruck wäre sie gebunden. Eine solche Gegenüberstellung wäre aber problematisch. In der Tat kann die Wissenschaft eine konstruierte Fachsprache und sogar eine logisch-symbolische Sprache verwenden, aber auch hier müßten die Kombinationen objektiv begründet sein. Eine Dichtung aber, die eine konventionell konstruierte Fachsprache verwendet, ist kaum vorstellbar.

Schleiermacher, der nur den Inhalt der Sprache berücksichtigt, betrachtet gerade die Wissenschaft als sprachlich gebunden. Schleiermacher dachte an die Notwendigkeit der Kohärenz, vergaß aber, daß man auch eine Kunstsprache verwenden könnte. Die Dichtung ist an den Ausdruck gebunden, sowohl an die subjektiven Ausdrucksformen, beispielsweise den Gesang, als auch an die historische Sprache. Wenn ich meine subjektive, individuelle Welt - mich selbst - objektiviere, muß ich mich mit der Sprache des Volkes, mit der Sprache der Menge ausdrücken.

Der Schluß der Behandlung der dritten Frage wurde von uns schon angedeutet. Hier die Formulierung Schleiermachers:

Hierin ist nun das ganze Verhältniß der Denkhätigkeit zu allen andern Functionen erschöpft. Diejenigen, welche überwiegend empfänglich sind, sind uns repräsentirt durch die Sinnesthätigkeit, diejenigen, welche überwiegend selbstthätig sind, sind uns repräsentirt durch die Willensacte, an beide hängt sich das Denken, den einen nachfolgend den andern vorangehend und zwischen beiden liegt die freie Production. (S. 170)

2.6. Die Universalität des Denkens und die Mannigfaltigkeit der Sprachen

2.6.1. Die Fragestellung

Das Denken ist universell und beansprucht Universalität, die eine Voraussetzung darstellt. Die Objektivität des Denkens wird vorausgesetzt, man schreibt der Welt selbst die Relationen zu, die durch das Denken geschaffen werden. Zugleich bedeutet dieser Universalitätsanspruch, daß dies für alle Menschen gilt, da es sich um Objektivität und nicht um Subjektivität handelt. Nun drängt sich die Frage auf, warum die Sprachen so verschieden sind, wenn es sich doch so verhält. Gerade weil diese Verschiedenheit nicht nur oberflächlich ist, sondern tatsächlich auch

inhaltliche Unterschiede aufweist, ist die Denktätigkeit selbst affiziert. Schleiermacher formuliert diese Fragestellung folgendermaßen:

Wie ist, da doch die Denkhätigkeit auf dem Gattungsbewußtsein ruht und dabei die Identität der Vernunft in allen vorausgesetzt wird, die große Verschiedenheit und das Verhältniß der verschiedenen Sprachen, insofern dies zugleich die Denkhätigkeit selbst afficirt, zu begreifen? (S. 170)

2.6.2. Historischer Überblick über frühere Lösungsansätze

Die Frage, die Schleiermacher stellt, entspricht der neuen Suche nach der verlorenen Einheit der Sprache, die man fast allgemein im europäischen Denken, im sprachphilosophischen und auch im sprachwissenschaftlichen Bereich, noch vor Herder im 18. Jahrhundert angenommen hatte. Die Fragestellung in der Universalgrammatik, die die Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft in gleicher Weise betraf, besagte, daß alle Sprachen im Grunde und im wesentlichen einander gleich seien. Wenn eine Sprache von einer anderen abweicht, die die Richtigkeit darstellt, so gilt das tatsächlich als eine Art Irrweg bei einer dieser Sprachen, da es auch eine Richtigkeit bei den Sprachen gibt. Oder aber man zählt die Abweichungen nicht zum Wesentlichen der Sprache, sondern faßt sie als nur marginal auf.

Die Fragestellung, die auch gerade in letzter Zeit in der generativen Grammatik N. Chomsky eine Rolle spielte, beruhte nicht auf der Annahme, daß alle Sprachen in jeder Hinsicht gleich seien. Man nahm vielmehr einen Kern an, in dem alle Sprachen gleich sind, und ortete die Differenzierungen außerhalb dieses Kerns. Das Gemeinsame stellt dabei das Wesentliche dar, wie es bereits im Titel der "Allgemeinen Grammatik" von Port Royal aus dem Jahre 1660 anklingt: Die Grammatik behandelt "das, was allen Sprachen gemeinsam ist (*ce qui est commun à toutes les langues*) und sieht von dem ab, was bloß dem Usus entspricht (*sauf ce qui est de l'usage*).

Dieser Fragestellung gegenüber führt Herder ausdrücklich die Eigentümlichkeit und die Verschiedenheit der Sprachen als ein Primäres und als ein Universales der Sprache ein. Die Eigentümlichkeit und Verschiedenheit dürften nun nicht als Randerscheinung abgetan werden, sondern sie gehörten zum Wesen der Sprachen. Es ist die Universaldimension der Sprachen. Sowohl die Sprachwissenschaft als auch die Sprachtheorie und die Sprachphilosophie - nach Herder - versuchen, die verlorene Einheit wiederzufinden, d.h. die Verschiedenheit der Sprachen - ihre Eigentümlichkeit - mit der Einheit zu vereinbaren. Bei Herder ist diese Eigentümlichkeit

auf verschiedenen Ebenen zu finden: auf der Ebene der Spracherlernung, der Ebene der Übersetzung und der Ebene der Sprachtheorie.

Die Suche nach der Einheit ist ein Charakteristikum der Sprachphilosophie der deutschen Romantik. August Wilhelm nimmt beispielsweise eine sekundäre kulturelle Einheit der Sprachen an und formuliert die Idee des Sprachbundes. Er stellte fest, daß die Sprachen Europas trotz ihrer Verschiedenheit weitgehend dasselbe sagen. Dies führte er auf die gegenseitige Beeinflussung und auf die Gemeinsamkeit der Traditionen der europäischen Kultur zurück. August Wilhelm Schlegel ist der Wegbereiter einer Linguistik, die die Gemeinsamkeiten in einem bestimmten Kulturkreis feststellt. Auch bei genetisch sehr verschiedenen Sprachen - beispielsweise dem Ungarischen und den indogermanischen Sprachen - versucht diese "europäische Linguistik" die Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten.

Auf der anderen Seite wird eine typologische Einheit postuliert, die besagt, daß die Sprachen auf einer Ebene ihrer Strukturierung zwar verschieden, aber nach wenigen Prinzipien gemacht seien, so daß sich Sprachtypen als Einheiten feststellen ließen. So läßt sich beispielsweise sagen, daß das Deutsche zwar völlig anders als das Griechische sei, aber auf einer bestimmten Ebene seien diese beiden Sprachen einander ähnlich.

in anderer Hinsicht ist es möglich, die historisch-genealogische Einheit zu suchen. Auf diese Weise entsteht die vergleichende Grammatik, die diese Einheit in der Ursprache sieht. In unserem Beispiel läge die indogermanische Sprache zugrunde, der die Fortsetzungen Griechisch und Deutsch entsprechen.

Oder man findet diese Einheit in der Sprachidee selbst, wie es Humboldt tat. Humboldt meint, die Sprachidee sei überall die gleiche, obwohl die Realisierung dieser Sprachidee in jeder Sprache eine andere sei. Bei Humboldt besteht also die Einheit auf der Ebene der Sprachidee und die Verschiedenheit auf der Ebene der Realisierung dieser Sprachidee. So kommt es, daß bei Humboldt das Thema in seiner ganzen Sprachphilosophie die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues ist.

Auf der anderen Seite ist es von Bedeutung, das Einheitliche an den Sprachen zu begründen und zu verstehen, nachdem das Eigentümliche in das Universelle aufgenommen worden ist. Die Verschiedenheit wird nicht als etwas Marginales der Sprache angesehen, sondern gehört zur Einheitlichkeit der Sprache, zu deren Einheit.

[7.12.87] Die Einheit der Sprache, die Äquivalenz zwischen Sprache und Denken, die noch in der Universalgrammatik angenommen wurde, ging durch die universelle Dimension der Eigentümlichkeit der Sprache verloren. Auf verschiedenen Wegen versucht man diese Einheit wiederzufinden. Dies ist der tiefere Sinn der neuen Fragestellungen, die sich in dieser Zeit als getrennte Fragestellungen behaupten und zu den früheren in einem völlig neuen Kontext stehen.

Es wurde schon bemerkt, daß einer dieser Wege die typologische Fragestellung ist: Sprachen wurden in typologische Gruppen eingeteilt. Die universelle Bedingung der prinzipiellen Kohärenz der Sprachen wird als universelle Einheit der Sprachen schlechthin angesehen. Dies meint, daß die Einheit darin liegt, daß die Sprachen kohärent gebaut sind. Innerhalb der Verschiedenheit je nach Kohärenz kann man eine Reihe von Typen erkennen. Auf diese Weise fand man eine relative Einheit wieder, wo eine unendliche Verschiedenheit vorliegt.

Der andere Weg ist der genealogische Versuch, obwohl Sprachen zwar verschieden seien, lassen sich alle Sprachen auf Urformen zurückführen. Es kommt zu genealogischen Familien - also Einheiten, - die der Gegenstand der vergleichenden Grammatik sind. Die vergleichende Grammatik ist demnach nicht allein ein Vergleich verschiedener Sprachen - etwa kontrastive Linguistik, - sondern es geht darum, tatsächliche, historisch gegebene Sprachfamilien, größere Einheiten festzustellen. Humboldt, der diese Einheiten ebenfalls anerkennt, sowohl die typologische als auch die genealogische, wobei er sich auf die kulturell bedingte kaum bezieht, sieht die Einheit in der Sprachidee selbst, wie weiter oben bereits erwähnt wurde.

Für Hegel, der in gleicher Weise die Verschiedenheit der Sprachen betont, ist die Einheit der Sprache durch die Methode gegeben; dieser Ansatz entspricht fast dem humboldtschen. Man mache Unterschiede mit demselben allgemeinen Kriterium, wobei diese Kriterien nicht an denselben Stellen und nicht in gleicher Weise eingebunden werden, aber die analytische Methode selbst ist in allen Sprachen die gleiche. Die Sprachwissenschaft Hegels versucht zu zeigen, daß die Sprachen ihre Einteilungen aufgrund einer begrenzten Anzahl von Kriterien und durch die verschiedene Kombination dieser Kriterien machen.

2.6.3. Die inhaltliche Verschiedenheit der Sprachen

Schleiermacher stellt am eindeutigsten die Verschiedenheit der Sprachen fest und findet die klarsten Formulierungen dafür. Die Fragestellung haben wir bereits betont: Es scheint ein Widerspruch zwischen der angenommenen Einheit des Denkens und der Verschiedenheit der Sprachen zu bestehen. Die Universalgrammatik meinte, daß die Verschiedenheit nur den Ausdruck betreffe und daß die Verschiedenheit des Inhalts marginal sei.

Die Fragestellung Schleiermachers ist eine andere; er beschränkt sich nicht darauf zu sagen, daß die Verschiedenheit des Inhalts marginal sei. Er nimmt die gegebene Verschiedenheit voll an und betont diese Verschiedenheit sogar: Er sagt, daß es falsch sei, nur im Ausdruck eine Verschiedenheit anzunehmen, daß sich die Sprachen also nur bezüglich ihrer Laute unterscheiden würden.

Wenn nämlich das Verhältniß ein solches wäre, daß die Sprachen nur ihrem Laute nach verschieden wären, das dabei gedachte aber in allen dasselbe, so würde die Schwierigkeit nicht groß sein und sie würde uns gar nicht betreffen, weil sie ganz in das Gebiet des physiologischen fallen würde. (S. 170/171)

Den Inhalt betreffend betont er zum einen eine *quantitative* Verschiedenheit. Hiermit ist das gemeint, was man bereits früher als den "Reichtum" der Sprachen erkannt hat. Das Quantitative gilt nicht nur für die gleichen Abgrenzungen - mehr Wörter zum Beispiel, - sondern auch ein Reichtum an Unterschieden ist gemeint. Dieser Unterschied ist *qualitativer* Natur. Hierunter versteht er, daß die Begriffe selbst noch weiter und anders analysiert sind.

Als Beispiel führt Schleiermacher die Verfahren der Wortbildung an. Er zeigt, daß ein bestimmter Begriff durch seinen statischen Inhalt nicht mit den gleichen analogen Begriffen in den verschiedenen Sprachen zusammenhängt. Als Beispiel können die Begriffe *aufnehmen* und *admettre* dienen: *aufnehmen* hängt mit dem Wort *nehmen* zusammen, *admettre* kommt dagegen von dem Begriff *mettre*, der 'setzen' und 'stellen' bedeutet. Hier sind also die Relationen der Inhalte und die Gesichtspunkte der Unterscheidungen anders. Daher ist es unmöglich, daß man in einem Text eine genaue Äquivalenz feststellt, und zwar für diese besondere Verwendung in diesem Text. In anderen Fällen nämlich wird die Äquivalenz eine andere sein.

In dieser Hinsicht sagt Schleiermacher, daß das Verhältnis hier ein im mathematischen Sinne irrationales sei, weil es weder einem Verhältnis von 1:1:1 noch einem von 1:1:2 oder 1:1:3 usw. entspreche. Das Verhältnis ist der Art, daß in 15% der Fälle eine Äquivalenz und in 85% keine Äquivalenz vorläge, bei den 15% aber wieder ein anderer Prozentsatz zu einer anderen Sprache vorzufinden sei.

Schleiermacher betont also die Verschiedenheit im Inhalt und gerade die der inneren Relationen im System der Sprache. Er kann als ein Vorläufer von de Saussure angesehen werden, der seinerseits einen Unterschied macht zwischen "signification" ("tatsächliche Verwendung") und "valeur" ("Bedeutung in einer Sprache"). In einer Sprache ist dies zwar eine Einheit, denn ein Wort hat eine einheitliche Bedeutung, diese Bedeutung entspricht aber nicht einer Bedeutung in einer anderen Sprache, denn diese ist eigentümlich. Entsprechungen gibt es in der Verwendung, aber nur teilweise, so daß es auch nur irrationale Entsprechungen gibt.

[8.12.87] Der folgende Passus von Schleiermacher ist für das genaue Verständnis der Verschiedenheit der Sprachen so wichtig und so neu und einmalig bezüglich der vorausgehenden Sprachphilosophie, daß er hier ganz zitiert werden soll:

Die Differenz ist jedoch auch eine qualitative, es ist eine sehr unvollkommene Ansicht von einer Sprache, wenn man die einzelnen Wörter nur als ein nebeneinander gestelltes für sich betrachtet, vielmehr ist es eine nahe liegende Aufgabe sie zu gruppieren und nach

dem Verhältniß ihrer Zusammengehörigkeit zu ordnen. Wenn es in einer Sprache eine große Masse von Formen giebt, dasselbe Stammwort durch Anhängung von einzelnen an und für sich nicht selbständigen Lauten, Beugungen u. s. w. zu modificiren, so entstehen daraus eine große Menge von Wörtern, die sich alle auf eine Wurzel zurückführen lassen. Thut man dies in verschiedenen Sprachen, so findet sich nicht nur eine Mannigfaltigkeit in der Art und Weise, die Begriffe zu zersezzen und zu verknüpfen, sondern es zeigt sich auch, daß die Stammwörter selbst nicht in einander | aufgehen, und ebenso die Beugungswörter, kurz man kann diese qualitative Differenz der Sprachen nicht anders bezeichnen, als daß sie alle gegen einander irrational sind. Keine kann durch die andre adäquat gemessen werden, und zwar nicht allein so, daß für ein einzelnes Wort in der anderen Sprache nicht ein solches gefunden wird, welches ganz dasselbe bedeutet, sondern auch so, daß das ganze Verhältniß dieser Wörter auch zugleich logisch verschieden ist. (S. 171/172)

Schleiermacher sagt, daß man zum Teil die Verschiedenheit der Sprachen als Verschiedenheit des Denkens auf die Verschiedenheit der Entwicklungsstufen der Sprachen zurückführen könne. Weiter oben haben wir schon festgestellt, daß Schleiermacher bei der alten Idee der Primitivsprachen bleibt, weil er Fachsprachen als Einzelsprachen ansieht. Sprachen, die keine entwickelten Fachsprachen besitzen, versteht er als Sprachen einer niedrigeren Entwicklungsstufe. Zum Teil läßt sich demnach die Verschiedenheit der Sprachen auf die Verschiedenheit der Entwicklungsstufen zurückführen. Dies reicht aber noch nicht aus, weil man nicht die ganze Verschiedenheit - gerade die des Inhalts - auf Entwicklungsstufen zurückführen könne, denn auch bei Sprachen derselben Entwicklungsstufe lassen sich diese Verschiedenheiten feststellen.

Allein das [die Entwicklungsstufen] ist noch gar nicht der ganze Umfang der Sache, sondern nur das eine Princip, wir können vielmehr Sprachen vergleichen, welche eine ebenso starke Richtung auf das Wissen haben, aber das logische in den Sprachelementen ist doch in ihnen ein verschiedenes, und da ergibt sich eine Art von Nothwendigkeit, indem wir die Identität der Denkhätigkeit voraussetzen, doch eine ursprüngliche Verschiedenheit in der Art und Weise, wie sie sich ausbildet, anzunehmen. (S. 172)

Schleiermacher benutzt drei Beispiele, bei denen ein deutsches Wort einem griechischen gegenüber gestellt wird (*und / kai*, *Gott / theos*, *Stoff / hyle*), um seine Ausführungen zu begründen. In linguistischer Hinsicht zeigt gerade dieses letzte Beispiel die Unzulänglichkeit seiner Fragestellung, aber auch, daß seine Intuition viel weiter geht, als seine rationale objektive Analyse. Er sagt, daß es zwischen *Stoff* und *hyle* eine Differenz gebe, obwohl wir in der Verwendung keine Differenz feststellen könnten.

Dies wird deutlich, wenn wir bedenken, daß das griechische Wort aus dem gemeinen Leben herrührt und von da erst übertragen wurde, während dies beim deutschen Wort nicht der Fall war. Daraus folgert Schleiermacher, daß wir beide nicht identifizieren können. Aber der Unterschied liegt hier nicht in der Bedeutung, wie er es sonst meinte, sondern in der Konnotation, in dem, was diese Wörter evozieren. Das eine Wort ist ein Wort der üblichen Umgangssprache, während das andere aus der Fachsprache genommen ist. Diese linguistische Unzulänglichkeit in der Analyse braucht uns aber nicht aufzuhalten. Das Wichtige ist, daß Schleiermacher dieses irrationale Verhältnis gesehen, und daß er das Zusammenhängen der Wörter, der Einheiten einer Einzelsprache mit einem bestimmten lexikalischen System festgestellt hat.

Dieser unterschiedliche lexikalische Kontext bedeutet bei Schleiermacher auch Unterschiede im Denken, denn die Sprache ist gerade durch diese Inhalte auch Denken. Die Frage der Sprachphilosophie ist die, beides auf irgendeine Weise zu vereinbaren. Hierzu ein Zitat:

Es fragt sich also, wie man beides vereinigen könne, die Annahme, daß die Sprache nicht anders zu erklären ist als durch die Identität der Denkhätigkeit, und die Verschiedenheit der Sprachen. Es ist offenbar, daß jeder, der spricht, verstanden werden will, und das setzt die Identität voraus, aber es ist auch ebenso offenbar, daß die verschiedenen Sprachen aus einer Differenz in der Denkhätigkeit entstanden sind. (S. 174)

Hier wird die Spannung, die es zwischen dem Prinzip der Einheit des Denkens und der Verschiedenheit der Sprachen gibt, formuliert.

2.6.4. Überwindung der Verschiedenheit durch eine historisch gewonnene Universalsprache

Wie ist diese Spannung nun zu überwinden, wenn das Prinzip von der Identität der Sprache und des Denkens aufrechterhalten werden soll?

Man kann versuchen, die Verschiedenheit der Sprachen auf dem Gebiet der Sprachen selbst zu überwinden. Dies müßte dann durch eine Universalsprache geschehen, die historisch gewonnen wurde. Die Tendenz, die Schleiermacher hier feststellt, betrachtet er als eine einseitige, da sie nur von einer Differenz der Sprachen ausgehe und die gleichzeitige Differenz des Denkens übersehe. Hiermit ist beispielsweise die Universalgrammatik gemeint, die nur eine oberflächliche Differenz der Sprachen annahm und eine tiefere Verschiedenheit der Sprachen in der Gestaltung des Denkens selbst nicht berücksichtigte.

2.6.5. Überwindung der Verschiedenheit durch Verständnis aller fremden Sprachen

Eine andere Möglichkeit wäre, "sich in die vorausgesetzte Differenz selbst hineinzudenken" (S. 175). Dies hieße, nicht nur eine Sprache zu verstehen, sondern die verschiedensten Sprachen verstehen zu wollen. Dies würde eine Überwindung der Differenz durch eine Zuwendung zur absoluten Gemeinschaft bedeuten, verbunden mit der idealen Vorstellung, daß jeder jeden verstehen könne. Hierzu bemerkt Schleiermacher, daß eine absolute Gemeinschaft nicht anders erreicht werden könne als von der ersten Voraussetzung aus, d.h. durch das Zusammenfließen aller Sprachen. Dieses Zusammenfließen aller Sprachen würde auch ein Zusammenfließen aller Gemeinschaften voraussetzen. Diese Idealvorstellung, daß alle Menschen alle Sprachen verstehen, ist jedoch empirisch unmöglich.

Falls eine Einheit des Denkens vorausgesetzt wird, geht man von einer Tendenz zur Überwindung der Sprachverschiedenheit aus, weil angenommen wird, "daß der Denkgehalt aller Sprachen derselbe sei" (S. 175). Eine solche Identität wird auch angenommen, wenn man beispielsweise das Verhältnis des Subjekts zum Prädikat oder das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen betrachtet. Die Identität ist jedoch nur eine vorausgesetzte, damit das Wissen mitgeteilt werde, aber keine tatsächlich festgestellte Identität. Wir können zwar den Anspruch erheben, daß der Inhalt unseres Denkens universell sei, gleichgültig in welcher Weise, in welcher Sprache das Denken ausgedrückt wird; festgestellt haben wir dies in den Sprachen jedoch nicht.

In den Sprachen läßt sich erkennen, daß jede Sprache ihre eigene Weise hat, das Allgemeine und das Besondere zu gestalten, und daß unterschiedliche Allgemeinheiten in verschiedenen Sprachen gelten. Diese Differenzen können nicht dadurch aufgehoben werden, daß man die Sprache vom Denkinhalt trennt, denn es geht hier auch um verschiedene Erfahrungen der Welt selbst. Die Idee vom Weltbild, von der Welt als Welt der Erfahrung, ist schon eine Idee von Schleiermacher. Sie besagt, daß die Sprachen die erfahrene Welt darstellen, Verschiedene Sprachen seien verschiedene Darstellungen der Welt; in ihrer Gestaltung seien sie verschieden erfahrene Welten. Schleiermacher sagt wörtlich:

Es ist offenbar, daß je mehr sich die Welt differenziert, desto mehr differenzieren sich die übrigen Verhältnisse. Es liegt also darin, daß die Differenz der Sprachen nicht allein abhängt von der Organisation, sondern auch von den Verhältnissen und Bedingungen, unter welche die Organisation gestellt ist. (S. 177)

Eine gemeinsame Sprache würde auch eine gemeinsame Welt bedeuten, während verschiedene Sprachen ebenso verschiedene Welten bedeuten würden. Nicht nur von der Universalsprache, sondern auch vom Denken kommt man demnach zu dieser Aporie. Auch hier lassen sich vom

Denken her als Sprache verschiedene Inhalte, verschiedene Objekte des Denkens, verschiedene Welten feststellen.

Wie ist es dennoch möglich, diese Verschiedenheit zu überwinden, oder wie läßt sich unser Prinzip verstehen, daß wir diese Universalität und Einheit des Denkens und der Welt annehmen? Wie läßt sich die Tatsache erklären, daß wir hinter dieser Welt, die uns durch eine Sprache gegeben ist, eine Welt voraussetzen, die für alle Sprachen gemeinsam ist oder für alle Sprachen gemeinsam sein soll? So wie wir uns bei der Verschiedenheit der Sprachen eine einheitliche Sprache denken, die einfach nur Sprachidee ist, setzen wir eine Einheit der Welt voraus.

Gegeben sind die Einzelsprachen mit einer bestimmten Gestaltung der Welt. So sind Sprachen verschiedene Gestaltungen der Welt oder verschieden erfahrene Welten. Wenn wir von der Welt sprechen und wenn wir unser Denken als ein für alle Sprachen, für alle Menschen und für die Welt selbst universell geltendes betrachten, dann nehmen wir eine einheitliche Welt hinter den gegebenen Welten unserer Sprachen an. Unsere eigene Sprache entspricht der Universalsprache, die für alle Menschen einheitlich ist, und der Einheit der Welt. Das außerhalb des Gegebenen Stehende ist unser Anspruch und unsere Voraussetzung beim objektiven Denken.

Für Schleiermacher bedeutet dies, daß die Welt erst durch die Gemeinsamkeit der Erkenntnis eine gemeinsame wird. Diese beruht aber wiederum auf der Mitteilung durch die Sprache. Von der Voraussetzung der Identität des denkenden Prinzips aus, ist das Ziel eine völlig gemeinsame Erkenntnis in Beziehung auf die Gesamtheit der Welt. Weil diese nur durch die Gemeinschaft der Sprachen erreicht werden kann, kommen wir hier auf denselben Punkt wie von der vorherigen Voraussetzung aus, nämlich daß die Sprache als Universalsprache für diese Gemeinsamkeit der Erkenntnis gilt.

Damit hängt eine andere Forderung nach einer Universalsprache zusammen. Die Universalsprache braucht nicht historisch erreicht zu werden, sondern kann durch die Symbolisierung der unmittelbaren Gegenstände der Erfahrung konstruiert werden. Eine solche Sprache sollte aber das Universaldenken repräsentieren. Schleiermacher betont aber, daß die Anstrengungen in dieser Richtung nur erfolglos sein können, weil die Zeichen nicht auf äußere Gegenstände, sondern nur auf die entsprechenden psychischen Bilder bezogen werden können, und diese kein gemeinsames Gut darstellten.

Das Zusammenfließen der Sprachen kann nicht historisch verstanden werden, sondern müßte durch Konstruktion einer Universalsprache geschehen. Diese Universalsprache wäre den Gegenständen entsprechend zu konstruieren. Damit spielt Schleiermacher auf die vielen Versuche einer Universalsprache an und hat die spezielle Idee von Leibniz vor Augen, eine analytische Universalsprache zu konstruieren. Gegenüber dieser Universalsprache von Leibniz und den anderen Versuchen, nimmt er die Stellung ein, die auch Hegel vertrat, daß eine solche Sprache an sich schon unmöglich sei und notwendigerweise erfolglos, da die Sprache nicht den

äußeren Gegenständen entspreche, sondern von diesen psychischen Bildern - den Bedeutungen - abhängen, die nicht überall gleich seien.

2.6.6. Überwindung der Verschiedenheit durch Approximation

Die Idee einer allgemeinen Sprache kann also nur die Tendenz haben, daß sich alle Differenzen in den Sprachen auf die den Teilnehmern gleichmäßig verständlichen Zeichen zurückführen lassen. Die Unmöglichkeit des Gelingens liegt aber in der Tatsache begründet, daß man sich nur an die ursprünglichen Bilder wenden kann und diese gleichzeitig unübertragbar sind. Dies ist bei Schleiermacher ein sehr wichtiger Punkt, der bedeutet, daß die gegenseitige Verständlichkeit der Zeichen überhaupt eine Voraussetzung und eine ursprüngliche Annahme des Sprechens ist, nicht aber eine ursprüngliche Tatsache. Wir können also nicht tatsächlich - primär - feststellen, daß die anderen das verstehen, was wir meinen. Schon beim Mitteilen muß diese Gemeinsamkeit eine Voraussetzung sein. Wir nehmen also im voraus an, daß unser Gegenüber denselben materiellen Zeichen auch dieselbe Bedeutung zuschreibt.

Wenn uns jemand ein schwarzes Pferd zeigt und *schwarzes Pferd* dazu sagt, dann können wir vieles verstehen: "dieses Pferd", "schwarzes Pferd", "Pferd allgemein", "ein Reittier wie Pferd und Esel", "Vierbeiniges", "Tier allgemein", "etwas Bewegliches". Der Sprecher kann überhaupt nicht wissen, daß wir das verstanden haben, was er mit *Pferd* gemeint hat. Nicht die Annahme von konventionellen Zeichen für einmal abgegrenzte Dinge ist der Grund für das gemeinsame Verstehen, sondern unser immer wieder neues Entdecken der Sprache. Wir korrigieren ständig unsere Annahmen von den konventionellen Zeichen durch unsere Erfahrung von Kontexten.

Es ist nie ganz festzustellen, daß sich unsere Sprache mit der eines anderen vollkommen deckt. Im Sprachgebrauch wird diese Voraussetzung des gegenseitigen Verstehens immer wieder bestätigt. Zum anderen wird diese Voraussetzung stets korrigiert, wenn wir durch den Sprachgebrauch in neuen Kontexten und Situationen erfahren, daß nicht das von uns Gemeinte die gemeinsame gemeinschaftliche Bedeutung ist, so daß wir unsere Bedeutung modifizieren.

Um bei unserem Beispiel zu bleiben: Falls wir zuerst "Vierbeiniges" verstanden haben, als unser Gegenüber *Pferd* sagte, werden wir unsere Vorstellung ändern, sobald er auch *Hund*, die ebenfalls Vierbeiner sind, in den Kontext hineinbringt. Dies geschieht bei der Spracherlernung. Das Kind erlernt nicht die Sprache, indem es einfach die Bedeutungen der Umwelt übernimmt. Das Kind schafft Bedeutungen, die keineswegs mit den Bedeutungen der Umwelt zusammenfallen, aber diese geschaffenen Bedeutungen werden im Sprachgebrauch korrigiert. Dies geschieht entweder durch ausdrückliche Korrektur der Umwelt, indem sie das Kind darauf

aufmerksam macht, daß ein Gegenstand nicht das ist, was das Kind damit assoziierte, sondern etwas anderes, oder vom Kind selbst, indem es anstelle der geschaffenen Bedeutung eine andere entwirft, die dem neuen Gebrauch eher entspricht. Natürlich ist es nur eine Annahme, daß diese vom Kind geschaffene Sprache im ganzen mit der gemeinschaftlichen Sprache zusammenfällt.

Es gibt eine Approximation, denn man lernt seine Sprache während seines ganzen Lebens. Man entdeckt immer wieder, daß das, was wir mit einem bestimmten Wort meinten, nicht das gleiche ist, was andere mit demselben Wort ausdrücken wollten. Wir können uns also nie sicher sein, daß wir schon alle nicht übereinstimmenden Bedeutungen entdeckt haben und daß unsere Sprache nun mit der eines anderen genau zusammenfällt.

[Es] entsteht uns die Aufgabe (...), eine Gemeinschaft zu finden, durch welche die Irrationalität, wenn auch nicht gänzlich aufgehoben, doch durch Approximation bis zu jedem beliebigen Punkt vermindert wird. (S. 178)

Dies bedeutet für Schleiermacher, daß die Gemeinsamkeit der Sprachen nicht durch Aufhebung der Differenzen zu erreichen ist, sondern nur durch Approximation. Man muß auch die Überwindung der Sprachverschiedenheit als Approximation auffassen, genauso wie auch die der Welten. Eine solche Approximation kann zuerst beim mehrsprachigen Individuum festgestellt werden, das das gleiche Denken in verschiedenen Sprachen beherrscht - nach Schleiermacher zumindest auf der Ebene des Satzes. Aber auch in der Sprache des Wissens allgemein kann man diese Überwindung haben: Dies würde in der Wissenschaft die gemeinsame Erkenntnis bedeuten. Als Tendenz käme es zu gemeinsamen Benennungen oder Entsprechungen in den verschiedenen Sprachen.

