

## Vorwort

Der Text dieses Buches entspricht weitgehend einem Teil meiner Promotionschrift mit dem Titel *Die Sprachinhaltsforschung Leo Weisgerbers, ihre sprachphilosophischen Implikationen und ihr Bezug zu Heidegger*, die im Januar 2008 an der Universität Minho in Braga/Portugal eingereicht und im Juli des gleichen Jahres erfolgreich verteidigt wurde. Mein Interesse für die Beschäftigung mit Leo Weisgerber wurde angeregt durch Herrn Prof. Erwin Koller, einem der Betreuer meiner Dissertation, der unter anderem über Innsbruck und Würzburg den beruflichen Weg nach Braga gefunden hatte, und dessen Interesse an Weisgerber sicherlich (auch) darauf zurückzuführen ist, dass sein ehemaliger Lehrer Johannes Erben zum engeren Kreis der Weisgerberschen Sprachinhaltsforschung zählte. Das Interesse für Heidegger beruht auf einer nun schon zehn Jahre währenden Forschungs- und Übersetzungsarbeit in zwei Forschungsprojekten zu Heidegger\*, die beide von Frau Professor Irene Borges Duarte, der zweiten Betreuerin meiner Dissertation, initiiert und koordiniert wurden.

Beiden Betreuern gilt mein besonderer Dank, Herrn Professor Doktor Erwin Koller für die intensive Betreuung und die überaus wertvollen Kommentare zu dieser Arbeit, Frau Professor Doktor Irene Borges Duarte für die Förderung, Unterstützung und Betreuung aller Arbeiten, die sich thematisch im Umkreis der Philosophie Martin Heideggers bewegten und dann auch direkten Eingang in diese Arbeit fanden. Nicht nur der Aspekt der Förderung, sondern auch der der unbestreitbar hoch ausgeprägten Sachkenntnis beider Betreuer in den diese Arbeit bestimmenden Sachbereichen hat mir bei der Abfassung der Promotionschrift sehr geholfen.

Ein weiterer Dank gilt insbesondere den drei in der Fußnote zu den Heidegger-Forschungsprojekten genannten Institutionen, der *Fundação para a Ciência e Tecnologia*, der *Fundação da Universidade de Lisboa* und dem *Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*, die eine finanzielle Unterstützung der vorliegenden Publikation über Forschungsgelder des noch laufenden Heidegger-Projekts bewilligten. Zudem danke ich dem *Centro de Estudos Humanísticos* der Universität Minho, das sich an der finanziellen Unterstützung dieser Publikation ebenfalls beteiligte. Ein weiterer Dank geht an die *Fundação Calouste Gulbenkian*, die durch Bewilligung eines Forschungsstipendiums einen zweiwöchigen Aufenthalt in Deutschland im Februar des Jahres 2004 ermöglicht und finanziert hatte, der zu wichtigen Forschungsergebnissen führte, insbesondere durch den Besuch des Weisgerber-Archivs im Brüder-Grimm-Museum in Kassel. Dem dor-

---

\* Es handelt sich um das Forschungsprojekt "Heidegger em português" (Programa PRAXIS XXI C/FIL/13034/1998) und gewissermaßen dessen Fortsetzung "Heidegger em Português: da *Lógica* de 1934 aos *Contributos para a Filosofia* (1936-1938)" (Programa POCI/FIL/60600/2004), beide finanziell unterstützt von der *Fundação para a Ciência e a Tecnologia*. Verantwortliche Trägerinstitutionen waren die *Fundação da Universidade de Lisboa* sowie das *Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*.

tigen Leiter des Archivs, Herrn Doktor Bernhard Lauer, danke ich in diesem Zusammenhang sehr herzlich für die freundliche Genehmigung, Einsicht in Unterlagen des Weiserber-Nachlasses zu nehmen und einige Dokumente zu kopieren. Im Rahmen dieses Forschungsstipendiums war mir auch ein Besuch bei Dr. Hermann Heidegger möglich, der mir die freundliche Genehmigung erteilte, Einsicht in ein Handexemplar aus Heideggers Privatbibliothek zu nehmen und eine Abschrift von Randbemerkungen zu erstellen. Auch dafür sei herzlichst gedankt.

Für sehr freundliche und offene Informationsgespräche danke ich insbesondere Herrn Professor Doktor Johannes Erben, Herrn Professor Doktor Helmut Gipper und seiner Ehefrau, Herrn Professor Doktor Friedrich-Wilhelm von Herrmann sowie Herrn Professor Doktor Bernhard Weiserber.

Mein besonderer Dank gilt nicht zuletzt meiner Frau Cristina Sylla, durch deren Bereitschaft, mir unzählige Verpflichtungen in Sachen Kinderbetreuung und Haushalt abzunehmen, die Abfassung dieser Arbeit allererst möglich wurde, desweiteren meinen Kindern Francisco und Tiago, die mir meine öftere Absenz nicht verübelt haben.

Braga, im Oktober 2008

## Inhaltsverzeichnis

### Hermeneutik der *langue*: Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt

1. Vorbemerkungen	9
2. Grundpositionen der Sprachinhaltsforschung Leo Weisgerbers	12
2.1. Zur Person Leo Weisgerber	12
2.2. Bedeutung und Sprachinhalt	14
2.3. Die Lehre vom sprachlichen Feld	21
2.4. Muttersprache, Sprachgemeinschaft und die These vom Weltbild der Sprache	27
2.5. Desavouierung von Individuum und parole	38
3. Die philosophischen Implikationen von Weisgerbers Sprachinhaltsforschung	46
3.1. Philosophische Implikationen von Weisgerbers Sprachinhaltsforschung	48
3.1.1. Die These vom Muttersprachapriori und Weisgerbers Auffassung von Wirklichkeit/Realität	50
3.1.2. Sprache als gesellschaftliches Phänomen	60
3.1.3. Erkenntnis der Erkenntnisform – oder: Relativismus versus Universalismus	83
3.1.4. Pragmatik und Hermeneutik der <i>langue</i>	108
3.2. Die philosophischen Implikationen der Sprachinhaltsforschung im Kontext anderer sprachphilosophischer Ansätze	113
3.2.1. Weisgerber und Humboldt	114
3.2.1.1. Allgemeine Situierung der Kritik an Weisgerbers Humboldt-Rezeption	115
3.2.1.2. Der halbierte Humboldt	117
3.2.1.3. Sprachphilosophische Implikationen	135
3.2.2. Weisgerbers Bezug zu Cassirer, Hönigswald und Herder – Betonung des <i>langage</i> - bzw. <i>hyperlangue</i> -Aspekts	141
3.2.2.1. Weisgerber und Cassirer	141
3.2.2.1.1. Grundlegende Aspekte der Sprachphilosophie Cassirers	141
3.2.2.1.2. Weisgerbers Cassirer-Rezeption	158
3.2.2.2. Weisgerber und Hönigswald	163
3.2.2.3. Weisgerbers Herder-Rezeption	171
3.2.3. Gegen den methodischen Vorrang des Referenzproblems – Weisgerbers Bezug zu Carnap, Mauthner und Wittgenstein	180
3.2.3.1. Die Kritik an Carnap als Kritik am sprachanalytischen Idealsprachenprogramm	181
3.2.3.2. Mauthners Verzweiflung am Referenzproblem	189
3.2.3.3. Die Untheoretisierbarkeit der Referenz bei Wittgenstein	199
3.2.4. Apels transzendente Sprachpragmatik und die Sprachinhaltsforschung Weisgerbers und Gippers	209
3.2.4.1. Weisgerber-Affinität beim frühen Apel	209
3.2.4.2. Apels transzendente Sprachpragmatik: Entfernung von Weisgerber	216
3.2.4.3. Apel-Rezeption durch Weisgerber und Gipper	221
3.2.5. Gippers Sprachinhaltsforschung und die neurophysiologisch-biologischen Erkenntnistheorien	226
3.2.5.1. Der Bezug von Sprachinhaltsforschung und biologischen Erkenntnistheorien	226
3.2.5.2. Autopoiesistheorien und Sprache	235
3.2.6. Resümee	240

<b>4. Heideggers Sprachphilosophie und ihr Bezug zu Weisgerber</b>	<b>243</b>
4.1. Die Rolle von Sprache beim frühen Heidegger	244
4.1.1. Vorbemerkungen	244
4.1.2. Vorbedingungen zur Fokussierung der Sprachfrage	245
4.1.3. Verstehen und Rede	249
4.1.3.1. Verstehen	250
4.1.3.2. Rede	252
4.1.4. 'Gerede' als <i>langue</i> und die 'Zweideutigkeit'	260
4.1.5. <i>Parole, Dialogizität, langue(s)</i> und der Zugang zu Sein und Sprache	265
4.2. Die Rolle von Sprache beim späten Heidegger	271
4.2.1. Vorbemerkungen	271
4.2.2. Vorbedingung zur Fokussierung der Sprachfrage: die bisherige 'Seinsgeschichte' als 'Verfallsgeschichte'	273
4.2.3. Sprache und 'Sein', Sprache und 'Ereignis'	279
4.2.4. Sprache und 'Volk als Sprachgemeinschaft' bei Heidegger	298
4.2.5. Die Radikalität der Sprachfrage	303
4.3. Heideggers sprachliche Strategien: Das Sagen des Unsagbaren	307
4.3.1. Vorbemerkungen	307
4.3.2. Vorbedingungen zur Analyse der Sprachstrategien	310
4.3.3. Sprachliche Strategien Heideggers	314
4.3.3.1. Destruktion der Funktion von <i>ist</i> -Prädikationen	314
4.3.3.2. Strategien der grammatischen Selektion – Heideggers Umgang mit Affixen	326
4.3.3.2.1. Nicht verbal mögliche Affigierung	326
4.3.3.2.2. Verbal mögliche Affigierung	334
4.3.3.3. Die 'Er-örterung' des Ereignisorts – Die Feldhaftigkeit der Präfixe und der 'Zeit-Spiel-Raum'	344
4.3.3.4. Heideggers ungewöhnliche Kasusverwendung	351
4.3.3.4.1. Fälle von ungewöhnlicher Verwendung des Akkusativs in Lokaladverbialen	351
4.3.3.4.2. Heideggers Verständnis des 'seynsgeschichtlichen Genitivs'	355
4.3.4. Die Bildlosigkeit des Denkens	357
4.3.5. Der Ausstieg aus dem 'Gestell' – Verblendung oder Heilslehre?	361
4.4. Vertritt Heidegger die These vom 'Weltbild der Sprache' im Sinne Weisgerbers?	363
4.4.1. Heidegger und die Weltbildthese	363
4.4.2. Behauptete Nähe von Heidegger zu Weisgerber oder Humboldt	377
4.4.3. Heideggerkritik unter den Prämissen der Sprachinhaltsforschung	389
4.4.4. Johannes Lohmann – der Heidegger der Sprachinhaltsforschung?	396
4.4.4.1. Lohmanns Konzept von Sprachwissenschaft und sein Rekurs auf Heidegger	397
4.4.4.2. Lohmanns Kritik an Weisgerber und Gippers Entgegnung	403
5. Schlussbemerkungen	408
Bibliographie	411

## 1. Vorbemerkungen

Johann Leo Weisgerbers (1899-1984) Schriften sind wohl den meisten philosophisch interessierten Lesern weitgehend unbekannt, Sprachwissenschaftler mögen vielleicht eher wissen, dass Weisgerber mit der von ihm vertretenen *Sprachinhaltsforschung* besonders in der Nachkriegszeit die westdeutsche Sprachwissenschaft dominierte, dann aber im Zuge der sozial- und wissenschaftspolitischen Veränderungen Ende der 60er Jahre einen kompletten Resonanzeinbruch erlebte und heute nahezu vergessen ist. Der Grund für diesen Resonanz- und Wirkungseinbruch liegt eindeutig in der Verstricktheit Weisgerbers in die nationalsozialistische Ideologie, die heute der vorherrschende und fast ausschließliche Anlass für Veröffentlichungen zu Weisgerber ist. Hier findet auf isoliertem Terrain ein ideologischer Grabenkampf der wenigen an Weisgerber interessierten Sprachwissenschaftler statt, der auch die nachträgliche Beschäftigung mit zentralen Themen der Sprachinhaltsforschung zu einer Frage der ideologischen Einstellung macht.<sup>1</sup> Obwohl der Tenor der schärfsten Weisgerber-Kritiker dahin geht, dass eine Haltung, die im- oder explizit eine Stellung pro Weisgerber bezieht, nicht zu verantworten sei (Roß 2000: 103; Knobloch 2000: 169), fällt doch auf, dass, zum Teil auch von Kontrahenten Weisgerbers, durch die letzten Jahrzehnte hindurch immer wieder auf die Dringlichkeit einer historisch-kritischen Würdigung und emotionsfreien Neubewertung der Arbeit Weisgerbers hingewiesen wurde (Polenz 1969: 163; Maas 1973: 39, 50; Hempel 1978: 41; Kühnert 1979: 93; Thilo 1989: 171; Ivo 1992: 40; Ivo 1994a: 169; Albrecht 2000: 92). Eine

---

<sup>1</sup> Dies dokumentiert besonders auffällig der von Dutz (2000) herausgegebene Sammelband der wichtigsten Beiträge zum einzigen mir bekannten wirklichen 'Weisgerber'-Kongress, der aus Anlass seines 100. Geburtstags 1999 in Münster stattfand. Besonders deutlich wird dies auch durch die erst kürzlich erschienene Dissertation Jürgen Roths (2004) als einzige mir bekannte umfangreiche Arbeit zu Weisgerber, die vom impliziten Ziel bestimmt ist, Weisgerbers gesamte wissenschaftliche Praxis als sprachpolitisches Kalkül zu entlarven. Dieser Ansatz ist sicherlich *auch* berechtigt, dies soll gar nicht in Frage gestellt werden. Richtig ist sicher die Feststellung, dass Weisgerber "eine stetige Aufmerksamkeit gegenüber politischen Entwicklungen sowie bisweilen die handfeste Bereitschaft [zeigte], diesen zu dienen" (ebd. 447), aber die Schlussfolgerung, die Roth daraus zieht ("Nein, ausgeschlossen scheinen heute nicht nur weitreichende, sondern auch punktuelle Anschlüsse an Weisgerber" (ebd. 479)), scheint mir zu weit zu gehen, widerspricht sie doch auch dem Anspruch Roths, Sprachwissenschaftsgeschichte als einen Dialog mit unabgeklärten Fragen und Problemen der eigenen Vorgeschichte zu führen (ebd. 254, 258f.). So aber wird Weisgerber *passim* 'mundtot' gemacht. Meiner Ansicht nach hat Weisgerber einen Ort an systematischen Stellen der Entwicklung der Sprachwissenschaft und wichtiger sprachphilosophischer Themen. Dies scheint auch Roth zuzugeben (ebd. 18), allerdings mit der Einschränkung, dass Weisgerber, wenn er auch neue Fragen mit "philosophische[r] Relevanz" (ebd. 477) eingeführt habe, diese doch unter 'ideologischer Vorentscheidung' behandelt und entwickelt habe. Diese ideologische Vorentscheidung müsste man dann, als Phänomen des 'blinden Flecks' der 'negativen Dialektik', auch Roth vorwerfen, da seine Thematisierung der Weisgerberschen Auseinandersetzung mit Vierkandt, Apel, Cassirer etc. auf eingehende Textanalysen verzichten zu können glaubt und sich hier auf schon Jahrzehnte zuvor erreichte Ergebnisse beruft, und zwar nur diejenigen, die die eigene Vormeinung bestätigen. Dazu passt auch, dass Weisgerbers Habilschrift, die für eine Weisgerberinterpretation und -einschätzung eminent wichtig ist, von Roth nicht gelesen und verwertet wurde.

solche Neubewertung, was im engeren Sinne die Sprachwissenschaft Weisgerbers betrifft, aber auch die Frage der Involviertheit in die Naziideologie, habe ich an anderer Stelle vorgenommen.<sup>2</sup> Hier, in diesem Buch, geht es vor allem darum zu zeigen, dass die sprachphilosophischen Theoreme Weisgerbers durchaus beachtenswert sind und eine spezifische Version einer Hermeneutik der *langue* vertreten, die in einem zumeist sehr direkten Verhältnis zu wichtigen sprachphilosophischen Ansätzen stehen. Berücksichtigt werden, nach einer kontextualisierenden Einführung zu grundlegenden sprachwissenschaftlichen Positionen Weisgerbers (Kap. 2), die sprachphilosophischen Bezüge zu Herder, Humboldt, Cassirer, Hönigswald, Frege, Carnap, Wittgenstein, Mauthner, Apel und einigen Vertretern biologischer Erkenntnistheorien (Kap. 3), wobei sich herausstellen wird, dass die bekannte, auf Quine zurückgehende und immer wieder, zuletzt etwa von Cristina Lafont (1999: xiff.) herausgestellte Gegenüberstellung von *Theorien des Meaning Holism* und *Theorien der Referenz* unter einer sprachwissenschaftlich motivierten methodologischen Sicht eine neue und sicherlich interessante Differenzierung erfährt.

Methodisch gesehen wird im letzten Teil dieser Arbeit (Kap. 4) an *einem* dieser philosophischen Interdependenzbezüge, nämlich dem zwischen Weisgerbers und Heideggers Ansatz, die Lupe angesetzt, was vor allem dadurch motiviert ist, dass einerseits die Beziehungen zwischen Weisgerber und Heidegger in der Heideggerforschung noch vollkommen unbeachtet geblieben sind, andererseits der sprachwissenschaftlich perspektivierte Blick auf Heideggers Sprachphilosophie zu meiner Ansicht nach grundlegend neuen Einsichten in die sprachliche und philosophische Textur selbiger führt.

Zum Abschluss sei noch ein Hinweis zu der besonderen Problematik gegeben, dass die beiden 'Protagonisten' dieser Arbeit, Weisgerber und Heidegger, sich beide, zeitweilig auch politisch aktiv, mit dem Naziregime arrangierten. Wenn in dieser Arbeit versucht wird, ihre Gedanken und Thesen ernst zu nehmen und sie möglichst aus ihrer eigenen Perspektive verstehen zu wollen, so bedeutet das, dass die Arbeit nicht von vornherein eine fokussiert ideologiekritische Haltung einnimmt und somit einen eher unzeitgemäßen Ansatz darstellt, der implizit zu einem Kontrastargument gegenüber den häufig vertretenen ideologiekritischen Ansätzen wird. Dennoch möchte ich behaupten, dass die Frage der Kontamination von Sprachtheorie/Philosophie und Totalitarismusanfälligkeit sich in dieser Arbeit *auch*, wenn auch in anderer Tonart stellt: nämlich so, dass das Denken von 'Absolutheit' oder Theoreme der 'Absolutheit' als solche nicht vorschnell kritisch abgeblockt oder als Böses entlarvt werden, sondern als Verarbeitungen des Absoluten wahrgenommen werden können, die in einem historisch-gesellschaftlichen Rahmen und in disziplinär gewachsenen Systemen von mit ihnen verbundenen Denkrichtungen verankert sind und zu diesen Systemen als notwendige Systemoide gehören. Die vorschnelle Kritik am Denken von Ab-

---

<sup>2</sup> und zwar im ersten Teil meiner 2008 an der Universität in Braga / Portugal eingereichten Dissertationsschrift zu Weisgerber.

soltheit kann den Nachteil haben, dass, wie es häufig geschah oder noch geschieht, dieses Denken von vornherein und *schlechthin* stigmatisiert wird, wodurch nicht nur es selbst, sondern auch seine Kritik (gerade etwa im Sinne Adornoscher Dialektik) ideologieanfälliger werden kann. Gefordert ist also – und wird es meiner Ansicht nach immer sein –, dass Absolutheit nicht deswegen zum ‘Thema *non grata*’ wird, weil sie besonders kontaminationsgefährdend ist. Vielmehr wird es eine der größten Herausforderungen bleiben, im Umgang mit Absolutheit theoretisch und praktisch flexibler zu werden, da dies die Differenzierungsfähigkeit ihr gegenüber mehr schärft, als wenn angenommen wird, dass es sichere Schutzbereiche gibt, in denen sie in ihrer totalitären Form uns nichts anhaben kann.

## 2. Grundpositionen der Sprachinhaltsforschung Leo Weisgerber

### 2.1. Zur Person Leo Weisgerber

Johann Leo Weisgerber wurde am 25.2.1899 in Metz in Lothringen (zu dieser Zeit dem Deutschen Reich angehörig) geboren; er starb am 8.8.1985 in Bonn. 1923 promovierte Weisgerber mit der keltologischen Dissertation über die Handschriften des Peredur, und schon im Dezember 1924 reichte er ebenfalls in Bonn seine Habilitationsschrift (Weisgerber 1924) mit dem Obertitel *Sprache als gesellschaftliche Erkenntnisform* ein, die dann 1925 zur Habilitation und anschließenden Tätigkeit als Privatdozent in der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn führte. 1927 wechselte Weisgerber nach Rostock, wo er eine Professur (ab 1930 als ordentlicher Professor) für vergleichende Sprachwissenschaft und Sanskrit übernahm. 1938 folgte Weisgerber einem Ruf als ordentlicher Professor für allgemeine und indogermanische Sprachwissenschaft nach Marburg, 1942 schließlich wechselte er nach Bonn, wo er bis zu seiner Emeritierung 1967 als ordentlicher Professor für Keltologie und Allgemeine Sprachwissenschaft tätig war und zusammen mit Gerhard Deeters das Sprachwissenschaftliche Institut der Universität Bonn gründete.

Weisgerber war zeit seines Lebens in zahlreiche Kontroversen verwickelt. Die im Rahmen seiner Sprachinhaltsforschung vertretenen Positionen erfuhren einerseits eine sehr starke öffentliche Anerkennung<sup>3</sup>, andererseits wurden sie, von unterschiedlichen Werten aus, auch zur Zielscheibe heftigster Kritik. Um zumindest in groben Zügen die jeweilige Motiviertheit und den grundlegenden wissenschaftssoziologischen und politischen Hintergrund dieser Kritik zu verstehen, empfiehlt es sich, Weisgerbers Schaffensperiode in vier Phasen zu unterteilen.

(i) In einer ersten Phase, die von 1924 bis 1933 reicht, schaffte es Weisgerber als Newcomer überraschend schnell, sich als feste Größe und Referenz in der sprachwissenschaftlichen und sprachphilosophischen Grundlagendebatte jener Zeit zu etablieren. In drei eminent wichtigen Themenkomplexen, der Entwicklung des Bedeutungsbegriffs, des Feldgedankens und der sprachlichen Weltbildthese, avancierte Weisgerber recht schnell zum Protagonisten einer eigenständigen Konzeption, die in Auseinandersetzung mit führenden Vertretern von Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie – u.a. mit Saussure, Husserl, Hönigswald, Cassirer, Marty und Funke, Vossler, Sapir, Bühler und dem Prager Strukturalismus – verteidigt und präzisiert wurde.

---

<sup>3</sup>Weisgerber dominierte nicht nur von 1945 bis etwa Ende der 60er Jahre die Sprachwissenschaft in Westdeutschland, ihm wurden auch offizielle Ehrungen zuteil: 1960 der Konrad-Duden-Preis der Stadt Mannheim, 1965 das Ehrendoktorat der Philosophischen Fakultät der Universität Leuven, 1975 das Verdienstkreuz 1. Klasse der Bundesrepublik Deutschland.



(ii) Von 1933 bis 1945 setzte Weisgerber seine Professorentätigkeit im faschistischen Deutschland der Hitlerdiktatur fort. Die Fakten zu Weisgerbers Arrangement mit dem Naziregime sind komplex, sie waren bis 1999 in den wesentlichsten Punkten sehr gut aufgearbeitet, obwohl, wie ich an anderer Stelle zeigen konnte<sup>4</sup>, diese Aufarbeitung noch längst nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann. Tatsache ist, dass Weisgerber mit seiner Muttersprach‘ideologie’, derzufolge ein jedes Mitglied der *Sprachgemeinschaft* einer Muttersprache auch anerkanntes Mitglied der *Volksgemeinschaft* sein sollte, auf heftigen Widerstand von Vertretern der sogenannten ‘Rassentheorie’ stieß, die Weisgerber unter weitaus stärkeren Druck setzten, als bisher angenommen wurde.<sup>5</sup> Weisgerbers Reaktion auf diesen Druck war einerseits gekennzeichnet von dem Bestreben, sein konkretes und berufliches Überleben durch Zugeständnisse an die Nazis zu sichern, andererseits aber auch von dem nicht zu übersehenden Impetus, seine eigene, Widerstandspotential beinhaltende Auffassung auch öffentlich zu behaupten. Ab 1940 arbeitete Weisgerber als Nicht-Parteimitglied im Rang eines SS-Sonderführers beim ‘Wissenschaftseinsatz’ der SS in der Bretagne mit, der zum Ziel hatte, Unabhängigkeitsbestrebungen der Bretonen zu unterstützen, gleichzeitig aber auch zu kontrollieren und im Hinblick auf mögliche strategische Verwertung zu überwachen.<sup>6</sup> Nach heutigen Kenntnissen hat sich Weisgerber weder bei dieser letzteren aktiven Unterstützung des Naziregimes noch in den Jahren zuvor eines persönlichen schweren Verbrechens schuldig gemacht.<sup>7</sup>

(iii) Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs konnte Weisgerber seine berufliche Laufbahn und wissenschaftliche Tätigkeit fortsetzen. In den frühen fünfziger Jahren hatte sich nach Veröffentlichung einer Reihe programmatischer Schriften Weisgerbers Sprachinhaltsforschung als bestimmendes Paradigma der westdeutschen Sprachwissenschaft etabliert, wobei die wesentlichen Grundtheoreme aber schon in der Zeit vor 1933 konzipiert worden waren und nun weitgehend nur noch einer systematischen Darstellung und Ausgestaltung bedurften. Dennoch finden sich gerade in diesen späteren Schriften Weisgerbers viele wichtige Präzisierungen sprachphilosophisch virulenter Thesen, da nun das zuvor Angedachte mitunter stärker durchdacht und subtiler begründet wird. Bis in die Mitte der sechziger Jahre behält Weisgerbers Sprachinhaltsforschung eine wissenschaftspolitisch führende Rolle, obwohl neben wiederholter aus ostdeut-

---

<sup>4</sup> In meiner schon erwähnten Dissertation zu Weisgerber bin ich im noch ungeordneten Weisgerber-Archiv im Brüder-Grimm-Museum in Kassel auf neue Dokumente gestoßen, die durchaus zu einer veränderten Einschätzung des ‘Falles’ Weisgerber führen.

<sup>5</sup> Unbekannt war bisher insbesondere, dass gegen Weisgerber eine sich über längere Zeit erstreckende Verleumdungskampagne angezettelt wurde, derzufolge er jüdischer Abstammung sein sollte.

<sup>6</sup> Vgl. dazu insbesondere Lerchenmüller (2000).

<sup>7</sup> Lerchenmüller, der den SS-Einsatz Weisgerbers am eindringlichsten untersucht hat, kommt zum Fazit: “Fest steht aber auch, soweit wir heute wissen, daß sich Weisgerber keiner Verbrechen schuldig gemacht hat, weder nach damaligen noch nach heute gültigen Rechtsnormen.” (Lerchenmüller 2000: 193)

schem Lager vorgebrachter Kritik am realitätsfernen ‘Idealismus’ oder ‘Agnostizismus’ Weisgerbers auch schon einige vereinzelte Stimmen im Westen auf Weisgerbers Opportunismus in der Nazizeit verweisen.

(iv) In wenigen Jahren, im Grunde zwischen 1969 und 1972, erlebt Weisgerber kurz nach seiner Emeritierung die fast völlige Demontage seiner sprachwissenschaftlichen Position. Im Zuge der politischen Umwälzungen Ende der 60er Jahre, der Hochschulreformen und der im engeren disziplinären Sinne einsetzenden ‘Linguistisierung’ der Sprachwissenschaft, die unter anderem auch auf die verstärkt einsetzende Chomsky-Rezeption und die danach beginnende ‘Entdeckung’ der Pragmatik zurückzuführen ist, wird Weisgerbers Konzept von Sprachwissenschaft nicht nur als wissenschaftlich vollkommen überholt und methodologisch defizient kritisiert, sondern zudem auch seine opportunistische Nazi-Vergangenheit zunehmend aufgedeckt und dazu herangezogen, seine gesamte Anschauung als reaktionär-faschistisch zu brandmarken. Eine sachliche Auseinandersetzung mit Weisgerber findet nicht mehr statt, einigen wenigen Apologeten, unter ihnen insbesondere Helmut Gipper, stehen im Grunde auch nur einige wenige gegenüber, die es sich in ihrer Beschäftigung mit Weisgerber zur Aufgabe machen, ihn in ideologiekritischer Absicht möglichst vollständig zu desavouieren. In neuester Zeit sind allerdings Ansätze feststellbar (u.a. Lerchenmüller, Ehlers), bei denen sich trotz kritischer Einstellung zu Weisgerber ein vorurteilsfreier und nüchtern-neutraler Umgang mit vorliegenden Daten oder Texten erkennen lässt.

Im Folgenden seien nun die wesentlichsten Grundpositionen von Weisgerbers Sprachinhaltsforschung vorgestellt: der Begriff des Sprachinhalts (2.2.), das Theorem vom Wortfeld oder sprachlichen Feld (2.3.) und die These vom sprachlichen Weltbild (2.4.). Kap. 2.5. beschäftigt sich mit der aus diesen Positionen resultierenden Desavouierung des Sprachindividuums und der *parole*.

## 2.2. *Bedeutung* und *Sprachinhalt*

Weisgerber legt 1927 eine erste differenzierte Konzeption des Begriffs des *Sprachinhalts* vor, der als Terminus dann auch der von ihm vertretenen sprachwissenschaftlichen Richtung der Sprachinhaltsforschung ihren Namen gab. Diese Konzeption resultiert aus einer Kritik unterschiedlicher zeitgenössischer Bestimmungen des *Bedeutungsbegriffs*, in welcher Weisgerber den Terminus *Inhalt* zwar schon versuchsweise einführt, ihn konsequent aber erst ab 1929/30 verwendet.

*Bedeutung* oder *Sprachinhalt* ist für Weisgerber erstens ein innersprachlich relationales und zweitens ein einzelsprachlich determiniertes Phänomen. Zunächst stellen wir nur ersteren Aspekt dar, da der zweite entscheidend für die Konzeption der sprachlichen Weltbildthese ist, die in Kap. 2.4. besprochen wird.

Die Kennzeichnung von *Bedeutung* / *Sprachinhalt* als innersprachliches Phänomen wendet sich in der Hauptsache gegen semasiologische Theorien, und

hier vor allem gegen die von Marty und dessen Apologeten Funke vertretene 'phänomenologische' Semasiologie, nach der die Bedeutung ein psychologisches und außersprachliches Phänomen ist. Unter *Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks* versteht Marty nach Funke

“[...] dasjenige psychische Phänomen, welches der sprachliche Ausdruck im Hörer wachzurufen bestimmt ist. *Namen*, wie 'Pferd', 'Haus', 'Sonne' u. dgl., sollen im Hörer eine entsprechende begriffliche Vorstellung erwecken; *Aussagen* ein Urteil und *interesseheischende Äußerungen* oder *Emotive* (wie Wünsche, Befehle, Bitten, Fragen) ein emotionelles Phänomen resp. deren Vorstellungen. In dieser Begriffsbestimmung der 'Bedeutung' liegt bereits die Ansicht beschlossen, daß es der primäre Zweck des Sprechenden ist, den Angeredeten seelisch irgendwie zu beeinflussen.” (Funke 1924: 20f.)

Während in dieser Definition<sup>8</sup> der Hörerbezug stark hervorgehoben ist, verschwindet er an vielen anderen Stellen ganz aus dem Horizont, indem mit *Bedeutung* in Entsprechung zu anderen semasiologischen Ansätzen ein bestimmtes sprachunabhängiges bzw. vorsprachlich schon gegebenes Phänomen identifiziert wird. Ob als Denkinhalt (ebd. 80f.), als begriffliche Vorstellung (im obigen Zitat), als Gedanke (ebd. 80f., 96f.) oder als Begriff vom "Bezeichneten" deklariert (ebd. 33), allen diesen Bestimmungen gemeinsam ist, dass das psychische Phänomen vor und außerhalb von Sprache schon gegeben sein soll. *Bedeutung* wird somit strengstens (vgl. besonders ebd. 97) vom Sprachzeichen, vom Wort geschieden, sie existiert als sprachentkoppeltes *ens* einzig und allein in der Psyche der Individuen. Beim Sprechakt soll Bedeutung über ein bedeutungsfremdes Medium von der Psyche des Sprechers in die Psyche des Hörers transportiert werden, und zwar zum Zwecke der Beeinflussung des Hörers. Sprache geht somit in der Rolle des heteronomen Hilfsmittels im Bezugsfeld dieser Teleonomie auf.

Auch der onomasiologische Ansatz, der um die Jahrhundertwende entstand und für den der Ausgang der Forschung von der *Sache*<sup>9</sup> das Entscheidende war, ist Weisgerber zufolge unzureichend. Demgegenüber fasst Weisgerber *Bedeutung* als innersprachlichen Beziehungsbegriff, wobei er in den frühen Schriften von der Spracheinheit des Wortes ausgeht: Das Wort ist nach Weisgerber die eigentliche und wesentliche Spracheinheit,

“[...] für die zwei Bestandteile wesentlich sind, die Lautform, der Name, und der Inhalt, der Begriff. Für die Beziehungen, die zwi-

---

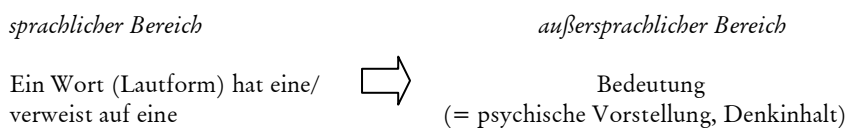
<sup>8</sup> die als entscheidende in der Literatur zu Marty erscheint, vgl. z.B. Bartschat (1990: 401), Hoberg (1970: 35).

<sup>9</sup> Angeregt von Schuchardts Forderung nach onomasiologischer Forschung, aber auch in Auseinandersetzung mit ihm (vgl. dazu Weisgerber 1974a: 355), bildete sich unter der Führung R. Meringers der Forschungszweig der Wort-Sach-Forschung heraus, dessen Publikationsorgan seit 1909 die damals sehr bekannte Zeitschrift *Wörter und Sachen* war. Gefragt wurde hier, wie sich Bezeichnungen für konkrete Gegenstände (etwa landwirtschaftliche Geräte) im Laufe der Zeit veränderten.

schen diesen beiden Bestandteilen walten, sind am zweckmäßigsten die Ausdrücke *Bezeichnung* (Name als Zeichen, also vom Begriff aus gesehen) und *Bedeutung* (das Bedeutete, der Begriff, vom Namen aus gesehen). Für die Beziehung Name - Objekt bliebe als bester Ausdruck *Benennung*, wobei zu beachten ist, daß mit der Benennung immer eine begriffliche Einordnung verbunden ist." (Weisgerber 1927: 181)<sup>10</sup>

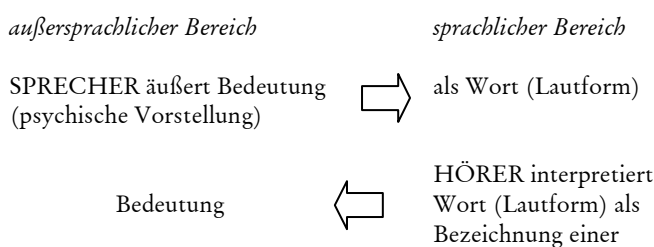
Für Weisgerber sind *Bedeutung* und *Bezeichnung* innersprachlich, durch die gegenseitige Bezogenheit von *Name (Lautform)* und *Begriff (Inhalt)* relational generierte *Funktionen*, die dann allererst dasjenige bestimmen, was als Objekt oder Denkinhalt aufgefasst wird. Die folgenden 4 Schemata<sup>11</sup> zeigen, dass hier der Kernpunkt der zeichen- und bedeutungstheoretischen Argumentation Weisgerbers zu sehen ist:

(a) Semasiologisches Modell



FIGUR 1

(b) Kommunikationsmodell (semasiologisch fundiert)

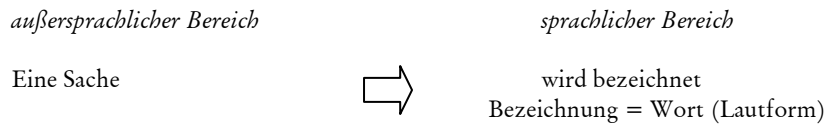


FIGUR 2

<sup>10</sup> Natürlich fallen hier Gemeinsamkeiten mit dem berühmten semiotischen Dreieck Ogden und Richards' ins Auge, da das Zusammenspiel von Name und Begriff der Benennungsfunktion vorgeschoben wird. Es lässt sich allerdings kein Indiz dafür finden, dass Weisgerber Ogden/Richards in seinen Vorkriegsschriften rezipiert hatte, so dass es eher müßig ist, über etwaige Einflüsse zu spekulieren.

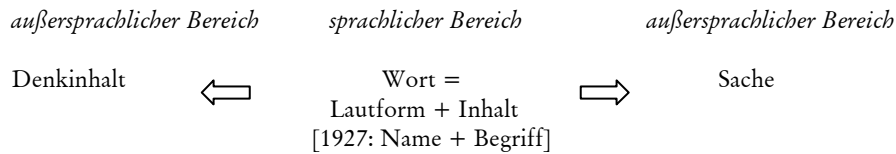
<sup>11</sup> Vgl. dazu bereits Schmitter (1987: 180f.) und die dort präsentierten 2 Schemata zur Gegenüberstellung der zeichentheoretischen Modelle Weisgerbers und der Onomasiologie.

(c) Onomasiologisches Modell



FIGUR 3

(d) Weisgerbers zeichentheoretisches Modell



FIGUR 4

Nach dem Zweiten Weltkrieg baute Weisgerber seine Konzeption vom Sprachinhalt weiter aus, vor allem überschreitet sie den engen Rahmen der lexikalischen Sprachebene. Inhalte sind an Lautformen gebundene unbewusste Kategorisierungen, Konzeptualisierungen und Differenzierungen von Wirklichkeit. Zur Erläuterung beschränke ich mich auf einige wenige aussagekräftige Beispiele.

Auf lexikalischer Ebene, und zwar beschränkt auf den Bereich der Nomen, unterscheidet Weisgerber zum Beispiel in Anlehnung an Leisi (Leisi 1967) zwischen vier Hauptarten von Nomen, den *Individuativa*, *Kollektiva*, *Partitiva* und *Privativa*, denen vier verschiedene Arten von Konzeptualisierung von dinglicher Wirklichkeit entsprechen sollen (Weisgerber 1962c: 51ff.). Während die Individuativa (*Schlüssel*, *Apfel*) etwas in der Außenwelt<sup>12</sup> als individuelles Ding konzipieren, oft aber auch nur die Form (*Würfel*) oder nur die Substanz (*Glas*)<sup>13</sup> fokussieren, erfassen die Kollektiva eine Mehrzahl von 'Individuen' (*Wild*, *Geflügel*, *Polizei*), die Partitiva hingegen verselbständigen einen unselbständigen Teil eines Ganzen (*Wange*, *Rand*, *Falte*) und die Privativa vergegenständlichen die Abwesenheit von Substanz (*Loch*, *Schlitz*, *Lücke*). Besonders der letzte Fall zeigt deutlich, dass das Nomen, unter Annahme einer für sich bestehenden Außenwelt, keinem Ding in dieser Außenwelt entsprechen muss, sondern auch Abwesendem, Udinglichem sprachlich Substanz verschaffen kann. Dieses Verfahren wird so-

<sup>12</sup> Dies sei zunächst in vorläufig anschaulicher Weise so formuliert. Eine Analyse der erkenntnistheoretischen Implikationen folgt weiter unten ab Kapitel 3.

<sup>13</sup> Das Beispiel ist von Weisgerber aber unglücklich gewählt, da Massensubstantive ('mass nouns') wohl kaum unter die Kategorie *Individuativa* fallen. Eine Seite später (Weisgerber 1962c: 52) zählt Weisgerber sie dann auch zu den *Kollektiva*. Möglicherweise meint Weisgerber, dass die Dingbezeichnung *Glas* aus der Substanzbezeichnung abgeleitet ist.

zusagen ubiquitär im Bereich der Abstrakta, bei denen Vorgänge, Eigenschaften, Relationen (*Wetter, Streit, Schlaf, Tod*) etc. als ‘Dinge’ vorgestellt werden.

An der bloßen Analyse des Wortschatzes einer Sprache lasse sich, so argumentiert nun Weisgerber, erkennen, dass Wörter keine Etiketten von Gegenständen sind, sondern Wirklichkeit auf spezifische Weise perspektivieren, fokussieren bzw. konstruieren. Diese Art Wirklichkeitskonstruktion ist Weisgerber zufolge ‘geistiger’ Art. Die *Beschreibung*, wie ein Wort Wirklichkeit konstruiert – z.B. *Privativa vergegenständlichen die Abwesenheit von Substanz* – ist dabei ein erster Baustein zur Erfassung des Wortinhalts. Diese Beschreibung ist nicht immer einfach, nicht nur weil es sich um verdeckte und dem Sprecher unbewusste Inhalte handelt, in zahlreichen Fällen sind die Wortinhalte auch so komplex, dass ihre Beschreibung entweder sehr umfangreich wird oder aber als gar nicht mehr machbar erscheint. Dies ist u.a. der Fall bei den von Weisgerber so benannten *Riesenwörtern* (Weisgerber 1962b: 250f.; Weisgerber 1962c: 237f.) wie *machen, halten, Kopf, Haus, Hand*, die selbst nach einer Trennung der Homonyme in separate Wörter einen extensiven Anwendungsbereich haben, besonders auch weil sie verstärkt der Metaphorisierung dienen. Zu den ‘Riesenwörtern’ zählen auch die sogenannten *Herzwörter* (Weisgerber 1962b: 251; Weisgerber 1962c: 239) wie *Geist, Welt, Erde*, die als Schlüsselwörter ganze Denk- und Kulturtraditionen prägen und ebenso wie das deutsche Wort *Heimat* einen (in stereotyper Sicht) kaum übersetzbaren und kaum beschreibbaren, je einzel- oder – wie Weisgerber sagen würde – muttersprachspezifischen Inhalt besitzen. Neben diesen Problemen rückt Weisgerber aber nicht eigens das Problem von Objekt- und Metasprache in den Blick, d.h. es wird nicht eigens thematisiert, dass die Paraphrasierung des Wortinhalts auf der Ebene der Objekt- oder Umgangssprache geschieht.

Eine weitere Dimension gewinnt der Begriff des Wortinhalts, wenn man von der Wortlehre zur Wortbildungslehre übergeht. Weisgerber schätzt, dass neun Zehntel des Wortschatzes fast aller Sprachen aus Wortbildungen besteht, die durch Ableitung aus Stammwörtern gewonnen sind (Weisgerber 1963a: 22). Zunächst geht es ihm darum, die lautmäßig identifizierbaren Ableitungstypen, ausgehend von den in einer Sprache konkret vorhandenen Ableitungsmorphemen, zu sichten und sich dann zu fragen, welche unterschiedlichen Funktionen oder Inhalte diesen Morphemen zukommen. Bis zu diesem Punkt – so Weisgerber – unterscheidet sich die inhaltbezogene noch nicht wesentlich von der traditionellen, lautbezogenen Wortbildungsforschung. Wichtig sei nun, dass zweierlei festgehalten werde: Erstens sind, so Weisgerber, Ableitungssilben keine selbständigen Bedeutungsträger und keine Träger einer einzigen Funktion allein, sondern erfüllen – als Lautform – multiple Modifikationsfunktionen. Zweitens greifen bei allen abgeleiteten Wörtern zwei Inhalte ineinander, der des Simplex und der der ‘Ableitung’ bzw. ‘Ableitungsweise’ (Weisgerber 1962b: 218). Anhand der ersten Prämisse hat die inhaltbezogene Wortbildungslehre zunächst festzustellen, welche unterschiedlichen Modifikationsfunktionen ein je bestimm-

tes Ableitungsmorphem erfüllt. Ergebnis dieser Forschung ist die Feststellung von sogenannten *Wortnischen*.

“Wortnischen sind Befunde lautbezogener Betrachtung, Gruppen, die sich innerhalb des Ableitungstyps bedeutungsmäßig herausheben.” (Weisgerber 1963b: 222)

So gibt es nach Weisgerber bei den etwa 730 deutschen *be*-Verben mehr als 300 Wörter vom Typ *bewaffnen* (Ableitungen aus Substantiven, die das *Versehen mit etwas* ausdrücken) (= 1. Wortnische), knapp 300 Wörter vom Typ *bedenken* (Ableitungen aus Verben, die das *Durchführen einer Handlung* hervorheben) (= 2. Wortnische), knapp 40 Wörter vom Typ *befreien* (Ableitungen aus Adjektiven, die das *Versetzen in einen Zustand* ausdrücken) (= 3. Wortnische) sowie einige schwer unter weitere Kategorien fassbare ‘Einzelgänger’ (Weisgerber 1962b: 216). Ausgehend von den Wortnischen weist Weisgerber dann auf den dann folgenden, auf dem lautbezogenen Ansatz aufbauenden spezifisch inhaltbezogenen Forschungsansatz hin:

“Die inhaltbezogene Wortbildungslehre knüpft nun an solche Wortnischen an und geht das Material durch mit der Frage, ob die inhaltliche Ausweitung, die in solchen Nischen vorliegt, auch in anderen Ableitungstypen wiederkehrt (*speis-en, be-titel-n, be-nachricht-igen, uniformieren = mit Speise, Titel, Nachricht, Uniform versehen*). Die Gesamtheit solcher in gleiche inhaltliche Richtung weisenden formalen Nischen faßt man mit dem Begriff des Wortstandes zusammen (etwa Wortstand der *Ornativa = Verben des Ausstattens, Versehens: die Gesamtheit der den Nischen *speis-en, be-titel-n* usw. angehörigen Bildungen*) [...] Die Wortstände einer Sprache tragen insgesamt die geistigen Ausbaurichtungen, durch die die Stammwörter der Sprache ausgewertet werden zur Gewinnung neuen Wortgutes. Sie gelten in der Sprache als vorbereitete Bahnen für Neuprägungen mannigfaltiger Art.” (Weisgerber 1963a: 23)

‘Wortstände’ rekrutieren also ihren Bestand aus unterschiedlichen ‘Wortnischen’. Zwar vereinigt der Wortstand als einheitliche inhaltliche Richtung die Unterschiede auf Wortnischenebene, hebt aber nicht alle Unterschiede auf, vor allem da es noch andersgeartete Unterschiede gibt:

“Man kann nun nicht erwarten, daß das, was von den verschiedenen Nischen aus in den Wortstand eingeht, inhaltlich gleichwertig ist. Etwas von der Eigenart des Ableitungstyps wird sich auch in den Wortstand hinein auswirken. Aber nicht in unmittelbarer Form, sondern als Anstoß zu inhaltlichen Varianten im Wortstand. Diese decken sich aber nicht mit den formalen Wortnischen, sondern gliedern sich in dem Zusammenspiel der verschiedenen Komponenten gemäß Gesetzen des inhaltlichen Aufbaus der Sprache aus.” (Weisgerber 1963b: 222)

Mit ‘Zusammenspiel’ ist der schon erwähnte Komplex Simplex - Ableitungsform gemeint, in welchem zwei Lautformen und zwei Inhalte in Wechselwirkung stehen. Als Beispiele für Varianten bei ornativen Verben werden angeführt: *benei-*

den: nicht mit *Neid versehen*, sondern *Neid zuwenden*; *ängstigen*: weder mit *Angst versehen* noch *Angst zuwenden*, sondern *in einem Angst erwirken*. Anhand dieser letzten Beispiele sieht man deutlich, dass die Inhaltsbeschreibungen objektsprachlich verfasst sind und demnach eine Inhaltsanalyse des *gesamten* Wortschatzes einer Sprache fordern, um sich so interdependente Stützen zu schaffen. Andererseits fällt auf, dass trotz Konzessionierung intern differenzierender Varianten das Bestreben da ist, Inhalte zu fixieren, so dass sie als 'Behälter' mit kategorialer Funktion dienen können.

Auf syntaktischer Ebene versucht Weisgerber die 'inhaltliche' Funktion grammatischer Kategorien aufzufindig zu machen, wobei sich seiner Ansicht nach traditionelle grammatische Kategorien wie *Tempi*, *Kasus*, *Satztypen* etc. oft nicht als sachgemäß erweisen und einer Revision bedürfen. An einem Beispiel sei dies kurz erläutert. Nach Weisgerber verändern schon die verschiedenen Personalformen des deutschen *Futur I* die Inhalte, die man mit dem Tempus in Verbindung bringen kann. In der ersten Person (*Ich werde mich darum kümmern*; *Wir werden kommen*) komme "über den Zeitbezug hinaus etwas von dem willensmäßigen Darangehen zum Vorschein" (Weisgerber 1962b: 325), in der zweiten Person verliere die Futurform oft den Zeitbezug auf Zukünftiges und fungiere als Ausdruck eines Befehls (*Du wirst jetzt nach Hause gehen*), und auch in der dritten Person wird der Zeitbezug oft ganz verdrängt, indem das Futur als Ausdruck der Wahrscheinlichkeit bzw. der Vermutung dient (*Er wird jetzt im Zug sitzen*) (ebd.). Somit interferieren hier nicht nur verschiedene grammatische Kategorien, sondern es wird auch deutlich, dass "im deutschen «Zeitwort» [...] der reine Zeitbezug nicht immer das Entscheidende" (ebd. 327) ist, vielmehr tritt das 'tatsächliche' Zeitverhältnis häufig gegenüber anderen Gesichtspunkten zurück. Rechnet man nun damit, dass nicht nur Tempus und Personalformen, sondern auch alle anderen Formalkategorien interferieren können, so führt das in letzter Konsequenz, wenn man den heuristischen Wert der von den Formalkategorien ausgehenden Forschung bezweifelt, zu einer Art Atomisierung als erster Forschungsprämisse, indem jede konkrete Einzelform als je spezifisches Formenbündel auf ihren je spezifischen Inhalt 'abgeklopft' wird. Dies scheint Weisgerber auch als einzig mögliche Forschungsperspektive vorzuschweben:

"Nachdem die in einer Wortart gegebenen geistigen Ausbaurichtungen festgestellt sind, ist es auch möglich, jede in ihr angelegte Einzelform inhaltlich zu kennzeichnen. Die Ausbaurichtungen kommen zwar der Wortart als ganzer zu; aber sie erscheinen praktisch immer individuell gebündelt: eine bestimmte Verbform ist immer geprägt gemäß allen verbalen Kategorien (*ich gebe* als erste Person Singular Indikativ Präsens Aktiv eines starken Verbs intransitiver Bedeutung). Das ist nun kein bloßes Formenbündel, sondern es muß auch als inhaltliche Ganzheit angesehen werden, die gerade durch diese Vielheit der Bezüge inhaltlich in charakteristischer Weise geprägt ist. Es wird nötig sein, die in solchen Formenbündeln realisierten geistigen Ganzheiten als 'Bündel' charakteristischer Bezüge zu kennzeichnen." (Weisgerber 1963b: 78f.)



Weisgerber geht also davon aus, dass es durchaus auch auf inhaltlicher Ebene so etwas wie ‘Struktur’ gibt – als ‘Bündel charakteristischer Bezüge’ geistiger Ganzheiten –, um diese aber ‘freizulegen’, bedarf es der Beseitigung irreführender ‘Sehhilfen’, d.h. man darf nicht von einer fixen inhaltlichen Funktion formaler Kategorien ausgehen.

Schon die kurze Diskussion des innersprachlichen Zeichen- und Bedeutungsbegriffs bei Weisgerber zeigte mehrfach, dass die These von der einzelsprachlichen Konstituiertheit von Wirklichkeit (der sogenannten ‘sprachlichen Weltbildthese’) von diesem Nukleus der sprachinternen Bedeutungskonstitution ausgeht. Bevor Weisgebers Konzeption dieser sprachlichen Weltbildthese diskutiert wird, muss jedoch zunächst noch die entscheidende zweite Stütze der Sprachinhaltskonzeption vorgestellt werden, die sozusagen zum ‘Markenzeichen’ der Sprachinhaltsforschung wurde und den innersprachlichen Bedeutungsbegriff um einen wesentlichen Punkt erweiterte: die Lehre vom *sprachlichen Feld*.

### 2.3. Die Lehre vom *sprachlichen Feld*

Das Theorem vom sprachlichen Feld ist eines der zentralsten der Sprachinhaltsforschung. Als Theoriesegment und terminologisch bewusst wird es von Weisgerber erst ab 1931 verwendet, wobei Weisgerber die Rolle Triers als des eigentlichen Entdeckers der Feldlehre hervorhebt. Jost Trier hatte in seiner 1931 veröffentlichten Habilschrift *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts* (Trier 1973) in einem eigentlich historisch-onomasiologischen Forschungsansatz die Geschichte des Klugheitsbegriffs anhand der Analyse ausgewählter Texte der gewählten Zeitepoche untersucht. Dabei stellte sich heraus, dass der onomasiologische Standpunkt an seine Grenzen geriet, da es gar nicht so etwas wie einen sprachexternen Begriff gibt, der als Maßstab und Fixum für Bezeichnungsvarianten hätte dienen können. Vielmehr ist es das jeweilige, vom Sprachforscher als synchroner Querschnitt herausgehobene *Gefüge* von ‘Bezeichnungen’, das einen ‘Begriffsblock’ allererst determiniert. Trier kam zu folgendem Ergebnis:

“Bestimmen die Abgrenzungen den Sinn der Einzelworte und zugleich die Art, wie der ganze Komplex gedanklich gefaßt wird, so kann es keine Bezeichnungsgeschichte des Begriffes Klugheit oder des Begriffes *wis* geben, wie es eine Bezeichnungsgeschichte der Sichel gibt. Es gibt nur eine Bezeichnungsgeschichte des Gesamtfeldes: intellektuelle Eigenschaften, Fähigkeiten, Kräfte, und diese Bezeichnungsgeschichte fällt zusammen mit der Geschichte der Wandlungen in der Aufteilung dieses Gesamtfeldes.”  
(ebd. 18)

Schon auf den ersten Seiten seiner Schrift fungiert dieses Ergebnis als generelle Forschungsmaxime, die eine jede durch Worte vollzogene Begriffsbildung be-

trifft. Der 'Inhalt' eines Wortes bestimmt sich allererst durch seinen Stellenwert im Gefüge sinnverwandter Wörter:

“Denn nicht einem schon vorhandenen, klar begrenzten einzelnen Denkinhalt wird ein Wort zeichenhaft zugeordnet, sondern erst infolge des Vorhandenseins eines Wortes im Feld hebt sich ein Einzelinhalt aus dem vor ihm vorhandenen Inhaltskomplex klar heraus. Wir werfen ein Wortnetz über das nur dunkel und komplexhaft geahnte, um es gliedernd zu fangen und in abgegrenzten Begriffen zu haben. Die Begriffsbildung mit Hilfe der Worte ist ein gliedernder Klärungsvorgang aus dem Ganzen heraus. Dabei spiegelt die Sprache nicht reales Sein, sondern schafft intellektuelle Symbole, und das Sein selbst, das heißt das für uns gegebene Sein, ist nicht unabhängig von Art und Gliederung der sprachlichen Symbolgefüge.” (ebd. 2)

Die Einzelheiten und zum Teil fragwürdigen näheren Bestimmungen des Trierischen Feldbegriffs seien hier nicht diskutiert, wichtig ist aber, dass Saussures Bemerkungen zum *valeur*-Begriff für Trier eine der wesentlichsten Anregungen seiner eigenen Feldkonzeption waren (vgl. ebd. 11).

Im von Bally und Sechehaye kompilierten *Cours de linguistique générale* versucht Saussure in der Einführung des *valeur*-Begriffs zu zeigen, dass aus den amorphen Massen des Denkens und der Laute mittels der Verbindung von Laut und Vorstellung artikulierte sprachliche Einheiten *qua* Zeichen entstehen. Der springende Punkt der weiteren Argumentation ist allgemein bekannt: Es ist nicht die Substanz dieser sprachlichen Einheiten, die sie zu Zeichen macht, sondern *einzig und allein* ihre Geltung, ihr Wert im System, also der 'negative' Aspekt der *différence*. Die Relationalität der sprachlichen Einheiten ist also das einzige Kriterium, das ein Zeichen zum Zeichen macht. Für unsere Belange besonders wichtig ist die dann folgende Behauptung Saussures, dass nicht nur das Zeichen selbst ein reines Relatum ist, sondern dass es auch als Zeichenganzes mit anderen Zeichen Relationen eingeht:

“Mais voici l'aspect paradoxal de la question: d'un côté, le concept nous apparaît comme la contre-partie de l'image auditive dans l'intérieur du signe, et, de l'autre, ce signe lui-même, c'est-à-dire le rapport qui relie ses deux éléments, est aussi, et tout autant la contre-partie des autres signes de la langue.” (Saussure 1995: 159)

In der Folge unterscheidet Saussure mit Hilfe eines Beispiels, wie er sich das Zusammenbestehen und die Interferenz der zwei Wertordnungen vorstellt. Eine Fünffrankenmünze hat Wert in Bezug auf eine Sache, die ich dafür kaufen kann, d.h. es steht für eine außersprachliche Entität, und es hat Wert in Bezug auf andere Wertkoordinaten innerhalb des Systems selbst, also im Vergleich etwa zur Einfrankenmünze. An dieser Stelle des Argumentationsgangs sind es also schon mindestens zwei differente Relationalgefüge oder Wertsysteme, die ein Zeichen zum Zeichen werden lassen, indem es in ihnen positioniert werden kann. Bzgl. der neuen Wertordnung zwischen Zeichen stellt Saussure zunächst den Aspekt

in den Vordergrund, der für die Weisgerber-Trierte Feldlehre der entscheidende werden sollte:

“Dans l’intérieur d’une même langue, tous les mots qui expriment des idées voisines se limitent réciproquement: des synonymes comme redouter, craindre, avoir peur n’ont de valeur propre que par leur opposition: si redouter n’existait pas, tout son contenu irait à ses concurrents.” (ebd. 160)

Dieser Gedanke wird aber bis auf die Tatsache, dass in verschiedenen Sprachen ‘Sachgebiete’ unterschiedlich lexikalisiert werden – also andere ‘Währungssysteme’ gültig sind – kaum weiter ausgeführt.<sup>14</sup> Vielmehr mischt sich in den Argumentationsverlauf die Ankündigung zweier weiterer Relationsgefüge anderer Ordnung. Zum einen geht Saussure davon aus, dass auch bei grammatikalischen Erscheinungen wie etwa dem Plural der Wert im System das Entscheidende sei (ebd. 161f.), zum anderen verweist er auf den axiomatischen Sachverhalt, dass es zwei fundamentale Arten von Beziehungen gibt, auf denen Wertsysteme aufbauen: *rappports syntagmatiques* und *rappports associatifs*.

“D’un part, dans le discours, les mots contractent entre eux, en vertu de leur enchaînement, des rapports fondés sur le caractère linéaire de la langue, qui exclut la possibilité de prononcer deux éléments à la fois [...]. Placé dans un syntagme, un terme n’acquiert sa valeur que parce qu’il est opposé à ce qui précède ou ce qui suit, ou à tous les deux. D’autre part, en dehors du discours, les mots offrant quelque chose de commun s’associent dans la mémoire [...]” (ebd. 170f.)

Bzgl. der assoziativen Gemeinsamkeit unterscheidet Saussure dann vier Typen: (i) gemeinsamer Stamm (entscheidend für die Gruppierung in Wortfamilien) (*enseignement, enseigner, enseignons*), (ii) gemeinsames Affix (*enseignement, changement, armement*), (iii) gemeinsamer Sachbereich / Sinnbezirk bzw. Analogie des Bezeichneten (*enseignement, apprentissage, éducation*), (iv) annähernde Homophonie der Lautbilder (aufgrund gleicher Affigierung) (*enseignement, clément, justement*) (ebd. 175). Die weiteren Erläuterungen bringen theoretisch nichts Neues, es fällt aber auf, dass die anschließenden (ebd. 176-180) Argumente im Text ausschließlich auf psychologischer Ebene angesiedelt sind, indem sie auf Gedächtniskapazitäten, den Sprecher-Hörer-Bezug, die individuelle Wahl des richtigen Ausdrucks etc. rekurrieren. Nicht mehr wiederaufgenommen werden einleitende Aussagen, die den sozialen Charakter der Wertordnungen betonten:

“La collectivité est nécessaire pour établir des valeurs don’t l’unique raison d’être est dans l’usage et le consentement général; l’individu à lui seul est incapable d’en fixer aucune.” (ebd. 157)

---

<sup>14</sup> Nach Albrecht (2000: 51) zeigen auch die später herausgegebenen Schriften aus dem Nachlass die eher überraschende Tatsache, dass sich Saussure nach bisherigem Kenntnisstand mit dem Problem des *valeur* und der *rappports* nicht mehr weiter beschäftigt hat.

Wir haben nun alle wesentlichen Daten vorliegen, die eine Einschätzung erlauben, inwieweit Saussures Konzeption der in Sprachen gültigen Wertsysteme der Weisgerber-/Trierschen Feldlehre Pate stehen konnte.

(1) Der *valeur*-Gedanke Saussures ist ein ganz wesentlicher Gedanke, der insofern einen Paradigmenwechsel in der Sprachwissenschaft initiierte, als nicht mehr substantielle Einheiten, sondern Relationen als Basiselemente von Sprache angesehen werden. Dieser Gedanke hat in den späteren Feldlehren zentralen, axiomatischen Status.

(2) Saussure bringt in seinem Entwurf unterschiedlichste Wertordnungen ins Spiel, die alle in einem komplexen System vernetzt sind. Er differenziert aber nur unzureichend diesen Vernetzungszusammenhang. Es wird nicht klar genug deutlich gemacht, dass die Bilateralität als grundlegende Relationsform des Zeichens selbst wiederum in Wechselwirkung steht mit Bi- oder Poly lateralität auf phonetischer Ebene sowie scheinbar auch auf der Ebene der Vorstellungsbilder.<sup>15</sup> Zugleich bestehen weitere Wechselwirkungsbeziehungen poly lateraler Natur auf der Ebene der assoziativen Zeichen-Zeichen-Relationen und auf der der syntagmatischen Zeichen-Zeichen-Relationen. Die mangelnde Differenzierung hat auch mit der Natur der Sache zu tun, denn der Aufweis eines jeweiligen Typs von Relationsgefüge zieht, bedingt auch durch die Grenzen der sprachlichen Darstellungsmöglichkeiten, die Ausblendung anderer beteiligter Relationsgefüge nach sich. Damit in direktem Zusammenhang steht der 'Mangel', dass Saussure nicht zureichend die Tatsache problematisiert, dass innerhalb des Zeichens überhaupt substantielle Untereinheiten diagnostiziert werden können, denn wir können ja auf Lautebene die bedeutungsunterscheidenden Laute (Phoneme) benennen, auch wenn sie nur in Abhängigkeit von der Vorstellung 'existieren', und selbst auf der Ebene des *signifié* spricht Saussure immer wieder von Vorstellungen, Bedeutungen, Vorstellungsbildern, auch wenn diese sich nur in der Integriertheit des Zeichens konkretisieren. Saussure verwendet also die 'Fiktion' 'substanzieller' sprachlicher Einheiten, seien es Zeichen oder Subeinheiten des Zeichens, immer dann in unproblematischer Weise, wenn ihre Benennung und Hypostasierung als 'Einheit' gebraucht wird, um neue Wertordnungsdimensionen erkennen zu lassen. Im Grunde steht das Gespenst und gleichzeitige Faszinosum hinter dem Saussureschen Entwurf, dass alles nur Relatum ist und jeder Fixierungsentwurf methodisch bedingte Fiktion bzw. im Grunde unzulässige Reduktion. Dies macht auch Saussures verzweifelte Züge tragende Aversion gegen Systemdarstellungen verständlich.

(3) Im Grunde sind alle danach entstandenen Feldlehren methodische und inhaltliche Reduktionen des Saussureschen Ideenpools, die je nachdem unterschiedliche Ideenstränge Saussures favorisieren und methodisch wie inhaltlich 'erden'. Was nun Weisgerber und Trier angeht, so haben sie den Aspekt der Zeichen-Zeichen-Relation zum zentralen Baustein ihrer Feldlehre erhoben und den

---

<sup>15</sup> Zur unklaren Verwendung des Begriffs *signifié* bei Saussure, besonders im Abschnitt der *valeur*-Diskussion, wo *signifié* = *bezeichnete Sache* ist, vgl. auch Albrecht (2000: 46).

bilateralen Charakter des Zeichens selbst in modifizierter Weise zum Grundstein der Lehre vom Wortinhalt gemacht. Die methodische Erdung hatte, wie auch anderwärts etwa bei Jakobson, eine Aufhebung des Prinzips der rein negativen Differenz zur Folge. Wesentlich ist weiterhin, dass bis auf Typ (iii) alle anderen Typen der assoziativen Zeichenrelationen als für die Feldlehre ungeeignet ‘aus-sortiert’ wurden, da sie mit dem neuen Feld-/Inhaltsbegriff inkommensurabel waren. Zudem wird der Begriff *Assoziation*, der bei Saussure, wie wir oben sahen, zu einer Psychologisierung der Argumentation führte, und jegliche psychologische Fundierung der Inhalts- und Feldlehre streng vermieden. Demgegenüber wird die soziologische Perspektive, die auch bei Saussure schon da ist, uneingeschränkt favorisiert.

Bei der Zeichen-Zeichen-Relation konzentrierten sich Weisgerber und Trier, zumindest in der Frühphase der Entwicklung der Wortfeldtheorie, auf die *paradigmatischen* Relationen (also auf Wortebene etwa *Weisheit* in Konkurrenz zu *Klugheit*, *Gerissenheit*, *Schlauheit*) und nicht auf syntagmatische Relationen, auf die sich Porzig konzentrierte und viel später dann die sogenannten Theorien der syntaktischen und semantischen Valenz, wobei es in den 60er Jahren auch verstärkte Bemühungen gab, paradigmatische und syntagmatische Feldhaftigkeit als Komplementärphänomene zu betrachten. Grundauffassung der paradigmatischen Feldlehre (auf Wortebene) ist es also, dass jedes Wort mit all den Wörtern, die zum gleichen Inhaltsbereich oder ‘Sinnbezirk’ gehören, in einem systematischen Zusammenhang steht, wobei die Bedeutung (der ‘Inhalt’) eines Wortes zwar auch von seiner Eigenbedeutung (seinem Eigenwert) abhängt, besonders aber vom Stellenwert innerhalb des genannten Systemzusammenhangs mit jeweils anderen inhaltsnahen Wörtern. Bei diesem Zusammenhang handelt es sich also um ein nicht direkt ‘material’ fassbares Sprachphänomen, sondern um eine – durchaus im Sinne des ‘klassischen’ Strukturalismus – *verborgene* Struktur von *Differenzen*, die in der *langue* angelegt oder vorhanden sind. Eine wichtige Konsequenz dieser Auffassung ist, dass interlingual scheinbar bedeutungsgleiche Abstrakta, wie etwa das deutsche Wort *Autonomie* und seine anderssprachigen Entsprechungen, durchaus einzelsprachlich relevante Bedeutungs-/Inhaltsunterschiede aufweisen können, da sie je spezifisch unterschiedliche Stellenwerte im Gefüge jeweiliger einzelsprachlicher paradigmatischer Felder einnehmen.<sup>16</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg vertritt Weisgerber eine Auffassung, die davon ausgeht, dass die Feldgesetzlichkeit nicht nur Lexeme, sondern im Prinzip

---

<sup>16</sup> In einer Studie zu Übersetzungsproblemen beim Südtirolabkommen (Weisgerber 1961a), einem Vertragstext, in dem die Minderheitenfrage der deutschsprachigen Bevölkerung im italienischen Staatsgebiet der Region Südtirol nach dem Zweiten Weltkrieg geregelt werden sollte, zeigt Weisgerber, dass tiefgreifende Differenzen der italienischen und österreichischen Vertragspartner in der Auslegung des Vertragstextes sich zu einem politischen Konflikt ausweiteten, der die Weltöffentlichkeit beschäftigte. Diese Differenzen beruhten nach Weisgerber vor allem darauf, dass interlinguale Inhaltsunterschiede wichtiger Wörter (wie etwa *Autonomie* (vgl. ebd. 76ff.)) den Interpreten nur unzureichend bewusst waren.

alle sprachlichen 'Einheiten' betrifft, seien es Wortbildungsmorpheme, Wortarten oder auch grammatische Kategorien wie Kasus oder Tempus (Weisgerber 1963a: 33; 1963b: 77ff.; 1964a: 73). Statt des Terminus *grammatikalisches Feld* verwendet Weisgerber den des *Redemittel-Feldes*, wobei die Differenz zum heutigen Gebrauch des Terminus *Redemittel* im Sinne pragmatischer Funktionalität offensichtlich ist:

“Die Feldbetrachtung reicht aber bis in das Gebiet der Redemittel hinein. Daß beim Substantiv oder beim Verb die gedankliche Leistung eines Kasus oder Tempus nur aus einem Überblick über die Gesamtheit der in einer Muttersprache ausgeprägten «Fälle» und «Zeiten» entnommen werden kann (nicht nur im Sinne des Bewußtmachens, sondern auch in dem der Begründung), leuchtet ein. Allerdings zeigt sich gerade dabei die Notwendigkeit, über die einfachste Formenlehre hinauszugehen und die tatsächlich vorhandenen lautlich-inhaltlichen Ganzheiten dieser Felder aufzuspüren; nicht nur die durch besondere Endungen ausgezeichneten Kasus bieten den lautlichen Anhalt für die Aufdeckung bestimmter syntaktischer Gehalte, sondern es wirken in diesem Felde auch Teile des Präpositionssystem mit, die man mit dem einfachen Kasus zusammen in einem Feld erforschen muß.” (Weisgerber 1964a: 73)

Mit Berücksichtigung dieser Redemittel- oder besser grammatikalischen Felder erhöht sich die Anzahl der Felddimensionen beträchtlich, zudem handelt es sich schon bei diesen Feldern um mehr als die Gliederung bloßer Wortinhalte; entsprechend ist im angegebenen Zitat auch von der “Aufdeckung bestimmter syntaktischer Gehalte” die Rede. Noch einen Schritt weiter geht Weisgerber mit dem Postulat, dass es auch *syntaktische Felder*<sup>17</sup> im eigentlichen Sinne gebe. Direkt im Anschluss an das letztgenannte Zitat erläutert Weisgerber seine Position:

“Darüber hinaus zeigen sich aber noch umfassendere Felder. So ist leicht festzustellen, daß die in einer Sprache möglichen Formen des Befehls oder des Wunsches oder der Frage in dem Sinne jeweils ein Feld bilden, als der Wert jeder einzelnen dieser Möglichkeiten abhängt von der Gesamtheit der vorhandenen. Das Zusammenspiel der Satzglieder ist am richtigsten zu fassen vom Feldgedanken aus. Und es müßte auch einmal möglich sein, aus der hinreichenden Übersicht über die vorhandenen Satzbaupläne die inhaltliche Leistung eines jeden von ihnen zu erkennen.” (ebd. 73)

Damit wird deutlich, dass der Feldgedanke für Weisgerber ein heuristisches Prinzip darstellt, das über den Bereich der Lexik hinaus für alle Arten von Sprachmitteln anwendbar ist:

“Sicher eignet sich der Grundgedanke von dem gegliederten Miteinander, von dem gegenseitigen Sich-Abgrenzen auch für die anderen Arten von Sprachmitteln, angefangen von den lautlichen Verhältnissen, wo die Phoneme als geltende Aufbauelemente einer Sprache überhaupt nur als Gliede-

---

<sup>17</sup> Explizit wird der Terminus *syntaktisches Feld* u.a. in Weisgerber (1962b: 387) verwendet.

rungen innerhalb eines Ganzen bestimmbar werden, bis zu Feldern von Satzbauplänen [...]” (Weisgerber 1962b: 101f.)

In diesem Sinne rechtfertigt sich für Weisgerber auch die Rede von den *Sprachfeldern*.

Dass *Sprache*, worauf schon mehrfach hingewiesen wurde, im Sinne von *langue* und nicht von *parole* zu verstehen ist, macht folgendes Zitat besonders deutlich:

“[Zum] Einwand [gegen die Feldlehre], daß es gar keine so verbindliche Gliederung, also keine so gefestigte Einheitlichkeit in der Ausprägung von Sprachinhalten gebe; der Hinweis auf die Unterschiedlichkeit im individuellen Sprachgebrauch soll das Gegenteil beweisen. Das eigentliche Problem reicht weiter; es ist die Frage nach der Sicherung der Geltung von Objektivgebilden. Niemand wird aus den individuellen Variationen der Handschriften und der Häufigkeit von Schreibfehlern das Fehlen einer ausreichenden Norm der Schrift entnehmen. Sprachinhalte sind gewiß anders bestimmt. Aber die Realisierungen mögen noch so individuell mitgeprägt sein, – wer die Geltung einer Norm auch für die Sprachinhalte bestreitet, verneint damit die Möglichkeit von Muttersprache überhaupt.” (Weisgerber 1954b: 43f.)

Somit spielt auch die empirische Methode der Befragung von Einzelpersonen für Weisgerber keine Rolle, ebensowenig wie die Berücksichtigung von der Norm abweichenden individuellen Sprachgebrauchs. Entsprechend wird das Gewicht des individuellen Gebrauchs von Sprache hinsichtlich der Konstituierung von Normen drastisch reduziert. Neben der Desavouierung des individuellen Sprachgebrauchs macht Weisgerber auch klar, dass eine jegliche diachronische Verschiebung innerhalb von Wortfeldern niemals als “reflektierter, zielbewußter, das Ergebnis vorausnehmender Akt der Sprachgemeinschaft” (Weisgerber 1962c: 224) begriffen werden dürfe, sondern systembedingt ist.

#### 2.4. Muttersprache, Sprachgemeinschaft und die These vom Weltbild der Sprache

Weisgerber geht, wie schon der Titel seiner Habilitationsschrift zeigt, von seinen ersten Schriften an von der These aus, dass Sprache eine Erkenntnisform ist. Der Begriff *Form* ist dabei als *forma formans* zu verstehen. Sprache formt allererst das zu Erkennende. Zugleich ist sie ein Erkenntnismedium im ‘wörtlichen’ Sinne, da sie sich wie ein Filter *zwischen* die Instanzen *Mensch* und *Welt* schiebt.

“Die Begrenztheit des menschlichen Daseins verbietet es, einfach mit einem «reinen» Zugang des Menschen zur Welt zu rechnen; der sinnlich-geistigen Natur des Menschen entsprechend stützt sich menschliches Verhalten in der Welt immer auf sinnlich-geistige Ganzheiten, in denen sinnliche Zeichen die Welt dem Menschen geistig verfügbar machen; dieses Verfügbarmachen ist aber nicht rein reproduktiv, sondern der Einsatz von

Zeichen wirkt sich in höchstem Maße produktiv aus als geistiger Zugriff des Menschen auf die Welt; in dieser schöpferischen Begegnung von Mensch und Welt bilden sich «geistige Zwischenwelten» aus, durch die alles, was von außen das Bewußtsein des Menschen erreicht, hindurch muß, wobei es der geistigen Verwandlung im Sinne dieser Zwischenwelten unterliegt; einer der wichtigsten, zugleich für den Menschen charakteristischen Wege solcher geistiger Anverwandlung des Seins ist die Sprache [...].“ (Weisgerber 1954a: 572)

Wir sehen zunächst ab von der hier aufgestellten Behauptung, dass es neben der Sprache auch noch andere *Zwischenwelten* gibt. Dieses Problem wird in Kap. 3 noch ausführlicher diskutiert werden. Wichtig ist dieses Zitat zunächst deswegen, weil es die Funktion der räumlichen Metapher des *Zwischen* verdeutlicht: Der Mensch hat nur *Zugang* zu Welt über die Zwischeninstanz Sprache. Und alles, was von außen kommt, muss *durch* diese Zwischeninstanz *hindurch*. Dort wird dieses *Alles* zudem nicht nur modifiziert, sondern es wird auch allererst zu einem jeweiligen ‘Etwas’. Dies geschieht *im Sinne* der Zwischenwelt Sprache, d.h. gemäß ihrer Eigengesetzlichkeit und Eigendynamik. Die Benutzung dieses Weges oder Durchgangs ist, dies zeigt die Verwendung von *muss* an, eine Notwendigkeit.

Deutlich wird aber auch schon in diesen Passagen, dass Weisgerber den Begriff *Welt* in unterschiedlichen Hinsichten gebraucht. *Welt* ist nach Weisgerber (vgl. Weisgerber 1962b: 39ff.) (1) alles dasjenige, was Gegenstand der Erkenntnis bzw. Versprachlichung ist, das hypostasierte ‘Sein an sich’ (= WELT 1), (2) die Sprache selbst als System (*langue*) und Medium der WELT 1-Verarbeitung (= WELT 2) und (3) das durch Sprache Erkannte (das *Welt-Bild* als *durch Sprache gebildete, geformte Welt*), als Produkt oder Output der WELT 1-Verarbeitung. Die drei Varianten des Weltbegriffs können nun als Leitfaden für eine simplifizierte Fassung dessen erhalten, was für Weisgerber der Grundvorgang des sprachlich organisierten menschlichen Erkennens ist: Rohmaterial aus WELT 1 wird in und von WELT 2 zu WELT 3 verarbeitet. Diesen Prozess fasst Weisgerber seit 1954 mit dem Terminus *Worten der Welt*. Die Neuprägung *worten* als de-substantivische Ableitung von *Wort*, die schon bei Meister Eckhart in ähnlicher Form zu finden ist (vgl. dazu am ausführlichsten Weisgerber 1955a: 252f.), soll unter Nutzung des effektiven Wortstandes den Tatbestand fassen, dass etwas *in Wort überführt, zu Sprache verwandelt* wird, und nicht, dass etwas einfach nur in Worte gefasst oder formuliert wird (Weisgerber 1962c: 251). Wir werden uns nun kurz zwei Fragen zuwenden: Was wird zu was ‘gewortet’? und: Wie wird ‘gewortet’? Die Beantwortung dieser Fragen lässt dann deutlicher verstehen, was Weisgerber mit der These vom *Weltbild der Sprache* meint und welche Rolle die *Muttersprache* dabei übernimmt.

Veranlasst durch einen Beitrag Erich Rothackers in der Festschrift *Sprache – Schlüssel zur Welt* zu Weisgerbers 60. Geburtstag (Gipper 1959) versucht Weisgerber eine differenziertere Konzeption dessen, *was* gewortet wird, zu erarbeiten. Dabei erfährt auch der Weltbegriff eine erneute Analyse. Von der Position des



Philosophen aus hatte Rothacker in grundsätzlicher Zustimmung zu Weisgerbers Konzept des *Wortens* eine andere begriffliche Differenzierung desjenigen, was bei Weisgerber als Weltbegriff fungierte, vorgeschlagen:

“Ich nenne «Welt» das was die Sprachen inhaltlich sich erdeutet, erarbeitet, gewortet haben, und unterscheide diese Welt von dem, was ich (in Ermangelung eines empfehlenswerteren Wortes) die letzte unserem menschlichen Erkennen transzendente, letztlich völlig rätselhafte, absolute, «an sich seiende» «Wirklichkeit» nennen möchte, die uns bedrängt, die wir handelnd bedrängen, die unserem Handeln Widerstand leistet und dementsprechend für uns relevant ist und gewortet wird.” (Rothacker 1959: 40)

Rothackers Nominaldefinition von *Welt* und *Wirklichkeit* reduziert also die Mehrdeutigkeit des Weisgerberschen Weltbegriffs, indem Weisgerbers WELT 1 durch den Terminus *Wirklichkeit* ersetzt wird. Weisgerber nimmt nun Rothackers Vorschlag auf, indem er 1960 ein Konzept vorlegt, in dem der Begriff *Wirklichkeit* im Sinne Rothackers verwendet wird. Allerdings schien Weisgerber den Ehrgeiz zu verspüren, die relativ klare Distinktion Rothackers mit subtilen Zusatzdifferenzierungen anzureichern. Dies führte im Resultat zur These der *Vier Schauplätze des Wortens der Welt* (Weisgerber 1960), die Weisgerber auch nach 1960 noch wiederholt präsentierte (u.a. Weisgerber 1962c: 250ff., 1963a: 28ff.). Die Kennzeichnung dieser vier Schauplätze sieht wie folgt aus:

I. Die Sprachkraft tritt in unmittelbare Wechselwirkung mit der Wirklichkeit.

II. Die Sprachkraft trifft auf bereits durch andere menschliche Sinnes- und Geisteskräfte in menschliche Welt übergeführte Wirklichkeit.

III. Die Sprachkraft trifft auf die Entfaltungsformen innermenschlicher Welt aus außersprachlichen menschlichen Kräften.

IV. Die Sprachkraft schafft gemäß ihrem eigenen Gesetz geistige Sprachwelt.” (Weisgerber 1963a: 28)

Weisgerber geht also davon aus, dass Sprache einerseits Wirklichkeit direkt, d.h. nicht in vermittelter Form verarbeiten kann (Bereich I), dass Sprache andererseits in Bereich II und III eine schon vermittelte, schon modifizierte Wirklichkeit verarbeitet und in Bereich IV sich selbst verarbeitet. Mit seinen näheren Ausführungen zu den vier Bereichen des Wortens verstrickt sich Weisgerber allerdings in diffuse Distinktionsversuche. Bezüglich des Bereichs I sei es uns heute noch unmöglich, “reine Fälle” des Aufeinandertreffens von Sprachkraft und Wirklichkeit “namhaft zu machen” (Weisgerber 1960: 18; 1962c: 253), möglicherweise gebe es sie gar nicht. In Bereich II handele es sich um Versprachlichung von “Sinnesqualitäten (*rot, bitter, warm*)” und “Sinnesaktivitäten (*hören, schmecken*)” (Weisgerber 1960: 19), ebenso aber auch um Fälle, in denen “andere Geisteskräfte”, wobei “religiöse” und “künstlerische Kräfte” (ebd.) als Exempel

genannt werden, Wirklichkeit nicht-sprachlich 'einfangen' und gestalten. Es fehlt aber eine Erläuterung dieser doch sehr heterogenen Sprachleistungen. Neben die Versprachlichung von Sinneswahrnehmungen tritt die sprachliche Erfassung der Reflexion auf die Wahrnehmungstätigkeit selbst, die ja schon auf einer höheren Abstraktionsebene stattfindet, und zudem fragt man sich natürlich, was denn unter einer nicht-sprachlichen religiösen Wirklichkeitsgestaltung zu verstehen sein soll. Eine solche, wenn es sie denn gäbe, würde sich auch nur sehr künstlich vom Bereich III trennen lassen, in dem Weisgerber die Versprachlichung von Anstößen "innermenschlicher Art" (ebd.) situiert, wozu alles Schöne, Hässliche und auch Freude oder Trauer gehören soll. Scheinbar spielt Weisgerber hier auf ästhetische Urteile, Stimmungen oder Gefühle an. Besonders zu beachten seien in diesem Bereich syntaktische Verfahrensweisen wie die Wahl der Wortart, die Aspekte, die Satzbaupläne (ebd.). Ohne allen kritischen Einwänden nachzugehen genügt es schon zu fragen, inwiefern Stimmungen, Gefühle, ästhetische Urteile wahrnehmungsungebunden sind, wo die Legitimation der Trennung von Bereich II und III liegt, warum zum Beispiel Wortarten einen besonderen Status für das Versprachlichungsverfahren in diesem Bereich haben etc. Der Bereich IV schließlich ist der Bereich, in dem Sprache sich auf sich selbst richtet. Weisgerber meint damit, dass Sprache durch die faktische Nutzung formaler Möglichkeiten, und zwar vor allem von Wortbildungsmöglichkeiten der Komposition und Derivation, an Substanz, d.h. an Wortschatz und Ausschöpfung syntaktischer Potenziale, zunimmt.

Die These von den *vier Schauplätzen des Wortens der Welt* ist nicht nur mangelhaft begründet, sie arbeitet darüberhinaus auch mit einer undurchdachten stereotyp-naiven Kategorisierung einer vorsprachlichen Welt- oder Wirklichkeits-sphäre und der Postulierung von diversen kulturellen, aber dennoch nichtsprachlichen Kräften, die nirgends näher erläutert werden. Erkennbar wird hier schon, dass Weisgerber keinen absoluten Sprachidealismus vertreten möchte, sondern dem 'Außersprachlichen' einen beschränkten epistemologischen und ontologischen Status belassen will. Dieser bleibt aber, zumindest in der These der 'vier Schauplätze der Welt', mangelhaft bestimmt, zumal eine Einteilung in Innen- oder Außenwelt, in religiöse oder künstlerische Welt etc. nach Weisgerber ja gerade nicht als naturalistische Vorgabe, sondern als *Ergebnis* sprachlicher Differenzierungsstrategien verstanden werden soll.

Weisgerber scheint die Aussagekraft und Kohärenz seiner Schauplatz-These kurze Zeit später selbst angezweifelt zu haben, indem er auf die Schwierigkeiten einer klaren Abgrenzung der vier Schauplätze hinweist (Weisgerber 1962c: 253f.). Zudem weist er auch schon 1960 darauf hin, dass eigentlich jedes und jegliches 'Worten' eine konstitutive Leistung beinhalte und damit auch den Terminus *erworten* verdiene (Weisgerber 1960: 21). Dies ist auch die These, die es zu untersuchen lohnt. Sehen wir also im folgenden, wie sich für Weisgerber das *Wie*, d.h. die Art und Weise oder der Prozess des Wortens konzipieren lässt.

Die Ausgangsbasis und Entwicklung der entscheidenden Argumente bezüglich dieser Fragestellung erarbeitet Weisgerber schon in seinen ganz frühen Schriften, noch bevor also der Begriff des *Wortens der Welt* als Terminus eingeführt wird. Dabei richtet sich Weisgerbers Interesse in besonderem Maße auf die Thematik der sprachlichen Verarbeitung von sinnlicher Wahrnehmung. Schon in seiner Antrittsvorlesung (Weisgerber 1926) in Bonn deutet Weisgerber die kurz zuvor publizierten Ergebnisse der über die Fachgrenzen hinaus bekannt gewordenen sprachpathologischen Untersuchungen der Psychologen Gelb und Goldstein (Gelb und Goldstein 1925) zu Fällen von Farbennamenamnesie in einer Weise, die grundlegend für seine spätere Weltbildthese bleiben sollte. Bei einer Farbennamenamnesie liegt keine Einschränkung der optischen Wahrnehmungsfähigkeit vor, sondern der Verlust der abstrakten Farbbezeichnungen. Die Patienten sind, zum Teil sogar in höherem Maße als Gesunde, durchaus in der Lage, einen Farbton mit einem ihm entsprechenden konkreten Gegenstand (das Rot der reifen Erdbeere, das Gelb des (heutigen) deutschen Briefkastens) zu verbinden, sie können aber weder mittels abstrakter Farbennamen die Farben von Gegenständen benennen noch Farbtöne nach dem Ähnlichkeitskriterium ordnen. Sie stehen also zum Beispiel hilflos Aufforderungen wie *“Gib mir doch mal den roten Schal!”* gegenüber. Während für den amnestischen Patienten ein konkretes Kohärenzerlebnis die Zuordnung von Farbton und Gegenstand bestimmt, kann der Gesunde auch ohne direkte sinnliche Anschauung mit dem Phänomen Farbe umgehen. Etwa vor die Aufgabe gestellt, aus einer ganzen Palette von verschiedenen Farbproben die grünen herauszusuchen, wird er dies nicht nur ohne Probleme bewältigen, er würde auch, falls kein einziger Grünton unter den Farbproben ist, diesen Tatbestand konstatieren können. Ihn zeichnet also nach Weisgerber ein begrifflich bestimmtes Verhalten aus, er besitzt *“begrifflich festgelegte Zuordnungsprinzipien für seine Erlebnisse”* (Weisgerber 1926: 245).

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Weisgerber hinsichtlich der sprachlichen Verarbeitung der Geruchs- und Geschmacksempfindungen. Während es im Bereich der Geschmacksempfindungen zumindest eine geringe Anzahl von gruppenbildenden Abstrakta gibt, stehen wir den Geruchsempfindungen so *‘hilflos’* gegenüber wie der amnestische Patient den diversen Farbproben. Wenn wir einen Geruch benennen wollen, sind wir in der Regel gezwungen, auf ein bestimmtes Kohärenzerlebnis, d.h. den geruchserzeugenden Gegenstand bzw. die mit dem Geruch verbundene Handlung/Situation, zu verweisen.

In diesem Zusammenhang bemerkenswert ist, dass Weisgerber schon in seiner Habilitationsschrift von 1924 eine Analyse der sprachlichen Verarbeitung von Sinnesempfindungen liefert, die theoretisch sogar mitunter präziser und detaillierter gefasst ist als in den späteren Arbeiten. Geradezu modern wirkt die Auffassung von einer Art *katalytischen Hyperzyklus’* zwischen Empfindung und Begriffsbildung. Weisgerber geht zunächst davon aus, dass ein Gesamteindruck von Sinnesempfindungen sich nur gestalten kann, wenn eine Anzahl von Empfindungen zusammengefasst und gleichzeitig gegen alle übrigen wahrgenom-

nen abgegrenzt wird (Weisgerber 1924: 171). Diese Leistung wird mit Hilfe der sprachlichen Benennung erbracht, sie kanalisiert und typisiert die im Prinzip infiniten Wahrnehmungs- und Empfindungsdaten. Sobald wir für einen bestimmten Empfindungskomplex eine sprachliche Benennung parat haben, wird diesem auch ein Mehr an sinnlicher Aufmerksamkeit zuteil, d.h. die Fokussierung bestimmter Empfindungskomplexe wird habituell (ebd. 187). Dies kann wiederum dazu führen, dass auf sprachlicher Seite neue Differenzierungsbedürfnisse entstehen, die dann wieder eine Differenzierung des Empfindungsfokus nach sich ziehen. Als weitere sprachliche Kategorisierungsinstanz höherer Dimension tritt zudem der Tatbestand in Funktion, dass Benennungen automatisch einer der einer Einzelsprache zur Verfügung stehenden Wortarten angehören müssen, wodurch Empfindungskomplexe eine spezifische Interpretation erhalten (ebd. 176), ohne dabei extensionale und bisweilen gar kategorial anmutende Spielräume zu tilgen. Zudem betont Weisgerber immer wieder, dass Benennungen nicht nur projektiv Wirklichkeit konzipieren, sei es als Dingvorstellung oder – wie die Berücksichtigung des Faktors der Wortarten ja auch schon gezeigt hatte – Vorgangs- oder Eigenschaftsvorstellung etc., sondern ebenso auch Inkorporationen von Bewertungen und Urteilshandlungen sein können.

“Aber es bleibt nicht bei dem reinen Beachten von Gegebenem, sondern es ist ein Aufmerken, das zu einem Auffassen führt, und das beschließt eine weitere sprachliche Leistung in sich. Es kommt nicht nur darauf an, daß die Erscheinungen den Weg zur Beachtung finden, sondern es ist auch wesentlich, wie sie sich dem Bewußtsein darstellen. Und hier ist ja nun der ureigene Wirkungsbereich der Sprache gegeben: das Herausgreifen, das Sondern, das Ordnen, das Werten, das sind die eigentlichen Mittel des geistigen Umformens, die den Weg von der Welt der ‘Sachen’ bis zu der Welt des bewußten Seins bestimmen. Und so wird denn auch das Beurteilen, das in jedem solchen Auffassen von Erscheinungen steckt, durch die vorgegebenen Sprachmittel gelenkt.” (Weisgerber 1950b: 32f.)

Nach Weisgerber heißt das, dass “niemals die ‘Dinge’ als solche in die Sprache hereingeholt werden können, sondern immer nur bestimmte Sehweisen der ‘Dinge’ als ‘Gegenstände’ des Denkens auftreten” (ebd. 221). Schon die Ausführungen zum Begriff des Sprachinhalts lieferten eine Anzahl von Beispielen dafür, dass schon in der sprachlichen Einheit des Worts eine solche implizite Beurteilungs- oder Bewertungsfunktion zum Tragen kommen kann (*Kopf, Haupt, Birne*) bzw., wie im Fall der Privativa (*Loch, Lücke, Schlitz*), Denkgegenstände mit hypostasierten ‘Dingen’ kaum noch etwas gemein haben müssen. Mit Recht hebt Weisgerber hervor, dass es sich in einfachen konstatierenden Aussagen wie *Die Blume ist rot* oder *Die Frucht ist süß* um keine ‘objektiven’ Deskriptionen handelt, sondern um ein “Hinausverlegen eines nur im urteilenden Resultat faßbaren Prozesses in die Dinge selbst” (Weisgerber 1973a: 170).

Die dargestellten Auffassungen zeigen nach Weisgerber, dass Sprache als Muttersprache eine spezifische Macht über oder Wirkung auf die jeweiligen

Muttersprachler ausübt. Weisgerber leitet daraus zwei ‘Gesetze’ ab, die die Primordialität der sozialen (kollektiven) Ebene von Sprache herausheben sollen, das *Gesetz der Sprachgemeinschaft* und das *Gesetz der Muttersprache*.

Bezüglich des Gesetzes der Sprachgemeinschaft geht Weisgerber von einer einfachen Tatsache aus:

“Die Menschheit gliedert sich naturnotwendig, lückenlos und ununterbrochen in Sprachgemeinschaften. Das ist zunächst eine Tatsache der Beobachtung, die durch scheinbare Ausnahmen (Taubstumme?) und Schwierigkeiten (Grad der Einheitlichkeit? Überschneidungen?) nicht widerlegt, sondern nur in ihrer Tragweite präzisiert wird. Anthropologisch gewandt: Den Menschen außerhalb von Sprachgemeinschaft gibt es nicht.” (Weisgerber 1975: 171)<sup>18</sup>

Nach Weisgerber ist es also empirisch feststellbar, dass alle Menschen Angehörige irgendeiner Sprachgemeinschaft sind. Daraus wird induktiv geschlossen, dass dies ein notwendiger Zusammenhang ist, dem Gesetzescharakter zukommt. Das entsprechende Gesetz nennt Weisgerber *Gesetz der Sprachgemeinschaft* (ebd.; auch Weisgerber 1963b: 26; 1964a: 28ff.; 1973a: 183). Dieses Gesetz besteht eigentlich aus einem einzigen Axiom, das Weisgerber am Ende des angeführten Zitats in proklamativer Manier formuliert: “Den Menschen außerhalb von Sprachgemeinschaft gibt es nicht.” Aus diesem Axiom leitet Weisgerber dann schließlich den Primat der sozialen Dimension von Sprache und Sprachwissenschaft ab:

“Diese Bedingung [besser: dieses Axiom; B.S.] ist noch dadurch gekennzeichnet, daß sie auch den sprachlichen Möglichkeiten der Menschheit und des Individuums als vorgeordnet [Hervorhebung B.S.] erscheint. Es gibt nicht in vergleichbarer Ausprägung eine Sprache der Menschheit oder Sprachen von Individuen. Vielmehr muß die sprachliche Entfaltung von Menschheit und einzelnen im Hinblick auf die durch das Gesetz der Sprachgemeinschaft gesetzten Tatsachen interpretiert werden.” (Weisgerber 1975: 171)

Einfach ausgedrückt besagt dies, dass für Weisgerber sowohl eine universale all-gemeinmenschliche Sprachkompetenz als auch jegliche individuelle Sprachkompetenz und -performanz nur auf der Folie, auf dem Fundament einer Einzelsprache entwickelt werden können. Deshalb habe auch die Sprachwissenschaft die Gemeinschaftsform von Sprache als methodisches *prior* zu setzen (Weisgerber 1973a: 209).

“[...] alle Manifestationen von Sprache [haben] ihren ersten Knotenpunkt in dem, was dem Gemeinbewußtsein als deutsche, englische [etc.; B.S.] Sprache [...] gegenwärtig ist.” (ebd.)

---

<sup>18</sup> Die ausführlichste, dennoch aber knapp gefasste Diskussion der Ausnahmefälle und Schwierigkeiten unternimmt Weisgerber in (Weisgerber 1973a: 182f.), wobei er auch dort nach dem Grundsatz argumentiert: Ausnahmen bestätigen die Regel.

Den Primat der sozialen Dimension von Sprache gegenüber der allgemeinsprachlichen und individuellen erläutert Weisgerber anhand des Bezugs von *Gebrauch* und *Geltung*:

“[...] ein Wort der Sprache ist erst mein Besitz, wenn ich es nicht nur aussprechen, sondern auch richtig verwenden kann. In dieser Bedingung des «richtigen Verwendens» ist im Grunde das Bestehen einer sprachlichen Zwischenwelt einbeschlossen, [...]” (Weisgerber 1962b: 63)

‘Richtige Verwendung’ besagt also nach Weisgerber, dass bezüglich eines jeden individuellen Sprachgebrauchs eine Norm wirksam wird. Diese Norm fasst Weisgerber mit dem Begriff der *Geltung*. Jeder individuelle Sprechakt hat zur Bedingung, dass die verwendeten Sprachmittel in der entsprechenden Sprachgemeinschaft bzw. Einzelsprache gelten. Der Primat der sozialen Dimension der Sprache beruht also auf einem Bedingungsverhältnis, auf der notwendigen Bezogenheit jedes individuellen Sprechakts auf die muttersprachliche Geltung der verwendeten Sprachmittel. Von der Norm abweichender Sprachgebrauch stellt ihre Geltung nicht in Frage, auch er erhält seine idiosynkratische Sinnhaftigkeit erst über den Maßstab der Geltungsnorm. Wenn er diesen Maßstab *totaliter* außer Kraft setzen möchte, wird er unverständlich.

Obwohl Weisgerber durchaus sieht, dass das Bedingungsverhältnis von *Geltung* und *Gebrauch* kein streng unidirektionales ist, in dem Sinne, dass allein die *Geltung* den *Gebrauch* bedingt, sondern der in einer Sprachgemeinschaft kursierende *Gebrauch* auch zur Veränderung geltender Normen in der Muttersprache führt, so beharrt er doch zumeist auf dem Primat der Muttersprache vor jeglichem Akt der *parole*. Deutlich wird dieser Primat im *Gesetz der Muttersprache*, welches nach Weisgerber mit demjenigen der Sprachgemeinschaft in enger Korrelation steht. So wie die Menschheit sich lückenlos in Sprachgemeinschaften aufgliedert und damit dem Gesetz der Sprachgemeinschaft untersteht, so untersteht auch der Einzelne dem Gesetz der Muttersprache. Dies besagt, dass die Entwicklung der persönlichen Sprachkompetenz eines jeden Individuums notwendigerweise im Rahmen einer bestimmten Sprache erfolgt, normalerweise der Sprache, in die es hineingeboren wird:

“Es ist weder der Wahl noch der Willkür des Menschen überlassen, wie er sich auf dem Felde der Sprache bewegen will. Vielmehr erfaßt ihn in frühester Kindheit, lange bevor er eigenen Willen betätigen kann, ein sprachlicher Strom, der ihn trägt und mitführt und sein sprachliches Tun von der Geburt bis zum Tode bestimmt. Es ist das Gesetz der Muttersprache, das für jeden Menschen gilt, und dessen Wirksamkeit jeder in jedem Augenblick bewußten Tuns verspürt.” (Weisgerber 1949: 10)

Jeder Einzelne wird also unweigerlich in den Sog der von seiner jeweiligen Muttersprache schon vollzogenen und vorgegebenen Weltsicht und Weltbildung hineingezwungen. An Beispielen der Kategorisierung von Pflanzen(teilen) in *Gras* und *Kraut*, *Blume* und *Blüte*, *Gemüse* und *Beere* in der deutschen Sprache ver-

sucht Weisgerber einsichtig zu machen, dass diese und jede andere Art sprachlicher Kategorisierung vom Individuum zumeist unhinterfragt übernommen wird und die dadurch festgelegte Weltsicht zumindest am Anfang der sprachlichen Ontogenese jedem Individuum als *Selbstverständlichkeit* erscheint, somit also die Struktur des eigenen muttersprachlichen Weltbildes vollkommen unbewusst übernommen wird und oft das ganze Leben hindurch unbewusst bleibt (Weisgerber 1964a: 50f.).

Setzt man die Geltung der Gesetze der Muttersprache und der Sprachgemeinschaft voraus, so lassen sich nach Weisgerber daraus weitere Folgerungen ableiten. Ausdruck, Kommunikation und Verständigung werden allererst durch die Muttersprache *ermöglicht* (ebd. 34), d.h. die jeweilige Muttersprache ist als allen Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft gemeinsame Norm und gemeinsame Art der Weltsicht das Fundament für jede Art von gelungener sprachlicher Interaktion, d.h. nicht nur für Mitteilungen, für Kommunikation, sondern auch für das angemessene Verstehen expressiver Äußerungen.<sup>19</sup> Diese Festschreibung logischer Präzedenzen stützt natürlich die These vom methodischen und ontologischen Primat der im Weisgerberschen Sinne ‘sozialen’ Dimension von Sprache; gegenüber dem Bühlerschen Organonmodell von Sprache würde sie etwa beanspruchen, diesem erst die eigentlichen Voraussetzungen und Fundamente zu liefern.

Weisgerber hat jedoch nie behauptet, dass die Muttersprache auch das Denken erst ermögliche. Zwar präge sie das Denken entscheidend, Denken sei aber auch ohne Sprache möglich:

“Und so gibt es kein Gebiet des täglichen Lebens wie der Wissenschaft, auf dem sich nicht nachweisen ließe, wie die Muttersprache bis in die Einzelheiten des Auffassens und Denkens beim einzelnen entscheidend eingreift, und das meint man, wenn man davon spricht, die Muttersprache denke für uns. Damit braucht nicht einmal etwas darüber ausgesagt zu sein, wie weit wir mit unserem Denken ohne die Muttersprache kämen, und erst recht soll nicht gesagt werden, die Muttersprache ermögliche erst das Denken (s.o. Sprachfähigkeit); aber daß wir so denken, wie wir es tun, das kann nur von der Muttersprache aus verstanden werden.” (Weisgerber 1929: 125)

Bis in die Zeit der spätesten Veröffentlichungen wird Weisgerber an dieser Position festhalten: Jede Muttersprache prägt eine spezifische Denkwelt und das heißt, sie schafft u.a. durch unterschiedlich ausgeprägte Wortfelder andere *begriffliche Differenzierungen* als andere Muttersprachen. Keineswegs jedoch sind muttersprachspezifische Differenzierungen als allgemeinmenschliche Denknöt-

---

<sup>19</sup> In diesem Sinne muss man Weisgerbers Terminus *sprachlicher Ausdruck* verstehen, da er in Zusammenhang mit dem Problem diskutiert wird, inwiefern eine Interpretation von Tonlage und Gebärden allein zum Verstehen expressiver Äußerungen ausreichen. Dies ist nach Weisgerber zwar durchaus möglich, bleibt allerdings auf eine geringe Anzahl von Äußerungen beschränkt (Weisgerber 1929: 50).

wendigkeiten aufzufassen; faktisch notwendig ist nur, dass die Individuen nicht umhin können, dass ihre eigene Denkentwicklung in den vorgeprägten Bahnen einer der zahlreich existierenden muttersprachlichen Denkwelten geschieht (vgl. Weisgerber 1933: 156; 1935: 37; 1962b: 355; 1975: 199ff.).

Etwa ab Mitte der 50er Jahre<sup>20</sup> hat Weisgerber in einem im Verhältnis zu den erreichten Ergebnissen eher unverhältnismäßig großen Aufwand versucht, eine ‘Dynamisierung’ seiner inhaltbezogenen Sprachwissenschaft auszuarbeiten, die er *energetische Sprachwissenschaft* nannte und in die Subeinheiten *leistungbezogene* und *wirkungbezogene Sprachwissenschaft* aufgliederte. Diesem letzteren Paar stellte er nun *laut-* und *inhaltbezogene Sprachwissenschaft* gegenüber, bei denen es nur noch um die vorbereitende Arbeit der Feststellung von Sprachinhalten und der Ausarbeitung einer inhaltbezogenen Grammatik im Ausgang von Lautformen gehen sollte. Oft wurde selbst von Sprachinhaltsforschern (u.a. Gipper 1974: 145) bemängelt, dass es Weisgerber nicht gelungen sei, diese Differenzierungen wirklich deutlich gemacht zu haben. Eine Kritik an dieser neuen Nomenklatur und der von Weisgerber versuchten Erklärung würde im Zusammenhang dieser allgemeinen Einführung zu weit führen. Wesentlich ist, dass Sprachinhalte nach Weisgerbers ‘Wende’ kein fixes und ein für allemal fixierbares Material (im Sinne von Humboldts *ergon*) darstellen, sondern deren Konstruktion einbegriffen sein soll in einen dynamischen – oder, wie Weisgerber bevorzugt – ‘energetischen’ Entwicklungsprozess sowie in einen Prozess von Wechselwirkungen, wobei diese Wirkungen zwischen der Instanz Sprache und ‘Wirklichkeit’ oder zwischen der Instanz Sprache und anderen Formen von Wirklichkeitsverarbeitung stattfinden sollen. Obwohl Weisgerber, wie noch zu sehen sein wird<sup>21</sup>, ‘Sprachwirkung’ als eingebettet in grundlegendere Wechselwirkungsverhältnisse konzipiert, konzentriert er sich besonders in den 60er Jahren darauf, in einigen Einzelstudien zu exemplifizieren, in welcher Weise von einer Wirkung sprachlicher Phänomene (des Deutschen) auf kollektive Vorstellungsmuster oder Handlungsweisen gesprochen werden kann. Neben Studien etwa zu Passivkonstruktionen im Deutschen (Weisgerber 1963c), zum Suffix *-bar* (Weisgerber 1981b: 44ff.) oder zum von Weisgerber so benannten ‘Betätigungssatz’ (Weisgerber 1962a) erreichte besonders seine *Akkusativierungsthese* (vgl. insbesondere Weisgerber 1958a) einen gewissen Bekanntheitsgrad. Sie soll kurz vorgestellt werden, um eine Einsicht darin zu vermitteln, wie Weisgerber zufolge eine Differenzierung der genannten Subarten von Sprachwissenschaft in der Praxis aussehen konnte und wie insbesondere die wirkungbezogene Untersuchung Sprachwirkung namhaft zu machen glaubte.

---

<sup>20</sup> Weisgerber selbst gibt sehr unterschiedliche Jahreszahlen an, was die Entwicklung seines ‘Projekts’ einer energetischen Sprachwissenschaft betrifft, in Weisgerber (1973a: 167) wird die Jahreszahl 1955 genannt, in Weisgerber (1962a: 19) 1958. Tatsache ist, dass der Terminus *energetische Sprachwissenschaft* von ihm auch schon 1954 verwendet wurde (Weisgerber 1954a: 578) und zahlreiche Aufsätze ab 1955 der Ausgestaltung dieses Projekts dienen.

<sup>21</sup> Weisgerbers Wirkungsbegriff wird in Kap. 3.2.1.2. näher analysiert werden.



Die Akkusativierungsthese beruht auf der Annahme, dass beginnend in der Nazizeit und sich fortsetzend in der Nachkriegszeit eine Zunahme an Neubildungen ornativer Verben und zunehmender Gebrauch syntaktischer Konstruktionen mit ornativem Verb und Akkusativobjekt festzustellen sei. Damit einhergehend würden zuvor übliche syntaktische Konstruktionen mit Dativobjekt verdrängt. Statt *jemandem etwas zu schenken* wird *jemand beschenkt*, statt *dem Kunden Ware zu liefern* wird *der Kunde beliefert* etc. Der *inhaltbezogenen* Forschung weist Weisgerber im Grunde nur die Konstatierung dieses Tatbestands und die Herausarbeitung des Wortstandes der ornativen Verben, die sich zum Großteil aus *be*-Verben, aber auch aus anderen Nischen (z.B. mit *an*-Präfigierung, Verben auf *-ieren* etc.) (Weisgerber 1963b: 223) rekrutieren. Die entscheidende Frage, was denn eigentlich bei dieser Sprachentwicklungstendenz geschehe, wird schon der *leistungbezogenen* Sprachforschung vorbehalten. Hier glaubt Weisgerber *zwei* wesentliche Verschiebungen in unserer Art zu denken aufdecken zu können. Die erste Verschiebung wird als "Instrumentalisierung der Sachen" (Weisgerber 1962c: 181; vgl. auch 1958a: 73) bezeichnet. Während in der syntaktischen Konstruktion mit Dativobjekt die Sache noch eine Satzrolle, nämlich die des Akkusativobjekts, habe (*dem Kunden Ware liefern*), werde das Objekt in der Alternativkonstruktion entweder getilgt (*den Kunden Ø beliefern*) oder zum Instrument degradiert (*den Kunden mit Ware beliefern*). Die Sache verliere "ihren vollen Eigenwert" (Weisgerber 1958a: 73). Die zweite Verschiebung wird als "Akkusativierung" (ebd.; 1962c: 181) des Menschen bezeichnet. Hier passiere Folgendes: In *beiden* konkurrierenden syntaktischen Konstruktionen gehe es um den Sachverhalt einer *Zuwendung*; während jedoch bei der Konstruktion mit Dativobjekt der Mensch als Mittelpunkt des Geschehens konzipiert werde, werde er in der Satzrolle des Akkusativobjekts zum verfügbaren Objekt gemacht, dem in 'Pervertierung' der Zuwendung etwas *angetan* werde. Weisgerber bezieht sich zur Unterstützung seiner These auf Untersuchungen Brinkmanns (Brinkmann 1953), die er wie folgt zusammenfasst:

"In dem einen Fall erscheint der Mensch im Dativobjekt als die Stelle, von der her das ganze Geschehen seinen Sinn gewinnt, in dem anderen, im Akkusativobjekt, ist der Mensch Schauplatz eines gedanklichen Eingriffs, also Objekt im vollen Sinne. Im Dativ bleibt der Mensch «sinngewaltige Person» [...], im Akkusativ wird er geistig einer Verfügungsgewalt unterworfen: Im Dativ ist der Mensch Mittelpunkt des Geschehens, wird er als Person zur Geltung gebracht; im Akkusativ wird er «erfaßt», wird er Gegenstand einer geistigen Machtausübung." (Weisgerber 1963b : 225f.)

Schon die *leistungbezogene* Betrachtung stellt also heraus, dass die Veränderungen auf sprachlicher Ebene eine veränderte Einschätzung von Sachen und Menschen implizieren. Der Übergang zur *wirkungbezogenen* Betrachtung ist deshalb fließend. In Weisgerber (1963b) differenziert Weisgerber die Aufgabenteilung dahingehend, dass er in der *wirkungbezogenen* Betrachtung die Frage stellt, ob es "tatsächliche" (ebd. 227), manifest sichtbare Auswirkungen auf die Art der

“Bewältigung der Lebenswelt” (ebd.), und das heißt soviel wie: auf das Handeln, gebe. Schon in Weisgerber (1958a) wurde diese Frage bejaht. In Formen statistischer, karteimäßiger Erfassung, in Formen der Massenbeeinflussung über Medien (u.a. im Werbewesen), in Formen der staatlich organisierten Sozialtechnologie werde der Mensch zum kalkulierbaren Gegenstand gemacht, er werde *berentet, bezuschusst, beschult, beheimatet, demokratisiert, bevorratet, eingewiesen, eingesetzt, beordert* etc. (ebd. 82f.). In Weisgerber (1963b) differenziert Weisgerber seine Position, indem er statt einer unidirektionalen Einwirkung der Sprache auf das Handeln die These favorisiert, dass man eher von einer relativ komplexen, reversiven Wechselwirkung auszugehen habe (ebd. 229). Die gesellschaftliche Tendenz zur informations- und sozialtechnologischen Erfassung und Verplanung des Menschen fordere einerseits eine verstärkte Ausbildung adäquater sprachlicher Mittel heraus, andererseits förderten die entsprechenden sprachlichen Mittel auch wieder diese gesellschaftliche Handlungsweise und -disposition.

Die kurze Darstellung der Akkusativierungsthese zeigt auch einen Grundzug von Weisgerbers Denk- und Argumentationsstil. Im Gegensatz zum heutigen Wissenschaftsideal eines empirisch abgesicherten methodischen Vorgehens, das hinsichtlich etwaiger Schlussfolgerungen moderate Zurückhaltung pflegt und dem Prinzip der grundlegenden Revidierbarkeit verpflichtet fühlt, scheut sich Weisgerber nicht, provokante, publikumswirksame Thesen zu lancieren, ohne sich mit der nötigen Akribie auch um mögliche Einwände zu bemühen.<sup>22</sup> Dies muss nicht heißen, dass Weisgerbers These falsch ist, sie hat und hatte sicher einige Berechtigung. Sie zeigt aber auch einen der Fälle, und hier noch eher in sehr abgemilderter Form, in denen Weisgerbers Argumentation in offensive Dogmatik mündete, die nur selten, bezeichnenderweise aber gerade bei philosophisch virulenten Thematiken, einen Ausgleich in eher subtilen und zugleich vorsichtig zurückhaltend formulierten Argumentationen fand. Dadurch, dass Weisgerbers ‘Mut zur Dogmatik’ in anderen Fällen auch in offene Borniertheit umschlagen konnte, trug er selbst zur eigenen Demontage in den 70er Jahren bei. Die nun noch kurz thematisierte Stellung Weisgerbers zur Rolle des Sprachindividuum und zur Funktion der *parole*, die dann auch in Kap. 3 noch von Belang sein wird, gibt einen Einblick in Positionen, die solche Züge von Borniertheit tragen.

## 2.5. Desavouierung von Individuum und *parole*

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass die beiden Instanzen *Muttersprache* und *Sprachgemeinschaft* nach Weisgerber methodologischen Primat im Rahmen sprachwissenschaftlicher Forschung beanspruchen. Dennoch betrifft das Gesetz der Muttersprache auch das Individuum, und auch Sprachgemeinschaften gibt es nur, wenn es den einzelnen ‘Sprachangehörigen’ gibt. Es sei nun kurz diskutiert, welche Rolle bzw. Funktionen Weisgerber dem Sprachindividuum zugesteht.

---

<sup>22</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang etwa den Einwand von Kolb (1960).

Jedem noch so unvoreingenommenen Leser Weisgerberscher Schriften wird es besonders im Zeitkontext der letzten Jahrzehnte unangenehm auffallen, dass Weisgerber das Verhältnis von *Muttersprache* und *Individuum* an zahllosen Stellen mit Hilfe von Redemitteln beschreibt, die sich fast ausnahmslos im Wortfeld von *Macht* und *Gewalt* situieren. Das Gesetz der Muttersprache wirkt mit “natürlichem Zwang” (Weisgerber 1973a: 208) auf den Einzelnen. An anderer Stelle spricht Weisgerber vom “undurchbrechbare[n]” (Weisgerber 1951/52: 260) bzw. “unerhörte[n] Zwang” (Weisgerber 1954c: 91) der Muttersprache, sie “herrscht mit Gewalt, vor der es keinen Ausweg gibt” (ebd. 258), ist eine “Macht”, der man “sich nicht entziehen kann” (Weisgerber 1930d: 66), und an einer Stelle stellt Weisgerber selbst die wenn auch rhetorisch gemeinte Frage, ob es sich bei der Wirkung der Muttersprache auf den Einzelnen denn wirklich um “geistige Sklaverei der Muttersprache” (Weisgerber 1973a: 136) handle. Es geht Weisgerber hier auch gar nicht, entgegen seinen eigenen (An)forderungen, um eine differenzierte und durch diese Differenzierungen motivierte Verwendung der Begriffe *Macht*, *Gewalt* oder *Zwang*, sondern offensichtlich nur um eine möglichst effektive Hervorhebung der ‘totalen Übermacht’ der Muttersprache über das Individuum. Dem Individuum wird allerdings Partizipation an dieser Macht versprochen. Je mehr es sich in die Muttersprache “hineinbildet” (Weisgerber 1954c: 91), je mehr es in sie integriert ist, je mehr es von ihr weiß, desto größer seine Teilhabe an ihrer Macht. Ja, der Einzelne kann sich sogar der Muttersprache ‘bemächtigen’ (ebd.), was aber im Prinzip nur über möglichst perfekte Assimilation und Eingliederung geschehen kann. Die Logik dieses Diskurses erstreckt sich zudem auch auf das Verhältnis des Einzelnen zur Wirklichkeit, indem die Muttersprache als eine Art Machtinstrument dem Individuum zur “Bewältigung des Daseins” (Weisgerber 1963b: 29), zur Bewältigung der sinnlichen Eindrücke und “des gesamten Lebenskreises” (Weisgerber 1962b: 173) dient und die Welt *qua* Wirklichkeit “beherrschbar” (ebd.) macht. Man müsste die Augen verschließen, wenn man verleugnen wollte, dass diese Stelle im Argumentationsnexus der Weisgerberschen Sprachtheorie offenkundige Parallelen zur Logik des faschistischen Diskurses aufweist. Vom Individuum wird totale Eingliederung verlangt, und als Entschädigung für die Selbstpreisgabe eine Partizipation an der kollektiven Macht versprochen. Selbst wenn man einwenden wollte, dass auch andere Sprachwissenschaftler und Weltbildtheoretiker, die bar jeden Verdachtes im Hinblick auf etwaige faschistische Töne in ihrem Diskurs sind, auf die Gewaltmetaphorik zurückgegriffen haben, um den Einfluss der Muttersprache auf Denken und Handeln zu beschreiben<sup>23</sup>, so sticht Weisgerber von ihnen doch da-

---

<sup>23</sup> So ist nach Whorf das Individuum völlig in den unzerreißbaren Fesseln (“unbreakable bonds”; Whorf 1973: 256) der Ordnung einer Sprache gefangen, Sapir bemüht “the tyrannical hold that linguistic form has upon our orientation in the world” (zit. nach Hoijer 1954: 94), und auch Sechehaye, der zwar dem Individuum mehr Machtbefugnisse gegenüber der Muttersprache einräumen möchte, fasst den Einfluss der Muttersprache in der kurzen drastischen Formel: “Un Français [...] est condamné à penser comme un Français dans ce sens qu’il arrive aux idées à travers le

durch ab, dass er diesen Diskurs mit zäher Pertinenz über Jahrzehnte beibehalten hat.

Obwohl Weisgerber also hinsichtlich des Verhältnisses zwischen *Muttersprache* und *Individuum* dem Individuum den Part des abhängigen, 'beherrschten' Glieds zuweist, gibt es in seinem Werk Passagen, die die Rolle des Individuums aufzuwerten scheinen. Während sein Sohn B. Weisgerber der Ansicht ist, dass in der Habilitationsschrift von 1924 im Gegensatz zu späteren Schriften die Rolle des Individuums noch deutlich betont werde (B. Weisgerber 1999: 3), glaubte P. Hartmann 1958 umgekehrt eine mit der Zeit zunehmende Aufwertung dieser Rolle in Weisgerbers Schriften bemerken zu können (P. Hartmann 1958: 97, 106f.). Meiner Ansicht nach lässt sich weder in der einen noch in der anderen Richtung wirklich von einer Entwicklung der Position Weisgerbers reden. Tatsächlich gibt es nur zwei Argumente, die die Rolle des Individuums aufwerten, das erste und stärkere von ihnen wurde seit den 50er Jahren vorgelegt<sup>24</sup>, das andere findet sich in frühen wie späten Schriften Weisgerbers.

Das erste Argument beruht auf einer Typisierung und zugleich Graduierung des individuellen Sprachkönnens (Weisgerber 1964a: 148ff.; vgl. auch 1954c: 91ff.) in 3 Stufen: Es gibt den *sprachbestimmten*, den *sprachgebildeten* und den *sprachmächtigen* Menschen. Der *sprachbestimmte* Mensch sei "reine Auffangstelle muttersprachlicher Anstöße" (Weisgerber 1964a: 149), er unterscheide meist nicht zwischen Sache und Wort, was gegebenenfalls zu naivem Sprachrealismus führen könne, reflektiere nicht über die Muttersprache, sei ihr vielmehr ganz und gar ausgeliefert, was im Extremfall zur "Gefährdung, ja Unterdrückung des Persönlichen" (ebd.) führen könne. Der *Sprachgebildete* denkt und spricht zwar in den muttersprachlich vorgegebenen Bahnen, setzt sich aber persönlich mit der Muttersprache auseinander, so dass ihm "Stellung und Leistung der sprachlichen Weltgestaltung mindestens an einigen Stellen sichtbar wird" (ebd. 150). Er bewege sich "mit der nötigen Verantwortung" (ebd.) in der Muttersprache, was man so interpretieren darf, dass er sowohl beim eigenen Sprachgebrauch als auch bei Interpretation fremden Sprachgebrauchs einen Bewusstseinsstand erreicht, der zwischen sprachlichen Registern, stilistischen und semantischen Unterschieden differenzieren kann. Der *Sprachmächtige* aber kann über die Muttersprache hinauswachsen:

"Das meint nicht nur ein vollfreies Sich-Bewegen im Rahmen der gegebenen Sprachmöglichkeiten, sondern auch in den günstigsten Fällen ein Hinauswachsen über den Bestand der Muttersprache und ein neues Wachwerden der sprachschöpferischen Kräfte." (ebd. 151)

---

cadre lexicologique et grammatical de la langue française." (Sechehaye 1933: 63f.). Zur wichtigen Rolle Humboldts bzgl. der Termini von Macht und Gewalt und zur Position Whorfs vgl. Kap. 3.

<sup>24</sup> Somit hatte P. Hartmann aus der Perspektive des Jahres 1958 natürlich berechtigte Gründe für seine Ansicht.

Das Erreichen dieser Höchststufe ist nur in Ausnahmefällen möglich und wird als ‘schöpferisches Tun’ gekennzeichnet. Aber auch hier bleibt die Bindung an die Muttersprache omnipräsent:

“Im Rahmen der muttersprachlichen Weltgestaltung setzt dieses schöpferische Tun an, mag es nun ausschöpfen, was an Möglichkeiten in der geltenden Sprache angelegt ist, mag es einzelne Stellen ihres Baues überprüfen und bessern, mag es bis an die Grundzüge des sprachlichen Weltbildes rühren und noch nie Gesehenes festzuhalten suchen. Aber gleichgültig, wie weit das reichen mag: ein jedes schöpferische Tun im Reich der Sprache ist gebunden an eine vollkommene Verwirklichung des Gesetzes der Muttersprache; denn nur der ist in der Lage, einen dauerhaften und wirklich förderlichen Beitrag zu liefern, der der bestehenden Sprache bis in alle ihre Möglichkeiten nachgegangen ist und dadurch Kraft und Recht gewonnen hat, jener geistigen Weltgestaltung einen Zug hinzuzufügen, die als Weltbild für eine ganze Sprachgemeinschaft mit schicksalhafter Verbindlichkeit wirkt.” (ebd. 151f.)

Es geht also immer nur um einen Ausbau, nie um einen Neu- oder vollkommenen Umbau des Gebäudes *Muttersprache*.

Erreicht also die Gattung *Individuum* nur in wenigen ihrer ‘Artexemplare’ die Wirkungsdimension der Gattung *Sprachgemeinschaft*, so verharrt eben die große Masse der Individuen im Zustand des ‘Ausgeliefertseins’ an die Muttersprache, sie sind, wie Weisgerber zumeist schreibt, ihre “Mitträger” (u.a. Weisgerber 1930d: 65; 1973a: 210). Dennoch sind natürlich auch *sie* es, die die Muttersprache tradieren und ‘am Leben erhalten’.

Hiermit sind wir beim zweiten Argument, das die Rolle des Individuums aufzuwerten scheint, denn ohne das sprechende Individuum gibt es doch offensichtlich weder Sprachgemeinschaft noch Muttersprache. B. Weisgerber hatte – wie wir erwähnt haben – darauf hingewiesen, dass sein Vater schon 1924 in seiner Habilitationsschrift dieses Argument im Schlussabsatz – und somit als eine Art Quintessenz – angeführt hatte:

“So ergibt sich für den Einzelnen eine zwar im Vergleich zu der Gesamtmasse dessen, was er von der Sprache ohne die Möglichkeit eigener Kontrolle übernimmt, geringe Betätigungsfreiheit, die aber doch ausreicht, um jedem einzelnen Sprachorganismus einen besonderen Charakter zu verleihen; nur ist diese Eigentätigkeit hineinzustellen in den Zusammenhang der Gesamtsprache: die Sprache dient, vor aller individuellen Verwertung, den Zwecken einer Gemeinschaft; sie ist ein Kulturgut, und als solches weder unabhängig noch allein abhängig vom Einzelindividuum.” (Weisgerber 1924: 200)

Schon in diesem Zitat wird deutlich, dass die Instanz *Sprache* (später *Muttersprache*) nicht vom Individuum *per se*, sondern von ihm als Gattungsexemplar abhängig ist. Indem der Einzelne ‘da ist’ und seine Muttersprache spricht/schreibt, dient er *automatisch*, ohne dass seine Qualität als Individuum dafür von wesentlichem Belang wäre, den Zwecken der Muttersprache. Es wird also deutlich, dass

Weisgerber auf den Bedingungsfaktor *Individuum* nicht ganz verzichten kann. Aber nicht das *Wie* der Sprachverwendung des Einzelnen interessiert, sondern nur das nackte *Dass* seiner Existenz.

Die Auffassung, dass nur wenigen 'Eliteexemplaren' der Sprachgemeinschaft vergönnt ist, aus dem 'Gefängnis' der Muttersprache auszubrechen, und diese selbst nicht nur (weitgehend) zu beherrschen, sondern sie auch sprachschöpferisch zu verändern, macht sich auch auf einem anderen Terrain bemerkbar, und zwar der Frage der individuellen Möglichkeit und Fähigkeit zum Sprachvergleich.

In starker Anlehnung an Humboldt<sup>25</sup> lässt Weisgerber kaum eine Möglichkeit aus, um die primordiale Rolle von Sprachverschiedenheit hervorzuheben: erst sie ermöglicht eine über die einzelsprachlich bedingte *subjektive Erkenntnis* hinausgehende *objektive Erkenntnis*. Dementsprechend muss eine erkenntnistheoretisch reflektierte Sprachwissenschaft im Sprachvergleich ihre höchste Aufgabe und ihren eigentlichen Sinn sehen.

“Da [...] jede Muttersprache in ihrer Sprachgemeinschaft als vorgegeben, als selbstverständlich gilt, und niemand die nötige Einsicht in ihr Weltbild besitzt, um ihm kritisch gegenüberzutreten, so entsteht für jede Sprachgemeinschaft die Gefahr der Sackgasse, des Sich-Festlegens auf eine Möglichkeit, die fälschlich als die einzige angesehen wird. Gäbe es nur eine Sprache in der Menschheit, so würde deren Subjektivität den Weg menschlicher Erkenntnis der Seinswelt ein für allemal festlegen. Dieser Gefahr beugt nun die Sprachverschiedenheit vor: die Mannigfaltigkeit der Sprachen ist eine Vielheit von Wegen, die menschliche Sprachbegabung auszuschöpfen und die Menschheit in der nötigen Vielfalt der Sehweisen zu ihrem sprachlichen Ziel zu führen. Also gegenüber der unvermeidlichen Einseitigkeit einer einzigen Sprache bringt die Vielheit der Sprachen sowohl eine Bereicherung durch eine Vielheit der Sehweisen, wie eine Abwehr der Überbewertung einer Teilerkenntnis als der einzig möglichen.” (Weisgerber 1964a: 173f.)

Gerade an dieser Argumentationsstelle würde man eigentlich erwarten, dass Weisgerber als glühender Verfechter von *Zweisprachigkeit* (oder *Mehrsprachigkeit*) auftritt. Umso erstaunlicher ist, dass Weisgerber dieses Phänomen über Jahrzehnte heftigst bekämpft und hauptsächlich als 'Problem' gekennzeichnet hat. Wie ist das zu erklären?

In einem relativ späten Aufsatz (Weisgerber 1966) hat sich Weisgerber recht ausführlich mit vier Fällen beschäftigt, in denen Zweisprachigkeit als soziales und regionales Phänomen auftritt. Er verweist auf eine ganze Reihe von Forschungsberichten, die sich zum Ziel gesetzt hatten, die Folgen eines von Zweisprachigkeit geprägten Alltagslebens zu untersuchen. Die entsprechenden

---

<sup>25</sup> Ausführlicher dazu Kap. 3.1.3. und 3.2.1.

Regionen sind Biel (Schweiz), Brüssel, Luxemburg und Wales.<sup>26</sup> Die von Weisgerber argumentativ verwendeten Resultate dieser Untersuchungen verdanken sich allerdings in ihrer Mehrheit einem Erkenntnisinteresse, welches die Gefahren von Zweisprachigkeit dokumentieren möchte. Die Synopse dieser Resultate ergibt ein erschreckendes Szenarium: Nicht nur sinke das Sprachgefühl und die Sprachkompetenz in beiden Sprachen, was sich etwa an der Armut des verfügbaren Wortschatzes, Vermengung syntaktischer Strukturen, mangelndem Gefühl für Stilfragen äußere (ebd. 77f.), auch der Charakter und das Verhalten der Zweisprachigen nehme erheblichen Schaden. Als Charakter- und Verhaltensschwächen werden zwiespältiger Charakter, Neigung zu Krittelei, zu Skeptizismus und Pessimismus, „Dämpfung des Gefühls“, Unentschlossenheit, Indifferenz und daraus resultierendes Zurückweichen vor Verantwortung, generelle Unsicherheit im Verhalten und Minderwertigkeitsgefühle genannt (ebd. 76-81). Dass diese Argumente, die nur weniger ausführlich ‘belegt’ auch schon in zahlreichen früheren Schriften (u.a. Weisgerber 1930d: 120; Weisgerber 1932/33; 1959: 33ff.) auf dem Prinzip eines Analogieschlusses aufbauen, wird dann vollends daran deutlich, dass im Gegensatz zur negativen Besetzung alles Zweifachen das Einfache euphemistisch konnotiert wird, wie aus dem folgenden Zitat ersichtlich wird:

“[...] es bedarf vor allem beim Durchschnittsmenschen ganz besonderer Vorsichtsmaßnahmen, wenn durch das Zusammentreffen zweier Sprachen, vor allem durch frühzeitigen Zwang zur Zweisprachigkeit, nicht das **einheitliche** geistige Wachstum, die **Geschlossenheit** der Persönlichkeitsentfaltung, die Kraft der geistigen **Konzentration**, die **Geradheit** des Charakters, die Einfügung in das Gemeinschaftsleben und die Einsatzbereitschaft für Gemeinschaftsaufgaben leiden soll.” (Weisgerber 1932/33: 7f.; Hervorhebung B.S.)

Zu den hervorgehobenen Wörtern hinzuzählen könnte man durchaus auch die Kompositionsglieder *Gemeinschaft* und die beiden integrativen *Ein-*, die im analogen Umkehrschluss die Zweisprachigen ins Reich der Dissidenten oder Gemeinschaftsstörer verweisen würde.

Bis zu dieser Stelle lässt sich Weisgerbers Argumentation nicht anders als borniert bezeichnen, da man davon ausgehen kann, dass natürlich nicht jeder Einsprachige, bzw. durch nur eine Muttersprache Geprägte, ‘Geradheit’ des Charakters etc. besitzt, d.h. Weisgerber argumentiert hier sehr stark ideologisch und unterschlägt komplexere Bedingungsfaktoren, wobei durchaus nicht ausgeschlossen werden soll, dass einige der genannten Folgeerscheinungen, insbesondere die hinsichtlich der Sprachkompetenz aufgeführten, mit dem Phänomen der Zweisprachigkeit in eine kausale Verbindung gebracht werden können.

---

<sup>26</sup> Weisgerbers Einstellung zu *Zweisprachigkeit* ist mit Sicherheit auch stark durch persönliche Umstände geprägt. Weisgerber wurde im lothringischen Metz geboren, das von 1871 bis 1918 zum Deutschen Reich gehörte und dann wieder, wie schon vor 1871, Teil Frankreichs wurde. Französisch wurde zur alleinigen Amts- und Schulsprache.

Nach dem bisher Erörterten bleibt es aber noch ungeklärt, wer nach Weisgerbers Ansicht denn nun dazu in der Lage sein soll, die 'hehre' Aufgabe eines wirklichen, d.h. auf sprachinhaltlichen Prinzipien aufbauenden Sprachvergleichs zu bewerkstelligen. Das folgende Zitat gibt dazu Auskunft:

“Die wirklichen Zugänge zu den Vorteilen der Zweisprachigkeit sehen ganz anders aus. Wenn man auch hier allgemeinwichtige Gesichtspunkte in den Vordergrund stellt, so ist die tiefste Quelle für die Erwünschtheit, ja Notwendigkeit von Zweisprachigkeit in der Überbrückung der Sprachverschiedenheit gegeben, und zwar im doppelten Sinne der praktischen Überwindung von Sprachgrenzen wie in dem Humboldtschen Sinne des Ausschöpfens der Eigenwerte jeder Einzelsprache für die Bereicherung der gesamten Erkenntnis der Menschheit. Für das erstere ist bei alltäglichen Bedürfnissen keine Zweisprachigkeit nötig; hier ist der Raum des praktischen Erlernens von Fremdsprachen. Wohl aber erfordert der tiefere Zugang zur geistigen Eigenart anderer Völker ebenso wie die Übertragung sprachlicher Eigenwerte in eine andere Sprache den vollen Zugang zur anderen Sprache, im Idealfall also echte Zweisprachigkeit. Hier, wo also die gesuchten Vorteile der Zweisprachigkeit zur Geltung kommen, ist aber eine wesentliche Einschränkung zu machen: solche Spitzenleistungen auf sprachlichem Gebiet werden immer Sache von besonders prädestinierten Einzelnen bleiben: dort, wo Anlagen, Familienverhältnisse, Lebensschicksale und unablässiges Mühen zusammenkommen, wird es unter Tausenden von Fällen einmal gelingen, die ideale Form der Zweisprachigkeit zu gewinnen: die Stufe der souveränen Beherrschung zweier Sprachen, des vollen Einblicks in die Weltbilder zweier Sprachen, des Ergänzens der Lücken und Einseitigkeiten der einen durch die Eigenwerte der anderen.” (Weisgerber 1966: 85)

Wenn wir dieses Zitat mit dem nun folgenden zweiten zusammendenken,

“Zwischen der geistigen Verödung einer Verwischung der Sprachunterschiede, wie sie manchen Verfechtern einer Weltsprache vorschwebt, und **der geistigen Isolierung**, wie sie als Folge der **Verabsolutierung des eigenen sprachlichen Weltbildes** immer droht, ermöglicht die Teilhabe an zwei Sprachwelten eine wechselseitige Bereicherung und damit Annäherung an das Ziel der menschlichen Sprachbegabung [...]” (Weisgerber 1955b: 9; Hervorhebung v. B.S.)

so wird deutlich, dass nach Weisgerber nur eine kleine Eliteschicht dem Schicksal der geistigen Isolierung und Selbsttäuschung entkommen kann, wobei sich in diesen Ausnahmefällen Zweisprachigkeit auch als Vorzug erweisen kann.

Auch wenn es durchaus nicht abwegig ist, in diesem Zusammenhang ein weiteres Mal faschistoide Denkmuster bei Weisgerber zu vermuten, so bin ich doch der Ansicht, dass dies nicht zum Schluss berechtigt, dass man damit auch die gesamte Theorie Weisgerbers desavouieren zu können meint. Dies sieht man schon daran, dass die Thesen zu den *Topoi Worten der Welt*, zu *Muttersprache* und *Sprachgemeinschaft* über Weisgerber hinaus von anderen Autoren wie Sapir



und Whorf in ähnlicher theoretischer Fassung vertreten wurden und wohl nie aus der Diskussion der Sprachwissenschaft verschwinden werden. Dass sie auch in sprachphilosophischer Hinsicht von systematischer Relevanz sind, soll im Folgenden gezeigt werden.

Neben Weisgerber wird dabei immer wieder auch die Position seines 'treuesten' Schülers Helmut Gipper berücksichtigt. Gipper (1919-2005), der von 1946 bis 1950 in Marburg u.a. Philosophie, Germanistik und Sprachwissenschaft studiert hatte und seit seiner 1961 veröffentlichten Habilitationsschrift *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung* (Gipper 1969) derjenige Sprachinhaltsforscher war, der sich um eine philosophische Fundamentierung und Auswertung der Sprachinhaltsforschung bemühte, rückte bis zum Ende seines Lebens nie von seiner Haltung der Verbundenheit mit Weisgerber ab. Dennoch ist für Gipper gerade bezeichnend, dass er keineswegs ein parteiischer 'Lagerdenker' war, sondern immer auf Vermittlung, Dialog und Ausgleich bedacht war. Zwar lässt auch er sich bisweilen, wie noch zu sehen sein wird, zu einseitig verurteilenden Äußerungen hinreißen, in der Regel aber war er immer darum bemüht, eigene Vorurteile zu überprüfen und gegnerische Positionen in ihrem argumentativen Kern wahr- und ernstzunehmen.

### 3. Die philosophischen Implikationen von Weisgerbers Sprachinhaltsforschung

Weisgerbers Thesen wurden von gar nicht wenigen seiner Zeitgenossen als sprachphilosophisch virulent beurteilt.<sup>27</sup> Mitunter wird man aber stutzig, wenn man sieht, in welche ‘Denklinien’, die durch Anreihung von Philosophennamen erstellt werden, Weisgerber da eingeordnet wird. Neben den wohl am häufigsten genannten Humboldt und Cassirer weitet sich die Liste ‘denknaher’ Philosophen beträchtlich aus. Bei Auswertung solcher Reihenbildungen bei nur fünf Autoren<sup>28</sup> finden wir dann noch Hamann, Herder, Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Jaspers, Quine sowie die sprachphilosophisch relevanten Sprachwissenschaftler Sapir und Whorf. Wertet man die diversen Reihenbildungen aus, die Gipper<sup>29</sup> vom Standpunkt der Sprachinhaltsforschung und aus dem Interesse heraus aufgestellt hat, die Verwertbarkeit und Vereinbarkeit von Sprachinhaltsforschung und philosophischen Positionen zu demonstrieren, so wird ein gewisser ausschweifender Synkretismus augenscheinlich, da sich neben den obengenannten nun auch noch Gadamer, Liebrucks, Rothacker, Marx und Hegel, Hönigswald, Heintel, Freyer und sogar Habermas mit der Sprachinhaltsforschung in Verbindung bringen lassen. Bei Auswertung der Schriften Gippers wäre diese Reihe sogar noch zu erweitern.

Dass es überhaupt zu solchen Urteilen kam, hängt natürlich mit der Tatsache zusammen, dass Anfang des 20. Jahrhunderts sich die Einsicht durchgesetzt hatte, dass in philosophischen Grunddisziplinen wie Erkenntnistheorie, Ontologie, Logik, später auch Ethik ohne eine Reflexion auf die Instanz Sprache nicht mehr auszukommen sei. Sprachanalyse, Sprachreflexion oder Sprachkritik wird zur Grundvoraussetzung, zum methodischen *prior* jeglichen Philosophierens.<sup>30</sup> Dieser mit *linguistic turn* bezeichnete Paradigmenwechsel liefert also das entscheidende Motiv für die hypostasierten diversen Affinitäten. Jeder Beitrag zur fundamentalen Sprachreflexion, ist er nur radikal genug, darf beanspruchen, philosophische Grundlagenarbeit zu leisten. Weisgerber erfüllt zweifellos diese Bedingungen, da er immer wieder betont, dass “die Kritik der Sprache eine unvermeidliche Aufgabe der voranschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis” (Weisgerber 1950b: 243) sei. Da der *linguistic turn* aber ein generelles, gewissermaßen ubiquitäres zeitgeschichtliches Phänomen ist, das sich in unterschiedliche Ansätze ausdifferenziert (bzw. schon in seiner Entstehung heterotopisch in ge-

---

<sup>27</sup> U.a. von Thyssen (1953: 301), Helbig (1974: 140, 147), V. Heesch (1972: 55), P. Hartmann (1958: 32), Apel (u.a. 1963: 77; 2002a: 137).

<sup>28</sup> Hartmann (1958: 32), Christmann (1966: 442), Schmidt (1968: 142), Albrecht (1972: 102), Saffer (1996: 54f.).

<sup>29</sup> Gipper (1967: 425; 1969: 86ff.; 1974: 141; 1992/93, Bd. 1: 33, 55; Bd. 2: 8, 77).

<sup>30</sup> Diese Einsicht hat sich, so kann man zweifellos behaupten, allgemein durchgesetzt, vgl. dazu etwa Braun (1996: 29) (“Die [...] Aufforderung, alle [!] Probleme als *sprachliche Probleme* aufzufassen und die Philosophie in Sprachkritik zu transformieren, macht den Sinn des Begriffs ‘*linguistic turn*’ aus.”), ähnlich auch Rorty (1992c: 33) oder Frank (1997: 274).

streuter Form in Erscheinung tritt), entbehrt die unspezifische Situierung Weisgerbers in den *linguistic turn* der notwendigen Signifikanz und verlangt nach einer differenzierteren theoretischen und theoriegeschichtlichen Kontextualisierung. An diesem Punkt, also bei zunehmendem Grad von Differenziertheit, nimmt aber auch der Grad an Konsensualität bezüglich der anzusetzenden Typen sprachphilosophisch-paradigmatischer Positionen ab. Während Rorty beispielsweise zwischen sechs unterschiedlichen Typen möglicher theoretischer *post-linguistic-turn*-Ansätze unterscheidet (Rorty 1992c: 34ff.), kommen andere Autoren mit einer geringeren Anzahl von Typen aus.<sup>31</sup> Man sollte sich also von der Ansicht freimachen, dass es, wie die allorts verwendeten Titel für paradigmatische sprachphilosophische Grundpositionen suggerieren, ausgemacht sei, wie viele mögliche Grundpositionen es gebe. Eine solche Kategorisierungsleistung hängt unmittelbar davon ab, welche Autoren man für seine Untersuchungen berücksichtigt und wie deren Ansätze interpretiert werden. In diesem Sinne wird die von uns in der Folge vorgenommene Kategorisierung von unserem eigenen Erkenntnisinteresse bestimmt sein. Demzufolge werden auch bestimmte Autoren oder Denkrichtungen, die weder von Weisgerber rezipiert wurden noch ihn rezipierten, mehr oder weniger stark ausgeblendet werden, da es uns in erster Linie darum geht, die philosophischen Implikationen von Weisgerbers Sprachinhaltsforschung aufzuzeigen.

Diesen methodischen Vorgaben entsprechend werden wir wie folgt vorgehen: In Kapitel 3.1. geht es zunächst darum, die expliziten und impliziten philosophischen Positionen Weisgerbers darzustellen und zu diskutieren. Die Hauptthese Weisgerbers ist in dieser Hinsicht die des *Muttersprachapriori*. Unter philosophischer Perspektive interessiert dabei besonders ihr erkenntnistheoretischer Status und die daraus sich ergebende konzeptuelle Fassung von *Wirklichkeit/Realität* (3.1.1.). Desweiteren sucht Weisgerber durch die Debatte um *Sprache als individuelles und/oder gesellschaftliches Phänomen* zu begründen, warum das sprachliche Apriori nicht einfach nur als *Sprach-*, sondern als *Muttersprach-Apriori* gefasst werden muss (3.1.2.). Mit der These des Muttersprachapriori als eines der *langue* eng verknüpft ist die *Weltbildthese*, die zur Debatte um das Problem des *Sprachrelativismus /-universalismus* führt (3.1.3.). Auf der Grundlage dieser Untersuchungen wird dann verständlich, dass Weisgerber über die Deessenzialisierung des Bereichs der *parole* und eine signifikante Marginalisierung der *pragmatischen Dimension von Sprache* zu einem spezifisch verengten Begriff von *Hermeneutik* gelangt (3.1.4.).

Zwar wird es unerlässlich sein, schon im Zuge der Analyse von Weisgerbers sprachphilosophischen Thesen (also in Kap. 3.1.) das Verhältnis zu nahestehenden und von Weisgerber in legitimierender Absicht herangezogenen Theoremen

---

<sup>31</sup> Vgl. etwa nur Braun (1996: 29), der in der Nachfolge Apels von *zwei* hauptsächlichen Denkrichtungen ausgeht, oder Glauner (1998: 30ff.), der deren *vier* ausmacht. Andererseits unterscheidet dann Braun in der Ausführung der oben angegebenen Dichotomie zwischen *elf* Subtypen sprachparadigmatischer Ansätze (Braun 1996: 29-65).

anderer philosophischer Positionen zu berücksichtigen. In systematischer Form soll diese Arbeit aber erst in Kap. 3.2. durchgeführt werden. Auf dem Fundament der erarbeiteten Ergebnisse soll dann zunächst diskutiert werden, inwiefern die oft vertretene Behauptung, dass die sprachphilosophischen Positionen von Humboldt (3.2.1.) und Cassirer (3.2.2.1.) Weisgerbers Ansatz am nächsten stehen, gerechtfertigt erscheint. In der Folge wird dann, unter Berücksichtigung tatsächlich stattgefundener Rezeptionsprozesse<sup>32</sup>, eine Konfrontation und Abgrenzung zu anderen sprachphilosophischen Denkrichtungen oder Subtypen des *linguistic turn* vorgenommen, wobei Weisgerbers Verhältnis zu Höningwald (3.2.2.2.) und Herder (3.2.2.3.) im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Cassirer behandelt wird, da aus problemorientierter Sicht eine ganze Reihe kontrastierender Züge überraschende Ähnlichkeiten aufweist. Beginnend mit der Abgrenzung gegenüber dem frühen Carnap (3.2.3.1.) als *einem* Vertreter der frühen *Ideal Language Philosophy* wird es in Kapitel 3.2.3. dann um die Auseinandersetzung mit Positionen gehen, die – wie dann in der Nachfolge die gesamte analytische Sprachphilosophie – das Referenzproblem ins Zentrum des Interesses rücken. Neben Carnap wird dabei Weisgerbers Verhältnis zu Mauthner (3.2.3.2.) und Wittgenstein (3.2.3.3.) thematisiert. Im Anschluss daran wird dann die Abgrenzung zur Position Apels (3.2.4.) diskutiert, der Weisgerbers Position zunächst sehr nahe stand, sich dann aber doch sehr markant von Weisgerber fortbewegt hat. Eine fünfte sprachphilosophische Denkrichtung, die diese Bezeichnung aber nur eingeschränkt verdient, zeigt überraschenderweise eine Reihe von Affinitäten zu Weisgerbers Position, die allerdings in der Hauptsache erst von Gipper konstatiert wurden. Gemeint ist die im Ausgang von Uexküll (und K. Lorenz) über die evolutionäre Erkenntnistheorie (Vollmer) sich konstituierende These vom evolutionär-phylogenetisch sich entwickelnden Sprachapriori (3.2.5.), die auch in heutigen konstruktivistischen Theorien präsent ist. Zum Schluss des Kapitels 3.2. wird ein kurzes Resümee gezogen (3.2.6.).

Vorgreifend können wir sagen, dass Kapitel 4 wie ein stark erweitertes Kapitel 3.2.7. figuriert, in dem die mögliche Affinität der philosophischen Position Weisgerbers zu derjenigen Heideggers ausführlich untersucht wird.

### 3.1. Philosophische Implikationen von Weisgerbers Sprachinhaltsforschung

In seiner Studie zum Sprache-Welt-Bezug bei Heidegger, Adorno und Wittgenstein hat Glauner zwischen vier Hauptlinien von Sprachphilosophie unterschieden, dem klassischen Bild von Sprache (Frege, Carnap, Russell, früher Wittgenstein), dem transzendentalen Bild (Kant, Husserl), dem gebrauchorientierten

---

<sup>32</sup> Diese schon angeführte, von uns gewählte methodische Prämisse rechtfertigt den Ausschluss der Diskussion möglicher weiterer sprachphilosophischer Denkrichtungen, was nicht bedeutet, dass eine solche Diskussion nicht sinnvoll wäre. Im Rahmen dieser Arbeit hätte sie aber zu einer unnötigen Aufblähung des Textkorpus geführt.

Bild (Davidson, Quine, später Wittgenstein) und einer vierten Linie, deren Genese zwar nicht behandelt, die aber dennoch kurz charakterisiert und in deren Tradition dann auch die "metaphysische Sprachkritik" (Glauner 1998: 7, 46ff.) Heideggers und Adornos gestellt wird (ebd. 29). Unter anderen werden dieser vierten Linie Hamann, Herder und Humboldt, und aus der näheren Vergangenheit etwa auch Cassirer, Gadamer, Rorty, Simon und Gipper zugeordnet. Weisgerber selbst wird nicht erwähnt, lässt sich aber, da Gipper sich auch selbst als treuester Apologet Weisgerbers versteht, problemlos in diese illustre Genealogie einreihen. Die Charakterisierung dieser 'vierten Linie' nimmt sich wie folgt aus:

"Dieser 'vierten' Linie geht es vor allem um ein Sprachverständnis, in dem die sprachliche Entschlossenheit der Welt durch eine irreduzible Expressivität des 'Symbolischen' gekennzeichnet ist. Aufgrund dieser irreduziblen Expressivität des 'Symbolischen' kann das im Symbol Vermittelte in seiner expressiven Erschlossenheit also bloß *hermeneutisch* erfaßt werden. In der Betonung des «überzeichenmäßigen Charakters der Sprache»<sup>33</sup> [...] votieren die Vertreter dieser Linie von Sprachphilosophie somit dafür, daß das Wesen der Bedeutung von der irreduziblen Offenheit und Öffentlichkeit des Sprache-Weltbezugs und nicht von der designativen, wahrheitsfunktionalen Struktur des Urteils her bestimmt werden muß." (ebd. 28f.)

Die hier vorgenommene Herausstellung des Hermeneutischen als wesentlichen Merkmals ist natürlich für eine hinreichende Charakterisierung viel zu allgemein und wird von Glauner auch keineswegs als eine solche intendiert, vielmehr dient sie nur zur ersten, vorläufigen Orientierung. Dem selben Zweck folgt die Abgrenzung gegenüber dem transzendentalen Bild der Sprache, das nach Glauner durch drei Merkmale bestimmt werden kann:

"Erstens behält es die Entgegensetzung von Subjekt und Welt bei; zweitens behauptet es den Primat des erkennenden Subjekts; und drittens vertritt es die Vorstellung, daß Sprachanalyse nur im Rahmen der Urteilsproblematik relevant ist." (ebd. 34)

Bezüglich dieser drei Merkmale bestimmt sich die 'vierte Linie' der Sprachphilosophie wie folgt :

"Während Hamann, Herder, Humboldt [...] schon zu Lebzeiten Kants den dritten Aspekt kritisierten, da Kant nicht genügend die Abhängigkeit der Vernunft von der Sprache berücksichtigt habe, ist im 20. Jahrhundert vor allem der erste und zweite Aspekt in den Blickpunkt der Kritik geraten. Denn aus der de-transzendentalen Perspektive ist weder die Trennung von Subjekt und Welt noch der erkenntnisbegründende Primat des transzendentalen Subjekts gegenüber den von ihm perzipierten Objekten (der Welt der Erscheinung) aufrechtzuerhalten." (ebd. 34f., Anm. 28)

---

<sup>33</sup> Zitatnachweise und Fußnoten wurden getilgt (bei der angegebenen Zitierung handelt es sich um eine Formulierung Heintels).

Die Kritik am ersten und zweiten Aspekt (im Sinne Glauners) kennzeichnet aber auch das ‘gebrauchsorientierte’ Bild der Sprache, so dass hier also weiterer Differenzierungsbedarf vorliegt.

Wir haben die Ausführungen Glauners besonders aus dem Grund etwas ausführlicher unseren folgenden Untersuchungen vorangestellt, weil sie im Gegensatz zu den üblichen traditionellen Klassifizierungen sprachphilosophischer Ansätze die Position Gippers erwähnen und thematisch zu situieren versuchen, und weil sie zweitens zeigen, dass dieser Situierungsversuch einer genaueren Differenzierung bedarf. Wir werden dabei nicht den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen beschreiten, sondern umgekehrt uns durch Analyse des Besonderen, zunächst der Position Weisgerbers (und auch Gippers), dann der genannten, das ganze Kapitel 3.2. und Kapitel 4 durchziehenden Analysen der Kontrastpositionen, zu einer neuen Kategorisierung der Kerntypen des sprachphilosophischen *linguistic turn* vorarbeiten. Es wird sich dabei herausstellen, dass für diese Kategorisierung die besonders von Humboldt aufgezeigten Erscheinungsweisen von Sprache (*langue, langage, parole, Dialogizität*), das *Referenzproblem* sowie die *eigentliche* oder ‘Ereignissprache’ Heideggers Kernfunktion übernehmen, wobei diese verschiedenen Kerne als Nuklei miteinander ‘chemische’ Reaktionen – natürlich auf theoretischer Ebene – eingehen können und auch tatsächlich eingehen. Insofern werden unsere Analysen sich nach und nach zu einer Prototypik und ‘Stoffwechsellehre’ sprachphilosophischer Ansätze ausgestalten. Glauner selbst wird dabei (in Kapitel 4) in den *Dialogizitäts*-Nukleus ‘abwandern’, die von ihm in seiner Arbeit nicht weiter untersuchte ‘vierte Linie’ wird dagegen bei uns zur Ideengeberin unseres Kategorisierungsversuchs.

### 3.1.1. Die These vom Muttersprachapriori und Weisgerbers Auffassung von *Wirklichkeit/Realität*

Die von Weisgerber aufgestellte These vom Muttersprachapriori lässt sich unserer Meinung nach erst dann zureichend verstehen, wenn man die mit ihr verbundenen Implikationen deutlich macht. Wir beginnen in dieser Hinsicht mit der Darstellung und Diskussion der Implikationen im Hinblick auf die Konzeption des Begriffs von *Realität / Wirklichkeit* bzw. *Außenwelt*.

Grundlage für das Verständnis der folgenden Ausführungen sind die in Kapitel 2.4. dargestellten Erörterungen. Diese hatten schon deutlich werden lassen, dass es für Weisgerber keine Erkenntnis der ‘Dinge an sich’ gibt. Stellvertretend für viele Äußerungen Weisgerbers, die diesen Standpunkt vertreten, sei hier eine besonders klar formulierte zitiert:

“Niemand bezweifelt, daß der Mensch die sinnliche Verbindung mit der Welt nur in der Form der Umwandlung von physikalischen oder chemischen Vorgängen in menschliche optische, akustische usw. Empfindungen gewinnen kann. Und zwar wirken dabei verschiedene Formen spezifischer Umwandlungen zusammen: physikalische Reize verwandelt zu Empfin-

dungen des Auges, des Ohrs, chemische Reize in solche des Geschmacks, des Geruchs usw. Was hinter diesen unveränderten Erscheinungen «tatsächlich» steht, können wir uns nicht vorstellen; was nicht in eine dieser Umwandlungsformen eingeht, bleibt überhaupt außerhalb der sinnlichen Vergegenwärtigung.” (Weisgerber 1954a: 573)

Eindeutiger als Weisgerber, der wohl immer auch schon das ‘Worten’ von Sprache (also ‘geistigem Material’) im Auge hat, behauptet Gipper mehrfach, dass die durch sinnliche Wahrnehmung spezifisch menschlich gefilterte (und an sich unerkennbare) ‘Außenwelt’ die Grundlage und Ausgangsfolie einer zweiten Filterleistung, nämlich der sprachlichen Verarbeitung ist:

“Der sprachliche Zugriff richtet sich gar nicht auf eine außermenschliche Wirklichkeit, sondern [...] auf eine bereits [in sinnlicher Wahrnehmung; B.S.] unveränderte Wirklichkeit.” (Gipper 1969: 18)<sup>34</sup>

Weisgerber spricht dagegen zumeist von einer zu berücksichtigenden “Parallele” (Weisgerber 1962c: 64; vgl. auch 1963b: 23; 1954a: 573) von sinnlichem Filter und geistigem ‘Sprachfilter’, durch die alles Außenweltliche “hindurch” (Weisgerber 1954a: 572) müsse, um erfahrbar zu werden. Während Gipper also zu einer 2-Filter-Theorie im Sinne eines iterativen Mechanismus (zwei ‘nacheinander geschaltete’ Filter) neigt, tendiert Weisgerber scheinbar mehr zur Ansetzung zweier synchron arbeitender Filter. Beiden Sichtweisen eigen bleibt aber die Vorstellung dreier Welten, der nach den bisherigen Darstellungen unerkennbaren Außenwelt ‘an sich’, der Welt der sinnlich verarbeiteten Außenwelt und der Welt des sprachlich Verarbeiteten. In Kapitel 2.4. wurden diese Welten mit WELT 1, WELT 2 und WELT 3 bezeichnet. Obwohl Weisgerber es vermeidet, die von ihm verwendeten Termini definitiv eindeutig festzulegen, gebraucht er die Begriffe *vormenschliche Außenwelt* bzw. *Sein* im Sinne von WELT 1, *innere* oder *innermenschliche Außenwelt* im Sinne von WELT 2, wobei zwischen *Sein* und *Seiendem* bisweilen so unterschieden wird, dass mit *Sein* die Außenwelt in ihrer Eigenschaft als vor aller Erkenntnis ‘an sich’ vorhandene Instanz, mit *Seiendem* dasjenige, was als ‘Rohmaterial’ *datum* einer sinnlichen Verarbeitung ist, bezeichnet wird (u.a. Weisgerber 1962c: 248ff.; 1963b: 23ff.). WELT 3 schließlich ist das sinnlich und sprachlich Verarbeitete, oft als *menschlich gelebte Welt* bzw. als *bewusstes Sein* bezeichnet (ebd.), manchmal auch als *Dasein* (u.a. Weisgerber 1963b: 29; 1964a: 31f.). Weisgerber ‘jongliert’ hier natürlich mit Termini, die in ganz unterschiedliche philosophische Richtungen weisen, und von Vertretern der Lebensphilosophie, Phänomenologie, Bewusstseinsphilosophie, Ontologie etc. schon konzeptuell okkupiert waren. Statt zu einer vorschnellen Kontrastierung mit anderen philosophischen Denkmodellen überzugehen, ist uns zunächst einmal daran gelegen, die weitere Ausgestaltung dieses Drei-Welten-Grundmodells und die dabei auftretenden Schwierigkeiten herauszustellen.

---

<sup>34</sup> Vgl. auch Gipper in Gipper/Schwarz (1962: LXVIII).

Trotz der vorgenommenen Differenzierungen, die zur Unterscheidung der drei Welten führen, betont Weisgerber, dass alle drei *Welten* zugleich auch *Wirklichkeits*charakter haben. Bei dieser Argumentation wendet er sich in erster Linie gegen Rothackers Versuch einer definitiven Festlegung des Gebrauchs von *Wirklichkeit* und *Welt* im theoretisch-wissenschaftlichen Diskurs (vgl. Rothacker 1959: 40f.), wonach der Gebrauch des Terminus *Wirklichkeit* auf die Realität an sich, der Terminus *Welt* auf die sinnlich und sprachlich verarbeitete Wirklichkeit bezogen werden soll. Weisgerber zufolge gibt es hier aber ein schwerwiegendes Gegenargument, insofern als der allgemeine, geläufige Sprachgebrauch zeigt, dass beide Worte, *Welt* und *Wirklichkeit*, sowohl auf an sich seiende Dinge als auch auf sinnliche und vor allem auch auf geistige ‘Dinge’ oder ‘Sachverhalte’ referieren (Weisgerber 1962c: 247ff.; 1960: 15ff.). Wir können Weisgerber hier auch so verstehen, dass er die Ansicht vertritt, dass hier die Sprache selbst, als Muttersprache und *langue*, ein Veto gegen definitiven Beschränkung einlegt und den eigentlichen Sachverhalt, dass Geistiges, Sinnliches und hypostasiertes An-Sich-Seiendes in durchgehender Wechselwirkung stehend gleichermaßen ontischen Status haben, von sich aus propagiert, unabhängig von der Tatsache, dass dies nicht einer notwendigen Differenzierung des jeweiligen Wirklichkeits- bzw. Weltcharakters enthebe (Weisgerber 1964a: 32). Dieses Argument ist insofern wichtig, als es ganz in der von Weisgerber vertretenen spezifischen Linie von Sprachphilosophie steht, wie wir im Folgenden noch sehen werden.

Zunächst müssen wir aber noch darauf aufmerksam machen, dass Weisgerber diese generell vertretene Ansicht in einigen Passagen seiner Schriften wiederum zu verwischen droht. An erster Stelle ist hier das in diesem Sinne unglücklich zu nennende Schaubild, das das ‘Wort der Welt’ veranschaulichen soll, anzuführen (vgl. Weisgerber 1962c: 252; 1964a: 79). Dieses suggeriert eine klare Veranschaulichung der Wirklichkeits- und Weltbegrifflichkeit und verschleiert damit eher die unumgängliche Verwobenheit beider Begriffe, denn der gesamte im Schaubild abgegrenzte Weltbereich wird an anderen Stellen (etwa Weisgerber 1964a: 31ff.) von Weisgerber explizit auch als “Wirklichkeit” bezeichnet. Zum anderen führt Weisgerber (dies wurde in Kapitel 2.4. schon diskutiert) in der zwischenzeitlich lancierten These von den vier Schauplätzen des Wortens der Welt einen vierten Weltbereich ein, der äußerst mangelhaft bestimmt wird, geradezu konfus bleibt und im System des Weisgerberschen Ansatzes auch keine eigentliche Funktion erfüllt. Es ist der Schauplatz “III” (Weisgerber 1962c : 252), auf dem “innermenschliche Welt” (ebd.) gewortet wird, zu deren näherer Bestimmung sowohl Gefühle, Stimmungen, Werturteile als auch sprachliche Mittel ihrer Verarbeitung gezählt wurden.

Die zur Beurteilung der philosophischen Implikationen von Weisgerbers Ansatz erste wesentliche Einsicht ist die, dass in der generell vertretenen 3-Welten-These nicht nur diese drei Welten, sondern auch die mit ihnen in Verbindung stehenden Erkenntnisweisen *ontologisiert*, und das heißt *ontisch* konzi-



piert werden<sup>35</sup>, wodurch auch die schon in der Sprache selbst vorliegende Weigerung einer scharfen terminologischen Trennung von *Welt* und *Wirklichkeit* legitimiert wird. Während die zum Eingang dieses Kapitels zitierte Äußerung Weisgerbers zur Unerkennbarkeit des An-sich der Dinge (“Was hinter diesen anverwandelten Erscheinungen “tatsächlich” steht, können wir uns nicht vorstellen; [...]” (Weisgerber 1954a: 573)) wie eine Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, also wie eine transzendente erkenntnistheoretische Argumentationsfigur in der Nachfolge Kants anmutet, zeigt die ansonsten feststellbare Tendenz zur nicht-transzendental fundamentierten Ontisierung eine offenkundige Ausblendung des transzendentalen Argumentationshorizonts.

Dies wird zunächst schon daran deutlich, dass die scheinbar unerkennbare Außenwelt überraschenderweise in einigen wichtigen Textpassagen doch anders als nur *ex negativo* gefasst wird. Stellvertretend für ähnlich gehaltene Formulierungen (etwa Weisgerber 1954a: 573) zitieren wir folgende Passage, wobei alle durch Fettdruck herausgehobenen Stellen von uns markiert sind:

“Das Seiende muß also vermenschlicht [...] werden. Das wird erreicht einerseits durch die sinnlichen Kräfte, die etwa **physikalische oder chemische Vorgänge der Natur** in Farben- oder Geschmacksempfindungen des Menschen umwandeln [...]; in der Natur selbst gibt es weder Farben noch Töne, noch Gerüche, **sondern nur physikalische oder chemische Prozesse**, die erst dort, wo sie auf Sinnesorgane treffen, im Zusammenwirken mit deren (in unserem Fall menschlichen) Bedingungen zu Empfindungen bestimmter Art umgewandelt werden. **Über den Auswahlcharakter und die Begrenzung dieser sinnlichen Zugänge hat die Untersuchung des Ausschnittes der Natur**, den der Mensch mit seinen Sinnen überhaupt erreichen kann, **unzweifelhafte Feststellungen gemacht.**” (Weisgerber 1963b: 23)

Mit der Reflexion auf die Bedingtheit der Naturerkenntnis wird also dort haltgemacht, wo das Erkannte ein scheinbar elementares, jedenfalls ausreichend abstraktes Niveau erreicht hat, nämlich bei den wie selbstverständlich vorausgesetzten *physikalischen oder chemischen Vorgängen/Prozessen* der Natur, deren Erkenntnis *ebenso* ohne weiteres von den zuständigen Naturwissenschaften übernommen werden kann wie die Einsichten hinsichtlich des *Aufbaus und der Funktionen des menschlichen Wahrnehmungsapparats*, d.h. des Erkenntnismediums auf WELT 2-Ebene. Noch weiter als Weisgerber geht Gipper, der unumwunden erklärt:

“Was und wie er [der Mensch; B.S.] sieht, hört, schmeckt, fühlt, wahrnimmt und empfindet, das hängt einerseits von der Struktur seiner Sinnesorgane und der zugehörigen Hirnzonen ab, andererseits aber auch von der Struktur der außermenschlichen Welt der Gegenstände und Erscheinungen,

---

<sup>35</sup> Der Unterschied von *ontisch* und *ontologisch* ist hier so zu verstehen, dass die *Konzeption* von Sprache als etwas Ontischem ontologischen Charakter hat. Je nach Perspektive kann man deshalb sagen, dass Sprache ‘ontisiert’ oder ontologisch konzipiert wird.

an deren Eigengesetzlichkeit kein Zweifel bestehen kann. Beim heutigen Stand der Naturwissenschaften ist es nicht mehr kühn zu behaupten, daß die außermenschliche Wirklichkeit kein Chaos ist, in das der Menschengeist erst Ordnung bringen müßte, sondern daß die Natur selbst eine großartige Ordnung darstellt. Sie enthält eigene Strukturen, die den Menschen beim Aufbau seiner geistigen Ordnungen anregen und leiten und ihm auch beim Erdenken und Schaffen eigener Systeme Hilfestellung leisten.“ (Gipper 1992/93, Bd.3: 117f.)

Hier erscheint also die WELT 1 als unabhängig von ihrer Erkenntnis strukturierte Entität, wobei es wiederum den Naturwissenschaften zu verdanken ist, dass diese Strukturen erkannt werden können. Mehr aber noch als das, den in der Natur vorhandenen Strukturen wird ein Einfluss auf die Art und ‘Konsistenz’ der geistigen Strukturen konzidiert. Dieser Einfluss, im obigen Zitat als *Hilfestellung* deklariert, wird 1995 von Gipper noch genauer spezifiziert:

“Die Aufgabe, vor die sich jede Sprachgemeinschaft gestellt sieht, ist also nicht, sprachliche Gliederungen eigenmächtig zu erzeugen, um im Strome der Sinnesempfindungen und im Chaos der erfahrbaren Welt Ordnung zu schaffen und Orientierung zu ermöglichen, sondern die mit menschlichen Sinnen erfahr- und erkennbaren Ordnungen und Gliederungen der Welt selbst in sprachliche Gliederungen zu transformieren und somit geistig verfügbar zu machen. Daß dabei die äußeren Bedingungen, in denen die Menschen leben, und ihre lebenswichtigen Interessen eine gewichtige Rolle spielen, versteht sich von selbst, und darin liegt auch der Schlüssel zur Sprachverschiedenheit. Hinzu kommt aber, daß die Menschen auch in der Lage sind, zusätzliche geistige Welten zu erdenken und ihrerseits zu gliedern.“ (Gipper 1995: 332)

Gipper geht also davon aus, dass es erstens “Ordnungen und Gliederungen der Welt selbst” gibt, wobei das Attribut *selbst* eindeutig auf WELT 1 referiert, auf die Wirklichkeit an sich, dass zweitens diese an sich existierenden Strukturen jeder sinnlichen *und* sprachlichen Verarbeitung eine gewisse Strukturalität vorgeben, an die also Erfahrung wie Erkenntnis gebunden bleibt und die es zu transformieren gilt. Gipper geht sogar noch weiter, indem er eine Kausalbeziehung zwischen außersprachlicher Wirklichkeit und Sprache(n) hypostasiert, die teleonomisch interpretiert werden kann:

“Der Bezug zur außersprachlichen Wirklichkeit ist stets und überall da; ihretwegen gibt es überhaupt menschliche Sprache.“ (Gipper 1992/93: Bd. 5: 48)

Angesichts dieser Befunde überrascht es nicht, dass in einer der sehr seltenen Untersuchungen, in denen Gippers (und implizit Weisgerbers) Aussagen vom philosophischen Standpunkt aus beurteilt werden, diesen eine unzulässige Verabsolutierung des (bzw. eines) physikalischen Weltbildes vorgeworfen wird (Si-

mon 1981a: 118)<sup>36</sup>. Nach Simon impliziert Gippers Position einen Rückfall hinter Kant, eine unzulässige Metaphysizierung naturwissenschaftlicher Forschungshypothesen. Dem ist nicht unbedingt beizustimmen. Im jetzigen Zusammenhang sei jedoch nur darauf verwiesen, dass es im Rahmen moderner erkenntnistheoretischer Theoriemodelle durchaus *einen* Ansatz gibt, den der evolutionären Erkenntnistheorie, der den Anspruch erhebt, Gippers Position argumentativ hinreichend (und eventuell kohärenter als Gipper selbst) legitimieren zu können.<sup>37</sup>

Obwohl wir natürlich, trotz der immer wieder erkennbaren ‘Treue’ Gippers zu Weisgerber, nicht ohne weiteres davon ausgehen dürfen, dass Gippers Position derjenigen Weisgerbers gleicht, so lässt sich doch feststellen, dass Weisgerber zwar nicht so weit ging wie Gipper, das Vorhandensein von *Strukturen* in außermenschlicher Wirklichkeit zu behaupten geschweige denn eine Art evolutiv-teleonomischer Beziehung von Wirklichkeit im Sinne von WELT 1 und Sprache anzusetzen, andererseits aber dem WELT 1-Bereich durchaus auch den Status einer Bedingungsinstanz verleiht, dadurch dass äußere Bedingungen wie Landschaft, Klima etc. eine wichtige Funktion übernehmen, insofern sie das ‘Worten der Welt’ herausfordern (vgl. Weisgerber 1950b: 33; 1962a: 17; vgl. ebenfalls Kap. 2.4.).<sup>38</sup> Zudem legt Weisgerber in vielen Formulierungen nahe, dass eine Einsicht in die Struktur des menschlichen Wahrnehmungsapparats, in sein Funktionieren und in die Begrenztheit seiner Wahrnehmungskapazität möglich ist und von den entsprechenden Naturwissenschaften auch erarbeitet wird (“was die optische, akustische Ausrüstung leisten kann, liegt nach Qualität und Umfang für die Menschheit fest” (Weisgerber 1954a: 573)). Somit wird also auch WELT 2, zugleich in ihrer Funktion als Erkenntnismedium, ontisiert, so dass schon von diesen Prämissen aus die Aussage verständlich wird, dass der Mensch kein “reines Sprachwesen” (Weisgerber 1962c: 257) sei. Im Zuge der Ontisierungen von WELT 1 und WELT 2 ist es nicht überraschend, dass Weisgerber, ebenso wie Gipper, auch WELT 3 ontisiert. Der oben zitierte, und bisher noch unkommentiert gebliebene Satz von Gipper (“Hinzu kommt aber, daß die Menschen auch in der Lage sind, zusätzliche geistige Welten zu erdenken und ihrerseits zu glie-

---

<sup>36</sup> Simons eher beiläufig angeführte und nicht weiter ausgeführte Kritik bezieht sich auf ein früheres Werk Gippers (Gipper 1972), wo dieser aber noch nicht so deutlich wird wie in den späteren, von uns hier angeführten Schriften.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Kap. 3.2.5.