Diese Einheit ist nur ein regulativer Begriff unserer wissenschaftlichen Tätigkeit. Wir wollen die Einheit des Denkens. Das Denken wäre nicht möglich, wenn wir radikal skeptisch wären und nicht annehmen würden, daß unser Denken universelle Gültigkeit hätte. Wir dürfen aber ebensowenig übersehen, daß wir historisch denken, und daß dieses Denken tendenziell einheitlich ist, aber historisch jeweils verschieden.

So läßt es sich auch für die Sprachen sagen, daß sie tendenziell einheitlich sind - was den Ausdruck des Denkens betrifft - historisch aber verschieden sind, wobei diese Verschiedenheit historisch nicht zu überwinden ist, weil es nur um den Normbegriff der Denktätigkeit selbst geht.

2.6.7. Aufhebung der Irrationalität der Sprachen

[14.12.87] Eine Aufhebung der Irrationalität der Sprachen liegt dort vor, wo ein Individuum in verschiedenen Sprachen dasselbe Denken ausdrücken kann. Schleiermacher sagt:

Da wäre die Irrationalität der Sprachen aufgehoben und man müßte von den Sätzen, welche in verschiedenen Sprachen dasselbe ausdrücken, sagen, sie wären zwar in ihren einzelnen Theilen irrational, aber in ihrem combinatorischen Act wären sie eins. (S. 179)

Hier liegt also eine Einheit durch die Bezeichnung vor, durch die Tatsache, daß Sätze in verschiedenen Sprachen dasselbe bezeichnen können und daher auch übersetzbar sind.

Eine andere Art der Aufhebung der Irrationalität ist bei den Sprachgemeinschaften festzustellen, die miteinander im Verkehr stehen. Durch den immer reger werdenden Verkehr des Wissens fällt die Irrationalität fort. Dies geschieht nicht innerhalb eines einzelnen Satzes, sondern einer ganzen Gedankenreihe. Das Denken eines französischen Philosophen ließe sich beispielsweise ins Deutsche übersetzen, auch wenn nicht jeder Satz adäquat wiedergegeben werden kann.

2.6.8. Die einheitliche Aufgabe der Sprachen

Zunächst sei das Ergebnis vorweggenommen: Auf dem Hintergrund seiner Identifizierung von Sprache und Denken sieht Schleiermacher die Einheit der Sprachen in der Aufgabe der Sprache. Alle Sprachen haben die gleiche Aufgabe, alle lösen in gleicher Weise das ihnen gestellte Problem, indem sie Sprache sind. Bei Schleiermacher können wir demnach auch von einer Einheit der Sprachidee sprechen, da die angesprochene Idee der einheitlichen Aufgabe auch als eine Idee im Sinne Humboldts aufgefaßt werden kann. Die Ebene der Realisierung stellt dann die Verschiedenheit dar, die sich in der unterschiedlichen Lösung der gleichen Aufgabe zeigt.

Die Identität des Denkens ist ein normatives Prinzip und keine tatsächliche Identität. Daß das denkende Prinzip in allen Menschen identisch sei und daß es ein gemeinsames Erkennen gebe, ist ein Glaubenssatz. Dies ist eine wesentliche Überzeugung von allen Menschen, welche beständig das Prinzip ihrer Handlungen bestimmt:

Schleiermacher geht also wieder nur von einer vorausgesetzten Einheit und Universalität des Denkens aus. Er betont:

Die Idee von einem Wissen, welches nicht in den Grenzen einer bestimmten Sprache eingeschlossen sondern ein gleiches für alle sein soll, beruht lediglich darauf, daß diese Approximation immer mehr realisiert wird. (S. 180)

Die Bestätigung der Einheit ist gerade dadurch gegeben, daß das Denken immer einheitlicher wird. Dies geschieht durch eine Zusammenarbeit verschiedener Gemeinschaften bei der Analyse der Welt, d.h. bei der Aufnahme der Welt in das Wissen.

Von der Sprache aus betrachtet, ist die Einheit die universelle Aufgabe, die darin besteht, das Denken in Einklang mit der Erfahrung der Welt zu bringen. Jede Sprache versteht auf ihre eigene Art, geschichtlich dieser Aufgabe zu entsprechen. Die Sprachen sind ihrem Zweck nach identisch, nicht aber in der Art der Verwirklichung dieses Zweckes, da die Sprache jeweils eine geschichtliche ist. Die Einheit der Sprache betrifft demnach die Sprachidee, die Verschiedenheit ist ihre Historizität. Jede Sprache tut zwar dasselbe, aber auf eine andere Art und Weise. Schleiermacher hält fest:

Alle Sprachen sind dann nichts anderes als eine eigenthümliche Art diese beiden Elemente in einander aufzulösen, die Einheit, die in dem Sein liegt, und die Totalität, die in der Welt liegt und die Vollendung des | Denkens ist die Vollendung dieser beiden Elemente in ihrer Beziehung auf einander, das differente gehört allein dem geschichtlichen an. (S. 181/182)

Die Gemeinschaft des Wissens in Bezug auf die Welt, d.h. die Feststellung des Seins der Welt ist eine ständige Überwindung der sprachlichen Differenz. Daher bedeuten in der Sprache des Wissens - abgesehen von der geschichtlichen Entwicklung der Wörter - *kósmos* und *Welt* dasselbe. Dies bedeutet nicht, daß die Differenz irgendwann einmal völlig aufgehoben sein wird, sondern es besteht nur die Tendenz einer Vernichtung dieser Differenz. Da die Differenzierung der Sprachen für sich weiter fortschreitet, wird auch die Aufgabe dieser Tendenz auf dem Hintergrund des regulativen Prinzips eine ewige sein.

Schleiermacher sah nicht, daß die Sprache als Denken im allgemeinen gelten kann. Die dichterische Sprache verstand er als höchste Manifestation des Denkens. Bei jener Approximation muß es zu einer Differenzierung kommen, was zu einem Konflikt zwischen dem differenzierenden, dichterischen Denken und dem wissenschaftlichen, vereinheitlichenden Denken führt.

Außerdem sah Schleiermacher nicht, daß die Einheit von Sprache und Denken das nachsprachliche Denken und nicht die Sprache als Denken betrifft. Hiermit ist das Denken gemeint, das sich von den Sachen ausgehend eigene Sprachen schafft, wie zum Beispiel die Fachsprache: *kósmos* bedeutet im Griechischen nicht dasselbe wie *Welt* im Deutschen; nur in der Fachsprache der Philosophie haben sie gleiche Bedeutung. Dies meint er mit dem Begriff des Überwindens: Fachsprachen werden für das Universelle gebaut. Seine Aussagen über die geschichtliche Differenzierung betreffen die Sprachen als solche, das rein sprachliche Denken.

3. Die Verschiedenheit der Sprachen und das Problem der Übersetzung

3.1. Die Übersetzungstheorie in der Abhandlung Vom Übersetzen

3.1.1. Vorbemerkung

Wir kommen nun zur Anwendung der Prinzipien Schleiermachers auf zwei Gebieten: Das größere Gebiet ist die Hermeneutik, die Philosophie der Interpretation. Die Hermeneutik beruht aber ihrerseits auf dem Prinzip der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Sprachen. Es soll darum auch das Gebiet behandelt werden, das in Schleiermachers berühmter Abhandlung "Vom Übersetzen" besprochen wird.

3.1.2. Dolmetschen und Übersetzen

Die Abhandlung "Vom Übersetzen" stellt einen theoretischen Beitrag zur angewandten Linguistik dar. Hier trifft Schleiermacher wichtige und sinnvolle Unterscheidungen. Beispielsweise vergleicht er das Dolmetschen und Übersetzen: Dolmetschen ist das Übersetzen im praktischen Leben und im praktischen Verkehr, z.B. bei Handelsbeziehungen. Das Übersetzen ist ein künstlerischer Akt. Dies gilt sowohl für das Übersetzen in der Wissenschaft als auch für das in der Dichtung; die Philosophie ist dabei eingeschlossen. Die Unterscheidung entspricht der Differenzierung zwischen der Sprache des gemeinen und praktischen Lebens und der Sprache der Dichtung und Wissenschaft als autonome Form der Kultur.

3.1.3. Paraphrasierung und Nachbildung

Die zweite Unterscheidung wird zwischen der Paraphrasierung und der Nachbildung gemacht. Eine Übersetzung, die das Fremdsprachliche als Fremdes stehen läßt, wird der gegenübergestellt, die es als etwas zeitgenössisch Einheimisches behandelt. Es gibt zwei Pole: die Gemeinschaft und die Zeit des ursprünglichen Textes, und die Gemeinschaft und die Zeit des übersetzten Textes. Die Übersetzung wird sich zwischen den beiden Polen bewegen:

1. Sie kann die Welt des ursprünglichen Textes zu den Lesern des übersetzten Textes bringen: in diesem Falle behält sie so viel vom Ursprünglichen bei, wie der Leser des übersetzten Textes in seiner historischen Situation verstehen kann. Der Text wird in der Weise übersetzt, wie er in der heutigen Gemeinschaft und Zeit hätte entstehen können. Die alte Welt wird zu unserer Welt gemacht: Die Gedanken Platons werden so übersetzt, wie sie ein zeitgenössischer Philosoph hätte ausdrücken können.
2. Die andere Möglichkeit besteht darin, den Leser zur ursprünglichen Welt des Textes zu führen. Hier wird das Fremdsprachige als solches beibehalten und dem Leser eine andere Welt gezeigt. Das Griechische wird in seinem historischen Kontext gelassen, und der Leser wird in das Griechische hineingeführt.

Es wird also entweder der Leser zur anderen Welt oder eine andere Welt zum Leser gebracht. Dies sind die Endpunkte der Möglichkeit einer Übersetzung, während in der tatsächlichen Übersetzung eine unendliche Verschiedenheit zu finden ist, die einer Approximation in die eine oder andere Richtung entspricht. Eine Bewertung der Übersetzung hängt von den Absichten des Übersetzers ab, so daß die eine oder auch andere im Einzelfall optimal sein kann. Hierbei spielt die historische Situation eine Rolle, in der er übersetzt. Außerdem muß die Übersetzung von den Bedürfnissen der Gemeinschaft abhängen, denen sie entsprechen will. So macht es einen Unterschied, ob man Platon das erste Mal ins Deutsche übersetzt für Menschen, die die griechische Philosophie überhaupt nicht kennen, oder für Philosophen, die mit der griechischen Philosophie vertraut sind.

3.2. Die Sprachphilosophie in der Abhandlung Vom Übersetzen

3.2.1. Die Bedeutung der Individualität

Es geht uns hier weniger um die Übersetzungstheorie selbst und mehr um die Sprachauffassung, die in der Akademierede "Vom Übersetzen" formuliert ist und ihr als Grundlage dient. Diese Rede ist deshalb so bedeutend, weil sie die Mannigfaltigkeit der Sprachen, die Verschiedenheit und die Historizität der Sprachen zum ersten Mal in so eindeutiger Weise hervorhebt. Außerdem beschäftigt sie sich mit dem Problem des Verhältnisses zwischen Sprache und Individuum, betont dabei die Individualität der Rede und führt uns zu einem wichtigen Begriff der Sprachphilosophie Schleiermachers: dem Begriff der Individualität. Dieser Begriff ist im weiteren für die hermeneutische Fragestellung grundlegend.

Die konzentrischen Kreise der Sprache sind schon beim Individuum zu sehen, das seine Sprache, seine Mundart, die Sprache seiner Zeit, seiner soziokulturellen Gruppe und zuletzt seine eigene originelle Sprache spricht. Die Aufgabe der Hermeneutik ist es, die Texte in ihrer Individualität zu

interpretieren. Hierbei muß soweit wie möglich die Individualität übernommen werden, und der Text muß in eigener Dynamik neu produziert und verstanden werden. Während sich die Interpretation vom Ausdruck und dem individuellen Sinn des Textes fortbewegt, muß sie als eine Umkehrung der Produktion verstanden werden, ist aber gleichzeitig eine Bestätigung durch eine ideelle Wiederholung der Produktion.

Jede sinnvolle Interpretation begleitet den Text mit den Worten: "Auch ich hätte dies in der gleichen geschichtlichen Situation mit der gleichen Sprache genauso geschrieben und ausgedrückt" oder "Ich hätte dies in der gleichen geschichtlichen Situation mit der gleichen Sprache mit dem gleichen Gedanken anders ausgedrückt, und der Ausdruck des Autors stellt eine Inkohärenz dar und entspricht nicht dem dynamischen Kern seines Denkens". Bei der zweiten Möglichkeit handelt es sich darum, daß ich einen Autor besser verstehe, als er sich selbst verstehen konnte, da die "Wiederholung der Produktion" für mich eine reflexive Wiederholung bedeutet. Vorerst gilt es also nur bis zum Individuum vorzudringen und die Individualität als solche zu übernehmen. Der Begriff der Individualität wird in diesem Beitrag begründet.

3.2.2. Die Mannigfaltigkeit der Sprache

Wir kommen nun zur Mannigfaltigkeit der Sprache. Es geht um die Pluralität und Veränderlichkeit der Sprachtraditionen. Die Sprache zerfällt zuerst in die Sprachen, die für sich aber wiederum historisch sind, mundartlich und sozial mannigfaltig sind und durch die Historizität der Sprecher und die "Situationalität" der Rede bis zur Sprache und Rede des Individuums aufgesplittet werden können. Schleiermacher sagt: "Ja unsere eigene Reden müssen wir bisweilen nach einiger Zeit übersetzen, wenn wir sie uns recht wieder aneignen wollen." (S. 39) Selbst das Individuum spricht zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Weise, so daß es nach einiger Zeit nicht mehr das gleiche Individuum in einer neuen Situation ist.

Hier ist eine wichtige Parallele zu Humboldt zu finden: Humboldt formuliert:

Dennoch wären die allgemeinen Anlagen des Menschen doch dieselben auch in Amerika, es wäre, man leite sie nun aus einer Abstammung von Einem Menschenpaare, oder aus der Einheit der schaffenden Idee her, dieselbe Einheit des menschlichen Wesens, ohne welche die Sprache selbst nicht möglich seyn würde, es müßte daher auch daraus nothwendig eine Gleichartigkeit der Sprachen hervorgehen. In diesem Sinne giebt es nur Eine Sprache, wie es nur Eine Menschengattung giebt. (Natur der Sprache überhaupt, S. 39)

Alle Sprachen entsprechen der gleichen Sprachidee, und diese Gleichheit ist die Grundlage der Möglichkeit, das gleiche in verschiedenen Sprachen zu sagen und verschiedene Sprachen zu

verstehen. So ist durch diese Gemeinsamkeit aller Sprachen *eine* Sprache der Schlüssel zu allen anderen Sprachen. Humboldt sagt aber auch:

Eine Nation hat freilich im Ganzen dieselbe Sprache, allein schon nicht alle ihre Mitglieder ganz dieselbe, und geht man noch weiter in das Feinste über, so besitzt jeder Mensch seine eigne. (Natur der Sprache überhaupt, S. 42)

Hiermit bringt er zum Ausdruck, daß die Originalität bis zum Individuum kommt. In der gleichen Weise betrachtet es Schleiermacher, wenn er sagt, daß alle Sprachen die gleiche Aufgabe haben, nämlich die Analyse des Seins, und somit gleich seien, daß sie aber auch unendlich mannigfaltig bis zum Individuum ausfallen würden.

[15.12.87] In der Ideologie der Aufklärung war von einer Historizität und Verschiedenheit der Sprachen überhaupt nicht die Rede. Nur vereinzelte Denker stellten diese Verschiedenheit heraus. Hegel betont diese Verschiedenheit der Sprache, kennt aber auch noch nicht ihre ganze Tragweite. Seine Formulierung besitzt darum noch nicht die Prägnanz, die bei Schleiermacher zu finden ist. Humboldts Abhandlung über die Verschiedenheit der Sprachen auch im grammatischen Bereich erscheint erst im Jahr 1822. Dies soll verständlich machen helfen, daß die für uns heute geläufigen Formulierungen in der damaligen Wissenschaft keineswegs bekannt waren, sondern radikale Neuerungen darstellten.

In dem folgenden Zitat unterscheidet Schleiermacher schon die relevanten Dimensionen der sprachlichen Mannigfaltigkeit:

Denn nicht nur daß die Mundarten verschiedener Stämme eines Volkes und die verschiedenen Entwicklungen derselben Sprache oder Mundart in verschiedenen Jahrhunderten schon in einem engeren Sinne verschiedene Sprachen sind (...). selbst Zeitgenossen, nicht durch die Mundart getrennte, nur aus verschiedenen Volksklassen, welche durch den Umgang wenig verbunden in ihrer Bildung weit auseinander gehen, können sich öfters nur durch eine ähnliche Vermittlung verstehen. Ja, sind wir nicht häufig genöthiget, uns die Rede eines andern, der ganz unseres gleichen ist aber von anderer Sinnes- und Gemüthsart, erst zu übersetzen? (S. 38)

In der von uns verwendeten Terminologie entsprechen die Mundarten der diatopischen, die Sprachen oder Mundarten in verschiedenen Jahrhunderten der diachronischen Verschiedenheit, Sprecher als verschiedenen Volksklassen weisen eine diastratische Verschiedenheit auf, und die Unterschiede zwischen Gleichen sind als diaphasische Verschiedenheiten zu erklären.

3.2.3. Exkurs zur Stilometrie

Plato hat nicht in allen Phasen seines Schaffens die gleiche Sprache gehabt. Dies ist eine der Grundlagen dafür gewesen, eine Chronologie in seine Werke hineinzubringen. Aufgrund bestimmter Einzelheiten seiner Formulierungen kann auf die Entstehungszeit zurückgeschlossen werden. Die zugrundeliegende Technik ist die Stilometrie.

Es war insbesondere Lutowslawski [?], der diese Methode bei Plato anwandte. Das Prinzip beruht auf der Feststellung, daß auch die Individualsprache zu einer bestimmten Zeit durch marginale Züge charakterisiert ist. Diese individuellen Details werden nicht reflexiv angewandt, sondern sind bereits automatisiert und werden daher auch nicht intentionell modifiziert, sondern gewohnheitsgemäß eingesetzt. Die Methode wird auch bei der Identifizierung von Kunstwerken verwendet, wo gewisse Details, die nicht nachgeahmt werden können, einen bestimmten Künstler charakterisieren. Selbst in einem kollektiven Kunstwerk kann später noch bestimmt werden, was von einem gewissen Künstler stammt, wenn auf diese Details geachtet wird.

Im Falle von Platon und seinem geschriebenen Kunstwerk sind es vor allem die Partikel und die kleinen grammatischen Wörter, die zur Gewohnheit des Sprechens zu einer bestimmten Zeit gehören. Es werden zwei Endpunkte angenommen: In Platos Beispiel nimmt man die "Apologie" als eines der ersten und die "Nomoi" als eines der letzten Werke an. Dann zählt man gewisse Wörter, die entweder maximal vertreten sind oder überhaupt nicht vorkommen. Dadurch kommt man zu einer Skala, in der man progressive Reduzierung und progressive Vermehrung der Merkmale ausmachen kann. Die chronologische Anordnung, die man mittels dieser Methode aufgestellt hat, stimmt - und dies verdient Beachtung - mit auf anderen Wegen gewonnen Erkenntnissen überein.

Hier haben wir nur deshalb auf die Stilometrie hingewiesen, weil sie deutlich macht, daß selbst eine Individualsprache zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Situationen variiert.

3.2.4. Die Verschiedenheit der Sprachen

Mit der Verschiedenheit der Sprachen ist etwas anderes als mit der Mannigfaltigkeit der Sprachen gemeint: die verschiedenartige Gestaltung der Sprachen. Nach Schleiermacher gibt es nicht nur viele Sprachen, sondern diese Sprachen sind auch jeweils anders gestaltet. Das Übersetzen wäre eine rein mechanische Angelegenheit, wenn die Unterschiede der Sprachen auf einer rein mechanischen Ebene zu finden wären. Schleiermacher spricht aber von einer irrationalen Entsprechung. Er macht auf die Tatsache aufmerksam, daß die Kriterien der Einteilung der Inhalte bei verschiedenen Sprachen anders sind:

Wenn nämlich in zwei Sprachen jedem Worte der einen ein Wort der andern genau entspräche, denselben Begriff in demselben Umfang ausdrückend; wenn ihre Beugungen dieselben Verhältnisse darstellten, und ihre Verbindungsweisen in einander aufgingen, so daß die Sprachen in der That nur für das Ohr verschieden wären: so würde dann auch auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft alles Uebersetzen (...) eben so rein mechanisch sein, wie auf dem des Geschäftslebens. (S. 42)

Bei allen Sprachen, die nicht nah verwandt sind, kann man keineswegs von verschiedenen Mundarten sprechen. Denn es kommt vor, daß kein Wort einer Sprache dem in der anderen Sprache entspricht und keine Beugungsweise der einen Sprache in der anderen Sprache zu finden ist. Diese Irrationalität im mathematischen Sinne geht dann durch alle Elemente zweier Sprachen hindurch. Schleiermacher fragt:

Wie will der Uebersetzer sich hier glücklich durchfinden, da das System der Begriffe und ihrer Zeichen in seiner Sprache ein ganz anderes ist, als in der Ursprache, und die Wortstämme, anstatt sich gleichlaufend zu decken, vielmehr einander in den wunderlichsten Richtungen durchschneiden. (S. 53)

Jede Sprache ist also ein System von eigentümlichen begrifflichen Einteilungen. Jede Sprache ist demnach nicht nur ein System verschiedener Formen, sondern ein System verschiedener Bedeutungen oder Inhalte, die jeweils mit anderen Kriterien eingeteilt werden, so daß sie beim Vergleich zweier Sprachen zueinander in den seltsamsten Verhältnissen stehen.

3.2.5. Die Historizität der Sprachen

Schleiermacher spricht nun die Historizität der Sprachen an. Aus seiner Sicht ist eine Sprache zuerst eine historische Erscheinung, die mit der Historizität eines bestimmten Volkes zusammenfällt und eine bestimmte Denkweise darstellt. Schleiermacher sagt wörtlich:

Nämlich wie die Sprache ein geschichtliches Ding ist, so giebt es auch keinen rechten Sinn für sie, ohne Sinn für ihre Geschichte. Sprachen werden nicht erfunden, und auch alles rein willkürliche Arbeiten an ihnen und in ihnen ist Thorheit; aber sie werden allmählig entdeckt, und Wissenschaft und Kunst sind die Kräfte, durch welche diese Entdeckung gefördert und vollendet wird. (S. 52)

Wenn seine Leser [die Leser des Übersetzers] verstehen sollen, so müssen sie den Geist der Sprache auffassen, die dem Schriftsteller einheimisch war, sie müssen dessen eigenthümliche Denkweise und Sinnesart anschauen können; und um dies beides zu bewirken, kann er ihnen nichts darbieten als ihre eigene Sprache, die mit jener nirgends recht übereinstimmt. (S. 45)

Eine Sprache stellt demnach die Eigentümlichkeit eines Volkes dar und bestimmt auch die Denkweise eines jeden Sprechers, der zu diesem Volk mit jener Sprache gehört.

Denn wer die bildende Kraft der Sprache, wie sie eins ist mit der Eigenthümlichkeit des Volkes, anerkennt, der muß auch gestehen, daß jedem ausgezeichnetsten am meisten sein ganzes Wissen, und auch die Möglichkeit es darzustellen, mit der Sprache und durch sie angebildet ist, und daß also niemanden seine Sprachen nur mechanisch und äußerlich gleichsam in Riemen anhängt, und wie man leicht ein Gespann löset und ein anderes vorlegt, so sich jemand auch nach Belieben im Denken eine andere Sprache vorlegen könne, daß vielmehr jeder nur in seiner Muttersprache ursprünglich producire, und man also | gar die Frage nicht aufwerfen kann, wie er seine Werke in einer andern Sprache würde geschrieben haben. (S. 60/61)

Nach Schleiermacher haben zweisprachige Individuen auch zwei Muttersprachen, so daß das Prinzip der Muttersprache unerschüttert bleibt. Benutzt jemand für das Philosophieren Latein als Sprache, so ist in jenem Moment das Lateinische seine Muttersprache. Schleiermacher meint:

Grotius und Leibnitz konnten nicht, wenigstens nicht ohne ganz andere Menschen zu sein, deutsch und holländisch philosophieren. (S. 61)

In dieser Hinsicht versteht Schleiermacher die Einzelsprache als Dimension des Seins des Individuums. Er sagt:

Wie Einem Lande, so auch Einer Sprache oder der andern, muß der Mensch sich entschließen anzugehören, oder er schwebt haltungslos in unerfreulicher Mitte. (S. 63)

Es ist also möglich, eine andere Historizität aufzunehmen, so daß ein Deutscher die Historizität des Lateinischen aufnehmen kann, ohne jede Historizität zu bleiben, ist aber unmöglich. In diesem Sinne gehört jedes Individuum zu einer Einzelsprache. Der Übergang von einer Einzelsprache zu einer anderen bedeutet gleichzeitig die Aufnahme einer anderen Historizität und auch die Aufnahme einer anderen Art des Denkens.

3.2.6. Individualität und Sprache

Nach der Betrachtung der Mannigfaltigkeit, der Verschiedenheit und der Histoizität der Sprachen beschäftigen wir uns nun im vierten Punkt mit der Individualität und dem Verhältnis zwischen dem Menschen als Individuum und der Sprache. Das Verhältnis zwischen dem Individuum und seiner Sprache sieht Schleiermacher als ein doppeltes.

Zum einen ist das Individuum von seiner Sprache völlig abhängig. Schleiermacher sagt:

Jeder Mensch ist auf der einen Seite in der Gewalt der Sprache, die er redet; er und sein ganzes Denken ist ein Erzeugniß derselben. Er kann nichts mit völliger Bestimmtheit denken, was außerhalb der Grenzen derselben läge; die Gestalt seiner Begriffe, die Art und Grenzen ihrer Verknüpfbarkeit ist ihm vorgezeichnet durch die Sprache, in der er geboren und erzogen ist, Verstand und Fantasie sind durch sie gebunden. (S. 43)

Nach Schleiermacher denkt der Mensch mit und in seiner Sprache, im Rahmen dessen, was in seiner Sprache vorgegeben ist.

Zum anderen aber wird die Sprache gerade durch die schöpferische Tätigkeit der Sprecher gebildet. Schleiermacher formuliert:

Auf der andern Seite aber bildet jeder freidenkende geistig selbstthätige Mensch auch seinerseits die Sprache. Denn wie anders als durch diese Einwirkungen wäre sie geworden und gewachsen von ihrem ersten rohen Zustande zu der vollkommeneren Ausbildung in Wissenschaft und Kunst? (S. 43)

Der Sprecher bildet die Sprache durch den Sprachwandel. Diesen Sprachwandel sieht Schleiermacher als Sprachschöpfung von seiten des Individuums und als Selektion durch die gesprochene Sprache. Zum einen stellt er eine Kreativität des Individuums fest, zum anderen bemerkt er die Aufnahme des Geschaffenen durch andere Individuen, die eine Art der Selektion betreiben, durch die eine Sprachtradition entsteht.

Die Frage des Sprachwandels ist die folgende: Welche der Fakten, die von den Sprechern geschaffen sind, bleiben in einer Sprache erhalten? Gibt es eine Selektionsnorm, nach der Neuerungen durch andere Individuen übernommen werden? Denn bei weitem nicht alles, was geschaffen wird, wird auch zur Sprachtradition wird. Das sprechende Individuum schafft stets mit einer individuellen und okkasionellen Ausdrucksabsicht, nimmt sich also beim Sprechen nicht vor, seine Sprache zu verändern. Das Individuum schafft für seine eigenen Ausdruckszwecke in einer bestimmten historischen Situation und einer bestimmten Redesituation. Von dem, was durch das Individuum geschaffen wird, wird das in die Sprache übernommen, was es verdient, übernommen zu werden. Schleiermacher sagt:

In diesem Sinne also ist es die lebendige Kraft des einzelnen, welche in dem bildsamen Stoff der Sprache neue Formen hervorbringt, ursprünglich nur für den augenblicklichen Zweck, ein vorübergehendes Bewußtsein mitzuteilen, von denen aber bald mehr, bald minder in der Sprache zurückbleibt und, von anderen aufgenommen, weiter | bildend um sich greift. Ja man kann sagen, nur in dem Maaß einer so auf die Sprache wirkt, verdient er weiter als in seinem jedesmaligen unmittelbaren Bereich vernommen zu werden. Jede Rede verhallt nothwendig bald, welche durch tausend Organe immer wieder eben so kann hervorgebracht werden; nur

die kann und darf länger bleiben, welche einen neuen Moment im Leben der Sprache selbst bildet. (S. 43/44)

Die Idee von Schleiermacher besteht also darin, daß nur das bleibt, was auch der Struktur und dem Geist der Einzelsprache entspricht, was eine Virtualität dieser Sprache ist, was es verdient, übernommen zu werden.

3.2.7. Der doppelte Sinn der Rede: Einzelsprache und Individualität

Was bedeutet dies nun für die Rede, die Texte, die Interpretation und schließlich für die Übersetzung? Wir haben ein doppeltes Verhältnis des Individuums zur Einzelsprache festgestellt: die Abhängigkeit des Individuums von der Sprache auf der einen Seite und die schöpferische Tätigkeit in der Virtualität der Sprache auf der anderen Seite. Dieses doppelte Verhältnis führt auch zu einem doppelten Sinn der Rede. Einerseits entspricht die Rede einer bestimmten Sprache und sogar einem bestimmten Kulturkreis, andererseits aber auch der Individualität des Sprechers. Schleiermacher sagt:

Man versteht die Rede auch als Erzeugniß der Sprache und als Aeüßerung ihres Geistes nur, wenn, indem man z.B. fühlt, so konnte nur ein Hellene denken und reden, so konnte nur diese Sprache in einem menschlichen Geist wirken, man zugleich fühlt, so konnte nur dieser Mann hellenisch denken und reden, so konnte nur er die Sprache ergreifen und gestalten, so offenbart sich nur sein lebendiger Besiz des Sprachreichthums, nur ein reger Sinn für Maaß und Wohllaut, nur sein denkendes und bildendes Vermögen. (S. 44)

Dies gilt für die Interpretation und für die Übersetzung. Der ideale Übersetzer würde als Kenner der Sprache auch im Text, den er zu übersetzen hat, das Individuelle als solches identifizieren.

Er [der Übersetzer] merkt welche Wörter welche Verbindungen ihm dort noch in dem ersten Glanz der Neuheit erscheinen. (S. 52)

Als Beispiel diene die Übersetzung Platos durch Schleiermacher selbst: Er hatte die Kenntnis des Griechischen, des Griechischen einer bestimmten Zeit, eines bestimmten Kulturkreises und die Kenntnis der Sprache Platos mit seinem individuellen Sprachgebrauch.