<sup>38</sup> Hinsichtlich der Überlegungen zur WELT 1 im Rahmen der 4-Schauplätze-These gibt es eine sehr beiläufig erwähnte, mit dem generell vertretenen Konzept Weisgerbers in merkwürdiger Inkohärenz stehende Bemerkung Weisgerbers, dass es sich bei der Versprachlichung des Phänomens *Zeit* möglicherweise um eine *direkte, nicht sinnlich vermittelte* Versprachlichung eines WELT 1-Phänomens handle (Weisgerber 1962a: 29), wo also *Zeit* als erkenntnisunabhängiges Charakteristikum von WELT 1 insinuiert wird. Mir ist keine weitere Stelle in Weisgerbers Schriften bekannt, in der diese Hypothese in irgendeiner Form wieder aufgenommen oder erläutert würde. Dass Weisgerber aber eine solche These überhaupt ins Auge fassen konnte, zeigt deutlich, dass er wie Gipper bereit war, die Kantschen transzendentalen Bedingungen von Erfahrung, in diesem Fall *Zeit* als reine *Form* der Anschauung, zu ontologisieren oder besser: zu ‘ontisieren’.

dern.” (Gipper 1995: 332)) zeigt ebenso wie die vielen Beteuerungen Weisgerbers, dass die sprachliche Welt einen eigenen Wirklichkeitsstatus hat (vgl. u.a. Weisgerber 1964a: 32f.), dass man zwischen *verworteter*, d.h. durch sinnliche Wahrnehmung vermittelter, und *erworteter*, d.h. durch sprachliche Er- und Verarbeitung neuen Sprachmaterials auf der Basis bereits bestehenden Sprachmaterials (Weisgerber 1962c: 255f) Welt *qua* Wirklichkeit zu unterscheiden habe. Demzufolge muss man annehmen, dass im eigentlichen, ‘reinen’ Sinne Sprache nur im WELT 3-Bereich eine wirklich konstitutive (weltbildkonstituierende) Funktion / Leistung zu bescheinigen ist, während im WELT 2-Bereich Sprache und sinnlicher Wahrnehmungsapparat an der Konzeptualisierung von Perzeptionen zusammenwirken, obwohl Weisgerber selbst nicht in gänzlich unmissverständlicher und eindeutig expliziter Weise zwischen ‘reiner’ und ‘gemischter’ sprachkonstitutiver Leistung unterscheidet.

Die bisherigen Darlegungen zeigen also, dass Weisgerber generell eine Ontisierung der von ihm unterschiedenen drei Welt- oder Wirklichkeitsbereiche vornimmt. Unserer Meinung nach erfüllen diese Ontisierungen *ineins* mit ihrer zum Teil mangelhaften argumentativen Legitimierung eine bestimmte Funktion im Rahmen der philosophischen Fundierung seiner Sprachinhaltsforschung. Diese These sei im Folgenden vorgestellt und dient zugleich als orientierender Leitfaden der weiteren Ausführungen des gesamten Kapitels 3.

Weisgerbers gesamtes Werk – und da ist er doch eher Sprachwissenschaftler als Philosoph – ist von dem Erkenntnisinteresse geleitet, dass Aussagen, und zwar positive, nicht nur negativ limitierende, über Sprache im Sinne von *langue* bzw. *Muttersprache* möglich sein sollen, ja man kann noch schärfer formulieren, möglich sein müssen. Unverkennbar ist daher sein Bestreben, Argumente zu sammeln, die dafür sprechen, dass Sprache / *langue* / *Muttersprache* als Erkenntnisobjekt fungieren kann und als *reale Instanz* anerkannt wird. Dies sind sozusagen die unhintergehbaren Prämissen, die Weisgerbers Sprachinhaltsforschung begründen. In dieser Hinsicht bilden Reflexionen, die die Funktion von Sprache als Erkenntnismedium als auch das Realitätsproblem im Sinne der Frage nach dem An sich der Dinge auf transzendentaler Ebene oder in ‘radikaler’ Durchführung bis zur Letztbegründungsproblematik bedenken, eine Gefahr, indem sie den von Weisgerber prätendierten Prämissen ihren Fundierungscharakter zu nehmen drohen. Dies ist auf verschiedene Art und Weise möglich. Sei es, dass die Reflexion auf Sprache als Metasprache in einem infiniten Regress endet, sei es, dass die unhintergehbare Befangenheit in Sprache zu einer Axiomatik führt, die nur noch rein negativ-beschränkenden oder beliebig-relationalen Charakters sein kann, sei es, dass jeder Versuch einer Instaurierung von Realontologie, wie zur Zeit Weisgerbers von Nicolai Hartmann unternommen, in letzter Konsequenz dem Problem der Irrationalität nicht entgehen kann. Insofern lässt sich bei Weisgerber, zumindest was die Rezeption und Berücksichtigung zeitgenössi-

scher philosophischer Ansätze angeht, eine *Tendenz*<sup>39</sup> zur Ausblendung derjenigen Diskurse feststellen, die das Problem der Letztbegründung konsequent verfolgen. Dies werden wir in Kapitel 3.2. eingehender untersuchen. Hier an dieser Stelle sei aber vorgreifend an einer Argumentationsfigur zum Wirklichkeitsproblem gezeigt, was wir mit dieser These meinen.

Weisgerber hatte zur Zeit der Abfassung seiner Habilitationsschrift Cassirers ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* intensiv rezipiert, was man nicht nur an den handschriftlichen Randbemerkungen in seinem Exemplar dieses Buches<sup>40</sup> sehen kann, sondern auch an der ausführlichen Rezeption in der Habilitationsschrift selbst<sup>41</sup>. Anhand eingelegter Notizblätter in Cassirers Buch, auf denen Weisgerber ein Gerüst der seiner Ansicht nach wichtigsten Argumentationsschritte Cassirers mit Notierung der zugehörigen Zitate zusammengestellt hatte, lässt sich zuverlässig erkennen, dass Weisgerber Cassirers Ansatz zunächst insofern folgt, als er uneingeschränkt zustimmt, dass das sprachliche Zeichen keinesfalls als Abbild der Realität aufgefasst werden dürfe (vgl. Cassirer 1997a: 137f.)<sup>42</sup>. Als entscheidende Einsicht Cassirers markiert Weisgerber dann in besagtem Handexemplar einen längeren Passus, der auch in der Habilschrift ausführlich zitiert wird (Weisgerber 1924: 168):

“Wird die Sprache nicht mehr als das eindeutige Abbild einer eindeutig-gegebenen Wirklichkeit, sondern wird sie als ein Vehikel in jenem großen Prozeß der «Auseinandersetzung» zwischen Ich und Welt gefaßt, in dem die Grenzen beider sich erst bestimmt abscheiden, so ist ersichtlich, daß diese Aufgabe eine Fülle verschiedenartiger möglicher Lösungen in sich birgt. Denn das Medium, in dem die Vermittlung vor sich geht, besteht ja nicht von Anfang an in fertiger Bestimmtheit, sondern es ist und wirkt nur dadurch, daß es sich selbst gestaltet. Von einem Kategoriensystem der Sprache und von einer Ordnung und Abfolge der sprachlichen Kategorien in zeitlicher oder logischer Hinsicht kann daher nicht in dem Sinne gesprochen werden, daß darunter die Aufstellung einer Anzahl fester Formen verstanden wird, in denen, wie in einem vorgeschriebenen Geleise, alle Sprachentwicklung ein für allemal verläuft. Wie in der erkenntniskritischen Betrachtung, so kann vielmehr auch hier jede einzelne Kategorie, die wir aussondern und gegen die anderen abheben, immer nur als einzelnes Motiv gefaßt und beurteilt werden, das sich, je nach den Beziehungen, in

---

<sup>39</sup> Weisgerber sieht dann aber (wie Gipper) in Apels Ansatz, Gipper in der evolutionären Erkenntnistheorie Vollmers eine willkommene Bestätigung seines Ansatzes von philosophischer Seite, die zudem beide die Letztbegründungsproblematik berücksichtigen. Wir werden aber sehen (in Kap. 3.2.4. und 3.2.5.), dass diese Tatsache die hier vorgebrachten Behauptungen nicht außer Kraft setzt.

<sup>40</sup> Ich danke einmal mehr Herrn Dr. Bernhard Lauer (Brüder Grimm-Museum; Kassel) für die Möglichkeit, Einsicht in Weisgerbers Handexemplar des besagten Buches von Cassirer zu nehmen und Randbemerkungen sowie eingelegte Notizblätter zu kopieren.

<sup>41</sup> Ehlers (2000: 59) ist dagegen der Ansicht, dass Weisgerber in der Habilschrift *nur* Saussure intensiv rezipiert. Die vielen Zitate von und Kommentare zu Cassirer-Stellen sind allerdings nicht zu übersehen, und stellen meiner Ansicht nach auch mehr dar als eine rein oberflächliche Berücksichtigung Cassirers.

<sup>42</sup> Im Original von 1923 sind es die Seiten 135f.

die es zu anderen Motiven tritt, zu sehr verschiedenen Einzelgestaltungen entfalten kann. Aus dem Ineinander dieser Motive und aus dem verschiedenen Verhältnis, in das sie zueinander treten, ergibt sich die «Form» der Sprache, die jedoch nicht sowohl als Seinsform, als vielmehr als Bewegungsform, nicht als statische, sondern als dynamische Form zu fassen ist.” (Cassirer 1997a: 237)<sup>43</sup>

Wir wollen uns hier an dieser Stelle darauf beschränken, nur auf einen einzigen Aspekt aufmerksam zu machen. Während Cassirer großen Wert darauf legt, dass sich Erkenntnis nicht über Substanzbegriffe, sondern über die Ausbildung von Relations- oder Funktionsbegriffen (entsprechend wird die Form der Sprache im Zitat nicht als Seinsform, sondern als Bewegungsform gefasst) konstituiert, und entsprechend auch in der Fassung des Verhältnisses von Wirklichkeit und ihrer sinnlichen und sprachlichen Verarbeitung die Relationalität als grundlegendes Moment strikt im Auge behalten werden muss, tendiert Weisgerber von vornherein dazu, zwar das Moment von Wechselwirkung sowohl in logischer als auch in zeitlich-genetischer Hinsicht zustimmend aufzunehmen, bei der Untersuchung von Wechselwirkung den einzelnen Momenten aber den Status ontisch separierbarer *Einheiten* zu belassen. Cassirers frühe Schriften zeugen gerade vom unermüdlichen Bestreben, gegenüber den zeitgenössischen Ansätzen die seiner Meinung nach irrümliche Favorisierung substanzbegrifflicher erkenntnistheoretischer Denkmodelle zu kritisieren. Nach Cassirer besteht gerade das Auszeichnende seiner Position darin, dass es keinen Sinn macht, Wirklichkeit und sinnlich-sprachliches Erkennen als ontische Blöcke einander gegenüberzustellen, vielmehr entsteht die Möglichkeit ihrer substanzbegrifflichen Fassung erst aufgrund der ‘Gerinnung’ vorgängiger Relationskonstitution. So muss man feststellen, dass an entscheidenden Stellen Weisgerber diesen letzten Schritt Cassirers, der das Problem der Letztbegründung thematisiert, nicht mitmacht. So stellt er etwa unmissverständlich fest:

“[...] die Perzeption der sinnlichen Eindrücke ist **natürlich vor der Sprache und unabhängig von ihr**; dagegen muss die Sprache hinzukommen, um ihre Apperzeption zu einem bedeutsamen Faktor zu machen.” (Weisgerber 1924: 171; Hervorhebung in Dickdruck B.S.)

Schon an dieser Stelle wird deutlich, dass Weisgerber, ganz im Gegensatz zu Cassirer, es als *selbstverständliche* Einsicht ansieht, dass die sinnliche Wahrnehmung ontologisch und genetisch-logisch als eigenständige Instanz und *unabhängig* von Sprache gefasst werden muss, was aber keineswegs ausschließt, dass der Wahrnehmungs- und Denkprozess in seiner konkret-empirischen Prozessualität auf intensiver ‘dynamischer’ Wechselwirkung zwischen diesen Instanzen beruht. Weder also beruht Weisgerbers Begriff von Wirklichkeit auf den in transzendentaler Reflexion erkennbaren Formen unserer Anschauung und unseres Denkens,

---

<sup>43</sup> Im Original von 1923 ist es die Seite 232.

wie es Kant vertreten hatte, noch auf einer ‘reinen’<sup>44</sup> Relationalität, wie es Cassirer vertreten hatte, sondern auf einer zunächst als unproblematisch verstandenen Ontologisierung *qua* ‘Ontisierung’ von Wirklichkeitsinstanzen oder Weltbereichen, wozu auch Sprache gehört.

Auf dieser Basis wird dann auch verständlich, dass Weisgerber in einer späten Schrift einerseits bezüglich des Aspekts *Sprache und Gegenstandskonstitution*,

“Zwischen dem Zutrauen eines erweisbaren Anteils an dem ewigen Reich der Ideen und der Hoffnungslosigkeit des sich [sic] bloßen Hirngespinnsten ausgelieferten Individuums ist in den muttersprachlichen Zugriffen eine geistige Wirklichkeit gegenwärtig, die so weit erfahrbar und faßbar ist, daß man auf sie weitere Schlüsse gründen kann. Die muttersprachlichen Zugriffe sind zweifellos geistige Gegenstände, in deren Geltung Menschliches und Außermenschliches eingegangen sind. Der Akt ihrer Konstituierung wird faßbar als Vollzug des Wortens der Welt durch eine Sprachgemeinschaft, und damit ist die erste Stufe erreicht, von der aus nun die Frage der dahinterstehenden Wirklichkeit präziser gestellt und zunächst auf dem Wege der Sprachvergleichung konkret gefördert werden kann.” (Weisgerber 1964a: 176)

andererseits bezüglich desjenigen von *Sprache und Denknötwendigem* betont:

“Die beiden Hauptvarianten, die das Denknötwendige aus der Struktur des menschlichen Geistes oder aus den Gesetzen der «Wirklichkeit» abzuleiten suchen, werden darauf hingewiesen, daß es eine dritte Möglichkeit gibt, die man eingerechnet haben muß, bevor man den nächsten Schritt wagt. Muttersprachliche Geltungen, namentlich im Bereich der Wortarten und Satzbaupläne, sind zweifellos relevant für die Frage des Denknötwendigen [...]” (ebd. 176f.)

Einmal mehr sieht man, dass die Reflexion auf Sprache im Ausgang einerseits vom ‘Realontischen’, andererseits von Transzendentalphilosophie nach Weisgerber eine Art Gefahr bedeutet, Sprache in funktionale Abhängigkeit zu zwingen und den ontologischen Status der Instanz *Muttersprache* zu untergraben. Nur wenn dieser gesichert ist, wird die Sicht frei auf die nach Weisgerber komplexe ‘Daseinsform’ von Sprache, was wiederum Voraussetzung dafür ist, dass die Erkenntnis der Funktion der Muttersprache, die in der theoretischen und praktischen Bewältigung der Welt liegt, möglich ist:

“Die sprachlichen Leistungen sind aber nicht nur an ‘Sachen’, sondern auch an Aufgaben zu messen. Eine Muttersprache ist nicht eine rein theoretische, sondern weithin eine praktische Bewältigung der Welt. Die Aufgaben, die sie aufnimmt, sind nicht nur vom Aufbau des ‘Seienden’ bestimmt, sondern ebenso sehr von den Gesichtspunkten und Notwendigkeiten der Sprachgemeinschaft. [...] Es ist ja nicht so, als ob die ‘Tatsachen’ eine bestimmte sprachliche Lösung erzwingen, die nur dem Bestand der Dinge folgte, sondern die gewonnene sprachliche Lösung hat Geltung für

---

<sup>44</sup> Zur Angemessenheit des Begriffs *rein* vgl. Kapitel 3.2.2.1.

die Gestaltung des Lebens. Das Aufsuchen dieser Auswirkungen gehört notwendig zur Ganzheit der Einsicht in eine Muttersprache.” (Weisgerber 1963b: 29)

Die bisherigen Ausführungen versuchten zu zeigen, dass Weisgerber implizit, und mitunter auch explizit, für eine Befreiung der Reflexion auf Sprache aus den Fesseln derjenigen Denkmodelle argumentiert, die sich dem Phänomen Sprache im Ausgang von der konzeptuellen Fassung ontischer Realität<sup>45</sup>, vor allem aber von der konzeptuellen Fassung des subjektiven Erkenntnisvermögens nähern. Auch die Version Cassirers, die beide Stränge zu vereinigen sucht, wird in diesem ihrem Anspruch ausgeblendet. Im Folgenden geht es darum, die Bemühungen Weisgerbers zu analysieren, die die argumentative Strategie verfolgen, die Möglichkeit der Ont(olog)isierung von *Muttersprache*, und das heißt für ihn die Möglichkeit, sie als Objekt zu untersuchen, differenzierter zu begründen und daraus weitere Schlussfolgerungen abzuleiten.

### 3.1.2. Sprache als gesellschaftliches Phänomen

Bevor wir auf die Anleihen Weisgerbers bei Philosophie und Soziologie zur differenzierteren Begründung der primordialen Rolle von *Muttersprache* und *Sprachgemeinschaft* zu sprechen kommen, seien die Ergebnisse des entsprechenden Einführungskapitels 2.3. kurz rekapituliert. *Sprache* ist Weisgerber zufolge ihrem Wesen nach ein gesellschaftliches Phänomen. Die Begründung der Primordialität der *Muttersprache* (als *langue*) vor der *Sprachfähigkeit* (als *langage*) und der individuellen *Spracherlernung* und *Sprachverwendung* (als *parole*) wurde durch die Erläuterungen zu den Gesetzen der Muttersprache bzw. Sprachgemeinschaft expliziert. Zudem wurde dargestellt, dass die Valorisierung von *Muttersprache* und *Sprachgemeinschaft* einerseits in einer Zurückdrängung der entsprechenden Instanzen *Individuum* und *parole* mündet, andererseits auch die individuelle, dem Menschen eigene Sprachfähigkeit letztendlich von Weisgerber in Dependenz zur Instanz *Muttersprache* gebracht wird.

Im Folgenden werden wir (i) zunächst auf Weisgerbers Bestreben eingehen, die von ihm intendierte ontische Bestimmung von *Muttersprache* und *Sprachgemeinschaft* als *soziale Objektivgebilde* durch Rekurs auf zeitgenössische soziologische und philosophische Theorien zu legitimieren. Dass Weisgerber gerade diese zwei ‘Disziplinen’ – Soziologie und Philosophie – bevorzugt, ergibt sich nicht nur aus der Sache selbst, sondern verwundert auch insofern nicht, als sich die

---

<sup>45</sup> Gerade was die Frage der möglichen Reflexion auf Sprache vom Standpunkt der Realontologie betrifft, muss betont werden, dass Weisgerbers Position hierzu sich vorwiegend implikatorisch bekundet. Wie wir noch sehen werden, referiert er zwar mitunter auf Schriften Nicolai Hartmanns, allerdings geradezu ausschließlich in dem Sinne, dass Sprache *qua* Muttersprache als real-ontisches Phänomen begriffen werden muss, während die komplizierte Begründung der ontologischen Prämissen Hartmanns, die sich in strengem Sinne nicht von der Durchführung ihrer Begründung trennen lässt, von Weisgerber bezeichnenderweise nicht eigens rezipiert, d. h. also ausgeblendet wird, und somit nur als Argument *ex negativo* verbucht werden kann.



Soziologie in der Zeit der Weimarer Republik als eigene Disziplin gerade erst herauszubilden begann und sich in ihrem Grundlagendiskurs weitgehend als philosophische Disziplin verstand (vgl. Habermas 1992: 187ff.; Tilitzki 2002: 253). Besonders besprechenswert sind in diesem Zusammenhang die Auffassungen Durkheims, Vierkandts, Freyers und N. Hartmanns. (ii) Im Anschluss an die Begründung der These, dass Muttersprache und Sprachgemeinschaft soziale Objektivgebilde sind, stellt sich die Frage, welchen Stellenwert sie haben und welches Verhältnis zu anderen sozialen Objektivgebilden besteht.

(i) Wenn wir bei der Diskussion der Weisgerberschen Rezeption der soziologisch für ihn relevanten Theoreme mit der Rezeption Durkheims beginnen, so leiten uns dabei chronologische Gesichtspunkte. Durkheims wichtigste Schriften wurden um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert verfasst, also einige Jahrzehnte vor Beginn von Weisgerbers wissenschaftlicher Laufbahn. Andererseits bedarf die Berücksichtigung Durkheims einer besonderen Rechtfertigung, da Weisgerber Durkheim gar nicht explizit referiert und in den wichtigsten autobiographischen Retrospektiven (Weisgerber 1961b; 1973a; 1974a) nur ein einziges Mal erwähnt (Weisgerber 1961b: 34). An dieser Stelle betont Weisgerber, dass der Anstoß zur entscheidenden Einsicht, dass die Sprache ein *fait social* sei, ihm durch die Lektüre Vierkandts gekommen sei, dass sie aber auch bei Durkheim, Meillet oder Saussure hätte gefunden werden können. Dieser Retrospektive Weisgerbers ist allerdings nicht volles Vertrauen zu schenken. Wie u.a. auch schon in Kapitel 2.3. ersichtlich wurde, hatte Weisgerber sich in seiner Habilitationsschrift insbesondere mit Saussures Thesen zur Sprache als *fait social* auseinandergesetzt. Desweiteren zitiert er in dieser Schrift auch oft Meillet, und es ist bekannt, dass Saussure Durkheim, obwohl er ihn wie Weisgerber selten direkt zitiert, intensiv rezipiert hatte (vgl. Köller 1988: 399). Somit darf man zumindest vermuten, dass Weisgerber einige von Durkheims Schriften kannte.<sup>46</sup> Allerdings sollte man aber auch nicht in die gegenteilige Meinung verfallen und eine intensive Durkheimrezeption annehmen, da Weisgerber in seiner Habilitationsschrift, die ja der Paradetext zur Aufdeckung späterer Rezeptionsverschleierungen ist, Durkheim mit keinem Wort erwähnt.

Angesichts der hier skizzierten Ausgangssituation kann man also nur von einem eingeschränkten Einfluss Durkheims auf Weisgerber sprechen. Dieser besteht vor allem darin, dass Durkheim im Sinne Kuhns das Paradigma, dass sozialen Tatsachen ebenso wie Dingen und Gegenständen Realität zuzusprechen sei und dass sie als reale Objekte auch wissenschaftlicher Untersuchung zugänglich seien (vgl. Durkheim 1974: 119ff.), eingeführt und hoffähig gemacht hat. Er hat somit den Weg dafür bereitet, dass sowohl kollektive und gesellschaftliche Vor-

---

<sup>46</sup> Gippers Aussage, Weisgerber habe erst nach 1924 Zugang zu den Werken Saussures, Meillets und Durkheims gewonnen (Gipper in Dutz 1984: 12), die sich, aus welchen Motiven auch immer, allem Anschein nach Weisgerbers Aussage in Weisgerber (1961b) anschließt, kann zwar in Bezug auf Saussure und Meillet wenig überzeugen, es wäre aber durchaus möglich, dass Weisgerber Durkheim tatsächlich erst nach 1924 gelesen hat.

stellungen als auch in gesellschaftlichen Konventionen verankerte Urteile (ebd.) nicht nur als Realia und damit als *ontische* Entitäten betrachtet werden konnten, sondern auch ihre *soziale* Dimension herausgestellt wurde. Gerade auf diese Kombination der sozialen und ontischen Komponente kam es Weisgerber dann in der Folge auch an. Ein Grund für die Ausblendung Durkheims in den Schriften Weisgerbers mag auch darin gelegen haben, dass Durkheim sich im Grunde auf die Diskussion der Vorstellungen und Urteile beschränkt hatte und eine explizite Applikation auf sprachliche Phänomene im Grunde erst von Saussure vorgenommen wurde; und Saussures Ausarbeitung des Theorems von Sprache als *fait social* hatte Weisgerber, wie wir gesehen haben, ja als unzureichend aufgefasst. Die kurze Passage am Ende von *Sociologie et philosophie*, die aus dem Jahr 1911 stammt,

“Un jugement de valeur exprime la relation d’une chose avec un idéal. Or l’idéal est donné comme la chose, quoique d’une autre manière; il est, lui aussi, une réalité à sa façon. La relation exprimeé unit donc deux termes donnés, tout comme dans un jugement d’existence. Dira-t-on que les jugements de valeur mettent en jeu les idéaux? Mais il n’en est pas autrement des jugements de réalité. Car les concepts sont également des constructions de l’esprit, partant, des idéaux; et il ne serait pas difficile de montrer que ce sont même des idéaux collectifs, puisqu’ils ne peuvent se constituer que dans et par le langage, qui est, au plus haut point, une chose collective.” (Durkheim 1974: 119)

könnte durchaus als Reaktion auf Saussures Vorlesungen gelesen werden. Es ist kaum anzunehmen, dass Weisgerber die Erstveröffentlichung des Textes<sup>47</sup> gekannt hat, wahrscheinlicher wäre eine Rezeption im angegebenen kompilierten Band *Sociologie et philosophie*, der 1925 erschienen ist, so dass die oben zitierte Behauptung einer nachträglichen Bestätigung durch Durkheim hier durchaus zutreffen könnte. Mit diesen kurzen Bemerkungen, deren Kürze aufgrund der Rezeptionsbedingungen gerechtfertigt erscheinen, wollen wir es denn auch bewenden lassen.

Wichtigster Vertreter der damals noch jungen Disziplin der Soziologie war für Weisgerber sicherlich Vierkandt (so auch Weisgerber 1961b: 34). Bevor wir auf die Rezeption Vierkandts eingehen, seien die Kernargumente, die den Standpunkt Weisgerbers orten, (noch einmal) dargelegt, da sie die Motivierung seiner Rezeption bestimmen. Besonders klar werden diese Argumente 1929 in *Muttersprache und Geistesbildung* (Weisgerber 1929) exponiert. Aus der Soziologie übernimmt Weisgerber den Terminus *soziales Objektivgebilde* (ebd. 45) und versucht, im Ausgang von ihm den axiomatischen Charakter dreier Thesen einsichtig zu machen: Sprache als Muttersprache ist erstens ein *soziales* Phänomen, da sie gemeinsamer Besitz einer Gruppe von Menschen (ebd.) ist (nämlich derjenigen, die die jeweilige Sprache als Muttersprache gelernt haben). Muttersprachen

---

<sup>47</sup> 1911 in der *Revue de Métaphysique et Morale*.

sind zwar darauf angewiesen, dass einzelne Menschen Träger dieser Sprache sind (sie sprechen, schreiben, sich in ihr / mit ihr ausdrücken), sind aber unabhängig vom Individuum insofern, als die Existenz der Sprache von der Anzahl der Trägerelemente unabhängig ist, d.h. es können beliebig viele Trägerelemente wegfallen, ohne dass die Sprache ihre Existenz verlieren würde (ebd. 46), und insofern, als kein Einzelner jemals eine Einzel-/Muttersprache vollkommen 'verwirklichen', d.h. beherrschen kann (ebd. 46, 106). Letzteres Argument ist auch entscheidend für die zweite These, dass Muttersprache einen systematischen Überschuss über jeden, auch den vollkommensten individuellen Sprachbesitz darstellt, und somit als Gebilde einen eigenen *Objekt*status besitzt. Sie muss deshalb als eigene Wirklichkeit sowohl in als auch über der Gesamtheit der sie realisierenden Träger angesetzt werden, und zwar nicht nur im Sinne eines je realisierten manifesten Produkts, sondern auch als immateriell-geistige Realität im Sinne einer wirksamen und dadurch wirklichen Tatsache (ebd. 46). Die dritte These behauptet, dass Muttersprache als solcherart soziales Objektivgebilde, und zwar als einziges seiner Art, einen *allgemeinen* Status hat, dadurch dass kein Mensch sich der Tatsache entziehen kann, eine Muttersprache zu haben (ebd. 45). Schon in seiner Antrittsvorlesung expliziert Weisgerber, welche wesentliche Funktion für ihn soziologische neben erkenntnistheoretischen Einsichten haben. Während erkenntnistheoretische Einsichten helfen, den Hauptmangel der "bisherigen Sprachforschung" in ihrer "zu engherzige[n] Beschränkung des Begriffes «Sprache» auf die lautlichen Bestandteile der gesprochenen Rede" (Weisgerber 1926: 241) zu überwinden, haben soziologische Erkenntnisse folgende Funktion:

"Der in der Sprachwissenschaft herrschende Individualismus, der nur die Sprache des einzelnen Menschen als Realität anerkennt, muß auf das richtige Maß beschränkt werden; die Ergebnisse der Soziologie gestatten uns heute, das Verhältnis von Individuellem und Überpersönlichem in der Sprache klarer zu erfassen: der Sprache, als einem Kulturgut, kommt eine überpersönliche, funktionale Realität zu." (ebd. 242)

Dieser Argumentationszusammenhang ist zu berücksichtigen, wenn man das spezifische Interesse Weisgerbers an der Rezeption Vierkandts verstehen möchte. Dieses spezifische Interesse hat sich allerdings erst im Laufe der Abfassung der Habilschrift ergeben. Für diese Behauptung spricht, dass Vierkandt (1867-1953) seine für damalige Zeit sehr späte Karriere besonders seiner 1908 veröffentlichten Schrift *Die Stetigkeit im Kulturwandel* verdankte und Weisgerbers ursprüngliches Projekt der Habilitationsschrift, wie noch aus dem Inhaltsverzeichnis hervorgeht, in der Ausarbeitung einer Theorie des Sprachwandels bestand. Von einer solchen Ausarbeitung, die dem vorgelegten Text der Habilschrift weitere zwei Teile hinzugefügt hätte, nahm Weisgerber dann Abstand, und behandelte auch in späteren Jahren nur noch ganz sporadisch, bezeichnenderweise aber unter enger Anlehnung an Vierkandt, dieses Thema (Weisgerber 1930c). Vierkandt gewinnt für Weisgerber dann aber weit mehr Bedeutung in synchroner und wissenschaftstheoretisch-fundamentaler Hinsicht, und zwar der Vierkandt der *Ge-*

*sellschaftslehre*, die in erster Auflage 1923<sup>48</sup>, in überarbeiteter und stark veränderter zweiter Auflage 1928 erschien, und mit der nach Ansicht Stöltings (1986: 325) Vierkandt definitiv in seine antipositivistische Phase eintrat. Bis in die spätesten Schriften behält Vierkandt für Weisgerber den Status des Hauptgaranten seiner Ansichten aus dem ‘Lager’ der Soziologie (vgl. Weisgerber 1974b: 16; 1975: 181f), und eine spezifische Verbundenheit mit Vierkandt bedeutete sicherlich auch die Tatsache, dass Weisgerber 1931 zum von Vierkandt herausgegebenen *Handwörterbuch der Soziologie*, das eine beachtliche wissenschaftliche Reputation genoss (vgl. Stölting 1986: 316), den Artikel *Sprache* (Weisgerber 1931b) beisteuerte.

Bevor wir auf die wenigen Arbeiten eingehen, die im Grundtenor einig Weisgerbers Vierkandt-Rezeption als Verzerrung des Vierkandtschen Denkens bzw. mangelhafte Auseinandersetzung mit diesem kritisieren, wollen wir zunächst unsere eigenen Untersuchungen zu diesem Thema darlegen. Besonders in der Habilschrift hat sich Weisgerber, vor allem in Abschnitt B I, der immerhin 33 Seiten umfasst (Weisgerber 1924: 84-117), dezidiert mit Vierkandt auseinandergesetzt. Bei ihm findet er das, was er bei Saussure vermisst, eine ausführliche “Berücksichtigung der Sprachgenossenschaft” (ebd. 6f.) und der “Rolle der Sprache in der Gesamtkultur” (ebd. 156)<sup>49</sup>, Aspekte, die für Weisgerber zum Begriff der *langue* notwendig dazugehören.<sup>50</sup> Eben diese ‘sozial-ontologische’ Dualstruktur findet Weisgerber bei Vierkandt in dem Begriffspaar von *Gesellschaft* und *Kultur* und der im folgenden Zitat<sup>51</sup> in dichter Form präsentierten Axiomatik ihrer wissenschaftlichen Erforschung:

---

<sup>48</sup> In der längeren Auseinandersetzung mit Vierkandt in der Habilschrift benutzte Weisgerber natürlich die erste Auflage der *Gesellschaftslehre*, ab 1929 wird in bibliographischen Angaben die zweite Auflage angegeben, obwohl Weisgerber, worauf schon Roß (2000: 84) hingewiesen hat, in (Weisgerber 1929) bei Zitaten, ohne dies explizit zu kennzeichnen, auf die erste Auflage zurückgreift. Da die Änderungen der zweiten Auflage auch die für Weisgerber entscheidenden inhaltlichen Gesichtspunkte betreffen, werden sie in der Folge eigens berücksichtigt werden.

<sup>49</sup> Darauf hat auch Ehlers (2000: 59f.) schon hingewiesen, der entgegen meiner Ansicht Weisgerbers Vierkandt-Rezeption einen Mangel an kritisch-reflektierter Auseinandersetzung bescheinigt und ihr eine rein strategisch-instrumentale Funktion unterstellt (ebd. 59).

<sup>50</sup> Auf diese systematische Erweiterung des Saussureschen *langue*-Begriffs bei Weisgerber hat auch Gipper in aller Klarheit hingewiesen: “Muttersprache umfaßt einmal «langue» im Sinne F. de SAUSSURES, behebt also zunächst den genannten Mangel der deutschen Sprache, darüber hinaus unterstreicht der Begriff auch die enge Wechselwirkung zwischen Sprache und Gemeinschaft und hebt damit einen Wesenszug hervor, der in «langue» noch nicht deutlich gefaßt ist. Wenn dieser spezifische Gesichtspunkt mit ausgedrückt werden soll, könnte man auch von «langue maternelle» sprechen.” (Gipper 1969: 23).

<sup>51</sup> In der ersten Auflage findet sich noch keine so dichte Formulierung dieser Axiomatik. Dennoch macht Vierkandt auch hier deutlich, dass *Gesellschaft* einerseits identifiziert werden könne mit den ‘sozialen Tatsachen’, die Menschen als (‘materiale’) Träger haben, also “menschlichen Organisationen wie Familie, Staat usw.” (Vierkandt 1923: 9), denen als Komplement und zweiter Objektbereich der Soziologie die “Tatsachen der Kultur” (ebd. 11) bzw. “übrigen Kulturgüter” (ebd. 9), d.h. die “Erzeugnisse” (ebd. 13) der menschlichen Organisationen beigeordnet werden. Andererseits, so Vierkandt, könne *Gesellschaft* aber auch als Oberbegriff für *menschliche Organisationen* (*Gruppen* im abstrakten Vierkandtschen Sinne (vgl. ebd. 348f.)) und *Kulturgüter* dienen. Hinsichtlich des Re-

“Daß wir es in der Gesellschaft und in der Kultur mit einem selbständigen Gegenstand zu tun haben, können wir erst in dem Maße erkennen, indem wir uns von den überlieferten individualistischen Anschauungen frei machen. Denn diese gehen bekanntlich dahin, daß nur das Individuum eine eigene Realität besitzt, die Gesellschaft aber nur eine Summe von solchen und die Kultur nur eine Art Anhängsel ihrer, beide also nichts im Wesen Neues und Eigenes bedeuten. Tatsächlich ist es jedoch umgekehrt. Die Gesellschaft sowohl wie die einzelnen Kulturgüter und die gesamte Kultur eines Volkes bilden selbständige Einheiten von einheitlichem Charakter, haben eigene Aufbaugesetze und führen ihr eigenes Leben. Sie haben zwar die Existenz von Personen zur Voraussetzung, bilden jedoch ihnen gegenüber eigene Gebilde, teils wie die Gruppen und sonstige Gesellschaften von überpersönlichem, teils wie die Kulturen und Kulturgüter von unpersönlichem Charakter. Das Verhältnis zwischen dem menschlichen Substrat und den objektiven Gebilden ist dabei genau betrachtet ein zweiseitiges: einerseits sind Gruppen und Kulturen von ihrem Substrat abhängig und durch dieses bestimmt; andererseits führen sie in gewissen Grenzen ihnen gegenüber ein unabhängiges Leben und treten ihnen als objektive Mächte gegenüber.” (Vierkant 1928: 3)

Allgemeinste Forschungsgegenstände der Soziologie sind nach Vierkant also *Gesellschaft* und *Kultur*, die sich begrifflich jeweils weiter ausdifferenzieren lassen, auf der Seite der *Gesellschaft* in “Gruppen und sonstige Gesellschaften”, auf der Seite der *Kultur* in “Kulturgüter”. Beide Forschungsgegenstände werden, ähnlich wie bei Durkheim, als soziale Tatsachen konzipiert, die in eigengesetzlicher Weise ‘funktionieren’ bzw. denen eine Art ‘Eigenleben’ zuzuschreiben ist. Sie stehen mit den Individuen in einem interdependenten Verhältnis, wobei das Wirkungspotential der sozialen Tatsachen zum einen überhaupt erst einmal als solches veranschlagt und implizit dann auch noch höher veranschlagt wird als dasjenige der Individuen. Soziale Objektivgebilde, insofern sie der begrifflichen Kategorie der *Gesellschaft* zugeordnet werden, haben “überpersönlichen”, sofern sie derjenigen der *Kultur* zugeordnet werden, “unpersönlichen Charakter”.<sup>52</sup> Diese allgemeine Differenzierung bildet, wie wir im Einzelnen noch sehen werden, den gemeinsamen Fundus der Anschauungen Vierkants und Weisgerbers, Abweichungen treten besonders bezüglich der Differenzierung des Begriffs der Gesellschaft auf. Wichtig für die Frage der Weisgerber-Rezeption ist hierbei Vierkants Begriff der *Gemeinschaft*:

---

alitätspostulats stellt Vierkant zudem mehrfach deutlich heraus, dass *soziale Tatsachen* als real existierende Entitäten zu betrachten seien. Gerade dies sei eine der wesentlichsten Entdeckungen der noch jungen Wissenschaft *Soziologie* (vgl. ebd. 4, 15).

<sup>52</sup> Diese Unterscheidung wird auch in der ersten Auflage der *Gesellschaftslehre* durchgeführt, vgl. dazu Vierkant (1923: 223-229). Desweiteren unterscheidet Vierkant dort auch zwischen in strengerem Sinne *materiellen* unpersönlichen Objektivgebilden wie *Schriften, Gebäuden, Gegenständen mit symbolischem Charakter* und unpersönlichen Objektivgebilden, die der Aktivität und des Erlebens (erlebenden Handelns) der Gruppenmitglieder bedürfen (angegeben werden *Sitte, Recht* und unter anderem auch *Sprache*) (vgl. ebd. 349-352).

“Es kann nämlich dieser Zustand [der *gesellschaftliche* Zustand; B.S.] in verschiedenem Grade ausgeprägt sein, indem die in Rede stehende Verbundenheit verschiedener Abstufungen fähig ist. Den stärksten Grad erreicht sie da, wo das Ichbewußtsein aus seinem sonstigen Zustande der Abgegrenztheit gegen seine Umgebung heraustritt und sein Träger sich innerlich mit anderen Wesen zu einer Einheit verbunden fühlt: diesen Zustand bezeichnen wir als Gemeinschaft, und die ihm entsprechende Vereinigung von Menschen als Gruppe. Die außergemeinschaftlichen gesellschaftlichen Zustände sind von einer solchen Fülle und Mannigfaltigkeit, daß sie sich einer einheitlichen oder gar einfachen Klassifikation entziehen. Insbesondere werden sie nicht erschöpft durch diejenigen Verhältnisse, die Tönnies als “Gesellschaft” der Gemeinschaft gegenübergestellt hat. Diese letzteren gehören als besonderer Fall einer umfassenderen Menge von sozialen Beziehungen an, die man als gemeinschaftsferne Sozialverhältnisse der Gemeinschaft und den gemeinschaftsnahen Verhältnissen gegenüberstellen kann. Bei ihnen fehlt die seelische Verbundenheit, die der Gemeinschaft und im abgeschwächten Maße den gemeinschaftsnahen Verhältnissen eigen ist. Es besteht bei ihnen nur eine Verbundenheit im Geistigen – eine Sinnverbundenheit, die man auch als eine gemeinsame Anerkennung einer objektiven Ordnung bezeichnen kann. Während in der Gruppe sowohl die Ichverbundenheit wie die Ordnungsverbundenheit besteht, bleibt in den gemeinschaftsfernen Verhältnissen nur die letztere Eigenschaft erhalten.” (ebd. 18)

Um von *Gemeinschaft* zu sprechen, bedarf es für Vierkandt der emotionalen Envolviertheit, des Verbundenheitsgefühls des Einzelnen mit den jeweils anderen Gruppenangehörigen.<sup>53</sup> Dies ist für Vierkandt in Bezug auf die Sprache *nicht* der Fall<sup>54</sup>:

---

<sup>53</sup> Diese Bestimmung der Unterscheidung von *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* findet sich auch in der ersten Auflage der *Gesellschaftslehre* (bes. Vierkandt 1923: 179f.). Hier verweist Vierkandt allerdings auch auf Ambiguitäten im terminologischen Gebrauch: Einerseits will Vierkandt, in diesem Punkt in Anlehnung an Tönnies und in inhaltlicher Kongruenz zur zweiten Auflage, mit dem Terminus *Gesellschaft* die ‘lockeren’ Formen des Zusammenlebens bezeichnen, mit dem der *Gemeinschaft* die ‘engen’ Formen. Andererseits diene der Begriff *Gesellschaft* aber auch als Oberbegriff für *alle* (gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen) Formen des menschlichen Zusammenlebens, obwohl es nach Vierkandt eigentlich richtiger wäre, hier den Begriff der *Gemeinschaft* zu gebrauchen, da alle Gesellschaftsformen ihren Ausgang und Grund in Formen der Gemeinschaft hätten (ebd.). Da aber ein solcher terminologischer Gebrauch mit der geläufigen Verwendung von *Gemeinschaft* zu stark kontrastiere und nur zu Verwirrung bzw. Schwerverständlichkeit führte, verzichtet Vierkandt auf eine solche (wissenschaftlich eigentlich angemessenere) Verwendung dieser Termini.

<sup>54</sup> Parallel und aus Weisgerbers Perspektive in logischer Kohärenz hatte *Sprache* in der ersten Auflage der *Gesellschaftslehre* noch diese Funktion inne. Bezeichnenderweise war es dann auch das entscheidende Kriterium der *emotionalen Verbundenheit* auf kollektiver Ebene, aufgrund dessen *Sprache* als Gemeinschafts- und nicht als Gesellschaftsphänomen begriffen wurde: “Wir betrachten jetzt ein paar einzelne Gemeinschaftsformen. Zunächst die Sprachgemeinschaft. Man denke an den Zauber, der von der Gleichheit der Sprache ausströmt, an den tiefen Sinn des Wortes Muttersprache: ein starkes Bewußtsein der Zusammengehörigkeit geht von der Sprachgemeinschaft aus und erzeugt ein spezifisches Heimgefühl; der Grund liegt in Gefühlswirkungen, die von den formalen Bestandteilen der Sprache, wie Wortschatz und Lautmaterial, ausgehen, und der Möglichkeit, diese

“Es ist ferner [...] bedenklich von einer Rechts- oder Sprachgemeinschaft zu sprechen. Freilich besteht zwischen den Trägern einer Rechtsordnung oder denen einer und derselben Sprache in der Regel eine Gemeinschaft; aber deren Gegenstand umfaßt viel mehr als das Recht und die Sprache; und der Stamm oder die Nation, die als Träger in Frage kommen, fühlen sich zur Gemeinschaft verbunden nicht durch dieses oder jenes Kulturgut [...], sondern durch einen einheitlichen Komplex als ein Ganzes. Das Herausheben einer Sprachgemeinschaft aus dieser gesamten Kulturgemeinschaft (die in der Regel auch eine politisch-historische und eine naturhaft-wirtschaftliche Seite besitzt) beruht auf einer Abstraktion. Als gesondertes Gebilde stellt sie sich dem Betrachter dar, während wir den Kreis der Gemeinschaft vom Standpunkt des Erlebenden abgrenzen.” (ebd. 222)

Nur in Extremfällen, z.B. bei “Wendepunkten eines nationalen Krieges” (ebd. 229), könne in von Vierkandt so genannten *abstrakten Gruppengemeinschaften* ausnahmsweise ein allgemeines nationales Gemeinschaftsbewusstsein entstehen und zeitlich begrenzt wirken (ebd.). Abgesehen von dieser zentralen Differenz zu Weisgerber gibt es dann wieder starke Parallelen, was die Funktion der Sprache angeht, obwohl man berücksichtigen muss, dass die Aussagen zur Funktion der Sprache bei Vierkandt nur ganz sporadisch im Sinne von Fußnotenexkursen auftreten, und dass Sprache eben als Gesellschafts-, und nicht als Gemeinschaftsphänomen geortet wird:

“Ein Gedanke gewinnt Fleisch und Blut erst dadurch, dass er ausgesprochen wird. Alles, was unformuliert bleibt an Anschauungen, führt nur ein Schattenleben und kann an Wirkungskraft, insbesondere an Fähigkeit die Seele zu gestalten, nicht mit dem ausgesprochenen Wort verglichen werden. Jede Anschauung aber, die ausgesprochen wird, unterliegt damit der Formung durch die gegebenen Kategorien der Sprache, deren Träger die Gesellschaft ist. Die Gesellschaft formt also das Denken des Einzelnen vermöge der sprachlichen Kategorien, die er von ihr empfängt. Diese Kategorien, mag man an den Wortschatz, mag man an den Satzbau und Stil denken, durchdringen wie gesagt mit ihrer formalen Macht all unser Denken bis in die fernsten Winkel.” (ebd. 192)

Die Annahme von Wirkungen, die hier bezüglich des Objektivgebildes *Sprache* evoziert werden, führen Vierkandt schließlich zur Einführung der übergeordneten Instanz des “objektiven Geistes” (ebd. 412), als dessen Träger sowohl die überpersönlichen als auch die unpersönlichen sozialen Objektivgebilde fungieren. Der Begriff selbst in seiner metaphysischen ‘Potenz’ bleibt jedoch unbestimmt.<sup>55</sup>

---

Gefühle miteinander teilen zu können. [...] Die Sprachgemeinschaft ist wesentlich Gefühlsgemeinschaft: sie beruht auf den Gefühlswirkungen, die von den lautlichen und formalen Bestandteilen jeder Sprache ausgehen und für die jede Wechselrede das Glück der Resonanz erzeugt.” (Vierkandt 1923: 203f.) Nach Weisgerber wäre eine solche Bestimmung von Sprachgemeinschaft allerdings auch nicht zufriedenstellend, da sie die gesamte erkenntnistheoretisch determinierte Einheits- oder Gemeinschaftsstiftung ausblendet.

<sup>55</sup> Zu diesem Urteil kommt auch Stölting (1986: 341).

Weisgerber übernimmt, in explizitem Bezug auf Vierkandt, dessen Bestimmung von Sprache als Kulturgut unter anderen Kulturgütern (Weisgerber 1924: 86, 120)<sup>56</sup> und dessen Definition von *überpersönlichen* und *unpersönlichen* sozialen Objektivgebilden (ebd.).<sup>57</sup> Differenzen ergeben sich aber hinsichtlich der Frage, ob Sprache ein Gesellschafts- oder Gemeinschaftsphänomen ist. Weisgerber interpretiert Vierkandt zunächst dahingehend richtig, dass bei ihm der Begriff *Gesellschaft* in zweierlei Hinsicht gebraucht wird, einerseits als Oberbegriff aller sozialen Phänomene, die den Menschen als Träger haben (ebd. 95), andererseits für eine Unterabteilung sozialer Verhältnisse, die in der oben beschriebenen Weise von Gemeinschafts- oder Gruppenverhältnissen abgesondert werden durch das Kennzeichen einer ausschließlichen "Ordnungsbezogenheit". Weisgerber hat gegen den ersten, den Oberbegriff von Gesellschaft, nichts einzuwenden (ebd.), schließlich garantiert er ja zusammen mit dem Begriff *Kultur* die für Weisgerber so wichtige Dualstruktur der sozialen Phänomene. In diesem Sinne muss auch die Rede von der "Sprache als gesellschaftlicher Erkenntnisform" im Titel der Habilschrift verstanden werden. Das Problem, ob Sprache ein Gesellschafts- oder Gemeinschaftsphänomen ist, wird nun in der Habilschrift nicht in wenigen Passagen abgehandelt, sondern liegt als Forschungstelos ihrer gesamten weiteren (d.h. ebd. 95-200) Ausführung zugrunde. Zunächst grenzt sich Weisgerber in diesem Punkt explizit von Vierkandt ab:

"[...] die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft als enger und lockerer Verbindung lasse ich beiseite, da sie für unsere Zwecke nicht wesentlich ist. Wohl aber möchte ich trennen zwischen Gesellschaften [als Oberbegriff im Plural; B.S.], die sich auf persönliche Eigenschaften eines Individuums gründen und solchen, die sich aus der gemeinsamen Teilnahme an einem bestimmten sozialen Gut ergeben. Die Gegenüberstellung deckt sich nicht mit der Scheidung von persönlicher und überpersönlicher Gemeinschaft (Vierk. 223 'Die Grundlage der einen erschöpft sich in rein persönlichen Beziehungen zwischen den Beteiligten, die Grundlage der anderen bilden objektive Formen ...');" (ebd. 95)

Die *differentia specifica* Vierkandts hinsichtlich des Gemeinschaftsbegriffs, die letztlich an das Merkmal des persönlich Erlebbaren im Rahmen *personaler Beziehungen* geknüpft wird, wird also abgelehnt. Ebenfalls außer Acht lässt Weisgerber, jedenfalls unter systematischen Gesichtspunkten, die Gesellschaftsformen, die sich auf persönliche Eigenschaften eines Individuums gründen. Vielmehr konzentriert er sich in einer langgestreckten Diskussion des nachfolgenden Abschnittes seiner Habilitationsschrift darauf zu zeigen, dass Sprache ein Kulturgut

---

<sup>56</sup> Insofern hat Roß (2000: 89) mit seiner Bemerkung, dass nach Weisgerber Sprache *nicht* Kulturgut unter anderen sei, Unrecht.

<sup>57</sup> Bisweilen hält sich Weisgerber aber in späteren Schriften nicht immer an diesen Sprachgebrauch, wohl vor allem, wenn die Distinktion als solche nicht im Blick steht und der isolierte Gebrauch von *unpersönlich* für Weisgerber offensichtlich unerwünschte Konnotationen evozieren könnte (vgl. u.a. etwa Weisgerber 1926: 242). Bestätigt wird Vierkandts Definition dann wieder explizit in Weisgerber (1931b: 603).



/ Objektivgebilde ist, das “sich aus der gemeinsamen Teilnahme” aller ‘Sprachteilhaber’ ergibt. Um diese These zu begründen, versucht Weisgerber zunächst die *Einheitlichkeit* des Gegenstands *Sprache* zu erweisen, um von dort her seinen eigenen Begriff von Sprachgemeinschaft zu legitimieren. Hierbei bedarf Weisgerber eines neutral ‘unbelasteten’ Begriffs für die (rein quantitativ zu begreifende) “Gesamtheit der Träger” (ebd.) des sozialen Objektivgebildes Sprache, den er in “Sprachgenossenschaft”<sup>58</sup> (ebd.) findet. Nun ist es nach Weisgerber unbestritten, dass besonders im “Sprechkreis” (ebd.) eines jeden Individuums Fragen etwa des Dialekts (ebd. 96ff.) oder Soziolekts eine entscheidende Rolle spielen, er versucht aber immer wieder das Argument stark zu machen, dass der Bezugspunkt *Muttersprache* hinter all diesen Formen von Sprachdiversität und Diversität der individuellen sprachlichen Performanz als gemeinsame Basis steht, die eine Verständigung unter den Mitgliedern der Sprachgenossenschaft ermöglicht (u.a. ebd. 98), und somit als einheitliches Bezugsobjekt fungiert.<sup>59</sup> In diesem Argumentationszusammenhang verwendet Weisgerber des öfteren den Begriff der “engeren Sprachgemeinschaft”, der mit dem ‘Sprechkreis’ des Individuums zusammenfällt und sozusagen noch vom Gemeinschaftsbegriff Vierkandts aus gedacht ist. Ziel Weisgerbers ist es also, zunächst einmal Argumente dafür zu sammeln, dass die Muttersprache und nicht die je persönlich erlebten jeweiligen Sprachauschnitte *das* soziale Objektivgebilde ist, das auf entscheidende und wesentliche Weise Gemeinschaft stiftet. Dennoch gelangt Weisgerber zum Abschluss von Teil B (ebd. 84-149) noch nicht zu einer definitorischen Bestimmung dessen, was er unter *Sprachgemeinschaft* bzw. *weiterer* im Gegensatz zu *engerer* Sprachgemeinschaft versteht. Der gesamte Teil C der Arbeit (ebd. 150-200) versucht vielmehr, die in Teil B lancierte These von einer anderen Seite aus zu bekräftigen, indem nämlich nun von *erkenntnistheoretischer* Warte aus die stützende These aufgestellt wird, dass Sprache als *Muttersprache* und damit als *einheitliches* Phänomen das Denken, Empfinden und Vorstellen der Sprecher derselben entscheidend prägt (und somit auch weit mehr leistet als, wie es der Vierkandt der ersten Auflage der Gesellschaftslehre noch wollte, ‘nur’ die Herstellung eines kollektiven *Einheitsgefühls*). Die Bestimmung des Begriffs und systematischen Stellenwertes von *Sprachgemeinschaft* erscheint allerdings in dieser ersten Schrift Weisgerbers noch nicht hinreichend ausgearbeitet, sondern als Forschungsaufgabe, deren Profil sich aber schon recht klar abzeichnet.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Weisgerber sich in durchaus begründeter Form durch die Auseinandersetzung mit Vierkandt zur Konzeption seines späteren Begriffs von Sprachgemeinschaft ‘hinarbeitet’. Der Vorwurf, er habe sich mit Vierkandt nicht wirklich auseinandergesetzt und ihn nur als Auto-

---

<sup>58</sup> In diesem neutralen Sinne verwendet ihn auch Ammann durchgehend in Ammann (1925), vgl. dazu auch Tomus (2004: 130).

<sup>59</sup> Diese Argumentation wird dann in Weisgerber (1929: 45-49, 103f.) in konziser Form wiederholt.

rität affirmativ zitiert<sup>60</sup>, ist sicher zu revidieren, ebenso wie das Urteil von Roß, Weisgerber habe sich zwar auf Vierkandt bezogen, dessen terminologische Unterscheidung und die darauf beruhende Einordnung der Sprache als soziales Objektivegebilde aber fehlerhaft rezipiert, da Sprache bei Vierkandt ein Gruppenphänomen sei (Roß 2000: 93f.).<sup>61</sup> Wie wir sahen, begründet Weisgerber die in diesem Punkt bestehenden Differenzen zu Vierkandt und benennt sie auch als solche. Die Vorwürfe der ‘Siegener Schule’, zuerst vorgebracht von Knobloch und in seinem Gefolge von Tomus, gehen dahin, dass Weisgerber sich von Beginn seiner Karriere an betont in die wie immer auch benannte ‘neuidealistisch-romantisch-reaktionäre’ Phalanx derjenigen einordnet, die bewusst die politischen Konnotationen des Gemeinschaftsbegriffs subskribieren und seine Funktion als Antipode des Gesellschaftsbegriffs untermauern. Stöltzing (1986: 346-355) hat die in der Zeit der Weimarer Republik kultivierte Dichotomie der beiden Begriffe ausführlich diskutiert. In einer kurzen Charakterisierung der thematischen Konnotationen der beiden Begriffe schreibt er:

“Drei Themen sind es vor allem, die sich im Begriff der Gemeinschaft vereinen: die unmittelbaren und zugleich positiven Beziehungen zwischen Menschen, die ihren Ursprung in Zuneigung, Nähe, Offenheit und Liebe haben; die Konstitution des Gemeinwesens durch Sitte, Tradition und Moral statt durch individuellen Kalkül und Vertrag; schließlich der Begriff der funktional und hierarchisch gegliederten Ganzheit, in der jeder einen ihm zugewiesenen Platz hat [...] Diesen drei Momenten gegenüber erscheint die bürgerliche Gesellschaft als ein «künstliches» Gebilde, das aufgrund eines Kompromisses vieler selbstsüchtiger Individuen zustande gekommen ist. Es ist vor allem dieses selbstsüchtige, rational kalkulierende Individuum, das vom Begriff der Gemeinschaft her in ein kritisches Licht gerückt wird. Wo es seine Vorherrschaft angetreten hat, werden die unmittelbaren menschlichen Beziehungen «unecht». [...] Die Suche nach individuellem Gewinn und Genuß und die sie stützende Verselbständigung zweckrationalen Denkens zerstört auch die Harmonie und Existenzfähigkeit der Gesellschaft insgesamt.” (ebd. 347)

Ergänzend zu dem, was Stöltzing herausstellt, dokumentiert Tomus, dass schon von Beginn der zwanziger Jahre an der Topos von der gemeinschaftsbildenden und das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl stärkenden Funktion der Muttersprache als Ideologem instauriert und gepflegt wurde (Tomus 2004: 175; 158-166), wobei die erstrebte nationale Einheit durch eine reaktionäre Verdrängung sozioökonomischer Ungleichheit und Ungerechtigkeit erkaufte werden sollte. Auch Weisgerber habe sein frühes Werk in den Dienst dieser Ideologie gestellt:

“Die, vor allem durch die Soziologie abgesicherte, Etablierung der Sprache als *Kulturgut*, *soziales Objektivegebilde* bzw. der *Volkssprache* als *Wirklich-*

---

<sup>60</sup> Vgl. Anm. 49, wobei zu beachten ist, dass Ehlers seine Habilschrift kennt.

<sup>61</sup> Roth (2004: 370, Anm. 1163) beruft sich in seinem Urteil, Weisgerber habe Vierkants Unterscheidung von über- und unpersönlichen Objektivengebilden ignoriert, auf Roß.

*keitsbene* erlaubt es im Zusammenspiel mit der erkenntnistheoretischen Erhebung der «Sprache» zur apriorischen Bedingung der Welterschließung und nichtsprachlicher Gegenstandskonstitution Differenzen und Polarisierungen in der sozialen Wirklichkeit zu «neutralisieren». [...] Das Paradigma der Sprache als *nationaler Erkenntnisform* garantiert die Gleichartigkeit des Denkens und Handelns, damit die «*Gleichschaltung der Subjekte*» (ebd. 194f.)<sup>62</sup>

Meiner Ansicht nach unterdrückt diese Interpretation die Momente an Weisgerbers Anschauung, die sich, wie wir auch noch sehen werden, bis in die heutige Zeit als beachtenswert erwiesen haben und die Forschung in Sprachwissenschaft und Philosophie weiterhin beschäftigen, d. h. die Frage, inwieweit eine Muttersprache Erkenntnis, Denken und Handeln ihrer Sprecher beeinflusst oder prägt. Der erkenntnistheoretische Zugang zu dieser Frage bedeutet *nicht*, dass er notwendigerweise auch das beschriebene reaktionäre ideologische Gepäck mit sich trägt.<sup>63</sup> Obwohl bei Weisgerber diese Tendenz, besonders natürlich in der Zeit des Nationalsozialismus, zu konstatieren ist, hat sie meiner Ansicht nach in seinen ersten Schriften, und besonders in der Habilitationsschrift, kaum eine, oder nur eine ganz periphere Bedeutung. Hier überwiegt die Konzentration auf erkenntnistheoretische Fragestellungen, die im *langue*-Bereich verankert und dem Sprachgebrauch in der *parole* vorgeordnet werden, oder, wie es schon in der Habilitationsschrift heißt:

“[...] der soziale oder unsoziale [...] Sprachzweck ändert an der sozialen Grundlage der Sprechäusserung [d.h. der *langue*; B.S.] nicht das geringste.”  
(Weisgerber 1924: 111)

Neben Vierkandt zählte auch Hans Freyer (1887-1969) zu den bedeutendsten Soziologen in der Zeit der Weimarer Republik. Seine *Theorie des objektiven Geistes* war 1923 in erster Auflage erschienen, 1925 wurde er ordentlicher Professor für Soziologie in Leipzig, und besetzte damit den ersten Lehrstuhl für Soziologie ohne eine zusätzliche wissenschaftsdisziplinäre Beiordnung in Deutschland. In der spärlichen Forschungsliteratur zu Weisgerbers Freyer-Rezeption betont einerseits Roth (1994: bes. 72-82; 2004: 405-409) eine ausgeprägte Gleichgerichtetheit der Positionen Freyers und Weisgerbers, ohne die entscheidenden Direktverweise Weisgerbers auf Freyer angemessen zu berücksichtigen. Auch Werlen (1989: 113) vertritt in einer beiläufigen und nicht weiter ausgeführten Bemerkung die Ansicht, dass die Anschauungen Porzigs, Ipsens und Weisgerbers auf Freyers *Theorie des objektiven Geistes* von 1923 beruhten, Weisgerber zusätzlich auf Vierkandt. Roß (2000: 96) geht noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, Weisgerber finde in Freyer einen Gewährsmann “für die Überbe-

---

<sup>62</sup> Ähnlich auch Knobloch (2000: 155).

<sup>63</sup> Tomus (2004: 166) selbst weist darauf hin, dass selbst bei ideologisch ‘unbelasteten’ Denkern wie Hönigswald und Cassirer der Gemeinschaftsbegriff und sein Bezug zu *Sprache* in dem Sinne verwendet wird, dass mit ihm auf gemeinschaftsstiftende Leistungen oder Funktionen der Sprache für die Menschen, die sie als Muttersprache sprechen, verwiesen werden soll.

tonung der Sprachgemeinschaft“, er übernehme von Freyer den Gemeinschaftsbegriff des “völkischen Weltbildes” und “‘ergänzt’ so gewissermaßen Vierkandts Objektivgebilde durch Freyers Gedanken, indem er die Sprache im Sinne Freyers als ‘objektiven Geist’ auffaßt [...]” (ebd. 97). Tomus (2004: 226) schließt sich der Auffassung von Roß an.

Meiner Ansicht nach überschätzen alle angeführten Autoren den Einfluss Freyers auf Weisgerber und liefern ein verzerrtes, wenn nicht gar falsches Bild der Rezeptionsverhältnisse. Zunächst muss betont werden, dass Weisgerber Freyer in der Habilschrift nicht berücksichtigt hatte, ihn erst Ende der zwanziger Jahre erwähnt und dabei seine Schriften von 1928/29 heranzieht, unter anderem die zweite Auflage der *Theorie des objektiven Geistes* von 1928. Weisgerber entwickelt also seinen Begriff des objektiven Geistes bzw. des sozialen Objektivgebildes Sprache in Auseinandersetzung mit Vierkandt und nicht mit Freyer. Es stellt sich also vielmehr die Frage, ob Freyers Thesen den schon entwickelten Anschauungen Weisgerbers einen neuen Impuls geben konnten. Diese Frage muss in grundsätzlicher Hinsicht eher negativ beantwortet werden, da Freyers Äußerungen zur Rolle der Sprache als Kulturgut von denen Weisgerbers in einigen Punkten deutlich abweichen. Obwohl es richtig ist, dass Freyer, ebenso wie zuvor Durkheim und Vierkandt, Sprache ebenso wie andere geistige Objektivationen als von den individuellen Trägern unabhängige, autonome Entitäten, als *reale*, geistige ‘Tatsachen’ konzipiert (Freyer 1928a: 44f., 106), wird Sprache zu meist anderen Kulturgütern gleichrangig *nebengeordnet*, worauf auch Tomus zu Recht hinweist (Tomus 2004: 97). Schon die fünf Formen des objektiven Geistes, die merkwürdig unmotiviert und ohne Anführung der Gründe ihrer Auffindung von Freyer als Grundformen des objektiven Geistes ausführlich präsentiert werden (Freyer 1928a: 55-74) und den objektiven Geist “als Sein”<sup>64</sup>, d.h. ontologisch ausloten sollen, führen Sprache nur unter dem Titel “Zeichen” (ebd. 62) an, neben den anderen vier ‘Kategorien’ “Gebilde”, “Gerät”, “Sozialform” und “Bildung” (vgl. ebd. 56ff.). Die Gleichrangigkeit der Kategorien differenziert nicht zwischen der für Weisgerber wichtigen Zweipoligkeit von unpersönlichen und überpersönlichen Objektivgebilden, sondern setzt Institutionen, Kunstwerke, Werkzeuge und Geräte, zwischenmenschliche Beziehungen und persönliche Bildung auf gleiche Ebene. Durch die Verengung der Instanz *Sprache* auf diejenige des *Zeichens* hebt Freyer Momente an der Sprache hervor, die für Weisgerber eher eine Verstellung der eigenen Perspektive bedeuten mussten. Die Betonung der dreifachen Leistung des Zeichens in Ausdruck, Bedeutung und Referenz (Freyer 1928a: 17f., 63; 1928b: 71) knüpft eher an Husserls Versuch an, Intentionalität von damit verbundenen individuellen psychischen Vorstellungen ins Reich des Trans-Psychischen zu heben, als dass sie eine Nähe zu Weisgerber sig-

---

<sup>64</sup> Die Kapitelüberschrift des ersten Kapitels (Freyer 1928a: 16-74) lautet “Objektiver Geist als Sein”.

nalisierten.<sup>65</sup> Im ebenfalls 1928 erschienen Aufsatz *Sprache und Kultur* (Freyer 1928b), von dem man sich Aufklärung zur Frage der Rolle der Sprache in der Kultur verspricht, greift Freyer zwar ebenso wie Weisgerber auf Humboldts Auffassung von Sprache zurück, betont aber in ganz entscheidender Abweichung von Weisgerber, dass Sprache, angeblich nach Humboldt, „ein gemeinsamer Fonds von Anschauungen und Gedanken“ (ebd. 67) sei, und dass dieser Begriff von Sprache stetig weitergewirkt habe „in die empirische Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts, in die realistische, naturalistische und historische Epoche hinein.“ (ebd.) Weisgerber dagegen sah gerade einen Bruch mit der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft für unerlässlich an, und für ihn war gerade die Auffassung falsch, dass Sprache „ein gemeinsamer Fonds von Anschauungen und Gedanken“ im Sinne einer einheitlichen ‚Weltanschauung‘ sei, da sie die eigentliche erkenntnistheoretische Funktion von Sprache auf eine profane Ebene zieht und damit verdeckt. Folge dieser Fehlinterpretation ist nach Weisgerber die Ansicht, die er unter anderem auch bei Voßler und Finck kritisiert hatte, dass die Sprache Spiegel der Kultur oder des ‚Volkstums‘ sei. Dementsprechend bemerkt Weisgerber an einer der wenigen Stellen, die bezeichnenderweise von den oben zitierten Autoren schlichtweg übersehen wird und an der es zu einer kurzen Auseinandersetzung mit Freyer kommt:

“Und vom Standpunkt des Kulturphilosophen sagt H. Freyer: ‘Letzter Gedanke und höchstes Ziel einer solchen Betrachtung der Sprache rein als Sprache [im Gefolge Humboldts; B.S.] könnte dann sein: das Formensystem der Sprache als Werk desjenigen Volksgeistes auszudeuten, der es geschaffen hat – zu verstehen, wie sich ein bestimmtes Volkstum in der Wortbildung, Lautfarbe, syntaktischen Fügung seiner Sprache spiegelt, ebenso wie sich sein Wesen in seinen Werken dokumentiert [?] [Weisgerber zitiert hier Freyer 1928b: 74; das zweite Anführungszeichen fehlt im Text; B.S.]. Vom Standpunkt unserer Ergebnisse muß dieser heute herrschenden Auffassung unbedingt widersprochen werden [...] sie erfüllt nicht den Sinn, der der Sprachwissenschaft innewohnen muß.’ (Weisgerber 1929: 153)

Man muss aus den angeführten Beobachtungen schließen, dass Weisgerber Freyers Konzeptualisierung von Sprache als einer der Formen des objektiven Geistes mit Sicherheit nichts Neues abgewinnen konnte und sie eher als unreflektierte, überholte Auffassung von Sprache ansah.

Möglich dagegen wäre es, dass die von Freyer forciert betriebene Verknüpfung seiner ‘Theorie’ des objektiven Geistes mit dem praktisch-politischen Aspekt der Thematik des *Volks* und der *Volkswerdung*<sup>66</sup> (vgl. Freyer 1929) auf

---

<sup>65</sup> Die Anknüpfung an Husserl stellt auch Tomus (2004: 98) fest, was aber ihr Gesamturteil zur Beziehung Freyer -Weisgerber nicht beeinflusst.

<sup>66</sup> Nach Tilitzki (2002: 526f.) verankerten besonders Krueger, Freyer und Ipsen, die Hauptvertreter der ‘Leipziger Schule’, ihre praktische politische Philosophie im Begriff des *Volks* und der ‘Mission’ der *Volkswerdung*.

Weisgerber stärkere Wirkung ausübte.<sup>67</sup> Immerhin wies Weisgerber in seinem Artikel *Sprache* im *Handwörterbuch der Soziologie* explizit auf seine Zustimmung zu Freyer hin, der “die Einheit jeder Gemeinschaft vor allem begründet sieht in dem Durchdrungensein mit dem geistigen Gehalt des gleichen Schicksalsraumes.” (Weisgerber 1931b: 607). Hier meldet sich schon der Diskurs des späteren Weisgerber an, der in der Frage des Sprachenrechts, zumindest während des Naziregimes, die Liaison von Sprachwissenschaft und imperialistischer Territorialpolitik nicht scheute. Dennoch bleiben die Hinweise auf Freyer spärlich und beschränken sich deswegen zumeist auf die Nennung seines Namens als eines Vertreters der These vom objektiven Geist (vgl. ebd. 45).

Zu diesen zählte, neben Freyer und Vierkandt, auch Nicolai Hartmann (1882-1950).<sup>68</sup> Weisgerbers Hartmann-Rezeption reduziert sich, abgesehen von wenig aussagekräftigen einfachen Hinweisen auf Hartmanns Namen oder Werk, auf eine vierseitige Besprechung und Diskussion von Hartmanns 1933 erschienenem Buch *Probleme des geistigen Seins* (Hartmann 1949)<sup>69</sup> direkt nach dessen Erscheinen (Weisgerber 1933: 182-185). An Hartmanns ontologischem Ansatz interessiert Weisgerber die theoretische Konzeptualisierung der Instanzen *Geist* und *Sprache*, die auf dem Grundmodell der Hartmannschen Ontologie, der Schichtenlehre des Seins, basiert.

Hartmann zufolge (Hartmann 1949: 66-101) gibt es die vier Seinsschichten des Physisch-Materiellen, des Organischen, des Seelischen und des Geistigen, die, als *einheitlicher* Zusammenhang, das homogene Kontinuum *Sein* ausmachen, wobei sie als Schichten allerdings in einer Rangfolge aufeinander aufbauen. Dieser Aufbau wird von Hartmann als Abhängigkeits- und Wechselwirkungsverhältnis gedacht, indem die jeweils höheren Schichten auf den niederen aufbauen. Simpel ausgedrückt: Ohne materielle Natur kein Leben, ohne Leben kein Empfinden und Bewusstsein, ohne Bewusstsein kein Geist. Jede Schicht repräsentiert gegenüber der jeweils inferioren ein Novum, in ihr herrschen neuartige Kategorien, Gesetze, Prinzipien, ohne dass dadurch der jeweilige Fundus an Kategorien,

---

<sup>67</sup> Zu vermuten ist, dass dies erst ab 1928 geschehen ist. Eine wichtige Schaltstelle war dabei sicherlich Ipsen, den Weisgerber sehr schätzte und der im WS 1927/28 Kollege von Freyer in Leipzig wurde. Alle drei Beiträge wurden in der 1927 neu gegründeten Zeitschrift *Blätter für deutsche Philosophie* veröffentlicht, die als konservatives Gegenstück zu den *Kant-Studien* auftrat (Tilitzki 2002: 524ff.; Tomus 2004: 264ff.). Was die Sprachphilosophie anging, so sah Weisgerber in Ipsen und nicht in Freyer den eigentlichen Mitstreiter. Beiläufig erwähnt sei, dass Tilitzkis exzellente Recherchen ein ähnliches Gesinnungsprofil, wie wir es bei Weisgerber feststellen konnten, auch für die Leipziger Soziologen erkennen lässt, die zwar im Naziregime ‘funktionierten’, denen gegenüber aber von Seiten der Nazis stets ein profundes Misstrauen, und zum Teil berechtigterweise, aufrechterhalten wurde (vgl. Tilitzki 2002: 528, 544, 618, 695, 698).

<sup>68</sup> Im Rahmen dieser Arbeit würde es zu weit führen, alle diejenigen Autoren zu berücksichtigen, die für eine Monographie des Begriffs des *objektiven Geistes* in Betracht kämen. Wir beschränken uns demnach auf diejenigen, die für die Rezeption Weisgerbers von Bedeutung waren, wobei zu beachten ist, dass die Thematik des *objektiven Geistes* auch noch in den Kapiteln zu Humboldt und Cassirer eine Rolle spielen wird.

<sup>69</sup> Die zweite Auflage von 1949 ist gegenüber der ersten unverändert, obwohl nicht explizit ausgewiesen (erst ab der dritten Aufl.).

Gesetzen und Prinzipien der jeweils niedrigeren Schichten aufgehoben würde. Die geistige Schicht als höchste Schicht lässt sich Hartmann zufolge in drei Seinsformen gliedern, den *personalen Geist*, den *objektiven Geist* und den *objektivierten Geist*. Der personale Geist ist ans Individuum und dessen Lebensphase gebunden, er entsteht und vergeht mit Geburt und Tod des einzelnen. Ohne Individuen, ohne personalen Geist gäbe es keine objektiven Geist. Dieser aber löst sich von seinen Trägern, muss als eigenständige Seinsform konzipiert werden. Er hat zwar keinen Substanzcharakter, ihm kommen aber dennoch die Merkmale von Leben und Realität zu. Als Regionen des objektiven Geistes nennt Hartmann unter anderem Sprache, bestehende Sitte, geltende Moral, herrschendes Recht, Stand der Wissenschaft, vorherrschende Erziehungs- und Bildungsformen, Kunstrichtungen und Weltanschauungen (vgl. ebd. 186, 189, 212). Der von uns durch entsprechende Adjektive gekennzeichnete Zeitbezug signalisiert, dass nach Hartmann auch der objektive Geist einen Lebenszyklus aufweist, der aber durch grössere Amplitude vom individuellen Lebenszyklus abweicht und von diesem scharf getrennt werden muss. Da Hartmann das Merkmal der Existenz auf individuelle Lebensformen beschränkt, existiert der objektive Geist zwar nicht, ist aber dennoch 'da', d.h. *real*, was nach Hartmann eine für jeden Menschen offenbare Evidenz darstellt. Objektivierter Geist schließlich ist Hartmann zufolge jedes *materialisierte* geistige Produkt. Die materielle Basis ist das entscheidende Kriterium für die Zuordnung eines Phänomens zur Seinsform des objektivierten Geistes. Objektivierungen des Geistes sind unter anderem Schriften, kodifiziertes Gesetz, Kunstwerke etc. Diese grobe Charakterisierung des Ansatzes von Hartmann reicht aus, um den daran anknüpfenden Rezeptionsansatz Weisgerbers und seine Intention zu verstehen.

Unzureichend und falsch ist jedenfalls der einzige mir bekannte Versuch, Weisgerbers Bezug zu Hartmann zu interpretieren, von Roth (1994: 69ff.). Beruhend auf vorgefertigter Ideologisierung wird Hartmann als Theoretiker völkischer Ideologie stigmatisiert, dessen "Programm autoritärer Geschichtsphilosophie [...] die Dogmen für die Mobilisierungsstrategien des sich etablierenden faschistischen Staates zu begründen sucht" (ebd. 66f.). Weisgerbers Thesen seien "spiegelgleich" (ebd. 70) und Hartmann erweise sich als Theoretiker der von Weisgerber vertretenen Sprachinhaltsforschung (ebd.). Roth übersieht vollkommen die Differenzen, die es zwischen Hartmann und Weisgerber gibt und die in Weisgerbers Rezeption offenkundig werden.

Weisgerber kritisiert an Hartmann zweierlei: eine Verkennung der Rangstellung der Seinsform des objektiven Geistes und die damit verbundene Verkennung der Rolle der Gemeinschaft. Für Hartmann bilden die drei Seinsformen des Geistes eine Einheit:

"Selbstverständlich gibt es nicht dreierlei Geist nebeneinander, oder gar unabhängig voneinander. Es gibt nur das eine, einheitliche geistige Sein, ungeteilt und unteilbar. In dieser Einheit ist die dreierlei Seinsform des Geistes immer schon enthalten, ineinander verwoben und durchaus

untrennbar. Es handelt sich nicht um Teile eines Ganzen oder um Glieder eines Gefüges, geschweige denn um Bausteine oder Elemente. [...] Es sind drei Grundkategorien desselben geistigen Seins. Und das ist es, was mit dem Ausdruck «Seinsformen» gemeint ist.» (Hartmann 1949: 72f.)

Weisgerber zufolge hat aber die Seinsform des objektiven Geistes eine Vorrangstellung inne:

“Diese Dreiheit der Seinsformen ist unbestreitbar, so sehr zu betonen ist, daß der Bereich des «objektiven Geistes» im Mittelpunkt steht: denn ohne ihn gäbe es nicht persönlichen Geist in seiner charakteristischen Form und ebensowenig objektivierten Geist mit der Möglichkeit des Nachwirkens.” (Weisgerber 1933: 184)

Systematisch unterschätzt wird Weisgerber zufolge zudem, in Konkordanz mit der Unterschätzung des Status des objektiven Geistes, die wesentliche Funktion von *Gemeinschaft*:

“Diese drei Seinsformen des Geistes in ihrer Einheit zeigen auch Gemeinsamkeit des Getragenseins im Schichtenbau der Welt. An dieser Stelle zeigt sich nun eine wesentliche Lücke in dem Gedankengang HARTMANNNS: die Bestimmung der Träger des Geistes wird nicht hinreichend ausgebaut. Gewiß ist als beherrschende Kategorie des geistigen Bereiches die Kategorie der Gemeinschaft erkannt, [...]. Aber es ist doch für den ganzen Fragenkreis entscheidend, von welcher Art die Gemeinschaftsform ist, deren der objektive Geist zu seiner Entfaltung bedarf, und in der er Gestalt und Wirksamkeit gewinnt.” (ebd.)

Die Beantwortung dieser Frage sei von Hartmann nur im Ansatz und dazu auch noch widersprüchlich und irreführend durchgeführt. Hartmann verkenne die wesentliche Bedeutung des Gemeinschaftsphänomens, indem er es als nicht-geistiges Kollektivphänomen deute und den Zusammenschluss geistiger Gemeinschaften in letzter Instanz an andere als geistige Ursachen knüpfe. Weisgerber zitiert als Beleg die beiden folgenden Stellen bei Hartmann:

“Die Gemeinschaftsphänomene sind eben als solche keine Geistesphänomene, wie eng sie auch mit ihnen verwoben sein mögen. Sie als solche sind vielmehr Kollektivphänomene. Und die zeigen eine andere Eigengesetzlichkeit.” (Hartmann 1949: 191)

“Der Geist vielmehr übernimmt den Zusammenschluß von der niederen Seinschicht, dem organischen Leben. Und nur die Überformung zum höheren Gebilde, zur aktionsfähigen Einheit und Ganzheit, ist sein Werk.” (ebd. 207)

Weisgerber erkennt klar, dass Hartmanns Theorieansatz die Hervorhebung der Schlüsselposition der Dualstruktur der Instanzen *Gemeinschaft* und *Sprache*, genauer *Sprachgemeinschaft* und *Muttersprache* als *un-* und *überpersönliche* Objektivgebilde nicht erlaubt. Von Weisgerber nicht eigens diskutiert wird die mit seinen Thesen ebenfalls inkompatible Auffassung Hartmanns von der Irrealität der



Seinsform des objektivierten Geistes (ebd. 72, 519). Hartmann zufolge wird jedes materialisierte 'Stück' objektivierten Geistes der Realität enthoben und in eine Art zeitlosen idealen Seins versetzt, indem es sozusagen als Versteinerung und erstarrte Form gelebten Geistes aus dem Lebensfluss heraustritt. Für Weisgerber, so müsste man annehmen, kann dieser Ansatz nur Verwirrung stiften, indem er eine vollkommen unnötige Differenzierung einführt, die der gewünschten *Realität* als *Wirklichkeit* und *Wirksamkeit* den Boden zu entziehen droht. Tatsächlich hat Hartmann Schwierigkeiten, die angesetzte Isolierung der Geistesobjektivierungen konsequent zu begründen. Dies macht sich einerseits in Passagen seines Werks bemerkbar, in denen Zeitenthobenheit und das Phänomen von Werkwirkung und fortdauerndem hermeneutischem Rezeptionsprozess zusammengedacht werden (ebd. 294, 519, 546) sollen, andererseits in der Ausblendung und damit fehlenden Begründung des Begriffs von Irrealität in dem Abschnitt seiner Schrift, in dem der Realitätsbegriff diskutiert wird (ebd. 80-84).

Angesichts dieser doch sehr weitreichenden Differenzen ist man dann überrascht, dass an vielen Stellen des Hartmannschen Werks, die das Phänomen der *Sprache* behandeln, scheinbar vollkommene Übereinstimmung zwischen Weisgerber und Hartmann besteht. Dieser Schein trägt jedoch nach Weisgerber, da aus der Sicht Weisgerbers Hartmanns zum Teil zutreffende Ausführungen zur Sprache nicht zureichend und konsequent fundamentiert, d.h. systematisch situiert sind (Weisgerber 1933: 184; 186) und somit "auf ein falsches Gleis geschoben" (ebd. 184) würden. Übereinstimmungen finden sich zunächst in der Sicht auf das Verhältnis von Sprache (als Muttersprache) und Individuum. Ebenso wie Weisgerber betont Hartmann, dass das Kind sich seine Sprache nicht schaffe, sondern in die Sprache seiner Umgebung hineinwachse (Hartmann 1949: 213), um dann von ihr 'durchformt' und 'beherrscht' zu werden:

"So leistet das Kind im Übernehmen der Sprache ein erhebliches Stück geistiger Arbeit; und diese Arbeit ist sein spontaner Einsatz. Denn es formt sich innerlich an ihren Formenreichtum heran. Hat es sie aber erlernt und ist es ihrer mächtig geworden, so ist es von ihr in seinem Denken durchformt, und sie ist über sein Denken mächtig geworden. Was wir «eine Sprache beherrschen» nennen, ist vielmehr das innere Beherrschtsein von ihr." (ebd. 215)

'Spiegelgleich' mit Weisgerber ist auch die Einschätzung des Anteils, den der aus der Masse herausragende 'sprachmächtige' Mensch gegenüber der Sprache einnimmt:

"Aber gemessen an dem, was der Einzelne übernimmt – der überkommenen Sprache, «die für ihn dichtet und denkt» –, ist das, was er von sich aus hinzufügt, minimal. Das gilt sogar noch für die seltenen Fälle großen Schöpferums." (ebd. 220)

Auch was die Erkenntnisfunktion der (Mutter)Sprache angeht, glauben wir in Hartmann Weisgerber selbst zu hören:

“Das Wort, der Satzbau, die «Wendung», die Redeweise, ja selbst der mit alledem verbundene Tonfall – sie alle haben ihre eigentümliche inhaltsgestaltende Kraft. Sie unterstreichen Bestimmtes an bestimmtem Inhalt, lassen anderes zurücktreten, sie wirken selektiv – nicht nur in der Mitteilung selbst, sondern von ihr zurück auch in der Auffassung. Die geprägten Worte sind, von innen gesehen, Begriffe. Und als Begriffe schneiden sie aus dem vieldimensionalen Kontinuum der erlebten Wirklichkeit bestimmte Stücke heraus; sie begrenzen, teilen ein, registrieren, sondern und verbinden das Aufgefaßte und heben es erst in dieser Überformung ins Bewußtsein. [...] Dadurch erweisen sich Worte und Wendungen als die Vehikel geistiger Inhaltsformungen, als eine unübersehbare Fülle von Kategorien der Auffassung, des Denkens, Begreifens selbst.” (ebd. 217f.)

Versetzt man sich in die Position Weisgerbers, so müsste man nun ungeduldig darauf warten, dass hier nur noch der letzte, entscheidende Rückschluss auf die proeminente Erkenntnisfunktion der Sprache und ihre Sonderstellung im Bereich des objektiven Geistes durchgeführt wird. Und selbst dies deutet Hartmann an zwei Stellen seines Werkes an, obwohl er die Sprache als eines unter anderen “Gebiete[n]” des objektiven Geistes wie “Recht, Sitte [...], politisches Leben, [...] Glaube, Moral, Wissen, Kunst” (ebd. 186) eingeführt hatte: Sprache sei “eminente Geisteswissenschaft” (ebd. 218), in ihr könne man “in nuce die Grundmomente des objektiven Geisteslebens alle beisammen finden” (ebd. 220). Was also unterscheidet Hartmann noch von Weisgerber, ist es nur die mangelnde Berücksichtigung der Funktion von Gemeinschaft?

Die grundlegende Differenz zu Weisgerber, die schon im Werk von 1933 angelegt war, wird besonders deutlich in der 1940 erschienenen Schrift *Der Aufbau der realen Welt*. Hier wird deutlich, dass die sprachlich geprägten Denkformen oder Weltanschauungen im Sinne von Weltbildern Hartmann zufolge einer Gesetzlichkeit folgen, die auf einer tieferen, das gesamte Sein bestimmenden ontologischen Ebene angesiedelt ist und eine ursprünglichere Erklärung für die Typik der je differenten Denkformen liefert:

“Daran, daß es eine Typik der Weltanschauungen und der hinter ihnen stehenden Denkformen gibt, ist natürlich nicht zu rühren. Aber ihr Problem ist nicht das der Kategorien. Denn die Welt ist eine, und nur der Anschauungen sind viele. Vergleichbar und gegeneinander abhebbar sind die Anschauungen ja auch nur, weil sie sich in einer und derselben Welt begegnen. Darüber hinaus aber beweist die Typologie der Denkformen gerade durch ihr eigenes Tun, daß die Erhebung über sie sehr wohl möglich ist. Sie beweist es mit der Tat, indem sie sich im Betrachten und Vergleichen faktisch über die Denkformen erhebt. Denn was sie über diese ausmacht, soll ja nicht in der Relativität einer Denkform, sondern schlechthin gelten. [...] Aber eben die Denkformen und ihre Voraussetzungen sind nicht identisch mit den Kategorien, und zwar weder mit denen der Erkenntnis noch mit denen des Seins. Die Kategorien wechseln nicht mit der geschichtlichen Denkform. Sie gehen durch viele verschiedene Typen der

Denkweise und des Weltbildes hindurch, sie sind das Verbindende in ihnen über den Gegensatz der Völker und Zeiten hinweg.” (Hartmann 1964: 19f.)

Wenige Seiten später entwirft Hartmann ein Erklärungsmodell für den Wechsel und Wandel von Denkformen und Weltbildern:

“Weder sie selbst [die Kategorien; B.S.] noch ihre Momente ändern sich dadurch, daß sie im Denken einer bestimmten Denkform eine größere oder kleinere Rolle spielen; vielmehr umgekehrt, weil ihre Rolle im Denken gemeinhin eine unbemerkte bleibt, kann die Dominanz einzelner kategorialer Momente in den Denkformen mannigfach variieren, ohne daß die Kategorie in ihrem Wesen verschoben würde. Auf solchem Variieren beruht sehr wesentlich die Mannigfaltigkeit der Weltbilder und Weltanschauungen.” (ebd. 28)

Dieses Variieren, das man sich anschaulich als unterschiedliche Ausprägung, Aktivierung, Betonung von Koordinatenpunkten oder -stellen in einem holotropen Cluster eines Netzwerks von Kategorien vorstellen kann, ist also verantwortlich für den Wandel von Denkformen und Weltbildern. Dem Sprachproblem wird also onto- und gnoseologisch das sprachenthobene Kategorienproblem logisch vorgeschoben und es wird dadurch seiner eigentlichen Brisanz beraubt. Damit wird auch verständlich, dass Hartmann die Aufstellung seiner zahlreichen, zum Teil eben auch traditionell anmutenden Kategorien wie *Form – Materie*, *Inneres – Äußeres*, *Quantität – Qualität*, etc. (vgl. u.a. ebd. 211f.) nicht durch Reflexion auf Sprache gewinnt, und seine Realontologie somit auch nicht die Dimension erkenntniskritischer Sprachphilosophie annimmt. Die Differenzen zwischen Hartmann und Weisgerber sind demnach entgegen allem Anschein doch sehr weitgehend, und situieren sich im Bereich der auf linguistischer Ebene geführten Auseinandersetzung zwischen Relativismus und Universalismus, die im folgenden Kapitel 3.1.3. diskutiert wird.

(ii) Wenn Weisgerber in der beschriebenen Auseinandersetzung mit den theoretischen Ansätzen Durkheims, Vierkandts, Freyers und N. Hartmanns zu zeigen versucht, dass Sprache bzw. Muttersprache ein Objektivgebilde ist, dem Realität zukommt, das ein Gemeinschaftsphänomen ist und nicht in Abhängigkeit sprachenthobener allgemeiner ontologischer Realkategorien gesehen werden darf, so stellt sich im Anschluss an diese theoretische Situierung die Frage, welcher Art die formalen und materialen Beziehungen zwischen Muttersprache und den anderen sozialen Objektivgebilden sind. Zur ersten Orientierung diene folgendes Zitat:

“Muttersprache als *Energieia* umschließt drei Formen des Wirkens, in denen ihr Dasein sich gestaltet. Jede Muttersprache ist eine geist-schaffende Kraft, insofern sie aus den Grundlagen des «Seins» und des menschlichen Geistes die gedankliche Welt ausformt, in deren geistiger Wirksamkeit das menschliche Tun sich abspielt. Jede Muttersprache ist eine kulturtragende Kraft, insofern sie als notwendige Bedingung in allem Schaffen menschlicher Kultur darinsteht und deren Ergebnisse

mitprägt. Jede Muttersprache ist eine geschichtsmächtige Kraft, insofern sie im Vollzug des Gesetzes der Sprachgemeinschaft eine Gruppe von Menschen geschichtlich zusammenschließt und bewegt.“ (Weisgerber 1964a: 33)

Die Rede von der Muttersprache als ‘geistschaffender Kraft’ bezieht sich auf ihre in Kapitel 3.1.1. diskutierte erkenntnisconstituierende Leistung. Diese stellt die Basis und den Ausgangspunkt für die Frage des Verhältnisses von Muttersprache zu den anderen ‘Kulturgütern’ dar. Weisgerbers Standpunkt in dieser Frage, den wir zunächst behandeln, prägt dann auch die Sicht auf das Verhältnis von Muttersprache und Geschichte. *Geschichte* wird damit aus dem Konglomerat der anderen Kulturgüter ausgegliedert.

Unter Kulturgüter als solche fasst Weisgerber u.a. Wissenschaft, Kunst, Mythos, Religion, Philosophie, Wirtschaft, Technik, Recht, Sitte. Ausführlich behandelt wird die Frage der Beziehung von Muttersprache und anderen Kulturgütern in zwei Schriften (Weisgerber 1933; 1950b), wichtige Hinweise zu grundlegenden Fragen finden sich aber auch in anderen Schriften Weisgerbers. Schon das oben angeführte Zitat indiziert, wie nach Weisgerber das Verhältnis von Muttersprache und anderen Kulturgütern grundsätzlich beschaffen ist. Muttersprache ist einerseits *notwendige Bedingung* der anderen Kulturgüter, andererseits eine *mitprägende Kraft*. Notwendige Bedingung ist sie insofern, als sie unsere Erkenntnis-, Denk- und Wahrnehmungsformen konstituiert, die als grundlegender Fundus die Ausdifferenzierung aller kulturellen Tätigkeiten, aller Wissens- und Handlungsbereiche bedingen:

“Alles, was wir an kulturellen Entwicklungen antrafen, wäre **undenkbar** ohne die primäre Wirkung des Tatbestandes ‘Muttersprache’. Bis in die höchsten Leistungen hinein bleibt **bestimmend**, [...] daß das Gesetz der Muttersprache nicht nur den Einzelnen seit den Anfängen seines bewußten Tuns erfaßt und formt, sondern daß es zugleich die Sprachgemeinschaften zu den Keimzellen werden läßt, aus denen geschichtlich-kulturelles Leben **überhaupt erst** erwachsen **kann**. Und so ist es begreiflich, daß das echte Verstehen menschlicher Kultur sich immer wieder zurückverwiesen sieht auf die Kraft, die sich in dem **unentbehrlichen** Sprachgebrauch aller Lebensbereiche als **allgegenwärtig** erweist, die Kraft der Muttersprache.“ (Weisgerber 1950b: 248f., Hervorhebung in **Dickdruck** von B.S.)

An diesem Zitat sieht man, dass Weisgerber das Bedingungsverhältnis zugleich als *formales* und *materiales* kennzeichnet. Als *formales* greift es die Argumentationsfigur der Transzendentalphilosophie Kants auf, insofern als die Muttersprache zur Bedingung der Möglichkeit ‘anderweitigen’ kulturellen Schaffens wird. Dennoch hütet sich Weisgerber vor einer Bestimmung dieses formalen Bedingungsverhältnisses als eines transzendentalen, geht also nicht über die Behauptung hinaus, dass in der unserer Erkenntnis zugänglichen empirisch-geschichtlichen Faktizität Kulturleistungen ohne Sprache nicht denkbar sind und

auch faktisch (“allgegenwärtig”) nicht angetroffen werden. Dieses zwar nicht transzendente, sondern gewissermaßen nur empirisch feststellbare Bedingungsverhältnis ist aber ausreichend, um behaupten zu können, dass “die Sprache *nicht* eine Kulturerscheinung [...] wie andere Kulturerscheinungen auch” (Weisgerber 1953: 23) ist, sondern eine “besondere Stellung” (ebd.) einnimmt. Das diese besondere Stellung begründende notwendige Bedingungsverhältnis ist nun aber nach Weisgerber kein *hinreichendes*. Schon in seiner Habilschrift unterstreicht Weisgerber unmissverständlich, dass andere Kulturleistungen zwar ohne Sprache nicht möglich seien, deswegen aber nicht aus ihr genetisch vollständig ableitbar oder deduzierbar seien (Weisgerber 1924: 164). Entsprechend betont Weisgerber zu wiederholten Malen, dass die Muttersprache nur eine “Teilkraft aus dem übergeordneten Ganzen des Kulturschaffens” (u.a. Weisgerber 1948: 113) sei, dass sie dieses *mitpräge* (Weisgerber 1964a: 33), *mitbestimme* (Weisgerber 1950b: 169, 248), an ihm *beteiligt* (Weisgerber 1933: 23) sei. Daraus wiederum leitet sich die These ab, dass es zwischen den ausdifferenzierten und eine Eigendynamik gewinnenden Kulturbereichen und der Muttersprache ein Wechselwirkungsverhältnis gibt, das mithin kein unilaterales, sondern ein je bilaterales sei:

“Eine jede Sprache wird, indem sie mit ihrem Grundbestand an Wortgut und Redemitteln zur Bewältigung der Aufgaben bestimmter Lebensbereiche eingesetzt wird, die dort erzielten Lösungen gemäß ihrem Weltbild mitprägen. Umgekehrt wird sie durch die besonderen Notwendigkeiten und Bedingungen der einzelnen Lebensbereiche Anstöße und Zuwachs erhalten.” (Weisgerber 1950b: 22)

Wie schon in Kapitel 3.1.1. bezüglich der Frage nach dem Realitätsstatus der außersprachlichen Wirklichkeit können wir auch hier feststellen, dass Weisgerber in seiner Argumentation strategisch bestimmte Fragebereiche ausgrenzt, im Indifferenten belässt bzw. ‘abblendet’. Weisgerber hat nicht den Anspruch, eine systematische ‘Kulturtheorie’ im Sinne einer Kulturphilosophie oder Kultursociologie zu entwickeln, in der etwa die Eigendynamik kultureller Bereiche entwickelt und ihr jeweiliger Status im Kulturganzen profiliert herausgearbeitet würde. Zugleich wird damit anderen ‘Kulturwissenschaften’ das Recht eingeräumt, dieses Feld zu bearbeiten. Ebenso wenig wird bestritten, dass von anderen Kulturbereichen ein Einfluss auf die Sprache *qua* Muttersprache möglich ist. Insofern erhebt Weisgerber nicht den möglichen Anspruch einer *radikalen* Weltbildtheorie, die jegliches Tun und Handeln *ausschließlich* auf den Spracheinfluss zurückführt. Andererseits wehrt er sich dagegen, Sprache als mit anderen gleichrangiges und ihnen nebengeordnetes Objektivgebilde zu begreifen (u.a. Weisgerber 1933: 21).

Diese Grundposition Weisgerbers wirkt sich auch auf sein *methodisches* Vorgehen aus. Aufgrund der notwendigen Präsenz der Muttersprache in jeder Art von Wechselwirkungsverhältnis zwischen sozialen Objektivgebilden muss die zweifältige Leitfrage zur Untersuchung dieser Verhältnisse lauten:

“Wie wirkt die Sprache, und zwar wesentlich durch ihr Weltbild, in den Aufbau jener Kulturbereiche hinein? Und wie wird umgekehrt die Sprache selbst, und zwar wiederum in ihrem Weltbild, durch die Bedingungen der anderen großen Kräfte des Kulturlebens jeweils mitgeformt?” (Weisgerber 1950b: 88)

Diese Leitfrage muss nach Weisgerber in zwei sich ergänzenden methodischen Verfahren untersucht werden, zum einen in der Analyse des jeweils “grundsätzlichen Verhältnisses von Sprache und Technik, Recht, Wissenschaft usw.” (ebd.), andererseits in *konkreter* Analyse, die etwa bzgl. des Verhältnisses zwischen Sprache und Religion festzustellen habe,

“[...] welche sprachwissenschaftlichen Probleme [...] im Hinblick auf die Religion sich Beachtung verschafft haben und wozu ihre Lösung geführt hat, [und] umgekehrt, in welchen Zusammenhängen des religiösen Lebens sprachliche Tatbestände aufgetreten sind, und wie sie in der religiösen Praxis ebenso wie in der Religionswissenschaft behandelt wurden [...]” (ebd.)

Aufgrund der von Weisgerber selbst angenommenen prinzipiellen Unerschöpfbarkeit dieser Frage (Weisgerber 1948: 113f.) nimmt sich das konkrete Durcharbeiten von Wechselwirkungsbeziehungen von vornherein als unlösbare Sisyphusarbeit aus, die nie vollständig erledigt werden kann, die es aber dennoch lohnt zu beginnen, da sie einen Einstieg in das Verstehen dieser Wechselwirkungen bedeutet, jede konkrete Einzelerkenntnis unseren Verstehenshorizont zunächst eröffnet und sodann erweitert und einen Fundus von anschaulichem Dokumentationsmaterial erarbeitet, der in der Diskussion der grundsätzlichen Frage des Verhältnisses von Sprache zu den anderen Kulturbereichen als Stützfunktion dienen kann.

Die philosophisch zentrale Frage, inwiefern anderen ‘Kulturgütern’ eine eigene Erkenntnisform zukommt bzw. inwiefern sie eine eigene Erkenntnisform unabhängig von Sprache entwickeln, hat Weisgerber, vor allen Dingen in Auseinandersetzung mit Cassirer, negativ beantwortet. Die Diskussion dieser Frage wird im Kapitel zu Weisgerbers Cassirer-Rezeption (3.2.2.1.2.) erfolgen, ihr soll demnach jetzt noch nicht vorgegriffen werden.

In systematischer Hinsicht abgekoppelt von der Frage der Wechselverhältnisse zwischen Sprache und anderen Kulturgütern ist die eingangs zitierte dritte Form des Wirkens der Muttersprache als “geschichtsmächtige Kraft” (Weisgerber 1964a: 33). Der Grund für diese Abkopplung liegt zum einen darin, dass Geschichte nicht primär als Kulturgut aufgefasst wird, sondern als Entwicklungsgeschichte muttersprachlicher Weltbilder und somit in übergreifender Weise die diachronische und prozessuale Dimension der besprochenen Wechselwirkungen unter Kulturgütern betrifft (ebd. 110). Zum anderen rückt die Frage des Verhältnisses von Sprache und Geschichte die Instanz *Sprachgemeinschaft* wieder in den Blick, insofern als *gemeinsame*, d.h. Gemeinsamkeit stiftende Geschichte für Weisgerber untrennbar mit der Teilhabe der Mitglieder einer Sprachgemein-

schaft an der geschichtlichen Entwicklung des muttersprachlichen Weltbildes verknüpft ist.

### 3.1.3. Erkenntnis der Erkenntnisform – oder: Relativismus *versus* Universalismus

Bevor wir uns den beiden Fragen *Ist Erkenntnis einzelsprachspezifisch oder universal bedingt?* bzw. *Ist die Art oder Form sprachlich bedingter Erkenntnis als solche wiederum erkennbar?* zuwenden, ist es angebracht, die bisher erarbeiteten Voraussetzungen zur Untersuchung dieser Fragen kurz zusammenzustellen. Die beiden vorherigen Kapitel 3.1.1. und 3.1.2. haben gezeigt, dass Weisgerber Sprache im Sinne von Muttersprache weder als ausschließlichen Erkenntnisgrund noch als ausschließlichen Seinsgrund konzipiert. In gnoseologischer Hinsicht wird aber die *notwendige Beteiligtheit* der Muttersprache an Erkenntnis behauptet, in ontologischer Hinsicht die Notwendigkeit, sie als reales Objektivgebilde aufzufassen. Aus der notwendigen Beteiligtheit der Sprache an Erkenntnis ergibt sich logisch die Unmöglichkeit (ohne Gefahr zu laufen, Unsinniges oder Falsches zu behaupten), das Theorem der muttersprachlich geprägten Erkenntnis in der Erkenntnistheorie *nicht* zu beachten. Sowohl außersprachliche ‘Wirklichkeit’ als auch andere ‘reale’ soziale Objektivgebilde werden nicht von Sprache absorbiert, sondern an Sprache als Zentralinstanz gebunden, ohne ein Recht auf etwaige, von Weisgerber unangetastet gelassene Autonomie zu verlieren, da Weisgerber prinzipiell einräumt, dass Wirklichkeit und andere Kulturgüter auf Sprache einwirken können bzw. mit ihr in einem Wechselverhältnis stehen. Weisgerbers Theorie hat deshalb starke Züge einer prototypisch-autopoietischen Erkenntnistheorie, insofern Sprache einerseits als autopoietisches (seine Entwicklung vorwiegend selbstbestimmendes) System konzipiert wird, andererseits eine prototypische Zentralstellung in einem Nexus von mehreren Systemen einnimmt, zu denen es in einem permeablen, osmotisch kausal-reversen Bezug steht. Dieses Konzept erlaubt es, die anderen Systeme (wie etwa Kunst, Wissenschaft etc.) theoretisch in die Peripherie abzudrängen oder perspektivisch abzublenden, ohne dass ihr autonomer Status dadurch in Frage gestellt würde. Dieses erkenntnistheoretische Modell unterscheidet sich deutlich von transzendentalen und real-ontologisch begründeten Erkenntnismodellen, die bemüht sind, einen logischen Fixpunkt für erkenntnistheoretische Aussagen zu schaffen und zu legitimieren. Insofern verwundert es auch nicht, dass hinsichtlich der angegebenen Leitfragen dieses Kapitels die Prinzipien von *Unabgeschlossenheit*, *systematischer Vagheit* und *Perspektivität* für Weisgerbers Position essenziell sind. Bevor wir uns der ersten Leitfrage zuwenden (*Ist Erkenntnis einzelsprachspezifisch oder universal bedingt?*), soll kurz rekapituliert werden, was in Kapitel 2.2. bis 2.4. in erstem Ansatz diskutiert wurde.

Sprache als Muttersprache ist für Weisgerber einerseits, und zwar in ihrem ergonalen Charakter, als *forma formata*, *Bestand*. *Bestand* ist einerseits Bestand

an isolierbaren, materialisiert auftretenden Zeichen, dann aber auch Bestand an *Bezüglichkeit*, die sowohl materialisiert (etwa einen Bezug oder ein Verhältnis ausdrückende Wörter) als auch unmaterialisiert auftreten kann. Unmaterialisiert können etwa syntaktische Bezugsweisen, Betonungsmuster, grammatische Differenzierungsmuster etc. sein, in herausragendem und systematisch bedeutendstem Sinne aber sind es die Feldverhältnisse, die in ihrer spezifischen Systemhaftigkeit, d.h. als je spezifisches einzelsprachliches Konglomerat solcher Muster einen idiosynkratischen "Stil" (Weisgerber 1954a: 571) ausmachen. Dieser Stil führt zu einer je eigenen Art von 'Reliefbildung' bei der Perzeption von Welt. Der Bestand an Zeichen und Bezüglichkeit macht das aus, was Weisgerber zumeist *Zwischenwelt* nennt. Diese *Zwischenwelt* selbst ist in fortlaufender Bewegung begriffen, sie verändert sich und ihre Grundlagen auf diachroner Achse, ist also ein dynamisches System, was sich schon von daher jeder abgeschlossenen Betrachtung verschließt und somit nie endgültig erkannt werden kann. Ist schon das Moment der permanenten Entwicklung als energetisches Moment anzusehen, so besteht die eigentlich energetische Seite von Sprache in ihrer Charakterisierung als *forma formans*. Sprache als "Energiezentrum" (Weisgerber 1973a: 110) ist notwendig *mitbeteiligt* an der Konstitution von Denkleistungen, insofern als sprachliche Inhalte entscheidend an der Konstitution von Allgemeinbegriffen beteiligt sind, sie ist notwendig *mitbeteiligt* an unserer Konzeption außersprachlicher Wirklichkeit, und sie ist notwendig *mitbeteiligt* an der Formung anderer Kulturgüter. Diese *Mitbeteiligung* konzipiert Weisgerber in allen drei Bereichen nicht in unidirektionaler Weise, sondern im Prinzip durchgehend als Wechselwirkung, obwohl die von der Sprache ausgehende Wirkung eine besondere Salienz besitzt und damit prototypisch ausgezeichnet – man könnte in Anlehnung an die Terminologie der kognitiven Linguistik auch sagen: *gehighlightet* – wird. Im Gebrauch der Termini *Innere Sprachform* und *Weltbild* schwankt Weisgerber, was auch damit zusammenhängt, dass er ab 1954 den energetischen Gesichtspunkt von Sprache sozusagen erst für eine intensivere Thematisierung entdeckt. Während *Innere Sprachform* sowohl den Stil, die Differenzierungsart einer Einzelsprache als auch die Art der Formung von Welt im weiten Sinne meinen kann, wird *Weltbild* dreifach gebraucht: ergonal, energetisch und als Überbegriff beider Perspektiven (vgl. dazu besonders Weisgerber 1954a: 574ff.).

Die erste Leitfrage *Ist Erkenntnis einzelsprachspezifisch oder universal bedingt?* führt uns in die Debatte um Relativismus und Universalismus, die in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts in der Sprachwissenschaft wieder auflebte und bis heute aktuell geblieben ist. Die philosophischen Wurzeln dieser Debatte reichen über die Auseinandersetzung von Rationalisten und Empiristen im 17. Jahrhundert und den Realismus/Nominalismus-Streit im Mittelalter zurück bis zu Platons und Aristoteles' Sprachauffassung. Sie sollen hier nicht näher erörtert werden, sondern werden nur insofern erwähnt, als sie darauf hinweisen, dass die Grundfiguren von Universalismus und Relativismus in ihren verschiedenen Spielarten zumeist unreflektiert hinter der sprachwissenschaftlichen Debatte



stehen. Sprachliche Universalien in ihrer ganz unterschiedlichen Natur (als phonetische, lexikalische, grammatische, pragmatische oder Sprachentwicklungsuniversalien) können je nach theoretischer Fundierung auf *ontologische*, *logische*, *gnoseologische* oder *pragmatische* Universalien rückverweisen, sie können als Abbilder oder schlechte Abbilder gesehen, sie können in ein Abhängigkeitsverhältnis von diesen gebracht oder als heterogene Sphäre konzipiert werden, deren Bezüge zu den nicht-sprachlichen Universalien als wissenschaftliche und philosophische Aufgabe angesehen wird. Was Weisgerbers Ansatz betrifft, so lassen sich deutliche Abgrenzungen zu ‘trans’-sprachlichen universalistischen Positionen erkennen, die jedoch nicht immer in aller Deutlichkeit expliziert bzw. ausführlich diskutiert werden. Die wichtigsten Abgrenzungen sind meiner Ansicht nach folgende: (1) Seine Sprachauffassung wendet sich gegen einen transzendentalistischen gnoseologischen ‘Universalismus’ im Sinne Kants, der die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Objektivität in *allgemeinen*, der menschlichen *Vernunft als solcher* zukommenden Formen des Denkens und der Anschauung zu entdecken glaubt. Dies wird deutlich in Weisgerbers Humboldt-Rezeption (Kap. 3.2.1.), in seiner Hochschätzung Hamanns und Herders und deren Metakritik an Kant (Kap. 3.2.2.3), in seiner Cassirer-Rezeption (3.2.2.1) und in Gippers philosophischer Fortführung der Sprachinhaltsforschung im Rahmen einer evolutionären Erkenntnistheorie (3.2.5.). (2) Abgelehnt wird von Weisgerber auch der Universalanspruch der allgemeinen Logik, die Sprachlogik ihrer empirisch entstandenen logischen Insuffizienz überführen zu können und selbige reinigen zu wollen, wie es unter anderem dem Ansatz des frühen Carnap (3.2.3.1.) und des frühen Wittgenstein (3.2.3.3.) entsprach.<sup>70</sup> (3) Ebenfalls abgelehnt wird der real-ontologische Universalismus N. Hartmanns (3.1.2.), der sprachliche Kategorien auf tieferliegende Realkategorien zurückführen möchte. (4) Die sprachwissenschaftliche Debatte um Universalismus und Relativismus konzentriert sich zunächst und ‘naturgemäß’ viel stärker auf die Frage nach *sprachlichen* Universalien, was einerseits bedeutet, dass durch den verengteren Fokus auf Sprachphänomene die theoretische Dimension von Universalismus in *langage*, *langue* und *parole* in synchroner und diachroner Perspektive viel deutlicher zum Tragen kommt, trotzdem aber auch bestimmte außersprachliche Gesichtspunkte theoretisch virulent werden können, wie es etwa bei Chomskys Rekurrenz auf Humboldt oder Descartes deutlich wird. Die Diskussion zu den Punkten (1) bis (3) wird, soweit nicht schon erfolgt (N. Hartmann), in den jeweils angegebenen Kapiteln durchgeführt. Wir werden uns im folgenden auf die Diskussion des Punkts (4) konzentrieren, in der Weisgerber eine dezidierte Position einnimmt.

---

<sup>70</sup> Weisgerber wendet sich zudem auch gegen die Ansetzung idealer Bedeutungen, die vom Reich der sprachlichen Bedeutungen abgesondert werden können und, wie etwa bei Husserl, zur Konzeption einer von Sprache abgehobenen universell-allgemeinen *Logik* führen. In einer frühen Auseinandersetzung mit Husserl (Weisgerber 1930a: 33-39), auf die wir hier nicht weiter eingehen wollen, unterstreicht er, wie man erwarten kann, die Einzelsprachbedingtheit von Logik.

Die Thematisierung eines pragmatischen ‘Universalismus’ wird in 3.1.4. vorbereitet und im Kapitel zu Weisgerbers Apel-Rezeption (3.2.4.) vertieft.

Die These von sprachlicher Relativität geht sowohl bei Weisgerber als auch bei Whorf von *empirischen* Überlegungen aus, und zwar von der Feststellung der gewaltigen Unterschiede, die zwischen den zahlreichen ‘existierenden’ Sprachen (*langues*) bestehen. Schon 1929 schreibt Weisgerber im Anschluss an eine kleine Sammlung uns exotisch anmutender Art lexikalischer Klassenbildung in anderen Sprachen (etwa: alle runden, viereckigen, schmalen, kurzen Gegenstände bilden jeweils eine Klasse):

“[...] an den meisten außeridg. Sprachen versagen unsere grammatischen Begriffe vollständig; für viele Sprachen scheint noch nicht einmal die Scheidung von Substantiv, Adjektiv und Verb in unserem Sinne zu gelten. – Beim Satzbau sind die Verschiedenheiten mindestens ebenso groß. – So zeigt uns jeder Blick über unseren engsten Sprachkreis hinaus, wie andere Sprachen von den unseren inhaltlich abweichen, und das hat natürlich auch zur Folge, daß die Angehörigen der verschiedenen Sprachstämme und Sprachen entsprechend verschieden denken, eine Tatsache, die jeder unbefangene Beobachter zugeben muß. Gerade in dieser Hinsicht muß vom Standpunkt des Sprachvergleichers der schärfste Einspruch erhoben werden gegen die [...] oft geäußerte Ansicht, daß im Grunde genommen die Menschen gleichartig dächten, daß die Unterschiede der Sprachen, soweit die inhaltliche Seite in Frage kommt, ziemlich belanglos bleiben.” (Weisgerber 1929: 75)

Die These von sprachlicher Relativität konstatiert also zunächst einmal nur das Faktum, dass es Sprachunterschiede gibt und dass sie eine Auswirkung auf das Denken, in anderen Kontexten auch: auf das Handeln der jeweiligen Sprachangehörigen haben. Als “völlig unverständlich” (ebd.) bezeichnet Weisgerber die Ansicht, dass es zwar viele verschiedene Sprachen und Grammatiken gebe, “aber nur eine Logik” (ebd.).

Dennoch bedeutet diese klare Absage an diese Form des Universalismus nicht unbedingt, dass Weisgerber die These von sprachlicher Relativität in ihrer *radikalen* Form vertritt. Diese würde behaupten, dass Sprache das Denken so stark prägt, dass es selbst in der Reflexion auf die eigene Sprache nicht aus der sprachlich geprägten Denkform ausbrechen kann, in ihr wie in einem Gefängnis befangen bleiben muss. Gegen diese radikale Version der sprachlichen Relativitätsthese wurde dann immer wieder der Einwand vorgebracht, dass in diesem Fall der Sprachvergleich in strengem Sinne gar nicht in der Lage wäre, Sprachunterschiede festzustellen und somit einer *linguist’s fallacy* unterliegen würde (Gipper 1972: 79f.; Hennigfeld 1976: 450; Werlen 1989: 147).

Von vielen Autoren wird das Auftreten der linguistischen Universalitätsthese als Reaktion auf die Relativitätsthese, die sowohl mit Humboldt als auch mit Weisgerber, Sapir oder Whorf in Zusammenhang gebracht werden kann, aufgefasst (u.a. Holenstein 1985: 126ff.; 196, Anm. 36; Werlen 1989: 160; Köller 1988: 222ff.) und neben Greenberg und Jakobson besonders stark an die Person

Chomskys gebunden. Die grundlegende Ausgangsdifferenz zwischen linguistischem Relativismus und Universalismus beschreibt Helbig folgendermaßen:

“Während in der romantischen (und neuromantischen) Konzeption Humboldts (und Weisgerbers) das Empfinden und Handeln des Menschen weitgehend als von seiner Sprache determiniert angesehen wird, hinter Sprachverschiedenheiten immer geistige Verschiedenheiten vermutet werden, sind für den cartesianischen (und generativen) Standpunkt im Gegensatz dazu geistige Prozesse allen Menschen gemeinsam und universal. Gerade weil die Sprachen nur im Ausdruck (in der Oberflächenstruktur), nicht aber in ausgedrückten Gedanken differieren, ist für Chomsky eine Übersetzbarkeit immer gewährleistet.” (Helbig 1974: 299)

Für Chomsky sind sprachliche Universalien eine Sache der Sprach*kompetenz*, und zwar im Sinne angeborener Fähigkeit sprachliche Äußerungen zu erzeugen, zu generieren. Chomsky unterscheidet dabei zwischen substanzialen Universalien, die phonetische und semantische Formen umfassen, und formalen Universalien, die den universalen Set von Erzeugungsregeln ausmachen (Chomsky 1965: 22ff.). Da es keine beschränkte Anzahl möglicher Sprachäußerungen gibt, muss man mit einer im Prinzip unendlichen Menge möglicher regelkonformer Anwendungen rechnen. Hier ist auch der theoretische Ort, an dem sprachliche Kreativität situiert wird. Sprachdifferenzen sind also auf die Phänoebene beschränkt (vgl. auch Lenneberg 1967: 364). Sprachuniversalien sind letztlich biologisch bzw. psychologisch bedingte kognitive Invarianten, die als solche das ausmachen, was als sprachliche Kompetenz bezeichnet wird.

Dieser noch recht griffige Gegensatz von linguistischem Relativismus und Universalismus wird in der Folge, durch die Notwendigkeit und Forderung stärkerer Differenzierung des Universalismusbegriffs, immer deutlicher dekonstruiert. Zum einen ist hier Coserius Forderung zu nennen, hinsichtlich sprachlicher Universalität zwischen *möglichen*, *essenziellen* und *empirischen* Universalien zu unterscheiden. Mögliche Universalien sind demnach linguistische Kategorien, die “hypothetisch sind und nicht im Widerspruch zum Sprachbegriff stehen” (Coseriu 1988: 234). Empirische Nachweisbarkeit ist keine Bedingung für ihre Postulierung. Essenzielle Universalien sind diejenigen, die aus dem Begriff Sprache rational ableitbar sind (ebd.). Empirische Universalien sind dann erst diejenigen, die sich “in allen Sprachen oder wenigstens in allen uns bekannten Sprachen” (ebd. 235) feststellen lassen. Diese Differenzierung entspricht dem sprachpuristischen Anliegen Coserius, sich auf die eigentliche Sprachlichkeit in der Universalienfrage zu beschränken. Methodisch bewusst werden soll jegliche Grenzüberschreitung, in der vorschnell von sprachlichen auf kognitive Universalien geschlossen wird bzw. Universalien, die der sprachwissenschaftlichen, theoretischen Reflexion entspringen, als sprachliche Universalien ausgegeben werden (ebd. 245f.). Meiner Ansicht nach scheitert Coseriu aber mit dieser Forderung. Als Kriterium für die angegebene Art unzulässiger Übergriffe wird die Unterscheidung von Real- und Formalbegriffen eingeführt, wonach ein Realbegriff,

wie nach Coseriu etwa der des *Phonems*, ein Begriff ist, der eine sprachliche Kategorie benennt, die ein *Korrelat* in der Wirklichkeit der Sprache habe und demnach als *sprachliche* Universalie postuliert werden darf. Die Postulierung eines jeden Korrelationsverhältnisses zur *Wirklichkeit* der Sprache, wozu nach Weisgerber eben auch der Sprachinhalt oder die Feldverhältnisse zählen, ist aber eine Frage der theoretischen Prämissen und insofern nicht naiv von der Sphäre der 'Sprachwissenschaft' trennbar.

Wird von Coseriu also eine deutlichere Differenzierung und methodologische Einschränkung des Universalitätsbegriffs gefordert, so lässt sich andererseits die Tendenz feststellen, dass der Universalitätsbegriff mit dem der Relativität kontaminiert wird, wodurch die Extension und Aussagekraft der Universalitätsthese erheblich eingeschränkt wird. Zahlreiche Untersuchungen ab den 70er Jahren gehen davon aus, dass bestimmte kognitive Grundkonzepte in allen Sprachen auf irgendeine Weise versprachlicht (grammatikalisiert, lexikalisiert etc.) werden, dies aber auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlicher *gradueller* Ausprägung. Talmy hat dies sehr deutlich so formuliert:

"While each language has to some extent a different set of grammatical specifications, there is a great commonality across languages, so one can posit that each set is drawn from an innate inventory of concepts available for serving a structuring function in language. Further, though, a qualifying property of this inventory can be adduced. It can be observed that grammatically specified concepts range cross-linguistically from ones that are of extremely widespread (perhaps universal) occurrence and of broad application within language, down to ones appearing in a scant few languages with minimal application. Thus, the innate inventory of available structuring notions that is posited here seems to be *graduated* as to significance for the language faculty [...]. For example, the notions 'entity' and 'occurrence' as expressed by the grammatical categories «noun» and «verb» are of great application and probably universal distribution, the notional category «number» seems roughly middle standing in the ranking, while notions like 'in the morning' and 'in the evening' are expressed inflectionally on the verb in just a few languages." (Talmy 1986: 31)

Bei anderen Autoren spricht die Tatsache, dass es einige Sprachen gibt, in denen sprachliche im Sinne von *kognitiven* Universalien nicht grammatikalisiert bzw. lexikalisiert werden, nicht gegen die Annahme von sprachlichen Universalien als solcher (Pinxten 1976: 164ff.). Holenstein betont dementsprechend auch, dass mit der These sprachlicher Universalien nicht impliziert wird, dass ein entsprechender universeller theoretischer Geltungsanspruch erhoben wird. Dies wird nicht nur auf die Extension des Universalitätsbegriffs bezogen, sondern auch auf die in methodischer Hinsicht entscheidende Ersetzung des traditionellen Kausalbegriffs durch den der *statistischen Wahrscheinlichkeit*:

"Die meisten Universalien sind keine absoluten, sondern *near universals*, interkulturelle Invarianten von großer Wahrscheinlichkeit. Diese Einschränkung ist nicht erstaunlich, insofern die Invarianten in der Regel

nicht, wie in den traditionellen philosophischen Universalienlehren, logisch (apriorisch) begründet werden, sondern psychologisch und biologisch. Wie bei anderen wissenschaftlichen Hypothesen handelt es sich bei ihnen nur um Aussagen mit hoher statistischer Wahrscheinlichkeit.” (Holenstein 1985: 126)

In anderer Hinsicht, so Holenstein, gingen universalistische Theorien dazu über, die Kombinationsgesetzlichkeit von sprachlichen Differenzierungsmustern zu untersuchen, die in Bedingungssätzen mit wenn-dann-Struktur formuliert werden. Wenn beispielsweise eine Sprache einen Dual ausgebildet habe, so sei bisher kein Fall bekannt, in dem eine solche Sprache keine Pluralformen kenne.

Berücksichtigt man diese ‘Aufweichung’ ‘harter’ universalistischer Positionen, so verwundert es kaum, dass eine große Anzahl von Forschern die Komplementarität von Universalismus und Relativismus vertritt. Für Köller stellt sich

“[...] die *scharfe* Unterscheidung von Universalität und Individualität grammatischer Ordnungsmuster als Scheinalternative heraus. Je nach Abstraktionsebene und Betrachtungsperspektive können an denselben grammatischen Ordnungsmustern universale oder individuelle Differenzierungsfunktionen konstatiert werden [...]” (Köller 1988: 224)

Zu einem ähnlichen Urteil gelangt auch Wotjak hinsichtlich der Untersuchung lexematischer Einheiten (Wotjak 1987: 2ff.; 1997: 51ff.) oder Weydt hinsichtlich der Partikelforschung (Weydt 1996: 193ff.). Selbst im langjährigen Streit um die Frage, ob unsere Farbwahrnehmung sprachlich gelenkt oder durch ein relativ invariantes, biologisch vorgegebenes Perzeptionsvermögen in Zusammenhang mit dem wahrnehmbaren Farbspektrum geprägt ist, plädiert man heute für eine Berücksichtigung beider Ansätze (Werlen 2002b: 386ff.). Gipper hat mehrfach betont, dass die von ihm und auch von der Sprachinhaltsforschung vertretene Auffassung keineswegs als radikale Relativitätsthese verstanden werden dürfe und universal vorhandene Züge von Sprache gar nicht leugnen wolle, sondern nur die Ansicht einer sozusagen *schwachen* Relativitätsthese vertrete, dass jede Einzelsprache das Denken und Handeln der sie als Muttersprache sprechenden Sprachgemeinschaft zwar nicht völlig bestimme, ihr Einfluss aber doch so signifikant sei, dass er ein legitimes Forschungsinteresse abgebe (Gipper 1972: 73; 1992/93, Bd.5: 52ff.).

Dieser Signifikanzgedanke muss als entscheidendes Kriterium für die Abhebung der unterschiedlichen Ausprägungen von Universalismus und Relativismus angesehen werden, die mehr ist als eine bloße Scheinalternative. Jede Fokussierung universaler Elemente oder universaler Beziehungsformen, seien es angeborene kognitive Denkmuster, universal gültige logische Operationen oder universal gültige Wahrnehmungsformen konzentriert sich auf einen Basissatz von Elementen oder Strukturen, der entweder als sprachunabhängig oder sprachvorgängig postuliert wird oder als in allen, oder in statistisch signifikantem Ausmaß in sehr vielen Einzelsprachen vorhanden bzw. operational virulent angenommen

wird. Die Gefahr eines jeden nicht-transzendentalen Universalismus ist aber die, dass eine jede Sammlung empirisch gefundener Universalien dazu führen kann, dass die Schnittmenge des Gleichen als einzig oder vorrangig signifikant angesehen wird. Die Relativitätsthese dagegen tendiert dazu, die idiosynkratische, je spezifisch partikuläre komplexe Systemhaftigkeit von Einzelsprachen als entscheidenden Signifikanzkoeffizienten anzusehen. Selbst wenn es Sprachelemente gäbe (etwa bestimmte Laute, bestimmte Lexeme, bestimmte Lexematisierungen logischer Operationen wie etwa die des Konjunktors *und*, sprachlicher Markierung von begrifflicher Differenzierung in *belebt / nicht belebt* etc.), die nach bisheriger Erfahrung in allen Sprachen nachweisbar sind, so heißt das noch lange nicht, dass dies die entscheidenden Faktoren von Sprache sind, die auch unser Denken entscheidend prägen. Deswegen geht die Relativitätsthese davon aus, dass die Idiosynkrasie sprachlicher Systeme, selbst wenn sie auf einer Mischung gleicher Grundbestandteile beruhen sollte, gerade auf der Art und Weise ihres je partikulären Kombinationsverfahrens und der Einzigartigkeit des systemischen Gefüges von ganzen Struktursets beruht. Weisgerbers gesamte Feldlehre argumentiert in diese Richtung. Spuren von Universalität, etwa bei mathematischen oder geometrischen Grundbegriffen wie *Zahl, Kreis, Dreieck* etc. werden von der schwachen Relativitätstheorie problemlos absorbiert, speziell von Weisgerber etwa als Absehen und Ausschalten von jeweils partikulären sprachinhaltlichen Bezüglichkeiten (Weisgerber 1929: 62ff.) aufgefasst, die diese Begriffe in ihrer lexematisierten Form in Einzelsprachen eingehen, wozu unter vielem anderen sowohl der feldhafte Stellenwert des Wortes als auch die syntaktischen Kombinationsmöglichkeiten seiner Verwendung gehören. Können wir also an dieser Stelle auf den in Kap. 2.2. bis 2.4. dargestellten Hintergrund der Sprachinhaltsforschung Weisgerbers verweisen, die die Besonderheit jeder Einzelsprache und ihre aktive Rolle für die Konstitution von Erkenntnis behauptet, so zeigen die Ausführungen besonders in Kapitel 2.4., dass Weisgerber auch der Überzeugung ist, dass die jeweils spezifische Einzigartigkeit von Einzelsprachen konkrete Auswirkungen nicht nur auf das Denken, sondern auch auf das Handeln der zugehörigen Sprachgemeinschaft hat.

Dass wir Weisgerbers Position in der Auseinandersetzung um Universalismus und Relativismus in der bisherigen Darstellung vorwiegend rekonstruktiv erfassen, liegt vor allem daran, dass Weisgerber selbst nur selten explizit zum 'Streit' unter dieser Betitelung Stellung bezogen hat und die These des linguistischen Relativitätsprinzips weitaus stärker mit der Position Whorfs verbunden wird. Er stellt aber unmissverständlich am Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn fest, dass die Nähe seiner Position zu derjenigen Whorfs bis in Einzelheiten offenkundig ist, wobei er betont, dass er die Thesen, die Whorf in den 40er Jahren entwickelte, schon 20 Jahre vorher aufgestellt habe (Weisgerber 1979: 772ff.). Motiviert durch die behauptete weitgehende Übereinstimmung mit Whorf, den Helbig den "amerikanischen Weisgerber" (Helbig 1974: 151) nennt,

wollen wir das Whorfsche<sup>71</sup> Konzept des linguistischen Relativitätsprinzips in seinen Grundzügen in gebotener Kürze besprechen.

Die einzig explizite Fassung des sprachlichen Relativitätsprinzips findet sich im 1940 veröffentlichten Aufsatz *Science and Linguistics* (Whorf 1952: 1-8):

“We cut nature up, organize it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement that holds throughout our speech community and is codified in the patterns of our language. The agreement is, of course, an implicit and unstated one, *but its terms are absolutely obligatory*; we cannot talk at all except by subscribing to the organization and classification of data which the agreement decrees. This fact is very significant for modern science, for it means that no individual is free to describe nature with absolute impartiality but is constrained to certain modes of interpretation even while he thinks himself most free. The person most nearly free in such respects would be a linguist familiar with very many widely different linguistic systems. As yet no linguist even is in any such position. We are thus introduced to a new principle of relativity, which holds that all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated.” (ebd. 5)

Diese Fassung des sprachlichen Relativitätsprinzips bedarf der Erläuterung und kotextlichen Ergänzung schon allein dadurch, dass sich Whorf an dieser Stelle an einen naturwissenschaftlich gebildeten Rezipientenkreis wendet und die prinzipiellen Aussagen seiner These bei anderem Adressatenkreis einerseits ergänzte, andererseits variierte. Wir lassen zunächst die Frage, dass hier in erster Linie von *Naturerkenntnis* die Rede ist, beiseite und konzentrieren uns auf die Frage, was Whorf mit *language* und *patterns of our language* sagen will. Schon die Formulierung *our language* weist darauf hin, dass es Whorf hier um *langue* im Sinne von *Muttersprache* geht. Besonders deutlich wird dies im folgenden Zitat:

“It may even be in the cards that there is no such thing as «Language» (with a capital *L*) at all! The statement that «thinking is a matter of *language*» is an incorrect generalization of the more nearly correct idea that «thinking is a matter of *different tongues*.»” (ebd. 21)

Weitere Stellen lassen sich finden, aus denen deutlich wird, dass der Einfluss der Sprache auf das *picture of the universe*, ganz so wie bei Weisgerber, primär auf die *langue maternelle*, und nicht auf den *langage* oder die *parole* zurückgeht.

“It is not so much in these special uses of language as in **its constant ways of arranging data** and its most ordinary every-day analysis of phenomena that we need to recognize the influence it has on other activities, cultural and personal.” (ebd. 27; Hervorhebung durch Dickdruck B.S.)

---

<sup>71</sup> Detaillierte bio- und bibliographische Angaben zu Whorf (1897-1941) und diesbezügliche weitere Angaben von Literatur finden sich bei Werlen (2002a).

Und ebenso wie Weisgerber bindet Whorf die Weltbildprägung muttersprachlicher *langue*-Strukturen im erstgenannten Zitat an die Instanz der Sprachgemeinschaft (*speech community*).

In den meisten seiner Schriften geht es Whorf darum zu zeigen, dass es insbesondere verdeckte *langue*-Strukturen sind, die zu einem je spezifisch einzelsprachlichen 'Weltbild' führen. In unserer Hinsicht interessant ist, dass Whorf an einigen Stellen seines Werks erkennen lässt, dass er im Grunde einen sehr weiten Begriff von dem, was *verdeckte Strukturen* sein sollen, hat:

"It is not words mumbled, but RAPPORT between words, which enables them to work together at all to any semantic result. It is this rapport that constitutes the real essence of thought insofar as it is linguistic [...]"  
(Whorf 1973: 67f.)

Besonders im späten Aufsatz *Language, mind, and reality* (Whorf 1973: 246ff.) legt Whorf nahe, dass es ein sehr komplexes Reich rein struktureller Beziehungen gebe, die eine Art höheres immateriell geistiges Supersystem bilden (ebd. 247). In den meisten seiner linguistischen Analysen, die von vielen Sprachwissenschaftlern dann später als zu amateurhaft kritisiert wurden, bis heute aber dennoch forschungsanregend wirkten, expliziert Whorf aber zunächst einmal genauer, was er unter sprachlichen Strukturbeziehungen versteht. In seiner Unterscheidung von *overt* und *covert categories*, die sich entsprechend phäno- oder kryptotypisch manifestieren (vgl. ebd. 87ff.), geht es Whorf einerseits um klassische grammatische Kategorien wie die Genusmarkierung, die im Englischen phänotypisch, d.h. als offene Kategorie, in der Regel nicht in Erscheinung tritt, die aber dennoch, eben kryptotypisch, vorhanden ist, was an der jeweiligen pronominalen Substitution (*his, her, its*) erkennbar ist. Bei uns weniger bekannten Sprachen wie den nordamerikanischen Indianersprachen, die Whorf in zum Teil langjährigen Feldstudien untersuchte, können Kryptotypen aber oft nicht mehr am Leitfaden uns bekannter grammatischer Kategorien entdeckt werden, sondern nur durch Aufdeckung gemeinsamer sie bestimmender Inhaltszüge. So differenzierte das Navaho zwischen verdeckten Gestaltklassen (runde, lange etc. Gestalt, wobei auch Nicht-Materielles wie *Kummer* (in diesem Fall als *rund*) klassifiziert wird), die nur indirekt über syntaktische Verhältnisse erkennbar seien (ebd. 91). Weiterhin versucht Whorf auch Kolokationsrestriktionen (Verben, die im Englischen nicht mit *up* verbunden werden können) über das Aufspüren inhaltlicher Unterscheidungsmerkmale wie *Dispersion, Oszillation, gerichtete Bewegung*, die dann als Kryptotypen fungieren, zu erklären. Alle diese Beispiele für die Entdeckung verdeckter Sprachstrukturen verweisen auf die Syntax als dasjenige Forschungsgebiet, von dem eine Aufklärung über Kryptotypen zu erhoffen ist. Tatsächlich hat Whorf auch betont, dass das Wesen der Sprache nicht Wörter, sondern Sätze seien (ebd. 258). An anderer Stelle aber wird diese kategorische Aussage wieder relativiert: Strukturschemata seien "somewhat like the way meaning appears in sentences" (ebd. 253). Verglichen mit Weisgerber wäre eine Beschränkung sprachlicher Bezüglichkeit auf syntaktische Relationen eine



unnötige und falsche Reduzierung möglicher Inhaltlichkeit von Sprache, die zum Beispiel den gesamten Komplex von Feldgesetzlichkeit außer Acht lässt. Obwohl Whorf den Feldgedanken meines Wissens wirklich nicht oder nur implizit (durch die automatische Konkurrenz etwa der Kryptotypen) berücksichtigt hat<sup>72</sup>, geht er auch auf andere sprachstrukturelle Differenzen ein, die nicht an die Konzeption von Kryptotypen im engeren Sinne gebunden sind.

Besonders die intensive Beschäftigung mit der Hopi-Sprache hatte Whorf mit sehr grundlegenden Sprachunterschieden sprachtypologischer Dimension konfrontiert, die in Zusammenhang standen mit der ganz andersartigen Versprachlichung von Zeitphänomenen:

“What surprises most is to find that various grand generalizations of the Western world, such as time, velocity, and matter, are not essential to the construction of a consistent picture of the universe. The psychic experiences that we class under these headings are, of course, not destroyed; rather, categories derived from other kinds of experiences take over the rulership of the cosmology and seem to function as well. Hopi may be called a timeless language. It recognizes psychological time, which is much like Bergson’s «duration», but this «time» is quite unlike the mathematical time, *T*, used by our physicists.” (Whorf 1952: 6)

Zeitphänomene wie Zyklen, Zeitspannen etc. könnten, so Whorf, in der Hopi-Sprache nicht mit Hilfe substantivischer Konstruktionen (*am Morgen, in zwei Wochen, fünf Tage* etc.) versprachlicht werden, sie können nie die syntaktische Funktion eines Subjekts oder Objekts übernehmen, sperren sich also einer Verdinglichung. *Zeit* erscheine in der Hopi-Sprache nur unter der Kategorie der subjektiven Zeit und werde nach den Kriterien von Dauer, Intensität und Tendenz (ebd. 35ff.) klassifiziert. Da Whorf diese Erkenntnis auch in radikaler Form formulierte, dass die Hopi-Sprache “contains no reference to ‘time’, either explicit or implicit” (ebd. 47), löste dies in der Folge zum Teil heftige Kritiken aus (vgl. Gipper 1969: 319ff.; Werlen 2002b: 239ff.), wobei gerade bei der zitierten Äußerung oft übersehen wurde, dass das Wort *time* in Anführungszeichen gesetzt ist und vom Kontext her auf den Zeitbegriff der indoeuropäischen Sprachen verweist. Wesentlich ist aber, dass Whorf die Unterschiede in den “grand generalizations” zum Anlass nimmt, eine neue heuristische Forschungsprämisse aufzustellen, dass nämlich die unterschiedlichen sprachlichen Grundkategorisierungen auch zu einer anderen kategorialen Weltansicht, zu einer anderen “metaphysics” (Whorf 1952: 47) führen. Damit sind wir wieder bei der Frage der Auswirkungen sprachlicher Differenzierungsstrategien angelangt. Während bezüglich der Frage der Sprachstrukturen, der *patterns of language* keine durchgehende Übereinstimmung zwischen Whorf und Weisgerber zu konstatieren ist, gibt es hinsichtlich der Frage der Sprachwirkungen sehr starke Affinitäten. Unsere Auffassung ist, dass ähnlich wie Weisgerber auch Whorf den Spracheinfluss

---

<sup>72</sup> Auch die Rede vom *rapport* im zuletzt angeführten Zitat scheint in ihrem Kontext eher auf einen syntaktisch aufgefassten *rapport* hinzudeuten.

nicht radikalisiert, sondern die typisch Weisgerbersche Position eines prototypischen Einflusses, d.h. die logische Figur einer notwendigen, aber nicht hinreichenden Bedingung vertritt, und dies hinsichtlich der Naturerkenntnis, der Wahrnehmung, des Denkens und des Handelns. Dies sei in aller Kürze dokumentiert.

Schon in der oben zitierten Formulierung des sprachlichen Relativitätsprinzips spricht Whorf davon, dass wir Natur sozusagen sezieren, auf- und zerschneiden, gliedern gemäß unserer sprachlichen Kategorien, nirgendwo jedoch nimmt Whorf einen radikal sprachidealistischen Standpunkt ein, der *Natur* den Status einer autonomen Entität rauben würde. Entsprechend sagt Whorf auch klar, dass Naturwissenschaft “of course was not *caused* by this [Indo-European; B.S.] grammar; it was simply coloured by it” (ebd. 11). Auch was die *Wahrnehmung* angeht, so bemüht sich Whorf an zahlreichen Stellen seines Werks zu zeigen, dass bestimmte Wahrnehmungsmuster in hohem Grade durch sprachliche Differenzierung vorgefertigt werden und somit auch die Perzeption von ‘Wirklichkeit’ prädisponieren (vgl. besonders ebd. 18ff.), andererseits aber auch wieder behauptet, dass “the visual perception is basically the same for all normal persons past infancy and conforms to definite laws” (Whorf 1973: 163). Weiterhin vertritt Whorf ganz explizit die Auffassung, dass *Denken* eine kognitive Funktion sei, “which is to a large extent linguistic” (ebd. 66), dass aber Denken und Sprache keinesfalls gleichgesetzt werden dürften (ebd.). Desweiteren sind die Passagen bekannt, in denen Whorf von seinen Erfahrungen als Brandschutzexperte berichtet, die ihn zu der Einsicht führten, dass unser Sprachgebrauch uns durch semantische Fehlinterpretation zu falschen Vorstellungen führen könne, die sich signifikant im *Handeln* niederschlagen. Das bekannteste Beispiel in dieser Hinsicht ist dasjenige der Benzinfässer, die durch die Aufschrift ‘leere Benzinfässer’ zur falschen Einschätzung der mit ihnen verbundenen Brandgefahr verleiteten (Whorf 1952: 27ff.). Zu den weitreichendsten Behauptungen hinsichtlich des Spracheinflusses auf das Handeln gelangt Whorf aber in der Gegenüberstellung der Hopisprache mit den von ihm so bezeichneten SAE (Standard-Average-European)-Sprachen (ebd. 30), indem er davon ausgeht, dass eine Reihe von spezifischen Kulturpraktiken (Tänze, Riten, Vorbereitungskulte der Hopikultur, Geschichtsschreibung, Entstehung der Wissenschaften, Buchhaltung, Rechnungsführung, Zeitmessung, Geldwesen etc.) in Verbindung zur spezifischen Besonderheit der Sprache gesehen werden müssen (ebd. 37-43). Wiederum aber ist es so, dass Whorf von einer einlinig kausalen Determination kulturellen Handelns im weitesten Sinne durch Sprache Abstand nimmt und stattdessen ein Wechselwirkungsverhältnis postuliert:

“By «habitual thought» and «thought world» I mean more than simply language, i.e. than the linguistic patterns themselves. I include all the analogical and suggestive value of the patterns [...], and all the give-and-take between language and the culture as a whole, wherein is a vast amount that is not linguistic yet shows the shaping influence of language. In brief, this

«thought world» is the microcosm that each man carries about with himself, by which he measures and understands what he can of the macrocosm.” (ebd. 36)

Zwei Absätze weiter scheint dann aber doch wieder der Spracheinfluss die wichtigere Komponente im Wechselwirkungsverhältnis Sprache - Kultur zu sein:

“Our behavior, and that of Hopi, can be seen to be coordinated in many ways to the linguistically-conditioned microcosm.” (ebd. 37)

Einige Seiten später heißt es dann zu dieser Frage:

“How does such a network of language, culture, and behavior come about historically? Which was first, the language patterns or the cultural norms? In main they have grown up together, constantly influencing each other. But in this partnership the nature of the language is the factor that limits free plasticity and rigidifies channels of development in the more autocratic way. This is because language is a system, not just an assemblage of norms.” (ebd. 43)

Diese Position ist meiner Ansicht nach geradezu kongruent mit derjenigen Weisgerbers, sie zeigt besonders durch das *more autocratic*, dass hier ebenso wie bei Weisgerber letztendlich nach dem Prototypmuster graduell gedacht wird, und der Sprache, und zwar als muttersprachlichem System, als *langue*, ein zentraler, prototypischer Einfluss nicht nur im Wechselwirkungsverhältnis Sprache - Kultur, sondern auch bezüglich der Verhältnisse Sprache - Natur, Sprache - Wahrnehmung, Sprache - Denken zugesprochen wird.

Wir wollen uns nun der zweiten Leitfrage *Ist die Art oder Form sprachlich bedingter Erkenntnis als solche wiederum erkennbar?* zuwenden, bei deren Beantwortung es ebenfalls Parallelen zwischen Whorf und Weisgerber gibt, allein schon dadurch, dass beide im Resultat die Frage bejahend beantworten. Bleiben wir zunächst noch bei Whorf. Obwohl Whorf wiederholt betont, dass der “grammatical background” (Whorf 1952: 21) seiner Muttersprache dem Einzelnen schwer durchschaubar und in der Regel vollkommen unbewusst bleibt, dass der Einzelne den “inexorable laws of pattern” (Whorf 1973: 252) seiner Muttersprache ausgeliefert ist, dass die Fesseln der Sprache sogar unzerreißbar (“unbreakable bonds” (ebd. 256)) sind und den Sprecher zu einer “mere puppet” (ebd. 257), einer Marionette der sprachlichen Strukturgesetze machen, ist es nach Whorf doch möglich, aus diesem Stadium der Borniertheit herauszutreten, sich die Strukturen der eigenen Muttersprache und anderer Sprachen bewusstzumachen. Diese Aufklärungsarbeit vermag eine kontrastive Linguistik (Whorf 1952: 21) zu leisten, und zwar besonders erfolgversprechend, wenn man durch das Studium einer exotischen Sprache (ebd. 29) dazu gezwungen wird, durch die eigene Sprache vorgegebene Maßstäbe und Kriterien grammatikalischer Kategorisierung abzulegen. Gelingt dies mit der entsprechenden Hilfe der kontrastiven Linguistik, so kann der Einzelne den neuen und höheren Bewusstseinszustand einer “multilingual awareness” (ebd. 23) erreichen. Interessant ist nun, welche

Rolle Whorf auf dieser höheren Bewusstseinssebene den Sprechern, die sie erreicht haben, und den Sprachen beimisst. Das Wesentliche an den Sprachen ist der ihnen zugrundeliegende, verborgene Komplex und Nexus von reinen Strukturbeziehungen, die in ihrer auf jeweils eine Sprache bezogenen Gesamtheit ein spezielles Ordnungsgefüge ausmachen. Unterschiedliche Sprachen beruhen also letztendlich auf unterschiedlichen Ordnungsgefügen von Relationen. Im Zusammenhang mit der Ablehnung der Idee einer Universalsprache argumentiert Whorf, dass die Diversität und Pluralität der Sprachordnungsgefüge unverzichtbar seien, weil nur so die Monoperspektivität einer partikularen Denk-, Erkenntnis- und Handlungsform aufgebrochen werden könne und die jeweils anderen Ordnungsgefüge als *Korrektive* (“correctives” (ebd.)) fungieren können. Hier herrscht also der für Moderne und Postmoderne entscheidende Gedanke der Pluralität und Diversität als entscheidendes Antidot gegen Totalität vor. Andererseits aber vereinigen sich die diversen Ordnungsgefüge in Whorfs Vision eines rein abstrakten, noumenalen “hyperspace” (Whorf 1973: 247), in dem die sprachlichen Ordnungsgefüge nur Aspekte oder Vektoren innerhalb eines grandiosen semiotischen “realm of patterned relations” (ebd.) sind, an dem neben mathematischen, logischen, musikalischen und überhaupt jeder Art geistigen Strukturrelationen *auch natürliche* (ebd. 248), d.h. in der Natur wirkende und diese bestimmende Strukturrelationen teilhaben. Vorausgesetzt wird nun zusätzlich, dass das Studium der Sprachen Schlüssel und Zugang zu diesem Reich der noumenalen Strukturbeziehungen liefert, dadurch dass eine *Affinität* zwischen Sprach-, allgemein semiotischen und natürlichen Ordnungsgefügen besteht:

“It is the view that a noumenal world – a world of hyperspace, of higher dimensions – awaits discovery by all the sciences, which it will unite and unify, awaits discovery under its first aspect of a realm of PATTERNED RELATIONS, inconceivably manifold and yet bearing a recognizable affinity to the rich and systematic organization of LANGUAGE, including *au fond* mathematics and music, which are ultimately of the same kindred as language.” (ebd. 247f.)

Von der Einsicht in dieses noumenale Reich von Strukturen erhofft sich Whorf “great illumination” (ebd. 263) und den Beginn einer Phase “of human brotherhood”. Kontrastive Linguistik wird also eschatologisch potenziert und mündet in einer letztlich doch universalen, allumfassenden Hyperstruktur und deren Bewusstwerdung, an der alle Wissenschaften mitarbeiten können. Zwischen den Zeilen lässt Whorf durchblicken, dass er dieses Hyperwissen durchaus für manövrierbar hält, indem er behauptet, dass die größte Bedeutung der kontrastiven Linguistik in ihrer Verwertbarkeit für eine “future technology of thought” (Whorf 1952: 21) liegt. In dieser Vision eines noumenalen Hyperspace geht also die Korrektivfunktion der Sprachen wieder etwas verloren zugunsten des fast organologisch anmutenden integrativen Gedankens, nach dem Sprachen Teil eines holotropen Ganzen sind. Whorf geht also an entscheidenden, sozusagen intimen Stellen seiner theoretischen Konzeption nicht nur über den be-

schränkten Anspruch einer prototypischen Relativitätsthese hinaus, sondern mündet in letzter Konsequenz in einen holotropen Universalismus, bei dem Erkennbarkeit von Strukturen zwar schwierig, unter systematischem Gesichtspunkt aber *unproblematisch* bleibt, ebenso unproblematisch wie die Aufhebung der Relativität von (Sprach)Perspektiven. Weisgerber hat sich mit diesem Aspekt der Whorfschen Konzeption nicht auseinandergesetzt und immer nur in recht vager Form die Nähe des Whorfschen Ansatzes zu seinem eigenen betont. Was aber die hier dargestellte letzte Konsequenz dieses Ansatzes betrifft, so greift hier von Weisgerbers Position aus am ehesten seine Argumentation gegen den ontologischen Universalismus Nicolai Hartmanns, der ebenso wie Whorf, ungeachtet aller spezifischen Differenzen, sprachliche Relativität im komplexen Netzwerk ontologischer geistiger Prozesse verschluckt.

Unter einer Reihe von Gesichtspunkten erscheint Weisgerbers (vor Whorf entwickelte) Position zu dieser Frage identisch mit derjenigen Whorfs zu sein. Weisgerber zweifelt nicht an der Möglichkeit, die Erkenntnisform von Muttersprachen zu erkennen. Was bei Whorf die *patterns of language* sind, wird von Weisgerber als *Sprachinhalt* und *Feldgesetzlichkeit* gefasst. Wie bei Whorf sind es *verborgene* Sprachstrukturen, die die Erkenntnisformen der Sprachen ausmachen. Sie können erkannt werden, und zwar von der Sprachwissenschaft, insofern sie ihren eigentlichen Forschungsgegenstand überhaupt erst als solchen ausgemacht hat. In den Augen Weisgerbers ist dies bei der Sprachinhaltsforschung der Fall. Ebenso wie Whorf betont Weisgerber aber auch die gewöhnliche Befangen- und Gefangenheit des Einzelnen, dem die Inhaltsstrukturen seiner eigenen Muttersprache (und anderer Sprachen) zumeist ganz unbewusst bleiben, ebenso wie Whorf betont er die Schwierigkeit, sich dieser Inhaltsstrukturen bewusst zu werden, sie zu entdecken, und ebenso wie Whorf hebt Weisgerber die herausragende Erkenntnisfunktion der Sprachvergleichung zu diesem Zwecke hervor. In weiterer Parallele zu Whorf sieht Weisgerber die Pluralität der Sprachen als eine "nötige Vielfalt" (Weisgerber 1964a: 173) an, nicht nur als Abwehr gegen Sprachborniertheit und Monoperspektivität, sondern auch als mögliche Plattform, von der aus durch die Einnahme einer fremden Perspektive Einsicht in die eigene muttersprachliche Sprachbedingtheit erfolgen kann (u.a. Weisgerber 1931a: 447). Auf die damit verbundenen heiklen Fragen zum Phänomen der Zweisprachigkeit und zur These vom Sprachmächtigen, die in Kap. 2.5. thematisiert wurden, brauchen wir hier nicht mehr einzugehen. Zum eigentlichen Kern der Position Weisgerbers gelangt man aber erst, wenn man Weisgerbers Rezeption der berühmten Humboldtschen *Mitte*-Metapher berücksichtigt, aus der dann auch die Divergenzen zu Whorf ersichtlich werden. Weisgerber hat über die Jahre hinweg immer wieder Humboldts *Mitte*-Metapher zum Teil ausführlich diskutiert und als Bestätigung seiner eigenen Position angeführt. Wir wollen versuchen, die systematischen Aspekte dieser Rezeption darzustellen.

Das von Weisgerber zumeist angeführte Humboldt-Zitat von 1820 lautet wie folgt:

“Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens, und des Wortes von einander leuchtet es klar ein, dass die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken. Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst. Hierin ist der Grund, und der letzte Zweck aller Sprachuntersuchung enthalten. Die Summe des Erkennbaren liegt, als das von dem menschlichen Geiste zu bearbeitende Feld, zwischen allen Sprachen, und unabhängig von ihnen, in der Mitte; [...]” (Humboldt 1996: 19f.)

Das Zitat stellt in mehrfacher Hinsicht eine Herausforderung dar. Die größte Herausforderung besteht in der Behauptung, dass die Summe des Erkennbaren *unabhängig* von den Sprachen in ihrer Mitte liege. Die hier insinuierte Unabhängigkeit ist mehrfach interpretierbar, je nachdem die zuvor angeführte *Wahrheit*, die als Referenzsubjekt im Wort *Erkennbares* präsent ist, ontologisch oder gnoseologisch gedacht wird. In ontologischer Hinsicht könnten, in Absehung von Wahrheit als eines relationalen Verhältnisses, die Dinge *an sich* gemeint sein, in gnoseologischer Hinsicht die Summe aller wahren Übereinstimmungsbeziehungen von intelligibler Leistung und Ding (an sich), in ontologisch-gnoseologischer Hinsicht auch die im Sinne Kants in den reinen Formen des Denkens und der Anschauung kristallisierte Objektivität *qua* Transzendentalität der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Wir möchten diese Frage hier nicht entscheiden<sup>73</sup>, sondern zunächst fragen, wie Weisgerber mit dieser drohenden Instauration einer sprachunabhängigen Objektivität umgeht. Die zu lösende Crux des von Humboldt gestellten Problems besteht darin, überzeugend darzustellen, wie einerseits Sprache Erkenntnis wesentlich konstituiert, andererseits das Erkennbare und somit mittelbar auch das erkennbare Erkannte von Sprache unabhängig sein soll.

Der *erste Schritt* in dieser Argumentation besagt, dass Sprache eine *notwendige*, aber *keine hinreichende* Bedingung für Erkenntnis ist. Humboldt formuliert dieses Argument in direktem Anschluss an obiges Zitat so:

“[...] der Mensch kann sich diesem rein objectiven Gebiet nicht anders, als nach seiner Erkennungs- und Empfindungsweise, also auf einem subjectiven Wege, nähern. Gerade da, wo die Forschung die höchsten und tiefsten Punkte berührt, findet sich der von jeder Eigentümlichkeit am leichtesten zu trennende mechanische und logische Verstandesgebrauch am Ende seiner Wirksamkeit, und es tritt ein Verfahren der inneren Wahrnehmung und Schöpfung ein, von dem bloss soviel deutlich wird, dass die objective Wahrheit aus der ganzen Kraft der subjectiven Individualität hervorgeht. Dies ist nur mit und durch die Sprache möglich. Die Sprache aber ist, als ein Werk der Nation, und der Vorzeit, für den Menschen etwas Fremdes; er ist dadurch auf der einen Seite gebunden, aber auf der andren durch das von allen früheren Geschlechtern in sie Gelegte bereichert, erkräftigt, und

---

<sup>73</sup> Eine ausführlichere Berücksichtigung des genuin Humboldtschen Standpunkts erfolgt erst in Kap. 3.2.1.

angeregt. Indem sie dem Erkennbaren, als subjectiv, entgegensteht, tritt sie dem Menschen, als objectiv, gegenüber.“ (ebd. 20)

Wichtig an diesem Zitat ist, dass der *Zugang* zum “rein objectiven Gebiet” “nur mit und durch die Sprache möglich ist”, also als *notwendig sprachbezogener* deklariert wird, und trotz möglichen Einbezugs personenbezogener Sprachindividualität eindeutig *auch* die *languehafte* Sprachindividualität angesprochen wird, und zwar als “subjectiver” Zugang zur “objectiven Wahrheit”. Allein schon die Distinktion von Objektivität und Subjektivität markiert in logischer Hinsicht dann einerseits die *fehlende Hinreichendheit* der subjektiven sprachlichen Erkenntnis, andererseits schiebt sie der Position eines radikalen Sprachidealismus einen deutlichen Riegel vor. Genau diese Argumentationskoordinaten übernimmt Weisgerber, obwohl nur selten in der expliziten Form des folgenden Zitats:

“In der Spannung Realismus - Idealismus steht die sprachwissenschaftliche Lösung in einer begründeten Mittelstellung: kein naives Umdeuten einer gedanklichen Welt im Sinne eines einfachen Abbildes von Gegebenheiten «objektiver» Art; aber auch kein Flüchten in eine reine Ideenwelt, über deren Verhältnis zur realen Welt nichts mehr aussagbar ist. [...] keine Leugnung des menschlichen Einschlags in aller menschlichen Erkenntnis, und doch ein weitgehendes Zurückdrängen des Subjektivismus vom Subjekt wie vom Objekt her.” (Weisgerber 1964a: 175)

Als die zwei Spielarten des falschen Subjektivismus fungieren einerseits die realontologischen Theorien, die das Denknötwendige “aus den Gesetzen der «Wirklichkeit»” (ebd. 176), andererseits die erkenntnisidealistischen Theorien, die es “aus der Struktur des menschlichen Geistes” (ebd.) abzuleiten versuchen.

Nachdem also der bisherige Argumentationsgang sein Ziel darin fand, den Sprachzugang als einzig gangbaren Zugang zur objektiven Wahrheit herauszustellen, kann in einem *zweiten Schritt* die Frage angegangen werden, ob und wie denn überhaupt die Perspektivität, Subjektivität und Imperfektibilität des Sprachzugangs ‘eingeholt’ werden kann. Das erste Argument ist hierbei die Voraussetzung, dass eine Reflexion auf die Erkenntnisart einer Sprache möglich ist, dass dies am ehesten über Sprachvergleich gelingt, und dass dadurch, wenn auch keine absolute, so doch zumindest eine höhere Ebene von Spracheinsicht erreicht werden kann. Humboldt drückt diesen Gedanken so aus:

“Die lichtvolle Erkennung der Verschiedenheit fordert etwas Drittes, nämlich ungeschwächt gleichzeitiges Bewusstseyn der eignen und fremden Sprachform. Dies aber setzt in seiner Klarheit voraus, dass man zu dem höheren Standpunkt, dem beide untergeordnet sind, gelangt sey, und erwacht auch dunkel und erst recht da, wo scheinbar gänzliche Verschiedenheit es auf den ersten Anblick gleich unmöglich macht, das Fremde sich, und sich dem Fremden zu assimilieren. Das Gemeinsame liegt auch noch weit mehr in dem Menschen, als in den Sprachen selbst.” (Humboldt 1996: 156)

Auch wenn der letzte Satz eine deutliche Differenz zu Weisgerber anzeigt, gemeinsam ist beiden, dass sie voraussetzen, dass die Möglichkeit zur Einsicht in die Sprachform einer jeden Einzelsprache gegeben ist und dass hierdurch ein höheres erkenntnistheoretisches Reflexionsniveau erreicht wird, welches über den Sprachvergleich erreicht werden kann und den Grad subjektiver Beschränktheit und Befangenheit in Sprache herabzusetzen vermag. In dieser Richtung argumentiert auch Weisgerber: Es bestehe die Aufgabe

“[...] zusätzliche Kriterien für die Scheidung zwischen innersprachlicher Geltung und außersprachlicher Gültigkeit zu gewinnen. Solche können empirisch durch die Sprachvergleiche erbracht werden, bei der es vor allem darauf ankäme, Muttersprachliches auf allgemeinsprachliche Geltung hin zu prüfen [...]” (Weisgerber 1964a: 177)

Für den weiteren Argumentationsgang ist es zunächst unerheblich, dass Weisgerber und Humboldt die Instanz von Gemeinsamkeit bzw. Allgemeingültigkeit unterschiedlich situieren. Wichtig ist vielmehr zunächst, dass der Sprachvergleich als Erkenntnismethode zwei verschiedene Funktionen übernehmen kann, die sich auch bei Whorf gezeigt hatten: einerseits eine *Komplementärfunktion*, andererseits eine *Korrekturfunktion*. In der ersteren Funktion zeigt der Sprachvergleich, dass Einzelsprachen sich in ihrer Perspektivierung von Welt ergänzen und komplettieren und somit auch ein reichhaltigeres Spektrum von Weltansichten eröffnen.

“In diesem Sinne bildet jede Muttersprache mit allen anderen zusammen eine Ganzheit, in der jedes Glied an der bestmöglichen Verwirklichung menschlicher Sprache Anteil hat: «Durch die Mannigfaltigkeit der Sprachen wächst unmittelbar für uns der Reichtum der Welt und die Mannigfaltigkeit dessen, was wir in ihr erkennen; es erweitert sich zugleich dadurch für uns der Umfang des Menschendaseins, und neue Arten zu denken und empfinden stehen in bestimmten und wirklichen Charakteren vor uns da.»” (Weisgerber 1948: 109; zitiert wird Humboldt ohne bibliographische Angabe)

In der zweiten Funktion geht es darum, dass Sprachvergleich dazu in die Lage versetzen soll, zu einer Berichtigung oder Korrektur einer einzelsprachlichen Weltansicht beizutragen:

“Denn immer bleibt das Objective das eigentlich zu Erringende, und wenn der Mensch sich demselben auf der subjectiven Bahn einer eigenthümlichen Sprache naht, so ist sein zweites Bemühen, wieder, und wäre es auch nur durch Vertauschung einer SprachSubjectivität mit der andren, das Subjective abzusondern, und das Object möglich rein davon auszuscheiden.” (Humboldt 1996: 20f.)

Auch Weisgerber meint, dass durch Sprachvergleiche “«selbstverständliche» Wirkungen der eigenen Muttersprache” (Weisgerber 1964a: 177) zu berichtigen und zu bereinigen (ebd. 175, 177) seien. Die Tatsache, dass sowohl Humboldt



als auch Weisgerber *beide* Funktionen, das “Sich-Ergänzen und Berichtigen” (ebd. 175) als Aufgaben des Sprachvergleichs herausstellen, berührt eine zentrale Frage ihrer sprachphilosophischen Position. Man kann durchaus behaupten, dass die Ansätze, die (wenn auch unbewusst) die Bedeutung der Komplementärfunktion verabsolutieren, auf der ontologischen Schiene dahin tendieren, in eine Re-*al*ontologie nach dem Muster N. Hartmanns oder Whorfs, auf gnoseologischer Schiene in einen (starken) Relativismus oder mystisch-indifferenten Holotropismus zu münden. Die Überbetonung der Korrekturfunktion setzt der Sprache fixe objektive Maßstäbe entgegen, die mit Bezug auf objektive Realität oder objektiv vorhandene logische Gesetzmäßigkeiten begründet werden. Bezüglich Whorf, der klar zur ersten Alternative neigt, hatten wir zwar festgestellt, dass er auch die Korrekturfunktion berücksichtigt hatte, allerdings, und das ist das Entscheidende, nur auf der inferioren Ebene einer unbewussten Sprachbefangenheit, die durch Einsicht in die verborgen wirkenden Strukturen aufgeklärt werden kann. Auf der höheren Ebene, auf der sich diese Einsicht eingestellt hat, tritt die Korrekturfunktion stark in den Hintergrund und wirkt allerhöchstens noch in dem Sinne, dass durch die Gewahrung der Reichhaltigkeit und Grandiosität der geistigen Welt ein christlich-pascalscher Appell zu bescheidener Ehrfurcht ausgelöst wird, der die eigene Position im Angesicht des Numinosen relativiert.

Wie aber lässt sich dieses schwankende *Und* Humboldts und Weisgerbers, welches sich weder der Komplementär- noch der Korrekturfunktion ganz verschreiben möchte, legitimieren? Geht man dieser Frage nach, so fällt zunächst auf, dass Weisgerber und Humboldt, letzterer verstärkt in seinen späten Schriften, sich vor einer endgültigen Fundamentierung bzw. Verabsolutierung beider Funktionen verwahren, einerseits dadurch, dass dem Universum der multiplen sprachlichen Weltansichten das Zentrum, die Mitte der objektiven Realität (“objektives Sein” (u.a. Weisgerber 1962c: 31) bei Weisgerber) als Korrektivinstanz gegenübergestellt wird, diese aber in ihrem ontologischen Status sich durch ein privatives oder Entzugsmoment kennzeichnet. Denn objektives Sein, objektive Realität ist nichts fertig Vorliegendes, sondern etwas zu Konstruierendes, und zwar über den Zugangsweg, die Methode der Sprachvergleichung, d.h. über eine Abgleichung jeweiliger idiolingualer Perspektiven. Diese Arbeit ist aber prinzipiell nicht abschließbar, weniger wegen des gewaltigen Umfangs an ‘existierenden’ Sprachperspektiven, sondern viel mehr aufgrund des *temporalen* Aspekts, dass *idealiter* alle *gewesenen*, *gegenwärtigen* und *noch kommenden* Sprachperspektiven in diese Abgleichung einbezogen werden müssten. Diese systematische Unabschließbarkeit bedeutet, dass die Instanz der ‘Mitte’, das ‘objektive Sein’ nie ‘ganz’ da ist, auch nie ‘ganz’ da sein kann, sondern sich im besten Fall nur eine *asymptotische* Annäherung ergeben kann. Dadurch gewinnt der *Begriff* des objektiven Seins einen anderen Status, er mutiert sozusagen vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff, der eine *regulative* Aufgabe übernimmt, indem er als permanent zu revidierendes Regulativ zugleich den letzten Zweck der Sprach-

vergleichung als auch deren nie zu erreichendes Ziel vorgibt. Bei Humboldt ist dieser Argumentationsnexus beispielsweise in den folgenden Zitaten präsent:

“Denn jede [Sprache] ist ein Anklang der allgemeinen Natur des Menschen, und wenn zwar auch der **Inbegriff aller** [Sprachen] **zu keiner Zeit ein vollständiger** Abdruck der Subjectivität der Menschheit werden kann, **nähern** sich die Sprachen doch **immerfort diesem Ziele.**” (Humboldt 1996: 20; Dickdruck B.S.)

“Die alltäglichste Empfindung und das tiefsinnigste Denken klagen über die Unzulänglichkeit der Sprache, und sehen jenes Gebiet als ein fernes Land an, zu dem nur sie, und sie nie ganz führt.” (ebd. 77; Dickdruck B.S.)

Und in subtiler Verschränkung von menschlicher und sprachlicher *qua* nationaler Individualität und Zwecksetzung schreibt Humboldt:

“In Allem, was die menschliche Brust bewegt, **namentlich aber in der Sprache**, liegt nicht nur ein **Streben nach Einheit** und Allheit, sondern auch eine Ahndung, [...] dass das Menschengeschlecht, trotz aller Trennung, aller Verschiedenheit, dennoch in seinem Urwesen und seiner letzten Bestimmung unzertrennlich und eins ist. [...] Die Individualität zerschlägt, aber auf eine so wunderbare Weise, dass sie gerade durch die Trennung das Gefühl der Einheit weckt, ja als ein Mittel erscheint, **diese wenigstens in der Idee herzustellen.** [...] Das Menschengeschlecht [...] ist zu einem Entwicklungsgange bestimmt, in dem wir keinen endlichen Stillstand an erreichtem Ziele wahrnehmen, der vielmehr **jeden solchen Stillstand, seiner Idee selbst nach, zurückweist.**” (ebd. 160; Dickdruck B.S.)