Der Übersetzer muß die Originalität der Sprache im Text erkennen können:

[Der] Leser der Uebersetzung wird dem besseren Leser des Werks in der Ursprache erst dann gleich kommen, wann er neben dem Geist der Sprache auch den eigenthümlichen Geist des Verfassers in dem Werk zu ahnden und allmählich bestimmt aufzufassen vermag, wozu freilich das Talent der individuellen Anschauung das einzige Organ, aber eben für dieses ist eine noch weit größere Masse von Vergleichen unentbehrlich ist. (S. 57)

Wie diese individuelle Anschauung operiert, sagt Schleiermacher nicht. Es ist jene Lehre vom Zirkel des Verstehens, die von ihm nie eindeutig formuliert wurde, aber in Fragmenten immer wieder anzutreffen ist.

3.3. Zur Kritik der Einheit von Sprache und Denken

3.3.1. Die Virtualität der Sprache

Die vier Punkte, die wir besprochen haben, nämlich (1) die Mannigfaltigkeit der Sprachen, (2) die Verschiedenheit der Sprachen, (3) die Historizität der Sprachen und (4) das Verhältnis des Individuums zur Sprache sind in sprachtheoretischer und sprachphilosophischer Hinsicht die wichtigsten in seiner Akademierede.

Vor allem der letzte Punkt, der das Verhältnis des Individuums zur Sprache in Verbindung mit der Eigentümlichkeit einer jeden Sprache aufzeigt, macht uns aber auch die Grenzen und die Unzulänglichkeiten der Auffassung Schleiermachers von der Sprache klar. Wir wollen auf die Tatsache zurückkommen, daß man "die Sprache entdeckt".

Nach Schleiermacher schafft das Individuum, aber nur innerhalb der Sprache. Er sagt, das Denken sei einzelsprachlich, nicht nur einzelsprachlich bedingt, sondern auch einzelsprachlich bestimmt. Er sieht noch nicht, daß die Unterscheidung zwischen Wort und Satz eine Eigentümlichkeit des Satzes und eine radikale Gestaltungsverschiedenheit zuläßt, andererseits aber die Gleichheit, die Äquivalenz des in den Sätzen Bezeichneten sichert, denn nur das Wie der Sätze ist einzelsprachlich bestimmt, nicht aber das in den Sätzen Ausgesagte. Für ihn bedeutet die Einzelsprachlichkeit der Wörter und der grammatischen Gestaltung zugleich Einzelsprachlichkeit des Denkens, auch eben des philosophischen Denkens.

Die Verschiedenheit der begrifflichen Gestaltung in einer Sprache gilt für Schleiermacher auch und um so mehr für die Sprache des Wissens und für die Sprache der Philosophie und für den Inhalt, der in der Philosophie mitgeteilt wird. Demnach ist auch die Sprache des Wissens und die Sprache der Philosophie Einzelsprache. Schleiermacher geht sogar noch weiter: Für ihn ist die Sprache des Wissens und die der Philosophie in höherem Maße einzelsprachlich als die Sprache des praktischen Lebens, die überwiegend nur auf der Ebene der Begriffe operiert. Hier können mögliche Mißverständnisse durch den direkten Bezug auf die Situation und auf die Sachen behoben werden. In der Sprache des Wissens ist dies nicht möglich, da sie sich auf einer anderen Ebene bewegt und nicht den unmittelbaren Bezug zu den Sachen hat. Auch hier erscheint nicht das Korrektivum der angestrebten Universalität des Denkens, der im voraus angenommenen Objektivität des Denkens, der regulative Begriff wird nicht formuliert.

Das Denken ist einfach einzelsprachlich, auch in der Philosophie. Daher sei es möglich, die Sprache zu entdecken. Das Neue in der Sprache des Wissens ist eine Entdeckung der Sprache. Es ist auf irgendeine Weise in der Sprache vorgegeben. Die Sprachen würden also nicht erfunden, sondern entdeckt. Die Sprache des Wissens realisiert die Möglichkeiten, die in der Sprache angelegt sind, ihre bereits angelegten Virtualitäten. Es wird das in der Sprache "geschaffen", was bereits vorgegeben ist, weshalb es sich um ein "Wiedererkennen" handelt. Jede Sprache ist ein offenes System von Virtualitäten, so daß Neues innerhalb einer Sprache geschaffen werden kann.

3.3.2. Die Entdeckung der Sprache in Wissenschaft und Kunst

[21.12.87] Für Schleiermacher ist die Sprache des Wissens und insbesondere die Sprache der Philosophie immer noch Einzelsprache, wie sich in folgendem Zitat zeigt:

[So] gilt dieses noch mehr von allen Begriffen, je mehr ihnen ein philosophischer Gehalt beigemischt ist, und also am meisten von der eigentlichen Philosophie. Hier mehr als irgendwo enthält jede Sprache, trotz der verschiedenen gleichzeitigen und auf einander folgenden Ansichten doch ein System von Begriffen in sich, die eben dadurch daß sie sich in derselben Sprache berühren, verbinden, ergänzen, ein Ganzes sind, dessen einzelnen Theilen aber keine aus dem System anderer Sprachen entsprechen, kaum Gott und Sein, das Urhauptwort und das Urzeitwort abgerechnet. Denn auch das schlechthin allgemeine, wiewol außerhalb des Gebietes der Eigentümlichkeit liegend, ist doch von ihr beleuchtet und gefärbt. In diesem System der Sprache muß die Weisheit eines jeden aufgehen. Jeder schöpft aus dem vorhandenen, jeder hilft, das nicht vorhandene aber vorgebildete ans Licht bringen. Nur so ist die Weisheit des einzelnen lebendig und kann sein Dasein wirklich beherrschen, welches er ja ganz in dieser Sprache zusammenfaßt. (S. 65/66)

Schleiermacher nimmt eine Kontinuität von sprachlichem und nachsprachlichem Denken an. Das Denken, das wir nachsprachlich erlernt haben, erscheint ihm als ein Denken, das das in den Sprachen schon Gedachte wieder denkt und weiterdenkt.

Schleiermacher sagt, daß die Sprachen nicht geschaffen, sondern entdeckt würden. Wissenschaft und Kunst seien die Kräfte, durch die sich diese Entdeckung vollziehe, wodurch die Sprachen gefördert und vollendet würden. Das Wissen, zu dem die Wissenschaft gelange, sei in der Sprache bereits als Projekt und Leitlinie angelegt, vorgegeben und vorgebildet; die Wissenschaft wäre demnach nur eine Entfaltung und Entwicklung des in der Sprache schon Gegebenen.

Auch das philosophische Denken ist nur Entfaltung des zwar nicht Vorhandenen, aber Vorgebildeten. Im System der Sprache muß die Weisheit eines jeden aufgehen. Jeder schöpft aus

dem Vorhandenen. Jeder hilft, das nicht Vorhandene, aber Vorgebildete ans Licht zu bringen. Wäre dies der Fall, würde Philosophie nichts weiter als Sprache an sich, Einzelsprache sein.

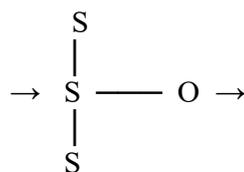
Schleiermacher geht es darum, die Historizität des Denkens zu betonen, die seine Relativität ausmacht und die gleichzeitig den unendlichen Charakter des Denkens begründet. Die Historizität ist die Garantie des unendlichen Lebens, während ein absolutes Denken zu einer bestimmten Zeit mit seiner Aufgabe fertig wäre und somit aufhören würde. Die Aufgabe des Denkens wäre dann aus empirischer Sicht zwar eine riesige, aber in rationaler Hinsicht eine begrenzte. Die Relativität des Denkens in der Geschichte ist hingegen eine Garantie dieses unendlichen Lebens des Denkens.

Schleiermacher bleibt aber zu früh stehen: Diese Historizität ist nicht nur auf die Einzelsprache beschränkt. Außerdem fehlt bei Schleiermacher das Korrektivum der finalistischen Universalität des Denkens, was er in seiner Psychologie gesehen hatte: Hier steht im Mittelpunkt, daß es sich bei der Universalität des Denkens nur um einen regulativen Begriff handelt: Das Denken verwirklicht sich in der Geschichte, indem es zeitlich bedingte Lösungen zur universalistischen Aufgabe bietet.

3.3.3. Parallelismus zwischen Philosophie und Sprache

Soll dies bedeuten, daß die Behauptungen von Schleiermacher einfach abzulehnen sind? Gewiß nicht. In diesen Abschnitten zeigt sich sicherlich zum einen die weitreichende und ernstzunehmende Intuition eines Parallelismus von Sprache und Philosophie und zum anderen die Verschiebung der eigentlichen Intuition.

Was ist mit dieser Intuition von Sprache und Philosophie gemeint? Wie die Philosophie umfaßt auch die Sprache das Ganze des Seins. Das Schema der Sprache ist folgendes:



Es gibt das Subjekt unter Subjekten mit jeweils einem Objekt. Dieses Objekt ist nun nicht das Objekt dieses einen Subjekts, sondern des einen Subjekts unter Subjekten. Hinzu kommt noch die Bewegung dieser Relationen in der Geschichte: der Weg der Subjekte mit ihrer Alterität und ihrem Objekt. Genau dies ist auch das Schema des Gegenstandes der Philosophie.

Das Gezeigte ist die Ganzheit des Seins. Das Sein ist nicht nur das Subjekt allein und isoliert, wie im Falle des Ausdrucks der reinen Gefühle, der Kundgabe des Subjektiven. Es ist auch nicht nur Subjekt unter Subjekten, wobei das eine Subjekt das andere beeinflusst, wie es sich im praktischen Leben

vollzieht. Es ist nicht nur Subjekt/Objekt, d.h. ein Subjekt, das sich selbst objektiviert, sich selbst zur Welt macht wie in der Kunst, wo das Subjektive zum Objektiven wird. Es ist auch nicht allein das Objekt in seiner eigenen Objektivität und für sich selbst wie in der Wissenschaft, wo das Subjekt Wissenschaft macht, sich selbst aber ausklammert und auch das Subjektive, das subjektiv Geschaffene, d.h. die Relationen, dem Objekt zuschreibt, so daß die Relationen im Objekt selbst sind und nicht im Subjekt, das sie eigentlich geschaffen, herstellt, im Objekt entdeckt hat.

Alle diese Relationen zusammen, nämlich das Subjekt unter Subjekten mit dem Objekt und mit der Bewegung in der Geschichte, bilden die Ganzheit des Seins. In diesem Sinne vertritt auch die Sprache die Ganzheit des Seins, da die Sprache eine Tätigkeit eines Subjektes unter Subjekten ist und mit der Objektivierung der subjektiven Intuition das Objektive ist.

Die Sprache umfaßt diese Ganzheit aber anders als die Philosophie. Die Sprache ist nicht Aussage über die Ganzheit. Daher ist sie weder wahr noch falsch. Sie stellt die Ganzheit dar, sie vertritt die Ganzheit. Die Philosophie hingegen ist Aussage und Reflexion über die in der Sprache schon erfaßte Ganzheit.

3.3.4. Kein Übergang zwischen Sprache und Philosophie

Wegen dieses Parallelismus von Sprache und Philosophie kann es keine Kontinuität zwischen beiden geben. Es gibt nämlich auch keine Kontinuität von Gegenstand und entsprechender Wissenschaft. Die Sprache vertritt das Sein, während die Philosophie das von der Sprache vertretene Sein zum Gegenstand hat. Deshalb gibt es auch keine Kontinuität von der Sprache zur Philosophie oder Wissenschaft. Mit Hegel könnte man sagen, Sprache sei das Bekannte, die Philosophie und die Wissenschaft schlechthin sei das Erkennen des Bekannten, die Erhebung des Bekannten zum Erkannten, zum reflexiv Gewußten.

Die Sprache grenzt nur das Sein ab. Das Sein der Sachen ist in dem Sinne in der Sprache gegeben. Als Beispiel: Bäume sind Daseiende. "Baum" als eine Modalität des Seins ist in der Sprache gegeben als das, was die Sprache abgrenzt. *Baum* vertritt dann dieses Sein der Sachen, diese unendliche Möglichkeit von Gegenständen, die man dann "Baumsein" nennen kann. Die schon gewesenen Bäume, die nun existierenden und die noch nicht existierenden bilden diese unendliche Menge des Baumseins. Das Baumsein wird von *Baum* abgegrenzt und vertreten, obwohl *Baum* nichts über dieses direkt aussagt. Es verhält sich so, als ob die Sachen selbst in der Sprache gegeben wären.

Die Wissenschaft kommt auf das in der Sprache gegebene Abgegrenzte zurück und fragt, was es ist. Somit interpretiert es dieses Sein, das in der Sprache nur vertreten ist. Die sprachlichen Begriffe dienen nur zur Fixierung der Abgrenzung einer Art des Seins. Sie sagen aber nichts über dieses Sein. Sie stehen für die Ganzheit dieses Seins.

Die Unzulänglichkeit der Auffassung Schleiermachers und ihr widersprüchlicher Charakter liegen darin, daß beide Ebenen nicht voneinander differenziert werden und daß diese Beschreibung und Interpretation des Seins einfach als Fortsetzung der Sprache angesehen wird.

Das intuitiv Gesehene und das Richtige ist eben dieser Parallelismus, die Tatsache, daß die Sprache die Gegenstände der Philosophie und der Wissenschaft zur Verfügung stellt. In diesem Sinne kann man metaphorisch sagen, daß die Philosophie und die Wissenschaft das schon Vorgebildete entdecken. Eigentlich wird im sprachlichen Sinne nichts entdeckt, denn im sprachlichen Sinne ist nur der Begriff gegeben (*Baum*), der auch bleibt.

In der Sprache der Wissenschaft wird dieser Begriff modifiziert, und somit kann sie als Fortsetzung der Sprache angesehen werden. Das Eigentliche, was die Wissenschaft macht, besteht darin, das Leere mit Wissen aufzufüllen. Die Abgrenzung von "Baum" wird mit dem bekannten Sein des Baumes aufgefüllt, indem gesagt wird, was ein Baum ist. Die Sprache ist hier nur eine Art Deixis, eine Art der Monstration: Die Bäume sind das und nicht das andere. Dadurch wird das Fragen in Bezug auf die Bäume ermöglicht.

3.3.5. Keine Einzelsprachlichkeit und Relativität des Denkens

Die Widersprüchlichkeit der These von Schleiermacher zeigt sich auch darin, daß das Denken die Sprachverschiedenheit und den irrationalen Charakter dieser Verschiedenheit kennt. Welches ist denn das Denken, das diese Verschiedenheit und Irrationalität feststellt? Es ist nicht das sprachliche Denken als solches, denn dieses ist an und für sich absolut. Dies bedeutet für das sprachliche Denken: Ein Pferd ist ein Pferd und kein Esel. In diesem Sinne sind die Abgrenzungen einer Sprache in dieser Sprache absolut, so daß nur ein Denken, das über-einzelsprachlich ist, das das sprachliche Denken transzendiert, die Verschiedenheit der Sprachen und des sprachlichen Denkens feststellen kann. Das ist der Irrtum aller relativistischen Theorien, die eben die Relativität als solche erkennen. Sie sehen nicht, daß wenigstens diese eine Behauptung der Relativität selbst nicht mehr relativ ist.

Wenn gesagt wird, daß das Denken aufgrund seiner Einzelsprachlichkeit relativ sei, ist diese Behauptung der Einzelsprachlichkeit des Denkens nicht mehr relativ. Auch die Tatsache, daß man andere Sprachen als "andere Sprachen" verstehen kann, ist ein Beweis dafür, daß das Denken jede Einzelsprache transzendiert. Das rein sprachliche Denken versteht andere Sprachen nicht. Es identifiziert die anderen Sprachen mit der eigenen und betrachtet diese als entweder nur materiell verschieden oder sieht sie als Abweichungen von der absoluten Sprache, die jeweils die Muttersprache des Sprechers ist.

Das sprachliche Denken als solches, soweit es innerhalb einer Sprache bleibt, betrachtet andere Sprachen als bloße Nomenklaturen für die gleichen Inhalte, die schon für Gegenstände in der eigenen

Sprache gegeben sind. Hätten wir nur sprachliches Denken, so könnten wir auch andere Sprachen als "andere Sprachen" nicht verstehen, so daß es auch unmöglich wäre, andere Sprachen zu lernen. Es wäre für uns nicht einmal denkbar, daß andere Sprachen auch andere Inhaltseinteilungen aufwiesen. Denn dafür muß man auf den absoluten Charakter seiner eigenen Sprache verzichten. Es müßte auch unsere Welt, die in unserer Sprache gegeben ist, aufgegeben und angenommen werden, daß andere Sprachen andere Welten darstellen. Es muß dann erkannt werden, daß dies nur eine Möglichkeit der Sprache ist und nicht die Sprache schlechthin. Dies ist aber nur bei einem Denken möglich, das die Einzelsprachlichkeit transzendiert, die dann auch die Relativität einer jeden Sprache erkennt.

In seiner "Dialektik" betrachtet Schleiermacher diese Relativität als Perspektivismus: Die Welt sei zwar die gleiche, werde aber aus verschiedenen Perspektiven betrachtet. Aber schon dieses Denken ist ein über-einzelsprachliches. Man muß über die Einzelsprache hinausgehen, um die Einzelsprache als relativ anzusehen.

4. Das Problem der Sprache in der Dialektik

4.1. Allgemeines

4.1.1. Die Dialektik als Grundlage der Hermeneutik

Wir kommen nun zum Problem der Sprache in Schleiermachers "Dialektik". Wir behandeln sie, um auf die Hermeneutik vorzubereiten. In Junkers "Sprachphilosophischem Lesebuch" findet sich die Auffassung, daß die Sprache ein Bezeichnungssystem sei. Gadamer schreibt zur Dialektik folgendes:

Zwar spielt das Problem der Sprache weder in der Lehre vom Denken noch in der Ethik eine zentrale thematische Rolle. Aber einiges läßt sich zur Ergänzung des in der Hermeneutik Gesagten aus diesen Vorlesungen gewinnen. (Gadamer: "Das Problem der Sprache in Schleiermachers Dialektik". In: Idee und Sprache III, S. 130)

Mit dieser Behauptung kann man nicht einverstanden sein, zumindest nicht in Bezug auf die "Dialektik". Es ist nicht so, daß sich in der "Dialektik" etwas nur zur Ergänzung des in der Hermeneutik Gesagten gewinnen läßt, sondern es ist umgekehrt: Zum ersten ist es sehr wichtig, was in der "Dialektik" gesagt wird, vor allem im dritten Abschnitt "Sprache als Bezeichnungssystem", und das in der "Dialektik" Gesagte ist Vorbereitung und Grundlage für die Hermeneutik. Es stellt eine Rechtfertigung der Hermeneutik dar. Eine Hermeneutik ist gerade deshalb notwendig, weil die Texte etwas aufweisen, was in der "Dialektik" festgestellt wird. Es ist nicht so, daß die Hermeneutik zuerst dagewesen wäre und die "Dialektik" nur zur Ergänzung, als ein Zusatz und Nachher, anzusehen sei. Die Dialektik ist vielmehr die Grundlage für die Hermeneutik, und die Ausführungen über die die Verschiedenheit der Sprachkreise in der Abhandlung zur Übersetzung bilden wiederum die Grundlage für die Dialektik.

4.1.2. Die relevanten Fragestellungen

Zum Thema "Sprache" sind drei Abschnitte von Bedeutung: Abgesehen von kürzeren Passagen und Anspielungen befaßt sich nämlich Schleiermacher mit der Sprache in der Dialektik in drei längeren Abschnitten, und zwar jeweils in einem nicht unwichtigen und nicht marginalen Zusammenhang, nämlich:

1. Die Definition, Charakterisierung und Standortbestimmung der Dialektik selbst (ed. Odebrecht 1942, 5-32),
2. der Abschnitt über die Differenz des Denkens (a.a.0., 167-174),
3. die Verfahren zur Konstitution des Wissens (a.a.0., 369-381).

Neue Gesichtspunkte gegenüber dem Bisherigen bringen vor allem der erste und der dritte Abschnitt. Im ersten Abschnitt sind vor allem drei Punkte wichtig:

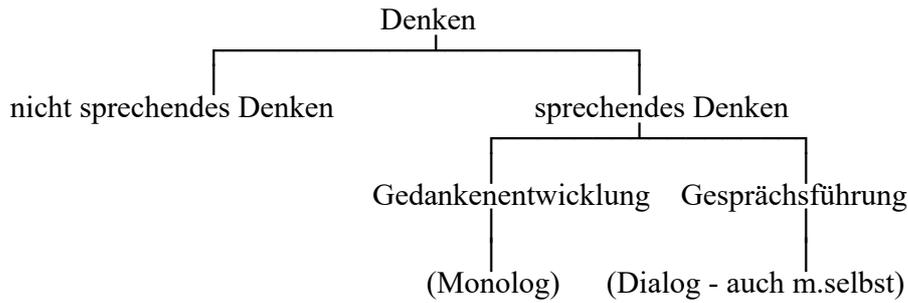
- a) Die Unterscheidung zwischen dem "vorsprachlichen Denken" und dem "Denken mit der Sprache", das bei Schleiermacher sowohl das "sprachliche" als auch das "nachsprachliche Denken" betrifft.
- b) Die Definition der Dialektik als Kunst, d.h. Technik, der Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens.
- c) Die These, daß die Selbständigkeit des reinen Denkens an den Besitz der Sprache gebunden ist.

Im einzelnen werden im ersten Abschnitt unter (a) die folgenden Unterscheidungen bezüglich des Denkens vorgenommen: Schleiermacher unterscheidet das nicht-sprechende Denken und das sprechende Denken. Im Bereich des sprechenden Denkens unterscheidet er wiederum zwei Arten: Einerseits Denken als Gedankenentwicklung, als Monolog, und andererseits Denken als Dialog, als Gesprächsführung, in Form der Diskussion, des Streits.

Die Unterscheidung zwischen dem "vorsprachlichen Denken" und dem "Denken mit Sprache" macht Schleiermacher nur indirekt, indem er sagt, daß er das Denken im weitesten Sinne versteht:

Denken wird hier als die allgemeinste Bezeichnung der bekannten geistigen Funktion in dem weitesten Umfange genommen, so daß nicht nur das im engern Sinne so genannte Denken vermittelt der Sprache darunter zu verstehen ist, sondern auch das Vorstellen oder das Beziehen sinnlicher Eindrücke und Bilder auf Gegenstände oder Tatsachen, mithin auch was wir die Tätigkeit der Phantasie nennen, dem Denken nicht entgegengesetzt, sondern mit darunter begriffen wird. (S. 5)

Etwas weiter spricht Schleiermacher von einem "sprechenden Denken". Die Dialektik beziehe sich mit auf das "sprechende Denken", denn die "Gesprächsführung" gehöre eben zu diesem Denken und sie beziehe sich auch nicht auf jedes "sprechende Denken", sondern nur auf dasjenige, das im Einzelnen oder zwischen Einzelnen "Gesprächsführung", d.h. "Diskussion" ist, nicht aber auf das "sprechende Denken" als "fortlaufende innere Rede oder Gedankenentwicklung" ohne dialogische "Entgegensetzung" von Fakten und Ideen. Man hat also folgende Unterscheidung:



Im zweiten Abschnitt finden wir wiederholt die These von der Differenz der Sprache als Differenz des Denkens. Hier macht Schleiermacher aber betreffs der Bedingungen des Denkens eine Einschränkung.

Im dritten Abschnitt ist vor allem die Charakterisierung der Sprache als eines "allgemeinen Bezeichnungssystems" zu finden. In diesem Zusammenhang unternimmt Schleiermacher auch den Versuch, die Verschiedenheit der Sprachen und des entsprechenden Denkens zu begründen. Weiterhin ist in diesem Abschnitt die Interpretation der Relativität des Denkens wichtig, die als "Perspektivismus" des Denkens dargestellt wird. Die Überwindung dieser Relativität geschieht durch ihre Aufnahme in das Objekt des Wissens. Die Relativität, die eine bekannte und erkannte Relativität ist, ist schon dadurch überwunden.

4.2. Definition und Charakterisierung der Dialektik

4.2.1. Dialektische Rede als Entsprechung zum reinen Denken

Die Dialektik vertritt das reine Denken, das vom geschäftlichen, vom praktischen und auch künstlerischem Denken unterschieden wird. Das geschäftliche Denken ist das Denken um eines anderen willen; das künstlerische Denken ist ein Denken, dem ein ausgezeichnetes Wohlgefallen beiwohnt. Das reine Denken geschieht nicht um eines anderen willen und ist gleichzeitig nicht auf das Subjekt beschränkt, sondern im Subjekt selbst objektiv und universell. Das reine Denken ist das Denken, das auf das Wissen ausgerichtet ist und um des Wissens willen erfolgt.

Bei jeder Art von Denken gibt es eine Befriedigung. Die Befriedigung des geschäftlichen Denkens liegt darin, daß etwas anders wird oder ein Ziel erreicht wird und somit ein Zweck erfüllt worden ist. Die Befriedigung des künstlerischen Denkens liegt im Moment des Wohlgefallens, während die Befriedigung des reinen Denkens im Wissen liegt, wenn das Denken selbst ein Wissen wird.

Wie hängt nun hiermit die Dialektik zusammen? Jeder dieser drei Richtungen des Denkens entspricht auch einer bestimmten Art der Gesprächsführung. Wichtig auch gerade für die heutige Linguistik ist die Unterscheidung von Arten der Gesprächsführung, also von Sprecharten: Trotz gleicher Sprache

spricht man nicht immer in gleicher Weise, denn die Sprachverwendung kann allgemeinen Arten des Sprechens entsprechen.

Dem geschäftlichen Denken entspricht die Gesprächsführung als Überredung eines anderen. Hier versucht jemand einen anderen dazu zu bringen, etwas bestimmtes zu tun oder nicht zu tun. Dem künstlerischen Denken entspricht das freie Gespräch. Dem reinen Denken entspricht die dialektische Gesprächsführung. Dies ist die Diskussion, durch die das gemeinsame Wissen erreicht werden soll.

Das Wohlgefallen bei der Gesprächsführung ist natürlich auch im Bereich des geschäftlichen Denkens möglich, aber hier geht es nur um das Wohlgefallen als Befriedigung des Willens und nicht an der Gesprächsführung selbst, wie es in der Dichtung der Fall ist. Ebenfalls ist es denkbar, daß sich die Gesprächsführung des geschäftlichen Denkens auf das Wissen bezieht. Weil aber der Zweck der Rede im Mittelpunkt steht, ist es in Wirklichkeit belanglos, ob das Wissen echt oder unecht ist, und daher gibt sie sich nach der Meinung von Schleiermacher mit einem Schein des Wissens zufrieden. Die eigentliche Bestimmung der Rede ist nicht das Erreichen des Wissens, sondern des Zieles, eines Zweckes.

Auf dem Gebiet des reinen Denkens setzt die Gesprächsführung eine Hemmung des reinen Denkens voraus. Hiermit ist eine Hemmung beim einzelnen gemeint, wodurch das Selbstgespräch entsteht, oder zwischen mehreren Individuen, wodurch das Gespräch entsteht. Diese Gesprächsführung setzt also die Zustände des Zweifels und des Streits voraus. Wenn nur Übereinstimmung bestünde, wäre nur Bejahung, aber kein Gespräch denkbar. In diesem Zusammenhang charakterisiert Schleiermacher diese drei Arten des Denkens und stellt fest, daß sie alle ursprünglich sind.

4.2.2. Die Relativität der Dialektik

Im zweiten Abschnitt wird das ständig wiederkehrende Thema von Schleiermacher behandelt: Die Differenz der Sprache als Differenz des Denkens. Da die Dialektik die Kunst der Gesprächsführung im Bereich des reinen Denkens ist, die Bedingung der Gesprächsführung aber das gegenseitige Sich-Verstehen ist, kann auch die Dialektik nur für einen bestimmten Sprachkreis entwickelt werden. Zuerst muß also die Relativität der Dialektik angenommen werden.

Schleiermacher sagt, daß der Zustand der Verschiedenheit der Sprachen ursprünglich sei, so daß die Römer beispielsweise nicht das gleiche wie die Griechen denken konnten. Dasselbe gilt notwendigerweise auch von den dialektischen Ausdrücken selbst, daß sie überall nur für die Sprachgenossen selbst ihren vollen Wert haben können. Somit ist die Dialektik selbst auch historisch und relativ. Sie muß vorerst auf den Anspruch der allgemeinen Gültigkeit verzichten. Dies schließt drei Sachverhalte mit ein:

1. Zum einen Respekt für anders Sprechende und anders Denkende, weil gerade die Differenz der Sprache und des Denkens ursprünglich und nicht willkürlich ist.
2. Zweitens charakterisiert die Varietät des Denkens den menschlichen Geist. Deshalb wäre auch eine einzige Universalsprache kein Gewinn, da gerade dann das Charakteristische des Menschen fehlen würde.
3. Außerdem ist die eigentliche Aufgabe der Dialektik, der Kunst der Gesprächsführung im Bereich des reinen Denkens, nur diese Approximation der Methoden und Gesichtspunkte.

In diesem Zusammenhang wird auch der Begriff "Sprachkreis" eingeführt und näher charakterisiert, so wie wir schon am Anfang von konzentrischen Kreisen sprachen, die in einer Sprache und dann auch über diese eine hinaus vorzufinden sind. Strenggenommen ist die Verständigung außerhalb des Sprachkreises nicht möglich. Es geht aber nicht darum, in seinem eigenen Sprachkreis eingeschlossen zu bleiben, sondern diese Relativität seines eigenen Denkens zu erkennen und zu versuchen, andere zu verstehen.

Daher liegt die erste Begründung der Hermeneutik, der Interpretation, in folgendem: Es muß der Versuch gestartet werden, die Individualität des anderen zu übernehmen, damit man ihn gerade in seinem eigenen Sprachkreis versteht, weil die Verständigung nur innerhalb eines Sprachkreises möglich ist. Somit ist ein Grundsatz der Interpretation, daß die Dimensionen des anderen übernommen werden müssen. Dies ist erst die erste Begründung, während die andere noch im dritten Abschnitt folgt: die Sprache als Bezeichnungssystem.

4.3. Die Sprache als Bezeichnungssystem

4.3.1. Fragestellung

Nach Schleiermacher gibt es zwei Richtungen des Denkens, gerade auch des reinen Denkens im Zusammenhang mit dem Begriff "Sprachkreis". Das eine ist das zentripetale Denken, das innerhalb seines eigenen Sprachkreises verharrt. Greift das Denken über seinen eigenen Sprachkreises hinaus, handelt es sich um zentrifugales Denken. Bezüglich dieses Denkens sind folgende Fragen zu stellen:

- Wie ist es überhaupt möglich, das Denken auf etwas außerhalb des eigenen Sprachkreises zu richten?
- Wie kann von einem gemeinsamen Denken und einem gemeinsamen Wissen ausgegangen werden, damit das Wissen in verschiedenen Sprachkreisen gemeinsam wird, wenn das Wissen individuell ist?
- Wie kann man die Einheit dieser Konstruktion des Wissens in Zusammenarbeit mit anderen erreichen?

4.3.2. Sprache als Befreiung vom Bild und vom Ding

Einerseits meint Schleiermacher, daß es sich bei der Gemeinsamkeit im Sprachkreis um die Voraussetzung des Denkens selbst handelt. Diese Voraussetzung ist nicht historisch, so daß die Möglichkeit des gemeinsamen Wissens und Denkens im voraus angenommen wird. Wie wird diese ideelle Norm nun realisiert? Sie wird in der gemeinsamen Konstruktion des Wissens realisiert. Dies geschieht bei dieser Konstruktion des Wissens gerade durch den Austausch mittels Sprache, d.h. durch die sprachlichen Zeichen, da man in der Sprache die Begegnung verschiedener Menschen hat.