Auch Weisgerber, der in Anlehnung an Humboldt die Aufgaben der Sprachenvergleichung wie folgt fixiert,

“[...] 9) Wissenschaftliches Ausmessen der inhaltlichen Verschiedenheit (einschl. Übereinstimmungen). 10) Tragweite der Rede von der sprachlichen Weltansicht. 11) Möglichkeiten der Überwindung der Verschiedenheit. 12) Umgrenzung der sprachlich zu erreichenden »Wahrheit«.” (Weisgerber 1973a: 192)

schließt den lapidaren Satz an:

“Das ist im Ganzen eine **nie abzuschließende** Arbeit.” (ebd.; Dickdruck B.S.)

An dieses Ergebnis des zweiten Schritts des bis jetzt dargelegten Argumentationsgangs schließt Weisgerber in einem *dritten Schritt* die Frage nach der Zirkularität des Erkenntnismediums Sprache an:

“Der altbekannte Zirkel, daß der Mensch auch über die Sprache nicht anders als mit der Sprache nachdenken kann, droht sich als unüberwindliche Schranke auszuwirken. Erst wer an alle diese Grenzen gestoßen ist, kann den Fortschritt ermessen, den Humboldts Plan eines umfassenden vergleichenden Sprachstudiums gebracht hat: jede Spra-

che ein Weg, um mit der ihr innewohnenden Kraft die Welt in das Eigentum des Geistes umzuschaffen, die Summe des Erkennbaren zwischen allen Sprachen in der Mitte liegend [...] – diese beiden Gedanken lassen die Möglichkeit erscheinen, jede Muttersprache als einen Weg zu dieser Mitte zu betrachten. Wenn nun die einzelnen Sprachen sich im inhaltlichen Aufbau unterscheiden, dann müsste es möglich sein, diese Verschiedenheit auszuwerten zur Einsicht in die beiden in einer sprachlichen Zwischenwelt sich treffenden Größen: in einer Sprachgemeinschaft wirksame sprachliche Kraft und «objektives Sein.» (Weisgerber 1962c: 30f.)

Nahegelegt wird in diesem Zitat, dass der Ausstieg aus dem Sprachzirkel zwar nie gänzlich möglich ist, dass aber die über den sprachvergleichenden Abgleich sich konstituierende regulative Idee des objektiven Seins jeweilige metainterpretative Reflexionen auf Sprache über Sprachenreflexion ermöglicht, ohne der Einzelsprachlichkeit (und Sprachlichkeit überhaupt) ganz entrinnen zu können, was bei Weisgerber in diesem Zitat quasi metaphorisch dadurch ausgedrückt wird, dass sich die beiden Größen *sprachliche Kraft* und *objektives Sein* in der sprachlichen Zwischenwelt treffen.

Die Darstellungen der Positionen Whorfs, Humboldts und Weisgerbers zeigen, dass für alle drei Autoren ein ‘Ausstieg’ aus muttersprachlicher Sprachbefangenheit möglich ist und dass der interlinguale Sprachvergleich die aussichtsreichste Methode darstellt, um diesen Ausstieg zu initiieren. Über Whorf hinaus gehen Humboldt und Weisgerber in der Skizzierung der Zirkelproblematik, die besagt, dass auch die metasprachliche Einsicht in Sprachunterschiede der Gefahr der muttersprachlichen Perspektivik unterliegt. Dennoch ist bei beiden Autoren die Idee vertreten, dass der auf Komplementarität und Korrektur basierende Sprachvergleich zwar niemals einen außersprachlichen ‘archimedischen’ Standort einnehmen kann, der eine absolute Geltung der Kriterien des Sprachvergleichs garantieren würde, dass aber in und durch die Durchführung des Sprachvergleichs zugleich ein übergeordneter Bezugsrahmen des Vergleichs geschaffen wird, der nie absolut oder vollständig sein kann, aber eine graduell weitgehende Loslösung von einzelsprachlicher Perspektivität ermöglicht. Insofern ist die zu meist bezüglich Whorf und Weisgerber vorgebrachte Kritik, sie verträten eine starke oder radikale sprachliche Relativitätsthese (Schaff 1964: 28, 78f.; Bierwisch 1966: 136; Hörmann 1970: 347; Junker 1986: 85f.), unzutreffend.

Nach Einschätzung Werlens, der 2002 einen weitgespannten Überblick über die sprachwissenschaftliche Forschungssituation zur sprachlichen Relativitätsthese gegeben hat, lässt sich seit der Jahrtausendwende besonders in den Vereinigten Staaten eine erneute intensive Zuwendung zu diesem Thema feststellen, an dem in den dreißig Jahren zuvor, von 1970 bis 2000, wenig Forschungsinteresse bestanden habe (Werlen 2002a: 31ff.). Wie bei Werlen wird allerdings der Ansatz der Diskussion vornehmlich mit Whorfs Thesen in Verbindung gebracht, seltener mit denjenigen Humboldts, und fast gar nicht mit Weisgerbers Thesen. Was sich in den heutigen Forschungen allem Anschein nach durchgesetzt hat, nämlich die heuristische Annahme, dass Sprachunterschiede aufdeckbar sind,

dass sie durchaus einen hochgradigen und schwer kontrollierbaren Einfluss auf Wahrnehmung, Denken und Handeln der jeweiligen Angehörigen einer Sprachgemeinschaft ausüben, dieser aber nicht als radikal unhintergebar angesetzt wird, entspricht aber eher Weisgerbers und Humboldts Ansatz als demjenigen Whorfs. Zudem wird in den Forschungen deutlich, dass der muttersprachliche Einfluss durchaus 'tieferliegende' Ebenen von Denk- und Handlungsmustern betreffen kann. Werlen führt als Beispiele Forschungsansätze an, die etwa die einzelsprachindizierte unterschiedliche Konstituierung von Raumstrukturen und Raumwahrnehmung (ebd. 34), unterschiedliche Wahrnehmung von Bewegung und Bewegungsarten (ebd.; vgl. besonders auch Slobin 2000) oder unterschiedliche Imposition geschlechtsspezifischer Werturteile (Werlen 2002b: 389) betreffen. Ähnlich fundamentale Spracheinflüsse nahmen aber schon im Rahmen der kognitiven Linguistik etwa die weithin bekannten Untersuchungen von Lakoff und Johnson an, die zu zeigen versuchten, dass sprachindizierte Metaphern zu sprachbefangenen, unbewusst herrschenden Denk- und Handlungsmustern führen, die beispielsweise dazu führen, dass *Argumentation* nach dem Basiskonzept von *Kriegsführung*, Wahrnehmung und Denken von Zeitphänomenen am Basiskonzept der Ressource *Geld* ausgerichtet, *Kommunikation* als *Informationsübertragung durch eine Röhre* konzipiert wird (Lakoff/Johnson 2000: 15ff.). Als eine der fruchtbarsten Fortentwicklungen der Ansätze Humboldts und Weisgerbers in theoretischer und empirischer Hinsicht, die jedoch ohne eine explizite Diskussion der Thesen Weisgerbers auskommt<sup>74</sup>, muss der heute institutionell etablierte Ansatz Wierzbickas angesehen werden, die in ihren sprach- und kulturspezifischen Studien universalistische und relativistische Prämissen auf originelle Weise kombiniert hat. Mit Hilfe eines beschränkten Sets sogenannter "semantic primitives" (Wierzbicka 1992: 10ff.) versucht Wierzbicka, fundamentale einzelsprachspezifische Unterschiede auf der Metaebene eines Textes, der ausschließlich diese *semantic primitives* benutzt, zu explizieren und dadurch allererst bewusst zu machen. Zwar werden sprachliche Unterschiede auf diese Weise reflektierbar und intersprachlich-'*universal*' Übersetzungstransfer über die metasprachliche Ebene auch möglich, die entscheidenden Einsichten Wierzbickas zeigen aber eher die tiefliegenden und schwer kontrollierbaren *Unterschiede* in der sprachlichen Konzeptualisierung von Welt, die sich signifikant in der Gestaltung von Lebenswelt, Kultur und der Ausprägung von Handlungs- und Gefühlsmustern niederschlagen. Zieht man etwa eine Parallele zu Weisgerbers Divergenz von 'objektivem Sein' und sprachlicher Gestaltung desselben, so arbeitet Wierzbicka unter ähnlichen Prämissen. So bestreitet sie etwa nicht, dass bestimmte sprachlich nicht kodierte oder nicht besonders hervorgehobene Gefühle nicht von Angehörigen der diesbezüglichen Sprachgemeinschaft auch gefühlt werden können (ebd. 123f.), nimmt aber gleichwohl an, dass unterschiedliche Sprachen

---

<sup>74</sup> Immerhin benennt Wierzbicka Weisgerber neben Leibniz, Humboldt, Sapir und Whorf als einen derjenigen, die die Bedeutung sprachlicher und kultureller Unterschiedlichkeit zu Recht herausgestellt hätten (Wierzbicka 1992: 19).

“encourage different, culture-specific, modes of thinking and feeling” (ebd. 124). Ihre empirischen Forschungen, die zumeist an ‘unübersetzbaren’ einzelsprachlichen Schlüsselbegriffen ansetzen, scheuen sich nicht, zu einer *folk taxonomy* sich auszuweiten, die eine Beziehung von Einzelsprache und “national character” (ebd. 441) als durchaus begründbar ansieht.

Diese kurze und notwendigerweise schemenhafte Reprise auf die heutigen Tendenzen in der sprachwissenschaftlichen Forschung im Umkreis des Universalismus-Relativismus-Streits zeigen, dass Weisgerbers Konzept einer oszillierenden dialektischen Bewegung zwischen Relativismus und Universalismus durchaus als Referenz in diesem Kontext dienen könnte.

Zum Abschluss dieses Unterkapitels soll nun aber noch der Frage nachgegangen werden, inwiefern die bis jetzt herausgearbeitete Position eines gemäßigten Relativismus bei Weisgerber es überhaupt noch gerechtfertigt erscheinen lässt von einem *Muttersprachapriori* zu reden bzw. ein solches zu postulieren. Tatsache ist, dass Weisgerber den Begriff des *Apriori* im Zusammenhang mit dem Phänomen *Muttersprache* nicht selbst aufgebracht hat, dass er sich hinsichtlich der Verwendung dieses Begriffs sehr stark zurückhält und *nie* von einem *transzendentalen* Muttersprachapriori spricht, im Gegensatz zu Gipper, der in diesem Punkt klar von Weisgerber abweicht.<sup>75</sup>

Die Deklaration der inneren Sprachform einer Muttersprache zu einer ‘aprioristischen Form’ hatte Porzig 1923 vorgenommen:

“Alles Geistesleben dieser Sprechenden [einer Sprachgemeinschaft; B.S.] hat sich ja von ihrer Kindheit an in den Formen dieser Sprache bewegt; längst ehe sie selbst imstande waren, schwierigere Apperzeptionen zu vollziehen, hatten sie in der gewohnheitsmäßig aufgenommenen Sprache die Formen dazu fertig in sich liegen. Für den Einzelnen sind also die Formen seiner Muttersprache wahrhaft aprioristische Formen der Apperzeption.”<sup>76</sup> (Porzig 1923: 165)

Weisgerber hat diese Aussage Porzigs schon in der Habilitationsschrift angeführt (Weisgerber 1924: 167), aber den Begriff des *Apriori* als solchen dort nicht eigens diskutiert. Porzig verbindet diesen mit dem *individuellen Spracherlernungsprozess*, der sich *notwendig* innerhalb der vorgegebenen und *historisch vorgängigen* Formen einer jeweiligen Muttersprache vollziehen muss. Demgemäß kennzeichnet sich der Gebrauch des Begriffs des *Apriori* einerseits durch das Moment der Notwendigkeit oder notwendigen Bedingung, die aber andererseits an Sprache / Sprachform als *empirisches* Faktum geknüpft wird, das *ontischen*

---

<sup>75</sup> Roth (2004: 223) bemerkt dies nicht, sondern lässt den von Gipper zeitweilig vertretenen Anspruch auf Transzendentalität auch für Weisgerber gelten, der einen “transzendentalen Schematismus der Muttersprache” vertrete.

<sup>76</sup> Porzig definiert nicht den Begriff der Apperzeption, fasst ihn aber (ähnlich wie die damalige Psychologie), dem Kontext nach zu urteilen, im Sinne einer kognitiven Verstehensleistung (und zwar von sprachlichen Äußerungen) und nicht als Ordnung/Koordination sinnlicher Wahrnehmungsleistungen (vgl. Porzig 1923: 164f.).

Charakter hat und dem Wandel *geschichtlicher Veränderung* unterliegt. Hervorgehoben wird die Bedeutung des Apriori für alle Individuen *qua* Menschen, d.h. seine *anthropologische* Funktion im individuellen Spracherlernungsprozess. Zutreffend bezeichnet Stroh in seinem Forschungsbericht zur damaligen allgemeinen Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie dieses Apriori als “nachgeburtliches Sozialapriori” (Stroh 1934: 244). Wesentlich ist, dass der Begriff des Apriori seiner *transzendentalen* Funktion, die er bei Kant hat, enthoben wird, und nur noch im Sinne von *historischer Vorgängigkeit* und *faktischer Notwendigkeit* verstanden wird. Dies trifft im Prinzip auch noch auf Gippers Gebrauch des Aprioribegriffs zu. Im Rahmen seines Beitrags zum 8. Deutschen Kongress für Philosophie (Gipper 1967) führt Gipper zunächst einen Katalog von Kategorisierungsleistungen von Sprache als Muttersprache an, die “unumgängliche Ausgangsbasis allen philosophischen Denkens” (ebd. 410) seien. Sprache sei konstitutiv für den Aufbau der Erscheinungs- und Gegenstandswelt, für die Entwicklung logischer Begriffsverhältnisse wie Gattung und Art, für die Entwicklung der Raum- und Zeitanschauung und für Arten und Möglichkeiten von Aussage und Urteil (ebd. 410f.). Daraus leitet Gipper die Schlussfolgerung ab:

“Mit der Spracherlernung wird dieses vielschichtige Gefüge mit all seinen menschlichen Sehweisen und Wertungen im Individuum aufgebaut und bestimmt hinfort den Verstehenshorizont, lange bevor eigenverantwortliches Denken und Handeln einsetzt. Wird dies in seiner ganzen Tragweite gesehen, dann erscheint es nicht mehr zu kühn, tatsächlich von einem *anthropologischen Apriori mit historischer Bedingtheit zu sprechen.*” (ebd. 411)

Die Auseinandersetzung mit Kant wird in diesem Beitrag nicht argumentativ durchgeführt, sondern nur angedeutet, einerseits durch die Behauptung, dass sowohl die reinen Anschauungsformen als auch Begriffs- und Urteilsformen in und durch Sprache entstehen, andererseits durch Gippers Forderung einer “Kritik der historischen Vernunft” (ebd. 413), die nicht nur Kants Kritiken Konkurrenz macht, sondern zudem eindeutig Transzendentalität durch faktische Historizität ersetzt. Insofern erscheint es inkonsequent, wenn Gipper einige Jahre später kategorisch behauptet:

“Diese vorgegebenen, intersubjektiv und überindividuell geltenden sprachlichen Strukturen stellen die Bedingung der Möglichkeit individuellen Redens dar, sind also, kantisch gesprochen, eine transzendente Bedingung a priori für jeden sinnvollen Sprachgebrauch.” (Gipper 1974: 141)

Es wäre falsch anzunehmen, dass Gipper in diesen 7 Jahren, die zwischen beiden Aussagen liegen, zu Kants Verständnis des Apriori-Begriffs übergewechselt sei. Richtig ist insofern die schon von Willems vorgebrachte Kritik einer “wissenschaftlich zweifelhafte[n] Nivellierung des Begriffes «transzendental»” (Willems 1995: 57) und der Fügung “Bedingung der Möglichkeit” (ebd. 59). Tatsächlich besteht ja durchaus die Möglichkeit, dass ein jegliches empirisches Faktum prob-

lemlos zu einer Bedingung der Möglichkeit gemacht werden kann (die Vorhandenheit eines Autos etwa als Bedingung der Möglichkeit des Autofahrens), was noch längst keine ‘transzendentale Weihen’ verleiht, auch wenn die Kombination zweier Abstraktiva empirische Entzogenheit suggeriert. Transzendental wird die Reflexion auf die ‘Bedingung der Möglichkeit’ dann, wenn es um die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung *überhaupt* geht, wenn also weder faktische noch zeitlich-historische noch subjektive Kriterien berücksichtigt werden. In diesem Sinne würde auch die im erstgenannten Zitat vorgetragene Ansicht Gippers, dass es einen Moment in der individuellen Sprachontogenese gebe, an dem “eigenverantwortliches Denken und Handeln” einsetze (unabhängig von den kaum durchdachten, wirren Implikationen hinsichtlich des Verantwortungsbegriffs), zu einem prinzipiell aufhebbaren Apriori führen, was einer beanspruchten Transzendentalität widerstreitet. Meines Erachtens lässt sich Gippers unscharfe und zum Teil widersprüchliche Argumentation dadurch erklären, dass er bemüht ist, zwei heterogene Theorien zur Leistung sprachlicher Erkenntnis systematisch für die philosophische Grundlegung der Sprachinhaltsforschung zu nutzen, nämlich die evolutionäre Erkenntnistheorie und Apels Transzendentalpragmatik, die beide, allerdings von ganz unterschiedlichen Standorten aus, in eine Auseinandersetzung mit Kants transzendentalen Aprioribegriff getreten waren. Die Diskussion der Anleihen Gippers und, bezogen auf Apel, auch Weisgerbers sollen in den entsprechenden Abschnitten des Kapitel 3.2. besprochen werden. Ein weiterer systematischer Gesichtspunkt, der in Gippers angeführten Zitaten implizit thematisiert wird, ist derjenige, inwiefern die These von der historischen Entstehung unserer Erkenntnisleistungen in und durch die Sprache mit einer transzendental sich verstehenden Sprachkritik zu vereinbaren ist. Da diese Frage geradezu prototypisch im Zentrum der Sprachphilosophie Cassirers steht, so soll auch dieser Fragestellung erst im entsprechenden Kapitel zur Beziehung Cassirers (3.2.2.1) zur Sprachinhaltsforschung nachgegangen werden.

Kommen wir nun zu Weisgerbers Position in dieser Frage zurück, so lässt sich, besonders im Kontrast zu Gipper, feststellen, dass Weisgerber eine ausgesprochen starke Zurückhaltung an den Tag legt, die konsequenterweise die bisher erarbeitete These einer ‘prototypischen’ Funktion der Muttersprache im Erkenntnisprozess voll und ganz bestätigt. Um es wiederholend zusammenzufassen, vertritt Weisgerber den Standpunkt, dass Sprache eine notwendige Bedingung für die *Konstitution* von Erkenntnis ist, dass Sprache bei allen kulturellen Leistungen notwendigerweise *kofunktionell mitbeteiligt* ist, dass sie Denken und Handeln *mitbestimmt*, und dass sie das *einzig*e soziale Objektivgebilde ist, dem diese Kofunktion notwendig zukommt und die demnach notwendigerweise *berücksichtigt* werden muss, wenn über Erkenntnisleistungen und Erkenntnis als solche reflektiert wird. Man könnte also vorläufig konjekturieren, dass Weisgerber, selbst wenn Kants transzendentales Apriori nicht angetastet werden soll, betonen würde, dass es notwendig sei, das Muttersprachapriori als faktisch notwendiges *zusätzlich* zu berücksichtigen, da ansonsten kein angemessener Begriff

der *faktischen* Erkenntnis erreicht wird. Ebenso wie schon bei der Frage der Konstitution von Erkenntnis die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird, dass eine sprachunabhängige Realität zur Konstitution von Erkenntnis *beitragen* könnte, wird bezüglich des *Gültigkeits- und Wahrheitsanspruches* von Erkenntnis ein *objektives Sein* als regulative Idee zugelassen, aber auch hier ist die Sprachvermitteltheit von Wahrheit als Notwendigkeit angesetzt, wobei durch Sprachreflexion vermittelte Wahrheitsansprüche auf empirischem Wege erstellt werden und nie mit Absolutheitsanspruch auftreten können.

Weisgerbers Konzept des Muttersprachapriori hat also konsequenterweise nicht die Bedeutung, dass Erkenntnis *vollkommen* sprachbedingt ist, sondern nur, dass sie *auch* sprachbedingt ist. Sprachbedingtheit ist somit *a fortiori* aufhebbar, und *idealiter* sogar ganz aufhebbar. Dies wird in den folgenden Zitaten, die aus einem Text stammen, der im Rahmen einer Sendereihe des ORF zum Thema *Sprache und Erkenntnis* vorgetragen wurde und zu der auch Philosophen wie Apel und Gadamer Beiträge zusteueren, sehr deutlich ausgedrückt:

“So stehen die Erkenntnisbemühungen des einzelnen vor so vielen sprachlichen Vorgegebenheiten, daß diese für ihn kaum überwindbar sind und mindestens für ihn persönlich den Charakter eines a priori annehmen müssen.” (Weisgerber 1972: 39)

“Das was dem einzelnen unter der Verbindlichkeit muttersprachlicher Weltgestaltung noch nicht einmal als Problem auftaucht, das wird in den Bemühungen besonders aufgeschlossener Mitglieder der Sprachgemeinschaft zur wissenschaftlichen Frage, und in dem weltweiten Arbeiten der Erkenntnislehre soweit geprüft, daß der tatsächliche Aufschlußwert von immer größeren Teilen der Sprachzugriffe erwiesen werden kann. Es wird allerdings immer ein Kern bleiben, dem man mit sprachlichen Mitteln nicht beikommen kann. Wieweit man diesem den Charakter eines sprachlichen Apriori zuerkennen kann, hängt mit ab von der Stellung, die man der Sprachengabe unter den Kräften des menschlichen Lebens zuerkennt. Fragt man weiter nach «reiner Erkenntnis», so wird man alles Sprachliche hinter sich lassen müssen, – wenn das gelingt.” (ebd. 43)

#### 3.1.4. Pragmatik und Hermeneutik der *langue*

Aus den dargelegten Untersuchungen des letzten Kapitels geht hervor, dass die Diskussion um Universalismus oder Relativismus für Weisgerber auf der Ebene der *langue* geführt werden muss. Ein auf individueller oder allgemeiner Sprachkompetenz beruhender Universalismus, wie er etwa von Chomsky vertreten wurde, trifft Weisgerber zufolge gar nicht die entscheidende Problematik, die für ihn vielmehr darin besteht, ob es gerechtfertigt erscheint, die regulative Idee einer ‘wahren’ universalen *langue* in der ‘Mitte’ der vielen (‘relativen’) *langues* zu vertreten. Der fast ausschließliche Fokus auf das Phänomen der *Muttersprache* wird gnoseologisch begründet und hat zur Folge, dass sowohl individuelle Sprachkompetenz als auch individuelle Sprachperformanz metho-



disch, ontologisch und gnoseologisch nur in striktem Bezug und ausschließlicher Rückkopplung an das Kollektivum *Muttersprache* von Belang sind.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Zurückdrängung des individuellen Aspekts von Sprache, vor allem natürlich der systematischen Funktion der *parole*, dazu führt, dass sowohl die *pragmatische* als auch die *hermeneutische* Dimension von Sprache vornehmlich auf der Ebene der *langue* situiert werden. Dies weckt den Verdacht, dass Weisgerber die auch sprachphilosophisch bedeutsamen Dimensionen von Pragmatik und Hermeneutik entscheidend verkürzt hat. Da Weisgerber die Problematik von Pragmatik und Hermeneutik aber eher ausgeblendet als diskutiert hat, werden die Implikationen und der Stellenwert seiner Position eigentlich erst dann deutlich, wenn er Prämissen und Erkenntnisse, die pragmatisch und/oder hermeneutisch orientierter Sprachphilosophie entstammen, als Bestätigung seiner Positionen reklamiert. Dass diese Problematik eine systematische ist, zeigt sich auch daran, dass sie in Kapitel 3.2., wo es um Weisgerbers Rezeption sprachphilosophischer Ansätze geht, wiederholt zur Diskussion stehen wird. Wir werden uns deshalb in diesem Kapitel darauf beschränken können, den Horizont für diese Diskussion vorzubereiten, indem wir die entscheidenden Grundpositionen Weisgerbers aufzeigen.

Im Gegensatz zur oft recht ungeschminkt deutlichen theoretischen Degradierung der Funktion der *parole* (vgl. Kap. 2.5.) scheint Weisgerber das Problem des *langage* oft eher umgehen zu wollen. In Weisgerbers Terminologie wird *langage* als *Sprachbegabung* oder *allgemein-menschliche Sprachfähigkeit* gefasst. Bisweilen scheint es so, als wolle Weisgerber den Status dieser allgemeinen Sprachfähigkeit gar nicht antasten und in Konkurrenz zum Phänomen *Muttersprache* stellen. Im folgenden Zitat klassifiziert Weisgerber die Rolle des sprachlichen Tuns des Menschen in Bezug auf ihn als *Mensch* einerseits, als *Gemeinwesen* andererseits, wie folgt:

“Als Mensch, insofern seine gesamten sprachlichen Möglichkeiten wurzeln in der allgemein-menschlichen Sprachfähigkeit, jener für die ganze Menschheit gültigen Bedingung, die ihm überhaupt erst eine «sprachliche» Sicht eröffnet. Was damit als Vorbedingung hereinkommt, lehrt schon ein erster Blick auf das nicht-sprachfähige Tier. Als *Gemeinwesen*, insofern schon die kleinste sprachliche Handlung beweist, daß jeder Mensch in sprachlicher Hinsicht Ordnungen folgt, die nicht in ihm persönlich begründet sind.” (Weisgerber 1962b: 53f.)

Weisgerber postuliert also hier nicht nur im traditionell-anthropologischen Sinne, dass die allgemein-menschliche Sprachfähigkeit den Menschen dem Tier gegenüber auszeichnet, sondern kennzeichnet diese Sprachfähigkeit auch als notwendige Bedingung jeglichen sprachlichen Tuns, was durch die Wendung “überhaupt erst” sogar noch den Schluss nahelegt, dass Weisgerber dieser Bedingung einen geradezu transzendentalen Charakter verleiht. Die Relativierung eines solchen möglichen Anspruchs wird im Text aber in direktem Anschluss vorgenommen, indem eine weitere superlativische Wendung ebenso kategorisch betont, dass

jegliche, auch die "kleinste" sprachliche Handlung den Ordnungen der *langue*, und nicht denen des *langage* (oder der *parole*) folgt. Auf der Ebene von Sprache als *langue*, *langage* und *parole* fungiert der *langage* zwar als notwendige Bedingung, andererseits aber auch *nur* als notwendige Bedingung von sprachlichem Tun. Damit dieses sich verwirkliche, damit Sprachkompetenz auch in Sprachperformanz umgesetzt werde, bedarf es der notwendigen *und* hinreichenden Bedingung des Einflusses der Muttersprache. Dies wird im folgenden Zitat deutlich:

"Die Möglichkeit sprachlicher Weltgestaltung ist in der menschlichen Sprachkraft als solcher angelegt; Zeugnisse für ihre Verwirklichung müssen wir der Gemeinschaftsform von Sprache entnehmen. Was hat das zu bedeuten? Zunächst scheint es zur Erklärung auszureichen, daß die Sprachgemeinschaft nötig ist zur Überlieferung von Sprachgut; denn rein individuelles Sprachgut könnten wir weder fassen noch beurteilen, ganz abgesehen davon, daß es mit dem Einzelnen auch wieder unterginge. Muttersprache als Form des geschichtlichen Bestandes von Sprache – das ist nicht anders möglich. Diesen Satz müssen wir aber noch weiterführen: Sprachgemeinschaft als systematischer Ort der geschichtlichen Entfaltung von Sprachkraft – das ist das eigentliche Phänomen, das dahintersteht, ebenso wirkungsvoll wie rätselhaft." (Weisgerber 1964a: 84)

Die hier vorgenommene terminologische Ummünzung von *Sprachfähigkeit* in *Sprachkraft*, die Weisgerber im Rahmen seines Programms einer energetischen Sprachwissenschaft vornimmt (vgl. ebd. 21), ist nicht zufällig, sondern will das Phänomen des *langage* als eines statischen Fundus uminterpretieren zur bloßen Potenz von Kraftentfaltung, wobei sich Kraft erst dann als eine solche und damit als wirkliche und wirksame erweist, wenn sie von *Muttersprache* 'fermentiert' wird. "Zeugnisse" der Verwirklichung von Sprachkraft könnte man somit nicht nur als 'Manifestationen', sondern mit gutem Recht auch als wahre Zeugnisse, als Zeugungsakte der muttersprachlichen Sprachkraft interpretieren. So überrascht es auch nicht mehr, dass Weisgerber in einer späteren Schrift unmissverständlich die methodischen Konsequenzen aus der Degradierung von *langage* und *parole* zieht:

"Die primäre Rolle der Sprachgemeinschaft als Ursprungsstätte, Geltungsbereich und Wirkungsraum macht die Bearbeitung der darin beschlossenen Tatbestände zum notwendigen Bestandteil der Erforschung unter dem Gesichtspunkt der Muttersprache einer Sprachgemeinschaft. [...] So gewiß bei dieser Arbeit die Erfahrung menschlicher Sprachenergie und die Beobachtung individueller Sprachaktivität unentbehrlich sind, so sicher werden diese erst ausdeutbar von dem Untergrund einer geltenden Sprache aus. Was außerhalb von solchen Wechselbeziehungen sprachlich geschieht, bleibt individuell rudimentär und menschheitlich unanalysierbar." (Weisgerber 1973a: 209f.)

Mit dieser recht radikal anmutenden Ansicht steht Weisgerber gar nicht so allein wie man annehmen könnte. In der erst kürzlich erschienenen kommentierten Ausgabe von Nachlass-Schriften und -dokumenten Saussures hat Johannes Fehr

einige Zitate (Saussure 1997: 59ff.) Saussures aus den Notizen zur Genfer Antrittsvorlesung aufgeführt, die vom Inhalt her der Auffassung Weisgerbers sehr nahe kommen, nicht nur was das Verhältnis von *langage* und *langues* betrifft,

“[...] das Studium der Sprache [*>langage<*] <als einer> menschlichen <Tatsache> [*>fait humain<*] ist ganz oder beinahe ganz im Studium der Sprachen [*>langues<*] enthalten. Der Physiologe, der Psychologe <und der Logiker> können lange reden, der Philosoph mag in der Folge die kombinierten Resultate der Logik, der Psychologie und der Physiologie aufgreifen, niemals, ich erlaube es mir zu sagen, werden die elementarsten Phänomene der Sprache [*>langage<*] vermutet oder klar wahrgenommen, klassifiziert und verstanden, wenn man nicht in erster und letzter Instanz auf das Studium *der Sprachen* [*<langues>*] zurückgreift.” (ebd. 60)

sondern auch dasjenige von *parole* und *langue(s)*:

“Auch wenn man annimmt, daß die Ausübung der Rede [*>parole<*] beim Menschen <eine natürliche Funktion darstellt>, was der grundlegend falsche Standpunkt ist, den bestimmte anthropologische und linguistische Schulen einnehmen, müßte man immerhin noch ganz entschieden [*>absolutement<*] daran festhalten, daß die Ausübung dieser Funktion für die Wissenschaft nur von der Seite der Sprache [*>langue<*] oder von der Seite der *existierenden* Sprachen [*>langues<*] her zugänglich ist.” (ebd. 59f.)

Die Auffassung, dass der Systemcharakter (*langue*), im Weisgerberschen Sinne die Inhalts- und Feldbezüge einer Sprache, von Einzelsprachen (*langues*) die individuelle Sprachverwendung (*parole*) determiniert, hatten wir bezüglich Weisgerber schon in Kapitel 2.5. dargelegt. Wesentlich in diesem Zusammenhang war, dass Weisgerber zufolge die Muttersprache den Einzelnen beherrscht (u.a. Weisgerber 1954c: 91), dass dieser für die “Existenz der Muttersprache” “ziemlich belanglos” (Weisgerber 1930d: 65) ist und jeglicher Sprachgebrauch letztlich nur als “Aktualisierung eines sprachlichen Weltbildes” (Weisgerber 1950b: 22) verstanden wird. *Sprechhandeln* wird somit eigentlich zur Manifestation eines untergründig wirkenden *Sprachhandelns*, d.h. eines Handelns der Sprache selbst, die auf das Individuum als Manifestationsmedium angewiesen ist. Symptomatisch ist, dass Weisgerber die These vom Sprechhandeln als Sprachhandeln just in dem Moment vertrat (Weisgerber 1973b: 125), in dem er in der von Maas und Wunderlich in der Bundesrepublik Deutschland erstmals als Theorie lancierten Pragmatik Beistand und Unterstützung in der Auseinandersetzung mit der jüngeren Generation der Chomsky-Linguisten erfuhr und sich aus diesem Grund zunächst bemüßigt fühlte, die Sache der Pragmatik als aktuellen und potenziellen ‘Kampfgenossen’ zu vertreten.<sup>77</sup> Das Beharren auf der Vorgeordnetheit der *langue* läuft aber dann doch wieder auf die These hinaus, dass es nicht vonnöten sei, Pragmatik neben Semantik als eigene Dimension von Sprache zu berücksich-

---

<sup>77</sup> Die komplexen Fakten, die im Hintergrund der hier nur angedeuteten Debatte standen, habe ich im ersten Teil meiner schon erwähnten Dissertation eingehender behandelt.

tigen, sondern vielmehr die Pragmatik als Pragmatik der *langue* der Semantik bzw. Sprachinhaltlichkeit einzuverleiben. Diese Auffassung macht sich dann auch geltend bezüglich der in der Sprachsoziologie damals stark diskutierten Frage der sozial bedingten Sprachbarrieren, die Weisgerbers Meinung nach von ihm schon Jahrzehnte vorher einer Lösung zugeführt worden sei. Unter dieser Lösung versteht Weisgerber, dass es darum gehe, "emanzipatorisch" (ebd. 130) zu wirken, indem man versuche, den Einzelnen vom Grundschulalter an in das Inhaltsgefüge seiner Muttersprache einzuweihen und ihm so ein möglichst in die Sprache 'hineingebildetes' Schalten und Walten in und mit der Muttersprache zu ermöglichen.

Die systematische Degradierung der *individuellen* Erscheinungsformen von Sprache, die mit einer Aufwertung der Funktionen der *langue* als eines nach Weisgerber primär *kollektiven* Phänomens einhergeht, zieht gewichtige theoretische Konsequenzen nach sich. Während die theoretische Degradierung des *langue* im Sinne von individueller Sprachkompetenz insbesondere zur Ablehnung eines Sprachuniversalismus führt, wie er etwa von Chomsky vertreten wurde, hat die theoretische Degradierung der *parole* viel weitgehendere Folgen:

(1) In erster Linie führt sie bei Weisgerber zur Konsequenz, dass der weitgefächerte Bereich der Pragmatik als Epiphänomen einer *langue*-zentrierten Sprachwissenschaft abgehandelt werden kann. Damit werden ganze 'Regionen' pragmatisch fundierter Forschungsansätze, seien sie linguistischer, literaturwissenschaftlicher, philosophischer oder allgemein semiotischer Provenienz von Weisgerber marginalisiert bzw. von ihm gar nicht eigens thematisiert. Von all diesen Marginalisierungen sind für uns nur die Fälle interessant, in denen Weisgerber primär pragmatisch fundierte philosophische Ansätze affirmativ rezipiert, was natürlich zur Untersuchung der Frage herausfordert, wie und ob diese scheinbare Unvereinbarkeit zu erklären ist. Dies trifft insbesondere auf die Rezeption Apels (Kap. 3.2.4.) zu, dessen Transzendentalpragmatik starke Bezüge zur sprachwissenschaftlichen Pragmatik aufweist, andererseits aber auch auf die Rezeption des späten Wittgenstein (3.2.3.3.).

(2) Sie führt andererseits dazu, dass Weisgerber den beiden Thesen gegenüber abgeneigt ist, dass Dialogizität bzw. sprachliche Interaktion zwischen Individuen als Wesensmoment von Sprache angesehen werden muss und dass darüber hinaus jede individuelle sprachliche Äußerung keine bloße Manifestation von *langue* ist, sondern diese kontinuierlich und in jedem Moment verändert. Dieser Aspekt wird nicht nur in Bezug auf Apel, sondern schon in Weisgerbers Humboldt-Rezeption eine wichtige Rolle spielen (3.2.1.1.).

(3) Zudem führt sie dazu, dass Weisgerber *Texten* als gegliederten 'Makroäußerungen' und als besonderer Form von *parole* wenig oder gar kein systematisches Interesse entgegenbringt und die in den 70er Jahren entstehende Textlinguistik kaum mehr wahrgenommen hat. Die Tendenz zur Unterbewertung von Texten zeigt sich unter anderem auch schon daran, dass etwa im Gegensatz zu anderen Sprachinhaltsforschern wie Glinz und Erben Weisgerber seine Untersu-

chungen nie anhand von Textkorpusanalysen zu belegen versucht hat. Insofern leuchtet es ein, dass aus Weisgerbers Schriften keine philosophischen Implikationen für den Bereich der Hermeneutik etwa im Sinne Schleiermachers, also als Auslegungs- und Verstehenslehre, die sich primär als Textexegese versteht, herauszulesen sind. Dazu passt auch, dass Weisgerber nie explizit Hermeneutik als solche thematisiert. Hermeneutik wird vielmehr in *langue* 'ingesogen'. Dies sieht man etwa daran, dass nach Gipper "die Erhellung der transzendentalhermeneutischen Dimension der Einzelsprachen unumgängliche Vorbedingung für eine vollgültige Beurteilung einzelsprachlicher Philosophiesysteme" (Gipper 1967: 413) sein soll. Einzelsprachen als Muttersprachen avancieren hier also sogar zur transzendentalen Bedingung eines jeden Verstehensprozesses, einer jeglichen Auslegung, so dass man durchaus feststellen kann, dass die Sprachinhaltsforschung die Hermeneutik der *parole* durch eine Hermeneutik der *langue* ersetzen möchte. Auch Weisgerber sieht in der ein gemeinsames (sprachliches) Weltbild stiftenden Muttersprache die "Möglichkeit des Sich-Verstehens"<sup>78</sup> (Weisgerber 1933) begründet. So verwundert es auch nicht, dass die einzige Textanalyse, die Weisgerber vornimmt (vgl. Weisgerber 1961a), vom Interesse an Übersetzungsproblemen geleitet ist, wo also ein hermeneutisches Problem als *langue*-spezifisches behandelt werden kann. Dass eine solche *Hermeneutik der langue* zu ganz neuen Problemhorizonten führt, und zwar über die schon bei Weisgerber vertretene Doppelbedeutung hinaus, dass die *langue* sowohl 'Subjekt' als auch 'Objekt' der Hermeneutik sein kann, wird dann erst in Kap. 4 thematisch.

### 3.2. Die philosophischen Implikationen der Sprachinhaltsforschung im Kontext anderer sprachphilosophischer Ansätze

In diesem Kapitel geht es darum, unter Berücksichtigung erfolgter, oft wechselseitiger Rezeptionsprozesse die sprachphilosophischen Theoreme der Sprachinhaltsforschung in einen weiteren Kontext sprachphilosophischer Ansätze zu stellen. Je nach behandeltem Autor geht es nicht nur um Weisgerbers Strategien zur Legitimation seiner Thesen, sondern auch um erfolgte Abgrenzungen bzw. erkennbare Differenzen.

Die Auswahl der besprochenen Autoren wurde schon zu Beginn des Kapitels 3 vorgestellt. Hauptkriterium für die Auswahl ist, dass eine Rezeption von der oder durch die Sprachinhaltsforschung tatsächlich stattgefunden hat und dass diese für die thematische Situierung der philosophischen Implikationen selbiger auch relevant erscheint. Die Reihenfolge der jeweiligen Unterkapitel ist nicht einlinig motiviert, sondern folgt sowohl chronologischen als auch inhaltlichen Kriterien. Der Beginn wird mit den beiden Sprachphilosophen gemacht, die von Weisgerber am intensivsten rezipiert wurden, Humboldt und Cassirer. Die

---

<sup>78</sup> Der entsprechende Kontext legt nahe, dass Weisgerber mit *Sich-Verstehen* das *Einander-Verstehen* meint, und nicht das *Sich-selbst-Verstehen*.

Auseinandersetzung mit den Thesen Hönigswalds und Herders steht in enger Beziehung zu derjenigen mit Cassirer. Die Abgrenzung zu Carnap bleibt zwar blass, ist aber wichtig, da sie auf einer Grundentscheidung beruht, die für viele sprachphilosophische Ansätze wesentlich ist. Auch die Rezeption Mauthners und Wittgensteins reduziert sich auf einige wenige grundsätzliche Aussagen, deren wesentlichste die Erkennbarkeit des Sprache-Welt-Bezugs betrifft. Mit der Position Apels und der der evolutionären Erkenntnistheorie kommen zwei sprachphilosophische Ansätze ins Spiel, die erst in den späten 50er bzw. 70er Jahren entwickelt wurden und von der Sprachinhaltsforschung als legitimationsstützend aufgefasst wurden.

Die Diskussion der jeweiligen Ansätze ist problemorientiert, da dieses Kapitel eine differenzierte Sicht auf Fragen ermöglichen soll, die in Kapitel 3.1. schon aufgeworfen, aber noch nicht erschöpfend beantwortet wurden. Dazu gehören die Fragen nach der Art des Sprachapriori, nach anderen als sprachlichen Erkenntnisformen, nach der Erkenntnismöglichkeit des Sprache-Welt-Bezugs, nach der Ausgrenzung individueller Sprachleistungen, nach der Ausgrenzung der Pragmatik. Die Frage der näheren Bestimmung dessen, was wir *Hermeneutik der langue* genannt haben, wird dagegen erst zureichend in Kapitel 4 thematisiert werden.

### 3.2.1. Weisgerber und Humboldt

Humboldt war für Weisgerber sicher der wichtigste sprachphilosophische Ideengeber, und es gibt kaum eine Schrift Weisgerbers, in der nicht auf Humboldt verwiesen würde. Insofern ist auch verständlich, dass sich zur Bezeichnung der *Sprachinhaltsforscher* der Alternativterminus *Neuhumboldtianer* (entsprechend *Neuhumboldtianismus/Neohumboldtianismus* für *Sprachinhaltsforschung*) eingebürgert hat (vgl. etwa Werlen 2002a: 275ff.). Weisgerbers Humboldtrezep-tion setzt kurz vor dem Abschluss der Ausarbeitung der Habilschrift ein, was im unveröffentlichten Manuskript selbiger dadurch deutlich wird, dass zu Weisgerbers Thesen passende Humboldt-Zitate nachträglich als Randnotiz vermerkt wurden und Humboldt selbst im Textverlauf erst ab Seite 154 (von insgesamt 200 Seiten) erwähnt wird. Auf diese Tatsache hatte erstmals Ehlers (2000: 64) hingewiesen und vermutet, dass die Entdeckung Humboldts dazu geführt haben könnte, dass die Bedeutung Saussures in der Folge von Weisgerber so stark heruntergespielt wurde (ebd. 65).<sup>79</sup> Die intensive Lektüre Humboldts wurde vermutlich durch Cassirers 1923 erschienenen ersten Band der *Philosophie der sym-*

---

<sup>79</sup> Man könnte – zwar sicherlich in unterstellender Weise, aber bestimmt auch nicht ganz zu Unrecht – vermuten, dass Weisgerber froh war, einen Gewährsmann für seine Position gefunden zu haben, der nicht in unmittelbarer Zeitgenossenschaft lebte / gelebt hatte, zudem nicht französischsprachiger Schweizer und nicht, wie Cassirer, deutschsprachiger Jude war, und außerdem auch noch den von Weisgerber anvisierten umfassenden gesellschaftlich-politisch-philosophischen Horizont sprachwissenschaftlicher Relevanz eröffnete.

*bolischen Formen* (Cassirer 1997a) angeregt und führte dazu, dass Humboldt fortan zum prototypischen Gewährsmann der sprachwissenschaftlichen und sprachphilosophischen Position der Sprachinhaltsforschung wurde. Damit verband sich der Anspruch, Humboldt wiederentdeckt und sein Denken einer fast hundert Jahre andauernden Resonanzlosigkeit bzw. fehlenden oder falschen Rezeption entrissen zu haben (vgl. Weisgerber 1962b: 19; 1964a: 31). Dass Humboldt im Zuge der zu Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrschend werdenden historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft tatsächlich weitgehend<sup>80</sup> ignoriert bzw. unzureichend rezipiert worden sei, darin sind sich die Humboldt-Forscher bis heute nahezu einig (vgl. u.a. Scharf 1983: 150; Bahner in Bahner / Neumann 1985: 323ff.; Mueller-Vollmer 1991: 110ff.). Uneinigkeit besteht dagegen in der Frage, ob Humboldt von der Sprachinhaltsforschung angemessen rezipiert wurde.

Im Folgenden soll zunächst (3.2.1.1.) eine kurze orientierende Übersicht gegeben werden, wie Weisgerbers Humboldt-Rezeption von der Humboldt-Forschung beurteilt wurde. Das heute gängige und fast einstimmig vertretene Urteil, dass Weisgerber Humboldt verkürzt bzw. verfälscht habe, ist meiner Ansicht nach nicht in vollem Umfang gerechtfertigt und bedarf einer differenzierteren Analyse, die in der Folge vorgenommen wird (3.2.1.2.). Auf der Grundlage der Ergebnisse dieser Analyse wird dann die Frage gestellt, welchen systematischen Stellenwert die sprachphilosophischen Positionen Humboldts und Weisgerbers insbesondere im Vorblick und Horizont der noch zu besprechenden konkurrierenden sprachphilosophischen Ansätze einnehmen (3.2.1.3.).

### 3.2.1.1. Allgemeine Situierung der Kritik an Weisgerbers Humboldt-Rezeption

Zu Weisgerbers Humboldt-Rezeption gibt es, entgegen der gewöhnlichen Tendenz zur Ignorierung Weisgerbers, eine recht ausgebreitete Literatur. Betreffs ihrer generellen Einschätzung kann man Ivo (1994c: 195) zustimmen: Nach einer ersten Phase, in der Weisgerbers Humboldt-Rezeption nicht in Frage gestellt wurde, wurde diese ab den 70er und dann besonders in den 80er Jahren vor allem von der nun sich intensivierenden Humboldt-Forschung sehr stark kritisiert. Diese Tendenz hält bis in die Gegenwart an.

Paradigmatisch für die erste Phase ist die umfangreiche Studie von Jost (1960), der unter der Leitthematik des berühmten Humboldt-Satzes von der Sprache als *ergon* und *energeia* einen minutiösen Abgleich der Theorien Humboldts und Weisgerbers unternahm und zu dem immer wieder diskutierten Ur-

---

<sup>80</sup> Natürlich darf nicht vergessen werden, dass Humboldt nie wirklich vergessen wurde und letztlich auch, man denke nur an von der Gabelentz oder Saussure, entscheidend auf die sprachwissenschaftlichen Positionen gewirkt hat, die entsprechende Paradigmenwechsel in der Sprachwissenschaft einleiteten.

teil gelangte, man könne Weisgerber einen "*Humboldt redivivus*" (ebd. 124) nennen und dürfe

"[...] ohne Übertreibung sagen, daß Humboldts Sprachphilosophie erst jetzt, und dies vor allem dank Weisgerbers anregender Forschung, wissenschaftlich fruchtbar zu werden verspricht." (ebd. 128)

Dieses Urteil stützte sich auf eine zuvor erarbeitete dreiseitige tabellarische Übersicht über 'Entsprechungen' (vgl. ebd. 124) bei Humboldt und Weisgerber. Ein großer Teil dieser Entsprechungen diente dann aber späteren Kritikern gerade als Beweis für die unüberbrückbaren Differenzen zwischen beiden Autoren. Geht man die vermuteten Entsprechungen durch, so muss man den späteren Kritikern Recht geben. Als eines unter zahlreichen Beispielen nicht mehr nachvollziehbarer 'Entsprechungen' sei folgendes zitiert:

"[Humboldt:] Immer ist von der Rede als der lebendigen Sprachwirklichkeit auszugehen; [Weisgerber:] Entsprechend steht die *Muttersprache* als die geschichtlich erscheinende Form von «Sprache» im Mittelpunkt." (ebd. 125)

Widersprüchlich wird Josts Argumentation aber besonders dadurch, dass er einerseits, wie das Zitat vermuten lässt, mit Weisgerber dahingehend übereinzustimmen scheint, dass die individuelle Sprechfähigkeit der Tätigkeit und Wirkung der Muttersprache untergeordnet werden muss, andererseits aber an späteren Textstellen vehement die Ansicht vertritt, dass es kein muttersprachliches Weltbild gebe, sondern nur unzählige viele individuelle Sprachweltbilder, die nie im Kollektiven aufgehen (ebd. 168ff.).<sup>81</sup>

Die meisten Autoren in dieser ersten Rezeptionsphase hinterfragen allerdings erst gar nicht, ob Weisgerbers Humboldt-Rezeption 'statthaft' ist. Unter den zahlreichen Beispielen, die hier aufgeführt werden könnten, sei nur auf entsprechende Verweise in der amerikanischen Humboldt-Forschung aufmerksam gemacht, die die Humboldt-Renaissance problemlos mit dem Namen Weisgerber verbinden (u.a. Brown 1967: 13, 118; Penn 1972: 10), wohl auch wegen ihrer Unkenntnis der Weisgerber-Schriften (bzw. der deutschen Sprache).

Von ostdeutsch-marxistischer Warte aus wurde wiederum schon recht früh bemängelt, dass Weisgerber Humboldt einseitig auffasse (Meier 1957: 177ff., später u.a. Albrecht 1972: 105, Helbig 1990: 59f.) und chauvinistisch-nationalistisch auslege. Andererseits hielt sich dort bis in die 80er Jahre das zähe Vorurteil, Humboldt sei Romantiker und seine Thesen im Grunde überholt, so dass auch erst mit der dort einsetzenden Humboldt-Forschung<sup>82</sup> ein Interesse an eingehenderer Begründung dieser Kritik entstand.

---

<sup>81</sup> Weisgerber hat sich dennoch über den Ehrentitel *Humboldt redivivus* gefreut und Jost sehr wohlwollend rezensiert (Weisgerber 1962d; siehe auch 1961b: 33).

<sup>82</sup> Vgl. dazu Scharf (1989: 150); für Scharf beginnt die Wende der ostdeutschen Sicht auf Humboldt Ende der 70er Jahre, durch Arbeiten von W. Neumann, Junker, Bondzio, Welke u.a.



Auf westdeutscher Seite setzt im Grunde die Kritik an Weisgerbers Humboldt-Rezeption auch schon weit vor den 80er Jahren ein, wenn auch zunächst noch sehr vereinzelt, wie im Falle der im *Mercur* veröffentlichten polemischen Kritik des Journalisten Walter Boehlich (1955), der Weisgerber eine Vernutzung Humboldts für ideologische Zwecke vorwirft. Im Zuge der schon mehrfach erwähnten Auseinandersetzungen um Weisgerber Anfang der 70er Jahre steht dessen Humboldt-Rezeption weiterhin nicht im Zentrum des Interesses und wird nur bisweilen thematisiert (u.a. Heeschen, V. 1972: 60f.). Wie schon erwähnt, setzt dann in den 80er Jahren die eigentliche und ausführlich begründete Kritik an Weisgerber ein, insbesondere durch Junker, Borsche und Ivo. Folgt man dem Bericht Rütters (2000: 13), so herrschte auf dem einzigen und bislang zugleich letzten Kongress zu Weisgerber die fast einhellige Meinung vor, dass Weisgerbers Humboldt-Interpretation diesem nicht gerecht werde bzw. Humboldt sehr selektiv auslege. Diese Formulierung mutet sogar noch euphemistisch an, denn das Fazit anderer Kritiker sieht viel düsterer aus: Weisgerber halbiere (Ivo 1994c: 206), verfälsche und negiere (ebd. 196) Humboldt, er rezipiere ihn gar nicht, sondern adaptiere ihn bloß (Lösener 2000: 199) und blockiere somit geradezu eine wirkliche Humboldt-Rezeption (Junker 1986: 83). Diese Urteile werden damit begründet, dass Weisgerber das spezifisch dialektische Denken Humboldts missachte, indem er nur eine Seite dieses Denkens berücksichtige und die andere bewusst verdränge. Diese andere Seite sei aber nicht nur wesentlich für ein Verständnis besagter Dialektik, sondern konstituiere zudem auch den eigentlichen Wesenskern von Humboldts Denken. Weisgerbers Rezeptionsstrategie ließe sich so beschreiben, dass Weisgerber nur die Textstellen aus Humboldts Werk zitiert, die eine Übereinstimmung mit seinen eigenen Ansichten suggerieren, gegenteilige Argumente Humboldts aber unterschlage (Junker 1986: 82f.; Lösener 2000: 199; Ivo 1994c: 198, 201).

### 3.2.1.2. Der halbierte Humboldt

Die andere Seite Humboldts betrifft nicht nur einen, sondern eine ganze Reihe von Aspekten seines Sprachdenkens. Als Zugang bietet sich die Interpretation des Humboldtsatzes, dass Sprache kein Werk, kein *ergon*, sondern eine Tätigkeit, *energeia*, sei, besonders auch dadurch an, dass die Kritik an Weisgerber vor allem an sie geknüpft wird. Die entsprechende Passage bei Humboldt lautet wie folgt:

“Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblick Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie ist selbst kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische seyn. Sie ist nemlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulirten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen, ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens;

aber im wahren und wesentlichen Sinne kann man auch nur gleichsam die Totalität dieses Sprechens als die Sprache ansehen." (Humboldt 1996: 418)

Die entscheidende Divergenz der Interpretationen dieses berühmten Humboldtzitats betrifft die Rolle und Funktion des Individuums und seines jedesmaligen Sprechens. Während Weisgerber, wie weiter unten noch belegt wird, die Totalität des Sprechens mit der *langue*, der Muttersprache identifiziert und sie als das eigentlich Wesentliche deklariert, vertritt die Humboldtforchung heute nahezu einhellig die Ansicht, dass das individuelle jedesmalige Sprechen, trotz des nachgeschobenen konzessiven Nebensatzes, eine entscheidende Funktion in Humboldts Sprachdenken erfüllt. Zwar wird in der Regel nicht bestritten, dass man Humboldt so interpretieren müsse, dass es eine Wechselbeziehung, einen wechselseitigen Einfluss von Sprachsystem und je vollzogenem individuellem Sprechakt gebe, dass letzterer aber nicht zum sekundären Prinzip degradiert werden dürfe (u.a. Junker 1986: 74f.; Ivo 1994c: 224). Die diesbezügliche Argumentation führt zu ihrer Legitimation verschiedene Stränge von Humboldts Sprachdenken an, die im Folgenden vorgestellt werden.

Zunächst lassen sich weitere Humboldtstellen finden, in denen die zentrale Funktion des individuellen Sprechakts und seines Einflusses auf die *langue* deutlich hervorgehoben wird. Folgendes Zitat diene als Beispiel:

"Die Rückwirkung des Einzelnen auf die Sprache wird noch einleuchtender, wenn man, was zur scharfen Begränzung der Begriffe nicht fehlen darf, bedenkt, dass die Individualität einer Sprache (wie man das Wort gewöhnlich nimmt) auch nur vergleichsweise eine solche ist, dass aber die wahre Individualität nur in dem jedesmal Sprechenden liegt. Erst im Individuum erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit [...]." (Humboldt 1996: 227f.)

In der Gegenüberstellung mit dem ersten Zitat zeigt sich hier exemplarisch das für Humboldt typisch dialektische Denkverfahren, denn nun ist es das Individuum und sein jedesmaliges Sprechen, welches im Bezug *uneigentlich* - *eigentlich* auf der Seite des Eigentlichen zu stehen kommt.

Ein weiteres Argument, welches die Übergewichtung von *langue* oder *Muttersprache* einschränkt, wird in Humboldts grundsätzlichen Bemerkungen zur Problematik von *Idiolekt* und *Soziolekt* gesehen:

"Eine Nation hat freilich im Ganzen dieselbe Sprache, allein schon nicht alle Einzelnen in ihr, wie wir gleich im Folgenden sehen werden, ganz dieselbe, und geht man noch weiter in das Feinste über, so besitzt wirklich jeder Mensch seine eigne." (ebd. 228)

"Es giebt mehrere Stufen, auf denen die Allgemeinheit der Sprachformen sich [...] individualisirt, und das individualisirende Princip ist dasselbe: das Denken und Sprechen in einer bestimmten Individualität. Dadurch entsteht die Verschiedenheit in der Sprache der Einzelnen, wie der Nationen. Es ist überall nur ein Mehr oder Weniger. Man muss daher bis zur letzten Stufe herabsteigen. Man könnte zwar die Gränze da finden wollen, wo die Sprache, wenn auch individuell nuanciert, sich doch derselben Wörter

bedient. Aber auch dies ist schon bei den verschiedenen Classen einer Nation nicht ganz der Fall, [...].“ (ebd. 228f.)

Wichtig ist, dass Humboldt diese ‘Einwürfe’ in wissenschaftstheoretischem Sinn verstanden wissen will, da sie “aus dem Gebiete der allgemeinsten Sprachuntersuchung” (ebd. 228) – nach heutigem Sprachgebrauch also der *allgemeinen Sprachwissenschaft*, die ja Weisgerber vertreten möchte, nicht zu verbannen seien. Dies muss so verstanden werden, dass in jedem sprachwissenschaftlichen Unternehmen, das das Phänomen der *Muttersprache* als *langue* erforschen möchte, die Phänomene von Diversität und Varianz auf den ‘unteren’ Ebenen individueller oder gruppenspezifischer Kompetenz und Performanz in *prinzipieller* Form zu berücksichtigen sind.

Warum der Einfluss des jedesmaligen individuellen Sprechens auf die Muttersprache prinzipieller Natur ist, wird in den folgenden Zitaten deutlich:

“Wenn man bedenkt, wie auf die jedesmalige Generation in einem Volk Alles das bindend einwirkt, was die Sprache desselben alle vorigen Jahrhunderte hindurch erfahren hat, und wie damit nur die Kraft der einzelnen Generation in Berührung tritt, und diese nicht einmal rein, da das aufwachsende und abtretende Geschlecht untermischt neben einander leben, so wird klar, wie gering eigentlich die Kraft des Einzelnen gegen die Macht der Sprache ist. Nur durch die ungemene Bildsamkeit der letzteren, durch die Möglichkeit, von der ich weiter unten reden werde, ihre Formen, dem allgemeinen Verständniss unbeschadet, auf sehr verschiedene Weise aufzunehmen, und durch die Gewalt, welche alles lebendig Geistige über das todt Ueberlieferte ausübt, wird das Gleichgewicht wieder einigermassen hergestellt.” (ebd. 227)

Nach Humboldt gibt es einen wechselseitigen Einfluss von Muttersprache auf den Einzelnen und vom Einzelnen auf die Muttersprache, wobei beide Einflussrichtungen als gleichgewichtig angesehen werden müssen. Wie Ivo (1994c: 258) zurecht festgestellt hat, variiert Humboldt nicht in der Bezeichnung des Charakters dieser Einflüsse: Der Einfluss der Sprache auf den Einzelnen wird als *Macht*, der des Einzelnen auf die Sprache als *Gewalt* begriffen. Dieser Wechselbezug muss als dialektische Einheit begriffen werden. Der Einfluss des Individuums auf die Sprache ist hierbei *Gewalt* in dem Sinne, dass er, so Humboldt, Sprache modifizieren kann:

“Die Modificirung der Sprache in jedem Individuum zeigt eine Gewalt des Menschen über die Sprache, so wie wir im Vorigen ihre Macht über ihn dargestellt haben. Diese letztere kann man (wenn man den Ausdruck auf geistige Kräfte anwenden will) als ein physiologisches Wirken ansehen, jene erstere, von ihm ausgehende, ist ein rein dynamisches, in dem auf ihn ausgeübten Einfluss liegt die Gesetzmässigkeit der Sprache, in der aus ihm kommenden Rückwirkung das Princip ihrer Freiheit. Denn es kann im Menschen etwas aufsteigen, dessen Grund kein Verstand in den vorhergehenden Zuständen aufzufinden vermag, und man würde die Natur der Sprache verkennen, und gerade die geschichtliche Wahrheit ihrer Entste-

hung und Umänderung verletzen, wenn man die Möglichkeit solcher unerklärbaren Erscheinungen von ihr ausschliessen wollte.“ (ebd. 229)<sup>83</sup>

Die Gewalt des Individuums über die Sprache gewinnt also insbesondere dadurch prinzipiellen Charakter, dass ihr das Prinzip der Freiheit in dem Sinne zukommt, dass Sprache so verändert werden kann, dass die Veränderung nicht aus den Gesetzmäßigkeiten der *langue* vorhergesagt werden kann. Dies wird in der Regel so interpretiert, dass die Sprachnorm für die jeweiligen Sprechakte nicht in umfassendem und ausschließlichem Sinne bindend ist, sondern einen prinzipiellen Freiheitsspielraum dafür lässt, dass die Norm selbst verändert wird (Junker 1986: 83; Ivo 1994a: 163ff.; Simon 1981a: 115; Saffer 1996: 178f.). Zudem wird im obigen Zitat der Einfluss des Individuums mit dem Prädikat *dynamisch* ausgezeichnet, wodurch er gegenüber dem (‘bloß’ physiologischen) Einfluss der Sprache hervorgehoben wird und als *vorrangiges* Energieprinzip erscheint.

Nach den bisherigen Darstellungen verwundert es nicht, dass auch der Begriff der *Weltansicht* bei Humboldt in der dialektischen Spannung von individueller und kollektiver Sprache einbezogen ist:

“Da aller objectiven Wahrnehmung unvermeidlich Subjectivität beige-mischt ist, so kann man, schon unabhängig von der Sprache, jede menschliche Individualität als einen eigenen Standpunkt der Weltansicht betrachten. Sie wird aber noch viel mehr dazu durch die Sprache, da das Wort sich der Seele gegenüber auch wieder, wie wir weiter unten sehen werden, mit einem Zusatz von Selbstbedeutung zum Object macht und eine neue Eigentümlichkeit hinzubringt. [...] und da auch auf die Sprache in derselben Nation eine gleichartige Subjectivität einwirkt, so liegt in jeder Sprache eine eigentümliche Weltansicht.“ (Humboldt 1996: 433f.)<sup>84</sup>

Insofern scheint das Urteil Schmitters gerechtfertigt, dass “sowohl die spezifische Sehweise eines Individuums im jedesmaligen Sprechen, als auch die Sehweise einer ganzen Sprachgemeinschaft” (Schmitter 1987: 95) den Humboldtschen Begriff der sprachlichen Weltansicht bestimmen.

Die bisher aufgeführten Argumente versuchen die These zu untermauern, dass gegenüber der Sprache als *langue* oder *Muttersprache* dem Individuum und seinen Akten der *parole* von Humboldt ein *gleichwesentlicher Rang* eingeräumt wird. Dieser dialektischen Spannung von *langue* und *parole* fügt Humboldt aber noch eine neue Dimension hinzu, und zwar diejenige von Intersubjektivität bzw. intersubjektiver Diskursivität, die wiederum dialektisch und sozusagen quer zur

---

<sup>83</sup> Dieses und voriges Zitat aus der Schrift *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* [1827-1829] werden mit nur geringfügigen stilistischen Abweichungen ins späte Kawi-Werk [1830-1835] aufgenommen (Humboldt 1996: 438f. bzw. 439f.).

<sup>84</sup> Sollte man, da Humboldt bzgl. der individuellen Weltansicht seine Argumentation hier auch auf impliziten Schlussfolgerungen aufbaut, die nötige explizite Klarheit vermissen, so findet man diese in einer Passage der Schrift *Ueber den Dualis* [1827]: “Die Sprache ist aber durchaus kein Verständigungsmittel, sondern der Abdruck des Geistes und der Weltansicht des Redenden [...]” (Humboldt 1996: 135).

ersteren angelegt ist. Das folgende Zitat zeigt an, welche Formen von Intersubjektivität gemeint sind:

“Besonders entscheidend für die Sprache ist es, dass die Zweiheit in ihr eine wichtigere Stelle, als irgendwo sonst, einnimmt. Alles Sprechen ruht auf der Wechselrede, in der, auch unter Mehreren, der Redende die Ange-redeten immer sich als Einheit gegenüberstellt. Der Mensch spricht, sogar in Gedanken, nur mit einem Andren, oder mit sich, wie mit einem Andren, und zieht danach die Kreise seiner geistigen Verwandtschaft, sondert die, wie er, Redenden von den anders Redenden ab. Diese, das Menschengeschlecht in zwei Classen, Einheimische und Fremde, theilende Absonderung ist die Grundlage aller ursprünglichen geselligen Verbindung.”  
(Humboldt 1996: 137f.)

Schon an dieser Textstelle, die erstmals in der Schrift *Ueber den Dualis* [1827] erscheint und dann, wie auch die folgenden zwei Zitate, von Humboldt in *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* [1827 – 1829] übernommen wird, wird die Wechselrede zwischen Individuen als konstitutiv für alles Sprechen *und* für die Entstehung von Muttersprache angesehen. Zöge man jedoch nur dieses Zitat in Betracht, so könnte man noch im Sinne Weisgerbers argumentieren, dass die Erhebung der Wechselrede zur logisch-genetischen Bedingung für Muttersprache nicht entscheidend für die Beantwortung der Frage wäre, welche Wirkung und welchen Einfluss die Muttersprache *nach* ihrer Konstituierung (in logischem Sinne) auf den Einzelnen hat. Die Wechselrede wäre somit ein unumgängliches Moment für die Entstehung der Muttersprache, aber dennoch ein unwesentliches Moment in Bezug auf die *a posteriori* sich entwickelnde Macht der Muttersprache. Dass Humboldt dies nicht habe sagen wollen, leitet man (u.a. Borsche 1990: 162ff.; Ivo 1994a: 130ff.) insbesondere aus zwei Humboldtschen Textstellen ab, die in direktem Anschluss an obiges Zitat stehen. Im zunächst folgenden Zitat wird nicht nur bestätigt, dass die Wechselrede wesentliches und ursprüngliches Moment von Sprache ist, sondern es wird auch deutlich, dass sie entscheidend den Begriff von Sprachobjektivität bestimmt:

“Es liegt aber in dem ursprünglichen Wesen der Sprache ein unabänderlicher Dualismus, und die Möglichkeit des Sprechens selbst wird durch Anrede und Erwiederung bedingt. Schon das Denken ist wesentlich von Neigung zu gesellschaftlichem Daseyn begleitet, und der Mensch sehnt sich, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungs-Beziehungen, auch zum Behuf seines blossen Denkens nach einem dem *Ich* entsprechenden *Du*, der Begriff scheint ihm erst seine Bestimmtheit und Gewissheit durch das Zurückstrahlen aus einer fremden Denkkraft zu erreichen. Er wird erzeugt, indem er sich aus der bewegten Masse des Vorstellens losreisst, und, dem Subject gegenüber, zum Object bildet. Die Objectivität erscheint aber noch vollendeter, wenn diese Spaltung nicht in dem Subject allein vorgeht, sondern der Vorstellende den Gedanken wirklich ausser sich erblickt, was nur in einem andren, gleich ihm vorstellenden und denkenden Wesen möglich ist. Zwischen Denkkraft und Denkkraft aber giebt

es keine andre Vermittlerin, als die Sprache.” (Humboldt 1996: 138f.; vgl. auch 201)

Entscheidend ist hier, dass sich Objektivität in einer vollendeteren Form “nur”, und das heißt also: notwendigerweise, über den intersubjektiven Abgleich subjektiver Entwürfe von Objektivität konstituiert. Die intersubjektive Konstitution von Objektivität, und dies drückt der Komparativ *vollendeter* aus, hat also einer monologischen oder dem Dialog Individuum - *langue* entspringenden Konstituierung von *langue* voraus, dass sie dem unerreichbaren Ideal von Objektivität *näher kommt*, und zwar indem sie die in jeder Objektivität notgedrungen verborgene Differenz nicht unterschlägt. Humboldt geht im weiteren Textverlauf dann noch einen Schritt weiter, indem er in dieser Form einer nicht unterschlagenden intersubjektiven Objektivität auch den Ursprung und Ort der freiheitlichen Veränderung von Objektivität, und das heißt von Sprachnorm und *langue* verankert:

“[...] die Sprache [...] kann nur gesellschaftlich, nur indem an einen gewagten Versuch ein neuer sich anknüpft, zur Wirklichkeit gebracht werden. Das Wort muss also Wesenheit, die Sprache Erweiterung in einem Hörenden und Erwiedernden gewinnen. Diesen Urtypus aller Sprachen drückt das Pronomen durch die Unterscheidung der zweiten Person von der dritten aus. *Ich* und *Er* sind wirkliche verschiedene Gegenstände, und mit ihnen ist eigentlich Alles erschöpft, denn sie heissen mit andren Worten *Ich* und *Nicht-ich*. *Du* aber ist ein dem *Ich* gegenübergestelltes *Er*. Indem *Ich* und *Er* auf innerer und äusserer Wahrnehmung beruhen, liegt in dem *Du* Spontaneität der Wahl. Es ist auch ein *Nicht-ich*, aber nicht, wie das *Er*, in der Sphäre aller Wesen, sondern in einer andren, in der eines durch Einwirkung gemeinsamen Handelns. In dem *Er* selbst liegt nun dadurch, ausser dem *Nicht-ich*, auch ein *Nicht-du*, und es ist nicht bloss einem von ihnen, sondern beiden entgegengesetzt.” (ebd. 139; vgl. auch 202)

Das Phänomen von Pronominalität wird also von Humboldt hier nicht im Sinne syntaktischer oder textlinguistischer Referenzialität, sondern im sprachphilosophischen Sinne als sprachkonstituierendes ‘urtypisches’ Phänomen diskutiert.<sup>85</sup> Die Emphatisierung des Dialogs zwischen *Ich* und *Du* markiert hier die entscheidende Sprachkonstellation, in der die jeder Objektivität inhärierende Subjektivität als Ort der freiheitlich spontanen *Sprachveränderung* in Funktion tre-

---

<sup>85</sup> Interessant ist in dieser Hinsicht, dass Humboldt Pronominalität im sprachphilosophisch ‘urtypischen’ Sinne nicht ganz von ‘linguistischer’ Pronominalität abkoppelt, nicht so sehr, weil er im Anschluss an diese Passagen zu sprachvergleichenden und sprachgenetischen Untersuchungen von Pronominalität übergeht, sondern vor allem dadurch, dass ihm scheinbar sehr daran gelegen war, dass sich als Entsprechung zur urtypischen Ich-Du-Wechselrede eine in allen Sprachen feste Referenzialität des *Ich* und *Du* nachweisen lasse, bzw. es zumindest keine referenzielle Austauschbarkeit zwischen *Ich* und *Du* gebe (also nicht etwa zwischen *Ich* und *Er*, insofern ja die Verwendung eines Pronomens der dritten Person Singular anstelle des *Du* ein durchaus frequentes Faktum darstellt). In dieser Beziehung verwirrten Humboldt die Daten, die er von der japanischen Sprache zur Verfügung hatte, wo eine solche feste Referenz scheinbar nicht vorliegt (vgl. dazu Kameyama 1996: 85f.).

ten kann, als lebendiger Dialog bzw. als intersubjektive *Sprech*konstellation.<sup>86</sup> Die dem Wechselbezug von Ich und Du inhärente sprachbildende Potenz fehlt dagegen dem Ich-Er- und dem Du-Er-Bezug, die somit als defiziente, unvollkommenere Modi eines Wechselbezugs erscheinen. Man könnte Humboldt so interpretieren, dass die Einbeziehung, Berücksichtigung oder Reflexion auf eine andere individuelle sprachliche ‘Weltsicht’, die monologisch vollzogen wird, der also die prinzipiell unbegrenzte und unkalkulierbare Möglichkeit des spontanen Widersprechens entzogen ist (wie etwa im Dialog mit literarischen Werken etc.), wesenskategorisch dem Ich-Du-Dialog nachgeordnet ist. Charakteristisch für Humboldts dialektisches Sprachdenken ist aber nun, dass diese Wesenskategorie der *Dialogizität* auch auf der Ebene der Sprachen, der *langues* zum Tragen kommt und als lebendiger Dialog unter (individuellen, nationalen) Sprachen konzipiert wird:

“Das Bewahren der [Sprach-]Nationalitaet ist nur dann wahrhaft achtungswürdig, wann es zugleich den Grundsatz in sich fasst, die scheidende Gränze immer feiner, und daher immer weniger trennend zu machen, sie nie zu beengender Schranke werden zu lassen. Denn nur dann fließt es aus einem wirklichen Gefühl für die Veredlung des Individuums und der Menschheit her, welche das letzte Ziel alles Strebens sind.” (ebd. 277)

Wenn auch weniger explizit betont als bzgl. der personalen Wechselrede, so scheint doch der lebendige Dialog zwischen Sprachen, getragen von der Bereitschaft aller Sprachgemeinschaftsangehörigen, sich von einer anderen Sprache etwas sagen zu lassen, was die eigene Sprache nicht sagt, auch die Basis für einen wirklich fruchtbringenden Sprachvergleich zu sein.

Ausgehend von der Überzeugung, dass auch der Humboldtsche Begriff der *Zwischenwelt* nur auf der Grundlage der Wesenskategorie von Intersubjektivität zu begreifen ist, hat Tilman Borsche ihn, in bewusstem Kontrast zu Weisgerber, auf der Ebene personaler Dialogizität situiert:

“So stellt sich in der Rede wirklich eine ‘Zwischenwelt’ dar, nicht aber zwischen Ich und Nicht-Ich, denn diese lassen der Rede keinen freien Raum, sondern zwischen Ich und Du. Diese Zwischenwelt ist eine freie und zugleich gesetzmäßige – die Welt, in der wir wirklich leben. Sie wird in einem unendlichen Gespräch gebildet und stellt sich als die vielfältige Übereinstimmung und Differenz ihrer Ansichten dar.” (Borsche 1990: 166f.)

---

<sup>86</sup> Obwohl Humboldt Fichte im Zusammenhang dieser Überlegungen nicht erwähnt, kann man Humboldts Position durch das Aufgreifen des Fichteschen Terminus *Nicht-Ich* als implizite Kritik an Fichte auffassen, bei dem sowohl Erkenntnis als auch die Konstitution der Subjekt-Objekt-Beziehung aus der Dialektik von *Ich* und *Nicht-Ich* entspringt und die Dimension des *Du* erkenntnistheoretisch derivativ bleibt. Eine genauere Untersuchung dieser Frage muss hier unterbleiben. Heuristisch interessant wäre natürlich die Frage, inwiefern die Tendenz zur Abblendung der Dimension des *Du* mit einer höheren Bereitschaft zu sprachchauvinistischer *langue*-Betonung einhergeht, die sich bekanntlich bei Fichte ja auch findet und von Weisgerber bisweilen auch affirmativ angeführt wird (vgl. u.a. Weisgerber 1933: 224; 1950a: 226, 231).

Die oben angeführten ‘harten’ Urteile gegenüber Weisgerbers Humboldt-Rezeption, dass er Humboldt ‘halbieren’ und negieren, beruhen fast allesamt darauf, dass Weisgerber die bis hierher dargestellten Ansichten Humboldts unterschlagen habe. Im einzelnen wird herausgestellt, (1) dass Weisgerber die wesentliche Rolle, die das Individuum bei Humboldt einnimmt, negiert (Heeschen, V. 1972: 60; Dittmann 1980: 53). Der Einzelne werde von Weisgerber unterworfen (Ivo 1994a: 164) und zum “inneren Gegner” (Ivo 1994c: 222) seiner Sprachkonzeption gemacht, nicht das Individuum sei sprachkreativ, sondern allein die Muttersprache (Lösener 2000: 205). (2) Dementsprechend lasse sich bei Weisgerber auch eine strikte “Abwertung der Rede” (ebd. 204), des jedesmaligen individuellen Sprechens feststellen, und ineins damit die Ausblendung der von Humboldt intendierten Verbindung von individueller sprachlicher Tätigkeit mit dem Energie-Aspekt von Sprache (Borsche 1981: 61ff.; Junker 1986: 75ff.; Pegatzky 1994: 33). (3) Damit werde das individuelle Sprechen auch des ihm von Humboldt zuerkannten Gewaltaspekts, d.h. seiner sprachverändernden Potenz beraubt (Junker 1986: 83; Saffer 1996: 182). Individuelle Sprechakte sind für Weisgerber nichts als reine Aktualisierungen der Muttersprache (Lösener 2000: 205). (4) Somit verliert Weisgerber auch den Blick für soziale Divergenzen, die unter dem Diktat der Muttersprache unwesentlich werden (Junker 1986: 81). (5) Die Wesenskategorie der Dialogizität bei Humboldt werde von Weisgerber komplett ignoriert und durch den Leitgedanken der Konformität in und gegenüber der Muttersprache ersetzt (Ivo 1994c: 203ff.).

Meiner Ansicht nach sind diese Kritiken an Weisgerber gerechtfertigt. Tatsächlich blendet Weisgerber den Aspekt der Dialogizität bei Humboldt vollkommen aus und devalorisiert eindeutig die Rolle des Individuums, des jedesmaligen Sprechens und der in ihm liegenden sprachverändernden Potenzialität. Obwohl Weisgerber, wie schon in Kap. 2.5. diskutiert wurde, in den 60er Jahren dem *sprachmächtigen* Menschen einen beschränkten Einfluss auf die Muttersprache zugestand, stellt er bezüglich der Interpretation des Energiea-Begriffs bei Humboldt mehrfach unmissverständlich klar, dass er es für eine “Fehlinterpretation[en]” halte, “daß Humboldt das Schwergewicht des Sprachlichen auf die Tätigkeit des Sprechens verlegen wolle” (Weisgerber 1953/54: 374).<sup>87</sup> Weisgerber begründet seine Interpretation damit, dass Humboldt die “Totalität dieses Sprechens” (Humboldt 1996: 418) gerade als Ganzheit, als Muttersprache, gegenüber den jeweiligen Sprechakten, der Summe der einzelnen Sprechakte habe abheben wollen (Weisgerber 1953/54: 374ff.). Weisgerber gelangt zum Fazit:

“Und was er [Humboldt; B.S.] vor allem begreiflich machen will, ist *Muttersprache* als «Totalität» (nicht Summe!) des «Sprechens» (aller Aktualisierung einer Sprache), also die «sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes», als «geistiger Prozeß», der einer Menschengruppe zugeordnet ist, als «Emanation» des Geistes einer Sprachgemeinschaft.” (ebd. 377)

---

<sup>87</sup> Ähnlich unmissverständlich auch: Weisgerber (1962b: 21; 1963d: 269).



Dass in besagtem Zitat zwar der Begriff der Totalität durchaus Spielraum lässt für eine mögliche Referenz auf Sprache im Sinne von Muttersprache, kann nicht als Argument verwendet werden, um den systematischen Stellenwert all der anderen grundlegenden Aussagen Humboldts zu Rolle und Funktion von Individuum und *parole* zu negieren. Insofern kann auch Gippers Versuch, Weisgerbers Humboldt-Interpretation zu rechtfertigen, nicht überzeugen. Gipper wiederholt im Grunde nur Weisgerbers Argumentation und betont, es sei "gewiß" (Gipper 1992/93, Bd. 1: 30), dass Humboldt mit dem Begriff *Tätigkeit* nicht den einzelnen Sprechakt gemeint habe. Noch im Jahr 2000 vertritt Gipper die Ansicht, dass Weisgerbers Sprachdenken "ganz im Sinne Humboldts" (Gipper 2000: 25) sei und den "Humboldtischen Ansatz in vielfältiger Weise" (ebd.) sogar noch erweitere.

Das Argument, dass Weisgerber Humboldt *nicht* 'halbiert' habe, ist also meiner Ansicht nach nicht aufrechtzuerhalten. Die nun folgenden Ausführungen sollen dennoch zu einer in der bisherigen Forschung noch nicht entwickelten Differenzierung der Argumente zur Beurteilung von Weisgerbers Humboldt-Rezeption führen. Zunächst sei in aller Kürze dargestellt, in welchen Hinsichten Humboldt Weisgerber interessiert.

Der Begriff *Energieia* wird von Weisgerber nicht als (Sprech)-Tätigkeit des Individuums verstanden, sondern primär an die Muttersprache als *langue* geknüpft und als *Wirkung* interpretiert. Dabei lassen sich nach Weisgerber drei Formen von Wirkung unterscheiden:

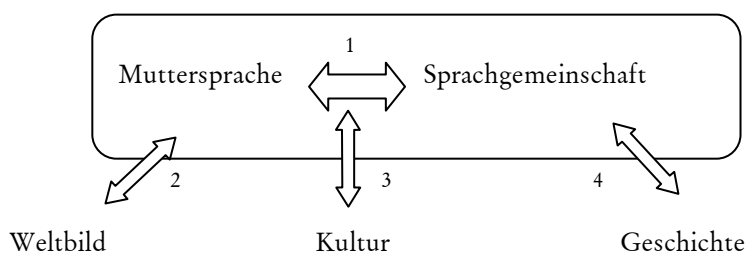
"Muttersprache als Energieia umschließt drei Formen des Wirkens, in denen ihr Dasein sich gestaltet. Jede Muttersprache ist eine geist-schaffende Kraft, insofern sie aus den Grundlagen des «Seins» und des menschlichen Geistes die gedankliche Welt ausformt, in deren geistiger Wirksamkeit das menschliche Tun sich abspielt. Jede Muttersprache ist eine kulturtragende Kraft, insofern sie als notwendige Bedingung in allem Schaffen menschlicher Kultur darinsteht und deren Ergebnisse mitprägt. Jede Muttersprache ist eine geschichtsmächtige Kraft, insofern sie im Vollzug des Gesetzes der Sprachgemeinschaft eine Gruppe von Menschen geschichtlich zusammenschließt und bewegt. Erforschung einer Sprache bedeutet also Aufdecken dieser drei Formen der Energieia [...]." (Weisgerber 1964a: 33)

Diese Grundansicht vertritt Weisgerber meines Wissens schon ab 1948 (also noch vor der eigentlichen Ausgestaltung seiner energetischen Sprachwissenschaft) und behält sie von da an bei.<sup>88</sup> Da Wirkung von Weisgerber immer auch

---

<sup>88</sup> Vgl. Weisgerber (1948: 111; 1952: 7; 1957: 7f.; 1962b: 31). Zur Vorstellung der drei Wirkformen scheint Weisgerber sukzessive gelangt zu sein: In der Habilschrift, also zu Beginn seiner Humboldt-rezeption, verbindet Weisgerber den Energieibegriff mit der Konstitution des erkenntnisleitenden sprachlichen Weltbilds (Weisgerber 1924: 199), 1930 spricht er schon von der Wirkung "im Leben der Menschheit [und] der Völker" (=Sprachgemeinschaften) (Weisgerber 1930d: 59), 1933 wird "die Welt der darzustellenden Objecte" (Humboldt 1996: 19) zur Kulturwelt, auf die das sprachliche Weltbild Wirkungen ausübt (Weisgerber 1933: 65), 1939 werden die Wirkformen der

als Wechselwirkung verstanden wird<sup>89</sup>, könnte man das System sprachbezogener Wirkungsbeziehungen wie folgt schematisieren:



FIGUR 5

Grundlegend ist die Wechselwirkungsbeziehung 1 zwischen Muttersprache und Sprachgemeinschaft. Da die Wechselwirkungsbeziehungen nach Weisgerber aber auch 'transitieren', ist es für ihn selbstverständlich, dass etwa auch Sprachgemeinschaft und Weltbild bzw. Muttersprache und Geschichte in einem Wechselwirkungsverhältnis stehen, obwohl im Zitat die geschichtsmächtige (Wirk-)Kraft der Muttersprache stärker an die Sprachgemeinschaft, die weltbildkonstitutive Wirkung stärker an die Muttersprache gekoppelt wird. Bei Humboldt wird Weisgerber vor allen Dingen in Hinsicht der Wechselwirkungen 1 und 2 fündig. Wechselwirkung 1, die die weltbild- und erkenntniskonstituierende Funktion von Muttersprache betrifft, wurde in Kapitel 3.1.3. schon ausführlich besprochen, wobei sich herausstellte, dass Weisgerber in diesem Punkt Humboldts Auffassungen sehr nahe steht. Den zweiten Fokus seiner Aufmerksamkeit richtet Weisgerber auf Textstellen bei Humboldt, die die für ihn grundlegende Beziehung zwischen Muttersprache und Sprachgemeinschaft betreffen. Ganz besonders an dieser systematischen Stelle, an der es, in Humboldtscher Terminologie, um das Verhältnis von *Nation* (seltener *Volk*) und *Sprache* im Sinne von Muttersprache geht, setzte die Kritik an, die die Unterschlagung der anderen dialektischen Komponente, d.h. der bedeutenden Funktion von *Individuum* und *parole* für 'Sprache' einklagte. Werfen wir nun einen kurzen Blick auf diejenigen Textstellen, die Weisgerber für seine Interpretation reklamiert.