Schleiermacher sagt:

Daß nun die Sprache uns ein hinlängliches Gewähr ist für die Identität des Prozesses, d.h. daß ich gewiß bin, es müsse, wer mit mir dasselbe Wort ausspricht, auch dabei dasselbe innere Bild konstruieren und dadurch dieselben einzelnen organischen Affektionen bilden, erscheint freilich nur als Voraussetzung, die sich beständig bewähren muß und, indem sie sich bewährt, für wahr erklärt wird. Dies muß beständig erprobt werden und geschieht auch in vielen identischen Momenten. In dem gleichen Maße wächst die Überzeugung von der Identität des Prozesses, und hierbei wird dann suppliert, was uns von seiten der organischen Funktion immer dunkel bleibt. (...) Wir sind beständig in der Probe begriffen, und so auch in der Wahrnehmung der Identität der Konstruktion. Alle Mitteilungen über äußere Gegenstände sind beständiges Fortsetzen der Probe, ob alle Menschen ihre Vorstellungen identisch konstruieren. (Norm sei hier der Regenbogen, der doch nichts Objektives ist, sondern nur dem Auge jedes Einzelnen erscheint und von allen auf gleiche Weise bezeichnet und beschrieben wird.) (S. 373)

In der folgenden Argumentation ist ein Einfluß von Friedrich Schlegel auf Schleiermacher festzustellen. Schlegel sagt, daß das sprachliche Zeichen eine Befreiung vom Ding, vom Bild sei. Die Sprache entspricht zuerst meinem allgemeinen Bild von einer Sache, einer Vorstellung von einem bestimmten Gegenstand. Sobald ich aber die Sache auf eine bestimmte Weise nenne, so ist es gleichgültig, ob meine Bilder und die eines anderen zusammenfallen oder nicht. Dies begründet die Überzeugung, daß diese beiden das gleiche meinen; zumindest muß diese Überzeugung im gemeinsamen Tun und dem gemeinsamen Meinen in tatsächlichen Situationen immer wieder neu verifiziert werden.

Was bedeutet diese Befreiung vom Ding und vom Bild? Hier macht Schleiermacher einen sehr wichtigen Schritt, den wir nur bei Hegel und bei John Dewey in dieser Klarheit formuliert finden. Das Bezeichnen durch Zeichen wird erst dann objektiv und universell, wenn es sich um ein Bezeichnen auch für andere handelt und nicht nur für mich selbst. Solange es nur um die Fixierung der allgemeinen Bilder für den einzelnen allein geht, bleibt das Zeichen an das Bild gebunden und bezeichnet nur mein Bild, das ich von bestimmten Gegenständen habe. Wenn ich aber das Zeichen als Zeichen für einen anderen gebrauche, trete ich aus mir selbst heraus. Das Zeichen bezeichnet

nicht mehr mein Bild, sondern sein objektives Korrelat, von dem die Bilder im Bewußtsein der einzelnen völlig verschieden sein können.

Das Zeichen ist somit eine Befreiung vom Bild des einzelnen. Das Gemeinte ist das Gemeinsame, nicht die Bilder als solche. Das Zeichen stellt demnach das mir und einem anderen Gemeinsame dar. Es vertritt die Objektivität der Bilder und nicht die Vorstellungen als solche; es vertritt das Vorgestellte.

Als Beispiel diene ein X, das ich meine, wenn ich ein Wort für dieses X gebrauche. Von diesem X habe ich ein Bild 1, und ein anderer kann ein Bild 2 haben. Wir gebrauchen aber dafür das gleiche Zeichen, so daß wir alle Operationen doch gemeinsam unternehmen können, die sich auf X selbst, auf das Korrelat der Bilder, beziehen. Dies ist die Bedingung der gegenseitigen Verständigung.

Als weiteres Beispiel können wir die Farbe nehmen. Ich kann die Farbe Grün so sehen, wie andere das Rot sehen. Ich kann dies nicht wissen, da ich nicht in ihr Bewußtsein hineinschauen kann. Dies ist aber völlig belanglos. Falls meine Farbe in meiner Vorstellung ihrem Rot entspricht und wir beide diese Farbe Grün nennen, so bedeutet dies eine Befreiung von diesem Bild und die Bezeichnung des gleichen Korrelats, so daß wir uns ohne weiteres verständigen können, wenn wir sagen, daß die Bäume grün seien. Eine Zusammenarbeit, eine Verständigung ist also möglich, auch wenn ich das Grün anders sehe als andere. Das, was das Zeichen hier bezeichnet, ist jeweils das Korrelat der Bilder.

Diese Interpretation bestätigt Schleiermacher durch seine Aussagen über die Farbvorstellungen:

Man hat hier die Skepsis bis ins Unendliche getrieben und zum Beispiel gefragt, ob bei einer Farbe gleichen Namens der eine vielleicht ein anderes Bild hat als der andere. Dies läßt sich nie ausmitteln, ist aber auch gleichgültig, wenn nur der Gegenstand derselbe ist, den ich habe, und der andere dieselben Aktionen vom Gegenstande beschreibt, die ich beschreibe. Die Ungewißheit geht eigentlich ganz auf die Empfindung zurück. (S. 373)

In dieser Hinsicht ist die Sprache in zwei Richtungen universell: Zum einen ist die Universalität der Bilder zu sehen, zum anderen gilt die Universalität auch für die Bilder, die andere von den gleichen Gegenständen haben. Wie der Gegenstand an sich ist, spielt auch hier wieder keine Rolle; allein wichtig ist nur die Identität der Gegenstände, die Möglichkeit, daß wir uns durch die Sprache auf das gleiche beziehen.

Universalität heißt einerseits Identität verschiedener Gegenstände. Hiermit meint Schleiermacher, daß es nicht um diesen oder jenen Baum, sondern um den Baum im allgemeinen geht. Andererseits beinhaltet Universalität Identität für verschiedene Sprecher. Grundsätzlich besteht beim Anspruch der Universalität, die jede Sprache für sich selbst erhebt, für alle Subjekte diese Identität. In diesem Sinne vertritt und manifestiert die Sprache die Identität des Denkens, die im voraus angenommene Universalität des Denkens. Dies ist auch die Voraussetzung des Sprechens und der Gesprächsführung

selbst und zugleich die Voraussetzung der Konstruktion des Wissens als eines gemeinsamen Unternehmens, d.h. die Überzeugung, daß er mit denselben Worten das gleiche meint:

Das Verständnis der Sprache beruht auf der [vorausgesetzten] Identität des menschlichen Bewußtseins. (S. 374)

4.3.3. Die Überwindung des eigenen Sprachkreises durch Konstruktion bzw. Interpretation

Die Universalität der Gegenstände ist für Schleiermacher nur eine Dimension der Sprache und zugleich des Denkens. Die andere ist die Historizität, die Relativität, die Verschiedenheit, die Individualität des Denkens.

Die Aufgabe ist Konstruktion und Konstruktion in der Geschichte, Geschichte selbst. Die Konstruktion allein ist abstrakt, sieht eigentlich von dieser Verschiedenheit ab. Die Geschichte allein ist nur ein leeres Sammeln, wenn es nicht zugleich auch Konstruktion ist. Damit wir aber bei der Sprachverschiedenheit und den verschiedenen Sprachkreisen in der Geschichte etwas zusammen machen können, müssen wir uns auch interpretieren können. Die Arbeit im eigenen Sprachkreis ist noch nicht Konstruktion, Interpretation. Die Zusammenarbeit außerhalb des Sprachkreises ist aber immer zugleich Interpretation des Denkens des anderen.

Wenn man bedenkt, daß die Sprachkreise so konzentrisch sind, daß sie bis zum Individuum kommen, dann bedeutet dies schon innerhalb des großen Sprachkreises, außerhalb des Individuellen, außerhalb des Familiären, des Sprachkreises meiner gesellschaftlichen Schicht, jeweils Interpretation des Denkens des anderen.

Würde man im voraus annehmen, daß die anderen anders dächten, daß die anderen mich sowieso nicht verstehen könnten, weil jeder für sich subjektiv denkt und seine eigenen Bedeutungen hat, würde man überhaupt nicht sprechen, denn das Sprechen setzt eben diese Gemeinsamkeit des Denkens und der gedachten Welt voraus.

4.3.4. Relativität des Wissens

Andererseits zeigt eben die Sprache, daß es wegen der Verschiedenheit der Sprachen keine Allgemeinheit der Konstruktion des Denkens gibt, wenn wir nicht der Sprache gegenüber Distanz einnehmen und sie als einen historisch gegebenen Gegenstand betrachten. Dies bedeutet, daß hier zwei Gesichtspunkte zu unterscheiden sind: Einerseits der sprachinterne Gesichtspunkt, der Gesichtspunkt des Sprechenden beim Sprechen, und andererseits der Gesichtspunkt der Sprachbetrachtung.

Beim ersten Gesichtspunkt handelt es sich trotz eines gemeinsamen Seins um verschiedene Gesichtspunkte, da jeder eine andere Perspektive vom Sein hat. Wenn wir aber in der Sprache sind, stellt uns die Sprache die Objektivität des Seins dar; dies gilt grundsätzlich für alle Menschen. Die Verschiedenheit der Sprachen, die Tatsache, daß es hier nicht um einen Gesichtspunkt, sondern um mehrere geht, wird von einem anderen Gesichtspunkt aus festgestellt. Wenn wir also die Verschiedenheit der Sprachen zum Gegenstand der Betrachtung machen, ist dies der Gesichtspunkt der Sprachbetrachtung und nicht der Gesichtspunkt des Sprechenden. Die Sprachen und folglich auch für Schleiermacher die entsprechenden Bilder erscheinen als verschieden. Dies bedeutet, daß man auf das Wissen verzichten muß, weil es sowieso nur relativ sein kann. In vielen Fällen geht die Verschiedenheit der Sprachen bis zum Bereich des Individuellen.

Für Schleiermacher jedoch kann die Relativität des Wissens aufgelöst werden, indem sie selbst zum Gegenstand des Wissens gemacht wird. Schleiermacher sagt hierzu:

Gesetzt, wir könnten diese Relativität niemals aufheben, so würde uns übrigbleiben, daß wir die Relativität des Wissens selbst auf ein Wissen zurückbrächten. (S. 376)

Es bleibt also nur übrig, daß wir die Relativität selbst zum Gegenstande machen. (S. 378)

Diese Relativität hebt übrigens die Identität des Menschen als eines denkenden Subjekts nicht auf. Die Menschen befinden sich im gleichen Verhältnis zum Sein, nur eben jeweils in einer anderen Perspektive. Hier nun ein wichtiges und grundlegendes Zitat:

Jeder Mensch hat seinen Ort in der Totalität des Seins, und sein Denken repräsentiert das Sein, aber nicht getrennt von seinem Ort. (S. 377)

Hieraus ergibt sich als Kanon: Die Identität des Denkens drückt die Zusammenstimmung des Menschen mit dem Sein in dem Orte aus, wo er sich befindet; die Differenz die Verschiedenheit seines Denkens vom Sein in dem Orte. (S. 377, im Original gesperrt gedruckt)

Dieser Ort, in dem sich jeweils der Mensch befindet, ist schematisch gesehen jeweils gegenüber dem ganzen Sein. Unter dem "Ort" in der Totalität des Seins versteht Schleiermacher nicht nur die Perspektive eines Einzelnen, sondern die eines Volkes, einer Sprache.

4.3.5. Die Begründung der Wissenschaftsgeschichte

Die lange Tradition der Begründung der Wissenschaft sagt uns, daß es nur Wissenschaft des Allgemeinen und nicht des Individuellen oder Partikulären gebe. Hiermit wäre auch sicherlich Schleiermacher einverstanden, da es bedeuten würde, daß Wissenschaft Wissenschaft vom Sein wäre. Das Wissen jedoch muß auch das Individuelle des Wissens enthalten, denn das Wissen kann nicht nur Wissen von diesem Gesichtspunkt aus sein, gerade wenn es universelles Wissen sein will,

sondern muß auch die anderen Gesichtspunkte berücksichtigen, denn nur so kann es seine eigene Relativität überwinden. Es muß demnach diese Relativität, diese Individualität des Wissens zum Gegenstand des Wissens machen, so daß klar wird, daß trotz des Wissens in Bezug auf die Sachen dieses Wissen nur aus der Sicht einer besonderen Perspektive gewonnen wurde, während es noch weitere Perspektiven geben kann. Schleiermacher sagt:

Wir müssen die individuelle Differenz selbst erkennen und bleiben also in unserer Aufgabe, nämlich im Wissenwollen. Dies aber ist nur ein neuer Koeffizient in der Annäherung zum wirklichen Wissen. Denn es wird verlangt, die Eigentümlichkeit eines Volkes oder eines einzelnen Menschen vollkommen zu wissen. Und dies sind Gegenstände, von denen wir wissen, daß wir sie immer nur in der Approximation erreichen können. (S. 378)

Daher sind auch die Wissenschaft und die Forschung stets nur Approximation, indem sie das Ziel des totalen Wissens haben, dieses aber nie erreichen werden. Anders formuliert heißt das, daß das Wissen seine eigene Historizität in sich aufnehmen muß. Dies bedeutet, daß es Konstruktion sein muß in bezug auf das Sein, zum Beispiel Konstruktion in der deutschen Sprache oder Konstruktion von Seiten eines deutschen Denkers einer bestimmten Zeit, andererseits aber auch Wissen von anderem Wissen, also zugleich Geschichte, Erkenntnis anderer Perspektiven. Dies ist meines Erachtens die beste Begründung der Notwendigkeit der Wissenschaftsgeschichte.

Die Wissenschaftsgeschichte ist nicht etwa eine sekundäre Tätigkeit, sondern sie gehört mit zum objektiven Wissen und bedeutet stets eine Überwindung der Relativität des Wissens. Hierzu ein weiteres Zitat:

Es gibt auf keinem Gebiet ein vollkommenes Wissen als zugleich mit der lebendig aufgefaßten Geschichte desselben zu allen Zeiten und an allen Orten, welche durch dieses kritische Verfahren in seinem ganzen Umfange zusammengenommen ist. Und es gibt keine Geschichte desselben ohne seine lebendige Konstruktion. (S. 381)

Die Konstruktion allein sehe von einer grundlegenden Dimension des Wissens, nämlich von seiner Relativität, von seiner Historizität ab. Die Geschichte allein ohne Konstruktion, d.h. ohne die Absicht, die Historizität zu überwinden, ist ein "totes Sammeln".

Das heißt also nicht etwa reine Konstruktion ohne Geschichte, denn hier verlöre man die Relativität des Wissens aus den Augen, aber genausowenig Geschichte ohne Konstruktion, ohne das Interesse für das Objektive, denn in diesem Falle würde es sich nur um ein totes Sammeln handeln.

Wir haben gesehen, wie Schleiermacher in der Dialektik das Problem der Sprache behandelt. Hier stellten wir gewisse Schwächen fest: Einerseits die schwankende und nicht eindeutige Verwendung der Termini Denken und Wissen und die Nicht-Unterscheidung zwischen Erkenntnis, Denken und Wissen, andererseits die angenommene Kontinuität von "sprachlichem Denken" und "Denken mit der Sprache" und die Zurückführung der Relativität des Denkens (und des Wissens) auf die

Verschiedenheit der Sprachen. Insbesondere fiel uns im Falle der Sprache die nicht annehmbare These auf, die Verschiedenheit der Sprachen sei von Natur her gegeben, wenn auch nicht durch die Natur der bezeichneten "Sachen" (die keine Verschiedenheit einschließen würde), sondern durch die Natur der organischen Eindrücke, d.h. durch die organische "physei" der Menschen (etwa im Sinne von Epikur).

5. Hermeneutik als Wissenschaft

5.1. Allgemeines

5.1.1. Ziel der Hermeneutik

Wir haben dargelegt, daß nach Schleiermacher das Sein von verschiedenen Individuen aus verschiedenen Perspektiven gesehen wird. Gerade hier setzt die Hermeneutik ein. Denn was bedeutet Geschichte des Wissens, Kenntnis der verschiedenen Perspektiven? Dieses Wissen in verschiedenen Perspektiven, sozusagen das Sein an anderen Orten zu sehen, findet man in den Texten. Dadurch ist es von Bedeutung, Texte zu interpretieren, andere Perspektiven aufzunehmen, die Darstellungen des Seins von anderen Gesichtspunkten aus zu verstehen und uns zu eigen zu machen.

Hermeneutische Motive haben wir bereits in der Abhandlung zum Übersetzen im Zusammenhang des doppelten Verstehens der Rede festgestellt. Vor allem aber sind es die Ausführungen in der Dialektik, die die Hermeneutik rechtfertigen. Dialektik ist für Schleiermacher zugleich die allgemeine Wissenschaftslehre, die allgemeine Epistemologie. In der Dialektik geht es nun um die Gesprächsführung auf dem Gebiet des reinen Denkens. Gesprächsführung bedeutet aber immer Gespräch mit einem anderen, der grundsätzlich als einzelner oder als Vertreter eines anderen Volkes, einer anderen Zeit oder einer anderen Sprache dem Sein gegenüber in einer anderen Perspektive steht. Daher ist eine Kunst, eine Technik der Gesprächsführung nötig, und diese Technik setzt das Verstehen des Gesprächspartners voraus. Dies ist der Grund dafür, daß man eine Kunst, eine Methode des Verstehens braucht.

Ein anderer meint es doch nicht so, wie ich es meine. Diese Relativität des Wissens muß ich auf irgendeine Weise verstehen und auf die Haltung zurückführen, daß wir das gleiche meinen, wenn wir diese Zeichen verwenden. Auf irgendeine Weise muß ich die anderen Gesichtspunkte auf meine eigenen Gesichtspunkte zurückführen, indem ich beispielsweise in meiner Sprache etwas interpretiere und versuche, die anderen Gesichtspunkte als meine eigenen aufzunehmen, damit ich die jeweilige Perspektive genau verstehen kann.

Das ist einerseits die Grundlage und Motivation der Übersetzung. In der Übersetzung als Kunst werden andere Perspektiven übernommen, die man dann auf dasselbe, was in meiner Sprache gesagt wird, zurückzuführen versucht. Das ist auch die Aufgabe der Interpretation. Das Ziel ist aber nicht die Übersetzung, sondern die gemeinsame Konstruktion des Wissens.

5.1.2. Die philosophische Hermeneutik

In Bezug auf einen Text sind verschiedene Schichten zu unterscheiden. Die erste Schicht ist die Interpretation selbst. Sie hat den Text als Gegenstand. Auch Schleiermacher verwendet hier den Begriff der Interpretation, der Auslegung. Als zweite Schicht setzt diese Interpretation eine Technik des Interpretierens voraus: ein Gefüge von Verfahren, die ich in der Interpretation anwende, eine Methode des Interpretierens. Es ist nicht so, daß man bei jeder Interpretation wieder am Anfang beginnen muß, sondern man hält sich ein Instrumentarium bereit. Man verwendet eine offene Technik der Auslegung, die man zuvor konstruiert hat. Diese Technik, diese Anwendung ist aber Anwendung eines Wissens oder einer Wissenschaft, so daß man in Bezug auf das Objekt einiges, bezüglich seiner allgemeinen Züge sogar soviel wie möglich wissen muß, um die Verfahren abzugrenzen. Dies bedeutet grundsätzlich, daß es eine Wissenschaft oder Theorie der Auslegung geben muß: die dritte Schicht.

Andererseits benötigt diese Wissenschaft der Auslegung selbst Prinzipien, auf die sie zurückführbar sind. Auf der höchsten Ebene muß man sich fragen, wie eine Auslegung überhaupt möglich ist, was eine Auslegung bedeutet, was man interpretiert, was man bei einer Interpretation macht. Die Wissenschaft, die diese Fragen zu beantworten sucht, ist nun die Hermeneutik als Philosophie der Auslegung, als Philosophie der Interpretation.

In der üblichen Terminologie wird Hermeneutik für die Interpretation selbst verwendet. Bei Schleiermacher ist dies nicht der Fall: er unterscheidet sehr eindeutig zwischen der Interpretation oder Auslegung, der Tätigkeit während des Auslegens, und der Hermeneutik. Oft bezeichnet Schleiermacher auch mit der Hermeneutik die Technik und die Wissenschaft der Auslegung, so daß er hier diese drei Stufen der Hermeneutik verwendet. Sein ganzes Leben hat er sich mit der Hermeneutik und ihrer Fundierung beschäftigt, aber eine Abhandlung zur Hermeneutik hat er nicht geschrieben.

Es ist möglich, Hermeneutik als Technik und Wissenschaft und als allgemeine Theorie dieser Wissenschaft selbst zu verstehen. Für das folgende ist es gut, wenn wir so allgemein wie Schleiermacher von der Hermeneutik sprechen, so daß wir die Hermeneutik als Technik von der Hermeneutik als Wissenschaft und von der Hermeneutik als Theorie trennen und von Hermeneutik im engeren Sinne sprechen. Wenn wir uns nur auf die Philosophie beziehen, so ist Hermeneutik für uns Philosophie der Auslegung oder philosophische Hermeneutik. Dies bedeutet aber nicht etwa Hermeneutik für die philosophischen Texte, sondern sie selbst ist als Philosophie verstanden.

Diese Hermeneutik als Kunst und zugleich Wissenschaft des Verstehens hat Schleiermacher entwickelt. Er gilt als derjenige, der das Problem des Verstehens zu einem philosophischen Problem gemacht hat. Wenn man von vereinzelt Bemerkungen über die Auslegungskritik absieht, war die Hermeneutik vor ihm eine in der Praxis der Interpretation implizite Technik. Als Vorläufer von Schleiermacher und Wegbereiter der Hermeneutik als autonomer Disziplin kann Jörg Friedrich

Maier angesehen werden, der in seinem "Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst" (Halle 1757) eine allgemeine Hermeneutik entworfen hatte. Wegen des gegenwärtigen Interesses für die Hermeneutik ist diese Schrift vor einigen Jahren in der Reihe "Instrumenta philosophica" als Nummer eins der "Series hermeneutica" (Düsseldorf 1965) nachgedruckt worden. Der theoretische Teil des Versuchs betrifft vor allem die Theorie der Zeichen mit der üblichen und traditionellen Einteilung. Der praktische Teil betrifft die Hermeneutik als Technik. Hiermit meint er ein System von Verfahren zur Interpretation der Zeichen.

5.1.3. Technische vs. philosophische Hermeneutik

Auch die Hermeneutik von Schleiermacher ist zu einem guten Teil eine Technik, Hermeneutik im weiteren Sinne, wobei sie auch eine explizite Technik darstellt. Jedoch stellt gerade das Konzept Schleiermachers ein entscheidendes Moment des Übergangs von der technischen zur philosophischen Hermeneutik dar. Was bedeutet dies? Die Hermeneutik kann sowohl in philosophischer als auch in technischer Hinsicht aufgefaßt werden. In technischer Hinsicht ist die Hermeneutik die Technik der Interpretation von Texten, ein Gefüge von praktischen Normen und Verfahren. Sie ist eine angewandte Wissenschaft, die die Möglichkeit, Texte zu interpretieren, als ein gegebenes Faktum annimmt und diese Möglichkeit selbst sprachlich problematisiert. Anders verhält es sich mit der Hermeneutik als philosophischer Disziplin: In philosophischer Hinsicht ist die Hermeneutik eine theoretische Disziplin, die die Möglichkeit des Interpretierens problematisiert. Sie fragt nach dem Sinn und den allgemeinen Voraussetzungen des Interpretierens. Folgende Fragen sind denkbar:

- Was heißt überhaupt verstehen?
- Was verstehe ich, wenn ich einen Text verstehe?
- Wie ist das Verstehen von Texten möglich?
- Welches sind die Voraussetzungen des Verstehens?
- Wie erfolgt das Verstehen?
- Was bedeutet in anthropologischer Hinsicht die Tatsache, daß der Mensch durch die Auslegung und durch das Verstehen von Texten mit dem Denken anderer Menschen in Kontakt kommt?
- Was bedeutet in dieser Hinsicht, daß der Mensch in einer gegebenen historischen Situation durch die Interpretation von Texten der Vergangenheit die historische Distanz, die ihn von diesen Texten trennt, aufhebt?

- Inwiefern wird diese Distanz auch wirklich aufgehoben? Inwiefern bleibt man im Prozeß des Verstehens doch dieselbe Person?

5.1.4. Bibliographische Hinweise

Zur philosophischen Hermeneutik:

Betti, E.: "Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre", Tübingen, 1954.

Betti, E.: "Teoria generale d'interpretazione", zwei Bände, Mailand, 1955.

Füchs, E.: "Hermeneutik", Bad Cannstadt, 1954.

Gadamer, H.-G.: "Idee und Sprache", in: "Kleine Schriften", Bd. 3, Tübingen, 1972.

Gadamer, H.-G.: "Wahrheit und Methode", Tübingen: 1960, 2. Auflage: 1965.

Zur Geschichte der Hermeneutik:

Dilthey, W.: "Die Entstehung der Hermeneutik", in: "Gesammelte Schriften" Bd. 5, Stuttgart/Göttingen 1957, 4. A. 1964, 317-338.

Dilthey, W.: "Geschichte der hermeneutischen Problematik im 19. Jahrhundert".

Wach, J.: "Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Problematik im 19. Jh., 3 Bde. Tübingen 1926-1933, Nachdruck Hildesheim, 1966.

Apel, K. O.: "Das Verstehen - eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte", in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd 1, Bonn, 1955.

Bollnow, O. F.: "Das Verstehen", Mainz, 1949.

Bultmann, R.: Das Problem der Hermeneutik. In: Glauben und Verstehen, Bd. 2, Tübingen, 1952, S. 211-235.

Zur Hermeneutik von Schleiermacher:

Dilthey, W.: "Leben Schleiermachers", , hrsg. von M. Redeker, 1. Bd. 3. A. Stuttgart/Göttingen 1970 (= Ges. Schriften 13), 2. Bd. Berlin, 1966.

Dilthey, W.: "Die Entstehung der Hermeneutik", in: "Gesammelte Schriften" Bd. 5, Stuttgart/Göttingen, 1957, 4. A. 1964, 317-338.

Gadamer, H.-G.: "Schleiermachers Entwurf einer universalen Hermeneutik", in: "Wahrheit und Methode", 4. A. Tübingen, 1975.

Schultz, Walter: "Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers - ihre Auswirkungen und ihre Grenzen", in: "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 1953.

Vattimo, G.: "Introduzione all' ermeneutica di Schleiermacher", Turin, 1967.

Vattimo, G.: "Schleiermacher filosofo dell'interpretazione", Milano, 1968.

Verlato, Micaela: "Sprachinhalt und Interpretation. Bedeutung und Sinn in Schleierachers Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Tradition", Tübingen, 1984.

Rieger, Manfred: Dissertation zu Schleiermacher, Tübingen

Ausgaben der "Hermeneutik":

Schleiermacher, F.: "Hermeneutik", hrsg. von H. Kimmerle. Heidelberg 1959, Neuaufl. 1974.

Schleiermacher, F.: "Hermeneutik", in: Sämtliche Werke, Bd.7 der ersten Abteilung, Berlin, 1838.

Frank, M. (Hrsg.): "Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers", Frankfurt, 1977.

Über den Begriff der Hermeneutik:

- Zwei Akademiereden aus dem Jahre 1829

- Aphorismen aus den Jahren 1805 und 1809

- einen ersten Entwurf aus den Jahren 1809-1810

- eine thesenhafte Darstellung (Entwurf für Vorlesungen) aus dem Jahre 1819

- eine analoge Darstellung der "technischen Interpretation", wahrscheinlich aus dem Winter 1826/27

- Randbemerkungen aus den Jahren 1832-1833 zu den beiden thesenhaften Darstellungen

Wir haben es also mit einer fortlaufenden Beschäftigung mit der Hermeneutik zu tun, was natürlich auch eine Verschiebung der Gesichtspunkte zur Folge hat. Für uns sind die wichtigsten Texte die thesenhaften Darstellungen aus den Jahren 1819 und 1826/1827.

5.1.5. Definition der Hermeneutik

[12.01.88] Im Mittelpunkt der Vorlesung steht nun die Problematik der Sprache in der "Hermeneutik" Schleiermachers. Unter "Hermeneutik wollen wir folgendes verstehen:

Die Hermeneutik ist die philosophische Wissenschaft des Auslegens, d.h. der universellen Prinzipien und Bedingungen des Auslegens.

Das Auslegen kann mit Schleiermacher als Verstehen fremder Texte aufgefaßt werden, die entweder geschrieben oder gesprochen sind. Welches sind nun die objektiv gegebenen Probleme des Auslegens? Dies ist am besten durch die Zusammenhänge und Implikationen eines jeden Textes darzustellen.

5.1.6. Die Zusammenhänge eines Textes

Ein Text kann in verschiedenen Zusammenhängen betrachtet werden. Er ist (1) individuelles Ereignis, (2) sprachliches Faktum, (3) Äußerung eines Bewußtseinsinhalts mit möglichem Realitätsbezug, (4) Moment im Leben eines Individuums, steht (5) in objektivem Zusammenhang mit anderen Denkinhalten und geschieht (6) in einer bestimmten geschichtlichen Situation:

1. Der Text ist zunächst eine individuelle und einmalige Äußerung, die einen einmaligen Inhalt eines individuellen Bewußtseins ausdrückt.
2. Zum zweiten ist der Text ein sprachliches Faktum. Im Text kommen zwei Seiten zusammen: er ist ein Individuum und ein sprachliches Faktum, das aus sprachlicher Sicht mit anderen Fakten zusammenhängt, die ebenfalls sprachlicher Natur sind:
 - (a) mit anderen Einzeltexten desselben Individuums
 - (b) mit anderen Einzeltexten anderer Individuen
 - (c) mit einer bestimmten Art von Texten, und zwar in allgemeiner Hinsicht, insofern er zu einer Textsorte gehört, und in historischer Hinsicht, insofern er zu einer bestimmten Textgattung gehören kann.
 - (d) mit einer bestimmten "Sprechart"
 - (e) mit einer bestimmten Sprache: hiermit sind die Varietäten einer Einzelsprache gemeint, die von einer funktionalen Sprache bis zur historischen Sprache reichen.

Das sprachliche Faktum steht somit nicht allein, sondern in einer Reihe sprachlicher Zusammenhänge.

3. Zum dritten kann der Text als Äußerung eines Bewußtseinsinhaltes entweder eine konstruierte Realität wie im Falle der Dichtung enthalten, oder er kann sich auf eine andere Realität außerhalb des Textes als Aussage zu dieser Realität beziehen. Im letzteren Fall hängen Text- und Denkinhalt mit der Objektivität dieser anderen Realität zusammen. Grundsätzlich kann aber jeder Text auf die eine oder andere Weise betrachtet werden. Man kann einen Dialog von Platon entweder als ein Gefüge von Aussagen über die außersprachliche Wirklichkeit betrachten oder auch als ein dichterisches Werk, als Konstruktion einer Realität ansehen. Der Text ist also zugleich auch ein Denkinhalt, den dieser ausdrückt.
4. Viertens ist der Denkinhalt ein Moment im Leben eines Individuums und hängt zusammen mit:
 - (a) anderen Momenten in seinem Leben

- (b) seinem ganzen Leben
 - (c) seiner Persönlichkeit, seiner Individualität.
5. Zum fünften sind auch von der Seite der Denkinhalte Zusammenhänge feststellbar, die andere Denkinhalte bei anderen Individuen betreffen. "Andere" ist dabei in historischer und allgemeiner Hinsicht zu verstehen. Wenn wir die Inhalte im Leben des Individuums als die einen Zusammenhänge verstehen, dann haben wir andererseits noch die objektiven Zusammenhänge mit anderen Denkinhalten.
 6. Sechstens ist von Bedeutung, daß der Text in einer geschichtlichen Situation geschieht und mit den sprachlichen und nichtsprachlichen Zusammenhängen auf diese bezogen ist. Der Text stellt sich demnach als ein Geschehen in einer geschichtlichen Situation dar und ist auf jene bezogen.

Das Verstehen ist nun ein Verstehen des Textes in all diesen Zusammenhängen. Das bedeutet, daß das Verstehen die Aufnahme des Sprachlichen, der Denkinhalte, aller Zusammenhänge und des Bezugs auf die geschichtliche Situation in das Bewußtsein des Auslegers ist.

Auf der anderen Seite geschieht auch das Verstehen als solches in einer historischen Situation. Auch das Verstehen ist ein Akt, ein Geschehen in einer historischen Situation. und zwar in einer anderen historischen Situation, so daß sich die Frage stellt, inwiefern das Verstehen mit seiner eigenen Situation zusammenhängt.

5.1.7. Die vier Fragen der Universalhermeneutik

Wie sieht nun die Stellungnahme der Hermeneutik Schleiermachers gegenüber dieser Problematik aus? Die bloße Technik der Auslegung, die Anweisungen zu einer besseren Auslegung bestimmter Texte, wird zugunsten der Problematisierung des Auslegens selbst aufgegeben. Dies schließt zweierlei ein:

1. Es wird nicht mehr nach verschiedenen Hermeneutiken für verschiedene Textarten oder Textgruppen gesucht, sondern es wird eine Universalhermeneutik angestrebt, die als Untersuchung des Auslegens im allgemeinen, als einer Kategorie des geistigen Lebens, verstanden wird.
2. Es wird nach dem Wesen, nach der Möglichkeit, nach den allgemeinen Prinzipien und Bedingungen des Auslegens gefragt. Vier Grundfragen stehen demnach im Raum:
 - (a) Was ist eigentlich Auslegung,
 - (b) wie ist diese überhaupt möglich, denn Denkinhalte erscheinen im Sprachlichen als solche nicht und müssen deduziert werden,

- (c) welches sind die allgemeinen Prinzipien und
- (d) wie, nach welchen allgemeinen Bedingungen geschieht das Auslegen?

5.1.8. Der Gegenstand der Hermeneutik

Schleiermacher betont des öfteren, daß Hermeneutik eine Kunst ist. Dies ist aber eine Verwechslung der Hermeneutik mit ihrem Objekt: Nicht die Hermeneutik als philosophische Disziplin, sondern ihr Gegenstand, die Interpretation selbst, kann in gewisser Hinsicht als Kunst betrachtet werden, während aber die Bestimmung des Auslegens eine wissenschaftliche Aussage ist, so daß die Hermeneutik nur als Kunstlehre angesehen werden darf. Schleiermacher nennt aber häufig das Auslegen selbst Hermeneutik und kann dann auch von Kunst sprechen.

Schleiermacher erweiterte das Objekt der Hermeneutik insofern, als es nicht um spezielle Texte, sondern um das Verstehen der Rede schlechthin geht. Auch die Spracherlernung wird hier von ihm als Auslegung angesehen. Schleiermacher formuliert folgenden Aphorismus: "Jedes Kind kommt nur durch Hermeneutik zur Wortbedeutung." (Kimmerle, 40) Hermeneutik betrifft jede Interpretation, und in gewisser Hinsicht ist alles, was sich auf Sprache bezieht, notwendigerweise Interpretation.

Auf der anderen Seite schränkt Schleiermacher den Gegenstand der Hermeneutik aber auch ein: Die Hermeneutik betrifft nur das Verstehen als solches die *subtilitas intelligendi* von Ernesti, nicht auch die Kunst der Darstellung des Verstandenen (*subtilitas explicandi*). Wenn letztere über die äußere Seite des Verstehens hinausgeht, ist sie ihrerseits Objekt der Hermeneutik und gehört zu einer anderen Kunst, die folgender Frage nachgeht: Wie stellt man das Verstandene dar?

Auch die Philologie im engeren Sinne als Textkritik gehört nicht zur Hermeneutik, da es sich ausschließlich um eine technische Tätigkeit handelt, die der Hermeneutik zeitlich vorausgeht, indem sie für die Interpretation authentische Texte sicherstellt.

Schleiermacher sieht das Verstehen nicht als gegebenes Faktum, das nur zu verbessern ist, sondern als eine ständige Aufgabe. Das übliche Faktum ist seiner Auffassung nach nicht das Verstehen, sondern das Mißverstehen. Mißverstehen ergebe sich von selbst, nicht das Verstehen. Daher ist nach Schleiermacher die Hermeneutik auch die Kunst, das Mißverstehen zu vermeiden.

5.1.9. Sprachliche vs. psychologische Hermeneutik

Das Problem der Stellung der Sprache in der Hermeneutik Schleiermachers hängt nun mit dem Problem des materiellen Objekts zusammen: Was wird jeweils verstanden? Der Text als Sprache, als Lebensakt, als beides? Oder wird der Text über die Sprache als Lebensakt verstanden? Bei Schleiermacher kommt es im Laufe seiner Beschäftigung mit der Hermeneutik zu einer

Verschiebung von der sprachlichen Hermeneutik zur psychologischen Hermeneutik, d.h. vom Verstehen des Textes als Sprache zum Verstehen des Textes als Lebensakt. Dies wurde häufig falsch verstanden, da die Verschiebung der Hermeneutik von der rein sprachlichen zur psychologischen nicht beachtet, und die Einheit beider nicht verstanden wurde. Man hat vielmehr entweder die rein sprachliche oder rein psychologische Hermeneutik zugrunde gelegt.

5.2. Die formalen Aspekte des Verstehens

5.2.0. Überblick

[18.01.88] Unabhängig vom "Was" des Verstehens gibt es formale Aspekte des Verstehens, die allgemein gelten. Diese formalen Aspekte, die die Hermeneutik Schleiermachers charakterisieren, habe ich in sieben Punkten zusammengefaßt:

(1) Das Verstehen betrifft immer das Individuelle. Für das, was nicht individuell ist, gebe es keine im Sinne Schleiermachers vollständige Interpretation:

Für den Mythos gibt es aber keine technische Interpretation, weil er nicht von einem Einzelnen herrühren kann und das Schwanken des gemeinen Verständnisses zwischen dem eigentlichen und uneigentlichen Sinn macht hier die Duplicität am scheinbarsten. (Kimmerle, 85)

(2) Das Verstehen setzt eine Spannung zwischen Individualität, bzw. Eigentümlichkeit und Identität bzw. Allgemeinheit, voraus, und zwar

(a) in rein sprachlicher Hinsicht,

(b) im Bereich der Denkinhalte und

(c) in Bezug auf das Verhältnis von Ausleger und Auszulegendem.

(3) Das Verstehen stellt immer einen Prozeß dar und erfolgt somit immer als Approximation, als progressive Annäherung. Hiermit hängt die Idee des Zirkels im Verstehen zusammen, indem man ihn als ein alternatives Gehen von den Teilen zum Ganzen und vom Ganzen zu den Teilen bestimmt, d.h. als einen methodischen Zirkel, der eigentlich nur scheinbar zirkulär ist.

(4) Das Verstehen ist immer Rekonstruktion des zu Verstehenden. In dieser Hinsicht ist die Interpretation eine Umkehrung der Konstruktion des Textes und die Hermeneutik eine Umkehrung der Rhetorik und der Poetik.

(5) Das Verstehen setzt die Gleichsetzung von Individuen voraus. Hiermit ist eine Gleichsetzung des Auslegers und des Auszulegenden gemeint: die Übernahme des Individuellen des Autors mit gleichzeitiger Identifizierung mit dem Autor des Textes. Die Möglichkeit dieser Identifizierung ist nach Schleiermachers Ansicht einerseits durch die virtuelle Identität aller

Menschen allgemein, andererseits aber auch durch eine besondere Kongenialität gegeben, so daß nicht jeder von jedem restlos interpretiert werden kann.

- (6) Das Auslegen ist zwar Methode, als Verstehen des Individuellen muß es aber zugleich auch Kunst sein; es setzt immer auch eine "Divination" voraus.
- (7) Wenn das Verstehen quantitativ immer noch Approximation ist, so daß das totale Verstehen nur einen ideellen Endpunkt, der nie zu erreichen ist, eine Norm der Interpretation darstellt, verhält es sich qualitativ doch anders, insofern als der Ausleger den Autor besser versteht, als sich jener selbst verstehen konnte.

Im folgenden wollen wir auf Einzelheiten der vorausgegangenen Punkte eingehen.

5.2.1. Die Notwendigkeit des individuellen Textes

Beim Verstehen geht es um das Individuelle. Das Verstandene ist entweder individuelle Rede, also ein Text, oder ein individueller Lebensakt. Für das Nicht-Individuelle gibt es nach Schleiermacher auch keine Interpretation als Prozeß, da es sich hier um die allgemeine Grundlage für das Verstehen handelt.

5.2.2. Die Spannung zwischen Individualität und Allgemeinheit

Interpretation und Verstehen gibt es nur, wenn eine Spannung zwischen Individualität und Identität bzw. Allgemeinheit besteht. In den beiden theoretischen Grenzfällen gibt es kein Verstehen als Aufgabe. Die Interpretation ist im Falle des absolut Individuellen unmöglich und im Falle der absoluten Identität nutzlos, da sie im voraus bekannt ist und keine Theorie des Verstehens existiert.

In der Sittenlehre schreibt Schleiermacher:

Von Seiten der Sprache gesehen entsteht die technische Disciplin der Hermeneutik daraus, daß jede Rede nur als objective Darstellung gelten kann, inwiefern sie aus der Sprache genommen und aus ihr zu begreifen ist, daß sie aber auf der andern Seite nur entstehen kann als Action eines einzelnen, und als solche, wenn sie auch ihrem Gehalt nach analytisch ist, doch von ihren minder wesentlichen Elementen aus freie Synthesis in sich trägt. Die Ausgleichung beider Momente macht das Verstehen und Auslegen zur Kunst. (Werke III, Zur Philosophie V: System der Sittenlehre, S. 306)

In der tatsächlichen Interpretation geht es darum festzustellen, wie ein Individuum seine Individualität mit den Mitteln der Gemeinschaft und über jene Mittel hinaus ausdrückt und wie das

Individuum zu einem Ausgleich zwischen Individualität und Allgemeinheit kommt. In der Hermeneutik Schleiermachers gilt dies in dreierlei Hinsicht:

- (a) Im sprachlichen Bereich geht es darum, wie das Individuum seinen individuellen Ausdruck mit der Sprache der Gemeinschaft schafft.
- (b) im Bereich der Denkinhalte ist zu fragen, wie das Individuum dasselbe wie andere doch auf eine eigentümliche Weise denkt.
- (c) In Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Ausleger und dem zu Interpretierenden ist zu beachten, daß beide Individuen in verschiedenen historischen Situationen sind und einander auf dem Gebiet der Identität begegnen müssen.

5.2.3. Der Zirkel des Verstehens

Das Verstehen ist für Schleiermacher ein Prozeß und kann nur ein Prozeß sein, "weil kein Auszulegendes auf einmal verstanden werden kann". Das Verstehen ist somit eine Approximation. In bezug auf das Objekt des Verstehens bedeutet dies, daß die Einzelteile nur vom Ganzen, und daß das Ganze nur von den Einzelteilen her verstanden werden kann. Dies geschieht nicht mit einem Male, sondern mit einer Hin und her bewegung. Schleiermacher sagt:

Jedes Verstehen des Einzelnen ist bedingt durch ein Verstehen des Ganzen. (S. 46)

Wie allmählich durch die einzelnen Gebrauchsweisen die Einheit, so [tritt] auch erst durch die einzelne Erforschung des Gedankenganges die Eigentümlichkeit [in Erscheinung]. (S. 48)

Der Hauptpunkt der grammatischen Interpretation liegt in den Elementen durch welche der Centralgegenstand bezeichnet wird; der Hauptpunkt der technischen im großen Zusammenhange und seiner Vergleichung mit den allgemeinen Combinationsgesetzen. Daher muß man beim ersten Anfang gleich den Zusammenhang auffassen. Einzig mögliche Lösung durch cursorische Lection. (S. 56)

Dies ist die Theorie des Zirkels im Verstehen, die von Dilthey weiter entwickelt wurde und auch in der modernen Stilistik - vor allem bei Leo ;Spitzer; - Anwendung gefunden hat. Hierzu sind zwei Punkte anzumerken:

1. Die Unterscheidung von Teil und Ganzem ist eine formale und nicht eine materielle Unterscheidung. Teil und Ganzes sind demnach korrelativ, da nur in Bezug auf ein Ganzes etwas Teil sein kann und umgekehrt. Diese Hin und her bewegung zwischen Teil und Ganzem kann in immer weiteren Kreisen stattfinden: Ein Wort ist Teil eines Satzes. Ein Satz ist Teil eines Textes. Ein Text ist Teil eines Gesamtwerkes. Das "Ganze" ist jeweils das Übergeordnete, so daß der "Zirkel im Verstehen" immer wieder anwendbar ist für umfassendere Gesamteinheiten, deren Verständnis

wiederum das Verständnis des schon auf einer unteren Stufe Verstandenen modifiziert. Das Verständnis der Wörter wird durch das Verständnis des Satzes modifiziert, wie auch das Verständnis des Satzes durch das des Textes. In immer weiteren Kreisen werden umfassendere Gesamteinheiten verstanden, und zugleich werden die Teile neu interpretiert und anders verstanden. Das gleiche gilt auch auf der Seite der Denkinhalte und der Personen, so daß partielle Denkinhalte immer tiefer und besser durch das Verstehen des Ganzen aufgenommen werden können.

2. Der Zirkel ist für Schleiermacher nur ein scheinbarer. Er ist kein *circulus vitiosus*, denn der Ausleger konstruiert jeweils ein provisorisches Schema des Ganzen, von dem her die Einzelfakten interpretiert werden. Das Ganze bleibt immer auf der Stufe des Projekts und bildet einen konstruierten Rahmen für die Interpretation der Einzelteile, der durch die Hin und her bewegung modifiziert wird. In gewisser Hinsicht sind aber das Ganze und die Teile zugleich gegeben, so daß die Hin und her bewegung nicht als *circulus vitiosus* angesehen werden kann. Der Zirkel gilt auch insbesondere in der Sprache für deren einheitliche Wortbedeutung und für die vielen unendlichen Verwendungen eines Wortes. Nur Einzelverwendungen sind unmittelbar gegeben; diese Verwendungen sind aber nur von der einheitlichen Wortbedeutung her verständlich.

Das gleiche gilt nach Schleiermacher auch für die Erlernung der Sprache von seiten der Kinder, die immer wieder aufgrund von Einzelverwendungen und zur Interpretation dieser Einzelverwendungen allgemeine Bedeutungen konstruieren. Dies ist das Geheimnis der Spracherlernung: man konstruiert allgemeine Bedeutungen und nimmt nicht an, daß diese Verwendung, diese Bezeichnung, die konkret festgestellt wird, *die* Bedeutung sei.

5.2.4. Verstehen als Rekonstruktion

Das Verstehen ist dem Akt des zu Verstehenden in dem Sinne analog, daß es eine Rekonstruktion dieses Aktes ist. In einem der ersten Aphorismen der Hermeneutik Schleiermachers steht:

Ich verstehe nichts, was ich nicht als notwendig einsehe und konstruieren kann.

Schleiermacher schreibt in seiner Hermeneutik:

Das Maximum dieser Reproduction ist Nachahmung, so schreiben können wie ein anderer denselben Gegenstand würde behandelt haben. (S. 72/73)

Mit den Worten Gadammers heißt dies: "Jeder Akt des Verstehens ist nach Schleiermacher Umkehrung eines Aktes des Redens, die Nachkonstruktion einer Konstruktion. Die Hermeneutik ist entsprechend eine Art Umkehrung zur Rhetorik und Poetik." (Gesammelte Werke, Zitation geschieht nach der 1. Auflage, S. 177) Das bedeutet nicht, daß man tatsächlich rekonstruiert, sondern nur, daß man innerlich beim Verstehen diesen Prozeß des Verstehens des Werkes nachmacht. Ich sage in

"Synchronie, Diachronie und Geschichte", daß man ein Gebäude als Werk der Architektur versteht, indem man es innerlich rekonstruiert.

5.2.5. Identifikation mit dem Autor

Die Rekonstruktion setzt voraus, daß man sich dem Individuum, das man interpretiert, auch gleichsetzt. Man muß darauf bedacht sein, etwas zu machen, wie er es gemacht hat. Die Gleichsetzung ist für Schleiermacher nicht nur möglich, sondern für das Verstehen auch notwendig und unentbehrlich. Auf der anderen Seite spricht er zwar auch von der Bestimmung des Horizontes des einzelnen, meint hiermit aber eine Gleichsetzung mit dem Autor, eine Übernahme der Individualität des Autors. Das bedeutet, daß die historische Distanz für Schleiermacher eigentlich aufhebbar ist.

Gadamer schreibt dazu:

Aber diese "Operation des Gleichseins", die sprachliche und historische Herstellung dieser Gleichheit, ist ihm nur eine ideale Vorbereitung für den eigentlichen Akt des Verstehens, der ihm nicht die Gleichsetzung mit dem ursprünglichen Leser ist, sondern die Gleichsetzung mit dem Verfasser, durch die der Text als eine eigentümliche Lebensmanifestation seines Verfassers aufgeschlossen wird. Schleiermachers Problem ist nicht das der dunklen Geschichte, sondern das des dunklen Du. (Werke, S. 179)

Wie ist eine solche Gleichsetzung möglich? Sie ist einerseits durch die Idee der Identität aller Menschen möglich. Dies wird in den Voraussetzungen des italienischen Humanismus formuliert. Es heißt dort, man könne grundsätzlich alle Menschen aufgrund der Humanität, der Menschlichkeit des Menschen, verstehen. Marcielli läßt Caesar und Alexander auf die Frage nach den Gründen ihrer Handlungen antworten: aufgrund der Menschlichkeit. Andererseits ist sie möglich durch die Kongenialität gewisser Menschen.

Das erste würde bedeuten, daß man jeden anderen Menschen interpretieren dürfe. Das zweite sagt aus, daß man nur bestimmte Menschen mehr oder weniger vollkommen interpretieren könne.

5.2.6. Das Verstehen bedarf der Intuition

Die Spannung von Identität und Individualität ist nach Schleiermacher bei jedem Individuum gegeben. Die Identität umfaßt nicht alles Individuelle, sondern: "Der productive Geist bringt immer

etwas, was man nicht erwarten konnte." (S. 44) Dies gilt auch für den Begriff des Individuums bei Schleiermacher, wonach jedes Individuum anders als alle anderen sei:

[Jede Seele ist] in ihrem einzelnen Sein, das Nicht-Sein der anderen. (S. 141)

Deshalb kann auch das Auslegen nicht reine Technik, reine Anwendung des schon Festgestellten, der Identität sein, sondern muß auch Kunst sein. Zum einen ist das Identische auf Regeln reduzierbar, so daß gesagt werden kann, daß sich X so verhalten wird, wie sich die Menschen im allgemeinen in solchen Situationen verhalten. Zum anderen ist dies aber nicht alles, denn es bleibt das Individuelle, das Anderssein als alle anderen, für das es keine Regeln gibt: hier ist eine Art "Divination" nötig, da es sich um einen intuitiven Akt handelt, für den es keine Regeln geben kann.

Dies gilt auch für die moderne Anwendung des Zirkels im Verstehen bei Spitzer: man muß sich in diesem Zirkel bewegen, ohne daß man unbedingt und automatisch zu einem Verständnis kommt, denn ohne erfolgte Intuition ist dieses Verstehen nicht möglich. Man bewegt sich im Kreise, bis dann am Ende erst wie auf einmal alles Einzelne sein volles Licht erhält.

Weil die Individualität nicht im Ganzen in die Identität auflösbar sei, könne das Verstehen in quantitativer Hinsicht nie vollkommen sein:

[Er schreibt, daß sich] das Nicht-Verstehen niemals gänzlich auflösen [wolle]. (S. 141)

5.2.7. Die qualitative Überlegenheit der Interpretation

Anders jedoch als in quantitativer Hinsicht kann man in qualitativer Hinsicht gerade in der Interpretation mehr verstehen. Immer wieder spricht Schleiermacher davon, daß man in einer Interpretation einen Autor besser verstehen könne, als er sich selbst verstand oder verstehen konnte. Die Idee, daß man als Interpret den Schriftsteller so gut und besser verstehen muß als er sich selbst verstand, gehört nicht nur zur Spätzeit Schleiermachers, wie es von Gadamer angenommen wird, sondern schon zum ersten Entwurf der Hermeneutik.

In dieser Weise drückt Schleiermacher die Idee der qualitativen Überlegenheit der Interpretation aus.

Was bedeutet diese Tradition (von Dilthey und Steinthal), die sich nach Schleiermacher herausgebildet hat und mit dieser These auftritt, daß man einen Schriftsteller besser verstehen könne, als er sich selbst verstanden habe?

[19.01.88] Bollnow hat die Formel bei Fichte und Kant gefunden und vermutet daher eine mündliche Tradition, eine Art mündlich überlieferte theologische Handwerksregel. Gadamer bemerkt hierzu, daß die Formel bei Kant und Fichte anders zu interpretieren sei als bei Schleiermacher. Bei Kant und Fichte betreffe die Formel die Wahrheit: Das, was ein anderer nur dunkel gesehen hat, was er hätte sagen wollen, aber nicht gesagt hat; das, was man bei einem Vorgang des Denkens weiterführt und

vertieft. In diesem Sinne versteht man besser als der andere, der als Schriftsteller fungiert hat. Es wird gesagt, daß die Idee in diesem Sinne alt sei, da auch schon Luther solches behauptete.

Bei Schleiermacher gehe es um etwas anderes: hier steht das Verständnis des Künstlers, also das reflexive Verstehen, im Mittelpunkt. Der Künstler, der nicht zugleich auch Künstler-Kritiker von sich selbst sein kann, hat nicht ein solches Verständnis von sich selbst wie sein Kritiker, der ihn interpretiert. Während der Künstler intuitiv erfaßt, bringt dies der Kritiker auf die Ebene der Reflexivität. Dies ist der Sinn der Formel von Schleiermacher. Steinthal formuliert

Der Philologe versteht den Redner und Dichter besser als dieser sich selbst und besser als ihn die Zeitgenossen schlechthin verstanden haben, denn er macht klar bewusst, was in jenem nur unmittelbar und thatsächlich vorlag. (Steinthal, Heymann: "Die Arten und Formen der Interpretation" In: Ders.: Kleine Sprachtheoretische Schriften, Hildesheim, 1970, S. 536.)

Dies formuliert er hinsichtlich der Interpretation von Kunst. Es besteht aber weiterhin eine Schwierigkeit, weil die Interpretation von Schleiermacher nicht nur Kunstinterpretation, nicht nur Interpretation dichterischer Texte sein will.

Gadamer interpretiert die "Hermeneutik" Schleiermachers in dieser Hinsicht als Wendepunkt im Sinne der Kunstinterpretation. An anderer Stelle haben wir schon gesehen, daß die "Hermeneutik" in erster Linie mit der "Dialektik" und dem objektiven Denken und nicht nur mit der Kunst zusammenhängt.

5.3. Das Objekt des Verstehens

5.3.1. Die Doppelheit des Verstehens

Wir kommen nun zu dem Problem der Hermeneutik, das die Stellung der Sprache betrifft. Zuvor ist festgestellt worden, daß dies mit dem Problem des "Was" des Verstehens zu umschreiben ist. Was wird verstanden: die Rede als Sprache oder ein Denkinhalt bzw. ein Lebensfaktum oder beides zugleich? Schleiermacher schreibt selbst im "Kompendium" von 1819:

Das Reden ist die Vermittlung für die Gemeinschaftlichkeit des Denkens, und hieraus erklärt sich die Zusammengehörigkeit von Rhetorik und Hermeneutik und ihr gemeinsames Verhältniß zur Dialektik. (...) Die Zusammengehörigkeit besteht darin daß jeder Akt des Verstehens ist die Umkehrung eines Aktes des Redens; indem in das Bewußtsein kommen muß welches Denken der Rede zum Grunde gelegen. (S. 80)

Hier erscheint also die Idee, daß im Verstehen der Rede zugleich das Denken, das der Rede zugrunde liegt, zum Bewußtsein kommen muß. Das Verstehen ist demnach ein doppeltes und gleichzeitiges.

Von unserem Schema ausgehend, bei dem der Text mit seinen sprachlichen Zusammenhängen auf der einen Seite, das Denken mit den vitalen Zusammenhängen auf der anderen Seite zu finden ist, ist nun die Frage zu stellen, welches die Stellung der Sprache ist. Was heißt es, daß beides verstanden werden muß oder daß das Denken, das der Rede zugrunde liegt, in das Bewußtsein kommen muß. Aufgrund der kompendienartigen Darstellung würden wir sagen, daß beides, die Interpretation des Textes und des Denkinhaltes, gegeben ist:

- Die Interpretation des Textes in sprachlicher Hinsicht, bei der auf die Objektivität der Sprache, auf die Einzelsprachen mit ihren verschiedenen Stufen zurückgeführt wird, nennt Schleiermacher *grammatische Interpretation*.
- Die Interpretation des Denkinhaltes durch Zurückführung auf das Denken und das Leben des zu interpretierenden Individuums und zugleich auf die Allgemeinheit und die jeweilige historische Objektivität des Denkens und des Lebens nennt Schleiermacher *technische Interpretation*. In den letzten Jahren gibt er ihr den Namen *psychologische Interpretation*.

Die Zurückführung der Objektivität der Einzelsprache bzw. die des Denkens auf die geschichtliche Situation ist allerdings nicht Reduzierung auf die Allgemeinheit, sondern es beinhaltet eine Begegnung, es ist eine Kombination von Allgemeinheit und Individualität. Dies führt zu einem Verstehen des Individuellen durch Abhebung gegenüber dem Allgemeinen, indem die Originalität festgestellt werden kann.

5.3.2. Die Interpretation Kimmerles

Bis vor 25 Jahren galt die Auffassung, daß Schleiermacher vor allem die zweite Art der Interpretation hervorgehoben hätte. Dies war die Interpretation von Dilthey: Das Verstehen sei grundsätzlich Verstehen des Denkinhaltes als eines Lebensaktes. vor allem Dilthey meinte, ein psychologisches Nachbilden, das auf den schöpferischen Vorgang bei der Entstehung eines Werkes ausgerichtet sei, bedeute gleichzeitig eine Vernachlässigung des Poles der sprachlichen Interpretation.

Der Herausgeber der Handschriften Schleiermachers zur Hermeneutik, Kimmerle, vertritt eine neue These: Er behauptet, daß Dilthey die These des Überwiegens des psychologischen Pols nur aufgrund der lückenhaften Materialien geäußert habe, da diese Interpretation nur der letzten Phase des Denkens Schleiermachers entspreche (der Akademierede aus dem Jahre 1829), nicht aber den früheren Phasen, wo im Gegenteil die sprachliche Interpretation an erster Stelle gestanden habe. Somit sagt Kimmerle, daß in der Hermeneutik Schleiermachers eine Verschiebung von der sprachlichen Interpretation zur psychologischen Interpretation stattgefunden habe. Wörtlich sagt er:

Je mehr Schleiermacher seine Hermeneutik zu einer solchen Wissenschaft vom Verstehen macht, um so mehr tritt bei ihm die Bindung des Verstehensprozesses an das lebendige Sprechen zurück. Die Frage nach der Auffindung des sprachlichen Sinnes (der Worte im Satz) wandelt sich immer mehr zu der Frage, welches besondere (individuelle) Denken einer sprachlichen Äußerung jeweils zugrunde liegt. (S. 6)

Im übrigen bewertet Kimmmerle diese Entwicklung negativ, wenn er meint, daß jene Ansätze durch die allmähliche Befreiung vom Sprachlichen in Vergessenheit geraten seien. Am Anfang hätte er noch ausdrücklich betont: "alles voraussetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache und alles zu findende (...) muß aus der Sprache gefunden werden." (S. 38) Alles, was Aufgabe in der Hermeneutik sein könne, sei Glied eines Satzes. Mit der Zeit sei Schleiermacher zu der Auffassung gekommen, daß es doch keine solche Identität zwischen Sprache und Denkinhalt gäbe, daß nicht alles, was im Text erscheint und durch die Rede bezeichnet wird, nur Sprache sei.

Er sei zu dem Punkt gekommen, daß sich Denken und Sprache etwa wie Idee und Erscheinung unterscheiden würden. Deshalb sei diese Verlagerung zustande gekommen, die den Verlust des Positiven in der ersten Phase bedeutet habe. Nach Kimmmerle konnte Schleiermacher, "nur gegen einen Widerstand in der Sache (...) die Einsicht preisgeben, daß unser Denken wie unser ganzes Sein ursprünglich und wesentlich von der Sprache bestimmt sind, mit der für uns das Verständnis unserer Welt gegeben ist." (S. 21) In der frühen Phase habe Schleiermacher Denken und Sprache in dieser Hinsicht identifiziert, bis er dann folgendermaßen formuliert: "Jedes Werk eines Autors erscheint als die That seines Urhebers und bildet mit den andern Thaten das ganze seines Lebens, und ist also nur aus der Gesamtheit seiner Thaten...zu verstehen." (S. 23)

In dieser Phase der Hermeneutik habe Schleiermacher auch die Interpretation anders verstanden: Zuerst als Auffindung eines Keims, d.h. einer Einheit und einer Ausrichtung jedes Werkes, rein psychologisch. Der zweite Schritt wurde als Verständnis der Komposition, der objektiven Realisierung und Entwicklung bzw. Entfaltung dieses Keims aufgefaßt und drittens schließlich als Feststellung der Realisierung in der Sprache, die "elocutio" der alten Rhetorik. Schleiermacher entschließt sich tatsächlich, den zweiten Teil der Hermeneutik den "psychologischen Teil der Auslegung" zu nennen und diese in eine rein psychologische und rein technische einzuteilen.

Dies heißt etwa, daß die Idee selbst, das Zentrum des Werkes zur psychologischen Interpretation gehöre, die Komposition des Textes, die Entfaltung des Keims zur technischen und der Ausdruck zur grammatischen Interpretation zu zählen ist: Idee, Entfaltung und Ausdruck auf der einen Seite und psychologische, technische und grammatische Interpretation auf der anderen Seite. Hier wird die Umkehrung der Rhetorik eindeutig, denn diese Phasen entsprechen genau der "inventio", "dispositio" und "elocutio" der alten Rhetorik. In der Interpretation würde man nur auf dem umgekehrten Pfad gehen: von der "elocutio" geht man aus, um zur "inventio" zu gelangen.

Die Diltheysche Interpretation entspreche nun dieser Endform der Hermeneutik von Schleiermacher. Dadurch - meint Kimmerle - seien "die sachlich überzeugenden und positiven Gedanken in den frühen Entwürfen Schleiermachers" (S. 23) in Vergessenheit geraten.