In dieser Hinsicht muss es Weisgerber nicht schwer gefallen sein, entsprechende Textstellen bei Humboldt ausfindig zu machen, da es ihrer eine ganze Reihe gibt, die einen wesentlichen Bezug von Nation (im Sinne von Sprachgemeinschaft) und Sprache behaupten. Schon 1820 schreibt Humboldt:

“Im Grunde ist die Sprache [...] die Nation selbst, und recht eigentlich die Nation.” (Humboldt 1996: 27)

---

Weltbildkonstitution und der Wechselwirkung von Muttersprache und Entwicklung des geschichtlichen Lebens der Sprachgemeinschaft herausgestellt (Weisgerber 1939: 11).

<sup>89</sup> Vgl. hierzu auch Kap. 2.4.

Einige Jahre später, in *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* [1827-1829] heißt es in ähnlich kategorischer Weise:

“Die Sprachen aber werden nur von Nationen erzeugt, festgehalten und verändert, die Vertheilung des Menschengeschlechts nach Nationen ist nur seine Vertheilung nach Sprachen, und auf diese Weise ist sie es allein, welche die sich in Individualität der Allheit nähernde Entwicklung der Menschheit zu begünstigen vermag.” (ebd. 161)

Schon hier deutet sich an, dass Humboldt zwar von der Erzeugung der Sprachen durch die Nationen spricht, eigentlich aber eine durch die Identifikationsgleichung implizierte Wechselwirkungsbeziehung postuliert; dies wird im fortlaufenden Text ziemlich unmissverständlich ausgedrückt, insofern die Nation einerseits Sprache erzeugt, andererseits in ihrer inneren Entwicklung und in äußeren Manifestationsakten von Sprache wesentlich abhängig ist:

“Dass die menschlich geistige Kraft, die doch wahrhaft individuell nur im Einzelnen erscheint, sich auch in Bildung einer Mittelstufe nationenweis individualisieren musste, liegt zwar im Allgemeinen in dem den Begriff der Menschheit nothwendig bedingenden Charakter der Geselligkeit, allein ganz bestimmt in der Sprache, die nie das Erzeugniss des Einzelnen, schwerlich das einer Familie, sondern nur einer Nation seyn, nur aus einer hinreichenden Mannigfaltigkeit verschiedner, und doch nach Gemeinsamkeit strebender Denk- und Empfindungsweisen hervorgehen kann. Die Sprache aber dankt selbst dieser Kraft ihren Ursprung, oder was der richtigere Ausdruck seyn dürfte, die bestimmte nationale Kraft kann nur in der bestimmten nationalen Sprache, diesen Lauten, diesen analogischen Verknüpfungen, diesen symbolischen Andeutungen, diesen bestimmenden Gesetzen innerlich zur Entwicklung, äusserlich zur Mittheilung kommen.” (ebd. 162)

Auch lassen sich weitere Stellen bei Humboldt finden, in denen wie hier im Zitat (“nie das Erzeugniss des Einzelnen”) die sprachbildende Potenz des Einzelnen stark reduziert (bzw., wie hier scheinbar, ganz aufgehoben) wird:

“[...] dass ihre [der Sprache; B.S.] Rückwirkung [auf das Individuum; B.S.] um so bestimmender ist, als in ihr das vermitteltst ganzer Zeiträume und Nationen in Masse Hervorgebrachte auf das Individuum einwirkt, dessen selbst schon, durch die Gleichheit der Einwirkungsursachen ähnlich gestimmte Individualität ihr nur wenig zu widerstehen vermag.” (ebd. 68)

Es wäre ein leichtes, diesen Zitaten noch weitere hinzuzufügen, was aber im bezweckten Argumentationsverlauf nicht nötig ist, dazu kann man auch die entsprechenden ‘Zitatensammlungen’ Humboldts bei Weisgerber<sup>90</sup> nachschlagen. Auffallend ist allerdings an den zuletzt angeführten Zitaten, dass Humboldt seine Urteile immer wieder in *kategorisch-apodiktischer Form* formuliert (“Die Sprachen aber werden *nur* von Nationen erzeugt”; sie sind “*nie* das Erzeugniss des

---

<sup>90</sup> Vgl. etwa Weisgerber (1948: 111ff.; 1950a: 222ff.).

Einzelnen“; “die bestimmte nationale Kraft kann *nur* in der bestimmten nationalen Sprache zur Entwicklung kommen“). Dies trifft auch auf das folgende Zitat zu:

“Der Mensch lebt auch hauptsächlich mit den Gegenständen, so wie sie ihm die Sprache zuführt, und da Empfinden und Handeln in ihm von seinen Vorstellungen abhängt, sogar **ausschliesslich** so.” (ebd. 224; fast identisch 434; Hervorhebung durch Dickdruck B.S.)

Insofern in diesem Zitat die Apodiktizität des Urteils durch die Selbstkorrektur als reflektierte und mit allem Bedacht gewählte Urteilsform erscheint, könnte man daraus ableiten, dass Weisgerber sich nun doch nicht zu Unrecht auf Humboldt beruft. Auch diese Argumentation halte ich aber für verfehlt, da sie die spezifische Ausprägung von Humboldts dialektischem Denken nicht berücksichtigt. Humboldt scheut nicht davor zurück, bestimmte Perspektiven auf Sprache bis ins letzte ‘Extrem’ auszugestalten, um sie dann von einer anderen Perspektivik, also nicht so sehr durch vereinzelte kontrastierende Urteile, als vielmehr durch ganze Argumentationsstränge, zu relativieren. Dies sehen die heutigen Humboldtforscher und Weisgerberkritiker zwar auch, werfen die Nichtberücksichtigung dieser textspezifischen Dialektik auch zu Recht Weisgerber vor (Ivo 1994c: 198; Lösener 2000: 199; Saffer 1996: 176), verfallen aber ab und an in den gleichen Fehler (was in der Folge kurz aufgezeigt werden soll). Aber auch dies ist nicht der eigentlich springende Punkt, sondern vielmehr die Tatsache, dass Humboldts dialektisches Sprachdenken sich in ein holistisches ausweitet, das verschiedenste Sichten auf Sprache prismatisch vereinigt, ohne ihre scheinbaren apodiktischen Gegensätzlichkeiten aufzuheben. Sprachphilosophisch (und sprachwissenschaftstheoretisch) eingelöst wird und wurde aber, nicht nur von Weisgerber, immer nur ein jeweils halber Humboldt. Dies wird im Laufe dieses und auch der folgenden Unterkapitel deutlich werden. Es scheint also so zu sein, als fordere Humboldts holotroper Multiperspektivismus geradezu eine Verkürzung seines dialektisch-holistischen Ansatzes heraus, um in der dadurch ermöglichten intensiveren Durcharbeitung den partikularen und scheinbar antinomischen Positionen ein stärkeres Profil zu verleihen. In diesem übergreifenden Sinne nimmt Weisgerber einen systematischen Ort ein, der durchaus der Partikularität bezichtigt werden darf. Ihn aber ganz ins Abseits zu stellen, läuft Gefahr, der gleichen verkürzten Humboldt-Sicht zu verfallen, die man bei Weisgerber vorschnell festzustellen glaubt.

In Anbetracht dieser grundsätzlichen Feststellungen lässt sich nun auch zu den Kritiken an Weisgerber Stellung nehmen, die meiner Ansicht nach unberechtigt sind. Obwohl Borsche als einer der besten Humboldt-Kenner die dialektische Denkweise Humboldts immer wieder hervorhebt, verfällt er doch in den Fehler, vor allem wenn es um den Kontrast zu Weisgerber geht, ganz unhumboldtisch die von Weisgerber unterschlagene Seite Humboldts *überzubewerten*, wie etwa im folgenden Zitat:

“Als [...] Ergebnis der Interpretation des Humboldtschen Sprachbegriffs bleibt festzuhalten, daß für Humboldt das Wesen der Sprache, ihre Energie, **allein** im jedesmaligen Sprechen der Individuen begründet ist.” (Borsche 1981: 67f.; Hervorhebung durch Dickdruck B.S.)

Ähnlich einseitig werden auch der im jedesmaligen Sprechen inhärente Gewaltaspekt gegenüber dem Machtaspekt der Sprache als *langue* (ebd. 222) und die individuelle Weltansicht gegenüber der durch die *langue* vermittelten Weltansicht (ebd. 267f.) in eine Vorrangstellung gehoben. Und auch Ivo lässt sich zum falschen apodiktischen Urteil ‘verleiten’:

“Humboldts sprachkritische Überlegungen gründen also **nicht** in der These von der Sprache als Weltansicht.” (Ivo 1994b: 80; Hervorhebung durch Dickdruck von Ivo [!])

Weniger als ‘Verstoß’ gegen Humboldts dialektisches Denken, sondern eher als Unkenntnis und ideologisierte Verkürzung der Position Weisgerbers müssen Urteile gelten, die Weisgerbers Sprachdenken vorwerfen, es berücksichtige nur die *statische*, die *Ergon*-Seite des Humboldtschen Sprachbegriffs:

“Wenn Weisgerber von ‘Energiea’ spricht, meint er genau das, was Humboldt mit ‘Ergon’ meinte, die Seite der «Wörter und Regeln».” (Lösener 2000: 200)

“Die Aufhebung der Geschichtlichkeit und des Subjekts gehören bei Weisgerber zusammen und verleihen der Muttersprache einen uniformen und statischen Charakter.” (ebd. 204)

“An die Stelle von Humboldts historischer Gleichgewichtung und einer systematischen Dominanz der Thematisierung der Sprache als Prozeß tritt bei Weisgerber die Dominanz der Thematisierung der Sprache als Produkt.” (Ivo 1994c: 206)

Auch für Saffer ist Weisgerbers Sprachdenken “ausschließlich statisch” (Saffer 1996: 153), wobei sich Saffer noch zu Unrecht auf Junker beruft, der aber gerade einer der wenigen ist, der trotz seiner Kritik an Weisgerber ausreichend differenziert feststellt, dass Weisgerbers Energiea-Begriff zwar nicht den “Kern der Intention Humboldts” (Junker 1986: 78) treffe, aber immerhin aus der statisch orientierten Betrachtung Saussures herausführe, indem er die *langue* dynamisiere (ebd.). Andere Fehlurteile wie etwa dasjenige Ivos, dass der Mitte-Gedanke Humboldts für Weisgerber nicht konstitutiv sei (Ivo 1994c: 219), leiten sich dann leicht aus der einmal vollzogenen ideologischen Verkürzung des Horizonts ab.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Dies heißt, wie schon zuvor betont wurde, nicht, dass Weisgerber in allen Belangen verteidigt werden soll. Borniert sind beispielsweise seine beiläufig hingeworfenen Bemerkungen, Humboldt “lagen scharfe Formulierungen [...] nicht recht” (Weisgerber 1929: 86), bzw. er sei “nie zu einer systematischen Durchführung” (Weisgerber 1973a: 116) einer energetischen Sprachbetrachtung gelangt.

Obwohl nun der thematische Bereich, in dem sich die große Mehrheit der kritischen Einwände gegen Weisgerbers Humboldt-Rezeption situiert, dargestellt worden ist, ist damit die Thematik der 'Halbierung' Humboldts noch nicht zureichend erfasst. Zwei weitere Aspekte sollen in der Folge noch in gebotener Kürze besprochen werden, nicht nur weil auch sie sporadisch mit einer Kritik an Weisgerber verbunden wurden, sondern auch deswegen, weil sie meine These von der fast unmöglichen Einlösbarkeit von Humboldts holistischem Sprachdenken argumentativ stützen.

Zunächst darf über dem Gegensatz von *langue* und *parole* der Status des *langage* bei Humboldt nicht vergessen werden. Auf überzeugende Weise hat Köller die Korrelation dieser drei Weisen von Sprache bei Humboldt in knapper Form zusammengefasst:

“So sehr Humboldt einerseits darum bemüht ist, die historisch gewachsenen Sprachen als eigenständige geistige Welten und geistige Handlungs-subjekte zu kennzeichnen, so sehr ist er andererseits auch darum bemüht, die *geistigen Kräfte* herauszustellen, die der strukturbildenden Macht der einzelnen Sprachen in einem gegenläufigen Sinne entgegenarbeiten. Diese eigentlich noch grundlegenden geistigen Kräfte, die sowohl die Ausbildung der einzelnen Sprachen ermöglicht haben als auch deren Fortentwicklung bedingen, resultieren für Humboldt aus dem angeborenen *Sprachvermögen* des Menschen. In diesen Kräften repräsentieren sich für ihn nicht nur universale geistige Fähigkeiten, die quer durch alle Sprachen und Kulturen zu beobachten sind, sondern auch die Grundvoraussetzungen dafür, die vorhandenen Sprachformen flexibel zu verwenden und im *Sprechvorgang* selbst die vorhandenen Sprachformen schöpferisch den jeweiligen Ausdrucksintentionen anzupassen.” (Köller 1988: 242)

Die These von der “eigentlich noch grundlegenden” geistigen Kraft des *langage* im Verhältnis zu *langue* und *parole* findet sich in folgendem Zitat von Humboldt sehr schön bestätigt:

“Die Sprache gehört mir an, weil ich sie hervorbringe. Sie gehört mir nicht an, weil ich sie nicht anders hervorbringen kann, als ich thue, und da der Grund hiervon in dem Sprechen und Gesprochenhaben aller Menschengeschlechter liegt, soweit Sprachmittheilung ohne Unterbrechung unter ihnen gewesen seyn mag, so ist es die Sprache selbst, von der ich diese Einschränkung erfahre. Allein was mich in ihr beschränkt und bestimmt, ist in sie aus menschlicher, mit mir innerlich zusammenhangender Natur gekommen, und das Fremde in ihr ist daher nur meiner augenblicklichen individuellen, nicht meiner ursprünglichen wahren Natur fremd.” (Humboldt 1996: 226)

Diese wahre, ursprüngliche Natur kann aber bei Humboldt ebensogut als universales Sprachvermögen, als “Eine Sprache”, die “das ganze Menschengeschlecht” (ebd. 424) besitzt, als universale Grammatik oder als universales Vernunftver-

mögen im Sinne Kants<sup>92</sup> interpretiert werden. Weitgehend einig ist sich aber die moderne Humboldtforchung in dem Punkt, dass es, unabhängig von einer jeweiligen Favorisierung eines dieser Universalaspekte, gar keinen Sinn macht, die Universalität von Sprache bei Humboldt aus ihrer wesenhaften Korrelation mit dem *langue*- und *parole*-Phänomen auszukoppeln, denn dies würde wiederum bedeuten, dass Humboldt halbiert oder gar gedrittelt würde. Zur Zielscheibe der Kritik ist hier bekanntermaßen besonders Chomsky geworden, wobei der wohl gewichtigste Vorwurf derjenige ist, dass Chomsky nicht beachtet habe, dass der unbegrenzte Gebrauch, den der Mensch von einer begrenzten Anzahl von Regeln und Prinzipien mache, bei Humboldt keine Angelegenheit der *rule-governed creativity*, sondern der *rule-changing creativity* sei (so u.a. Coseriu 1970: 55)<sup>93</sup>, was eindeutig besagt, dass ein Verständnis von *langage* als festem Set angeborener grammatischer Strukturen das normverändernde ‘Gewalt’potenzial der *parole* bei Humboldt unterschlägt. In diesem Zusammenhang wurde dann auch bisweilen die Meinung vertreten, dass der einseitig verzerrenden universalistischen Humboldt-Rezeption Chomskys die einseitig relativistische Rezeption Weisgerbers als komplementärer Gegenpart gegenüberstünde (Helbig 1990: 60; Junker 1986: 85f.; Mueller-Vollmer 1991: 112). Der Vorwurf gegen Weisgerber lautet also hier, dass er (neben dem *parole*-Aspekt) auch den *langage*-Aspekt des Humboldtschen Sprachdenkens unterschläge. Dass dies meiner Ansicht nach differenzierter zu beurteilen ist, wurde schon schon in Kap. 3.1.3. dargestellt und braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Zum Abschluss sei noch auf den Begriff der *inneren Sprachform* bei Humboldt eingegangen, der in seiner Rezeptionsgeschichte zu den unterschiedlichsten Interpretationen geführt hat und um den sich eine Art mythische Aura gebildet hat. Von Humboldt zwar mehr als nur einmal, wie manchmal behauptet wird, erwähnt (Humboldt 1996: 457; 463; 674), oft aber auch durch terminologische Varianten vertreten, scheint seine forschungsanregende und interpretationsstimulierende programmatische Kraft bis heute nicht erschöpft. Im Rahmen dieser Arbeit ist es natürlich vollkommen unmöglich, die Forschung zu diesem Thema angemessen zu berücksichtigen. Mir geht es nur darum zu zeigen, dass Humboldt auch diesen Begriff in bisher noch nicht erwähnte komplexe dialektische Bezüge einspannt. Da auch hier in der Rezeption bestimmte Verkürzungen und Ausblendungen üblich sind, und dies für die sprachphilosophische Rezeption Folgen hat, ist eine kurze Diskussion dieser Thematik unvermeidlich.

Der berühmte Paragraph 21 des Kawi-Werks [1830-1835] mit der Überschrift “Innere Sprachform” (ebd. 463) beginnt wie folgt:

“Alle Vorzüge noch so kunstvoller und tonreicher Lautformen, auch verbunden mit dem regesten Articulationssinn, bleiben aber unvermögend,

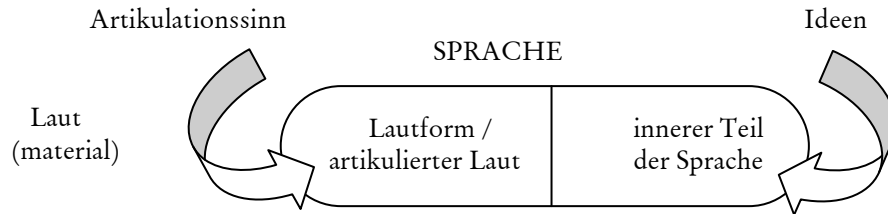
---

<sup>92</sup> Zum Verhältnis zu Kant siehe weiter unten Kap. 3.2.1.3.

<sup>93</sup> Zu dieser Streitfrage, die ja auch schon in Kap. 3.1.3. angesprochen wurde, gibt es eine breitgestreute Literatur. Hingewiesen sei hier auf die detaillierte Studie von Scharf (1983), in der auch die Forschungsliteratur bis zu diesem Datum dokumentiert wird, und auf Saffer (1996: 41-49).

dem Geiste würdig zusagende Sprachen hervorzubringen, wenn nicht die strahlende Klarheit der auf die Sprache Bezug habenden Ideen sie mit ihrem Lichte und ihrer Wärme durchdringt. Dieser ihr ganz innerer und rein intellektueller Theil macht eigentlich die Sprache aus; [...]" (ebd.)

Zur Veranschaulichung meiner Interpretation dieses Zitats und ihm verbundener anderer Textstellen diene folgendes graphische Schema:



FIGUR 6

In den vorhergehenden Paragraphen hatte Humboldt schon die wesentliche Bedeutung des Lautcharakters von Sprache erörtert, wobei der Sprachlaut sich vom tierischen Laut dadurch unterscheidet, dass ersterem die "Absicht und die Fähigkeit zur Bedeutsamkeit" (ebd. 440) zukomme, d.h. jeder sprachliche Laut ist artikulierter Laut. Quasi im Vorgriff auf spätere Erkenntnisse der strukturalistischen Phonologie hebt Humboldt in der Folge hervor, dass die bedeutungsdifferenzierende Funktion der Laute (ebd. 444) und ihre Einbettung in ein Lautsystem (ebd. 446) ein wesentliches Merkmal der Sprachlaute sei. Der Artikulationssinn lässt sich demzufolge als menschliche Fähigkeit zur Produktion und rezeptiver Identifikation von bedeutungsdifferenzierenden Lauten verstehen. Die *Lautform* der Sprache betrifft aber nicht nur die Phoneme, sondern umfasst alle bedeutungsdifferenzierenden Spracheinheiten, von Phonem, Morphem, Lexem bis zu Satz und Text. Das Problem der Interpretation des obigen Abschnitts besteht nun zunächst darin, dass die Rede von den *auf die Sprache Bezug habenden Ideen* impliziert, dass diese Ideen außerhalb von Sprache situiert werden, wobei der Satzanschluss mit *Dieser* irritiert, wenn man dieses *Dieser* als rückverweisende identifizierende Referenz liest, da dann die Ideen ja zugleich Teil der Sprache wären und außerhalb von Sprache stünden. Dass man annehmen muss, dass hier gar kein identifikatorischer, sondern nur ein partitiver Rückverweis vorliegt, im Sinne von: *Dieser auf die Ideen bezogene ihr ganz innere Teil*, zeigt der fortlaufende Text des obigen Zitats:

"[...] er ist der Gebrauch, zu welchem die Spracherzeugung sich der Lautform bedient, und auf ihm beruht es, dass die Sprache Allem Ausdruck zu verleihen vermag, was ihr, bei fortrückender Ideenbildung, die grössten Köpfe der späteren Geschlechter anzuvertrauen streben. Diese ihre Beschaffenheit hängt von der Übereinstimmung und dem Zusammenwirken



ab, in welchem die sich in ihr offenbarenden Gesetze unter einander und mit den Gesetzen des Anschauens, Denkens und Fühlens überhaupt stehen.“ (ebd. 463f.)

Schon dieser kurze Auszug zeigt, dass Humboldt eine Wechselwirkung, ein ‘Zusammenwirken’ zwischen innersprachlichen und außersprachlichen Gesetzen annimmt, wobei der innere Teil der Sprache sowohl innersprachlich mit der Lautform, als auch außersprachlich mit den Gesetzen des Denkens und Anschauens, aber auch denen des Fühlens in Verbindung steht, wobei die Rede von der ‘Übereinstimmung’ zu verstehen gibt, dass diese als Maß fungiert, in dem Sinne, dass Übereinstimmung *graduell* verwirklicht werden kann.

Auf dieser Basis beruht nun die Fortsetzung des Humboldtschen Gedankenexperiments, in dem er zu erwägen gibt, dass der intellektuelle, innere Teil der Sprache eigentlich nicht der entscheidende Grund für die Verschiedenheit der Sprachen sein dürfte, da er im Prinzip bei allen Menschen (und demnach in allen Sprachen) gleich sein müsse (ebd. 464), so dass man vermuten könnte, dass der Grund für Sprachverschiedenheit allein in der *Verknüpfung* des inneren Teils der Sprache *mit der Lautform* läge. Diese Hypothese ersetzt Humboldt aber im Textverlauf sofort durch die andere, dass man vielmehr davon ausgehen müsse, dass sich auch Verschiedenheiten “in dem bloss ideellen, von den Verknüpfungen des Verstandes abhängenden Theile finden [...], die aber alsdann fast immer aus unrichtigen oder mangelhaften Combinationen herrühren” (ebd. 465), wozu Humboldt dann Beispiele von ‘mangelhafter’ sprachlicher Ausbildung von Modus- oder Tempusformen beim Verb angibt (ebd.). Somit gibt es nach Humboldt also Verschiedenheiten im *inneren Teil der Sprache*, die dennoch nicht isoliert vom Bereich der *außersprachlichen Ideen* betrachtet werden können. Dass außer- oder übersprachliche Gesetze des Denkens und Anschauens hier in Betracht gezogen werden und als eigenständige Gesetzlichkeit angesetzt werden, ist mit Sicherheit auf die immer wieder festgestellte starke Präsenz Kants in Humboldts Denken zurückzuführen. Dementsprechend scheint es so, als könnten die Kantschen reinen Begriffe und Urteilsformen und die reinen Formen der Anschauung als letzter Grund und als Maßstab für den inneren Teil der Sprache angesehen werden. Dies scheint aber nur als eingeschränkte, partikuläre Hypothese Geltung beanspruchen zu dürfen, insofern als Humboldt schon in dieser Textpassage eine weitere wesentliche ‘Wirkinstantz’, neben den Gesetzen des Denkens und der Anschauung, ins Spiel bringt:

“Andrentheils sind aber auch hier [im inneren Teil der Sprache; B.S.] Kräfte geschäftig, deren Schöpfungen sich nicht durch den Verstand und nach blossen Begriffen ausmessen lassen. Phantasie und Gefühl bringen individuelle Gestaltungen hervor, in welchen wieder der individuelle Charakter der Nation hervortritt und wo, wie bei allem Individuellen, die Mannigfaltigkeit der Art, wie sich das Nemliche in immer verschiedenen Bedeutungen darstellen kann, ins Unendliche geht.” (ebd. 464f.)

Auf die "Verbindung des Lautes mit der inneren Sprachform" (ebd. 473), gekennzeichnet als "synthetisches Verfahren und zwar ein solches im ächtesten Verstande des Wortes, wo die Synthesis etwas schafft, das in keinem der verbundenen Theile für sich liegt" (ebd. 473), wirken Gefühl und Phantasie als Kräfte, die auch der Laut(form)-seite der sprachlichen Synthesis zugeschrieben werden:

"Die feste Verbindung der beiden constitutiven Haupttheile der Sprache [also: Lautform + innerer Teil der Sprache; B.S.] äussert sich vorzüglich in dem sinnlichen und phantasiereichen Leben, das ihr dadurch aufblüht, da hingegen die einseitige Verstandesherrschaft, Trockenheit und Nüchternheit die unfehlbaren Folgen sind, wenn sich die Sprache in einer Epoche intellectueller erweitert und verfeinert, wo der Bildungstrieb der Laute nicht mehr die erforderliche Stärke besitzt oder wo gleich anfangs die Kräfte einseitig gewirkt haben." (ebd. 474)

Humboldt gelangt dann in der Folge zu der These, dass man ein "künstlerisch schaffendes Princip" (ebd. 477) annehmen müsse, welches als ästhetisches Prinzip die Gelungenheit und Vollendetheit der sprachlichen Synthesis bemisst:

"Denn die Begriffe werden in ihr von Tönen getragen und der Zusammenklang aller geistigen Kräfte verbindet sich also mit einem musikalischen Element, das, in sie eintretend, seine Natur nicht aufgibt, sondern nur modificirt. Die künstlerische Schönheit der Sprache wird ihr daher nicht als zufälliger Schmuck verliehen; sie ist, gerade im Gegentheil, eine in sich nothwendige Folge ihres übrigen Wesens, ein untrüglicher Prüfstein ihrer inneren und allgemeinen Vollendung." (ebd.)

Die bisherigen Erörterungen zeigen, dass der Begriff der inneren Sprachform bei Humboldt schwerlich isoliert, als autonome Instanz, auftritt, sondern in unterschiedlichen dialektischen Wechselwirkungsverhältnissen verankert wird, die einen notwendig bestehenden und nur künstlich sezierbaren Wesenszusammenhang ausmachen. Auch wenn man die innere Sprachform mit dem 'inneren, intellektuellen Teil' der Sprache identifiziert, so steht doch dieser (1) mit der Lautform der Sprache, (2) mit den darin sich manifestierenden Kräften der Phantasie und des Gefühls, (3) mit den Gesetzen des Denkens und Anschauens und (4) mit dem ästhetischen Prinzip der gelungenen Verbindung all dieser Teile in Wechselwirkung. Zudem ist in Betracht zu ziehen, dass bei Humboldt der allgemeine Begriff der sprachlichen Form sowohl als *forma formata* als auch als *forma formans* (vgl. Hartmann 1957: 286ff.) verstanden werden muss, dass Sprache und geistige, intellektuelle Kraft in stetiger Wechselwirkung stehen (vgl. ebd. 548ff., 567), dass die innere Sprachform ebenso wie die äußere in ständiger Veränderung und Entwicklung begriffen ist, wobei als 'Wirkfaktoren' "nicht bloss die ursprüngliche Anlage der Nationaleigentümlichkeit [...], sondern jede durch die Zeit herbeigeführte Abänderung der inneren Richtung und jedes äussere Ereigniss, welche die Seele und den Geistesschwung der Nation hebt oder niederdrückt, vor allem aber der Impuls ausgezeichneter Köpfe" – mit anderen Worten:

sprachinterne und sprachexterne, individual- und kollektivsprachliche Wirkfaktoren – in Rechnung zu stellen sind.

Am Begriff der inneren Sprachform wird also im Vergleich zum Energiea-Begriff in gesteigerter Form deutlich, dass die Zentralbegriffe des Humboldtschen Sprachdenkens in eine Art holistische Dialektik eingespannt sind, der gegenüber jede Rezeption fast notwendigerweise in partikularen Perspektivismus verfallen muss, will sie diesen Holismus nicht auf epigonale Weise reproduzieren. Tatsächlich ist in der Rezeption zumeist eine der vielen Facetten des Begriffs der inneren Sprachform zur wesentlichen stilisiert worden. Coseriu etwa identifiziert “die Gestaltung der einzelsprachlichen Bedeutungen, sowohl der grammatischen als auch der lexikalischen” (Coseriu 1970: 55) mit der inneren Sprachform, Borsche legt Wert darauf, dass der Humboldtsche Formbegriff, auch der der inneren Form, als Maß für das modifizierende Sprechen aufgefasst werden muss (Borsche 1989: 60f.), Schmitter betont die Bedeutung des ästhetischen Prinzips in der Vereinigung von äußerer Lautform und innerer Sprachform (Schmitter 1987: 93ff.). Stenzel ist einer der sicherlich ganz wenigen, die die gleichursprüngliche Wesenhaftigkeit des *Lautcharakters* von Sprache bei Humboldt zur Grundlage seiner erstmals 1934 erschienenen *Philosophie der Sprache* (Stenzel 1969) gemacht hat, wobei sowohl die autonomen Funktionen von Intonation, Sprachmelodie und Rhythmus als auch der Aspekt der ästhetischen Korrespondenz von Lautform und Inhalt berücksichtigt sind. Weisgerber selbst hat in seinen frühen Schriften unter dem Begriff der inneren Sprachform (ähnlich wie Coseriu) die begrifflichen und syntaktischen Formungsmöglichkeiten von Einzelsprachen verstanden (etwa Weisgerber 1926: 251), später dann den aus seiner Sicht energetischen Aspekt von Sprache mit dem Begriff der inneren Sprachform Humboldts in enge Verbindung gebracht (bes. Weisgerber 1954a: 574ff.), die wesentliche Funktion des Lautes und der Lautform scheint aber bei Weisgerber einen Humboldt gegenüber deutlich reduzierten Stellenwert einzunehmen.

Die ‘Halbierung’ Humboldts scheint also ein fast unausweichliches Phänomen zu sein, das nicht auf Weisgerbers Rezeption beschränkt bleibt, sondern eher ein generelles Problem der Humboldt-Rezeption ist. Zum Abschluss sei dargelegt, zu welchen Folgen dies in sprachphilosophischer Hinsicht führt.

### 3.2.1.3. Sprachphilosophische Implikationen

Die allgemeine Tendenz einer Verkürzung des dialektisch-holistischen Ansatzes Humboldts in der Humboldt-Rezeption macht sich auch in der im engeren Sinne philosophischen Interpretation Humboldts bemerkbar. Dabei scheint die jeweilige Entscheidung für eine Favorisierung der entsprechenden ‘Theoriesegmente’ hinsichtlich *parole*, *langue*, *langage* auch die Entscheidung für die ‘richtige’ philosophische Lesart Humboldts festzulegen.

Wir beginnen mit der heutzutage überwiegend vertretenen Favorisierung der *parole*-Perspektive bei Humboldt, die neben der sprachverändernden Potenz

des jedesmaligen Sprechens insbesondere auch das Moment der *Dialogizität*, der Wechselrede zwischen Ich und Du zum Ausgangspunkt der sprachphilosophischen Interpretation Humboldts machen.<sup>94</sup> Dieses Verständnis kann sich auf explizite Formulierungen Humboldts berufen, in denen Anrede und Erwiderung als Bedingung der Möglichkeit (1) des Sprechens (“die Möglichkeit des Sprechens selbst wird durch Anrede und Erwiderung bedingt” (Humboldt 1996: 138)), (2) des Denkens (“der Mensch bedarf [...] zum blossen Denken eines dem *Ich* entsprechenden *Du*” (ebd. 201)), (3) von Objektivität (“die Objectivität ist erst vollendet, wenn der Vorstellende den Gedanken wirklich ausser sich sieht, was nur in einem andren [...] denkenden Wesen möglich ist” (ebd.)) und (4) von Verstehen (“der Mensch versteht sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an Andren versuchend geprüft hat” (ebd. 196)) gefasst wird. Von mehreren Autoren wird deshalb Humboldt als Entdecker der pragmatischen Dimension von Sprache und Vordenker der “heutigen Konsenstheorien der Wahrheit” (Ivo 1994a: 130f.) angesehen (vgl. auch Ivo 1994c: 244; Braun 1996: 28; Saffer 1996: 163ff., Roth 2004: 206, 460ff., 473), womit etwas unspezifisch auf Habermas’ Universalpragmatik und Apels Transzendentalpragmatik verwiesen wird, in welchen der intersubjektive, kommunikative Abgleich von Geltungsansprüchen die solipsistische Transzendentalität Kants ersetzen möchte.

Die besondere Schwierigkeit einer solchen Interpretation liegt nun darin, dass es eben auch Theoriesegmente gibt, die einer ausschließlichen Favorisierung dieser Interpretation auffällig widersprechen. Als diskussionswürdig wird dabei von den Vertretern der intersubjektiven Humboldt-Interpretation besonders die Kant-Präsenz in Humboldt empfunden, und zwar insbesondere das transzendente Theorem, dass reine Formen der Anschauung und des Verstandes letztendlich doch auch Sprache in allen ihren Erscheinungsformen bedingen. Bezogen auf Sprache fungiert bei Humboldt in Aufnahme einer Tradition, die über Leibniz und das Mittelalter bis in den Neuplatonismus zurückreicht, die Idee einer allgemeinen, universalen oder logischen Grammatik als systematischer Ort der allgemeinen und universalen *Verstandesfunktionen* (vgl. dazu Simon 1974: 48ff.; Borsche 1981: 207ff.), deren Herausarbeitung Humboldt zufolge aber erst Kant in verbindlicher Form geleistet hat. Dieser ‘reine Fundus’ an Denk- und Verstandesfunktionen begründet dann allererst die Möglichkeit der Rede von der “Eine[n] Sprache” (Humboldt 1996: 424), auf die jegliches Sprechen der Menschen bezogen bleibt, die abweichendes individuelles Bedeuten dennoch verständlich sein lässt und auf der dann auch, wenn auch nur teleonomisch, die Möglichkeit des Sprachvergleichs ruht. Aus dieser Sicht kann aber jegliche sprachliche Intersubjektivität nur als abkünftiger Wesensmodus von Sprache erscheinen. Wie gehen nun die Vertreter der intersubjektiven Humboldt-Interpretation mit diesem Widerspruch um?

---

<sup>94</sup> Meiner Ansicht nach spaltet sich das Moment der *Dialogizität* besonders durch Habermas’ und Apels Einfluss zu einem *eigenständigen* Theoriesegment ab (vgl. dazu insbesondere 3.2.4.).

Für Saffer, der zudem durch eine umfangreiche Zusammenstellung von Zitaten zeigt, dass Humboldt von den frühesten bis zu den spätesten Schriften den Bezug auf die reinen Verstandesgesetze niemals fallen lässt (Saffer 1996: 155; auch Borsche 1981: 241), bleibt dieser Widerspruch ungelöst (Saffer 1996: 156). Borsche dagegen geht davon aus, dass Humboldt sich einerseits gescheut habe, in direkte Konfrontation mit Kant und der Philosophie im allgemeinen zu treten (Borsche 1989: 62) und andererseits aufgrund der Befangenheit im traditionellen philosophischen Denkhabitus trotz immer wieder bemerkbarer substanzieller Zweifel nicht bereit war, die These von der Bedingtheit von Sprache durch reine Verstandesgesetze ganz fallen zu lassen (Borsche 1981: 241). Insofern interpretiert Borsche den aufgezeigten Widerspruch als einen, der Humboldt zwar 'innerlich' stark beschäftigte, den er aber zu lösen nicht bereit war. Dass überhaupt die Wechselrede als Grundfundament von Sprache in Konkurrenz zu den reinen Verstandesgesetzen treten kann, wird primär aus der Betonung der unabdingbaren Wesentlichkeit des Ich-Du-Bezugs bei Humboldt abgeleitet, wobei sich bei Humboldt Zitate finden lassen, die belegen, dass gerade der Ich-Du-Bezug von einer rein logischen Grammatik gar nicht erfasst wird, so dass letztere in direkter Ideenkonkurrenz als defizient markiert wird. Dies zeigt etwa das folgende Zitat:

“Das Pronomen in seiner wahren und vollständigen Form wird in das Denken bloss durch die Sprache eingeführt, und ist das Wichtigste, wodurch ihre Gegenwart sich verkündet. Solange man nur das Denken logisch, nicht die Rede grammatisch zergliedert, bedarf es der zweiten Person gar nicht, und dadurch stellt sich auch die erste verschieden. Man braucht dann das Darstellende nur vom Dargestellten, nicht von einem Empfangenden und Zurückwirkenden zu unterscheiden.” (Humboldt 1996: 202)

Die Schwierigkeit, mit diesem Problem umzugehen, zeigt sich dann auch in der Frage, ob Humboldts Sprachdenken als transzendentes zu verstehen ist. Hier gehen die Meinungen sehr stark auseinander. Hennigfeld etwa sieht in Humboldts Sprachphilosophie einen “transzendentalen Idealismus” (Hennigfeld 1976: 437), den er zwar nicht mit dem Kantischen Transzendentalismus identifizieren möchte, dessen eigentlichen “Begründungszusammenhang” (ebd. 438) er dann aber doch an die Postulierung einer “überindividuelle[n] transzendente[n] Subjektivität” knüpft, von der sowohl die “individuelle” als auch die “nationale Subjektivität” (ebd.) abhängen, so dass hier im Grunde Humboldt doch ein transzendentaler Ansatz Kantischer Provenienz zugeschrieben wird. Braun und Saffer bezeichnen Humboldts Sprachdenken explizit als “transzendental” (Braun 1996: 27) bzw. “quasi transzendental” (Saffer 1996: 163), und zwar im transzendentalpragmatischen Sinne, insofern Sprache notwendig auf Intersubjektivität angelegt sei. Jürgen Roth ist der Auffassung, dass das Moment der Dialogizität das eigentlich transzendente bei Humboldt ist und begreift Humboldts Ansatz als “transzendentaldialogische Anthropologie” (Roth 2004: 473), in der die “Gesellschaftlichkeit der Sprache und des Menschen” eine “transzendentaldialogische

(Wesens-)Begründung” (ebd. 206) erhielten. Borsche äußert sich, wie viele andere, nicht explizit zur Frage der Transzendentalität, betont aber, dass die Einheit von Sprache sich im jedesmaligen Sprechen je neu konstituiere (Borsche 1989: 60f.). Dieser Gesichtspunkt, dass die Sprech-Energie, die sprachverändernde Gewalt des Individuums ein fundamentaler Aspekt des Humboldtschen Sprachdenkens sei, führt dann auch Junker dazu, von einer Ersetzung des Kantischen Apriori durch ein relatives oder historisch sich je neu konstituierendes Apriori zu sprechen (Junker 1986: 69). Junker gerät hier natürlich an die Grenze einer sinnvollen Verwendung des Apriori-Begriffs, da dieser auf *jeweilige* historische Vorgängigkeit reduziert und somit in permanenter Veränderung begriffen ist, wodurch der Unterschied von *a priori* und *a posteriori* hinfällig wird. Wesentlich konsequenter und überzeugender ist in dieser Hinsicht die Position Simons. Für ihn liegt die entscheidende Einsicht Humboldts ebenfalls in der potenziellen sprachverändernden Gewalt individueller Sprechhandlungen, derzufolge Bedeutungen und Begriffe niemals endgültig fixiert werden können, da sie auf diachroner Ebene einer permanenten freiheitlich-produktiven Neuinterpretation und damit substanziellen Veränderung unterliegen und auf synchroner Ebene ins Prisma unbestimmt vieler verschiedener individueller Interpretationen zerstäubt sind. Nach Simon verliert damit ein jedes Regelsystem, sei es ein System grammatischer Regeln oder ein System transzendentaler Regeln der Synthesis die Funktion absoluter oder apriorischer Vorgabe, so dass Humboldts Sprachkonzeption aus dieser Sicht unvereinbar mit der Beanspruchung apriorisch *allgemeingültiger* Geltungsansprüche ist (Simon 1971: 111, 116). “Das Besondere,” - so Simon - “nicht das Universale, ist hier Bedingung der Möglichkeit produktiver Synthesis” (ebd. 111).

Aus diesen Darlegungen wird meiner Ansicht nach deutlich, dass eine sprachphilosophische Interpretation Humboldts, die auf der Favorisierung der Gesichtspunkte der *parole* und des *Dialogisierens* aufbaut, zu heterogenen Theoremen, zu einem unterschiedlichen Umgang mit offenkundigen Antinomien und zu Differenzen in der Einschätzung der Transzendentalität (im Kantischen Sinne) des Humboldtschen Ansatzes führt. Interessant ist nun, dass die Kritiken an Weisgerber aus betont sprachphilosophischer Perspektive auf dem Argument beruhen, dass Weisgerbers Favorisierung der *langue*-Perspektive einen unzulässigen *transzendentalen* Anspruch aus Humboldts Denken ableite. Weisgerber vertrete, so Simon, wie Whorf einen “einzelsprachlich aufgefächerten «Transzendentalismus»” (Simon 1971: 115; vgl. auch 1981: 115, 207), “einen apriorisch-muttersprachlichen Kraftmechanismus” (Junker 1986: 79), einen “transzendentalen Automatismus” (ebd.), einen “transzendentalen Schematismus der Muttersprache” (Roth 2004: 223). Dieser Vorwurf kann aber einerseits, wie gezeigt, gar nicht als systematisches Gegenargument gelten, und trifft andererseits auch nur ganz eingeschränkt auf Weisgerber zu, da er von Transzendentalität gar nicht spricht und sein Muttersprachapriori nur im Sinne eines postnatalen, als historische Vorgängigkeit zu verstehen ist, wobei ja gerade Junker ein noch viel ‘extre-

meres' historisches Apriori in Humboldts Ansatz auszumachen glaubt. Solche Argumentationsstrategien machen klar, dass die Aversion gegen Weisgerber dazu verleitet, das Theoriesegment der Beeinflussung des Menschen durch die *langue*, welches als partikulares dialektisches Moment einen systematischen Platz in Humboldts holistischer Dialektik einnimmt, ohne sachliche Gründe auszugrenzen.

Diesen letzteren Vorwurf kann man allerdings, in retroversen Sinne, auch Weisgerber und allgemein denjenigen machen, die die *langue*-Perspektive in der Humboldt-Interpretation favorisieren. Weisgerber blendet tatsächlich nicht nur den *parole*-Aspekt aus, sondern auch denjenigen des intersubjektiven *Dialogisierens*. Die noch zu besprechende Apel-Rezeption Weisgerbers wird zeigen, ob Weisgerber hier zu einem Umdenken gelangt ist. Auffallend ist, dass Weisgerber aber ebenso wie die Vertreter der *parole*-Perspektive den *langage*-Aspekt für diskussionswürdig erachtet und, wenn auch nur ansatzweise und sporadisch, um eine Assimilation dieses Standpunktes bemüht ist, wie in Kap. 3.1.3. gezeigt wurde. Dabei vermeidet er aber eine Diskussion des Kantischen Hintergrundes des *langage*-Aspekts bei Humboldt, zudem ist der ihn interessierende *langage*-Aspekt eher der einer universalen *hyperlangue* als teleonome, ideelle Korrektivinstanz für Sprachvergleiche als derjenige eines universellen menschlichen Sprach- bzw. Verstandesvermögens.

Gipper ist in dieser Hinsicht expliziter als Weisgerber. Ähnlich wie Weisgerbers Kritiker ist auch er davon überzeugt, dass Humboldt die Bindung an Kant nie ganz aufzugeben bereit war (Gipper 1992/93, Bd.1: 89ff.) und dass dies einen eher hemmenden Einfluss auf die konsequente Ausgestaltung der neuartigen, 'revolutionären' Momente seines Sprachdenkens gezeitigt habe (ebd. 19). Neuartig und revolutionär ist für Gipper aber das Theoriesegment der *langue(s)*, d.h. die These, dass die jeweiligen Einzelsprachen das menschliche Denken und Handeln grundlegend bestimmen.

Auch in einem Forschungsansatz wie demjenigen Werlens, der in deutlicher Distanz zu Weisgerber und klarer Zentrierung auf Whorf die Frage sprachlicher Relativität und sprachlicher Weltbilder thematisiert, werden bezüglich Humboldt zwar die einschlägigen Zitate hinsichtlich der Funktion der individuellen Sprechhandlungen und der menschlichen Wechselrede angeführt, aber theoretisch nicht weiter berücksichtigt (Werlen 1989: 53ff.), was insofern verständlich ist, als ein Eingehen auf diesen Diskussionspunkt aus dem abgesteckten thematischen Bereich herauszuführen drohte.

Die Sprachphilosophie Ernst Cassirers, die hauptsächlich auf Kant und Humboldt aufbaut, betont dagegen den *langage*-Aspekt bei Humboldt bzw. integriert Humboldt in das Projekt einer *langage*-zentrierten Sprachphilosophie. Hier stellt sich natürlich die Frage, wieso Weisgerber trotz dieser offensichtlichen Differenz so viel Interesse für Cassirer aufbrachte. Dies wird im unmittelbar folgenden Kapitel untersucht. Nur so viel sei gesagt, dass Cassirer, ähnlich wie Weisgerber, die pragmatische Dimension Humboldts quasi unbeachtet lässt

und den *langue(s)*-Aspekt neben dem zentralen des *langage* zumindest mitberücksichtigt, so dass er schon aus diesem Grund für Weisgerber interessant war.

Die Darstellung der Humboldt-Rezeption Weisgerbers und der darauf basierenden Kritik an Weisgerber hat zu folgendem vorläufigen Ergebnis geführt: Sprachphilosophische Ansätze, die sich auf Humboldt berufen, haben weitgehend die Tendenz, ein bestimmtes Theoriesegment der Humboldtschen Sprachphilosophie, das den grundlegenden Erscheinungsformen von Sprache – *langue(s)*, *langage*, *parole*, *Dialogizität* – zugeordnet werden kann, zu favorisieren, so dass aus systematischer Hinsicht eine Favorisierung und theoretisch differenziertere Ausarbeitung des *langue(s)*-Aspekts ebenso sehr berechtigt ist wie die der jeweils anderen Favorisierungen. Abgesehen wurde in unserer Erörterung von anderweitigen sprachphilosophischen Humboldt-Rezeptionen, die unsere These der generellen Tendenz zur Partikularisierung Humboldts zusätzlich bestätigen könnten, aber keinen direkten Bezug zu Weisgerbers Humboldt-Rezeption herstellen. Verzichtet wurde auch auf eine Diskussion des Ansatzes von Stenzel, der in Opposition zu den anderen Ansätzen dem Lautcharakter von Sprache besondere Aufmerksamkeit widmet und vielleicht aus diesem Grund eine forschungstheoretische Ausnahme darstellt. Zudem wird keines der Humboldtschen Theoriesegmente bzgl. *langue(s)*, *langage*, *parole* und *Dialogizität* ganz ausblendet.<sup>95</sup>

Zusätzlich ist festzuhalten, dass die Erörterungen dieses Kapitels den Eindruck erwecken könnten, als lasse sich die posthumboldtsche Sprachphilosophie lediglich als partikuläre Ausdifferenzierung des holistischen Fundaments der Humboldtschen Sprachphilosophie verstehen. Die Aufstellung dieser These, obwohl sie möglich wäre, ist nicht beabsichtigt. Wie in einigen der Folgekapitel noch ersichtlich wird, gibt es Denkrichtungen, die Humboldts Ansatz sozusagen als ganzen einklammern<sup>96</sup> bzw. zu ‘transzendieren’<sup>97</sup> beanspruchen. Dies heißt

---

<sup>95</sup> Vgl. zum *parole*-Aspekt (Stenzel 1969: 14ff.), zum *langage*-Aspekt (ebd. 66ff.) und zum *langue(s)*-Aspekt (ebd. 90ff.) und zum Aspekt der *Dialogizität* (ebd. 39ff.), wobei Stenzel bzgl. des muttersprachlichen Einflusses auf sprachliche Bedeutungskonstitution auch auf Schriften Weisgerbers verweist (ebd. 108). Auch die kurze Rezension von Weisgerbers *Muttersprache und Geistesbildung* (Stenzel 1929) zeigt, dass Stenzel dessen Denkansatz positiv beurteilt, die Überbetonung des *langue*-Aspekts aber ablehnt. Wenn ich es recht beurteile, ist Stenzels *Philosophie der Sprache* (Erstausgabe 1934) in der weiteren sprachphilosophischen Diskussion (zu Unrecht) weitgehend unberücksichtigt geblieben. Stenzel geht es vor allem darum, das in den Phänomenen des Tonfalls und Klangs, des Rhythmus’ und der Sprachmelodie sich manifestierende *sinnliche* Moment der Humboldtschen Synthesis von Laut und Begriff (oder auch: innerem Teil der Sprache) als *Wesensmoment* von Sprache zu begreifen und gebührend zu berücksichtigen, und nicht darum, anderweitige partikularisierende Humboldt-Rezeptionen zu kritisieren. Aus diesem Grund würde eine ausführlichere Diskussion des Stenzelschen Ansatzes unserem Argumentationszusammenhang nichts Neues hinzufügen. Für unsere Belange wichtig ist allein die Tatsache, dass die Einnahme eines ‘unorthodoxen’ Standpunkts dies- oder jenseits der Perspektivierung von *parole*, *langue(s)*, *langage* und *Dialogizität* unserer These nicht widerspricht, dass *alle* diese Perspektivierungen ein Recht auf theoretische Berücksichtigung im Ausgang von Humboldts Sprachdenken beanspruchen dürfen.

<sup>96</sup> Besonders offensichtlich bei Lafont (1999: bes. 5-54), für die mit Hamann, Herder und Humboldt die Instauration des sogenannten *meaning holism* beginnt, der die Welt- und Wirklich-



aber nicht, dass die bisher erarbeitete Perspektive nicht auch in diesen Fällen forschungstheoretisch nützlich sein kann.

### 3.2.2. Weisgerbers Bezug zu Cassirer, Höningwald und Herder – Betonung des *langage*- bzw. *hyperlangue*-Aspekts

Die Bearbeitung der Bezüge Weisgerbers zu Cassirer, Höningwald und Herder in einem Unterkapitel hat systematische Gründe, da alle drei den *langage*-Aspekt von Sprache im Sinn des *hyperlangue*-Aspekts besonders betonen, dennoch aber auch den *langue(s)*-Aspekt berücksichtigen.

#### 3.2.2.1. Weisgerber und Cassirer

Cassirer (25 Jahre älter als Weisgerber) war für Weisgerber mit Sicherheit derjenige Vertreter der zeitgenössischen Philosophie, bei dem er die stärksten Affinitäten zur eigenen Position sah. Die Auseinandersetzung mit Cassirer beginnt in der Habilitationsschrift und findet vor allem in der Vorkriegszeit statt, obwohl Name und Ansatz Cassirers bis in die späten Schriften eine ständige Referenz bleiben. Weisgerbers Cassirer-Rezeption ist meinen Kenntnissen zufolge bisher nur in einem einzigen Artikel (Roeder 1994: 157-194)<sup>98</sup> ausführlicher behandelt worden, der an gegebener Stelle kommentiert wird (3.2.2.1.2.). Bis in die 70er und 80er Jahre konnte man des öfteren das pauschale, oft wohl unbesehen übernommene Vorurteil lesen, dass Cassirer und Weisgerber affine sprachphilosophische Ansätze verträten.<sup>99</sup>

##### 3.2.2.1.1. Grundlegende Aspekte der Sprachphilosophie Cassirers

In der Folge sollen drei grundlegende Aspekte der Sprachphilosophie Cassirers kurz vorgestellt werden, da ohne deren Verständnis eine Einschätzung der Rezeption Weisgerbers nicht möglich ist: (i) Cassirers Konzept einer der Sprachentwicklung zugrundeliegenden Logogenese, (ii) Sprache als eine symbolische Form unter anderen, (iii) die Frage der Transzendentalität des Cassirerschen Ansatzes. Aus dieser Erörterung wird auch hervorgehen, in welche Richtung Cassirers Humboldt- und Kant-Rezeption tendiert.

---

keitskonstitution in Sprache hineinverlegt und damit der Außenwelt den Status einer eigenständigen Instanz bezüglich der Behandlung des Referenzproblems versagt. Vgl. dazu auch Kap. 3.2.3.1.

<sup>97</sup> Damit beziehen wir uns auf Heidegger, der alle vier Erscheinungsweisen von Sprache bei Humboldt als 'uneigentliche' herausstellt. Vgl. dazu Kap. 4.1.

<sup>98</sup> J. Roth (2004: 128-134, 140-144) hat neuerdings Weisgerbers Cassirer-Rezeption ebenfalls ausführlicher besprochen, verlässt sich aber in den entscheidenden Argumentationen ganz auf Roeder (ebd. 132, Anm. 383, 133, Anm. 387, 140, Anm. 411).

<sup>99</sup> Vgl. u.a. Penn (1972: 10), Albrecht (1972: 131); für Helbig (1974: 145) fungiert Cassirer unter der Rubrik "Andere Vertreter der inhaltbezogenen Grammatik", bei Roeder (1994: 176) finden sich Belege analoger Einschätzungen aus den 80er Jahren.

(i) Ebenso wie Weisgerber sieht Cassirer in Humboldts Grundthese, dass Sprache nicht als Abbild, Repräsentation oder Mittel zur Bezeichnung einer bereits distinkt vorhandenen Außenwelt zu verstehen sei, sondern sowohl unsere Wahrnehmung als auch unser Denken und somit auch die von uns erfahrene Welt allererst konstituiere, eine (oder *die*) entscheidende Basiserkennnis Humboldts (u.a. Cassirer 1997a: 5, 43; 1997b: 240, 270f.), sozusagen die Geburtstheese des erst viel später sich als Paradigma durchsetzenden *linguistic turn*. In einem auf den ersten Blick eher unscheinbaren Gesichtspunkt weicht Cassirer aber von Ansätzen ab, wie sie z.B. von Weisgerber, Saussure und – in erkenntnistheoretischem Sinne – auch dem Neukantianismus vertreten wurden: Die sprachliche Konstitutionsleistung ist zwar eine, die als sie selbst *Synthese* von Laut und Inhalt, von Sinnlichem und Intelligiblem ist, andererseits aber fungieren sprachliche Einheiten, also etwa ein Wort, auch als *Fixierung* vorsprachlich empfundener, angeschauter und begriffener Ordnungsstrukturen bzw. Verhältnisse. Sprache konstituiert und schafft Entitäten nicht aus einem gänzlich indistinkten Chaos heraus, sondern hilft vielmehr, Empfindungs-, Anschauungs- und Denkkomplexe zu fixieren, die ohne diese Fixierung dem Menschen wieder entgleiten würden (vgl. Cassirer 1997b: 270), nicht intellektuell verfügbar wären. Diese Fixierung benennt Cassirer mit dem Terminus *Symbol* (Cassirer 1997a: 17ff.). Die sprachliche Fixierung von ‘Verhältnissen’ ist eine Abstraktionsleistung, die etwas Mehrgliedriges eingliedrig repräsentiert und somit eine neue Operationsbasis für Denken, Wahrnehmen und Empfinden schafft. In *dieser* Hinsicht beruht Cassirers Sprachsicht tatsächlich auf der Ansetzung einer grundlegenden *Repräsentationsfunktion* von Sprache, wobei *Repräsentation* nicht im abbildtheoretischen Sinne missverstanden werden darf, sondern im Grundgedanken auf Humboldt rekurriert, dass das sprachliche Zeichen dem es konstituierenden Subjekt als Objekt gegenübertritt.

Sprachliche Symbolisierung folgt damit einem ganz bestimmten logischen Schema: jedes sprachliche Symbol synthetisiert ‘relationale Komplexe’ in einer Einheit. Indem diese Einheit aber nicht isoliert dasteht, sondern sozusagen als Münze im sprachlichen Verkehr benutzt wird, wird sie handhabbar, verfügbar und kann Stoff und Ausgangspunkt dafür werden, dass differenziertere oder höherstufigere Syntheseleistungen vollzogen werden können. Entsprechend geht Cassirer von der These aus, dass sprachlicher Symbolisierung wesensmäßig das Moment einer logischen Genese inhäriert. Diese These geht nicht auf Humboldt zurück, sondern stellt einen spezifischen Zug des Cassirerschen Ansatzes dar. Diese aller sprachlichen Symbolisierung inhärente logische Genese lässt sich nach Cassirer nun aus der Entwicklung der Sprache, und das heißt aus derjenigen vieler verschiedener Sprachen<sup>100</sup>, rekonstruieren. Obwohl Cassirer betont, dass keine *Isomorphie* zwischen der historisch-chronologischen Sprachentwicklung und der logischen Genese bestehe (Cassirer 1997a: 237), vollzieht sich letztere

---

<sup>100</sup> Zu der für unsere Belange wesentlichen Differenz von *Sprache* und *Sprachen* bei Cassirer siehe weiter unten in diesem Kapitel.

dennoch in und durch die Entwicklung der Sprachen, also in einem historischen Prozess. Die Konzeption der logischen Genese selbst ist sehr stark kantisch geprägt und bestimmt die gesamte inhaltliche Struktur von Cassirers Hauptwerk zur Sprachphilosophie, dem ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* zur Sprachthematik. Da eine ausführliche Darstellung der Logosgenese erstens zu einer resümierenden Kurzfassung des umfangreichen Hauptwerks Cassirers ausarten würde, sie zweitens in unserem thematischen Zusammenhang auch nur in ihrem allgemeinen Anspruch interessiert und drittens von Göller (1986) in systematischer Form aufgearbeitet wurde, seien hier nur ihre wesentlichen allgemeinen Momente aufgeführt.

Die erste Phase der Logosgenese in Sprache bezeichnet Cassirer als "Phase des sinnlichen Ausdrucks" (Cassirer 1997a: X; 124). In ihr geschieht der Übergang von tierischer zu menschlicher Sprache dadurch, dass Affekt- und Erregungslaute zu Bedeutungslauten werden (ebd. 139), indem der Ausstoß dieser Laute nicht mehr situativ bzw. durch automatische instinktive Koppelung an bestimmte Reize gebunden ist, sondern in relativer Unabhängigkeit von solchen Bindungen erfolgt. Die zweite Phase der Logosgenese in Sprache ist die des "anschaulichen Ausdrucks" (ebd. X; 149). Cassirer widmet dieser Phase einen Großteil seines Werkes und zieht besonders hier eine Reihe empirischer sprachwissenschaftlicher Untersuchungen zur historischen Entwicklung von Sprachen heran. Cassirers Anliegen ist es, anhand dieser empirischen Erkenntnisse plausibel zu machen, dass die Vorstellungen des Raumes und der Zeit sowie die Herausarbeitung des Zahlbegriffs, des Dingbegriffs und des Ichbegriffs<sup>101</sup> erst "mühsam" (vgl. Cassirer 1990: 208) und auf sukzessive sich steigerndem Abstraktionsniveau (ebd. 209) in und durch die sprachliche Entwicklung erfolgen und nicht vor jeglicher Sprachentwicklung schon 'da' sind. Göller hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Cassirer sich in der Aufstellung der entscheidenden Vorstellungen bzw. Begriffe zwar an Kants *Kritik der reinen Vernunft* orientiert, keineswegs aber in strenger Parallele zu Kant. So dienen z.B. *nicht* die Kantischen Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe als *Leitfaden* für Cassirers Rekonstruktionsversuch, sondern nur die beiden reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit), der bei Kant nicht als Kategorie fungierende Zahlbegriff und die die Synthesis der Apperzeption ermöglichende Einheit der inneren Anschauung des Ich. Die Entstehung des Dingbegriffs wird im Rahmen der Entstehung der Raumvorstellung abgehandelt. Dennoch zeigt die wiederholte Rekurrenz auf Kant, dass es Cassirer darum geht, die Kantische Denkleistung als solche einerseits zu würdigen und zu bewahren, andererseits sie insofern zu modifizieren, als gezeigt werden soll, dass 'reine' Formen der Anschauung und des Verstandes sich als solche erst im Laufe der sprachgeschichtlichen Entwicklung herausbilden. Die Wortwahl Cassirers zeigt, dass er bzgl. der *Raumanschauung* es noch möglichst vermeidet, von einem *Raumbegriff* zu sprechen. Da sich die

---

<sup>101</sup> Vgl. dazu im einzelnen Cassirer (1997a: 149-249) und Göller (1986: 74-94).

Raumanschauung aber durch ihre immer abstrakter werdende Fixierung in sprachlichen Symbolen entwickelt, kommt Cassirer gar nicht um die Tatsache herum, dass sich diese Entwicklung über diejenige der "Raumwörter" (Cassirer 1997a: 152), "Raumbezeichnungen" (ebd. 167), "Raumverba" (ebd. 165), "Raumsubstantiva" (ebd. 164) vollzieht, d.h. über sprachliche *Begrifflichkeit*. Bezüglich der Anschauungsform der Zeit spricht Cassirer dann auch schon vom "Zeitbegriff" (u.a. ebd. 174). Herauszuheben ist bezüglich der 'Phase des anschaulichen Ausdrucks', dass vor allem die Vorstellung des Raumes und der Zeit als gleichförmige, abstrakte Kontinua und die Vorstellung der Zahl als reiner Relationsbegriff nach Cassirer erst eine *sehr späte* Erscheinung oder Errungenschaft der menschlichen Entwicklung darstellt.

Die allgemeine Orientierung an Kant und dessen Unterscheidung von reinen Anschauungsformen, reinen Verstandesbegriffen und reinen Urteilsformen zeigt sich in Cassirers Werk weiterhin dadurch, dass Cassirer dem Kapitel zur Phase des anschaulichen Ausdrucks noch eines zur "Sprache als Ausdruck des begrifflichen Denkens" (ebd. XI; 249-279) und eines zur "Sprache als Ausdruck der logischen Beziehungsformen" (ebd. 280-300) folgen lässt, wobei aber die Charakterisierung als *Phase* fallengelassen wird. Dies hat mit Sicherheit damit zu tun, dass die sprachliche Differenzierung begrifflichen und beziehentlichen Denkens mit der Entwicklung der 'Anschaulichkeit' Hand in Hand geht, also (in grober Perspektive) synchron verläuft. Zudem hat es den Anschein, als gehe es Cassirer in diesen beiden wesentlich kürzer gehaltenen Kapiteln gar nicht mehr um die Ausarbeitung eines systematischen, d.h. hier Vollständigkeit anstrebenden Anspruchs, sondern eher um die an einigen Exempeln dargestellte spezifisch logische Leistung der Sprache. In der Sache orientiert sich Cassirer hier vor allem an sprachwissenschaftlichen Kriterien. Bezüglich der Differenzierung des begrifflichen Denkens unterscheidet Cassirer zwischen der qualifizierenden Begriffsbildung, die merkmalsorientiert ist und durch sprachliche Fixierung und Unterscheidung von Merkmalen diese allererst erfahrbar macht, und der klassifizierenden (bzw. generalisierenden) Begriffsbildung, in der bestimmte Merkmale oder Merkmalskomplexe in Klassen zusammengefasst (etwa durch Flexions- und Kasusmorpheme, Genusmarkierung etc.) und damit unter dem Gesichtspunkt eines Ordnungsprinzips organisiert werden. Bezüglich des sprachlichen Entwicklung logischer Beziehungsformen nimmt Cassirer keine systematische Einteilung mehr vor, sondern führt einige Sprachphänomene wie die Ausbildung der Hypotaxe (ebd. 288ff.), die Verwendung des Relativpronomens und der Kopula an, wobei die Verwendung der Kopula als universaler Beziehungsausdruck in Kontrast zu anderen Phänomenen ausdrücklich als eine sehr späte (und nur in einigen Sprachen gelungene) Errungenschaft der Sprachentwicklung herausgestellt wird, zumal auch den universellen Gebrauch behindernde inhaltliche Restriktionen zu überwinden waren (ebd. 294f.).

Das wesentliche Moment der Sprachentwicklung besteht also nach Cassirer darin, dass in ihr und durch sie "universelle Konzepte und Kategorien [...] lang-

sam” (Cassirer 1990: 211) hervortreten. Sprache eröffnet den Weg zum Bereich des “wissenschaftlichen Denkens” (Cassirer 1997a: VI), zur “eigentliche[n] «Erkenntnislehre»” (ebd.). In terminologisch recht breiter Varianz fasst Cassirer diesen Bereich universeller Kategorien als ‘objektiven Geist’ (vgl. Cassirer in Krois 1983: 164f.), als ‘Bereich der exakten Erkenntnis der (theoretischen) Mathematik und Naturwissenschaften’ (Cassirer 1997b: 56), als ‘theoretisches Bewusstsein’, welches “zu seiner abschließenden und endgültigen Gestalt” (ebd. 57) gelangt ist, als ‘Logos’ und ‘Vernunftgehalt’ (vgl. Cassirer in Krois 1983: 164f.).

Was die Funktion und transformationelle Genese von Sprache selbst angeht, so besteht ihre Hauptfunktion zunächst darin, den Zugang zum Reich des logisch-diskursiven Denkens (Cassirer 1997b: 138) zu ermöglichen. Mit der zunehmenden Erschließung und Ermächtigung dieses ‘reinen’, ‘logischen’ und ‘wissenschaftlichen’ Denkens scheint Sprache aber ihren Dienst getan zu haben. Obwohl Cassirer bisweilen (ebd.) betont, dass dem nicht so sei, erhält Sprache in der anvisierten letzten Phase der Logosgenese einen äußerst hybriden und geradezu schizoiden Doppelstatus. Einerseits reinigt sie sich, kommt zu sich selbst und gewinnt ihre wahre Autonomie (Cassirer 1997a: 279; 1997b: 399, 483), andererseits scheint sie sich – und hier fühlt man sich an die typische Struktur von Transformationsmythen erinnert – gerade durch das Abwerfen ihrer empirischen Hüllen selbst aufzulösen:

“Er [der Geist; B.S.] muß zu einer reinen Erfassung der Welt fortschreiten, in der alle Besonderheiten, die sich aus der Rücksicht auf den Erfassenden selbst ergeben, getilgt sind. Sobald diese Forderung einmal gestellt und sobald sie bewußt in ihrer Notwendigkeit anerkannt ist, müssen auch die Säulen des Herkules, die die Sprache aufgestellt hat, überschritten werden. Und mit diesem Übergang erst erschließt sich das Gebiet der eigentlichen, der strengen »Wissenschaft«. In ihren symbolischen Zeichen und Begriffen ist alles ausgelöscht, was irgendwie bloßen Ausdruckswert besitzt. Hier soll kein einzelnes Subjekt mehr, sondern hier soll lediglich die Sache selbst «zur Sprache kommen». Das scheint auf der einen Seite freilich eine ungeheure Verkümmern zu bedeuten: denn die Bewegung der Sprache scheint nunmehr angehalten, ihre «innere Form» scheint zur bloßen Formel erstarrt zu sein. Aber was dieser Formel an Lebensnähe und an individueller Fülle mangelt – das ersetzt sie auf der anderen Seite durch Universalität, durch ihre Weite und ihre allgemeine Gültigkeit. In dieser Allgemeinheit sind nicht nur die individuellen, sondern auch die nationalen Unterschiede aufgehoben. Der Pluralbegriff der »Sprachen« besteht nicht länger zu Recht: er ist verdrängt und ersetzt durch den Gedanken der *Characteristica universalis*, die als »*Lingua universalis*« auf den Plan tritt. Und damit erst stehen wir nun auch an der Geburtsstätte der mathematischen und der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis.” (Cassirer 1997b: 396)

In expliziter Anlehnung an Leibniz’ Utopie der *Lingua universalis* sieht Cassirer also das Telos der Sprachentwicklung in ihrer grundlegenden Transformation in

eine *Mathesis universalis*. Universale Sprache wird zur mathematischen Formelsprache, die alle Schlacken des Empirischen abwerfen muss, und das heißt auch, die die den natürlichen Sprachen spezifische Synthesis von Laut und Inhalt und die an konkrete und körperliche Erfahrung gebundene Begrifflichkeit der natürlichen Sprachen aufgeben muss. Cassirer hebt mehrfach hervor, dass gerade die Lösung und Befreiung von den Bedingungen der empirischen, d.h. uns als Menschen möglichen Anschauung eine zentrale Bedingung für die Ausgestaltung des Reiches des wissenschaftlichen Denkens ist (ebd. 21f.; 398ff.), wobei *wissenschaftliches Denken* bei Cassirer in der Regel auf *mathematisch-naturwissenschaftliches Denken* eingeschränkt wird. Cassirers Sprachphilosophie mündet damit in letzter Konsequenz in eine Logos-Metaphysik, wobei die Logogenese als Entelechie konzipiert ist. Das obige Zitat zeigt zudem, dass in der letzten Transformationsphase, in der die Herrschaft der reinen mathematischen Erkenntnis einsetzt, neben dem *Subjekt* auch das Moment der historischen Entwicklung bzw. der *Genese als solcher* seine Funktion erschöpft zu haben scheint, wodurch beide in gewissem Sinne instrumentalisiert, zumindest aber der ontologische Status ihrer Funktionalität degradiert wird, indem sie zur irgendwann überflüssigen Hilfsfunktion werden.

Auch der Cassirersche Sprachbegriff ist von vornherein von der Perspektive auf das Telos der Logogenese geprägt. Dies wird besonders auch in der Humboldt-Rezeption deutlich. Schon 1923 hatte Cassirer Humboldts Sätze “Die ursprüngliche Übereinstimmung zwischen der Welt und dem Menschen, auf welcher die Möglichkeit aller Erkenntnis der Wahrheit beruht, wird also auf dem Weg der Erscheinung stückweise und fortschreitend wiedergewonnen. Denn immer bleibt das Objektive das eigentlich zu Erringende.” (Humboldt 1996: 20) wie folgt kommentiert:

“Das ist der Gedanke, durch den Humboldt fortan dauernd mit der Grundlegung des kritischen Idealismus<sup>102</sup> verknüpft bleibt: daß das Objektive nicht das Gegebene, sondern das erst zu Erringende, nicht das an sich Bestimmte, sondern das zu Bestimmende ist.” (Cassirer 1923: 119)

An dieser Favorisierung des von uns so bezeichneten *langage*-Aspekts von Humboldts Sprachbetrachtung hält Cassirer in all seinen Schriften fest (vgl. u.a. Cassirer 1997a: VII, 104; Cassirer 1997b: 398), und über Humboldt hinausgehend ist er der Überzeugung, dass das Humboldtsche Postulat der ‘Mitte’ “sich seither mehr und mehr seiner konkreten wissenschaftlichen Erfüllung genähert” (Cassirer 1997a: VII) habe. Ebenso wie bei Humboldt sind es “ursprüngliche Kräfte der »Vernunft«” (Cassirer 1997b: 398), die in der Sprache walten und implizit auf Kants Vernunftkritik verweisen. Die Wahl der Bezeichnung *langage* für Cassirers Begriff *Sprache* wird auch dadurch gestützt, dass sie in Cassirers 1933 in französischer Übersetzung erschienenem Artikel im *Journal de Psychologie*

---

<sup>102</sup> Mit der Bezeichnung *kritischer Idealismus* meint Cassirer seinen eigenen Ansatz, der die idealistischen Elemente Humboldts mit den kritischen Kants verbindet (vgl. Cassirer 1923).

*normale et pathologique* (Cassirer 1933) durchgehend gewählt wurde.<sup>103</sup> Anders als Humboldt, der *Sprache*, der Zweideutigkeit von *langage* entsprechend, sowohl im Sinne von *Sprachvermögen* als auch im Sinne von *Lingua universalis* verwendet, betont Cassirer im Grunde nur den zweiten Aspekt, von *Sprachvermögen* ist in seinem Werk meines Wissens kaum die Rede.

Die Konzentration auf das Objektiv-Allgemeingültige, auf den "überpersönlichen" (vgl. auch Cassirer in Krois 1983: 165) objektiven Geist verdrängt die subjektiv-individuelle Sprachseite ins Abseits. In systematischem Sinne wird demnach auch der gesamte *parole*-Aspekt bei Cassirer vernachlässigt, wenn nicht sogar komplett abgeblendet.<sup>104</sup> Die Humboldtsche individuelle Sprachenergie (in ihrer systematischen Funktion) wird gar nicht beachtet (vgl. u.a. Cassirer 1923: 120). Vermutlich siedelt sie sich für Cassirer auf einer vernachlässigbar niederen Ebene ab, da bei ihm das Partikulare auf dem Niveau der *langues* verortet wird. Entsprechend wird auch das Humboldtsche Wesensmoment der *Dialogizität* zwar aufgeführt und zitiert, aber nicht als Grundmoment von Sprache angesehen. Vielmehr wird die Ich-Du-Konstellation, wenn sie diskutiert wird, als zu überwindendes Moment aufgefasst, welches in frühen Phasen der Logosgenese zur Genese der allgemeinen Raumvorstellung (Cassirer 1997a: 153f.), des abstrakten Zahlbegriffs (ebd. 203) wie zur Ausbildung des Ichbegriffs (ebd. 232) beigetragen hat. Später ordnet Cassirer die Ich-Du-Gebundenheit auch dem mythischen Denken zu, dem es noch nicht gelingt, sich vom *Du* zum *Es* zu befreien (Cassirer 1997b: 73). In diesem Zusammenhang muss auch bemerkt werden, dass die große Sympathie, die Cassirer für Bühler hegte (vgl. Cassirer 1997b: 128), in der Sache nur darin begründet lag, dass Cassirer sprachpsychologische und sprachpathologische Forschungen, insbesondere die durch Bühler und seine Frau durchgeführten, deshalb schätzte, weil sie ihm von Seiten der ontogenetischen Sprachentwicklungsforschung Aufschluss und Bestätigung für die individuelle Logosgenese, des sozusagen mikrokosmischen Spiegels der universalen Logosgenese, gaben. Dass, wie Kniesche (1992: 533) nahelegt, Cassirers Begriffs-"Trichotomie" (ebd.) *Ausdruck - Darstellung - Bedeutung* aus dem ab Ende der 20er Jahre intensivierten Austausch mit Bühler resultiere, mag durchaus für die ersten zwei Begriffe gelten, der Begriff *Bedeutung* ist aber bei Cassirer für die sprachenthobene Erkenntnis im Bereich der 'reinen' Wissenschaften reserviert (Cassirer 1997b: 67, 138). Zu bedenken bleibt zudem, dass der dem *Du* zugeordnete Begriff des *Appells* bei Bühler (Bühler 1999: 28) von Cassirer vollkommen ignoriert wird.

Im Gegensatz zu den Aspekten von *parole* und *Dialogizität* wird der Aspekt der *langues* bei Cassirer sehr stark beachtet. Die Einzelsprachen sind das Feld *par excellence*, wo in tausendjähriger mühsamer Arbeit die Logosgenese 'beackert' wird. Cassirer geht nicht nur, wie eingangs schon dargestellt wurde, davon aus,

---

<sup>103</sup> Die Übersetzung von Paul Guillaume, einem der damals führenden Gestaltpsychologen, war, so darf man annehmen, wohl von Cassirer autorisiert.

<sup>104</sup> So auch Göllers Urteil (1986: 123).

dass Sprache Welt konstituiert, er übernimmt auch Humboldts ‘nationale’ Weltbildthese als Selbstverständlichkeit:

“Die Verschiedenheit der Welten ist für den erkenntnistheoretischen *Idealisten* nicht nur kein Problem, sondern eine Selbstverständlichkeit. Wie Brechlinen, durch deren verschiedene Brechungsflächen der Gegenstand, den man betrachtet, immer verschieden erscheint, sind die Sprachen Medien, durch die das Durchgesehene sich von stets neuen Seiten präsentiert.” (Cassirer 1995: 155)

Zudem wird die einzelsprachliche Weltbildthese nicht nur übernommen, sondern zum Teil auch detailliert ausgeführt und in nahezu allen ihren wesentlichen Grundpostulaten vertreten:

Sprache konstituiert unsere Begriffsbildung. Sie bestimmt, was wir als Gegenstand, Eigenschaft, Veränderung, Tätigkeit etc. erfahren (Cassirer 1997a: 238), und die sprachlichen Begriffe sind es auch, an denen der Prozess der gedanklichen Abstraktion und der logischen Begriffsbildung ansetzt (Cassirer 1997a: 251), (bis letztere dann später ‘autonom’ geschehen kann.)

Sprache konstituiert, oder beeinflusst zumindest sehr stark, unsere Wahrnehmung. Diese schon im 1. Band der *Philosophie der symbolischen Formen* vertretene These (vgl. Cassirer 1997a: 255) wird im 3. Band ausführlich besprochen. Dazu verweist Cassirer in einem längeren Abschnitt auf den von Gelb und Goldstein beschriebenen Fall einer Farbensamenamnesie bei einem Patienten (Cassirer 1997b: 259-265), den auch Weisgerber schon 1926 in ausführlicher Schilderung (Weisgerber 1926: 242-248) als zentrales Argument, ja geradezu als Beweis für ebendiese These angeführt hatte.<sup>105</sup>

Sprache übt eine Wirkung aus, und zwar nicht nur in ihrer wahrnehmungs- und begriffskonstituierenden Funktion. Sie wirkt auf unsere Empfindungen, unsere Willensbildung (Cassirer 1995: 134) und unsere Handlungen (u.a. Cassirer 1997b: 244).

---

<sup>105</sup> Cassirer erwähnt Weisgerber zwar nicht, kannte aber dessen Artikel, wie aus dem Text einer Postkarte Cassirers an Weisgerber vom 21.10.1926 hervorgeht, die ich im Nachlass Weisgerbers fand und deren Kopie mir vom Leiter des Weisgerber-Archivs im Brüder-Grimm-Museum in Kassel, Herrn Dr. Bernhard Lauer, freundlichst genehmigt wurde. Der kurze Text der Postkarte lautet wie folgt:

“Für die freundliche Zusendung Ihres Aufsatzes über das “Problem der inneren Sprachform” sage ich Ihnen meinen besten Dank. Er ist für mich von ganz besonderem Interesse, da ich gegenwärtig mit der Ausarbeitung des III. Bandes der «Philos. d. symbol. Formen» beschäftigt bin, der sich in seiner ganzen Problemstellung mit den von Ihnen behandelten Fragen nahe berührt u. besonders auch die psychopathologischen Erfahrungen heranzieht. Bei einem Besuch in Frankfurt konnte ich soeben diese Probleme eingehend mit Goldstein u. Gelb besprechen. Es scheint sich mir hier eine sehr wichtige Konvergenz in der Frage der Einzelwissenschaften zu ergeben – und ich begrüße es sehr, daß auch von Seiten eines Fachvertreters der vergl. Sprachwissenschaft dieser Zusammenhang betont wird.” (Cassirer 1926).

Da der Psychiater Goldstein Cassirers Cousin war und mit diesem in regem Austausch stand (vgl. Kniesche 1992: 533), ist es natürlich nicht ganz gewiss, ob die Anregung zur Beachtung dieses Falles in erster Linie Weisgerber zu verdanken ist.



Cassirer zieht auch in Betracht, dass Sprache aufgrund ihrer eigentümlicher besonderer Formen der "Synthesis des Mannigfaltigen" (Cassirer 1997a: 272) unabhängig von einer konkreten Anschauung Begriffe schaffen kann. Hiermit sind Phänomene der Sprachentwicklung gemeint, bei denen etwa wie in der Wortbildung aus dem Stoff der Sprache selbst neue Sprachformen erzeugt werden, die dann ebenfalls unser Denken, Wahrnehmen etc. bestimmen.

Cassirer vertritt, wenn auch nur *en passant*, den Feldbegriff. Während er 1923, also noch vor seiner 'Entdeckung' in der deutschen Sprachwissenschaft im 1. Band der *Philosophie der symbolischen Formen* eher in Humboldtschem Stil formuliert wird ("Jetzt schlägt in der Tat ein Schlag tausend Verbindungen, die alle in der Setzung des Zeichens zum mehr oder minder deutlichen Mitschwingen gelangen." (Cassirer 1997a: 45)), wird er in der späten Schrift *An Essay on Man* als Selbstverständlichkeit erwähnt (Cassirer 1990: 206).

Cassirer vertritt die durch diese Postulate gekennzeichnete sprachliche Weltbildthese bis in seine späten Schriften und widmet ihr auch zum Teil gesonderte Artikel (Cassirer 1995; 1942). Allerdings ist Cassirers Aufmerksamkeit immer auf die Logosgenese gerichtet, die sich in den einzelnen Sprachen manifestiert. Unterschiede zwischen Einzelsprachen interessieren Cassirer in der Regel überhaupt nicht. Im Rahmen der Besprechung des Phänomens der einzelsprachlich je unterschiedlichen Motivation von sprachlichen Klassenbildungen delegiert Cassirer die Untersuchung dieses Phänomens an die Sprachwissenschaftler (Cassirer 1997a: 269). Der Grund hierfür liegt mit Sicherheit darin, dass Sprachunterschiede ein peripheres Phänomen bleiben, da sie einfach nur eine bestimmte Varianz der eingeschlagenen Wege zur Einheit des Logos *qua* reine wissenschaftliche Erkenntnis darstellen. Auch die für Humboldt und Weisgerber so wesentliche Funktion des Sprachvergleichs ist für Cassirer nur ein erster, noch unzureichender und vorläufiger Schritt zur Befreiung aus der Sprachbefangenheit (Cassirer 1990: 266). Die Fokussierung der Perspektive auf den *langage* als *hyperlangue* spiegelt sich in der prädominanten Verwendung des Singulars *Sprache* in den Schriften Cassirers, und wenn von *Sprachen* die Rede ist, so mündet die jeweilige Auswertung dieser Untersuchungen regelmäßig in Erkenntnissen, die auf *die Sprache* bezogen werden (vgl. u.a. Cassirer 1997a: 237, 270; 1997b: 267f.). Dass im Reich der reinen Wissenschaften der Pluralbegriff der *Sprachen* nicht länger zu Recht bestehe, hatten wir schon im weiter oben angegebenen Zitat<sup>106</sup> lesen können. So verwundert es auch nicht, dass nach Cassirer auch die sprachlichen Weltbilder im Bereich der reinen Wissenschaft keine Macht mehr haben, dass sie problemlos abgelegt werden können:

"[Einmal im Reich der reinen Wissenschaft angelangt, muss sich der Gedanke; sinngemäße Ergänzung B.S.] nicht nur vom Hier und Jetzt, von dem jeweiligen Ort und jeweiligen Augenblick losreißen, sondern über das Ganze von Raum und Zeit, über die Grenzen der anschaulichen Darstel-

---

<sup>106</sup> Siehe S. 145

lung und Darstellbarkeit überhaupt hinausgreifen. Wie vom Mutterboden der Anschauung, so löst er sich nun auch vom Mutterboden der Sprache ab. Und doch könnte ihm eben diese letzte und höchste Anstrengung nicht gelingen, wenn er nicht zuvor durch die Schule der Sprache hindurchgegangen wäre. In ihr hat er die Kraft gesammelt und konzentriert, die ihn schließlich über sie selbst hinaushebt. Die Sprache war es, die ihn den Kreis des anschaulichen Daseins durchmessen lehrte; die ihn vom sinnlich-Einzelnen zum Ganzen, zur Totalität der Anschauung erhob. Jetzt befriedigt er sich auch in dieser Ganzheit nicht mehr; sondern er stellt über sie hinaus die Forderung der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auf. Ihr vermag die Sprache nicht mehr zu genügen: denn so sehr auch in ihrem Aufbau die ursprünglichen Kräfte der »Vernunft« walten, so stellt doch jede Sprache je eine eigene «subjektive Weltansicht» dar, von der sie sich nicht lösen kann noch will. Vielmehr ist eben diese Verschiedenheit, diese Differenzierung erst das Medium, in dem sie sich entfalten, – ist sie gleichsam die Luft, in der allein sie atmen kann. Gehen wir dagegen von den Worten der Sprache zu den Charakteren der reinen Wissenschaft, insbesondere zu den Symbolen der Logik und der Mathematik fort, so scheint uns hier gewissermaßen ein luftleerer Raum zu umfassen.“ (Cassirer 1997b: 398)

Hier haben wir gleichsam das Fazit der Cassirerschen Sprachphilosophie, worin deutlich wird, dass die *Sprachen* und ihre einzelsprachlichen Weltbilder als funktionale Momente der Entwicklung des *langage* als *Lingua universalis* angesehen werden, wobei selbst letztere dann im Telos der Logosgenese aufgeht, oder, wenn man so will, untergeht.