Was ist nun an dieser Interpretation richtig? Richtig ist, daß tatsächlich in der Auffassung der Hermeneutik bei Schleiermacher eine Entwicklung festgestellt werden kann und daß diese Entwicklung in der traditionellen Interpretation kaum berücksichtigt worden ist, weil die frühen Ansätze von Schleiermacher in Vergessenheit geraten waren. Fraglich ist aber, ob diese Verschiebung eben der entspricht, die Kimmerle zu finden meint, nämlich einem Aufgeben des Sprachlichen zugunsten des Psychologischen. Vor allem ist zu fragen, ob diese Verschiebung negativ und die früheren Ansätze positiv und als überzeugend zu bewerten sind.

Für die Interpretation der Verschiebung selbst hat man zunächst ein rein philologisches Argument. Schon der kompendienartigen Darstellung von 1819 mit Randbemerkungen aus dem Jahre 1828 ist zu entnehmen, daß Schleiermacher nicht mehr Sprache und Denken identifizierte. Die späten Randbemerkungen weisen nichts von dem auf, was in der Darstellung enthalten ist. In der Darstellung der Hermeneutik von 1819, die ich für den wichtigsten Text Schleiermachers zur Hermeneutik halte, erscheinen die grammatische und psychologische Interpretation als gleichzeitig und gleichrangig. Schleiermacher schreibt:

Das Verstehen ist nur im Ineinandersein dieser beiden Momente. (S. 81)

5.3.3. Bedeutung, Bezeichnung und Sinn

Außerdem haben wir auch ein theoretisches Argument: In der Sprache als solcher meint man noch nichts. Die Sprache enthält nur die Möglichkeit des Meinens, aber nicht das Individuelle des Sagens. Man hat tatsächlich eine Bedeutung der materiellen Zeichen sprachlich gegeben und die Möglichkeit, daß etwas durch diese Bedeutung bezeichnet wird. Man hat Bedeutung und Bezeichnung im bezug zum Außersprachlichen.

In der Hermeneutik geht es um das Verständnis des Individuellen, d.h. des individuellen Sprechens. Das Individuelle muß aber hier zweimal gesetzt werden: einmal als Individualität des Sprechenden und einmal als Individualität des Textes.

Ein Sprachgebrauch, und sei es auch der Sprachgebrauch eines einzigen Individuums, ist immer noch eine "langue", etwas was das "Meinen" in Texten ermöglicht, jedoch keineswegs mit den Texten zusammenfällt. Deshalb war auch die Aufgabe, die Schleiermacher in seiner frühen Phase der technischen Auslegung zuschrieb, d.h. den "Stil", den individuellen Sprachgebrauch zu bestimmen, eigentlich nicht als Aufgabe der Hermeneutik anzunehmen - und dies hing bei Schleiermacher mit

der wiederum unzulässigen Identifizierung von Sprache und Denken zusammen: der gleiche Sprachgebrauch läßt in Wirklichkeit die verschiedensten Denkart zu. Dies führt uns weiter, nämlich zum "negativen" oder "positiven" Charakter der Verschiebung in der Hermeneutik Schleiermachers. Meines Erachtens ist diese Verschiebung als höchst positiv zu bewerten, denn sie ist Überwindung eines Irrtums. Erstens - als Überwindung der angenommenen Identität von Akten (des Denkens) und Systemen von Möglichkeiten (Sprachen). Zweitens, auch als Überwindung der Identität von Sprechen und Denken, die wiederum nicht annehmbar ist, wenn das Sprechen nur als etwas "Sprachliches" angesehen wird.

Wir fragen noch einmal, was es eigentlich bedeutet, einen Text zu verstehen. An erster Stelle sicherlich, den Text als sprachliche Erscheinung zu verstehen. D.h. gewisse materielle Laute mit bestimmten Bedeutungen und darin mit bestimmten Redebedeutungen und Bezeichnungen zu verbinden, d.h. im Einzelfall, eine Realisierung einer Form mit der Realisierung einer Bedeutung zu verbinden. Z.B. die Form Haus (als realisierte Form) mit der Bedeutung "Unternehmen" und mit einem bestimmten Unternehmen zu verbinden, wenn der Text z.B. "Mit den besten Wünschen unseres Hauses" lautet. Das nenne ich das "sprachliche" Verstehen des Textes. Der Text will aber noch tiefer verstanden werden - z.B. durch sein "Warum" und "Wozu", durch die Absichten und Erwartungen desjenigen, der den Text produziert hat.

Der gleiche Text kann beispielsweise höflich oder ironisch, eine Anerkennung oder eine Beleidigung sein. Das Sprachliche im Text mit Bedeutung und Bezeichnung wird wiederum zu einem Zeichen, einem *signifiant* für etwas, was wir den Sinn des Textes nennen. Auch die Tatsache, daß eben gerade dieses oder jenes bezeichnet wird, bedeutet ihrerseits etwas und weist auf einen Sinn hin. Daher ist auch die Interpretation eines Textes jeweils eine Doppelte.

Zum einen kommt man vom Ausdruck zur Bedeutung und Bezeichnung. Zweitens muß man von der Bezeichnung und Bedeutung zum Sinn des Textes kommen. Zuerst ist das Verstehen wichtig: Was läßt Kafka mit Gregor Samsa eigentlich geschehen? Dann muß gefragt werden, was dies bedeutet: Was heißt es, daß sich G. Samsa in ein Ungeziefer verwandelt hat. Das Verständnis des Textes besteht nicht darin, daß nur das rein Sprachliche verstanden wird. Wie jedes Zeichen hat auch das Zeichen mit Bedeutung und Bezeichnung die Möglichkeit für den Sinn als eigentliches Zeichen oder als Anzeichen zu funktionieren. Es ist eigentliches Zeichen, wenn es intentionell für diesen Sinn produziert wird, es ist Anzeichen, wenn es nicht für diesen Sinn beabsichtigt ist und nur unwillkürlich einen Sinn manifestiert, wie in der psychoanalytischen Interpretation etwa die Tatsache, daß man dieses oder jenes bezeichnet.

5.3.4. Zur Abgrenzung von Sprachlichem und Außersprachlichem

Nun ist es möglich, bei diesem Prozeß des Verstehens nur all das Äußere Sprache und all das Innere, d.h. Bedeutung, Bezeichnung und Sinn, Denken zu nennen. Die sprachliche Interpretation kann dann als rein grammatische, materielle Interpretation angesehen werden. Zweitens kann man all das durch die Möglichkeiten der Sprache Gegebene Sprache und das andere, das Individuelle des Textes Denken nennen. Das Sprachliche ist dann Bezeichnung, Bedeutung und natürlich Ausdruck, der Sinn kann als Denken interpretiert werden. Darüberhinaus kann man das Ganze Sprache nennen, d.h. Bedeutung, Bezeichnung und Sinn: In diesem Fall sind dann Sprache und Denken tatsächlich identisch.

Aus vielen Gründen, die hier nicht erörtert werden sollen, halte ich die zweite Lösung für richtig: Ausdruck, Bedeutung und Bezeichnung nennt man das Sprachliche, was tatsächlich durch die Einzelsprache in der Verwendung der Einzelsprache als solcher gegeben ist, und den Sinn als Denkinhalt nennt man das Nichtsprachliche. Dies unter anderem auch deshalb, weil der Sinn in verschiedenen Situationen bei Gleichheit von Bedeutung und Bezeichnung durch außersprachliche Bestimmungen völlig verschieden sein kann. Sinn kann darüberhinaus durch andere Mittel ausgedrückt werden. Grundsätzlich könnte beispielsweise auf einer sehr hohen Ebene ein Roman und ein Film den gleichen Sinn trotz völlig anderer Mittel haben.

Wenn wir Schleiermacher gemäß seines Prinzips besser verstehen wollen, als er sich verstanden hat, müssen wir sagen, daß er mit dieser Verschiebung rechtgehabt hat und daß dieser Wandel nicht negativ, sondern positiv zu bewerten ist. Anfangs identifiziert er Sprache und Denken und betrachtet alles als sprachlich, mit der Zeit kommt er aber doch zu der Aussage, daß Bedeutung und Bezeichnung vom Sinn zu trennen sind, so daß die Interpretation nicht rein sprachlich, sondern eine doppelte ist. Man muß natürlich weiterhin grammatisch interpretieren, und diese Richtung hat Schleiermacher auch niemals aufgegeben, darf sie aber nur als eine Voraussetzung für die technische und psychologische Interpretation ansehen.

5.3.5. Sprachliche Interpretation als Voraussetzung

Warum darf man die "grammatische" Interpretation nicht aufgeben? Wenn Bedeutung und Bezeichnung wiederum ein *signifiant* für einen neuen Inhalt, nämlich den Sinn sind, muß man durch die sprachliche bzw. grammatische Interpretation ganz genau die Zeichen als solche feststellen. Wenn man auf die rein sprachliche Interpretation verzichtete, erhielte man keinen sauberen Text, für den man den Sinn interpretieren könnte. Es wäre eine Interpretation ohne genaue sprachliche Wahrnehmung. Wenn beispielsweise das Wort *Baum* als *Raum* mit falscher Bedeutung und falscher

Bezeichnung interpretiert würde, könnte man den zutreffenden Sinn nicht mehr ermitteln. Die sprachliche Interpretation hat eben die Funktion, bei einer Interpretation des Textes genau die Bedeutung und die Bezeichnung festzustellen, die ihrerseits für den Sinn, die psychologische Interpretation, ein Zeichen ist.

Natürlich sind diese Phasen zugleich gegeben, und das Verstehen erfolgt auch hier in diesem Zirkel des Verstehens von Schleiermacher, so daß auch die Bedeutung und Bezeichnung durch das ganze, durch den Sinn wieder interpretiert wird. Aber nur mit einem Sinn, den man entworfen hat, kann man auch die Teile richtig interpretieren. Durch die Bewegung von den Teilen zum Ganzen oder vom *signifiant* zum Inhalt wird hier interpretiert.

In dieser Hinsicht hat tatsächlich eine Verschiebung des Schwerpunktes bei Schleiermacher stattgefunden. Dies geschah aber nur als Klärung der tatsächlichen Verhältnisse, nicht als ein Vergessen, ein Aufgeben von positiven Ansätzen, sondern als Unterscheidung vom rein Sprachlichen und vom Sinn. Deshalb ist es als eine Verlagerung in positiver Richtung zu deuten durch die Entdeckung dieser höheren Einheit des Sinnes. Dies benennt er mit "Lebensart", "Lebensform", "Denkinhalt", was nicht mehr rein sprachlich gegeben ist oder als reine Verwendung der Sprache, als Originalität der Sprache angesehen werden kann.

[25.01.88] Die grammatische Hermeneutik bleibt natürlich bestehen, ist aber nur noch als eine Voraussetzung für das psychologische Verstehen zu betrachten. Die rein sprachliche Interpretation ist für den Sinn, für das Verstehen unentbehrlich. Die Frage bei einer Interpretation des Textes ist aber nicht nur: "Was bedeuten die Worte?", sondern auch "Was bedeuten die Bedeutungen?"

5.3.6. Zu Gadammers Einwänden gegen die Hermeneutik

Im Gegensatz zu Kimmmerle, der die Verschiebung von der sprachlichen zur psychologischen Interpretation feststellt, erhebt Gadamer in seinem Aufsatz zur Hermeneutik Schleiermachers den Einwand, Schleiermacher habe die Individualisierung, die Originalität, auch die psychologische nur von der sprachlichen Seite her gesehen und habe das Verhältnis zwischen sprachlicher Originalität und Originalität des Denkens nicht richtig beurteilt, da jedes von beiden auch ohne das andere möglich sei:

[Die individualisierende Gegenbewegung] beschränkt sich offenkundig nicht auf das Lebendigmachen der Bedeutungen (...). Nicht nur der sprachliche Ausdruck, sondern gerade auch das damit Gemeinte kann originell sein. Nicht nur die Welt der Sprache, sondern die Welt der konventionellen Ansichten wird durch einen jeden ständig individualisiert. Man kann in einer völlig unpersönlichen Sprache sehr persönliche und originelle Dinge sagen -

und leider auch umgekehrt. Der Extremfall, in dem das Sprechen mehr ein Ballspielen als eine lebendige Kommunikation ist, läßt umgekehrt die wirkliche Lebendigkeit des Sprechens als den normalen Fall erscheinen, und es fragt sich, worin diese | Lebendigkeit besteht. Ist sie immer nur die Tat des freien Individuums und muß auf das individuelle Lebensganze zurückbezogen werden? Aber was ist individueller Gebrauch? Persönliche, originelle Ansichten oder persönlicher, origineller Wortgebrauch, Stil also? Beides ist lebendige Rede und Aufgabe des Verstehens, aber nur das letztere ist in der Sprache als Sprache da. Und selbst dann: Ist die Individualisierung der Rede nur vom Einzelnen her zu verstehen? Ist nicht die Rede durch den Sprachgebrauch, der herrscht, in einen Freiheitsspielraum ausgesetzt, der als solcher, vom Sprachgebrauch als solchem aus, durch Besonderheiten und Beliebigkeiten ausgefüllt wird, die nicht einer Individualität individueller Ausdruck sind? Wenn das richtig sein sollte, würden sich für die Hermeneutik Konsequenzen ergeben, die Schleiermachers dialektische Umspielung des Phänomens sprengen müßten. (Kleine Schriften III, Idee und Sprache, S. 135/136)

Psychologisch höchst Originelles kann mit alltäglichen Worten ausgedrückt werden, und eine hohe Originalität sprachlichen Ausdrucks birgt nicht für einen originellen Inhalt, einen originellen Sinn. Zum anderen sei es überhaupt nicht notwendig, daß das inhaltlich Neue und Originelle auch zu einer Sprachänderung führen müsse, denn auch das Neue könne mit der traditionellen Sprache ausgedrückt werden.

[Die grammatische Interpretation] wird aber bei Schleiermacher ungenügend analysiert. Denn er unterscheidet nicht recht zwischen dem Sprachgebrauch, von dem eine normierende Kraft ausgeht, und der Sachanschauung, die in einer Rede entwickelt wird und die auf allgemeine Geltung Anspruch erhebt. Ihm gilt es als eine Fortbildung der Sprache, wenn durch einen Autor ein Prädikat mit einem Subjekt verbunden wird, das so noch nie verbunden worden war. Hier scheint mir Schleiermacher zu verkennen, daß die Sprache als Sprache gerade fähig ist, allen Gedanken einen angemessenen Ausdruck zu geben, ohne daß sich die Sprache durch die Originalität der Ansicht, die sie ausdrückt, veränderte. Die Wendung, daß der Verfasser "in der Sprache mit arbeitet", ist zwar richtig, aber sie wird nicht durch jede noch nicht gemachte Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikat verifiziert. Im allgemeinen steht der Verfasser unter der Potenz der Sprache, und es ist höchst seltsam, wenn Schleiermacher bei einer neuen Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekt von der "Gewalt, die der Einzelne in der Sprache ausübt", redet, welche "Erweiterungen und Contractionen der Sprachelemente nach der logischen Seite hin" zustande bringe. Der Sprachgebrauch ist nicht identisch mit einer bestimmten inhaltlichen Aussage, sondern von derselben unabhängig. Man kann den Gegensatz Identität und Individualität nicht der "Sprache" und der "Gedankenerzeugung" zuordnen. So ist die hermeneutische Aufgabe bei

Schleiermacher zwischen Grammatik und Psychologie am Ende gerade durchgefallen.
(Kleine Schriften III, Idee und Sprache, S. 140)

Es ist zu fragen, ob Gadamer's Einwände berechtigt sind. Sie gelten nur für die frühe Phase, weil hier Schleiermacher den Sinn der Sprache zuschreibt und weil er Sprache und Denken identifiziert. Aber bereits in dem für uns grundlegenden Text, in der kompendienartigen Darstellung von 1819, läßt sich eine Stelle finden, die diese Einwände aufhebt. Hier handelt es sich um die Stelle zum hermeneutischen Minimum und Maximum in sprachlicher und psychologischer Hinsicht. Schleiermacher schreibt hier:

Nicht alles Reden ist gleich sehr ein Gegenstand der Auslegungskunst; einige haben für dieselbe einen Nullwerth, andere einen absoluten. Das meiste liegt zwischen diesen beiden Punkten. | Einen Nullwerth hat was weder Interesse hat als That noch Bedeutung für die Sprache. Es wird geredet weil die Sprache sich nur in der Continuität der Wiederholung erhält. (...) Auf jeder Seite gibt es ein Maximum, grammatisch nämlich, was am meisten produktiv ist und am wenigsten wiederholend; klassisch. Auf der psychologischen Seite, was am meisten eigenthümlich und am wenigsten gemein Originell. Absolut ist aber nur die Identität von beiden, das genialische. (S. 82/83)

Dies bedeutet, daß es möglich ist, ein Maximum am Sprachlichen mit einem Minimum am Psychologischen (oder umgekehrt) zu haben. Dies sagt Schleiermacher auch ausdrücklich, indem er betont:

Wenn beide Seiten überall anzuwenden sind so sind sie es doch immer in verschiedenem Verhältniß. Dies folgt schon daraus, daß das grammatisch unbedeutende nicht auch psychologisch unbedeutend zu sein braucht und umgekehrt, sich also auch nicht aus jedem unbedeutenden das bedeutende gleichmäßig nach beiden Seiten entwickelt. (S. 83)

Dies ist gerade das, was Gadamer bei Schleiermacher vermißt. Es ist dadurch möglich, daß einerseits das Verhältnis "Laut - Bedeutung" existiert, womit man oberflächlich sprachlich spielen kann, andererseits das Verhältnis "Bedeutung - Bezeichnung - Sinn". Man kann unsinnig mit der Sprache spielen, so wie man auch mit gleichen sprachlichen Ausdrücken einen unterscheidbaren Sinn ausdrücken kann. In diesem Zusammenhang können die sprachlichen Spiele von Rabelais und angeführt werden. In materiell sprachlicher Hinsicht können sie identisch sein; während sie aber bei Rabelais eine verzerrte und absurde Welt symbolisieren, bleiben sie bei Queneau oberflächliche Wortspielereien, so daß sie keinen Sinn konstruieren. In dieser Hinsicht haben wir eine Bestätigung der positiven Verschiebung, die wir bei Schleiermacher bereits festgestellt haben.

Dieses spricht auch gegen die Interpretation von Gadamer, nach der die Hermeneutik von Schleiermacher so gut wie ausschließlich eine Hermeneutik für literarische Kunstwerke sein soll. Im Prinzip betrifft die Hermeneutik Schleiermachers alle möglichen Textsorten. Schleiermacher zeigt, daß er eine klare Intuition vom Verhältnis "Text - Sinn" gehabt hat, dadurch, daß er sogar

Textgattungen zu identifizieren versucht, für die gerade nicht das parallel, sondern das umgekehrte Verhältnis der grammatischen und psychologischen Minima und Maxima gelten soll:

Das minimum von psychologischer Interpretation wird angewendet bei vorherrschender Objectivität des Gegenstandes: reine Geschichte, vornämlich im Einzelnen, denn die ganze Ansicht ist immer subjectiv afficirt. Epos. Geschäftliche Verhandlungen welche ja Geschichte werden wollen. Didaktisches von strenger Form auf jedem Gebiet. Hier überall ist das subjective nicht als Auslegungsmoment anzuwenden sondern es wird Resultat der Auslegung. Das minimum von grammatischer beim maximum von psychologischer in Briefen nämlich eigentlichen. Uebergang des historischen und didaktischen in diesen. Lyrik. Polemik? (S. 83)

5.3.7. Die praktische Einheit von Voraussetzungen, Verstehen und Darstellung

Man könnte die Auffassung Schleiermachers, daß der hermeneutischen Prozeß ein in sich geschlossener und autonomer Prozeß sei, von dem die historischen Voraussetzungen und die Darstellung der Interpretation selbst ausgeschlossen seien, als einen Mangel seiner Hermeneutik betrachten.

Zur Erinnerung: Nach Schleiermacher ist das alleinige Objekt der Hermeneutik das Verstehen unter Ausklammerung einerseits der Voraussetzungen, andererseits der Darstellung des Verstandenen. Somit ist nach Schleiermacher die theologische Arbeit noch nicht Interpretation, sondern nur Voraussetzung für eine Interpretation. Hiermit ist beispielsweise das Verhältnis der Sprache des Verfassers mit der Sprache seiner Zeit oder das Verhältnis des Denkens eines Verfassers mit dem Denken seiner Zeit gemeint.

In Wahrheit ist die Darstellung der Interpretation von der Interpretation selbst begrifflich zu unterscheiden, aber nicht im tatsächlichen Auslegungsprozeß zu trennen. Die Darstellung trägt zur Interpretation bei, weil oft erst bei einer Darstellung Lücken und Undeutlichkeiten einer vorhergehenden Interpretation entdeckt werden. Beim Versuch des Formulierens meines Verständnisses entdecke ich Mängel und Unzulänglichkeiten, so daß es danach klarer und deutlicher wird.

Bei zeitgebundenen Texten ist es weder praktisch noch theoretisch zulässig, die Voraussetzungen eines Textes auszuschließen. Auf die historischen Voraussetzungen bei der Interpretation unzeitlicher oder als unzeitlich gemeinter Texte kann gewiß verzichtet werden. An der Grenze der Zeitlichkeit befindet sich beispielsweise die lyrische Dichtung, die beinahe unzeitlich ist. In hermeneutischer Hinsicht ist dies aber ein Grenzfall. In den übrigen Fällen werden in praktischer

Hinsicht die historischen Voraussetzungen selbst, mit denen man bereits am Anfang der Interpretation gerechnet hat, im Laufe des hermeneutischen Prozesses weiter verstanden; also werden auch diese im Verlauf des Prozesses der Interpretation modifiziert.

Es ist nicht möglich, die Voraussetzungen vom Text säuberlich zu trennen oder auch nur diese als solche richtig verstehen zu können, ohne den Text als Reaktion auf diese Voraussetzungen zu interpretieren. Die Interpretation modifiziert demnach auch das Verständnis der Voraussetzungen selbst. Auch hier gilt dieser schon angesprochene "Zirkel des Verstehens": Die Voraussetzungen müssen schon auf irgendeine Weise bekannt sein, damit die Interpretation des Textes möglich ist. Die Interpretation des Textes wirkt dann aber auch auf die Interpretation der Voraussetzungen zurück.

In theoretischer Hinsicht kann man die Voraussetzungen nicht ausschließen, weil es überhaupt keine Voraussetzungen eines Textes gibt, die den Text selbst nicht einschließen. Wenn beispielsweise von Platon und seiner Zeit gesprochen wird, so handelt es sich nicht um zwei entgegengesetzte, sich gegenseitig ausschließende Größen. Denn eine Zeit ohne Platon ist nicht mehr die Zeit Platons. Platon selbst ist eine Komponente seiner Zeit; diese kann nicht unabhängig von Platon gesehen und als bloße Voraussetzung für die Platoninterpretation verstanden werden.

Hierzu muß aber betont werden, daß Schleiermacher selbst dieser These der Ausschließung der geschichtlichen Situation aus dem hermeneutischen Prozeß in der Darstellung von 1819 ausdrücklich widerspricht. Schleiermacher schreibt dort:

Der Sprachschatz und die Geschichte des Zeitalters eines Verfassers verhalten sich wie das Ganze, aus welchem seine Schriften als das Einzelne müssen verstanden werden, und jenes wieder aus ihm.

1. Ueberall ist das vollkommene Wissen in diesem scheinbaren Kreise daß jedes Besondere nur aus dem Allgemeinen, dessen Theil es ist, verstanden werden kann und umgekehrt. Und jedes Wissen ist nur wissenschaftlich wenn es so gebildet ist.

2. In dem genannten liegt die Gleichsetzung mit dem Verfasser und es folgt also erstlich daß wir um so besser gerüstet sind zum Auslegen je vollkommener wir jenes inne haben 2.) aber auch daß kein auszulegendes auf einmal verstanden werden kann: sondern jedes Lesen setzt uns erst indem es jene Vorkenntnisse bereichert zum besseren Verstehen in Stand. Nur beim unbedeutenden begnügen wir uns mit dem auf Einmal verstandenen. (S. 88)

Hier betont er gerade das, was in anderen Teilen der "Hermeneutik" vermißt wurde.

Die Trennung, die Unterscheidung ist nur eine methodische, so daß man nicht die Voraussetzungen mit dem Text verwechselt, so daß man nicht etwa das Allgemeine interpretiert, während man glaubt, man interpretiere das Individuelle. Dennoch gehören die Voraussetzungen auch zum hermeneutischen Prozeß als das Ganze, das eben auch verstanden werden soll.

5.3.8. Die Problematik der Identifikation mit dem Autor

Für gewisse Aspekte, die als Unzulänglichkeiten der "Hermeneutik" bei Schleiermacher angeführt werden, sind Interpretationen möglich, die diese Unzulänglichkeiten aufheben. Für andere, die aufgrund von gewissen Stellen angenommen werden können, kann man andere Stellen bei Schleiermacher finden, die die ihm zugeschriebenen Unzulänglichkeiten sogar ausdrücklich aufheben. Dies gilt zum Beispiel für die Reduzierung auf das Grammatische, für die fehlende Unterscheidung zwischen der sprachlichen und psychologischen Originalität oder auch für die Trennung der Voraussetzungen von der Interpretation, vom Verstehen im engeren Sinne.

Es muß aber noch auf den Aspekt eingegangen werden, der nach meiner Meinung die größte Unzulänglichkeit der "Hermeneutik" Schleiermachers und überhaupt der Hermeneutiken dieser Art darstellt. Die Hermeneutik Schleiermachers verlangt vom Ausleger, daß er sich mit dem Verfasser identifiziert. In einem Fragment wird sogar die Nachahmung, die Möglichkeit, genau dasselbe zu tun und zu sagen, als höchste Stufe des Verstehens dargelegt. Ein Verstehen, das dem anderen und das andere nicht als ein anderes versteht, das also die individuelle Differenz aufhebt und bis zur tatsächlichen Identifizierung mit einer anderen Persönlichkeit, bis zur Nachbildung und Nachahmung kommt, hört auf, Verstehen zu sein.

Es gehört zum Wesen des Verstehens, daß es Verstehen eines anderen auch und gerade in seiner Alterität, in seinem Anderssein ist. Wenn ich Platon bin, kann ich Platon nicht mehr in seiner Alterität verstehen. Die Nachahmung ist nicht die höchste Form des Verstehens, sondern eine der vulgären Formen des Nicht-Verstehens. Ich muß wohl den anderen und seine historische Situation mit all seinen Voraussetzungen in mich selbst aufnehmen, seine Ziele und Ansichten technisch übernehmen, aber nur so, daß er doch mir gegenüber ein anderer mit seiner historischen Situation bleibt, die nicht die meine ist, in seiner Eigenschaft als eines Objektes der Auslegung.

Dies heißt wohl, wie R.G. Collingwood in der "Idee der Geschichte" sagt, daß ich mich fragen muß, warum ich Cäsar töten würde, wäre ich Brutus. Ich muß demnach Brutus mit seinen Zielen und in seiner Situation verstehen, aber auch bei dieser technischen, methodischen Identifizierung meine Alterität beibehalten. Die Voraussetzung des Verstehens ist nicht ein Indikativ, sondern ein Konditional. Dies bedeutet nicht "Ich bin Platon", sondern "Was würde ich denken, wenn ich Platon wäre und mich in seiner geschichtlichen Situation befände". Die Innerlichkeit des Platos, den ich verstehe, darf nicht seine Alterität in meinem Bewußtsein aufheben: er muß zugleich ein anderer bleiben. Dies ist die Voraussetzung jeder Interpretation. Sie bedeutet eine methodische Identifizierung ohne eine tatsächliche Identifizierung und Nachahmung bzw. Nachbildung.

Nur auf diesem Hintergrund kann auch das Prinzip gelten, daß man einen Verfasser besser versteht, als er sich verstehen konnte. Würde ich mich nämlich vollkommen mit dem Verfasser identifizieren, hätte ich kein anderes Verstehen als er selbst: Er stünde mir nicht mehr gegenüber, und ich könnte ihn nicht besser verstehen, als er sich selbst verstand.

2. Teil: G. W. Friedrich Hegel (1770-1831)

6. Hegels Sprachphilosophie

6.1. Fragestellung

6.1. 1. Drei Wege zur Sprachphilosophie Hegels

Drei Wege bieten sich uns zur Behandlung der Sprachphilosophie bei Hegel an:

1. Die individuelle Sprachverwendung bei Hegel als Ausgangspunkt und Zentrum der Betrachtung. Es gilt zu versuchen, seine Verwendung der Sprache zu rechtfertigen und von hier aus seine generelle Haltung zur Sprache zu bestimmen.
2. Philosophie und Sprache: Man kann die ganze Philosophie Hegels als von seiner Sprachauffassung her bestimmt, als mit dem Wesen der Sprache zusammenhängend ansehen. Dies ist im Sinne von Josef Simon gemeint, der in seinem Buch "Über die Sprache bei Hegel" die Grundkategorien der Philosophie Hegels im Zusammenhang mit der Sprache behandelt.
3. Sprache als spezieller Gegenstand: Wir wollen uns auf das beschränken, was bei Hegel über die Sprache als über einen speziellen Gegenstand gesagt ist. Hier gilt es, die Stellen zu untersuchen, bei denen Hegel selbst sprachphilosophische Probleme behandelt.

Der erste Punkt würde bedeuten, eine Theorie des philosophischen Sprachgebrauchs aufgrund der Praxis von Hegel zu entwickeln. Dies entspräche aber nicht unserem Vorhaben, die Geschichte der Sprachphilosophie darzustellen. Die zweite Möglichkeit würde eine Interpretation der Hegelschen Philosophie von der Problematik der Sprache her bedeuten. Eine solche Gesamtinterpretation ist hier aber nicht beabsichtigt, vielmehr wird diese dem folgenden als bekannt vorausgesetzt. Es wird aber nötig sein, sich mit dem Buch von Simon auseinanderzusetzen.

6.1.2. Beschränkung auf Hegels Äußerungen über Sprache

Wir wollen uns auf die Stellen bei Hegel beschränken, in denen er etwas über die Sprache aussagt. Ebenfalls werden wir die Frage behandeln, warum Hegel die Sprache so selten als autonomes Objekt behandelt und er der Sprache keinen besonderen Platz im Rahmen des objektiven Geistes der Kultur einräumt. Warum sind die Religion, die Kunst, die Philosophie Formen des historisch realisierten Geistes, nicht aber auch die Sprache?

6.1.3. Die Bedeutung der Sprachphilosophie Hegels

In absoluter Hinsicht, d. h. was die wesentliche Bestimmung des Wesens der Sprache betrifft, betrachte ich Hegel als den zweiten Höhepunkt der Geschichte der Sprachphilosophie überhaupt, während Aristoteles der erste ist. Die Wirksamkeit von Hegel ist bis zur heutigen Zeit viel beträchtlicher, als man sich dies vorstellen kann, und zwar sowohl auf dem Gebiet der Linguistik als auch auf dem Gebiet der Sprachphilosophie. Nicht die Übernahme von Hegelschen Schemata in der Linguistik spielt die größte Rolle, sondern der viel tiefere Einfluß, den Hegel auf die Entwicklung der linguistischen Sprachtheorie ausübte. Hegel hat Humboldt direkt und F. de Saussure sowohl indirekt über den Dänen Madvig als auch direkt beeinflusst, so daß seine Ideen auch heute noch weiterleben, auch wenn sie nicht als solche erkannt werden. In der Sprachphilosophie sind seine Ideen einerseits in den verschiedenen Formen des Idealismus und des Spiritualismus von R. H. Lotze (1817-1881) ;oder B. Bosanquet [?] (1848-1923) übernommen worden. Diese Ideen haben ebenfalls weitergewirkt.