Dass Cassirer, wie eingangs erwähnt wurde, häufig als Vertreter der Weltbildthese ‘pauschal’ mit Weisgerber in eine Linie gestellt wurde, lässt sich wohl zumeist auf eine mangelnde Kenntnis der Schriften Cassirers zurückführen. Aber selbst Spezialisten ihres Fachs, wie etwa Werlen bezüglich der Thematik des sprachlichen Relativismus, verkennen oft die Gewichtung der Funktionen von *langage* und *langues* bei Cassirer. Werlen lässt diesen Unterschied bei Cassirer in systematischer Hinsicht unberücksichtigt (vgl. Werlen 1989: 104f.; 2002a: 276ff.). Selbst Göller klärt dieses Verhältnis nicht befriedigend. Obwohl er erkennt, dass sich Cassirer für die Unterschiede der einzelsprachlichen Weltbilder nicht interessiert (Göller 1986: 56), impliziert er des öfteren eine unhinterfragte Gleichsetzung von *Sprache* und *Sprachen* durch Wendungen wie “die Sprache [...] d.h. eine jede Einzelsprache” (ebd. 48, [mehrfach]). Eine diesbezügliche *Problemmatisierung* fehlt auch in anderen systematischen Darstellungen der Position Cassirers (z.B. Neumann 1981; Kniesche 1992). Meiner Ansicht nach gänzlich unzutreffend ist die These Lennebergs (1954/55), dass Cassirer den sprachlichen Weltbildgedanken in späten Schriften ganz aufgegeben habe.

(ii) Nach Cassirer ist *Sprache* eine *symbolische Form unter anderen*. Cassirer bestimmt den Begriff der symbolischen Form extensional allerdings nicht eindeutig. Systematisch behandelt werden in den drei Bänden der *Philosophie der symbolischen Formen* nur *Sprache*, *Mythos* und *Wissenschaft* als symbolische For-

men. Allerdings finden sich hier in einzelnen Passagen wichtige grundsätzliche Bemerkungen zu den weiteren symbolischen Formen *Kunst* und *Religion*. In seinem späten Werk *An Essay on Man* behandelt Cassirer in jeweiligen kurzen Kapiteln neben diesen fünf symbolischen Formen noch zusätzlich die *Geschichte*. Hinweise darauf, dass Cassirer auch *Recht*, *Wirtschaft*, *Technik*, *Ethik*, *Moral* als symbolische Formen in Betracht gezogen hat, beruhen nicht auf systematischen Ausführungen, sondern auf vereinzelt Erwähnungen, die sich in Cassirers Gesamtwerk finden lassen.<sup>107</sup> In systematischer Hinsicht betrifft die Thematik der multiplen symbolischen Formen die Frage, ob es neben Sprache andere Formen der Wirklichkeitskonstitution gibt und welchen Status *Sprache* als symbolischer Form im Vergleich zu diesen anderen zukommt. Diese Frage ist auch zentral für Weisgerbers Cassirer-Rezeption.

Cassirer hat den Begriff der symbolischen Form auch intensional nie eindeutig geklärt. In der Regel verwendet er diesen Begriff so, dass symbolische Formen *Systeme* sind, die als Matrix für eine je spezifische Organisation oder Ordnung von Syntheseleistungen dienen, d.h. sie sind *funktionale Ordnungssysteme*. Jede symbolische Form hat ein eigenes inneres Ordnungsprinzip, weshalb Cassirer auch behauptet, dass jede symbolische Form eine eigene "innere Form" (Cassirer 1997a: 12) aufweise. Anlass für unterschiedliche Interpretationen gibt der Begriff der symbolischen Form besonders deshalb, weil Cassirer einerseits nahelegt, dass eine jede symbolische Form sich als eigenes Ordnungssystem durch alle Entwicklungsstadien des objektiven Geistes hindurch als Konstante durchhält, andererseits aber die symbolischen Formen *als solche* auch als *Phasen* (bes. Cassirer 1990: 345) in diesem Prozess bezeichnet, demzufolge also bestimmte symbolische Formen nur ein beschränktes temporäres 'Dasein' hätten, so dass sie in andere symbolische Formen übergehen, wie es ja auch die Überlegungen zum Verhältnis von *Sprache* und *reiner Wissenschaft* nahelegten. Cassirers Position lässt sich aber auch so deuten, dass beide Interpretationsansätze ihr eigenes Recht haben. Dies sei kurz erläutert.

Bezüglich der phasenunabhängigen, zeitenthobenen Signifikanz der symbolischen Formen scheint sich Cassirer im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* an Kants drei Kritiken zu orientieren:

"Das mathematisch-naturwissenschaftliche Sein erschöpft in seiner idealistischen Fassung und Deutung nicht alle Wirklichkeit, weil in ihm bei weitem nicht alle Wirksamkeit des Geistes und seiner Spontaneität befaßt ist. In dem intelligiblen Reich der Freiheit, dessen Grundgesetz die Kritik der praktischen Vernunft entwickelt, in dem Reich der Kunst und im Reich der organischen Naturformen, wie es sich in der Kritik der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft darstellt, tritt je eine neue Seite dieser Wirklichkeit heraus. Diese allmähliche Entfaltung des kritisch-idealistischen Begriffs der Wirklichkeit und des kritisch-idealistischen Begriffs des Geistes gehört zu den eigentümlichen Zügen des Kantischen

---

<sup>107</sup> Vgl. Göller (1986: 30) und die dort angegebenen Hinweise.

Denkens und ist geradezu in einer Art Stilgesetz dieses Denkens begründet.“ (Cassirer 1997a: 10)

In Analogie zu Kants drei Kritiken müsste man also davon ausgehen, dass bestimmte symbolische Formen nicht primär auf *theoretische Erkenntnis* ausgerichtete Syntheseleistungen organisieren, sondern ebenso gut auch auf Belange der praktischen Vernunft bzw. der ästhetischen Urteilskraft zentriert sein können. Bestätigung für diese Perspektive bieten auch andere Textstellen aus dem ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* (Cassirer 1997a: 9, 14, 24) und besonders eine Stelle aus dem späten *An Essay on Man*:

“Die Wissenschaft gibt uns Ordnung im Denken; die Moral gibt uns Ordnung im Handeln; die Kunst gibt uns Ordnung in der Auffassung der sichtbaren, greifbaren und hörbaren Erscheinungen.“ (Cassirer 1990: 257)

Zudem betont Cassirer, dass die Erkenntnis “nur eine einzelne Art der Formgebung darstellt” (Cassirer 1997a: 8), die erst zusammen mit allen anderen symbolischen Formgebungen den eigentlichen, übergreifenden Weltbegriff (ebd. 7) schaffe, der nicht als Fixierbares, als Resultat der Gestaltung der Welt vorliege, sondern als Aufgabe und Telos, als Gestaltung *zur* Welt begriffen werden müsse (ebd. 10ff.; ebenso Cassirer 1990: 337). “Die Kritik der Vernunft”, so Cassirer, wird zu einer “Kritik der Kultur” (Cassirer 1997a: 11). Die Begriffe *Kultur* oder *objektiver Geist* dienen Cassirer als Oberbegriffe für die symbolischen Formen ebenso wie die drei ‘Stämme’ der Vernunft, denen sich die symbolischen Formen zuordnen lassen.

Entscheidend ist aber nun, und dies wird in der Forschung zu Cassirer nicht zureichend beachtet, dass die symbolischen Formen an der Gestaltung mehrerer Vernunftstämme *zugleich* beteiligt sein können. Wenn eine bestimmte symbolische Form hinsichtlich *eines* Vernunftstamms als überwundene Phase gelten kann, so heißt das noch nicht, dass sie es auch in Hinsicht auf einen anderen Vernunftstamm ist. Zu dieser Hypothese, dass jede symbolische Form in sich bezüglich ihrer Leistung hinsichtlich der Vernunftstämme eine Mehrdimensionalität aufweist, tritt eine zweite Mehrdimensionalität in Konkurrenz, insofern ein jedes Phänomen von unterschiedlichen symbolischen Formen ‘behandelt’, d.h. auf je spezifische Weise integriert, geordnet und aufgefasst werden kann. Diese zweite Form der Mehrdimensionalität fasst Cassirer mit Hilfe seiner These von der Modalität der Erfassung bestimmter Phänomene bzw. Phänomenrelationen:

“Bezeichnen wir etwa schematisch die verschiedenen Relationsarten – wie die Relation des Raumes, der Zeit, der Kausalität usf. – als  $R_1, R_2, R_3 \dots$ , so gehört zu jeder noch ein besonderer «Index der Modalität»  $\mu_1, \mu_2, \mu_3 \dots$ , der angibt, innerhalb welches Funktions- und Bedeutungszusammenhangs sie zu nehmen ist. Denn jeder dieser Bedeutungszusammenhänge, die Sprache wie die wissenschaftliche Erkenntnis, die Kunst wie der Mythos, besitzt sein eigenes konstitutives Prinzip, das allen besonderen Gestaltungen in ihm gleichsam sein Siegel aufdrückt.“ (ebd. 31)

So wird nach Cassirer etwa das Phänomen des Raumes oder das der Zeit in der Kunst (Cassirer erwähnt den 'ästhetischen' Raum in Malerei und Architektur, die Zeit als Rhythmus, Metrik in der Musik (ebd. 30; vgl. auch Cassirer 1990: 221, 226)) nach anderen Ordnungsprinzipien als denen der wissenschaftlich-theoretischen Erkenntnis erfasst. Andererseits aber besitzen die jeweiligen symbolischen Formen kein starres eindimensionales, d.h. *nur* ästhetisches oder *nur* theoretisches Ordnungsprinzip, sondern 'arbeiten' selbst auf mehrdimensionale Weise. Dies wird besonders deutlich in Cassirers Bemerkungen zur Funktion und Arbeitsweise der symbolischen Form des Mythos. In *theoretischer* Hinsicht scheint der Mythos nicht mehr als nur eine Vorstufe des sprachlich sich entwickelnden abstrakten Denkens zu sein, auf der noch keine Unterscheidung von Dingen und Eigenschaften gelingt (Cassirer 1997b: 72), das Denken noch nicht zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu unterscheiden vermag und nicht zur Ebene der Darstellung durchdringen kann (ebd. 80). In *praktischer* Hinsicht aber, und zwar gerade *wegen* seines Defizienzmerkmals in theoretischer Hinsicht, dass das 'Sein' immer nur in der Form des *Du*, des Subjekts gegenüberreten kann und die Ebene des abstrakten *Es* nicht erreicht wird, erweist sich dieses Organisationsmerkmal gerade als Vorteil, und zwar "als jene Form des Wissens, in der sich uns die Wirklichkeit, nicht sowohl von Gegenständen der Natur, als vielmehr von anderen «Subjekten» erschließt" (ebd. 93). Aus diesem Grunde sei es auch falsch, wenn man die symbolischen Formen des Mythos und der Sprache auseinander ableiten wolle, denn dies komme einer "Nivellierung, einer Aufhebung ihres eigentümlichen Gehaltes gleich." (Cassirer 1997c: 80). Diese Schlussfolgerungen werden meiner Ansicht nach auch durch das folgende Zitat bestätigt:

"Mögen sie [die symbolischen Formen; B.S.] alle im Aufbau der geistigen Wirklichkeit als Organe zusammenwirken – so hat doch jedes dieser Organe seine eigentümliche Funktion und Leistung. Und es entsteht die Aufgabe, diese Leistungen nicht bloß in ihrem einfachen Nebeneinander zu beschreiben, sondern sie in ihrem Ineinander zu verstehen, sie in ihrer relativen Abhängigkeit wie in ihrer relativen Selbständigkeit zu begreifen." (ebd. 79f.)

Dies könnte man durchaus so verstehen, dass jede symbolische Form sozusagen ein *prototypisches* Ordnungsverfahren besitzt, auf dieses aber eben nicht festgelegt ist. Im Prinzip müsste man sogar damit rechnen, dass die Prototypizität historisch wandelbar ist. Leider hat Cassirer diese Frage nicht systematisch geklärt, sie auch nicht systematisch bei der intensiven Auseinandersetzung mit Sprache und Mythos berücksichtigt, sondern es bei den angeführten Hinweisen belassen, die aber meiner Ansicht nach ein ausreichendes argumentatives Potenzial besitzen, um systematisch berücksichtigt werden zu können. *Sprache* und *Wissenschaft* wären in dieser Hinsicht prototypisch auf die Organisation und Entwicklung der theoretischen Erkenntnis zentriert, aber nicht auf diese Leistung beschränkt. Dazu passt auch folgendes Zitat:

“ [...] beide [Sprache und wissenschaftliche Erkenntnis; B.S.] stehen in **erster Linie** im Dienste der rein theoretischen Objektivierung: sie bauen die Welt des »Logos«, als gedachten und gesprochenen Logos, aus.” (Cassirer 1997b: 79; Hervorhebung durch Dickdruck B.S.)

Zu korrigieren und zu präzisieren wäre damit die in der Cassirer-Rezeption oft vertretene Ansicht, dass der symbolischen Form der Sprache eine Sonderrolle zukomme, da sie alle anderen symbolischen Formen umfasse (Göller 1986: 14, 48, 55; Werlen 1989: 104; Gadamer 1990: 408) bzw. dass es *nur einen einzigen* phänomenologischen Entwicklungsprozess gebe, der vom Mythos über die Sprache zur reinen Wissenschaft führe (Friedman 2004: 140). Ebenfalls unpräzise, da nur auf den Bereich der theoretischen Erkenntnis bezogen, ist Göllers Gegenüberstellung eines theoretischen und eines “natürlichen” (Göller 1986: 31, 45) Weltbegriffs bei Cassirer und die Folgerung, dass es in jeder symbolischen Form um Erkenntnis bzw. die Aufstellung eines Erkenntnisanspruchs gehe (ebd. 46). Die Frage, inwiefern die von uns diagnostizierte Prototypizität bei Cassirer von derjenigen Weisgerbers differiert, wird im folgenden Unterkapitel (3.2.2.1.2.) behandelt.

(iii) Als letzter wesentlicher Gesichtspunkt, der bei einer differenzierten Abgrenzung der Positionen Cassirers und Weisgerbers zu beachten ist, soll nun noch untersucht werden, wie Cassirer den Aspekt der Transzendentalität in seiner Philosophie der symbolischen Formen berücksichtigt. Um zu verstehen, an welcher Diskursstelle und in welcher Funktion *Transzendentalität* in Cassirers Philosophie ins Spiel kommt, ist es notwendig, auf die Basisvoraussetzung von Cassirers Philosophie zurückzukommen, an der Cassirer seit seiner frühen wichtigen Schrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910 (Cassirer 1974) immer festgehalten hat: dem Primat des Funktions- vor dem Substanzbegriff. Ein jedes ‘Etwas’, sei es Empfindung, Wahrnehmung, Ding, Gegenstand, Anschauung, Begriff ist für uns nur ein solches, d.h. kann von uns nur erfahren oder erkannt werden, wenn es als Glied oder Moment einer Synthesisleistung fungiert. Die Ansicht oder Behauptung, etwas bestehe oder existiere schon als solches vor einer jeglichen Synthesisleistung, wird als Irrmeinung einer dogmatischen Metaphysik verworfen. Auch *Ich* und *Welt*, *Subjekt* und *Objekt* entstehen als solche, als ‘Entitäten’, erst dadurch, dass sie in ein Verhältnis gesetzt werden. Alle ‘Substanzen’ sind symbolisch fixierte “Gewebe von Relationen” (Cassirer 1993: 18), die sobald sie fixiert sind, sogleich und mit absoluter Notwendigkeit neue Relationen eingehen.<sup>108</sup> Dass jede Gegenstandserfahrung auf und in einer Verhältnissetzung beruht und auch eine solche ist, ist nach Cassirer auch der entscheidende

---

<sup>108</sup> Dieses Grundprinzip, das 1910 (Cassirer 1974) noch für den begrenzten Rahmen der naturwissenschaftlich-mathematischen Erkenntnis aufgestellt und begründet wird, dient Cassirer in der Folge (ab 1913) für eine breite Auseinandersetzung mit zeitgenössischen erkenntnistheoretischen Ansätzen (Cassirer 1993: 1-154) und fungiert in allen späteren Werken als die Basisvoraussetzung von Cassirers Philosophie (vgl. u.a. Cassirer 1997a: 11, 24ff., 40f.; 1997b: 13ff.; 1995: 121ff.; 1990: 110).

Erkenntnisfortschritt – die kopernikanische Wende –, den wir Kant zu verdanken haben (Cassirer 1997b: 13, 367; 1923: 123), der aber – mit Ausnahme Humboldts<sup>109</sup> – in der Nachfolge Kants nicht in seiner wesentlichen Bedeutung berücksichtigt wurde.

Auf der Basis dieser grundlegenden Übereinstimmung weicht Cassirer aber in einem entscheidenden Punkt von Kant ab. In einer Radikalisierung des Prinzips der Verhältnissetzung gibt es für Cassirer keine “formlose Masse von Eindrücken” (Cassirer 1997b: 11), weder von Empfindungen (Cassirer 1997a: 149) noch von Wahrnehmungseindrücken (Cassirer 1997b: 11, 13; 1997c: 212), sondern diese sind in “Grund- und Urformen” (Cassirer 1997b: 11) der Synthesis immer schon in sich vermittelt, und zwar schon auf einer sozusagen vorbegrifflichen Stufe, d.h. die beiden Vermögen der Anschauung und des Verstandes sind nun nicht mehr wie bei Kant die notwendigen und unverzichtbaren Agenten der Synthesis, sondern Synthesis kann auch ohne die spontane Leistung des Verstandes vollzogen werden.<sup>110</sup> Aus dem Arsenal der Kantischen Vermögen wählt Cassirer die Einbildungskraft als verantwortlichen Agenten dieser vorbegrifflichen Synthesisleistungen (ebd. 12). Dieses Theorem bringt die gesamte architektonische Struktur des Kantschen transzendentalen Argumentationszusammenhangs zum Einsturz und ebnet den Weg für den Primat des Genetischen in Cassirers Philosophie. Sowohl die Anschauungsformen von Raum und Zeit als auch die reinen Verstandesbegriffe als auch der Ichbegriff entwickeln sich erst relativ spät im Verlauf einer allgemeinen Genese des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses und beruhen auf ursprünglicheren vorbegrifflichen Syntheseleistungen.

Kant greift demzufolge einerseits zu weit, andererseits zu kurz. Seine Reflexionen auf die transzendentalen Bedingungen von Erfahrung gehen unhinterfragt von einem ‘Zustand’ der Erkenntnisvermögen von Anschauung und Verstand aus, der nach Ansicht Cassirers nur einer bestimmten Phase ihrer genetischen Entwicklung entspricht. Eine metrisch-homogene Raum- und Zeitanschauung ist nach Cassirer einerseits erst Ergebnis einer mühsamen, historisch sich vollziehenden Logogenese, der Kant immer schon voraus ist, andererseits

---

<sup>109</sup> Cassirers früher Aufsatz zu Kants Präsenz in Humboldts Sprachphilosophie (Cassirer 1923) betont denn auch durch den gesamten Text hindurch, dass Humboldt den Aspekt der Synthesis im Kantischen Sinne in seinem eigentlichen Sinne verstanden und auf die Sprache übertragen habe.

<sup>110</sup> Dass in diesem Aspekt der entscheidende Unterschied nicht nur zu Kant, sondern auch zum Neukantianismus liegt, betonen auch Friedman (2004:107) und Göller (1986: 108f.). Insbesondere mit der Marburger Schule des Neukantianismus (Cohen und Natorp) gemein hat Cassirer den allgemeinen Anspruch, Kants drei Kritiken der Vernunft in einer einheitlichen kritischen Kulturphilosophie zu ‘synthetisieren’ (vgl. Göller 1986: 21ff.). Selbst Cassirers Primat des Funktionsbegriffs wird etwa von Natorp (vgl. ebd. 23) oder auch von Hönigswald positiv aufgenommen. Eine vorbegriffliche Vorstrukturiertheit von Wahrnehmungseindrücken ist aber für die Neukantianer undenkbar. Göller hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass das entscheidende Motiv dafür, dass sich Cassirer vornehmlich auf die Analyse der symbolischen Formen von Sprache und Mythos (die gegenüber dem Neukantianismus vollkommen neue Untersuchungsbereiche darstellten) konzentrierte, darin lag, dass gerade hier auf vorbegrifflicher Ebene die Begriffsgenese ihren Ort hat (ebd. 109).

weist die Tendenz besonders der mathematisch-naturwissenschaftlichen Entwicklung von unsere dreidimensionale natürliche Anschauung überschreitenden, begrifflich entwickelten ‘unanschaulichen’ neuen Raum- und Zeitkonzepten darauf hin, dass die Logosgenese noch ungeahnte Entwicklungsmöglichkeiten hat, die auf eine Loslösung von den uns möglichen Formen der Anschauung hindeutet und einen Aufstieg in einen Bereich perspektiviert, hinter dem Kant insofern zurückbleibt, als hier die Synthesisleistungen sich nur noch an pur Abstraktem vollziehen.<sup>111</sup>

Der Einbezug des genetischen Moments heißt für Cassirer jedoch nicht, dass damit die Idee von Transzendentalität aufgegeben werden muss. Die Genese des Logos, oder allgemeiner: des objektiven Geistes, soll nach Cassirer nicht als psychologische, sondern als “transcendental[e]” (Cassirer 1923: 120) verstanden werden, deren Transzendentalität uns jedoch nicht einfachhin zugänglich ist, sondern sich vielmehr im Prozess der Genese fortschreitend mehr und mehr offenbart.<sup>112</sup> Nach Cassirer ist es Humboldts Verdienst, insbesondere hinsichtlich der Sprache die genetische Entwicklung bzw. Selbstentfaltung der Transzendentalität des objektiven Geistes erkannt zu haben (ebd. 120, 127). Die Einsicht in die transzendentalen Bedingungen unserer Erkenntnis stellt für Cassirer eine *Aufgabe* dar (ebd. 105), die sich an der *regulativen* Idee von Transzendentalität auszurichten hat (Cassirer 1997b: 560; 1923: 106). Auch eine allgemeine Reflexion auf die *Geltungsbedingungen* von Erkenntnis ist deswegen nur asymptotisch und im Prinzip niemals abschließbar zu erreichen.<sup>113</sup> In einer Hegelschen Denkfigur wird Transzendentalität von Cassirer zugleich an die *Totalität* der Synthesisleistungen gebunden, insofern sie sich erst *in* ihnen, d.h. in Vermittlung mit dem Prinzip der Immanenz zu offenbaren vermag (Cassirer 1997b: 560). Transzendentalität erweist sich somit selbst auch wieder dem Primat der Funktion unterworfen, insofern sie nur in funktionalem Verhältnis zu Immanenz offenbarungsfähig ist. So wird auch Cassirers Satz “Das Symbolische ist vielmehr Immanenz und Transzendenz in Einem” (Cassirer 1997b: 450) verständlich. Die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Objektivität und Allgemeingültigkeit der “Gestalten” (ebd. 67) des objektiven Geistes ist für Cassirer deshalb nur als nie abschließbare “rekonstruktive Analyse” (ebd.) zu leisten, die methodisch in immer zu wiederholendem Neuansatz in doppelter Richtung zu verlau-

---

<sup>111</sup> Wir wollen hier nicht die müßige Frage stellen, wer Recht hat, Cassirer oder Kant. Vom Standpunkt Kants aus kann natürlich zu bedenken gegeben werden, dass es Kant, was die projektierte mögliche Entwicklung der Logosgenese angeht, um die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erfahrung geht, und andererseits ein bestimmter konstatierbarer empirisch-historischer Zustand des menschlichen Anschauungs- und Begriffsvermögens noch nichts darüber aussagt, ob nicht auch in einer frühen Phase der Logosgenese ein Bezug auf homogen-metrische Raum- und Zeiterfahrung für die Konstitution von Erfahrung vorausgesetzt werden muss, auch wenn dieser Bezug dem entsprechenden ‘archaisch’ synthetisierenden Bewusstsein de facto nicht präsent gewesen sein mag.

<sup>112</sup> Vgl. in diesem Sinne auch schon die frühe Schrift Cassirers von 1913 (Cassirer 1993: 21f.).

<sup>113</sup> Wenn Cassirer, wie wir zuvor sahen, dennoch des öfteren von abschließbaren, endgültigen Erkenntnissen spricht, so dürfte dies streng genommen nur als Annäherung an ein regulatives Ideal gemeint sein können.



fen habe, vom *terminus a quo* zum *terminus ad quem* und von diesem wieder zurück (ebd. 63-67).

Eine möglicherweise zweite Differenz zu Kants Verständnis von Transzendentalität lässt sich meiner Ansicht nach im Horizont der jetzt besprochenen ersten und grundsätzlichen Differenz verstehen. Cassirer hat mehrfach betont, dass die allgemeine Erkenntnistheorie nicht nur die Erkenntnis im engeren Sinne der begrifflichen wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern alle Grundformen des *Weltverstehens* zu berücksichtigen habe (Cassirer 1997a: V). Mit dem *weiteren* Begriff des *Verstehens* meint Cassirer die nicht primär auf Erkenntnis ausgerichteten Synthesisleistungen, wie sie etwa in den symbolischen Formen der Kunst oder Religion vollzogen werden. In diesem Zusammenhang fordert Cassirer eine „prinzipielle[n] Erweiterung“ (ebd.) der Erkenntnistheorie bzw. dass „die «transzendente Frage» in einem umfassenderen Sinne zu stellen“ (Cassirer 1997b: 18) sei. Dies besagt aber nur, dass *alle* Synthesisleistungen, vorbegriffliche wie begriffliche, erkenntniszentrierte wie ethisch-praktisch und ästhetisch orientierte in ihrer Totalität und unaufhebbaren Verflochtenheit an der Totalität des objektiven Geistes partizipieren bzw. sie genetisch konstruieren, und somit auch als Ganzes in ihrer zu rekonstruierenden transzendentalen Funktionalität zu berücksichtigen sind.<sup>114</sup> Es besagt meiner Ansicht nach nicht, dass jede symbolische Form sozusagen ein relatives Apriori darstelle, welches in Konkurrenz zu den anderen relativen Apriori der anderen symbolischen Formen trete, wie es u.a. Roeder (1994: 162) nahelegt. Transzendentalität ist vielmehr nach Cassirer eine regulative Idee, welcher zufolge die Totalität der Synthesisleistungen durch eine allumfassende transzendente Gesetzlichkeit bestimmt ist. In diesem Sinne gibt es für Cassirer nur *ein* absolutes Apriori, welches als regulative Idee anzusetzen ist, und nicht mehrere relative Apriori.

---

<sup>114</sup> Ein weiteres Mal sei darauf hingewiesen, dass die Frage, ob Cassirer hier gegenüber Kant Recht zu geben sei, wohl nie endgültig zu 'lösen' ist. Exemplarisch und dementsprechend auch umstritten (vgl. u.a. Kniesches Kritik an Göller (Kniesche 1992: 549)) ist Göllers Cassirer-Lektüre vom Standpunkt Kants aus. Folgerichtig lehnt Göller in allen wesentlichen Punkten alles Unkantische an Cassirer ab. Ausgehend von der Überzeugung, dass alles Verstehen *auch* Erkenntnis sei (Göller 1986: 34) und dass Sprache für das Verstehen / die Erkenntnis aller Synthesisleistungen der anderen symbolischen Formen notwendig sei, gelangt Göller zur Schlussfolgerung, dass Sprache keine symbolische Form neben anderen, sondern die eigentlich universale symbolische Form sei (ebd. 49, 53, 122, 125). Wollte man die sprachliche Erkenntnisleistung aber geltungskritisch legitimieren, so müsse dafür auf Geltungsbedingungen reflektiert werden, die aller empirischen Entwicklung enthoben seien. Abgelehnt wird demzufolge der Cassirersche Ansatz einer genetischen Entwicklung von Anschauungsformen und Begriffen, denen fälschlicherweise transzendentaler Status verliehen werde (ebd. 115, 127f.). Die aufgeführten Mängel an Cassirer ließen sich nach Göller dann eben nur dadurch beheben, dass Kants Kritik der reinen Vernunft sozusagen auf Sprache appliziert wird. An Cassirer richtet Göller den posthumen Appell, es „hätte [sein; B.S.] Thema sein müssen“, wie sich aus der geltungsnoematischen Struktur des Urteils die Struktur des sprachlichen Ausdrucks ableiten lasse (ebd. 132), wie sprachliche Synthesis nach den „universellen Methoden der Logik“ (ebd. 131) erfolge, wie sich die „methodische Kontrolle der (natürlichen) Sprache“ (ebd. 133) geltungskritisch rechtfertigen und durchführen lasse etc. Ein solcherart Kantisch bereinigter Cassirer wäre dann aber auch eben kein Cassirer mehr.

### 3.2.2.1.2. Weisgerbers Cassirer-Rezeption

Das von manchen gefällte Urteil, dass Weisgerbers Cassirer-Rezeption oberflächlich sei<sup>115</sup>, ist meiner Ansicht nach verfehlt. Weisgerber selbst hat immer wieder betont (u.a. Weisgerber 1961b: 34; 1973a: 115; 1974b: 16f.), dass die Lektüre des Sprachbandes der *Philosophie der symbolischen Formen* wohl die wichtigsten Anregungen für die Ausarbeitung seines eigenen Standpunktes gegeben habe. Obwohl er dabei besonders hervorhebt, dass Cassirer ihm die Augen für Humboldts Sprachphilosophie geöffnet habe, hat er sich auch direkt mit Cassirers eigener Position auseinandergesetzt. Diese Auseinandersetzung geschieht fast ausschließlich in der Zeit vor 1934, wobei sich hier drei 'Etappen' markieren lassen: (i) die frühe Rezeption in der Habilschrift, (ii) die Zeit des versuchten Dialogs im Anschluss an die Habilschrift, (iii) die zweite ausführlichere Rezeption 1933.

(i) Die Auseinandersetzung mit Cassirer in der Habilschrift bezieht sich auf dessen ein Jahr zuvor erschienenen ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, in dem Cassirer seine sprachphilosophischen Thesen zur *Sprache* als symbolischer Form erstmals präsentierte. Dass die Lektüre Cassirers für Weisgerber besonders wichtig war, sieht man, ganz unabhängig von den erwähnten Selbstzeugnissen Weisgerbers, daran, dass der gesamte dritte und letzte Teil (Teil C) der Habilschrift mit der Überschrift "Kulturelle und erkenntnistheoretische Grundlagen: die Sprache im Rahmen der Gesamtkultur" (Weisgerber 1924: 150-200) am Leitfaden der Philosophie Cassirers entwickelt wird. Wie Weisgerber später mitteilt, hatte die Lektüre Cassirers eine Art Erkenntnisschub bewirkt, der "weder dem eigenen Nachdenken" (Weisgerber 1961b: 34) noch Schriften anderer Autoren gelungen sei. Die Habilschrift selbst, ursprünglich als Untersuchung zum Thema "Sprachwandel als Kulturwandel" (vgl. ebd.) geplant, erhielt auf Drängen des 'Doktorvaters' F. Sommer einen neuen Titel, der der Konzentration auf die erkenntnistheoretische Problematik Rechnung tragen sollte.

Besagter Teil C der Habilschrift stellt zunächst in gedrängter, synthetischer Form das Konzept der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen vor. Aus dieser 'Einführung in Cassirer' ergibt sich, dass Weisgerber mit Cassirer in folgenden Punkten übereinstimmt:

Das sprachliche Symbol *konstituiert* unsere Wahrnehmung, unsere Anschauung und Begriffsbildung (Weisgerber 1924: 160).

Das sprachliche Symbol fixiert bzw. repräsentiert eine Synthesisleistung und dient damit als *Fixpunkt* im Prozess der *Genese* von Anschauungsformen

---

<sup>115</sup> P. Hartmann (1959: 108) behauptet in einer kurzen Anmerkung, Weisgerber habe nur die ersten Seiten des Sprachbandes der *Philosophie der symbolischen Formen* zur Kenntnis genommen. Roeder (1994: 157, 186) lässt Weisgerbers Cassirer-Rezeption erst 1929 beginnen, weiß also um einen Großteil derselben gar nichts, Ehlers (2000: 59), der Weisgerbers Habilschrift kennt, bemängelt (wie noch gezeigt werden soll, zu Unrecht), dass Weisgerber Cassirer nur vorstelle, nicht aber kritisch befrage.

und Begriffen (ebd. 158ff.).<sup>116</sup> Weisgerber stellt hierbei die spezifisch Cassirer-sche ‘Auswahl’ der Kategorien, d.h. auch die Neueinführung der Zahl als begriffliche gefasste Anschauung, nicht in Frage (ebd. 165).

Die Ansetzung von Kunst, Mythos, Religion etc. als symbolischer Formen wird nicht in Frage gestellt.

Die Kritik an Cassirer wird sehr vorsichtig formuliert, sie wird als zu erwägender Einwand vorgebracht und wird begründet. Dabei rekurriert Weisgerber auch auf Cassirer-Stellen, die seine eigene Ansicht zu stützen vermögen.<sup>117</sup> Die kritischen Einwände betreffen zwei Aspekte, erstens das Verhältnis der symbolischen Form der Sprache zu den anderen symbolischen Formen, zweitens das Verhältnis der symbolischen Form der Sprache zu derjenigen der Wissenschaft.

(1) Wie viele andere Cassirer-Interpreten nach ihm betont auch Weisgerber, dass Sprache bei Cassirer an allen anderen symbolischen Formen mitbeteiligt sei (ebd. 162, 164). Cassirer selbst betone, dass Sprache “Mitte und Vermittlung zwischen der theoretischen und ästhetischen Weltbetrachtung” (ebd. 164; Cassirer 1997a: 273) sei. Da Sprache bei allen Synthesisleistungen anderer symbolischer Formen die erste und am systematischsten mitbeteiligte symbolische Form sei, so sei “ihre vergleichende Erforschung die wesentlichste Vorbedingung aller Semiologie” (Weisgerber 1924: 164). Weisgerber möchte nicht so weit gehen zu behaupten, dass die anderen symbolischen Formen aus Sprache entstanden seien und räumt zudem ein, “selbstverständlich findet bei diesen Wechselwirkungen [zwischen den symbolischen Formen] auch eine Beeinflussung der Sprache statt” (ebd. 164). Hier wird also wieder einmal deutlich, dass Weisgerber Sprache als Erkenntnisform unter anderen und mit diesen in Wechselwirkung stehend fasst, wobei aber der Sprache eine *prototypische* Zentralfunktion zukommt.

(2) Die Abtrennung der symbolischen Form der Wissenschaft von der der Sprache ist nach Weisgerber zumindest sehr fragwürdig. Es gebe keine nicht-sprachlich arbeitende Wissenschaft, selbst die Operation mit abstrakten Symbolen etwa in Mathematik oder Chemie sei lediglich als “technische Weiterentwicklung” (ebd. 163) zu begreifen, die, wenn sie intellektuell verarbeitet werden soll, an Sprache gebunden bleibe. Cassirer betone selbst, dass die Verbindung des rein begrifflichen, wissenschaftlichen Denkens zu seinen sprachlichen Wurzeln nie aufgehoben werde, da jedes spätere Moment der logischen Genese die früheren Momente mit einschließe (ebd. 163; Cassirer 1997a: 280). Zudem gibt Weisger-

---

<sup>116</sup> Interessant ist, dass Weisgerber, der ja eigentlich das Phänomen des Sprachwandels thematisieren wollte, die These von der Sprachgenese, die bei Cassirer zwar von der historischen Entwicklung von Einzelsprachen abgekoppelt werden soll, dennoch aber, als generelle Entwicklung von *language*, die Verbindung zu dieser historischen Entwicklung weder ganz abstreifen kann noch will, nicht vom Standpunkt der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft hinterfragt. Eine solche Kritik hatte 1924 H. F. J. Junker in der Streitberg-Festschrift präsentiert (Junker 1924: 13ff.), und Weisgerber musste sie kennen, da er in seiner Habilschrift auf genau diesen Aufsatz referiert (vgl. Weisgerber 1924: 2).

<sup>117</sup> Ein Grund mehr, dass die Behauptung von der oberflächlichen Cassirer-Rezeption Weisgerbers als ungerechtfertigt zurückgewiesen werden muss.

ber zu bedenken, dass Cassirer die Fortwirkung der nicht rein intellektuellen Momente von Sprache unterschätzt. All unserer Begriffsbildung liege eine in jeder Einzelsprache anders vollzogene Fixierung von *Empfindungen* zugrunde, die als Grundtönung selbst in abstraktester Begriffsbildung noch vorhanden sei und nie ganz abgestreift werden könne (ebd. 171). Desweiteren fügt Weisergerber der Cassirerschen Distinktion von qualifizierender (merkmalsorientierter) und klassifikatorischer Begriffsbildung (durch 'Reihenbegriffe') noch die Begriffsbildung durch *Situationsbegriffe* (Weisergerber nennt das Wort *Regen* als Beispiel (ebd. 174)) hinzu, mit deren Hilfe wir weder Merkmale aussondern noch klassifizieren, sondern bestimmte Wahrnehmungskomplexe (etwa komplexe Bewegungsabläufe) fixieren, die entscheidenden Einfluss auf den Fortgang abstrakterer Begriffsbildung haben. Darüberhinaus würden diese symbolischen Fixierungen von Empfindungs- und Wahrnehmungskomplexen noch sprachlicher 'Dekliniation' zugänglich, indem die einmal entstandene Fixierung sich über die *Wortarten* (ebd. 176) verbreiten kann (so kann zum Beispiel das Substantiv *Regen*, welches für sich schon Substanz oder Prozess 'bedeuten' kann, auch verbal gefasst werden etc.).<sup>118</sup> Weisergerber zieht aus diesen vorgebrachten Argumenten den Schluss, dass die Postulierung eines Gebiets und damit auch einer symbolischen Form der reinen Wissenschaft eines zuvor durchgeführten, im Prinzip alle Einzelsprachen umgreifenden 'universalen' Sprachvergleichs bedürfte (ebd. 180), und korrigiert damit die idealistische Position Cassirers in dieser Frage durch Humboldts Forderung nach einem universellen Sprachvergleich. Die vorschnelle Annahme des sich selbst als 'kritisch' verstehenden Idealismus Cassirers, dass eine 'sprachfreie' reine Wissenschaft möglich sei, droht Weisergerber zufolge ohne eine vorgeschobene universale Sprachkontrastivik unkritisch zu werden, indem sie im idealistischen Eifer bestrebt ist, nicht nur die sinnlichen Wurzeln des Intelligiblen frühzeitig abzuschneiden, sondern auch dort zu konformieren, wo Differenzen noch (oder vielleicht immer) ein Recht auf Berücksichtigung haben.

(ii) Wie schon erwähnt wurde, hatte Weisergerber den 1926 erschienenen Text (Weisergerber 1926) seiner am 28.5.1925 gehaltenen Antrittsvorlesung Cassirer zugeschickt, worauf dieser sich per Postkarte bedankte und "Konvergenz in der Frage der Einzelwissenschaften" feststellte. Schon hier deutet sich an, dass Cassirer Weisergerber dem Bereich der Einzelwissenschaften zuordnet, ihn aber nicht als Diskussionspartner bezüglich der übergreifenden philosophischen Position wahrnimmt. Dies kann man Cassirer aber auch nicht vorwerfen, denn die Habilschrift bleibt unveröffentlicht und Weisergerber publiziert keine systematische Stellungnahme mehr zu Cassirers Ansatz als ganzem. Vielmehr finden sich einzelne Argumentationsstränge der Habilschrift über eine Reihe von Weiserger-

---

<sup>118</sup> Auch hier liefert Weisergerber ein seine Argumentation stützendes Zitat aus Cassirers Text, der die Bedeutung der Wortarten für die Begriffsbildung herausstreicht (Cassirer 1997a: 237, in Weisergerbers Exemplar der Erstausgabe 231).

bers Veröffentlichungen verteilt.<sup>119</sup> Im April 1931 nahm dann Weisgerber, ebenso wie Bühler und Cassirer, am XII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie an Cassirers Hamburger Universität teil. Wie der von Cassirer verfasste Arbeitsbericht zur Sektion *Sprachpsychologie* (Cassirer 1995: 152-156) zeigt, wurde Weisgerber, obwohl er in seinem Beitrag (Weisgerber 1932) den Vorrang des Sprachvergleichs vor psychologisch orientierten Untersuchungsrichtungen sehr allgemein zu erweisen sucht, nur als Vertreter der vergleichenden Sprachwissenschaft wahrgenommen (vgl. Cassirer 1995: 154f.). Weiterhin geht aus dem Arbeitsbericht hervor, dass Bühler von Cassirer mit sehr viel mehr Aufmerksamkeit bedacht wurde als Weisgerber. Bühler hatte nicht nur die Leitung der Kongresssektion *Sprachpsychologie* übernommen (ebd. 152). Sein Diskussionsbeitrag erscheint zudem direkt im Anschluss an die Position Weisgerbers mit der Behauptung, dass die "Ordnung der Empfindungen nicht durch die Sprache bestimmt wird" (ebd. 155). Dieser Weisgerber diametral entgegengesetzten Auffassung folgt zwar ein 'Statement' Cassirers, das Weisgerber implizit Recht gibt, explizit scheint aber, dem Arbeitsbericht und damit der Wahrnehmung Cassirers folgend, diese grundlegende Meinungsverschiedenheit nicht mehr weiter diskutiert worden zu sein. Cassirers Sympathie für Bühler scheint die Motivation dafür gewesen zu sein, Weisgerbers Position nicht die Resonanz zu geben, die aus sachlichen Gründen eigentlich erwartbar gewesen wäre.

(iii) 1933 nimmt Weisgerber dann noch einmal ausführlicher Stellung zur Frage des Verhältnisses von *Sprache* zu den anderen Cassirerschen symbolischen Formen. Die Auseinandersetzung findet sich im ersten Teil der längeren Schrift *Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur* (Weisgerber 1933), dem im Gegensatz zum zweiten Teil noch nicht der Druck anzumerken ist, zu den Fragen von Rasse und Gemeinschaft dezidiert Stellung zu beziehen. Cassirers<sup>120</sup> Position wird meiner Ansicht nach in Konzentration auf die sachlichen Fragen diskutiert. Dabei behält Weisgerber die Strategie bei, zu erweisen, dass Sprache an den symbolischen Formen des Mythos (ebd. 27ff.), der Wissenschaft (ebd. 51ff.) und der Kunst (ebd. 78f.) mitbeteiligt ist. Interessant ist jedoch, dass Weisgerber bezüglich des Mythos einräumt, dass in dieser symbolischen Form die "Wirk-

---

<sup>119</sup> Schon 1926 wird Sprache, sicher in Anlehnung an Cassirer, als "funktionale Realität" (Weisgerber 1926: 242, sogar in Sperrdruck hervorgehoben) bezeichnet, und weitere kurze Fußnotenverweise auf Cassirers Begriff des Symbols und seine Funktion folgen (ebd. 246f.). In *Muttersprache und Geistesbildung* (Weisgerber 1929) finden sich zwar wieder einige zustimmende Verweise auf Cassirer (seine wichtige Leistung allgemein, ebd. 5, die Funktion des Symbols/Zeichens, ebd. 36, der Zahlbegriff, ebd. 74, die innere Sprachform, ebd. 86) sowie eine eineinhalbseitige knappe Stellungnahme zu den zentralen Differenzen, der Rolle der Sprache im Verhältnis zu den anderen symbolischen Formen und speziell zur symbolischen Form der reinen Wissenschaft (ebd. 110f.), diese werden aber nicht mehr im Stil der Habilschrift ausführlich begründet. Zudem handelt es sich beim knappen, 9-zeiligen Einwand zur symbolischen Form der Kunst (ihr fehle das Kennzeichen des Gemeinschaftlichen) um keine begründete Auseinandersetzung mit Cassirer mehr, sondern um die thesenartige Proklamation bzw. bloße Anzeige des eigenen Standpunkts. Weitere sporadische Verweise finden sich z.B. in Weisgerber (1930d: 64; 1931a: 446).

<sup>120</sup> Cassirer ist 1933, im Jahr der Veröffentlichung dieser Schrift, nach England emigriert.

samkeit anderer Erkenntniskräfte” (ebd. 49) angenommen werden müsse, die nicht auf rein sprachliche Bedingtheit reduzierbar seien, sondern von der spezifischen Eigendynamik der jeweiligen mythischen, religiösen bzw. mystischen Denkweisen geprägt seien. Ebenso wird hinsichtlich der symbolischen Form der Kunst betont, dass keine Bedenken bestünden “die Selbständigkeit der künstlerischen Erkenntnis anzuerkennen” (ebd. 78). Hinsichtlich des Verhältnisses von Sprache zu wissenschaftlicher Erkenntnis behält Weisgerber seine Position der Habilschrift bei und präsentiert nochmals den Einwand, dass Cassirer den allen Begriffen inhärenten Gefühls- und Empfindungsmomenten zu wenig Gewicht beimesse (ebd. 52f.).

Nach 1945 finden sich in Weisgerbers Schriften zwar immer wieder Verweise auf Cassirer, bei denen aber Cassirers Position in der Regel nicht mehr diskutiert wird, bis auf – meiner Kenntnis nach – eine Ausnahme (Weisgerber 1950b: 234f., 239, 243ff.), die aber keine neuen Argumente vorlegt.

Angesichts der Ergebnisse der vorgelegten Diskussion der Cassirer-Rezeption Weisgerbers ist deren Darstellung durch Roeder (1994: 157-194) nicht haltbar. Ausgehend von der falschen Ansicht, dass Weisgerber die ‘relativen Apriori’ der anderen symbolischen Formen durch “ein absolutes Apriori der Sprache” (ebd. 185) ersetzt habe<sup>121</sup>, meint Roeder, wieder in Unkenntnis Weisgerbers, dass auch die tief humanistische Idee einer “harmonische[n] (sprachliche[n]) Einheit der Menschheit” (ebd. 178) bei diesem ganz fehle. Während Cassirers Sprachphilosophie das Individuum, seine Freiheit und Autonomie im Umgang mit Welt zum beherrschenden Prinzip habe<sup>122</sup> (ebd. 174), gehe es Weisgerber um die Eingliederung des Menschen in volkliches Leben (ebd. 169). Dieses Argument wird dann durch entsprechend breite Zitierung von kompromittierenden Aussagen Weisgerbers zur Zeit des Naziregimes soweit gestützt, dass die Dichotomie – hier der rassistisch-expansionistisch orientierte Weisgerber, dort der humanistisch orientierte Cassirer (ebd. 184) – die Berücksichtigung möglicher Gemeinsamkeiten von vornherein blockiert.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Weisgerbers Position sich dadurch von derjenigen Cassirers abgrenzt, dass einerseits der Sprache im Verhältnis zu den anderen symbolischen Formen ein stärkeres *prototypisches* Gewicht verliehen wird, wobei aber nicht negiert wird, dass es andere Erkenntnisformen gibt und dass diese auch einen Einfluss auf Sprache haben. Der wesentliche Unterschied betrifft aber das Verhältnis von Sprache zur symbolischen Form der reinen Wis-

---

<sup>121</sup> Im Anschluss an Roeder schlagen auch Tomus, Knobloch und, wie schon erwähnt, J. Roth die gleiche Taste an. Tomus meint, dass der wichtige Unterschied Cassirers zu den “«völkischen»” (Tomus 2004: 95) Sprachphilosophen darin bestehe, dass bei Cassirer Sprache nicht die einzige apriorische Form der Apperzeption sei und zudem eine Überwindung des sprachlichen Weltbildes vorgesehen sei, Knobloch betont, dass bei Cassirer Sprache “kein semantisches Gefängnis ohne Ausbruchsmöglichkeit wie Weisgerbers «Muttersprache»” (Knobloch 2000: 149) sei.

<sup>122</sup> Wie wir sahen, ist Cassirers Sprachphilosophie sicher nicht als Hervorhebung des Standpunktes des Individuums zu verstehen, weswegen auch diese Ansicht stark ideologisch zugeschnitten ist.

senschaft, da im Unterschied zur *langage*- oder *hyperlangue*-zentrierten Auffassung Cassirers bei Weisgerber die *langues* und ihr Vergleich in erkenntnistheoretischer Hinsicht *methodischen Primat* behalten. Da schon der universelle Sprachvergleich eine Art unendliche, unabschließbare Aufgabe darstellt, rückt das regulative Ideal einer universalen Spracheinsicht und damit das Moment der (endgültigen) Wahrheitsfindung in einen wissenschaftspraktisch fernen Bereich, während Cassirer sich von der Entwicklung der Logik und speziell der Mathematik und Naturwissenschaften eine Operationalisierung dieses Ideals verspricht.

### 3.2.2.2. Weisgerber und Hönigswald

Hönigswald ist auch heute noch einer der weniger bekannten (vielen unbekannt) Philosophen, so dass man die Frage nach dem *quid juris* seiner Berücksichtigung in dieser Arbeit eher als bei anderen Philosophen erwartet. Zwei Gründe lassen sich für die Besprechung der Bezüge zwischen Weisgerber und Hönigswald vorab angeben: Zum einen hat Weisgerber des öfteren Hönigswalds sprachphilosophischen Ansatz als seinem sehr nahestehend gekennzeichnet, zum anderen hat Hönigswald sich intensiv mit Cassirer (und dieser mit ihm) auseinandergesetzt. Zudem verbindet Cassirer und Hönigswald das charakteristische Merkmal, dass beide einerseits sehr stark dem Neukantianismus<sup>123</sup> verbunden waren, andererseits aber in wesentlichen Punkten von diesem abwichen.

Von den biographischen Daten ist in unserem Zusammenhang zu erwähnen, dass Hönigswald (geb. 1875), ein Jahr jünger als Cassirer, der gleichen Generation wie Cassirer angehörte<sup>124</sup>, wie dieser jüdischer Abstammung war, ab 1916 als außerordentlicher und ab 1919 als ordentlicher Professor in Breslau lehrte, 1930 von Breslau nach München berufen und 1933 von den Nazis zwangsweise in den Ruhestand versetzt wurde.<sup>125</sup> Hönigswald veröffentlichte danach noch einige Artikel und Monographien im Ausland, unter anderem sein umfangreiches Werk *Philosophie und Sprache*. Im Rahmen der Judenpogrome wurde er 1938 von den Nazis verhaftet und ins Konzentrationslager Dachau deportiert. Durch Unterstützung von Freunden gelang Hönigswald 1939 die Flucht in die Vereinigten Staaten. Dort konnte er allerdings akademisch nicht mehr Fuß fassen. Hönigswald starb kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs 1947 in New Haven.

Vor der Nazidiktatur einer der renommiertesten deutschsprachigen Philosophen, war Hönigswald nach dem Krieg nahezu vergessen. Trotz einer heute

---

<sup>123</sup> Wenn hier von *dem* Neukantianismus die Rede ist, so ist klar, dass diese etikettierende Verwendung differenzierungsbedürftig wäre, zumindest hinsichtlich der beiden bekannten neukantianischen Schulen. Für unsere Belange ist diese Differenzierung nicht notwendig, sie würde zu weitab führen. Zur Einordnung Hönigswalds in diesem Sinne vgl. u.a. Ollig (1979: 88-93).

<sup>124</sup> Zur Erinnerung: Weisgerber wurde 1899 geboren.

<sup>125</sup> Mitverantwortlich an Hönigswalds Entfernung aus dem Amt war auch Heidegger, der eines von drei Negativgutachten zu Hönigswald verfasst hatte. Weiteres hierzu bei Vahland (1995) und Rockmore (1997: 171-179).

wieder stärkeren Beachtung<sup>126</sup> ist sein Bekanntheitsgrad immer noch recht beschränkt. Obwohl dieser Bruch in der Hönigswald-Rezeption in allererster Linie den historisch-politischen Umständen zuzuschreiben ist, erschwert sicherlich auch der fast schon hermetische, schwer verständliche Denkstil Hönigswalds einen Zugang zu ihm. Einerseits als besonders scharfsinniger, brillanter Denker angesehen<sup>127</sup>, stößt sich die Rezeption am enigmatischen und auf den ersten Blick paradoxen Argumentationsverfahren Hönigswalds.

Diese scheinbare Paradoxie ergibt sich allerdings erst im Nachvollzug der Argumentationen Hönigswalds. Ihr Ausgangspunkt entspricht, wie Wolandt zutreffend feststellt, noch ganz den neukantianischen Forderungen, dass Philosophie im vollen Sinne Wissenschaft bleiben müsse, dass sie ihre Probleme nicht anders als in einem durchgängig bestimmten System zu entfalten habe und dass in der Selbstbegründung der Philosophie der Erkenntnistheorie der Primat gebühre (vgl. Wolandt 1973: 56). Ebenso wie Cassirer erweitert Hönigswald aber die Gesamtgrundlegung der Philosophie um Dimensionen, die von den Neukantianern unberücksichtigt geblieben waren bzw. nicht als Bereiche für Geltungsgrundlegungen angesehen worden waren, wie etwa Sprache, Psychologie und Pädagogik. Man müsste sogar noch hinzufügen, dass es im Prinzip für Hönigswald *keinen* Wissenschaften zugänglichen gegenständlichen *Bereich* gibt, der nicht in gleichermaßen grundlegender Weise zur Gesamtgrundlegung der Philosophie beiträgt. Ebenso wie Cassirer setzt sich Hönigswald den Anspruch, eine umfassende Kulturtheorie zu entwerfen, die die Konzentration des Blicks auf die drei Kantischen Stämme der Vernunft als perspektivische Verengung auffasst.

Alle Ausführungen Hönigswalds kreisen dabei auf abstraktester und fundamentalster Ebene um die beiden Pole, die in terminologischer Variation als *Subjekt* und *Objekt*, als *Ich-Bestimmtheit* und *Ist-Bestimmtheit*, als *Monadologie* und *Theorie der Gegenständlichkeit* bezeichnet werden, wobei schon jetzt darauf hingewiesen werden muss, dass nicht nur der Begriff der *Gegenständlichkeit* bei Hönigswald als noch abstrakterer ‘Dach’begriff fungieren kann, als logische Quelle und Bedingung der Möglichkeit des Auseinandertretens von Subjekt und Objekt (u.a. Hönigswald 1997: 18), sondern auch der der *Monas*, die die Funktion der Bedingung der Möglichkeit für Gegenständlichkeit einnehmen kann (ebd. 135). Die Korrelation dieser beiden Pole wird bei Hönigswald, wie an der Wendung *Bedingung der Möglichkeit* ersichtlich wird, an das methodische Element der transzendentalen Bedingungsstruktur geknüpft, in dem Sinne etwa, dass jegliche Ich-Bestimmtheit nur möglich ist, wenn es Ist-Bestimmtheit gibt und umgekehrt, dass es den Begriff des Subjekts nur geben kann, wenn es den des Ob-

---

<sup>126</sup> Besonders dank der Bemühungen Wolandts, Schmied-Kowarziks und Orths.

<sup>127</sup> Vgl. dazu etwa Gadammers Urteil zu den “glänzend geschriebenen Bücher[n]” (Gadamer 1962: 156) Hönigswalds. Gadamer hatte im übrigen drei Semester bei Hönigswald studiert und eine Vorlesung Hönigswalds Wort für Wort stenografiert (Grondin 1997: 162). Selbst Heideggers vernichtendes Gutachten bescheinigt Hönigswald “Scharfsinn”, der aber mit dem Attribut “besonders gefährlich” (zit. nach Vahland 1995: 1147) belegt wird.



jekts gibt und umgekehrt. Dieses Moment der transzendentalen wechselseitigen Bedingtheit macht dann auch die *Geltung* eines jeden Moments *und* ihres funktionalen Bezugs aus. Auf diesem Kern eines abstrakten Gefüges von Geltungsrelationen, von Bedingungsgefügen, die um die Pole von *Gegenständlichkeit* und *Monas* kreisen, ruht nun das gesamte Gebäude von Argumentationen, die sich in ihrer inhaltlichen Reichweite auf alle Gebiete des Gegenständlichen und seines Erkennens erstrecken können. Jegliche Problemfaltung in Hönigswalds Schriften muss unter diesen Vorzeichen gelesen werden, und alle Problemfaltungen in ihrer *Gesamtheit* entfalten sich zum *System der Philosophie*, welches nicht wie etwa bei Hegel oder auch bei Cassirer als genetisch-logisch sich selbst-entfaltendes gesehen wird, sondern im Grunde in seiner Gesamtheit schon da ist und ‘nur’ der analytischen Detektion des ihn tragenden Bedingungsgefüges bedarf. In diesem Sinne ist die Kennzeichnung von Hönigswalds Ansatz als “transzendentalanalytische[n] Korrelations-Dialektik” (Schmied-Kowarzik in Hönigswald 1997: LII) eine meiner Ansicht nach äußerst treffende Bezeichnung für Hönigswalds philosophischen Ansatz, in der alle wesentlichen Grundvoraussetzungen von Hönigswalds Denkansatz aufgenommen sind.

In zwei wesentlichen Punkten weicht Hönigswald von Cassirers Position ab. Zum einen hält Hönigswald trotz aller Betonung der Relationalität auch in späten Schriften in methodischer Hinsicht an der Bedeutung des *Substanzbegriffs* fest, d.h. an der Rechtmäßigkeit der Ansetzung *für sich* bestehender Elemente jeweiliger dialektischer Korrelationsbeziehungen. Zum anderen spielt das Moment der genetischen Entwicklung, etwa das der sich in Geschichte vollziehenden Logogenese bei Cassirer, für Hönigswald keine entscheidende Rolle, im Gegensatz, alle Betrachtungen zu *Geschichte* bzw. zum Moment der Entwicklung *per se* werden in letzter Instanz immer wieder ihres dynamischen Moments beraubt, indem sie in konstanter und geradezu persistenter Reflexion auf die ‘hinter’ ihnen liegenden, ‘transzendentalen’ Geltungs- bzw. Bedingungsstrukturen befragt werden. Dies zeitigt, besonders hinsichtlich der Frage nach der Funktion von Sprache, weitaus größere Differenzen zwischen beiden Ansätzen, als Cassirer selbst wahrhaben wollte.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Die gegenseitige Rezeption der beiden Philosophen zeugt von respektvoller Hochschätzung der jeweiligen Leistung des anderen und erstreckt sich über einen langen Zeitraum. Die wichtigen Stationen dieser wechselseitigen Rezeptionsgeschichte seien hier kurz skizziert. 1909 wendet sich Cassirer, noch vor der Publikation seiner wichtigen frühen ‘Programmschrift’ *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Cassirer 1974) gegen Hönigswalds These, dass angenommen werden müsse, dass Gegenstände außerhalb aller Beziehung zur Erkenntnis stünden, und ihnen eine reale Existenz unabhängig von unserer Erkenntnis zugesprochen werden müsse (Cassirer 1909: 95). 1912 bespricht Hönigswald in einer längeren Rezension Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, und beharrt hierbei auf der unverzichtbaren methodologischen Funktion des *Substanzbegriffs* (Hönigswald 1912: bes. 2885-2902). Cassirer meint aber 1913 schon feststellen zu können, dass Hönigswald mittlerweile *de facto*, d.h. in der Art seines Argumentationsverfahrens, die wesentliche Bedeutung bzw. den eigentlichen Vorrang des Funktionsbegriffs vor dem Substanzbegriff eingesehen habe (Cassirer 1993: 23ff.). Auch nach Erscheinen des ersten wirklich resonanzträchtigen Werks Hönigswalds, der *Einführung in die Denkpsychologie* (erste Auflage 1921 als Typoskript), das erst 1925 in zweiter Auflage

In einer Art virtuoser Korrelationsdialektik *fordern sich* bei Hönigswald nicht nur alle Wesenselemente von Sprache *gegenseitig*, sondern darüberhinaus auch *Sprache* und *Natur*, *Sprache* und *Gegenständlichkeit*. In diesem Systemgeflecht gleichwesentlicher *Bedingungsstrukturen* finden alle Erscheinungsweisen von Sprache, Sprache als *langue*, als *langage*, als *parole*, als *intersubjektive Verständigung* ihren Platz. Die Konzentration auf die jeweiligen transzendentalen Bedingungsstrukturen führt dann dazu, dass die weiteren ‘Systemplätze’, die das *Individuum* als Monas, die *Pluralität der Individuen* als Monaden, die *Gemeinschaft* als Monade von Monaden auf Subjektseite, die *Gegenstände* und *referierten Sinnbestimmtheiten* auf Objektseite einnehmen, als *gleichursprüngliche Voraussetzungsinstanzen* betrachtet werden. Damit gibt es keinen identifizierbaren *einzelnen* Agenten einer Wirklichkeitskonstitution mehr, sondern alle beteiligten Agenten, Sprache, Ich und Gegenständlichkeit, sind *zusammen*, aufgrund ihrer notwendigen transzendentalen gegenseitigen Verwiesenheit, verantwortlich für die Konstitution von Wirklichkeit. Die wesentlichsten Bedingungsrelationen der zirkelhaften Bedingungsstruktur in diesem *Sprache, Ich* und *Gegenständlichkeit* umgreifenden transzendentalen Hypersystem seien an einigen Textbeispielen dokumentiert:

(1) *Langue* und *parole* fordern sich gegenseitig, *parole* kann, wie bei Humboldt, *langue* verändern:

“Das Sprechen selbst, also das Sprechen in einer bestimmten Sprache, vollzieht sich immer schon im Zeichen einer unbeschränkten Vielheit möglicher Gesichtspunkte [...]. Die Sprache fordert solche Vielheit von vornherein schon [...] Jedenfalls erschließen sich dem Sprechenden an gegebenen Ausdrucksmöglichkeiten immer wieder neue Relationen, die sich dann unter besonderen geschichtlichen Umständen älteren gegenüber vergleichsweise stabilisieren können.” (Hönigswald 1970: 152f.)

(2) *Parole* und *intersubjektive Verständigung* sind Korrelatbegriffe, fordern sich gegenseitig:

“Man hat sich daran gewöhnt zu beklagen, daß die Sprache dem Tiefsten gegenüber, das die Seele bewegt, versage, daß sie die Menschen nicht sowohl verbinde als vielmehr trenne. Man übersieht dabei, daß die  $\mu\upsilon\nu\acute{\alpha}\zeta$  Voraussetzung aller Verständigung ist. Gerade die Unmöglichkeit, die «Iche» auszutauschen, gerade die Unüberschreitbarkeit, die Ineffabilität des «Individuums» gibt dem Begriff der Verständigung Sinn und Gehalt [...]. «Verständigung» liefert geradezu den Korrelatbegriff zu jener dimensionierten Einzigkeit, zur Unvertauschbarkeit des Ich.” (Hönigswald 1997: 238)

---

allgemein zugänglich wurde, sieht Cassirer in Hönigswald einen der ganz wenigen zeitgenössischen ‘Mitsstreiter’ seiner Philosophie des Primats der Funktion (Cassirer 1993: 92-97). Hönigswald hält aber auch in späteren Schriften weiterhin, und zwar in explizitem Verweis auf Cassirer, daran fest, dass der Substanzbegriff gegenüber dem Funktionsbegriff sein methodisches Eigenrecht bewahre (u.a. Hönigswald 1970 [1937]: 82ff.).

(3) Die *langues* sind notwendig auf *langage* im Sinne einer *hyperlangue* bezogen:

“Die Sprache legt sich also, wir wiederholen es, nicht in die Vielzahl der «Sprachen» auseinander, sondern diese Vielzahl selbst, die einzigartige Tatsache dieser Vielzahl, ist recht eigentlich «die» Sprache. Nicht etwa als bildete diese die «Summe» der Sprachen; oder gar, als sei sie wie gesagt eine Sprache neben allen anderen. Sie erscheint vielmehr als ein Ausdruck für die Gemeinschaft aller Sprachen, eben als Sprachen, d.h. als Ausdruck für die Fülle der Beziehungen, die die Sprachen, weil sie Sprachen sind, miteinander verknüpfen.” (Hönigswald 1970: 135)

(4) *Sprache* in all ihren Erscheinungsformen ist notwendig bezogen auf *Gegenständlichkeit*, wobei dieser Bezug zwar auch als *Referenzbezug*, aber nicht *ausschließlich* als solcher konzipiert wird. Der Begriff der *Gegenständlichkeit* fordert den der prinzipiell möglichen *interlingualen Übersetzbarkeit* und damit sowohl den der *langues* als auch den des *langage* als *hyperlangue* und den der *intersubjektiven Verständigung*:

“Vor allem wird klar, wie auch der Erlebnisgegenstand als solcher erst durch seinen Bezug auf den Begriff der Objektivität überhaupt bedingt ist, wie auch ihn die Bedingungen des von der Tatsache des Erlebtsseins unabhängigen Gegenstandes, des Gegenstandes im eigentlichen Sinne, beherrschen. Denn nur in Rücksicht auf die Möglichkeiten seines Gebrauchs im Dienste der Bestimmung des Gegenstandes (in diesem eigentlichen Sinne), nur im Hinblick auf sein Verhältnis zu dem Begriff der Wahrheit ist auch Erlebtes (Sinn, Wortbedeutung) Gegenstand;” (Hönigswald 1965: 271)

“Ich «weiß» um mich, wenn ich um den Gegenstand weiß, ich bestimme ihn «mir» und damit im Prinzip auch jedem «anderen». Der Gegenstand ist grundsätzlich *verständigungsbezogen*; und sofern er auch in der Verständigung, was seinem Begriff gemäß ist, beharrt: *sprachbezogen*.” (Hönigswald 1997: 237f.)

“Und ebenso besagt natürlich der Satz, daß kein Sinnbestand denkbar ist, vor dem eine Sprache prinzipiell haltzumachen hätte, daß mithin jede in jede andere auch «übersetzbar» sein müsse, das genaue Gegenteil dessen, daß die eine sich nach der anderen Sprache zu «richten» habe. [...] Es können also vollständig heterogene, inkommensurable, ja schlechthin auseinanderstrebende Umstände sein, kraft deren sich die Sprachen als übersetzbar erweisen; es kann auch hinsichtlich der Gliederung der jeweils in Betracht kommenden Mittel zwischen ihnen *völlige* Diskrepanz bestehen; sie können aber als Sprachen ihren gemeinsamen Gegenstandsbezug, d.h. ihre intermonadische Funktion und damit auch ihre Übersetzbarkeit ineinander grundsätzlich nie verleugnen.” (Hönigswald 1970: 139)

Es verwundert kaum, dass natürlich auch die Sprachen als *langues* bzw. die *langue* als *Muttersprache* bei Hönigswald ihren Platz im System der wesentlichen Bedingungen finden. In einigen Passagen finden wir Äußerungen, die in dieser Form auch von Weisgerber stammen könnten:

“Die Muttersprache ist die Sprache, in die man, wie der Ausdruck lautet, «hereingeboren» wird. Wir dürfen diesen Ausdruck nunmehr methodisch abwandeln. Die Muttersprache stellt dasjenige Sprachindividuum dar, in dem die *μὴν*, zunächst ohne überhaupt um andere Sprachindividuen zu wissen, in diesem Sinne gleichsam «naturhaft», den Bedingungen sprachlicher Verständigung genügt. In ihm trägt sie, so darf man sagen, der «primären» Zeichenhaftigkeit der Sprache Rechnung; d.h. in ihm präsentieren sich ihr die «Dinge». [...] Die «Muttersprache» kennzeichnet daher die Art, auf welche das sprechende Individuum sich überhaupt selbst, eben als Glied eines sprachlichen Verständigungsbezugs, einer sprachlichen Verständigungsgemeinschaft, erfaßt. In ihr ergreift es m.a.W. seine präsen-tielle Konstanz in der Gemeinschaft; durch sie gliedert es sich deren Ueberlieferung ein, wird es besser gesagt selbst zum Mitträger dieser Ueberlieferung und damit allererst mögliche «geschichtliche» Potenz. Denn in ihr «will» und «handelt» es auch, wie und weil es in ihr denkt.” (Hönigswald 1970: 184f.)

Hier – in diesem 1937 geschriebenen Text – haben wir sozusagen *in nuce* den ganzen Weisgerber vorliegen. Hönigswald setzt nun an dieser Analyse so an, dass er das Hineingeborensein in die Muttersprache als notwendigen logischen Ausgang zur Gewährwerdung des eigenen Sprechens als muttersprachbezogen und zur Erlernung anderer Sprachen ansieht, und damit zur Bedingung des Eintritts in die *hyperlangue*bezogene Verständigung und die damit verbundene eigentliche Erkenntnis von Gegenständlichkeit (vgl. Hönigswald 1937: 265; 1970: 185). Nur unter Berücksichtigung der weitergehenden Bedingungskorrelationen wird die im Kontext des obigen Zitats geäußerte, in kurzer Andeutung verbleibende Kritik an Weisgerbers Ansatz verständlich:

“Man leugnete gelegentlich den Begriff «Muttersprache», weil er «nur Abstraktion», also kein «Ding» sei; und man behauptete wiederum ihr Recht als das eines «sozialen Objektivgebildes». Beide Gesichtspunkte aber, sowohl der popularphilosophische Terminus «Ding» als auch das wissenschaftlich keineswegs fest umrissene «soziale Objektivgebilde» dürfen nun, selbst wenn man dieses letztere als «Wirklichkeit in der Gesamtheit» für näher gekennzeichnet hielte<sup>129</sup>, durch eine prinzipienwissenschaftliche Analyse für überholt gelten.” (Hönigswald 1970: 186)

Weisgerber hatte, vielleicht auch angeregt durch Hönigswalds Berufung nach München<sup>130</sup>, diesem 1930 ein Exemplar seines Artikels ‘*Neuromantik*’ in der *Sprachwissenschaft* (Weisgerber 1930b) zugeschickt<sup>131</sup>, wo er sich allerdings nicht

---

<sup>129</sup> Hier wird im Text per Fußnote auf Weisgerbers *Muttersprache und Geistesbildung* (Weisgerber 1929) verwiesen.

<sup>130</sup> Wo Weisgerber schon 1921 ein Semester bei Voßler studiert hatte, der nun Hönigswalds Kollege war.

<sup>131</sup> Dies geht aus dem Brief Hönigswalds an Weisgerber (Hönigswald 1930) hervor, den ich im Weisgerber-Archiv gefunden habe. Auch in diesem Fall Dank an Herrn Dr. Bernhard Lauer, der mir als Leiter des Archivs freundlicherweise eine Kopie dieses Briefes gestattete.

mit Hönigswald selbst, sondern mit einer Kritik von Funke<sup>132</sup> auseinandergesetzt hatte. Hönigswalds Reaktion, obwohl im Grundton sehr freundlich, bleibt sehr reserviert und betont die außerordentlich schwierige philosophische Aufgabe, der Sprachwissenschaft ein philosophisches Komplement als “Theorie des Urteiles und des Begriffes oder der Methode” (ebd. 1) an die Seite zu stellen. Dies lieferte Hönigswald dann erst 1937 in *Philosophie und Sprache* (Hönigswald 1970). Dennoch ist das spätere Konzept in vielen Grundzügen auch schon in der zweiten Auflage der *Einführung in die Denkpsychologie* (Hönigswald 1965) von 1925 präsent. Ebenfalls 1930<sup>133</sup> findet sich dann in Weisgerbers Artikel *Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem* eine längere, sechs Seiten umfassende Auseinandersetzung mit Hönigswalds Bedeutungsbegriff (Weisgerber 1930a: 39-45). Weisgerber stellt mit extensiven Zitatbelegen heraus, dass der Begriff *Bedeutung* bei Hönigswald sowohl “Gesetz des Erlebens, des Gestaltens, der Bestimmtheit des «Ich», der Möglichkeit objektiver Setzungen” (ebd. 42) und der “Möglichkeit des Wahrheitsbezugs” (ebd.) beinhaltet. Zunächst noch als “Reichtum von inhaltlichen Bestimmungen” (ebd.) deklariert, hält Weisgerber dann einige Zeilen später mit allerdings immer noch vorsichtig formulierter Kritik nicht mehr zurück:

“«Bedeutung» als Strukturbeschaffenheit des Psychischen, als Strukturgesetzlichkeit des psychischen Geschehens, als «Definitionselement für alles Sinn- und Geltungsbezogene, sodann aber auch für Sinn und Geltung selbst» (s.o.) usw. zeigt bei aller Gemeinsamkeit sovieler auseinanderstrebende Züge, daß der Begriff selbst dadurch übermäßig vielwertig wird.” (ebd.)

Nachdem sich Weisgerber in den auf dieses Zitat folgenden Seiten am Doppelbezug der Bedeutung, Bedingung der Möglichkeit für Erleben und ebenso für den Gegenständlichkeits- bzw. Wahrheitsbezug zu sein, sozusagen ‘die Zähne abgebissen hat’, stellt er seine eigene Position dar:

“Der Sprachvergleich wird in diesen grundlegenden Erörterungen unbedingt wieder die soziale Denkbestimmtheit und Denkgebundenheit vermissen, die sich aus dem sog. «Bedeutungsbereich» einer Sprache für eine ganze Sprachgemeinschaft ergibt. D.h. vor allem: «interindividuell» sein, mehr als «für mich» sein, ist in seiner bei weitem häufigsten Form nicht die Folge eines unmittelbaren «Wahrheitsbezuges», sondern zunächst nur möglich im Rahmen einer Sprachgemeinschaft, gemäß dem in der Sprache dieser Gemeinschaft niedergelegten Weltbild, das jeder Angehörige dieser Gemeinschaft mit der Spracherlernung von frühester Kindheit an übernimmt als für ihn «natürliches» Weltbild. Eine «Wortbedeutung» ist, hat Geltung, zweifellos unabhängig davon, ob sie mir gegenübergetreten war, aber dieses Sein, diese Geltung ist deshalb noch nicht allgemein, ist nicht

---

<sup>132</sup> Wie schon in Kap. 2.2. erwähnt, ging es in der Auseinandersetzung mit Funke primär um die Fassung des Bedeutungsbegriffs, blieb aber nicht auf diesen Punkt beschränkt.

<sup>133</sup> Ich vermute, erst *nach* der Veröffentlichung des Neuromantik-Artikels.

«für mich und für jeden», sondern zunächst nur für den Bereich einer Sprachgemeinschaft, und erst so gesehen läßt sich die Frage nach dem «Wahrheit-Sein» in erneuter Vertiefung stellen.» (ebd. 45)

Die Tatsache, dass Weisgerber in vielen späteren Schriften immer wieder auf Hönigswald verweist (u.a. Weisgerber 1950b: 332; 1954a: 572; 1964b: 110) und dabei auch spätere Schriften zitiert, dass er zum Teil auch lange Zitate in affirmativer Intention präsentiert (u.a. Weisgerber 1950a: 13), dass er Ende 1933 die Schriften des mittlerweile aus dem Amt entfernten Hönigswald als “eindringlichste[n] Überlegungen über Natur und Grundlagen des Denkens” (Weisgerber 1933: 85) und über den Begriff der Bedeutung bezeichnet, scheint darauf hinzuweisen, dass Weisgerber Hönigswald sehr schätzte, sich aber über den eigentlichen Ansatz Hönigswalds nicht recht Klarheit zu verschaffen wusste. Dies ist nicht weiter verwunderlich, da Hönigswalds Korrelationsdialektik selbst bei Einsicht in ihre reversiven Begründungsstrukturen immer wieder dazu verleitet, für partikuläre Argumentationsstrategien ‘benutzt’ zu werden, wohl auch aus dem Grund, dass sie durch die Konzeption eines holistischen Systems von Geltungsbezügen zur Rechtfertigung eines jeden Ansatzes herangezogen werden kann.<sup>134</sup> So argumentiert etwa Tomus mit Hönigswald gegen Weisgerber, der Begriff *Sprache* sei bei Hönigswald kein Exklusionsbegriff, da er aus dem der Verständigung hergeleitet sei (Tomus 2004: 104). Nahegelegt wird hier, dass der Begriff der “interkulturelle[n] Kommunizierbarkeit” (ebd.) bei Hönigswald ein fundamentaleres Statut als der der Muttersprache habe. In ganz anderer Hinsicht unterliegt dieser Gefahr auch Orth, der (ähnlich wie Cassirer selbst) weitgehende Parallelen zwischen Hönigswald und Cassirer feststellt (Orth 1997: 49-72).

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Hönigswald ein sehr rares Konzept von Sprachphilosophie entwickelt hatte, in welchem die vier im Ausgang von Humboldt identifizierten Erscheinungsweisen von Sprache (*langage, langues, parole* und *intersubjektive Verständigung/Dialogizität*) scheinbar gleichberechtigt in ein System transzendentaler Bedingungsrelationen gestellt werden. Dieses System dialektisch aufeinander verweisender Geltungsbeziehungen lässt konsequenterweise jede Art von Unterschiedlichkeit in einer Art Mono-Logos abstrakter Geltungsrelationen aufgehen. Im Gegensatz zu Cassirer ist dieser Logos geschichtsenthoben. Obwohl alle Erscheinungsweisen von Sprache gleichermaßen in diesen dialektischen Mono-Logos hineinverweisen, gewinnt der Aspekt von Sprache als (*langage* qua) *hyperlangue* besonderes Gewicht, da er die Differenzen prismatisch in einem Begriff aufgehen lässt, der als Münze im Reich der transzendentalen Geltungsdiskussion einsetzbar ist, wie es im schon zitierten Satz “Die Sprache legt sich also, wir wiederholen es, nicht in die Vielzahl der «Sprachen» auseinander, sondern diese Vielzahl selbst, die einzigartige Tatsache dieser

---

<sup>134</sup> Vgl. dazu u.a. auch Orth (1997: 38) und Tomus (2004: 104), die beide die Gefahr der Allbegründbarkeit bzw. eines transzendentalen Geltungspositivismus bei Hönigswald sehen. So verstanden entbehrt auch Heideggers Kritik an Hönigswalds “leerlaufende[r] Dialektik” (vgl. Vahland 1995: 1147) in der Sache [!] nicht einer gewissen Berechtigung.

Vielzahl, *ist* recht eigentlich «die» Sprache” (Hönigswald 1970: 135) besonders deutlich wird. *Hyperlangue* wird somit bei Hönigswald nicht wie bei Cassirer zum utopischen Ziel und zur Richtschnur einer geschichtlichen Entwicklung, sondern transzendentes Geltungsprinzip. Ein wesentlicher Kontrast nicht nur zu Weisgerber, sondern auch zu Cassirer und ebenso zu Humboldt besteht zudem darin, dass der in der heutigen analytischen Sprachphilosophie so wichtige Aspekt der (*internal*) *reality*, des außersprachlichen Status von Gegenständlichkeit bzw. die damit einhergehende Aufwertung des Referenzbezugs<sup>135</sup> bei Hönigswald nicht in strikter Abhängigkeit (von den Erscheinungsweisen) von Sprache gesehen wird. Mit einfachen Worten ausgedrückt: Gegenständlichkeit hat neben und ‘außerhalb’ von Sprache einen autonomen Status, sie bedingt Sprache ebenso wie sie durch Sprache bedingt wird. Obwohl Weisgerber, und hier steht er nicht allein da, Hönigswald vermutlich nicht in ganzem Umfang begriffen hatte, zeigen seine Einwände gegen ihn, dass er nicht dazu bereit war, den letzt erwähnten Aspekt des Hönigswaldschen Ansatzes zu akzeptieren und ihm seinen Ansatz der ‘Hermeneutik der *langue*’ und ihrer im Humboldtschen Sinne approximativen Annäherung an Wahrheit über den Sprachvergleich entgegengesetzte.

### 3.2.2.3. Weisgerbers Herder-Rezeption

Schon eingangs dieses Kapitels wurde behauptet, dass sich Weisgerbers Herder-Rezeption auf der Grundlage seiner Cassirer-Rezeption besonders deutlich verstehen lässt. In systematischer Hinsicht hat dies damit zu tun, dass Weisgerber Herder, wie schon Cassirer und Hönigswald, als Muttersprachapologeten liest, obwohl sie dem Aspekt der *hyperlangue* stärkeres (prototypisches) Gewicht beimessen als der Rolle der Muttersprache. Dies soll nun gezeigt werden. Dabei sollen (i) zunächst die Kernthesen von Herders sprachphilosophischem Ansatz herausgestellt werden, bevor dann (ii) die Herderrezeption Cassirers und Weisgerbers kritisch gesichtet wird.

(i) Für die Zwecke unserer Untersuchung reicht es aus, drei Schriften Herders zu berücksichtigen, die 1767/68 verfassten Fragmente *Über die neuere deutsche Literatur* (Herder 1985a)<sup>136</sup>, die 1770 verfasste und 1772 erstveröffentlichte *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Herder 1985b) sowie die Schrift *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Herder 1998) von 1799. Während in den *Fragmenten* sprachphilosophische Thesen in exkursartigen ‘Rhapsodien’ und in feuilletonistischem Stil angesprochen werden, sind die zwei letztgenannten Schriften zwar eher dem Textgenre *Philosophische Untersuchung* zuzuordnen, behalten aber auch hier den feuilletonistischen Duktus bei. Aus diesem Grund werden nicht *alle* sprachphilosophisch relevanten Thesen von Herder in einem

---

<sup>135</sup> Der Aspekt der Referenz wird in Kap. 3.2.3. im Zentrum der Diskussion stehen.

<sup>136</sup> Die erste Ausgabe von 1767 ist in drei Sammlungen erschienen (Herder 1985a: 161-540), die zweite, umgearbeitete und verkürzte Auflage (ebd. 541-650) wurde von Herder 1768 verfasst, sie erschien aber erst nach seinem Tod (vgl. dazu den Kommentar in Herder, *Werke* Bd. 1, 1201ff.).

philosophischen Begründungsdiskurs zu legitimieren versucht. Dies stellt aber nicht in Abrede, dass seine Thesen für spätere sprachphilosophische Ansätze wichtig waren und einige ihrer grundlegenden Thesen in ihrer zentralen Aussage vorwegnahmen. Dies ist mit Blick auf Cassirer, Weisgerber und Humboldt bei folgenden Thesen der Fall:

(1) Mit Hilfe sprachlich konstituierter künstlicher Symbole lernen wir denken, d.h. wird unser Denken allerst *bestimmtes Denken*.

Diese These lässt sich aus der berühmten Passage zum *Ursprung der Sprache* ableiten, in der Herder am Beispiel der Wahrnehmung des Schafes schildert, wie durch die Fixierung eines bestimmten Merkmals, bei Herder das "Blöcken" des Schafes (Herder 1985b: 723), der "Ozean von Empfindungen, der [...] alle Sinnen durchrauscht" (ebd.), angehalten und damit über das sprachliche Zeichen die Wiedererkennung von etwas, die Korrelation zweier Empfindungen mit einem einzigen 'äußeren' Etwas ermöglicht wird. Zu Recht wurde immer wieder darauf hingewiesen (u.a. Schmidt 1968: 56f.; Simon 1974: 23ff.), dass Sinnlichkeit, Verstand und Sprachvermögen bei Herder als einheitlicher Bedingungskomplex verstanden werden müssen, der für Herder zugleich als entscheidendes Wesensmerkmal des Menschen fungiert. Aufgrund seiner Fähigkeit zu Reflexion und *Besinnung* ist der Mensch – anders als das Tier – dazu in der Lage, Merkmale aus dem Fluss der Empfindungen herauszuheben, bedarf aber zu ihrer Kennzeichnung und damit auch zur Ausübung von Reflexion und *Besinnung* der *sinnlichen* Fixierung. Dies leisten die Worte, die einen Besinnungs'inhalt' *lautlich* fixieren. Die wechselseitige Bedingtheit von Sinnlichkeit und Verstand ist eine notwendig verschränkte, insofern es ohne Worte keine *Besinnung*, ohne *Besinnung* keine Worte gibt.<sup>137</sup> In der späteren *Metakritik* an Kant stellt Herder dann folgerichtig auch die These auf, dass es keine apriorischen Anschauungsformen von Raum und Zeit gebe. Anschauungen sind sinnlich vollzogene Synthesisleistungen, die je und je 'angefunden', d.h. 'sinnlich' konstituiert (und dann sprachlich fixiert) werden:

"[...] in unserer Sprache deutet dies Wort [*Anschauung*] selbst schon an, daß an dem Gegebenen als an einem nicht etwa nur *Gefundenen*, sondern sich nahe Gebrachten, also auf gewisse Weise sich *Angefundenen* die Seele Teil nehme. Wird diese dunkle Empfindung Apperzeption: so nennen wirs nicht Anschauen, sondern *Innewerden*." (Herder 1998: 345)

Die weiteren Passagen der *Metakritik* entwickeln dann die zweite zentrale These Herders, die später auch von Cassirer vertreten wird:

---

<sup>137</sup> Dies behauptet auch Simon, der hier die entscheidende (noch vor Kants *Kritik der reinen Vernunft* geäußerte) Position Herders gegenüber der Tradition sieht: "Wesentlich für Herders Position ist die Aufhebung der traditionellen Trennung zwischen Vernunft auf der einen und sinnlicher Kondition des Menschen auf der anderen Seite. [Bei Herder] wirken die dem Menschen eigene Sinnlichkeit [...], Besonnenheit und Sprachvermögen zusammen. Sie sind im Grunde dasselbe, denn nur in dieser Einheit sind sie nach Herder überhaupt denkbar." (Simon 1974: 24ff.).