Auf der anderen Seite haben die Klassiker der "hegelianischen Linken" und des Marxismus Stellungnahmen von Hegel zum Problem der Sprache oft wörtlich übernommen. Dies trifft besonders für die "Anthropologischen Notizen" von Marx selbst zu. Daher ist auch die marxistische Sprachphilosophie von Hegel geprägt worden.

6.1.4. Texte Hegels zur Sprachphilosophie

[26.01.88] Die folgenden Texte geben uns über die Sprachphilosophie bei Hegel Auskunft:

1. Die Jenenser Realphilosophie, Bd I, hrsg. von J. Hofmeister, Bd 66a der "Philosophischen Bibliothek", 1932. Teil 2, Abschnitt B: "Erste Potenz des Gedächtnisses und der Sprache", Abschnitt E: "Der Volksgeist"

Es handelt sich um Vorlesungen zur "Philosophie des Geistes" aus den Jahren 1803/04. Sie bieten sehr wichtige Stellen zur Gegenüberstellung von Arbeit und Sprache als den Grunddimensionen des Menschseins.

2. Die Jenenser Realphilosophie, Bd II, hrsg. von J. Hofmeister, Bd. 67 der "Philosophischen Bibliothek", 1930. Teil D: "Geistesphilosophie", I: "Subjektiver Geist", a: "Intelligenz". Hierin: "Die Sprache als namengebende Kraft". II: "Wirklicher Geist", d: "Vertrag".

Hier handelt es sich um Vorlesungen in den Jahren 1805/06. Es gibt eine Neuauflage von I und II in einem Band.

3. Die Phänomenologie des Geistes. Einleitung mit den Ausführungen zur "Diesheit" und zur Universalität der Pronomina, A: "Bewußtsein", I: "Die sinnliche Gewißheit oder das Dies und das Meinen" (?), BB: "Der Geist": VI B: "Der sich entfremdete Geist", "Die Bildung".
4. Die Wissenschaft der Logik, 1812 und 1816: Die Vorrede Teil II: "Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff", 1. Abschnitt, Kapitel III, A:, d: Anmerkung: "Gegen den sprachlichen Kalkül und gegen die analytische Sprache überhaupt"
5. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1. Fassung: 1817, rev.: 1827, 1830. Resümee der Philosophie Hegels. Paragraph 455ff. zur "Einbildungskraft", darin Par. 458: "Zeichen", Par. 459: "Sprache", Par. 461 - 464: "Gedächtnis", speziell zum Begriff: "Name"
6. Die Ästhetik. Teil III, 3. Kapitel: "Die Poesie", insbesondere hier: "Der sprachliche Ausdruck". B 3: "Die Persifikation".
7. Philosophie der Geschichte. 1. Hälfte: "Die Vernunft in der Geschichte" 2. Entwurf: C: d: "Die philosophische Weltgeschichte".

Der verständlichste dieser Abschnitte, der auch über einen gewissen Zusammenhang verfügt, ist der Par. 459 in der Enzyklopädie.

6.1.5. Neuere Literatur zur Sprachphilosophie Hegels

Simon, Josef: "Das Problem der Sprache bei Hegel. Stuttgart, 1966.

Dies ist eine Interpretation der ganzen Philosophie Hegels aus der Sicht der Sprache.

Bodammer, Th.: "Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache". Hamburg, 1969.

Dies ist ein sehr gutes Buch, Der Verf. geht in gleicher Weise vor wie wir: Es behandelt die ausdrücklichen Äußerungen Hegels zur Sprache und berücksichtigt den jeweiligen

systematischen Ort des Erscheinens der Sprache. Didaktisch ist dieses Buch auch sehr überzeugend, weil man zu Beginn nicht direkt eine Gesamtinterpretation erfährt, sondern das Faktum der Äußerungen Hegels zur Sprache am Anfang besprochen wird.

Derbolav, J.: "Hegel und die Sprache. Ein Beitrag zur Standortbestimmung der Sprachphilosophie im Systemdenken des dt. Idealismus". In: "Sprache: Schlüssel zur Welt" Festschrift Weisgerber, hrsg. von H. Gipper. Düsseldorf: Schwann 1959. 56-86.

Die Haltung Derbolavs gegenüber Hegel und seiner Sprachphilosophie ist eher negativ.

Schmidt, F.: "Hegels Philosophie der Sprache" in: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1961

Auch dieser Beitrag ist eher negativ und einschränkend.

Lauener, H.: "Die Sprache in der Philosophie Hegels, mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik". Bern: Haupt 1962.

Löwith, Karl: "Hegel und die Sprache" in: "Die neue Rundschau, Jahrgang 76, 1965, 278-297.

Dieser Aufsatz interpretiert die ausführlicheren Abschnitte zur Sprache über die "Semiotik" in der Enzyklopädie und über "Arbeit und Sprache" in der Jeneser Realphilosophie I.

Trabant, Jürgen: "Zur Semiologie des literarischen Kunstwerks", München 1970.

Liebrucks, Bruno: "Sprache und Bewußtsein", Bd. 5, Frankfurt, 1970.

Steinthal, H.: "Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts und die hegelsche Philosophie", Berlin 1848. Neudruck: Hildesheim 1971.

Zum Verhältnis von Hegel und Humboldt ist dies ein geeigneter Beitrag.

Aus der Sekundärliteratur möchte ich im besonderen Löwith und Derbolav empfehlen.

6.2. Die Stellung der Sprachphilosophie in der Philosophie Hegels

6.2.1. Hegels Philosophie der geschichtlichen Welt

Ich komme nun zur Stellung der Sprachphilosophie in der Philosophie Hegels. Im Mittelpunkt steht nicht die Stellung, die Bedeutung oder das Gewicht, das Hegel der Sprache beimißt, sondern der Ort im System der Wirklichkeit und der Philosophie, an dem die Sprache eingeordnet wird. Die Philosophie Hegels ist ein System, das mit dem System des Seins - also der Wirklichkeit - übereinstimmen und zusammenfallen will. In diesem System findet jede Erscheinung ihren eigenen Platz. Darum müssen wir das Hegelsche System schematisch darstellen. Dies ist, falls man von Begründungen absieht, relativ einfach, weil dieses System völlig systematisch und klar aufgebaut ist.

Entgegen der weit verbreiteten Meinung ist die Philosophie Hegels eine Philosophie des konkret und historisch Gegebenen. Sie ist eine Philosophie, die die Welt, einschließlich der geschichtlichen Welt, so annimmt, wie sie ist bzw. erscheint, und sie mit all ihrem Reichtum und in ihrer ganzen Differenziertheit zu einem Eigentum der Vernunft, zu einem vollkommen *intelligibile* machen will. Hegel will das Bekannte zum Erkannten, zum reflexiv Gewußten, zu einem fundierten Wissen machen. Es geht ihm also weder darum, die Realität auf ein einziges Prinzip zu reduzieren, noch darum, die Bestimmungen der Wirklichkeit in einem undifferenzierten Absolutum aufzuheben, sondern darum, jeden Aspekt der Wirklichkeit, jedes reale Faktum rational zu rechtfertigen.

Die Philosophie Hegels ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die Trennung bzw. die Distanz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem *rationale*, dem Vernünftigen, und dem *reale*, dem Wirklichen, zwischen dem "Sein-Sollen" und dem "Sein", dem Universellen und dem Individuellen aufhebt. Das Endliche ist nur eine Manifestation des Unendlichen, das Unendliche in seiner Determination, und löst sich stets ins Unendliche auf. Zwischen dem *rationale* und dem *reale* gibt es keine Trennung und keine Distanz, da sie identisch sind. Hegel schreibt in der Vorrede zur "Rechtsphilosophie":

Was vernünftig ist, das ist wirklich, was wirklich ist, das ist vernünftig.

Ebenfalls gibt es zwischen dem "Sein-Sollen" und dem "Sein" keine Grenze und Distanz, da die Wirklichkeit eben ist wie sie sein soll. Das gleiche gilt auch für das Universelle und das Individuelle: Das Individuelle ist nichts anderes als das Universelle in seiner totalen Determination.

Hiermit ist auch die Begeisterung Hegels für Aristoteles zu erklären, der das Individuelle und Konkrete nicht abtut, sondern sich auf das Individuelle und Konkrete konzentriert und im individuell Konkreten das Universelle sieht. Daher ist auch das Interesse für allerlei Einzelheiten der Wirklichkeit, für alle Aspekte des Universums zu verstehen, die er in sein Gesamtsystem einordnen will.

Es geht also darum, die Dinge so zu sagen, wie sie sind. Die Philosophie als Wissenschaft hat die Aufgabe, die Wirklichkeit verständlich zu machen. Dies kann sie, da die Wirklichkeit schon an sich Rationalität, Logos, Vernunft ist. Hegel sagt:

Daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß, wo es sein sollte, oder von dem man in der Tat zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrtum eines einseitigen leeren Rasonierens.

Das Reale und nicht das, was sonst Gegenstand der Metaphysik gewesen ist, ist hiermit gemeint. Im System der Philosophie Hegels erscheint überhaupt keine Metaphysik. In dem Maße, in dem sie von Hegel überhaupt für möglich gehalten wird, ist sie in der Logik enthalten.

6.2.2. Die Grundzüge des Hegelschen Systems

Welches ist nun in ihren Hauptdeterminationen diese Wirklichkeit, die zugleich Vernunft ist? Hegel stellt sie zweimal dar, einmal als Prozeß und das andere Mal als System. Als Prozeß erscheint sie in der "Phänomenologie des Geistes" und als System in der "Enzyklopädie" und den damit zusammenhängenden Werken, d.h. in der noch vor der "Enzyklopädie" erschienenen "Wissenschaft der Logik", die in der "Enzyklopädie" resümiert wird, in der "Rechtsphilosophie" und in verschiedenen postum erschienenen Werken, die Sektionen der "Enzyklopädie" erweitern. In dieser Hinsicht steht die "Phänomenologie" allen anderen Werken gegenüber.

Die "Phänomenologie" schildert den Prozeß der Überwindung und Aufhebung des Endlichen, den Weg des Geistes vom Endlichen zum Unendlichen, den Weg des Bewußtseins von der Individualität zur Universalität. Die anderen Werke stellen die unendliche Vernunft oder Idee in ihren Hauptdeterminationen systematisch dar.

Die primären Determinationen bzw. die determinierten Formen der Vernunft, die als Phasen eines Prozesses aufgefaßt werden, sind nach Hegel:

- (1) die reine Idee an sich und für sich
- (2) die Natur, d.h. die Idee außer sich selbst, die entfremdete Idee, die zu einem anderen "sich-Selbst" gegenüber wird [?],
- (3) der Geist, d.h. die zu sich selbst und zum Selbstbewußtsein zurückgekommene Idee.

Aus diesen primären Determinationen ergeben sich die drei großen Sektionen der Philosophie: Idee, Natur und Geist.

- [1.2.88] Der reinen Idee entspricht in der Philosophie als Disziplin die Logik, die bei Hegel auch den Bereich der Metaphysik enthält, soweit dieser Begriff für Hegel überhaupt zulässig ist.
- Der Natur entspricht die Philosophie der Natur, die nur in der "Enzyklopädie" behandelt wird.
- Dem Geist entspricht die Philosophie des Geistes.

Die Philosophie Hegels ist insbesondere eine Philosophie des Geistes und des Menschen. Daher erscheinen beim Geist auch weitere Determinationen, wobei auch hier wieder zwischen drei Formen des Geistes unterschieden wird, die als Phasen eines Prozesses aufgefaßt werden:

- (a) Der *subjektive* Geist, der der erkennende Geist ist und als Subjekt der Erkenntnis zu bezeichnen ist.

- (b) Der *objektive* Geist, der in der Gesellschaft tätig ist und sich in Institutionen manifestiert.
- (c) Der *absolute* Geist, der von anderen Autoren Kultur genannt wird, ist der sich selbst in den Formen der Kunst, der Philosophie und der Religion realisierende Geist.

Auch diese Begrifflichkeiten haben Entsprechungen in der Disziplin der Philosophie:

- der *subjektive* Geist würde einer Erkenntnistheorie gleichkommen, die sich allerdings mit einer Behandlung des "Wie" der Erkenntnis und nicht mit der Behandlung ihrer Möglichkeit beschäftigt. Eine solche Frage wäre für Hegel kontradiktorisch, nutzlos und unzulässig.
- Dem *objektiven* Geist, d.h. dem sozialen Mensch in der Gesellschaft, entspricht die Ethik, die bei Hegel kaum behandelt wird, und die Rechts- und Staatsphilosophie.
- Die Philosophie der Kunst oder der Ästhetik, die Religionsphilosophie und die Philosophie der Philosophie selbst, die aber mit der Geschichte der Philosophie zusammenfällt, bildet die Entsprechung zum *absoluten* Geist.

Auch die Entwicklung der Philosophie in der Geschichte sieht Hegel als eine Entwicklung derselben, so daß es zu diesem Begriff der Philosophie in der Philosophie als Geschichte kommt. Hiermit ist die Entwicklung von den Anfängen bis zur Vollendung der Philosophie in der Philosophie Hegels selbst gemeint.

Hegel trifft noch weitere Unterscheidungen. Beim subjektiven Geist gelten für ihn die folgenden Determinationen:

- (a) Die Seele, der Geist, der an das Individuum gebunden ist und durch äußere Umstände determiniert ist.

In dieser Hinsicht sei die Seele auch Objekt einer philosophischen Wissenschaft, nämlich der Anthropologie. Die Anthropologie wird aber nicht als allgemeine Philosophie des Menschen verstanden, denn dies ist die ganze Philosophie des Geistes, sondern unmittelbar der Naturwissenschaft und der Zoologie entgegengesetzt, entspricht also einer naturwissenschaftlichen Behandlung des Menschen. Für Hegel ist der Mensch nie Tier, so daß er auch nicht den Satz Herders annehmen würde, der sagt: "Schon als Tier hat der Mensch Sprache."

- (b) Das Bewußtsein, der Geist als ICH, als Selbstbewußtsein: Dem Bewußtsein entspricht die Phänomenologie des Geistes diesmal in systematischer Hinsicht und nicht als Prozeß.
- (c) Der Geist schlechthin, der Geist als der Welt gegenüber, der in der Welt tätig ist. Hier ist die entsprechende philosophische Disziplin die Psychologie.

Im Bereich der Seele kommt es bei Hegel noch zu weiteren Determinationen:

- (a) die natürliche Seele,
- (b) die fühlende Seele,
- (c) die wirkliche Seele; *wirklich* heißt dabei nicht 'real', sondern 'wirkend'.

Beim Geist macht Hegel wiederum die folgenden Unterschiede:

- (a) der theoretische Geist
- (b) der praktische Geist
- (c) der freie Geist, der schon den Übergang zum objektiven Geist, zum realisierenden Geist in der Gesellschaft darstellt.

Hinzu kommt noch, daß sich der Geist in all seinen Formen in der Geschichte realisiert, so daß er den Weg zu sich selbst sucht und sich selbst findet. Somit handelt es sich um eine Philosophie der Geschichte. Außerdem ist noch zu beachten, daß die Philosophie in der Geschichte den gleichen Prozeß der Vernunft bis zu ihrem totalen Selbstbewußtsein, bis zu ihrem Zusammenfallen mit der Wirklichkeit, also bis zur Philosophie Hegels durchmacht. So läßt sich die Geschichte der Philosophie als historische Philosophie der Philosophie verstehen.

Welches ist nun der Ort der Sprache im Prozeß, wie er in der Phänomenologie behandelt wird, und im System, das in der Enzyklopädie dargestellt ist?

6.2.3. Die Sprache im Prozeß und im System

Im Prozeß finden wir die Sprache an dem Punkt, an dem das Selbstbewußtsein aus sich selbst aus- und zu den anderen eingeht, so daß es nicht mehr allein an und für sich selbst ist, sondern zugleich für andere ist. Dies bezeichnet Hegel als vollkommene Existenz des Bewußtseins. Die Grundform des "Aus-sich-selbst-Herausgehens" ist die Sprache. Somit wird die Sprache als Grundlage und Konstruktion der Welt des Geistes angesehen.

Wo findet man die Sprache im System der Wirklichkeit? Die Sprache ist einerseits Ausdruck des Individuums auch in seiner empirischen Individualität, wenn auch nicht als Sprache, sondern als materieller Ausdruck. Andererseits ist sie eine Form der Erkenntnis, so daß man erwarten darf, daß man die Sprache einmal im Bereich der Seele, der wirksamen, in der Welt wirkenden Seele, zum anderen im Bereich des Geistes, des theoretischen Geistes, antrifft.

Und in der Tat erscheint bei Hegel die Sprache auf der einen Seite (in Par. 411 der Enzyklopädie) unter den verschiedenen körperlich bedingten Ausdrucksformen, wenn auch noch nicht als Sprache

im eigentlichen Sinne, auf der anderen Seite als eigentliche Sprache (Par. 458-459 und 461-464 der Enzyklopädie).

Da die Sprache andererseits also eine Form des Geistes ist, darf erwartet werden, daß man sie sowohl im Bereich des subjektiven als auch des objektiven und des absoluten Geistes antrifft, d.h. beim erkennenden Geist, beim Geist der Gesellschaft und beim Geist als Kultur:

- Im Bereich des subjektiven Geistes muß sie als Sprache im allgemeinen angesehen werden.
- Im Bereich des objektiven Geistes erscheint sie als Sprache eines Volkes, einer Gemeinschaft.
- Im Bereich des absoluten Geistes kann sie als besondere Form der Kultur oder zusammen mit einer anderen Form der Kultur angesehen werden.

Man findet die Sprache im allgemeinen im Bereich des subjektiven Geistes, die Sprache als Kunst, also zusammen mit einer anderen Form, im Bereich des absoluten Geistes findet.

Die Sprache im Bereich des objektiven Geistes erscheint jedoch nicht getrennt in der entsprechenden Sektion der Enzyklopädie und in der Rechtsphilosophie. Sie wird als Einzelsprache, als Sprache einer Gemeinschaft verstanden und wird in der Enzyklopädie (Par. 459) und in der Phänomenologie (Abschn. 6d) nur am Rande berührt und nicht eigentlich behandelt. In dieser Form wird die Sprache auch in anderen Werken - normalerweise in Zusammenhängen, die nicht direkt die Sprache betreffen - kurz besprochen, insbesondere in der "Philosophie der Geschichte". Einen längeren zusammenhängenden Abschnitt zu dieser Form der Sprache findet man in der Jenenser Realphilosophie I, im Abschnitt: "Der Volksgeist".

Hierdurch ergeben sich zumindest für den systematischen Gesichtspunkt die Reihenfolge der Fragen und die zentralen Texte zur Sprachproblematik. Für die Sprache im Prozeß wurde bereits auf die Phänomenologie (Abschn. 6d) verwiesen. Für die die Sprache im System sind die folgenden Texte als Zentraltexzte heranzuziehen:

- (a) Sprache als individuelle Ausdrucksform: Enzyklopädie 411
- (b) Sprache als (nicht nur individuelle) Sprache:
 - (1) Die Sprache als Zeichen und als Name im Bereich des subjektiven Geistes: Enzyklopädie 458-459, 461-464.
 - (2) Die Sprache in der Gesellschaft und in der Geschichte: Sprache als Sprachen: Jeneser Realphilosophie I
 - (3) Sprache als absoluter Geist, als Dichtung: Ästhetik 3

6.2.4. Das Fehlen der Sprachphilosophie als Disziplin

Es läßt sich erkennen, daß Hegel die Sprache als Sprache niemals ausführlich behandelt. Er hat eine Philosophie des Rechtes, der Religion, der Kunst, aber nicht eine Sprachphilosophie als Disziplin. Er betont zwar, daß die Sprache als primäre Form des Geistes sehr wichtig ist, behandelt sie aber nicht zusammenhängend. Es ist zu fragen, warum dies so ist, ob dies einen besonderen Sinn in der Philosophie Hegels hat. Ist dies das Anzeichen für die Bedeutung, die er der Sprache beimißt?

Die Sprache wird nicht getrennt behandelt, weil sie überall zu finden ist. Ihr entspricht nicht ein Bereich, etwa der des Geistes, sondern sie bildet einen Rahmen für alle Bereiche. Dies ergibt zugleich die Möglichkeit, in der Fragestellung perspektivisch vorzugehen und festzustellen, was Hegel für jede Perspektive sagt, um zu sehen, ob sich dann daraus ein Gesamtbild ergibt.

Zweitens stellt sich die Frage, warum Hegel die Sprache nicht als eine Form der Kultur, des absoluten Geistes darstellt. Die Kunst ist eine Form der Kultur, die Religion eine andere, die mehr mit der Subjektivität zusammenhängt. Auch die Wissenschaft ist eine Form des absoluten Geistes, und zwar als Überwindung des Gegensatzes zwischen dem Subjektiven der Kunst und dem Objektiven der Religion. Die Sprache erscheint aber nur zusätzlich bei der Behandlung der Kunst: die Sprache als Dichtung in der Ästhetik.

Bedeutet dies, daß Hegel nicht richtig sah, daß auch die Sprache eine autonome Form der Kultur ist, oder bedeutet es, daß Hegel die Autonomie der Sprache zwar erkennt, aber unter dieser Autonomie nicht mehr als ein Zusammenfallen mit der Kunst versteht, wobei Sprache dann ihrem Wesen nach mit Dichtung gleichzusetzen wäre. Oder kommt der Sprache einfach eine andere Stellung zu, so daß sie in ihrer Funktion als Rahmen und Grundlage für alles zu sehen ist, analog zum Dasein des Geistes in allen seinen Formen und als Grundlage, aus der sich die determinierten Formen entwickeln? Für die letztere Interpretation würde einiges sprechen. Um dies zu verstehen, müssen wir aber mit Hegel über Hegel hinausgehen, so daß wir Hegel auch das sagen lassen, was er nicht ausdrücklich sagt, was er aber mehr oder weniger andeutet.

6.2.5. Die Voreiligkeit der Sprache

Der absolute Geist realisiert sich in der Geschichte und realisiert sich in dieser Reihenfolge auch konkret als Kunst, besonders in der griechischen antiken Welt, als Religion in der christlichen Welt, als Wissenschaft und Philosophie in der modernen Welt. Jeweils eine Form ist in der Kultur die zentrale Form, die alles in sich aufnimmt.

Die Sprache aber hat keinen besonderen Augenblick in der geschichtlichen Entwicklung: Vor jeder Entwicklung ist die Sprache schon ganz entwickelt, sie ist schon da, sie ist voreilig: Die Sprache der

primitiven Völker ist schon so entwickelt wie die Sprachen der Kulturvölker. Die Sprache wartet nicht in der Entwicklung in der Geschichte, und sie entwickelt sich auch nicht, wie sich andere Dinge entwickeln, so daß man sagen könne, eine spätere Sprache sei entwickelter oder komplexer als eine frühere Phase der Sprache. Dies ist aber für die Wissenschaft zu sagen; so hat sich beispielsweise die Mathematik weiterentwickelt hat.

Bei der Spracherlernung ist eine Entwicklung zu sehen: aber auch hier ist der Endpunkt beim Erlernen der Sprache eines Kind nur das, was die Gemeinschaft schon erreicht hat. Für keine andere Form der Kultur gilt, daß sie das von der Gemeinschaft schon Erreichte ist. Diese Voreiligkeit ist der Schlüssel zur Sprachphilosophie Hegels.

[02.2.88.] Die Voreiligkeit wird erst in der "Philosophie der Geschichte" als etwas immer schon Dagewesenes behauptet, als etwas, das immer schon die Grundlage des Denkens Hegels über die Sprache dargestellt hat. Erst in der Philosophie der Geschichte kommt es zu dieser Formulierung. Hier entfaltet es sich ausdrücklich. Voreiligkeit darf nicht in der Hinsicht verstanden werden, als gehöre die Sprache wie auch die Entwicklung der Sprachen eigentlich zur Vorgeschichte, und nach dem Eintritt in die Geschichte gäbe es nur noch Dekadenz für die Sprachen.

Dies ist tatsächlich in der Sprachwissenschaft die Interpretation von Schleicher gewesen, der die Philosophie Hegels nur in einer sehr schematischen Form übernommen hat. In seiner Sprachtypologie zeichnet er die Voreiligkeit der Sprache nach, wobei er die die Dialektik mit ihrer These, Antithese und Synthese anwendet. Die höchste Entwicklung bilden die flexivischen Sprachen, danach ist nur noch Dekadenz und "Gegenentwicklung" zu verzeichnen. Auf diese Weise wäre aber die Voreiligkeit der Sprache falsch interpretiert.

Die Sprache wartet nicht auf die Dialektik der Geschichte, auf die Realisierung des Geistes in der Geschichte, sondern ist immer schon da gewesen. Auch wenn man keine Kunst, keine Literatur hat und keine Wissenschaft, so hat man doch schon Sprache. Auch wenn die andere Grunddimension des Menschen, die Arbeit, fehlt, auch wenn der Mensch in rationaler Hinsicht sorglos wie ein Affe lebt und einfach die physische Welt annimmt und sich ihr anpaßt, so ist we eben doch kein Affe, weil er Sprache hat.

Zum anderen ist die Sprache in der Hinsicht voreilig, daß sie von Anfang an schon als im ganzen entwickelt erscheint, daß sie keine geschichtliche Entwicklung aufweist in dem, was sie zur Sprache macht. Es ist zwar möglich, daß eine Sprache mehr und bessere Möglichkeiten entwickelt, daß ihre Struktur sich vervollkommt. Die Sprachen entwickeln sich, sie sind Traditionen. Eine Sprache entwickelt sich aus der anderen. Es kann auch eine Sprache für bestimmte technische Bereiche entstehen, dann ist es aber eine Sprache für etwas anderes, eine Fachsprache. Die Sprache wurde nicht als Sprache schlechthin in der Grammatik, in den Verfahren der semantischen Einteilungen in einer fortschreitenden Entwicklung neu gebildet. Es kann manches in der Sprachentwicklung als

Fortschritt angesehen werden, z.B. die Entwicklung vom synthetischen zum analytischen Verfahren. Dabei liegt aber eine besondere Auffassung vom Fortschritt zugrunde, denn die Sprachen haben als Sprachen gleiche Möglichkeiten. Dies betrifft die Sprache rein als Sprache - die grammatische und lexikalische Struktur - und nicht die Ausführung der Sprache.

Die Sprache ist demnach immer schon da; selbst bei den primitiven Völkern ist die Sprache bereits im Ganzen entwickelt. In dieser Hinsicht stellt die Sprache ein besonderes Problem dar. Bei der Technik in all den übrigen Formen der Kultur stellt man ein Fortschreiten der Entwicklung fest: Es kommt zu einer Bereicherung und Verfeinerung, die im Falle der Sprache nicht anzutreffen ist. Gerade deshalb kann diese Behauptung von der Voreiligkeit der Sprache gegenüber der Dialektik - die Tatsache, daß Hegel die Sprache nicht als eine Form der Kultur neben anderen, als eine Form der Realisierung des absoluten Geistes ansieht - in der Hinsicht interpretiert werden, daß Hegel der Sprache eine besondere und andere Stelle zuweist. Die Behauptung, daß die Sprache immer schon dagewesen und immer schon ganz entwickelt - ohne weitere innere Entwicklung - gewesen wäre, drückt aus, daß die Sprache den anderen Formen der Kultur stets parallel sei.

Die Idee Hegels kann folgendermaßen dargestellt werden: Die Formen der Kultur wie Religion, Kunst und wissenschaftliche Philosophie waren immer schon da, aber sie vereinen sich zu bestimmten Zeiten, so daß eine der bestimmten Formen zu jener Zeit die Hauptform, die Form des absoluten Geistes schlechthin ist: Sie vertritt auch alle anderen. So wurde beispielsweise in der griechischen Zeit alles von der Kunst her determiniert, selbst die Religion, die Philosophie nahm Kunstform an: Die Kunst ist hier der Rahmen. Im Mittelalter wurde die Kunst von der Religion bestimmt und die Philosophie bezog sich auf die Religion, so daß es eine religiöse Philosophie war. In der heutigen Zeit ist die determinierende Form die Philosophie, die Wissenschaft, so daß auch die Kunst wissenschaftlich und experimentell werden kann und die Religion wissenschaftlich begründet wird, daß es zur Theologie kommt. In solchen Zeiten fehlen zwar die anderen Formen der Kultur nicht, werden aber von einer Form des absoluten Geistes determiniert.

6.2.6. Der Tod der Sprache als Sprache schlechthin

In der Philosophie - vor allem in der Ästhetik - hat man viel über Hegels "Tod der Kunst" diskutiert. Hiermit meint er, daß die Kunst als Form des absoluten Geistes tot sei, denn nach der Antike sei nicht mehr die Kunst die Vertretung des absoluten Geistes schlechthin, so daß sie in dieser Hinsicht gestorben sei. Ein italienischer Philosoph bemerkte mit Recht, daß der Tod der Kunst gerade das Leben der Kunst bedeute. Die Kunst ist als glückliche, unwissende, unproblematische Kunst, als Kunst in völliger Versöhnung mit sich selbst gestorben, aber nicht als Kunst, die auf der Suche in

verschiedenen Richtungen war. Die tatsächlich lebendige Kunst, die experimentiert, die etwas Unruhiges darstellt und zum Bewußtsein gekommen unglücklich ist, ist durchaus lebendig.

Bei dieser dialektischen Entwicklung erscheint die Sprache als eine parallele Form, die schon am Anfang der Dialektik der Geschichte in voller Entwicklung da ist und in dieser Form mit der Möglichkeit der Verfeinerung im instrumentalen Bereich zum Ausdruck der Kunst, der Religion und der Wissenschaft bleibt. Wenn sie sich also in diesem Bereich weiterentwickelt, wie es in der Kunst bei der Metrik zu sehen ist, ist dies keine Entwicklung als Sprache.

Hegel behauptet demnach grundsätzlich, daß die Sprache nicht eine Form neben den anderen Formen der Kultur ist. Heute sagen wir in den Kulturwissenschaften, daß unter den verschiedenen Kulturgegenständen die Sprache und die Kunst auf einer Ebene zu finden sind. Für Hegel ist die Sprache dagegen nicht eine Form neben anderen, obwohl sie stets nicht nur Form des Geistes, sondern Geist ist: Sie ist das Dasein *selbst* des Geistes.

Und wenn Hegel etwas mit dieser Idee der Sprache in der Vorgeschichte sagen will, dann nur das, daß die Sprache anstelle der übrigen Formen der Kultur da ist und jene vertritt, solange die anderen Formen nicht als solche da sind. Wenn eine von diesen Formen da ist und sich als solche behauptet, dann verliert die Sprache ihre Vertreterrolle: sie ist nicht mehr Sprache allein, sondern zugleich Ausdruck dieser anderen Form; in dieser Hinsicht ist sie dann instrumental, obwohl sie als Sprache weiterhin die gleiche bleibt.

Wenn es beispielsweise darum geht, die Wissenschaft auszudrücken, ist die Sprache nicht mehr Sprache schlechthin, sondern Fachsprache und Ausdruck der Wissenschaft; in diesem Sinne ist sie für etwas anderes da und man kann im Sinne des "Todes der Kunst" sagen, die Sprache sei gestorben. Hiermit ist die Sprachentwicklung als solche in der Vorgeschichte vor dieser Dialektik der Kulturformen gemeint.

6.3. Diskussion von Interpretationen der Sprachphilosophie Hegels

6.3.1. Josef Simon: "Das Problem der Sprache (1966)

Auch die verschiedenen Interpretationen der Sprachphilosophie Hegels sind gerade immer wieder der Schwierigkeit begegnet, daß Hegel die Sprache nicht als einen autonomen Gegenstand behandelt. Sie weisen auf diese besondere Rolle hin, die Hegel der Sprache zuschreibt, hin. Wir betrachten einige Hauptpunkte der Hegelinterpretationen.

Das Hauptanliegen der Dissertation Simons besteht darin, Hegel vom Gesichtspunkt der Sprache her zu interpretieren. In gewisser Hinsicht versucht er also, die ganze Philosophie Hegels als Sprachphilosophie oder zumindest als eine Philosophie darzustellen, die eng mit der Sprache

zusammenhängt. Simon geht implizit davon aus, daß Hegel fast alles auf die Sprache bezieht. Sobald er etwa nicht von der Natur als solcher spreche, beziehe er alles auch auf die Sprache. Simon formuliert:

Nach Hegel ist die systematische Philosophie Darstellung des Absoluten. Zu zeigen, daß sie damit Darstellung des im faktischen Sprechen und in faktisch ähnlicher Weltbegegnung verstellten Wesens der Sprache als des Grundes, der zugleich in diese Verstellung einleitet, ist, ist Aufgabe dieser Arbeit.

Er meint hiermit, daß das Absolute auf irgendeine Weise in der Sprache gegeben sei. Die ganze Philosophie zeige diesen steten Bezug auf die Sprache, auch dort, wo nicht von der Sprache gesprochen werde, müsse von der Sprache ausgegangen werden. Daher müsse alles Verstehen als das Sein des Geistes, das in der Sprache gegeben ist, verstanden werden.

Man könnte *mutatis mutandis* dieses Schema so interpretieren, daß die Sprache als die gemeinsame Form und als der Rahmen der Kultur überhaupt und aller Formen der Kultur fungiert und daß sie nicht nur die erste, sondern die wesentliche und zugleich ständige Form des Geistes ist, aus der sich andere Formen entwickeln und sich gegenüber der Sprache verselbstständigen, so daß die Sprache zu ihrem Instrument wird.

6.3.2. Karl Löwith: Hegel und die Sprache (1965)

Löwith interpretiert nicht die ganze Philosophie Hegels, sondern nur die Sprachphilosophie. Dabei geht er auch diese nur partiell, aber auf sehr scharfsinnige Weise an, was die Identifizierung der Hauptpunkte betrifft. Er übernimmt die anthropologische und semiotische Fragestellung Hegels und bespricht diese. Für seine Interpretation berücksichtigt er die Paragraphen aus der Enzyklopädie, die sich auf das Zeichen beziehen, sowie die Abschnitte aus der Jenenser Realphilosophie, die von den Dimensionen des Menschen sprechen, die der Arbeit und der Sprache gewidmet sind.

Die Interpretation ist vor allem in bezug auf die Opposition Sprache vs. Arbeit wichtig. Für Hegel sind nämlich Sprache und Arbeit gleich ursprüngliche Existenzweisen des als Bewußtsein erscheinenden Geistes, was von Löwith hervorgehoben wird. Das bedeutet zunächst, daß Arbeit und Sprache den Menschen charakterisieren, und dann weiter, daß beides eine Stellungnahme des Menschen gegenüber dem ihm Gegebenen darstellt und ihn damit radikal vom Tier abhebt. Der Mensch zeigt sich also hier als das negierende Wesen, das die Welt - so wie sie ihm gegeben ist - negiert, das sich nicht anpaßt, sondern die Welt verändert.

Manche glauben, daß erst Marx gesagt habe, daß die Philosophen die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern auch zu verändern haben; das hatte aber ursprünglich schon Hegel in den

Jenenser Schriften dem Menschen zugeschrieben. Marx hängt weitgehend - zumindest was seine Anthropologie betrifft - mit dem Anthropologen Hegel zusammen.

Arbeit bedeutet Negierung der Welt. Sie ist nicht Anpassung an die Welt, sondern Konstruktion einer Welt für den Menschen als biologisches Wesen. Tiere arbeiten nicht, der Mensch aber arbeitet immer. Er macht aus seinem Körper ein Instrument: Hegel spricht von der Hand als dem "wunderbaren Instrument". Außerdem macht er für sich Instrumente, die für ihn arbeiten können, und bereitet sich eine besondere Welt zum Leben im biologischen Sinn.

Die Tiere sprechen auch nicht: Sie stellen sich nicht die Frage, ob man diese Welt, die uns gegeben ist, zu einer Welt des Denkens machen kann. Die Welt ist für das Tier eine gegenständliche Welt: Sie hat nur Dasein, aber kein Sein. Für den Menschen gibt es Begriffe, die sich in den Sachen realisieren: die Sachen können Gegenstände des Denkens sein. Der Mensch konstruiert sich über die Sprache seine eigene Welt als denkbare Welt, als seine eigene geistige Welt. In dieser Hinsicht ist die Sprache die andere Dimension des Menschen. Er macht sich selbst und seine Eindrücke zu Begriffen und konstruiert mit ihnen eine Welt: Er macht die Begriffe zu Sachen, zu Abgrenzungen in der Welt.

6.3.3. Lauener, H.: Die Sprache in der Philosophie Hegels (1962)

[08.02.88] Lauener betrachtet insbesondere das Verhältnis von Sprache und Denken und glaubt, die Sprache bei Hegel als das Denken an sich bestimmen zu können. Er bringt die Sprache in einen Zusammenhang mit der Dialektik und meint zumindest, daß eine Analogie zwischen Sprache und Dialektik bestehe. Er entwickelt sie aus der Grundfrage, warum Hegel die Sprache nicht zu einem autonomen Gegenstand der Philosophie mache. Die Analogie zur Dialektik besteht seiner Auffassung nach darin, daß die Sprache wie die Dialektik als Gegenstand einer besonderen Untersuchung fehlen, weil beide das Ganze betreffen. Er betont, daß die Sprache mit der Dialektik eng verbunden sei, denn die Dialektik sei das der Sprache immanente Leben. Hiermit meint er die Bejahung, die Negierung und die Synthesefindung.

6.3.4. Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein, Bd. 5 (1970)

Liebrucks gibt keine eigentliche Interpretation von Hegel, bietet aber wichtige Ansätze. Schon 1950 bemerkte Liebrucks: "Hätte Hegel mehr von der Sprache gewußt, so hätte er sie in die Mitte der Phänomenologie des Geistes gestellt." Diese These wurde von J. Simon in seiner Dissertation vertreten und weiterentwickelt. Liebrucks versucht ebenfalls zu zeigen, daß Hegel über die Sprache mehr meint, als er ausdrücklich sagt. Sicherlich sind die Behauptungen Hegels im einzelnen überraschend: "Der Name ist die Sache. Die Sprache ist der Geist. Die Sprache ist das Dasein des

reinen Selbst. Die Sprache ist ursprüngliche Existenzweise des als Bewußtsein erscheinenden Geistes." Es ist die Frage nach der zugrundeliegenden Einheit zu stellen.

6.3.5. Bodammer, Th.: Hegels Deutung der Sprache (1969)

Bodammer geht vom Perspektivismus Hegels in der Betrachtung der Sprache aus und stellt sich wie Lauener die Frage, warum Hegel die Sprache nicht zu einem autonomen Gegenstand der Philosophie gemacht hat. Seine Antwort ist folgende:

Gerade weil Hegel innerhalb der Mannigfaltigkeit seiner Gesichtspunkte doch auch einiges als einheitliche Grundlage der verschiedenen Betrachtungen durch die verschiedenen Zusammenhänge hindurchhält; insbesondere die Interpretation der Sprache als einer ersten unmittelbaren und natürlichen Erscheinungs- oder Existenzweise des Geistes.

Gerade dies ist für ihn der Grund dafür, daß bei Hegel eine Sprachphilosophie als eigene Disziplin fehlt. Dies bedeutet, daß die Sprache immer schon vorausgesetzt wird. Er formuliert:

Die Sprache ist für Hegel nicht neben Recht, Staat und Geschichte, sowie schließlich auch der Kunst, Religion und Philosophie selbst eine objektive Gestalt des Geistes, sondern sie besitzt gewissermaßen nur Hintergrundcharakter: nicht die Sprache selbst wird objektiv, sondern in ihr objektivieren sich geistige Gehalte und nehmen auf diese Weise eine Gestalt an, in der der Geist sich als Selbstbewußtsein realisiert und anschaut. In der Geschichte als dem Bezirk des objektiven Geistes hat sich dementsprechend nicht eigentlich Sprache niedergeschlagen, sondern Gesetze, Verträge, Staatsverfassungen, sowie ebenfalls Dichtung, religiöse Dokumente oder auch philosophische Systeme.

Nach seiner Auffassung sei die Sprache also nie für sich selbst einfach als Sprache, sondern stets für etwas anderes da. Sie wird von dieser Objektivierung des Geistes in der Vernunft der Gemeinschaft und den absoluten Formen der Kultur vorausgesetzt.

Für ihn besteht hier ein Zusammenhang mit der Unbewußtheit der Sprache. Dies versteht er nicht in dem Sinne, daß das Sprechen unbewußt wäre, sondern daß das Bewußtsein nicht die Sprache als solche betrifft, denn wenn man denkt, so denkt man schon in der Sprache: alles ist sprachlich vermittelt. Gerade dies wird dem Sprecher nicht bewußt. Beispielsweise ist das, was er Welt oder Gegenstand nennt, immer bereits sprachlich und in der Sprache unmittelbar hinterlegt und konstituiert. Wegen der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit kommt für Hegel die Sprache nicht als Thema in Betracht: Hier spielt die beschriebene Bewußtlosigkeit eine Rolle, daß der Sprecher nicht das Sprachliche als solches, sondern mit der Sprache immer etwas anderes denkt: das Ausgesprochene. Er meint, daß das Interesse der Philosophie immer erst dort beginne, wo die Sphäre

der bloßen Natürlichkeit verlassen wird und die Vernunft anfängt, sich selbst bewußt zu realisieren und zu erkennen.

Die Sprache wird also als erste und unmittelbare Erscheinung des Geistes verstanden und nur dort betrachtet, wo sie nicht für sich selbst auftritt, sondern für etwas anderes, wie zum Beispiel für die Dichtung, für den Ausdruck der Religion oder das politische und soziale Leben in der Gemeinschaft.

Dies ist alles annehmbar. Man fragt sich, ob nicht gerade dies schon eine Philosophie der Sprache ist und ob die autonome Sprachphilosophie Hegels nicht gerade darin besteht, daß die Sprache, die Hegel im geistigen Bereich stets als Voraussetzung für alles betrachtet, keine determinierte Form ist.

6.3.6. Derbolav, J.: Hegel und die Sprache (1959)

Mit Derbolav kommen wir zu den Arbeiten, die Hegel negativ interpretieren. Derbolav sagt, daß Hegel die Sprache nur als Tat der theoretischen Intelligenz begriffen und sich damit den praktischen Horizont verdunkelt habe. Indem er sich auf die wissenschaftliche Aussageform festgelegt habe, sei er den übrigen Weisen der Sinnoffenbarung durch Sprache nicht gerecht geworden. Die Thematik seiner Zeit habe er nicht berücksichtigt, insbesondere habe er die Individualität der Sprache nicht miteinbezogen. Nach Derbolav hat Hegel versäumt, das Ganze der Sprache zu thematisieren, wie sich beispielsweise Humboldt mit ihm beschäftigt hat.

Beim Begriff der Intelligenz liegt wahrscheinlich eine Verwechslung vor, da Hegel diesen Begriff nicht im üblichen Sinne gebraucht hat - im Sinne eines rationalen Denkens, das einem vorrationalen entgegengesetzt wird -, sondern die Fähigkeit des *intelligere* in all ihren Formen. Dabei werden die Formen, die vorrational und vorlogisch genannt werden, nicht ausgeschlossen (Übrigens hat auch B. Croce dies falsch interpretiert, weil er den Begriff im engeren Sinne verstanden hat. Er sagt, daß Hegel die Intuition, das Dichterische an der Sprache nicht berücksichtigt habe).

6.3.7. Schmidt, F.: Hegels Philosophie der Sprache (1961)

Als Marxist äußert sich Schmidt natürlich gegen den Idealismus, obwohl er dem System Hegels einen maximalen Wirklichkeitsgehalt zuerkennt. Dennoch stellt er mit Erstaunen fest, daß Hegel die Sprache nicht als ein Feld des objektiven Geistes in der Kulturphilosophie, sondern nur als ein Phänomen des subjektiven Geistes in der Psychologie abhandelt. Er meint, daß Hegel gerade nur in der Psychologie der Zeichen über Herder hinausgeht. Das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit habe Hegel nicht erörtert, und die Objektivität der Sprache habe er nur unvollkommen geklärt. Er

habe weder ein besonderes Interesse für das Verhältnis von Sprache und Gemeinschaft gehabt noch für den gerade in seiner Zeit entstehenden Sprachvergleich.

Es ist richtig, daß Hegel die Sprache nicht als ein Objekt der Kulturphilosophie behandelt. Die Bemerkung, daß er nur in der Psychologie des Zeichens über Herder völlig hinausgegangen sei, ist aber nicht zutreffend. Außerdem ist nicht richtig, daß Hegel für das Problem Sprache und Gemeinschaft und für die vergleichende Sprachwissenschaft kein Interesse gezeigt habe. Zum Verhältnis von Sprache und Gemeinschaft hat sich Hegel schon in der Jenenser Realphilosophie geäußert und in Bezug auf die vergleichende Sprachwissenschaft war er zumindest, wie auch sonst auf anderen Gebieten, verhältnismäßig gut informiert. Er pflegte gute Beziehungen zu Bopp und er kannte die Schriften von Humboldt, obwohl er nur den "Dualis" zitiert und Humboldt nicht als Philosophen betrachten wollte. Außerdem hat er eine wichtige Rezension zu einer Abhandlung von Humboldt geschrieben, wo er das Problem der Übersetzung behandelt.

Das Problem des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit, so wie Franz Schmidt es meint, hat Hegel tatsächlich nicht behandelt. Dies lag daran, daß für Hegel ein solches Problem völlig sinnlos gewesen wäre. Wenn man beim Problem des Verhältnisses von Sprache und Realität die Realität als etwas ansieht, was schon im voraus gegeben ist, dann hat Hegel dieses Problem tatsächlich nicht behandelt. Wenn es aber um ein Verhältnis geht, bei dem man die Realität nicht im Voraus als gegeben ansieht, dann geht es in der Enzyklopädie und in der Theorie des Zeichens gerade auch in den von Schmidt zitierten Paragraphen nur um dieses Verhältnis. Denn es geht darum, wie die Realität als Sein durch die Sprache entsteht, wie den Dingen Realität und Objektivität verliehen wird. Dies bedeutet, daß es gerade um Realität und Sprache geht.

6.3.8. Stellungnahme zu den Interpretationen

Was ist das Gemeinsame dieser verschiedenen Interpretationen sowohl in negativer als auch in positiver Hinsicht? Alle stellen die scheinbare Lücke fest, daß Hegel, obwohl er immer wieder und bei jedem Anlaß von der Sprache spricht, die Sprache nie als ein autonomes Objekt der Philosophie betrachtet und insbesondere die Sprache nicht - so wie wir es taten - als eine Form der Kultur neben anderen Formen ansieht, so daß es auch nicht zu einer autonomen Behandlung kommt.

Es stellt sich die Frage, ob dies einen besonderen Sinn hat oder nicht. Sagt Hegel also gerade dadurch etwas Wesentliches zur Sprache? Zum anderen läßt sich fragen, wie man über Hegel hinausgehen kann. Bei Hegel finden wir die Sprache stets als Voraussetzung; die Sprache ist immer für etwas anderes da und nicht für sich selbst.

6.4. Die Sprache im Bereich des subjektiven Geistes

6.4.1. Die Sprache als Ausdrucksform der Seele

Nun kommen wir kurz zur Behandlung der Sprache im Bereich des Subjektiven, d.h. der Seele und des subjektiven Geistes, wie sie HHegel in der Enzyklopädie vornimmt.

Im Bereich der Seele wird die Sprache noch nicht als Sprache behandelt, sondern vielmehr als Stimme unter anderen Ausdrucksformen der Seele, also des Individuums als Psyche. Die Sprache erscheint als eine Form der Äußerung der Seele neben dem Lachen und dem Weinen, und schon diese Form trennt den Menschen als biologisches Wesen vom Tier. Denn diese Ausdrucksformen sind schon Formen der Innerlichkeit und nicht Ausdruck des Körpers allein. Man weint beispielsweise, wenn man traurig ist, aber traurig ist nicht der Körper, sondern traurig ist die Innerlichkeit, die Psyche, die Seele.

6.4.2. Sprache als Stimme vs. Sprache als Bedeutung

Die einzige Frage, die sich hier stellt, ist die Frage, ob man die Sprache, die als Stimme, d.h. als Stufe oder als Ausdruck der Innerlichkeit allein verstanden wird, von der Sprache als Bedeutung trennen kann.

Meines Erachtens trennt Hegel die Sprache als Bedeutung nicht von der Sprache als Stimme, als Ausdruck, sondern unterscheidet sie nur methodisch wegen der systematischen Betrachtung als eine weitere Stufe der Sprache. Dies läßt sich ebenfalls bei Condillac finden, auch wenn wir die Reihenfolge der Entwicklungsstufen bei Condillac nicht als chronologisch gegeben auffassen, sondern als rationale Reihenfolge. Ähnliches gibt es auch bei Schleiermacher; bei ihm ist aber alles zugleich gegeben, und die Differenzierung wird nur als Methode, als Technik der Analyse verstanden.

Wichtig ist allerdings, daß diese Form des Ausdrucks der Seele nicht einfach die Form ist, die unter anderem eine Bedeutung hat, sondern daß die Bedeutung das Definitorische für die Sprache ist. Dies ist immer wieder die Fragestellung bei Hegel: Damit ein X zu einer Klasse Y gehört, genügt es nicht das X und Y etwas gemeinsam haben, sondern sie müssen das Definitorische gemeinsam haben.

Das Definitorische der Sprache bleibt außerhalb der Klasse der Ausdrucksformen der Seele, obwohl die Sprache in materieller Hinsicht als Stimme mit diesen Ausdrucksformen etwas Gemeinsames hat: Ausdrucksformen der Seele sind beispielsweise Gestik, Weinen und Lachen und auch Sprache, so daß die Sprache etwas Gemeinsames hat, aber eben gerade nicht das Definitorische. Durch das

Gemeinsame ist die Sprache eine unter diesen Ausdrucksformen, durch das Definitorische ist sie etwas anderes.

Das ist auch die Fragestellung in bezug auf das Verhältnis von Mensch und Tier bei Hegel: der Mensch und das Tier haben etwas Gemeinsames, aber gerade nicht das Definitorische, so daß der Mensch nach Hegel kein Tier ist.

6.4.3. Sprache und theoretischer Geist

Die Sprache als Sprache erscheint bei Hegel erst im Bereich des Geistes im engeren Sinne - also bei der dritten Stufe des subjektiven Geistes - beim theoretischen Geist. Der theoretische Geist ist zugleich Wissen und Fähigkeit zu wissen bzw. die entsprechende Tätigkeit, nämlich das *intelligibile* und das *intelligere*. Als Fähigkeit des *intelligere*, des Verstehens, ist der Geist eben Intelligenz.

Bei der Intelligenz unterscheidet Hegel wiederum drei Stufen: Anschauung, Vorstellung und Denken. Die Sprache wird von Hegel der zweiten Stufe zugeordnet. Diese darf aber nicht als bloße Vorstellung eines Gegenstandes interpretiert werden. Bei der Vorstellung differenziert Hegel ebenfalls und kommt zu Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtnis. Die Sprache wird auf der Stufe der Vorstellung der Einbildungskraft zugeordnet. Hier erscheint sie als zeichenmachende Phantasie, als Namengebung.

6.4.4. Sprache als zeichenbildende Phantasie

Bei der zeichenbildenden Phantasie stellt sich das Denken Hegels, sehr kurz gesagt, folgendermaßen dar: Ich habe Eindrücke, die der Innerlichkeit des Bewußtseins gehören. Diese Eindrücke, die ich auf der ersten Stufe als Erinnerung habe, mache ich zu einem allgemeinen Bild. Ein allgemeines Bild, eine Erfassung einer Art des Seins, muß man sich ohne Wort vorstellen, wenn man sich diesen Ablauf vorstellen möchte. Die Sprache stellt nun den Übergang vom Zeichen zu diesem Bild im objektiven Bewußtsein dar, so daß es dann nicht mehr nur mein X ist, das ich als ein allgemeines Bild habe, sondern zu etwas Objektivem wird, was ich bezeichne. Hier handelt es sich um ein willkürliches Bezeichnen durch ein Zeichen.

Das Zeichen ist etwas anderes als ein Symbol. Hegel macht ausdrücklich einen Unterschied zwischen Zeichen und Symbol. Denn das Symbol hängt immer noch mit den Eindrücken als einem Bild zusammen: Auch eine Waage als das Symbol der Gerechtigkeit hat noch etwas Gemeinsames - eben das Gleichgewicht - mit dem Gemeinten. In der Sprache hat aber das Zeichen nichts mit dem Gemeinten gemeinsam, so daß es als willkürlich anzusehen ist. Hegel verwendet auch diesen Terminus des "Willkürlichen", der in dieser Hinsicht eine Befreiung vom Bild und der Subjektivität des Bildes ist.

6.4.5. Die Namengebung als Objektivierung der Vorstellungsbilder

Die Namengebung ist demnach eine Objektivierung, so daß es eine Projizierung von dieser Art des Seins in die Welt ist. Die Art des Seins ist mein Bild. Darum findet eine Projizierung von mir selbst als Welt statt, als etwas Objektives, als etwas, was außerhalb des Bewußtseins steht, was von mir nur bezeichnet wird, so daß ich mit den Namen operieren kann. Wenn ich von der Welt spreche, so spreche ich mit den Namen: diese vertreten für mich bereits diese Welt.

Die Sprache macht die Welt zu einer denkbaren Welt, so daß man sich Gegenstände vorstellen kann. Individuelle Eindrücke kann man sich vorstellen, aber nicht denken. Zum Denken muß man die Sachen als Begriffe, als Bedeutungen haben. Das bedeutet nicht, daß die Existenz der Sachen durch die Sprache gegeben ist, sondern es bedeutet, daß das Sein der Sachen nur durch die Sprache gegeben ist, weshalb der Name die Sache ist.

In der Welt gibt es - und auch für unsere Erfahrung - zunächst einmal Dinge, die wir unterschiedlich benennen können, sei es z.B. *grün* oder *grau*, also verschiedene Interpretationen. Was durch die Farbnamen bezeichnet wird, existiert in der Welt nicht als Einheit. In diesem Sinne existieren auch keine Wälder. Es gibt etwas, was eine bestimmte Form ist, die wir in der Welt feststellen können. Aber erst in der Sprache ist diese Form dies oder jenes. In einer Sprache beispielsweise könnte man alles, was grün ist und wächst, mit einem einzigen Wort benennen und zum Beispiel auch die Wiese und den Garten mit einem einzigen Wort benennen, so daß das mit diesem Wort bezeichnete eine Art des Seins wäre. Demnach ist das Sein der Sachen, die Sachen als Sachen, die man denken kann, durch die Sprache gegeben.

Nun kann man entgegen, daß Wälder existieren. Damit sie aber als *Wälder* existieren, müssen sie auch als solche von der Sprache abgegrenzt werden. Um fragen zu können "Gibt es Wälder?", muß man diese Art Sein sprachlich abgegrenzt haben. Genau das will Hegel sagen, wenn er die Sprache als Objektivierung auffaßt. Selbstverständlich wird man die Wälder in der Welt suchen, weil die Sprache eben die Bilder in die Welt projiziert, sie objektiv macht. Dann wird man feststellen, daß Wälder existieren, so daß etwas dem Zeichen *Wald* entspricht.

Bei der Sprache ist es nicht notwendig, daß die Sachen existieren. Diese Feststellung ist eigentlich sekundär, da die Sprache auch Bilder in die Welt projizieren und auf gleiche Weise Arten des Seins benennen kann, die wir in der Welt nicht feststellen. So gibt es keine Zentauren, aber die Sprache hat sie als etwas Objektives, so daß wir sie gerade in der Welt suchen würden, wenn wir nach ihnen suchten. Als Folge dieser Suche kommen wir dann dazu zu sagen, daß es sie nicht gibt. Wir stellen dann fest, daß uns diese Art von Sein nicht begegnet.

Literaturverzeichnis

- Apel, K. O. (1955): "Das Verstehen - eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte". In: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 1, Bonn 1955.
- Aristoteles (1831-1870): Aristotelis Opera. Ex recensione I. Bekkeri ed. Academia Burussica. Berlin.
- Arnauld, Antoine / Lancelot, Claude (1676): Grammaire générale et raisonnée (= Grammaire de Port Royal). Troisième Edition Paris. [1. A. 1660, éd. critique par H. Brekle, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966]
- Betti, E. (1954): Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, Tübingen.
- Betti, E. (1955): Theoria generale d'interpretatione. Zwei Bände, Mailand.
- Bodammer, Th. (1969): Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache. Hamburg.
- Bollnow, O. F. (1949): Das Verstehen, Mainz 1949.
- Derbolav, Josef (1959): "Hegel und die Sprache. Ein Beitrag zur Standortbestimmung der Sprachphilosophie im Systemdenken des dt. Idealismus". In: "Sprache: Schlüssel zur Welt" Festschrift Weisgerber, hrsg. von H. Gipper. Düsseldorf: Schwann 1959. 56-86.
- Dewey, John (1938): Logic, The theory of inquiry.
- Dilthey, Wilhelm (1870): Das Leben Schleiermachers, Bd. 1. Berlin 1870 (3. Aufl. 1965 oder 1970, hrsg. von M. Redeker, Stuttgart/Göttingen 1970, = Ges. Schriften 13)
- Dilthey, Wilhelm (1957): "Die Entstehung der Hermeneutik", in: "Gesammelte Schriften" Bd. 5, Stuttgart/Göttingen [4. A. 1964], 317-338.
- Dilthey, Wilhelm (1966): Das Leben Schleiermachers, Bd. 2. Hrsg. von Martin Redecker: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Berlin
- Fiesel, Eva (1927): Sprachphilosophie der deutschen Romantik, Tübingen.
- Frank, Manfred (1977): Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Interpretation nach Schleiermacher., Frankfurt a.M..
- Frank, Manfred (Hrsg.) (1977): "Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers", Frankfurt 1977.
- Füchs, E. (1954): Hermeneutik, Bad Cannstadt.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen (2. A. 1965 1965, 4. A. 1975)

- Gadamer, Hans-Georg (1968): Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik. Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 65 (1968) (wieder in: Kleine Schriften, Bd.3, "Idee und Sprache", Tübingen 1972, S. 129-140).
- Hegel, G.W.F. (1807): Die Phänomenologie des Geistes.
- Hegel, G.W.F. (1812): Die Wissenschaft der Logik (wieder 1816)
- Hegel, G.W.F. (1817): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (revidierte Fassungen 1827, 1830).
- Hegel, G.W.F. (1835-1838) Vorlesungen über die Ästhetik.
- Hegel, G.W.F. (1837): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.
- Hegel, G.W.F. (1932): Die Jenenser Realphilosophie, Bd I, hrsg. von J. Hofmeister, Philosophischen Bibliothek, Bd. 66a.
- Hegel, G.W.F. (1939): Die Jenenser Realphilosophie, Bd II, hrsg. von J. Hofmeister, Philosophischen Bibliothek, Bd. 67. [Neuausgabe I/II in einem Band]
- Humboldt, Wilhelm von (1822): Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluß auf die Ideenentwicklung. In: Schriften zur Sprachphilosophie. Darmstadt: Wiss. Buchges 1963 (= Werke, Bd. III, hrsg. von A. Flitner und K. Giel), 31-63.
- Lauener, H. (1962): Die Sprache in der Philosophie Hegels, mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik. Bern: Haupt.
- Liebrucks, Bruno (1970): Sprache und Bewußtsein, Bd. 5, Frankfurt.
- Löwith, Karl (1965): "Hegel und die Sprache". In: Die neue Rundschau, Jahrgang 76, 1965, 278-297.
- Maier, Jörg Friedrich (1757): Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Halle [Neudruck: Instrumenta philosophica, Series hermeneutica 1, Düsseldorf 1965].
- Paul, Hermann (1920): Prinzipien der Sprachgeschichte. 5. A. Halle.
- Platon (1957/59): Sämtliche Werke, übers. Schleiermacher u.a., ed. W.F. Otto, E. Grassi., G. Plamböck. 6 Bde. Hamburg: Rowohlt.
- Rieger, Reinhold (1988): Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei F. Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund. Tübingen: Berlin: de Gruyter.
- Schlegel, August Wilhelm von (1798): Der Wettstreit der Sprachen. Ein Gespräch über Klopstocks grammatische Gespräche. Kritische Schriften und Briefe 1, hrsg. von E. Lohner: Sprache und Poetik, Stuttgart: Kohlhammer [o.J.], 219-259, 279-280.
- Schleiermacher, August Wilhelm (1816): "Über die verschiedenen Methoden der Übersetzung". Berliner Akademierede 1813. 1816 gedruckt. Wieder in: Hans Joachim Störig, ed.: Das Problem des Übersetzens, Darmstadt 1. Aufl. 1963.

- Schleiermacher, Friedrich (1838): Hermeneutik. Hrsg. vom Friedrich Lücke. In: Sämtliche Werke, Bd.7 der 1. Abteilung, Berlin: 1838.
- Schleiermacher, Friedrich (1862): Psychologie, hrsg. von George. In: Friedrich Schleiermachers literarischer Nachlaß zur Philosophie, Bd. 4. Berlin.
- Schleiermacher, Friedrich (1931): Ästhetik, hrsg. von Odebrecht. Berlin/Leipzig (Nachdruck).
- Schleiermacher, Friedrich (1942): Dialektik, hrsg. von Odebrecht. Leipzig.
- Schleiermacher, Friedrich (1948): Dialektik (Auszüge). In Heinrich Junker, Hrsg.: Sprachphilosophischem Lesebuch, Heidelberg.
- Schleiermacher, Friedrich (1959): Hermeneutik. Hrsg. von Heinz Kimmerle. Heidelberg 1959 [ergänzte Neuaufl. 1974].
- Schleiermacher, Friedrich (1977): Hermeneutik und Kritik, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt a. M.
- Schmidt, Franz (1961): "Hegels Philosophie der Sprache". In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1961.
- Schulz, Walter (): "Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers - ihre Auswirkungen und ihre Grenzen", in: "Zeitschrift für Theologie und Kirche".
- Simon, Josef (1966): Das Problem der Sprache bei Hegel. Stuttgart.
- Steinthal, Heymann (1848): Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts und die hegelsche Philosophie, Berlin 1848. Neudruck: Hildesheim 1971.
- Steinthal, Heymann (1855): Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zueinander. Berlin.
- Thomas von Aquin (): In peri hermeneias (Zu "De Interpretatione")
- Trabant, Jürgen (1970): Zur Semiologie des literarischen Kunstwerks, München.
- Vattimo, G. (1967): "Introductione a la methodica Schleiermacher", Turin.
- Vattimo, G. (1968): Schleiermacher filosofo dell'interpretazione, Milano.
- Verlato, Micaela (1984): Sprachinhalt und Interpretation. Bedeutung und Sinn in Schleiermachers Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Tradition. Romanisches Seminar der Universität Tübingen (später auch in: Zeitschrift für Theologie).
- Wach, J. (1926-1933): "Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jh., 3 Bde. Tübingen [Nachdruck Hildesheim 1966].