(2) Die Begriffe von Raum und Zeit entstehen erst allmählich in einem sprachgenetischen Prozess.

Raumerfahrung ist für Herder zunächst gebunden an die körperliche Erfahrung, dass der eigene Körper Raum besetzt oder 'erfüllt'. Andere Raumstellen werden über die Korrelation an sprachlich fixierte Entitäten erfahren. Ähnlich wie Cassirer ist Herder der Überzeugung, dass Ortung der Dinge im Raum in einem langwährenden mühsamen Prozess mit Hilfe immer differenzierterer sprachlicher Mittel zur Bezeichnung räumlicher Verhältnisse erfolgte (ebd. 350ff.). Der abstrakte Raumbegriff sei allererst "*geworden*" (ebd. 354), er ist das Ergebnis einer vorherigen Sprachgenese.

Die an die Diskussion des Raumbegriffs sich anschließende des Zeitbegriffs beginnt dann schon mit der Überschrift: "*Genese des Begriffs der Zeit, nach Datis der menschlichen Natur und Sprache*" (ebd. 357). Mit Absicht werden hier zwei Quellen des Zeitbegriffs angeführt, die *menschliche Natur* und die *Sprache*. Sieht man näher hin, was Herder mit der ersten Quelle meint, so fühlt man sich fast an den frühen Heidegger erinnert. Zeiterfahrung entsteht im Umgang mit den Dingen unseres täglichen Lebens, in der Besorgung der immer wiederkehrenden Handlungen, sie ist geknüpft an unsere Praxis, unsere "Lebensweise" (ebd. 357), die das Aufmerken auf Tages-, Monats- und Jahreszeiten erfordert. In diesem Umgang mit seiner, wie Heidegger dann später sagen würde, 'zuhandenen' Welt und in der *Zeitigung* des Menschen selbst entsteht allererst der Zeitbegriff:

"Allerdings *ward* also mit dem Lauf der Zeiten und ihren Veränderungen dem Menschengeschlecht eine »Anschauung« der Zeit, nicht aber a priori, auch nicht zur metaphysischen Spekulation, sondern aus Bemerkungen, auf praktische Zwecke hinaus sehend. Den leisen Gang der Zeit, ihren nie zurückkehrenden Fortschritt, in großen Veränderungen ihren Wandel- und Kreisgang sollte der Mensch wahrnehmen, um sich darnach selbst zu *zeitigen*, d.i. ihm gleichförmig oder zuvorkommend zu leben." (ebd. 358)<sup>138</sup>

Die Zeitverhältnisse, die im praktischen Umgang mit den Dingen dem Menschen aufgehen, an ihnen entstehen, verlangen dann, so könnte man Herders Argumentation rekonstruieren, nach sprachlicher Fixierung. Dem praktischen Umgang mit Welt entsprechend sind es nach Herder primär die "*Tat- und Leidensworte* (verba)" (ebd. 358), an denen Zeitverhältnisse markiert werden. Spätere Differenzierungen rekurren auf schon vorhandene sprachliche Mittel zur Ortsbezeichnung und schaffen sich im Laufe der Sprachentwicklung weitere Mittel wie Adverbien, Präpositionen und Konjunktionen, um Zeitverhältnisse auszudrücken.

Der fortlaufende Text der *Metakritik* nimmt dann in der Folge eine Wendung, in der sich die bisher durchaus feststellbare Affinität zu Cassirers Thesen verliert. Herder konstruiert eigene metakritische Kategorientafeln, die letzten

---

<sup>138</sup> Wie aus dem Zitat ersichtlich wird, hört die Parallele zu Heidegger dann aber schnell wieder auf, da Herder dann unwillkürlich doch den abstrakten Zeitbegriff als letzten Maßstab der Zeitigung ansetzt.

Endes am Leitfaden der Sinnesvermögen, insbesondere dem Sehen und Hören, erstellt werden. Ganz ‘uncassirerisch’ und natürlich auch ‘unkantisch’ avanciert bei Herder nun klar die physiologische Konstitution des Menschen zum Anhaltspunkt nicht nur seiner Raum- und Zeiterfahrung, sondern auch seiner Begriffsbildung und verdrängt die zuvor als elementare Quellen angegebenen Instanzen des Umgangs mit Welt und der Sprache ins zweite Glied. Aus zeitgeschichtlich späterer Perspektive erscheint diese Wende im Argumentationsgang der *Metakritik* als inkonsequent, da der in und durch Sprache sich herausbildende Konnex von Begrifflichkeit eine eigene Dimension darstellt, die in logischer Hinsicht keiner Kohärenzbeziehung zur Struktur der sinnlichen Wahrnehmung bedarf.

Die dritte These Herders sei etwas vorsichtig wie folgt formuliert:

(3) *Muttersprache* spielt eine wesentliche Rolle für die (von der Philosophie intendierte) Erkenntnis (von Wahrheit).

Bezüglich der ersten beiden Thesen war bisher noch unspezifisch von *Sprache* die Rede. Besonders in den *Fragmenten* vertritt Herder die spätere Weisgerbersche These, dass es die *Muttersprache* ist, die unser Denken prägt, und somit auch die Entstehung der abstrakten Begriffe von Raum und Zeit und die Symbolkonstitution schlechthin:

“Sie [die Muttersprache] druckte sich uns zuerst, und in den zartesten Jahren ein, da wir *mittelst Worte* in unsere Seele die Welt von Begriffen und Bildern sammelten [...] in sie ist unsere Denkart gepflanzt und unsere Seele und Ohr und Organen der Sprache sind mit ihr gebildet [...]” (Herder 1985a: 407f.)

Da Herder in der *Metakritik* den Begriff des *Apriori* auf zeitlich-geschichtliche Vorgängigkeit beschränkt und den transzendentalen Aprioribegriff als widersinnig ablehnt,

“Im gemeinen Gebrauch bezieht sich das Wort a priori nur auf das *was folgt*; bloß in Beziehung hierauf heißt a priori: denn aus dem Leeren schließet sich nichts. Woher dies prius sei? ob eine *Erfahrung*, d.i. ein *inneres Datum* nach den Regeln meines Verstandes, oder ein *äußeres* nach Maßgabe meiner Sinne? wird damit nicht ausgemacht. Sich von sich selbst unabhängig zu machen, d.i. aus aller ursprünglichen, innern und äußern Erfahrung sich hinauszusetzen, von allem Empirischen frei über sich selbst sich *hinaus zu denken*, vermag niemand. Das wäre ein prius vor allem a priori; damit hörte, ehe sie anfang, die Menschenvernunft auf.” (Herder 1998: 324f.)

liegt der Schluss nahe, dass Herder, wie Schmidt behauptet, “*«Muttersprache» als faktisches Apriori jeder Vernunfttätigkeit*” (Schmidt 1968: 61) begreift. Zieht man andere Textstellen zu Rate, ist diese Behauptung aber zumindest zu relativieren, und zwar zunächst schon aufgrund der Tatsache, dass es Herder für möglich hält, muttersprachlich-unbewusste Differenzierungen ‘*philosophisch*’ zu erkennen und zu verdeutlichen:

“Wir haben durch die Sprache denken gelernt: sie ist also ein Schatz von Begriffen, die *sinnlich klar* an den Worten kleben [...]. Wenn also eine philosophische Methode unserer Erziehung und Bildung analogisch sein soll: so nimmt sie die Gegenstände, die wir schon durch Hülfe der Worte sinnlich klar kennen, setzt die bekanntesten Ideen auseinander, die in ihnen liegen, jeder begreifen und niemand leugnen kann, steigt zu denen immer feinern, bis sie endlich zur *Definition* kömmt: jetzt erkennen wir in dem Begriffen jeden Teilbegriff, und da wir vorher bloß *unterschieden*, so fern wir mit dem Wort einen klaren Begriff verbanden: so *erkennen* wir jetzt den Unterschied, weil wir uns der *Merkmale* bewußt sind, die beide Sachen unterschieden. Die wahre und einzige Methode der Philosophie ist also die *analytische*: diese muß notwendig die *Begriffe des gesunden Verstandes* zum Grunde legen, und von hier aus sich zu Höhen der abstrahierenden Vernunft erheben. Alle wahrhaftig philosophischen Begriffe sind dem Weltweisen *gegeben*; er kann sie also nicht in einem Verstande nehmen, wie er will, und willkürliche Worterklärungen von *Raum, Zeit, Geist, Tugend* u.s.w. voraussetzen [...].” (Herder 1985a: 423f.)

Herder vertritt hier also Thesen, die scheinbar eine deutliche Affinität zu Weisgerbers Ansatz zeigen. Dies täuscht aber, da Herder andererseits in wichtigen Aspekten Standpunkte der späteren analytischen Sprachphilosophie einnimmt. Zunächst behauptet Herder, dass die Philosophie beständig Gefahr laufe, “den *Gedanken implicite mit eben dem [sprachlichen] Ausdruck zu denken*” (ebd. 424) und gerade im Bereich abstrakter Begrifflichkeit der “Leersinn des Menschen” (Herder 1998: 326) mit diesen Begriffen “am meisten spielt” (ebd.). Vorsicht ist also geboten hinsichtlich eines *unkritischen* Gebrauchs abstrakter Begriffe. *Kritisch*, d.h. reflektiert wird nach Herder dieser Gebrauch erst, wenn er auf den *Sprachgebrauch als unbewusst befolgter Norm* reflektiert. Dies wird noch besonders hervorgehoben dadurch, dass etymologische Untersuchungen nach Herder nichts Wesentliches zu dieser Reflexion beitragen (“Nicht, wie ein Ausdruck sich etymologisch herleiten und analytisch bestimmen läßt: sondern wie er *gebraucht* wird, ist die Frage” (Herder 1985a. 423)). Wichtig ist dann vor allem die Behauptung Herders, dass diese Reflexion in die Lage versetzt, Fälle zu erkennen, in denen der Sprachgebrauch uns in die Irre führt, zu falschem Denken verleitet:

“Es muß diese allgemeine Betrachtung der menschlichen Erkenntnis durch und mittelst Sprache eine negative Philosophie geben; wie weit sich die menschliche Natur in ihren Ideen nur heben sollte, weil sie sich nicht höher heben kann? wie weit man sich ausdrücken und erklären sollte, weil man sich nicht weiter ausdrücken und erklären kann? Wie vieles würde man hier ausfegen können, was wir sagen, ohne daß wir was dabei denken: falsch denken, weil wir es falsch sagten: sagen wollen, ohne daß wir es denken können.” (ebd. 557)

Die von Herder als Programm aufgestellte ‘negative Philosophie’, die noch im Sinne Weisgerbers sozusagen mit der Analyse der durch die Norm einer Einzelsprache gesetzten Inhalte beginnen soll, mündet dann aber in ein Konzept, wel-

ches stark affine Züge sowohl mit dem später vertretenen Normalsprachenprogramm der analytischen Sprachphilosophie aufweist, etwa in Bezug auf die These der *systematically misleading expressions* im Sinne Ryles (Ryle 1963), als auch mit dem Reformstreben der idealsprachlichen analytischen Philosophie, das, in der Tradition der Wiener Schule, ebenso wie Herder falsches Sagen und darauf beruhendes falsches Denken mit eisernem Besen 'ausfegen' möchte. So verwundert es auch nicht, dass sich auch bei Herder wieder die Idee des hinter den Sprachen liegenden *Einen Verstandes* findet:

“Da nun derselbe Eine menschliche Verstand in mancherlei Sprachen seine Begriffe anders konstruieret, d. i. bindet, trennt und andeutet, da mit den Zeiten sich die Bedeutung des Symbols ändert und jetzt diesem, jetzt jenem Nebenbegriffe Raum gibt, da endlich gerade mit abgezogenen, allgemeinen Begriffen der Leersinn der Menschen am meisten spielt, so wird jene leichte Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmt, erschweret.” (Herder 1998: 326)

Die ironisierende Kritik an Kant darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Herder hier dennoch ernsthaft an der Idee des 'Einen Verstandes' festhält, nur ist der Weg zu ihm weitaus beschwerlicher, müssen doch die Hindernisse der Sprachtäuschung, der sprachlichen Entwicklung der Begriffe und der Sprachverschiedenheit überwunden werden. Idealtypisch favorisiert Herder hier also einerseits den *langage*-Aspekt von Sprache in seiner Version als *hyperlangue*-Aspekt, der auch von Humboldt und Cassirer mit dem 'einen' Verstand, d. h. dem einzelsprachübergreifenden menschlichen Verstandesvermögen verbunden wird, andererseits aber auch das im *langage*-Aspekt beinhaltete zweite Moment des *Sprachvermögens* als eines alle Menschen gemeinsam auszeichnendes *anthropogenes Kennzeichen*. Zusätzlich wird von Herder auch der Aspekt der *Referenz* betont, der bei Humboldt und Cassirer implizit von der Konstitutionsleistung von Sprache abhängig gemacht wird.

Dennoch bleibt auch der *langues*-Aspekt bei Herder wichtig. In einer Art Hymne auf die Muttersprache wird in den *Fragmenten* "die kleine Anzahl philosophischer Abstraktionen, ein künstlich aufgeworfener Maulwurfshügel" (Herder 1985a: 638) dem "Weltmeer" (ebd.) Muttersprache gegenübergestellt, dem wir den ganzen "Umfang von Begriffen, [...] die ganze Welt von Kenntnissen" (ebd.) verdanken. An anderer Stelle wirbt Herder in schwärmerischem Stil dafür, dass ein Verständnis von Literatur, von allen menschlichen Kenntnissen, von "Wahrheit, Schönheit und Tugend" (ebd. 559) nur möglich ist, wenn wir uns in das "Landesgewächs" (ebd.) der "Nationalsprache" (ebd.) mit allen ihren Tugenden und Schwächen gleichsam hineinbilden. Somit hat es den Anschein, als könne eine jede 'analytische', 'negative' Philosophie keinesfalls auf die 'breite', wengleich vielleicht nur propädeutische Phase der intensiven Untersuchung der Einzelsprachen verzichten. Ist schon die Muttersprache ein 'Weltmeer', so er-

scheint diese Aufgabe angesichts der Pluralität der Muttersprachen als geradezu unlösbar:

“So wie ein Kind alle Bilder und neue Begriffe mit dem vergleicht, was es schon wußte: so passet unser Geist insgeheim alle Mundarten der Muttersprache an: sie behält er auf der Zunge, um nachher desto tiefer in den Unterschied der Sprachen einzudringen [...] sie ist der Leitfaden, ohne den er sich im Labyrinth vieler fremder Sprachen verirrt: sie ist die Rinde, die ihn auf dem unermäßlichen Ozean fremder Mundarten vor dem Sinken bewahrt: sie bringt in die sonst verwirrende Mannigfaltigkeit der Sprachen Einheit.” (ebd. 408)

Auch wenn man feststellen mag, dass Herder diese Position, die ganz im Sinne Weisgerbers die kaum zu überwindende Befangenheit in Muttersprache, ihre zentrale Funktion für jeden Sprachvergleich und den Sprachvergleich als solchen hervorhebt, in der späteren *Metakritik* im Zuge einer stärkeren Akzentuierung einer “*Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte*” nicht mehr explizit aufnimmt, so weisen doch die dort präsentierten Leitfragen (“wie kamst du zu dir und deinen Begriffen? Wie hast du diese ausgedrückt und angewandt, verkettet und verbunden? woher kommst, daß du ihnen allgemeine, notwendige Gewißheit zueignest?” (Herder 1998: 342)) auf das Problem der muttersprachlichen Genese der Begriffe zurück.

Dennoch bleibt Herders Ansatz sehr ambivalent, und bestimmte Philosopheme kontrastieren stark mit den jeweiligen scheinbar so affinen späteren sprachphilosophischen Ansätzen. Dies hat sicher auch damit zu tun, dass Herders Stärken nicht so sehr im systematischen, als vielmehr im ‘rhapsodischen’ Denken liegen. Indiz hierfür ist auch, dass eine vierte, uns schon bekannte These meines Wissens einzig und allein und kontextuell merkwürdig isoliert in einem kurzen Abschnitt des *Ursprungs der Sprache* lanciert, will sagen in die Diskussion geworfen, aber nicht mehr weiter verfolgt wird, nämlich die These von der wesensmäßig auf *Dialogizität* ausgerichteten Sprache:

“Ich kann nicht den ersten menschlichen Gedanken denken, nicht das erste besonnene Urteil reihen, ohne daß ich in meiner Seele dialogiere, oder zu dialogieren strebe; der erste menschliche Gedanke bereitet also seinem Wesen nach, mit andern dialogieren zu können! Das erste *Merkmal*, was ich erfasse, ist *Merkmal* für mich, und *Mitteilungswort* für andre!” (Herder 1985b: 733)

Herder berücksichtigt also alle vier herausgestellten Erscheinungsweisen von Sprache und zusätzlich dazu noch den Aspekt der *Referenz*, setzt aber, so würde ich behaupten, den Schwerpunkt seiner sprachphilosophischen Reflexionen am Ideal einer philosophisch rekonstruierbaren *hyperlangue* an, deren einzelsprachliche Brechungen prinzipiell einsehbar sein können, sowohl was den Referenzbezug als auch die erkenntniskonstituierende Leistung angeht. Anders als bei Hönigswald, für den Sprache im Singular zur Münze einer allgemeingültigen Währung im Verkehr allgemeiner Geltungsansprüche wird, lebt Herders Ansatz von

einem eher naiven Vertrauen in die Kraft der Reflexion, die sich der ‘Schlacken’ des Empirischen nicht entledigen will und allem Transzendenten misstraut. Cassirer gegenüber fallen deutliche Parallelen betreffs der These der sprachgenetischen Logogenese ins Auge, obwohl Herder den dann bei Cassirer vollzogenen genaueren Umriss der Verwirklichung dieses ‘Ideals’ nicht vornimmt.

(ii) Während bei Humboldt die unterschiedlichen, zum Teil antinomisch konzipierten Reflexionen auf Sprache und ihre Erscheinungsweisen ‘durchkomponiert’ in einem holistischen System integriert werden, bleiben sie bei Herder noch im Zustand unterschiedlicher, gewissermaßen disparater Philosopheme befangen. Dies mag der Grund dafür sein, dass sowohl Cassirers als auch Weisgerbers Herder-Rezeption stark ausblendend und selektiv verfahren. Die eigentliche Auseinandersetzung mit disparaten Theoriesegmenten wird in der Humboldt-rezeption vorgenommen, von Herders Ideen werden nur die angeführt, die ins eigene System passen.

Bei Cassirer steht die intensive Beschäftigung mit Humboldt in keinem Vergleich zu den wenigen Bemerkungen, die Herders sprachphilosophische Ideen thematisieren. Im relativ frühen Aufsatz zu den Kantischen Elementen in Humboldts Sprachauffassung werden die *Metakritiken* Hamanns<sup>139</sup> und Herders aber nur ganz allgemein als erste ‘Zeugnisse’ angeführt, die die Notwendigkeit der Berücksichtigung der Funktion der Sprache für unser Erkenntnisvermögen einklagen (Cassirer 1923: 107f.). Cassirer verzichtet aber darauf, diese Metakritiken und die Berechtigung ihrer jeweiligen Geltungsansprüche zu diskutieren. Auch im Sprachband der *Philosophie der symbolischen Formen* beschränkt sich die kurze, zwei Seiten umfassende Besprechung Herders darauf, herauszustellen, dass die in den Wortsymbolen sich vollziehende Synthesis schon auf vorbegrifflicher Ebene stattfindet und damit die starre Distinktion, hier Anschauung, da Begriff, überwinde:

“Der Naturgegebenheit der Perzeptionen steht nicht mehr ein künstliches System von Zeichen gegenüber, sondern die Perzeption schließt selbst, kraft ihrer geistigen Eigenart, schon ein eigentümliches Formmoment in sich, das, vollständig entwickelt, in der Form des Wortes und der Sprache sich darstellt. Daher ist die Sprache [...] für ihn niemals ein bloß Gemachtes, sondern ein von innen her und notwendig Gewordenes. Sie ist ein Faktor im synthetischen Aufbau des Bewußtseins selbst [...]”  
(Cassirer 1997a: 97)

---

<sup>139</sup> Hamanns *Metakritik über den Purismus der Vernunft* von 1784 (Hamann 1951: 281-289) stimmt mit Herder in der Annahme überein, dass eine Reflexion auf das menschliche Anschauungs- und Verstandesvermögen ohne Berücksichtigung ihrer sprachlichen Determiniertheit nicht möglich ist. Der wohl markanteste Unterschied zu Herder, der dann auch zu Auseinandersetzungen mit diesem führte (vgl. Herder 1998: 1062-1134), liegt darin, dass Hamann die These vom göttlichen Ursprung der Sprache, allerdings in intellektuell subtiler und zugleich mystischer Form, nicht aufgeben wollte.

Cassirer vermeidet also insbesondere eine Auseinandersetzung mit Herders *Metakritik*. Eine solche hätte zeigen müssen, dass trotz der affinen Thesen hinsichtlich der Konstituierung des Raum- und Zeitbegriffs Cassirer keineswegs die antikantische Wendung zu einer Physiologie des menschlichen Erkenntnisvermögens unterschrieben hätte. Eine solche Argumentation war Cassirer wohl zu aufwendig und hätte zu einem Umweg geführt, dessen Mühe sich für Cassirer im Rahmen der von ihm gesteckten Ziele wohl nicht lohnte.

Im Gegensatz zu Cassirer finden sich bei Weisgerber recht häufig Bezugnahmen auf Herder. Aber auch Weisgerber verfährt in seiner Herder-Rezeption stark selektiv, da im Prinzip nur zwei Philosopheme Herders thematisiert werden. Zum einen wird immer wieder im Rahmen zeichentheoretischer Reflexionen betont, anfangs auch in explizitem Bezug zu Cassirer (Weisgerber 1926: 246), dass Herder schon gezeigt habe, dass das sprachliche Symbol die Fixierung einer konstitutiven Synthesisleistung darstelle, wodurch allererst Erkenntnis und Denken ermöglicht werde, so dass das in dieser sprachlichen Leistung beschlossene Merkmal der Besonnenheit auch anthropologisch als Wesensmerkmal des Menschen angesehen werden müsse (u.a. Weisgerber 1933: 50; 1948: 112; 1962c: 62; 1975: 201). In zwei Texten Anfang der 30er Jahre 'benutzt' Weisgerber dann aber Herder, um *gegen* Cassirer zu argumentieren. Mit Berufung auf Herders Anschauung, dass "alles Erkennen mit Hilfe von Merkmalen Sprache ist" (Weisgerber 1930d: 63) wird die Ansetzung mehrerer symbolischer Erkenntnisformen, insbesondere die der reinen Wissenschaft, bei Cassirer in Frage gestellt (auch Weisgerber 1933: 52f.). Diese Argumentationsstrategie, die zumindest fragwürdig ist, da Herder die Frage anderer als sprachlicher Erkenntnisvermögen nicht explizit diskutiert, nimmt Weisgerber später aber nicht mehr auf. Vielmehr avanciert Herder bei Weisgerber schon 1933 (ebd. 9f.), besonders aber in den Nachkriegsschriften (Weisgerber 1948: 114; 1950a: 225; 1950b: 8ff.) zu einem der frühen Apologeten der Muttersprache. Besonders markant ist in diesem Zusammenhang die Einführung in *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur* (Weisgerber 1950b), einem der Bände von Weisgerbers Hauptwerk, die unter dem Titel "Herders Entdeckung" (ebd. 7) über etwa fünf Seiten (ebd. 8-12) aus Herders *Fragmenten* ausgiebigst zitiert, und zwar eben die Stellen, in denen Herder zum großen Loblied auf die Muttersprache ansetzt, sie schwärmerisch besingt und zudem feststellt, dass allein sie es sei, die der menschlichen Erkenntnis Umriss, Gestalt und Schranken setze. In diesem Versuch, Herder auf den Philosophen der Muttersprache einzuschränken, geht Weisgerber allerdings besonders in einem Aspekt zu weit, nämlich mit der Behauptung, dass die Idee einer Idealsprache und der Gedanke der 'Besserung' von Sprache für Herder keine Rolle spiele, was eindeutig falsch ist:

"Kurz, es ist die Wendung, die eine Sprache in all ihren Erscheinungen nicht mit den vorgegebenen Massen [sic] einer irgendwoher genommenen Vorstellung einer Idealsprache mißt, sondern sie als etwas Einmaliges anerkennt, als eine natürliche gewachsene, in dieser Form an ihrer Stelle

richtige und notwendige Lösung einer Aufgabe, an der die Menschheit sich in mannigfaltiger Weise versucht. Und ihm kommt es nun nicht auf Urteil und Besserungsversuch an, sondern auf das Erfassen des Reichtums des Bestehenden.” (ebd. 8f.)

Wenn Weisgerbers Humboldt- und Cassirerrezption oft zu Unrecht als ideologisch kritisiert wurde, da sich Weisgerber dort mit den widerstrebenden Theoremen auseinandersetzte und gegen sie argumentierte, wäre in diesem Fall eine solche Kritik, die bezüglich Weisgerbers Herder-Rezeption meines Wissens noch nicht vorgebracht wurde, wirklich berechtigt.

### 3.2.3. Gegen den methodischen Vorrang des Referenzproblems – Weisgerbers Bezug zu Carnap, Mauthner und Wittgenstein

Mehr als bei den vorherigen Kapiteln ist es in diesem erforderlich, den gewählten methodischen Ansatz und die Funktion dieses Kapitels zu erläutern und zu rechtfertigen. Zunächst einmal fällt in diesem Zusammenhang auf, dass eine intensive Rezeption oder Auseinandersetzung Weisgerbers mit den im Titel genannten drei Sprachphilosophen nicht stattgefunden hat. Stattdessen richtet Weisgerber gegen ihre Ansätze eine Art Blockade auf, obwohl er auch wieder andeutet, dass es Gemeinsamkeiten geben könne. Meiner Ansicht nach hat dies damit zu tun, dass Weisgerber sich gegen verschiedene Spielarten von Sprachphilosophie ‘sträubt’, die das Referenzproblem methodisch in den Vordergrund rücken, d.h. ihm methodisch einen anderen, wichtigeren Rang beimessen als es bei Weisgerber der Fall ist. Diese Sichtweise hat zur Konsequenz, dass hier in theoretisch-systematischer Hinsicht der Ort erreicht ist, von dem aus die Bezüge nicht nur zu den drei genannten Philosophen reichen, sondern zu einem ganzen Paradigma von Sprachphilosophie, und zwar insbesondere zur frühen anglo-amerikanischen Tradition der analytischen Sprachphilosophie, ihrer Ausdifferenzierung in ideal- und normalsprachliche analytische Sprachphilosophie und ihre späteren Ausläufer. Eine erschöpfende Diskussion all dieser Bezüge ist natürlich vollkommen illusorisch und würde den gesetzten Rahmen dieser Arbeit sprengen. Was aber diskutiert werden soll, das sind die entscheidenden Relaisstellen, die Weisgerbers Ansatz und andere bisher diskutierte Spielarten der sprachlichen Weltbildthese mit dem hier anvisierten anderen Paradigma von Sprachphilosophie – auch in Abgrenzung – verbinden. Diese Prämissen bestimmen auch das methodische Vorgehen. Die drei genannten Philosophen werden einerseits in idealtypischer Funktion, als Vertreter eines je bestimmten Denkansatzes innerhalb des ‘referenzbezogenen’ Paradigmas von Sprachphilosophie, besprochen, weil sie, im Gegensatz zu anderen Philosophen, die von Weisgerber ganz außer Acht gelassen werden, zumindest von ihm erwähnt werden; andererseits, und zwar wegen der Beschränkung auf die genannten Relaisstellen, soll es um keine erschöpfende Diskussion ihrer Ansätze gehen, sondern nur um die entscheidende Differenzierung gegenüber Weisgerber.



### 3.2.3.1. Die Kritik an Carnap als Kritik am sprachanalytischen Idealsprachenprogramm

Die Fokussierung des sprachphilosophischen Interesses auf so etwas wie eine Idealsprache gewinnt zu Anfang des 20. Jahrhunderts verstärkte Bedeutung, wobei gemeinhin in Frege, Russell, dem frühen Wittgenstein und Carnap die wichtigsten Vertreter dieses Forschungsansatzes gesehen werden. Die Idee einer Idealsprache reicht bekanntlich aber viel weiter zurück, wobei Leibniz hier einer der wichtigsten Vordenker war. Festzuhalten ist aber auch, dass, wie wir bereits sahen, die Idee einer idealen *langue* in Humboldts Ansatz ebenfalls integriert ist. Nicht unwichtig ist sicherlich auch der Tatbestand, dass viele idealsprachlich ausgerichtete Philosophen (u.a. Leibniz, Frege, Russell, Carnap) ihren Zugang zur Sprachphilosophie von der Mathematik bzw. den sogenannten exakten Naturwissenschaften aus gewannen. Dies spiegelt sich auch in den Zielen des Idealsprachenprogramms, wie es zuerst von Frege und dann von Carnap entwickelt wurde und dem wir uns nun zuwenden wollen.

Grundsätzliche Prämisse bzw. methodologisch notwendiges Postulat der Idealsprachler ist die klassische 2-Welten-Theorie, derzufolge Gegenstände bzw. Sachverhalte der 'wirklichen' Welt mit Hilfe des Instrumentariums<sup>140</sup> Sprache abgebildet werden. Die Beziehung zwischen Sprache und wirklicher Welt ist Referenzbeziehung: Sprache referiert auf Welt, Welt wird mit Hilfe von Zeichen sprachlich bezeichnet. Beansprucht wird also hier, dass ein Korrespondenzverhältnis zwischen Sprache und wirklicher Welt besteht. Die Idealsprachler möchten nun die Verwendung sprachlicher Zeichen in sprachlichen Aussagen an dem Kriterium messen, ob sie erstens in überhaupt sinnvoller Weise ein solches Korrespondenzverhältnis aufstellen, und zweitens, ob sie es auch berechtigterweise aufstellen. Ziel der Idealsprachler ist, dass eine *eindeutige* Entscheidung darüber möglich ist, ob wahr oder falsch referiert wird. Dies impliziert aber die Forderung, dass die Referenz als solche auch eindeutig sein muss. Dieser Forderung entspricht aber die 'natürliche' Sprache nicht. Sie ist zwar propädeutisch wichtig für den Aufbau wissenschaftlicher Systeme, andererseits aber voller Mehrdeutigkeiten, so dass sie zu Täuschungen und Verwechslungen verleitet. Eindeutigkeit von Referenz muss also allererst bewerkstelligt werden, was auf zwei Weisen, in einem engeren oder weiteren Rahmen geschehen kann. In engerem Rahmen ginge es darum, eine *künstliche* Sprache zu konstruieren, in der uneindeutige Referenz strikt vermieden wird, im weiteren Rahmen darum, die normale Sprache so zu *reformieren*, dass auch hier alles uneindeutige Referieren ausgeschaltet wird.

Für alle späteren idealsprachlichen Programme grundlegend geblieben ist Freges berühmt gewordener Versuch (Frege 1892), Eindeutigkeitsbedingungen für sprachliche Referenzleistungen zu bestimmen, die ihrerseits klare Kriterien

---

<sup>140</sup> Auch nach Lafont (1999: 120) setzt die anglo-amerikanische analytische Sprachphilosophie generell die Konzeption von Sprache als "tool" voraus.

für die (wiederum eindeutige) Entscheidung über Wahrheit und Falschheit bereitstellen sollten. Bezüglich der Referenzleistungen wird prinzipiell zwischen zwei Ebenen unterschieden, der Referenz mittels eines Wortes (oder singulären Terms, d.h. einer referenziell äquivalenten paraphrastischen Umschreibung eines Wortes) und der mittels eines Aussagesatzes. Auf Wortebene will Frege Eindeutigkeit durch folgende grundsätzliche definitonische Restriktionen erreichen: Ein "Wort, Zeichen, Zeichenverbindung, Ausdruck" (ebd. 31) wird von Frege "Eigenname" (ebd.) genannt. "Die Bedeutung eines Eigennamens ist der Gegenstand selbst, den wir damit bezeich[n]en" (ebd. 30). Verschiedene Bezeichnungen (wie etwa *Morgenstern* und *Abendstern*) haben insofern die gleiche 'Bedeutung', als sie auf den gleichen Gegenstand referieren. Der Bedeutungsbegriff wird damit extensional konzipiert. Ein 'Eigenname' hat nur dann eine (wahre) Bedeutung, wenn ihm ein Gegenstand entspricht. Die sprachlich, inter- und intralingual (vgl. ebd. 27) unterschiedliche Bezeichnung gleicher Gegenstände wird als "Sinn des Zeichens" (ebd. 26), und damit intensional, definiert. Nicht jedem Zeichensinn muss eine Bedeutung entsprechen, d.h. es gibt Ausdrücke, Wörter etc., die fiktive Gegenstände bezeichnen, – Frege führt als Beispiel den Namen "Odysseus" (ebd. 32) an, dem kein realer 'Gegenstand' entspricht und der damit bedeutungslos ist. Mit dem Terminus "Vorstellung" (ebd. 29) möchte Frege alle mit einem Wort, Ausdruck etc. verbundenen Konnotationen bezeichnen, die für die Frage der Eindeutigkeit von Referenz unerheblich bleiben sollen und aus der wissenschaftlichen Klärung des Wahrheitswertes von Bedeutungen ausgeklammert werden.

Auf Satzebene wird der Sinn eines Satzes mit dem Terminus "Gedanke" (ebd. 32) gefasst. Recht unscharf bleibt die Definition dieses Terminus hinsichtlich der Abgrenzung zu dem, was auf Wort-/Ausdrucksebene als *Vorstellung* gekennzeichnet wurde. Ein Gedanke soll "nicht das subjective Thun des Denkens, sondern dessen objective[r] Inhalt" (ebd. 32) sein, "der fähig ist, gemeinsames Eigenthum von Vielen zu sein" (ebd.). Deutlich ist das Bestreben, 'subjektive' Urteile von 'objektiven' Urteilen zu unterscheiden, es bleibt aber unausgeführt, ob z.B. Logik, grammatische oder Sprachgebrauchsnormen als Kriterium für eine solche Unterscheidung dienen sollen. In enger Korrespondenz zur Wort-/Ausdrucksebene wird die Bedeutung eines Satzes mit dessen "Wahrheitswerth" (ebd. 34f.) gleichgesetzt. Notwendige Bedingung für die Wahrheit eines Satzes, auf logischer Ebene eines Urteils, ist, dass der entsprechende Satz kein bedeutungsloses Wort- oder Ausdruckselement enthält (ebd. 34).

Carnap, der ebenso wie der frühe Wittgenstein in diesen Grundprämissen mit Frege übereinstimmt, hat dann in seinem Aufsatz *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (Carnap 1931) in besonders konziser und auch polemischer Form genauer dargelegt, nach welchen Kriterien seiner Ansicht nach Sätze überhaupt sinnvoll auf ihre Wahrheit befragt werden können. Ebenso wie für Frege gilt als erste Wahrheitsbedingung für Sätze, dass sie keine Ausdrücke, "Wörter" (ebd. 220) enthalten dürfen, die keine Bedeutung (im Fre-

geschen Sinne) haben. Zweitens müssen Sätze nach grammatischen Syntaxregeln korrekt formuliert sein (ebd. 227). Drittens darf es in der mit dem Satz vollzogenen Prädikation keine Vermischung logischer Sphären geben (ebd. 227ff., 235). Carnap setzt dabei aber ein nicht weiter problematisiertes Hintergrundwissen um vorhandene 'logische' Wortschatzklassen (etwa "Eigenschaften von Körpern, von Zahlen usw." (ebd. 228)) voraus, welches die Vorentscheidung darüber trifft, ob ein Satz überhaupt zur Wahrheitsprüfung 'vorgelassen' wird. Neben logischer und grammatikalischer Verträglichkeit ist zur Feststellung der Wahrheit von Sätzen entscheidend, ob sie empirisch überprüfbar sind. Komplexe Sätze sind in einem Wahrheitsüberprüfungsverfahren auf immer einfachere Sätze zurückzuführen, bis sie in der Form nicht mehr weiter vereinfachbarer Protokoll- oder Erfahrungssätze (ebd. 236) empirisch verifiziert werden können.

Die Forderung nach empirischer Überprüfbarkeit setzt jedoch nicht automatisch die Position eines naiven Realismus voraus. Wie Glauner (1998: 32; auch Schmitter 1987: 222) zurecht feststellt, sind sowohl Freges als auch Carnaps Position sowohl idealistisch als auch realistisch interpretierbar, da in methodologischer Hinsicht die Sphären des Logischen und Realen in einem Korrespondenzverhältnis stehend vorausgesetzt werden, damit aber in ontologischer Hinsicht kein Entscheid über das An-sich von Realität gefällt ist. Ginge es nach Carnap selbst, so wäre sowohl ein jeder erkenntnistheoretischer als auch ontologischer Realismus bzw. Idealismus ein sinnloses Unternehmen, da es auf der Annahme sinnloser Scheinsätze beruht (Carnap 1931: 237), die unzulässige Schlüsse über die Existenz externer Entitäten<sup>141</sup> aufstellen. Allein in methodologischer Hinsicht ist eine logisch purifizierte Rede von Gegenständen und Erfahrung erlaubt.

Der offensichtlichste Schwachpunkt des Idealsprachenprogramms, vor allem wenn es tatsächliche oder wissenschaftliche Sprachen reformieren und mehr als bloßes Propädeutikum einer logischen Kalkülsprache sein möchte, ist der Anspruch, extensive Bereiche von Sprachgebrauch aus dem wissenschaftlichen Diskurs legitimerweise ausschließen zu dürfen. Dies beginnt bei der versuchten Beseitigung bzw. Vermeidung aller Vagheit und alles 'Fiktiven'<sup>142</sup>, setzt sich fort in Carnaps Ausgrenzung der sinnlosen Scheinsätze und Scheinbegriffe der Metaphysik, fordert aber die wohl breiteste Front der Kritik dadurch heraus, dass nach Carnap auch eine jede "Wertphilosophie und Normwissenschaft" (ebd. 220), eine "jede Ethik oder Ästhetik als normative Disziplin" (ebd. 237) dem "Urteil der Sinnlosigkeit" (ebd.) verfällt. Wenn schon Frege kategorisch behauptete, dass sprachlich formulierte Imperative "keine Bedeutung, sondern nur einen Sinn" (Frege 1892: 38) haben, so geht Carnap mit seinem Postulat der Sinnlosigkeit aller normativen Wissenschaft weit über Frege hinaus.

---

<sup>141</sup> So dann in abgewandelter Terminologie auch beim späteren Carnap (1992: 81).

<sup>142</sup> Dass der Umgang mit dem Problem des 'Fiktiven' noch heute ein wesentlicher Gesichtspunkt in der Auseinandersetzung um das Ideal- oder Formalsprachenprogramm der analytischen Sprachphilosophie darstellt, zeigt u.a. der Ansatz Laueners (1992: 856ff.).

Im Rahmen dieser Arbeit ist nach dieser kurzen Skizzierung einiger wesentlicher Aspekte der Ansätze Freges und Carnaps besonders die Frage interessant, von welchen Blickwinkeln aus welche Aspekte wie kritisiert wurden. Dabei stellen wir die Frage zurück, wie vom Standpunkt der anglo-amerikanischen *Ordinary Language Philosophy* auf diesen Ansatz der *Ideal Language Philosophy* reagiert wurde, und betrachten zunächst kurz die sprachphilosophischen 'Richtungen', deren Differenzierung sich uns mittels der Orientierung an Humboldt über ihre jeweilige Favorisierung der Momente *parole*, *Dialogizität*, *langage* und *langue(s)* ergeben hatten.

Wesentlichstes Argument derjenigen, die den *parole*- oder den *Dialogizitätsaspekt* favorisieren, ist die auf die bekannte Formel gebrachte These: "*meaning determines reference*" (Lafont 1999: xii). Wörter sind keine feststehenden Elemente eines Bausteinkastens, die in eine fixe Korrelation zu Gegenständen gebracht werden können, sondern sind *Interpretationen* von Welt (u.a. Apel 1959: 170; Simon 1981b: 278; Köller 1988: 195; Saffer 1996: 56). Sprachlich bezeichnete Tatsachen, so z.B. schon der frühe Apel, würden dem Menschen nie "in ihrer reinen Tatsächlichkeit" (Apel 1959: 170) bekannt, sondern müssen "zuerst im Lichte von Worten «aufgehen» [...], die eine Beziehung zu den menschlichen Lebensinteressen ausdrücken" (ebd.). Die Voraussetzung, dass Referenz empirisch verifizierbar sei, sehe von der Sprachgeleitetheit von Referenz vollkommen ab (Simon 1974: 65). Sprachliche Referenzleistungen stellen in jedem Akt von Sprachverwendung prinzipiell je neu vollzogene Vorschläge referenzieller Zuordnung dar, die zwar zumeist traditionelle Referenzleistungen bestätigen, diese aber ebensogut auch verschieben und verändern können (Simon 1981b: 280). Ein weiteres zentrales Argument betrifft den Ausschluss der Sphäre pragmatischer Aussagen aus dem Wissenschaftsdiskurs, der implizit auf das Modell eines 'Verhör'-Diskurses reduziert wird, indem nur Ja- oder Nein-Antworten auf Fragen nach der Wahrheit von Aussagen als sinnvoll zugelassen werden (Schmidt 1969: 37ff.), was zu einer "öde[n] Denkmechanik" (Köller 1988: 234), zu einer "»Logisierung« der Erfahrung" (Friedman 2004: 90) führt. Weiterhin wird kritisiert, dass die Konzeption der *Ideal Language Philosophy* eine sterile, geschichtslose Konzeption von Wissenschaft und Wahrheit vertritt, da gerade die Vagheit und geschichtliche Veränderung von Bedeutung notwendige Bedingung für die produktive, fruchtbare Entwicklung von Wissenschaft und überhaupt für unsere Erkenntnis von Welt ist (u.a. Apel 2002a: 134f.; Simon 1981b: 281; Köller 1988: 188). In diesem Zusammenhang weist der späte Apel zudem darauf hin, dass mit Kuhns bahnbrechender Arbeit zur Struktur wissenschaftlicher Revolutionen "die Abhängigkeit auch des wissenschaftlichen Denkens und seines möglichen Fortschritts von geschichtlich bedingten »Paradigmen« eines *Weltvorverständnisses*" (Apel 1998: 483) zureichend gezeigt wurde. Auffallend ist an diesen Argumenten, dass sie alle *auch* auf den Anteil der *langue* als Vorleistung eines jeden sprachreferenziellen Aktes verweisen, wobei aber der Referenzakt nicht in vollkommener *langue*-Abhängigkeit gesehen wird.

Was die Gegenargumente gegen Carnap vom *langage- qua hyperlangue*-Aspekt betrifft, so vertreten insbesondere Humboldt, Weisgerber und Cassirer die Auffassung, dass die Annäherung an eine ideale Sprache (d.h. an den *langage* als *hyperlangue*, oder an eine 'logische' Sprache als Verwirklichung des Logos) einer unendlichen, nie ganz erreichbaren Approximation entspricht und deshalb als Ideal gefasst werden muss. Cassirer konzipiert diese Annäherung als Logogenese, die durch Sprachentwicklung hindurch sich vollzieht. Entscheidend war dabei, dass die in dieser Logogenese sich offenbarende 'Logik' selbst Veränderungen unterworfen ist und sich uns somit nicht in ihrer endgültigen Gestalt zeigt, sondern in einem geschichtlich determinierten Moment ihrer Entwicklung. Dies kontrastiert eindeutig mit Carnaps Prämisse einer geschichtsunabhängigen, 'absoluten' Logik.<sup>143</sup> Auch bei einer *hyperlangue*-zentrierten Sprachphilosophie ist Logik demnach kein Organon zur Reglementierung sprachlicher Referenzleistungen, sondern ein aufgegebenes Ideal, das sich nur durch Berücksichtigung im Prinzip *aller* sprachlichen Konstitutionsleistungen ergeben kann, wobei die Bestimmung von Referenz in starker, wenn auch nicht, wie bei Weisgerber, in ausschließlicher Abhängigkeit von sprachsystemhafter Konstitution gesehen wird.

Weisgerbers Kritik an Carnap beschränkt sich auf wenige über seine Publikationen verstreute kurze kritische Kommentare: ausgehend vom *langue(s)*-Standpunkt stellt er erwartungsgemäß heraus, dass Carnap die sprachliche Konstitution von Welt sozusagen überspringt bzw. ungerechtfertigterweise limitieren möchte. Dabei argumentiert Weisgerber vor allem gegen Carnaps Kampf gegen die Scheinbegriffe und wirft ihm eine aggressive Einstellung (Weisgerber 1933: 92) vor<sup>144</sup>, die in letzter Konsequenz dazu führen müsste, dass Geisteswissenschaften und Philosophie aus dem Wissenschaftsdiskurs ausgeschlossen würden (ebd. 95). Wiederholt betont Weisgerber, und hier könnte man sagen ganz im Sinne Herders: eine jegliche wissenschaftliche und "sinnvolle [im Sinne Carnaps] metaphysische Arbeit kann nicht die Tatsache übersehen, daß ihre Gegenstände ihr überhaupt nur durch Sprache hindurch faßbar sind" (Weisgerber 1950b: 234). Gefordert sei demnach als Propädeutikum einer jeden Wissenschaft und Philosophie die schwierig zu leistende Aufklärung darüber, welche ungeklärten sprachlichen Vorverständnisse in den wissenschaftlich verwendeten Begriffen enthalten sind (Weisgerber 1933: 95; 1962c: 319ff.). Weisgerber fährt dann fort:

---

<sup>143</sup> Cassirer hat meines Wissens diese Differenz zu Carnap nicht explizit diskutiert. Friedman dokumentiert aber mit Stellenangaben aus Carnaps 1928 erschienenem Werk *Der logische Aufbau der Welt*, dass Carnap deutlicher als bisher angenommen nicht nur gegen Natorp, sondern implizit auch gegen Cassirers genetische Sicht der Erkenntniskonstitution Position bezogen habe (Friedman 2004: 88f.).

<sup>144</sup> Auch Friedman behauptet ganz unabhängig von Weisgerbers Ansicht, dass Carnaps Aufsatz von 1931 "nicht bloß philosophisch motiviert war" (Friedman 2004: 34), sondern als ideologische Kampfschrift (insbesondere gegen Heidegger) konzipiert war.

“Für eine solche Aufgabe fehlen die dringlichsten Voraussetzungen, solange wir den inhaltlichen Aufbau der Muttersprachen nicht überschauen. Nicht nur handelt es sich um die Analyse der Tausende von Sprachen der Erde, sondern auch noch um die Methoden der Bestandsaufnahme, die wir im Sinne der inhaltbezogenen Grammatik zu erarbeiten suchen.” (Weisgerber 1962c: 322)

Einmal mehr bekräftigt Weisgerber also seine These, dass sich erst über die Inhaltserforschung der Muttersprache und einen prinzipiell unbeschränkten Sprachenvergleich die Frage einer allgemeingültigen, ‘logischen’ oder idealen Sprache und damit auch das einer allgemeingültigen Referenz stellen darf. Die wenigen kritischen Einwände Weisgerbers hat Gipper dann später durch das Argument ergänzt, dass vom Theorem der Feldbestimmtheit eines jeden Wortes nicht nur abstrakte wissenschaftliche Begriffe, sondern vor allem eben auch ‘einfache’, ‘simple’ Gegenstände wie Tisch, Stuhl, Hocker, deren empirische Verifizierung nach Carnap unproblematisch ist, nur durch einen komplexen sprachlichen Differenzierungsprozess zu solchen, d.h. zu einem Tisch, Hocker und Stuhl werden (vgl. dazu Gipper 1969: 74; 1987: 268ff.).

Interessant in diesem Zusammenhang ist der in einem frühen Aufsatz von 1959<sup>145</sup> unternommene Versuch Apels, trotz scheinbarer Disparität Gemeinsamkeiten der Ansätze Carnaps und Weisgerbers auf einer tieferliegenden Ebene zu entdecken. Demnach entsprächen die bei Weisgerber allerdings erst aufzudeckenden Inhalts- und Feldstrukturen einer Muttersprache als relationale semantische ‘einzelsprachliche Universalien’ dem von Carnap und dem logischen Empirismus anvisierten System logischer, in Syntax und Semantik sich manifestierender Relationalität (Apel 2002a: 120ff.). Apel interpretiert Weisgerber zudem vollkommen unorthodox so, dass auch bei Weisgerber der referenzielle Bezug zu den Sachen selbst als mögliche Bestimmung von Sprachinhalten vorgesehen sei. Apel hat in dieser Hinsicht nicht Unrecht, gewichtet meiner Ansicht nach aber diesen Umstand falsch, da der Bezug zu den Sachen selbst von Weisgerber in methodologischer Hinsicht in die ideale Endphase einer jeden sinnvollen sprachwissenschaftlichen und sprachphilosophischen Arbeit versetzt wird. Apel bezieht sich auf einen Aufsatz Weisgerbers (Weisgerber 1956/57), in dem dieser, wie übrigens auch an anderen Stellen (u.a. Weisgerber 1962c: 206), unter die Möglichkeiten der Bestimmtheit von Wortinhalten auch “die unmittelbare Wechselbeziehung zu den >Sachen<” (Weisgerber 1956/57: 68; 1962c: 206) zählt. Er unterschlägt aber, dass Weisgerber diese Möglichkeit dann de facto als rein theoretische ausgibt, mit der eigentlich nicht zu rechnen sei (ebd.). Gerade diese charakteristische Position Weisgerbers, die den Bezug zu einem Außen theoretisch nicht aufgeben möchte, ihn aber de facto als nur sprachvermittelten zulassen möchte, fasst Apels Interpretation nicht. Sie zeigt aber zu Recht, wenn auch indirekt und eher implizit, dass die Frage der Referenz und des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit von Weisgerber nicht, wie viele meinen, ganz

---

<sup>145</sup> Apel (2002a: 106-137)

ausgeblendet werden. Die weiterführende Argumentation Apels, die dann den entscheidenden Unterschied zwischen Weisgerber und Carnap in Carnaps Exklusion ganzer Sprachverwendungsbereiche sieht (Apel 2002a: 122ff.), stimmt weitgehend mit schon erwähnten Argumentationen Weisgerbers und anderer Kritiker überein. An dieser Stelle unserer Untersuchung ist dieser kurze Blick auf Apels Kommentare deswegen so interessant, weil sie zeigen, dass die Fokussierung des Referenzproblems eine Frage der theorieinternen Gewichtung darstellt und keine radikale Entweder-Oder-Disjunktion darstellt. In der Praxis weitet sich dieser methodologische Unterschied aber zu einem epistemologischen ‘gap’ aus, d.h. zu Theorieansätzen, die in epistemologischer Hinsicht nicht mehr vereinbar erscheinen. Diese Einsicht ist meiner Ansicht nach entscheidend auch für die Kontrastierung Weisgerbers mit Mauthner und Wittgenstein. Bevor diese vorgenommen wird, sei zumindest in groben Zügen und zum Zwecke einer sehr allgemeinen Kontextualisierung angedeutet, von welchem Leitgedanken aus Vertreter einer *Ordinary Language Philosophy*, denen dann oft auch der späte Wittgenstein zugerechnet wird, die Idealsprachler kritisierten.

Wenn man Rortys klassische Anthologie *The Linguistic Turn* zu Rate zieht, die einen guten Einblick in die Diskussionen um *Ideal* vs. *Ordinary Language Philosophy* bietet, fällt auf, dass vom Standpunkt der *Ordinary Language Philosophy* der uns schon bekannte Einwand begegnet, dass eine auf Reform oder Konstruktion beruhende ideale Sprache den sprachlichen Umgang mit Welt artifizialisiert und dabei nicht bemerkt wird, dass eine jede Normalsprache trotz aller Paradoxien und Mehrdeutigkeiten dennoch in der Lage ist, unseren Umgang mit Welt hervorragend zu orientieren.<sup>146</sup> Einen zweiten Einwand, der immer wieder vorgebracht und im Prinzip Austin als Urheber zugeschrieben wird (u.a. Urmson 1992: 235; Hampshire 1992: 241), könnten wir auch als ‘Herderthese’ bezeichnen. Er besagt, dass eine jede Normalsprache äußerst reichhaltige und subtile kognitive Differenzierungen vornimmt, an welche die in philosophischer Praxis vorgenommenen oft bei weitem nicht heranreichen. Ihre Aufklärung, die durchaus auch feldähnliche (paradigmatische) Vernetzungen – Hampshire (1992: 241) spricht mit Rekurs auf Austin von einem “system of graduated differences” – des Wortschatzes in Betracht ziehen muss, sollte als “indispensable preliminary to any philosophical advance” (ebd. 244) verstanden werden.

In unserem thematischen Zusammenhang weit interessanter ist aber die meiner Ansicht nach unverkennbare Tendenz der mannigfaltigen Ansätze zur *Ordinary Language Philosophy*, dass die Referenzfrage einen methodologisch zentralen Rang einnimmt. Ganz offensichtlich ist dies in dem bekannten Aufsatz Ryles zu den *Systematically misleading expressions* (Ryle 1963)<sup>147</sup> der Fall, in dem die Irreführung sprachlicher Ausdrücke an den “states of affairs” (ebd. u.a. 13f.) oder “facts” (ebd. u.a. 14) gemessen wird, bleibt aber keineswegs auf Ryle be-

---

<sup>146</sup> So u.a. Malcolm (1992: 111-124), der entsprechende Ansichten Moores zu verteidigen sucht.

<sup>147</sup> Die Publikation in *Logic and Language* ist ein Neuabdruck der Erstveröffentlichung von 1931/32.

schränkt (vgl. u.a. Urmson 1992: 235). Die Untersuchung der Normalsprache ist vielmehr generell am Ziel ausgerichtet, Erkenntnisse sowohl über die sprachliche Interpretation von Welt als auch über diese selbst, über die “non-linguistic world” (ebd.) zu erlangen. Dementsprechend setzt Ryles Bestreben der Sprachreinigung und Sprachaufklärung zwar im Gegensatz etwa zu Carnap an der Normalsprache an, geht aber von der Prämisse einer im Prinzip möglichen Klärung referenzieller Akte aus.

Die Orientierung an der methodologischen Leitfrage der Referenz lässt sich meines Erachtens dann auch bei den Ansätzen feststellen, die zu einem radikalen Zweifel an der Möglichkeit einer Klärung des sprachlichen Referenzbezuges gelangen, gemeinhin aber, wie etwa der späte Wittgenstein, dennoch der *Ordinary Language Philosophy* zugerechnet werden. Nach Lafont bewirkt gerade dieser radikale Zweifel – und das heißt u.a. auch die Entdeckung des pragmatischen Spektrums von Sprache bei Morris, Wittgenstein, Peirce und Austin und die Defokussierung des auf Aussagesätze beschränkten Forschungsinteresses – eine Aufwertung des ‘kommunikativen’ sprachtheoretischen Ansatzes, der dann zum wichtigsten Kontrahenten des ‘kognitiven’, auf logische Strukturen ausgerichteten sprachtheoretischen Forschungsparadigmas avanciert (vgl. Lafont 1999: 120). Meiner Ansicht nach zeigt der sich besonders bei Quine intensivierende radikale Zweifel an einer endgültigen Klärung der Referenzfrage und an den Dogmen des Repräsentationalismus, der von der Möglichkeit eines *matching* von Wirklichkeits- und Sprachstrukturen ausgeht, und die in Reaktion darauf von Putnam, Donnellan und anderen entwickelten Thesen zur Möglichkeit eines *internal realism* bzw. einer *direct reference* (vgl. ebd.), die die theoretischen Probleme der Sprachbefangenheit der *indirect reference* zu lösen hoffen, dass in der anglo-amerikanischen sprachanalytischen Philosophie das Problem der Referenz sich konstant als zentrale methodologische Leitfrage durchhält. Zu hinterfragen wäre allerdings sowohl die von Lafont implizierte Ursächlichkeit der gekennzeichneten paradigmatischen Verschiebungen als auch die starre Gegenübersetzung von anglo-amerikanisch referenzorientierten Sprachtheorien und kontinentalen Theorien, die die sprachliche Konstituiertheit von Welt proklamieren. An der folgenden kurzen Besprechung Mauthners wird sich an einem Fall zeigen, dass die Referenzorientiertheit keine allein anglo-amerikanische Angelegenheit ist und der radikale Zweifel an der möglichen Klärung des Referenzbezuges schon vor Quine und Wittgenstein beginnt. Gegen Lafont könnte man etwa auch den Vorschlag vorbringen, zwischen zwei Arten von Sprachphilosophie zu unterscheiden, einer, die die Möglichkeit von Referenz postuliert, eine andere, die an ihr radikal zweifelt. Hier verlief dann die Spaltung quer durch die Kontinentalblöcke hindurch. Angebracht wäre es demnach, wenn man das Vorurteil einer antagonistischen Opposition von kontinentalen und anglo-amerikanischen Sprachtheorien dahingehend revidiert, dass man nur noch behauptet, dass sich der methodologische Status der Referenzfrage verschiebt, nicht aber, dass diese in kontinentaler Sprachphilosophie gar nicht existent ist. Damit ist, denke ich, der Kontext auf-



gezeigt, in dem die folgende kurze Kontrastierung von Weisgerbers Ansatz mit demjenigen Mauthners und des späten Wittgenstein angesiedelt ist.

### 3.2.3.2. Mauthners Verzweiflung am Referenzproblem

Fritz Mauthner starb 1923, also noch bevor Weisgerber seine Habilitationsschrift abgeschlossen hatte. Weisgerber bezieht sich dort und auch später des öfteren auf Mauthner, vermeidet aber eine ausführliche Diskussion Mauthners.

Mauthner verfasste seine sprachphilosophischen (und sprachwissenschaftlichen) Arbeiten erst im letzten Lebensdrittel, also zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Meine Untersuchungen stützen sich in der Hauptsache auf die drei Bände der *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*<sup>148</sup> (Mauthner 1923, I-III) und die posthum erschienene Abhandlung *Die drei Bilder der Welt* (Mauthner 1925).

Mauthners Sprachkritik gilt und galt als besonders radikal.<sup>149</sup> Diese Radikalität gründet auf zwei wesentlichen Prämissen, die zunächst kurz erläutert werden sollen. Die erste Prämisse ist eine ontologische. In enger Anlehnung an entsprechende Thesen Machs vertritt Mauthner eine radikal sensualistische Anschauung, derzufolge allein unsere Sinnesindrücke oder Sinnesempfindungen *wirklich* sind (Mauthner 1923, III: 15). Abgeleitet von dieser Prämisse wird, korrelativ zum radikalen Sensualismus, die These des radikalen Materialismus vertreten, dass die sinnlich wahrgenommene Außenwelt aus einem chaotischen *fluxus* materieller Prozesse besteht. Die Natur, so Mauthner, kennt keine Ordnung (ebd. 6). Häufig findet sich deswegen bei Mauthner auch das Bestreben, Wahrnehmungsvorgänge oder 'außenweltliche' Wirklichkeit auf möglichst 'elementare' Bestandteile zurückzuführen: unser Sehen sei eigentlich nichts anderes als eine Netzhautreizung (ebd. 5), was gesehen werde, sei eigentlich nichts anderes als "Tausende und Tausende von Punkten" (ebd. II: 689; vgl. auch Mauthner 1925: 67), jeder vernommene Ton sei eigentlich nur eine Luftbewegung (Mauthner 1923, III: 5) etc. Die zweite Prämisse ist erkenntnistheoretischer Art, ihr entspricht ein radikaler Skeptizismus<sup>150</sup>, der auch als 'reiner Nominalismus' oder 'negativer Platonismus' bezeichnet werden könnte, wie an folgenden Zitaten deutlich wird:

"Wir haben von der Welt keine anderen Bilder als sprachliche; wir wissen von der Welt nichts, weder für uns selbst noch zur Mitteilung an andere, als was sich in irgend einer Menschengesprache sagen läßt. Eine eigene, etwa übermenschliche Sprache hat die Natur nicht; die Natur ist stumm, nur

---

<sup>148</sup> In erster Auflage 1901/02, in zweiter 1906 erschienen. Ich zitiere, wie in der Mauthner-Forschung auch üblich, aus der 3. erweiterten Aufl. von 1923, von der dann 1963 und 1982 noch jeweils Nachdrucke herausgegeben wurden.

<sup>149</sup> Dies ist sicherlich ein Grund dafür, dass Mauthner sich über mangelnde Rezeption beklagte. Die Mauthner-Forschung hat allerdings gezeigt, dass Mauthner sehr lebhaft aufgenommen und rezensiert wurde, dass aber der Nicht-Akademiker Mauthner in akademischen Kreisen tatsächlich ignoriert oder mit kurzen Kommentaren 'abgetan' wurde (vgl. dazu u.a. Kilian 2000: 109ff.).

<sup>150</sup> So Mauthner selbst (1923, III: 616).

der Mensch kann etwas über sich und die Natur aussagen.“ (Mauthner 1925: 2)

“Die Sprache kann niemals zur Photographie der Welt werden [...]“ (Mauthner 1923, I, 523)

“Die Sprache eines Einzelmenschen ist nicht ein falsches Bild seines Denkens, sondern ein falsches Bild seiner Außenwelt; [...]“ (ebd. 193)

Alles Wissen, alle Erkenntnis ist für Mauthner also sprachlich konstituiert, aber diese Erkenntnis wird am Maßstab der Außenwelt gemessen und kann diesem nie genügen. Sie liefert ein Abbild der Wirklichkeit, aber eben ein falsches.

“So ist es die Sprache allein, die für uns dichtet und denkt, die uns auf einiger Höhe die Fata Morgana der Wahrheit oder Welterkenntnis vorspiegelt, die uns auf der steilsten Höhe losläßt und uns zuruft: Ich war dir ein falscher Führer! Befreie dich von mir!“ (ebd. 713)

Diese Befreiung kann aber nie gelingen. Mauthner stellt kategorisch fest:

“Eine Befreiung aus dieser Unfreiheit gibt es nicht.“ (ebd. 500)

Diese Basisthese durchzieht und bestimmt Mauthners gesamtes Werk. Er ist geradezu besessen vom Gedanken, dass Referenz grundsätzlich nicht gelingen bzw. einem Wahrheitsanspruch nicht genügen kann. Sprache als einziges Erkenntnismedium wird damit zu einem gigantischen fiktionalen Appendix, welcher sich einer unerkennbaren Natur auflagert wie eine krankhafte Metastase. Diese These gewinnt für Mauthner besonders dadurch Evidenz, dass wir, als Menschen, Einsicht haben in den Tatbestand, dass unsere Sinne nur einen beschränkten Ausschnitt von Wirklichkeit empfinden und wahrnehmen können. Da nun “die Kategorien unserer Sprache in einer notwendigen Abhängigkeit von unseren Sinnesorganen stehen” (ebd. 80), unsere Sinne aber “Zufallssinne sind” (ebd.), kann “unsere Vernunft (sie ist ja Sprache) nur eine Zufallsvernunft sein” (ebd., II: 689).

Dennoch schreibt Mauthner einige tausend Seiten über ‘Sprache’, gelangt also auch zu sprachkritischen Aussagen, die als ‘positive’ Erkenntnisse Geltung beanspruchen und auch sprachreformerische Vorschläge unterbreiten. Meiner Ansicht nach ist Mauthner aber immer so zu verstehen, dass um all diese Erkenntnisse in allen Fällen eine Klammer gesetzt und mit einem negativen Vorzeichen versehen werden muss, auch wenn dies von Mauthner, allein schon aus stilistischen Gründen, nicht in allen Fällen explizit deutlich gemacht wird. Bei dieser Erforschung des Reichs der Sprachfiktion kommt Mauthner zu Thesen, die zu allen vier von uns herausgestellten Erscheinungsweisen von Sprache (*parole*, *Dialogizität*, *langage* und *langue(s)*) Stellung beziehen.

Zunächst scheint es so, als würde für Mauthner Sprache nur in ihrer Erscheinungsweise als *parole* in Betracht zu ziehen sein:

“Die Sprache ist aber kein Gegenstand des Gebrauchs, auch kein Werkzeug, sie ist überhaupt kein Gegenstand, sie ist gar nichts anderes als ihr Gebrauch. Sprache ist Sprachgebrauch.” (ebd. I: 24)

Dieser Gebrauch ist, für sich betrachtet, das betont Mauthner immer wieder, nichts anderes als die jeweiligen physiologischen Sprechbewegungen (ebd. 16ff., 176f.). Sprache nur ein einziges Individuum, so würden diese Sprechbewegungen im Nichts verpuffen. Die Idee der *Dialogizitätsthese*, dass mindestens zwei Sprechpartner notwendig sind, damit aus diesen Sprechbewegungen ‘mehr’ werde, findet sich dann auch bei Mauthner, ausgedrückt mit Hilfe der skurrilen Telephonmetapher:

“Die Sprachbewegungen<sup>151</sup> des unter sprachlosen Mitmenschen allein redenden Individuums wären aber gar nicht Sprache. Ein einzig sprechender Mensch unter sprachlosen Volksgenossen ist ebensowenig vorstellbar wie ein redender Gott, der den Menschen die Sprache erst schenkte. Oder er wäre wie der Teilnehmer an einem ausgedehnten Telephonnetze, das keinen zweiten Teilnehmer hätte.” (ebd. 17)

Konsequenterweise behauptet Mauthner dann auch, dass Sprache nur “zwischen den Menschen” (ebd., II: 708) lebt und nur zwischen ihnen entstanden sein kann. Sprache wird damit umso “nützlicher” (ebd.) und “reicher” (ebd.), “je größer die Zahl der Menschen ist, zwischen denen sie lebt.” (ebd. 708f.). Durch den Gebrauch mehrerer Teilnehmer entstehen dann Gebrauchsregeln, die eine gegenseitige Verständigung ermöglichen. Sprache wird zum Gesellschaftsspiel. Mauthner hält aber ‘eisern’ daran fest, dass Sprache deswegen nicht überbewertet werden dürfe, sie habe lediglich einen ‘Scheinwert’, diene als fiktives Medium nur der Orientierung, um sich verständigend in einer letztlich unerkennbaren Welt zurechtzufinden:

“Die Sprache ist nur ein Scheinwert wie eine Spielregel, die auch umso zwingender wird, je mehr Mitspieler sich ihr unterwerfen, die aber die Wirklichkeitswelt weder ändern noch begreifen will. In dem weltumspannenden und fast majestätischen Gesellschaftsspiel der Sprache erfreut es den einzelnen, wenn er nach der gleichen Spielregel mit Millionen zusammen denkt, [...]” (ebd., I: 25)

Durch die Einführung des Spielregel-Gedankens kommt dann unweigerlich die *langue als Muttersprache* ins Spiel, d.h. im von uns rekonstruierten Argumentationsverlauf zur Geltung. In direktem Anschluss an oben zitiertes ‘Telephonnetz’-Zitat heißt es:

“Sprache werden diese Bewegungen erst durch ihre über das Individuum und über die Wirklichkeit hinausgehende Eigentümlichkeit, daß sie bei einer Gruppe von Menschen die gleichen, daß sie dadurch verständlich,

---

<sup>151</sup> Mauthner spricht sonst eher von *Sprechen* oder *Sprechbewegungen*. In Mauthners Sinne sind aber natürlich Sprechbewegungen gleich Sprachbewegungen, was durch die ungewöhnliche Komposition nur noch deutlicher wird.

daß sie nützlich sind. Als sozialer Faktor erst wird die Sprache [...] etwas Wirkliches. Eine soziale Wirklichkeit ist sie; abgesehen davon ist sie nur eine Abstraktion von bestimmten Bewegungen.” (ebd. 17f.)

Und einige Zeilen weiter:

“Wo ist also das Abstraktum «Sprache» Wirklichkeit? In der Luft. Im Volke, zwischen den Menschen.” (ebd. 19)

Sprache gewinnt also, obwohl Mauthner nie müde wird, das *cave* des Abstraktionsgedankens stets beizufügen, den typisch Weisgerberschen Zug einer *sozialen Wirklichkeit*, gar einer Art *Zwischenwelt*, und zwar nicht zwischen zwei Individuen, sondern ‘*im Volke*’. So überrascht es auch nicht, dass weitere Gemeinsamkeiten mit Weisgerbers Thesen auftauchen. Die gemeinsam gebrauchte Muttersprache vermittelt eine gemeinsame Weltanschauung (ebd. 25), einen gemeinsamen “Realkatalog der Welt” (ebd. 76), eine gemeinsame “Weltkenntnis” (ebd. 22), und selbst der Muttersprachapriori-Gedanke fehlt nicht:

“Wie dem auch sei, kein Mensch hätte für sich allein genügende Erfahrungen gesammelt, um aus ihnen heraus das ungeheure Gerüst seiner Muttersprache (in deren latenten Klassifikationen all seine Welterkenntnis und all sein Schließen, also all sein Denken apriorisch steckt) aufbauen zu können; [...]” (ebd. 179f.)

Fast noch radikaler als bei Weisgerber ist alles Denken und Wahrnehmen<sup>152</sup> bei Mauthner sprachbestimmt. Obwohl er bemüht ist, jeglichen ‘Sprachinhalt’ als Gebrauchswert, als “Ladenwert” (ebd. 176) des Sprechens hinzustellen, entgleitet doch dieser ‘Wert’ eben *als Wert*, nämlich als kollektivierte und kollektive Geltung besitzende Wertmünze, dem Bereich der *parole* und ‘rutscht’ sozusagen unwillkürlich in den der *langue als Muttersprache*.

Diese unscharfe Grenzlinie zwischen *parole* und *langue als Muttersprache* macht sich auch da bemerkbar, wo es um die *Wirkung* von Sprache geht. Die Macht des Sprachgebrauchs (“Der Sprachgebrauch ist ein Tyrann, er beherrscht [...] das, was wir Denken zu nennen pflegen.” (ebd. 46)) ist zugleich Macht der Sprache (“Die Sprache zwingt uns alle” (ebd. 610)), deren Einfluss die allgemeine Denk- und Wahrnehmungsbestimmung noch übersteigt, insofern sie, nicht nur im Bereich ethischer oder religiöser Normvorstellungen<sup>153</sup>, sondern auch im Kontext gesellschaftlich-politischen Handelns (vgl. ebd. 25) als Instrument von Ideologisierung dient. Wie nahe Mauthner mit dieser These einer ubiquitären Sprachwirkung Weisgerber steht, zeigen Auszüge aus der 1920 erschienenen

---

<sup>152</sup> Auch Mauthner (1923, II: 688) ist der Ansicht, dass die menschliche Farbwahrnehmung sprachlich gelenkt wird.

<sup>153</sup> In den *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache* heißt es beispielsweise: “Die meisten Menschen sind nur gut, weil der Begriff der Güte einmal besteht, und weil in ihnen eine Neigung wirkt, sich die Bezeichnung «gut» wie einen Orden zu erwerben.” (Mauthner 1923, I: 46). In seinem vierbändigen Monumentalwerk *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (Stuttgart 1920-23) hat Mauthner im übrigen eine eigene ‘Studie’ zu diesem Thema vorgelegt.

Schrift *Muttersprache und Vaterland* (Mauthner 1920), die im Gegensatz zur beißenden Kritik der spätesten Schriften noch stark positiv-affirmative Züge trägt. Hier wurde Muttersprache in schwelgenden Tönen als gegenüber den künstlichen Instanzen von Staat und Nation einziges, natürliches und einigendes Band des Volkes gepriesen:

“Geworden sind – wie wir erst seit etwa 100 Jahren wissen – auch Muttersprache und Volk, nur sind sie viel früher, viel langsamer, viel unbewußter geworden, organischer als Nation und Staat; daraus allein mag es zu erklären sein, daß wir Sprache und Volk wie Teile unseres Ich lieben, wirklich wie unsern Augapfel, daß wir zu ihnen ein Verhältnis des Herzens haben, während wir zu den jüngeren, schnelleren, bewußteren Gestaltungen von Nation und Staat nur ein Verhältnis des Verstandes aufbringen.” (Mauthner 1920: 56f.)

Ganz und gar weisgerberisch wird Muttersprache zum höchsten Kulturgut und teuersten Schatz des Volkes, so dass Volk und Sprachgemeinschaft gleichbedeutend werden.

“So ist die Gemeinsamkeit der Muttersprache wirklich das Höchste, was der Mensch in seinem innersten Gewissen an Gemeinsamkeit vorfindet: der gemeinsame Besitz alles dessen, was ihm teuer und unverlierbar ist an den Gütern der Kultur und des Geistes.” (ebd. 60)

Der zentralen Funktion von Sprache, sei es, dass sie alles Denken und Wahrnehmen bestimmt, sei es, dass sie höchstes Kulturgut ist, entspricht es dann auch, dass Mauthner, auch in den spätesten Schriften, der Sprachwissenschaft den höchsten Rang unter allen Geisteswissenschaften verleihen möchte. Sprachwissenschaft ist “die Geisteswissenschaft par excellence [...], in welcher Psychologie, Logik, Metaphysik, Moral, Ästhetik [...] nebst Theologie schon enthalten sind” (ebd., II: 19). Welche Aufgaben aber hat Sprachwissenschaft, wenn sie sich doch im Grunde nur mit Fiktivem beschäftigt?

Der scheinbare Widerspruch<sup>154</sup>, dass Mauthner neben der erkenntnistheoretischen radikalen Sprachkritik auch eine konkretere sprachwissenschaftliche betrieb, muss nicht als solcher interpretiert werden. Mauthner hat schon in den *Beiträgen* interessante Einzeluntersuchungen zur “Unbestimmtheit des grammatischen Sinns” (ebd., II: 1-55) durchgeführt, bei denen grammatische Phänomene der deutschen Sprache wie Genusmarkierung, Pluralbildungen, Tempus- und Passivformen beim Verb auf ihren ‘Inhalt’ befragt werden. Ähnlich wie dann später bei Weisgerber wird paraphrastisch und in Bezug auf ein zunächst gar nicht weiter hinterfragtes Weltwissen beschrieben, was ein bestimmter Wortinhalt ist bzw. was bestimmte grammatische Phänomene leisten. Die damals durchaus moderne und nicht auf Mauthner oder Weisgerber beschränkte Untersuchungsrichtung, die die Divergenz sprachlicher und ‘realer’ Kategorien (be-

---

<sup>154</sup> Eisen (1929: 13) sieht einen unvereinbaren Widerspruch zwischen diesen beiden Arten von Sprachkritik.

sonders evident etwa bei der Genusmarkierung) feststellte, arbeitete also methodologisch mit dem Verweis auf eine Wirklichkeitsebene, deren sprachliche Beschreibung und Konstituiertheit scheinbar nicht mehr hinterfragt wird. Bei Mauthner, mehr als bei Weisgerber, hat es aber den Anschein, als sei er sich dieser scheinbaren Inkohärenz durchaus bewusst. Denn erstens spickt Mauthner seine Texte immer wieder mit deutlichen ‘Warnhinweisen’, die daran erinnern, dass auf grundlegender Ebene der referenzielle Tatbestand nur Sprachfiktion oder elementare, rein physisch-physiologische Wirklichkeit sein kann. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, der Unterschied von *jagen* und *laufen* herausgearbeitet, um dann aber festzustellen:

“Da haben wir zwei Worte, jagen und laufen, die sich ebenso weit voneinander entfernen wie denken und sprechen, und die dennoch zusammenfallen, bis in ihre Bewegungsdifferentiale.” (ebd., I: 232)

Insofern könnte man versucht sein zu behaupten, dass Sprachkritik trotz des erkenntnistheoretischen Abgrunds, in den sie führt, an und für sich selbst eine gewisse Befriedigung verleiht, oder eine Lust im Reich des Sprachlichen zu wildern, ohne sich verpflichtet zu fühlen, die eigentlich permanent geforderte negative Einklammerung der getätigten Aussagen in jedem Fall gesondert zu präsentieren. Gleiches wäre im übrigen auch von Weisgerber zu behaupten. Die praktisch vollzogene, bei Weisgerber oft ein wenig naiv wirkende Analyse des Sprachinhalts kann in methodischer Hinsicht auch davon Abstand nehmen, die zur Deskription in metasprachlicher Absicht benutzte Objektsprache in jedem Falle und sofort wieder auf ihre eigene Inhaltlichkeit zu befragen.

Deutlicher noch und weit systematischer als in den *Beiträgen* taucht dieser scheinbare Widerspruch im posthum erschienenen Werk *Die drei Bilder der Welt* (Mauthner 1925) auf. Anhand der drei Wortarten der Substantive, Verben und Adjektive, die sich nach Mauthner dadurch auszeichnen, dass sie “Wirklichkeit bezeichnen wollen und nicht bloß Beziehungen von Wirklichkeiten” (ebd. 25)<sup>155</sup>, möchte Mauthner zeigen, dass, da es im Grunde nur elementare Sinnesempfindungen gibt, eigentlich nur *eine* Wortart, nämlich die der Adjektive, uns ein wirklichkeitsnahes Weltbild (ebd. 57) vermittelt. Verben fügen den reinen, nach Mauthner raum- und zeitlosen Empfindungen (ebd. 58) eine Zeitbeziehung hinzu, wodurch in die Wirklichkeitswelt nicht nur Bewegung und Veränderung hineininterpretiert wird, sondern auch menschliche Absichten, Zwecksetzungen etc. konzipierbar werden. Substantive schaffen Entitäten, die nach Mauthner allesamt fiktiv sind, Erfindungen, die durch die Etablierung dieser Wortart vom konkretesten Gegenstand (selbst ein Apfel ist eigentlich kein konkretes ‘Ding’, sondern ein Empfindungskonglomerat (ebd. 35f.)) bis zu abstraktesten Entitäten reichen. Bei diesem, “in halbem Ernst” (ebd. 48) vorgenommenen sprachkritischen Gedankenspiel wird der oben genannte Widerspruch dadurch evident und systematischer, dass es darum geht, wortartbezogene sprachgrammatische Kategori-

---

<sup>155</sup> Diese Behauptung ist natürlich schon für sich genommen problematisch.

sierungen zu korrigieren, was auf die Möglichkeit sprachinterner Sprachreform hinausläuft und in der etwas absurden Forderung gipfelt, eine rein adjektivische Sprache zu erfinden (ebd. 67), die diese Kategorienfehler vermeiden würde. Eine solche Sprache wäre also, was ihre Referenzleistung betrifft, womöglich wirklichkeitsgetreuer. Die erkenntnistheoretische Kluft einer prinzipiellen Unerkennbarkeit und unüberbrückbaren Distanz zur puren Wirklichkeit würde aber auch sie nicht überwinden können, so dass selbst diese skurrile Sprachreform letztendlich dem negativen Zeichen vor der Klammer zum Opfer fallen würde.

In diesem kurz gehaltenen 'Rundgang' durch den Bereich von Mauthners Sprachkritik, der sich mit der Erscheinungsweise von Sprache als *muttersprachliche langue* verbinden lässt, zeigte sich also am Ende des Rundgangs einmal mehr, dass trotz der vielfältigen und zum Teil fast schon überraschenden Ähnlichkeiten mit Weisgerbers Ansatz in der Frage der Referenz und ihrer negativen Beantwortung durch Mauthner der entscheidende Unterschied zwischen beiden Positionen liegt.

Bezüglich der Erscheinungsweise von Sprache als *langage* oder *hyperlangue* bezieht Mauthner eine deutliche Position:

“[...] «die Sprache» gibt es nicht; das Wort ist ein so blasses Abstraktum, daß ihm kaum mehr etwas Wirkliches entspricht.” (Mauthner 1923, I: 4)

Die menschliche Sprachfähigkeit lässt sich reduzieren auf die *Sprechfähigkeit*, die dem Menschen aufgrund der physiologischen Entwicklung seiner Sprechorgane angeboren ist (ebd. 17f.). Dennoch, das wurde bereits gezeigt, entwickeln sich durch den Gebrauch der Sprechorgane die jeweiligen Muttersprachen. Unberücksichtigt blieb aber bisher, dass Mauthner, ähnlich wie Cassirer, der Sprachentwicklung sehr viel Beachtung zuwendet. In Sprach- und Wortgeschichte offenbart sich ihm zufolge die gesamte Kulturgeschichte der Menschheit (ebd. 12).<sup>156</sup> Dabei trägt Mauthner auch Gedanken vor, die ähnlich wie Cassirer zu zeigen versuchen, dass unsere Begriffe von Raum und Zeit sowie unsere Dingvorstellung sich durch Sprachentwicklung erst allmählich konstituiert haben (ebd., III: 102-131). Diese Logogenese bleibt bei Mauthner aber Genese einer Fiktion, sie enthebt den Menschen nicht ins Reich reiner Erkenntnis, sondern verführt ihn in ein Reich immer zweifelhafterer Scheinwirklichkeiten. Ein allgemeingültiges Reich logischer Wahrheiten gibt es nach Mauthner nicht (ebd., II: 14f.), ebensowenig eine “innere Logik” (Mauthner 1925: 5), eine Universallogik als philosophische oder Denkgrammatik einer einzigen menschlichen Sprache:

“Und so unverscheuchbar spukt das Gespenst von einem absoluten Denken auch in guten Köpfen, daß unbewußt und unklar, aber überall neben der Existenz mangelhafter Individualsprachen, die der Hoheit des Denkens nicht ebenbürtig sein sollen, ein besonderes Abstraktum, «menschliche Sprache» genannt, angenommen wird, welches dann eine Art philoso-

---

<sup>156</sup> Auf dieser These beruht auch die gesamte Arbeit am berühmten *Wörterbuch der Philosophie* (München u.a. 1910).

phischer Vollkommenheit besitzen soll, aus dem man sogar eine philosophische Grammatik herauspressen möchte. Wie steht es aber um diese Dinge? Die menschliche Sprache an sich ist – wie gesagt – ein Abstraktum, ein unfaßbarer Schatten wie die alten Seelenvermögen; die menschliche Sprache an sich besitzt überhaupt keine Grammatik, geschweige denn eine philosophische Grammatik. [...] Grammatik einer einzelnen Volkssprache ist möglich, [...].“ (Mauthner 1923, I: 193)

Auf einzelsprachlicher oder ‘volkssprachlicher’ Ebene unterscheidet Mauthner dann zwischen Grammatik und Logik. Während die Grammatik ihren Ausgang von der Wirklichkeitswelt genommen habe, sich dann aber immer stärker auf Regelmäßigkeit und interne Systemkohärenz konzentriert habe, bedenke die Logik wieder das eigentliche Ausgangsverhältnis von Sprache zu Wirklichkeit, könne dabei aber nicht den Rahmen von Sprache überschreiten.

“Die Grammatik jeder Sprache ging von der Wirklichkeitswelt aus, schuf aber dann in der Erinnerungswelt selbständige Bequemlichkeiten, Omnibusse, Assoziationen, Gleise. Die Logik hatte nichts als die grammatikalische Sprache, um sich daran zu halten; aber die Logik ist doch nur ein Sammelname für die Bemühung, in der Erinnerungswelt den Lageplan der Wirklichkeitswelt nicht zu verlieren oder vielmehr ihn zu finden. Grammatik und Logik sind also nur zwei verschiedene Seiten der gleichen Menschensprache. Grammatikalisch gut heißt die Sprache, wenn sie zum Austausch der Erinnerungswerte bequem, glatt, leicht ist; logisch gut heißt sie, wenn die Erinnerungswerte den Wirklichkeitswerten nicht zu fern sind.“ (ebd. III: 2f.)

Da sich also die Logik um das sprachliche Referenzproblem kümmert, wäre es durchaus denkbar, dass ein Vergleich der Einzelsprachlogiken zu einer allgemeinen Logik aufsteigen könnte, zu einer allgemeinen Lösung des Referenzproblems. Das aber ist nach Mauthner nicht möglich.

“Es wäre eine schöne und fast unlösbare Aufgabe der Fachleute, die Logiken der anderen Sprachgruppen zu schreiben. So, wie das aber bisher versucht worden ist, scheint mir jeder Versuch ergebnislos zu sein. Jeder Versuch, die Logik der dravidischen, chinesischen usw. Sprache durch Vornahme einer Übersetzung in die Muttersprache zu gewinnen, wird zu einer ungewollten Fälschung. [...] Sigwart läßt sich [...] die Äußerung entschlüpfen, er könne sich nur innerhalb der entwickelten Sprachen eine Logik aufstellen wollen. Dieses Geständnis ist wertvoll. Die ganze Logik des Aristoteles ist nichts als eine Betrachtung der griechischen Grammatik von einem interessanten Standpunkte aus. Hätte Aristoteles Chinesisch oder Dakotaisch gesprochen, er hätte zu einer ganz anderen Logik gelangen müssen [...].“ (ebd. 3f.)

Diese These der Einzelsprachabhängigkeit der Logik wird später von anderen Autoren immer wieder vertreten werden, bei Mauthner führt sie aber letztendlich wieder zurück zum Kollaps in die Unlösbarkeit des Referenzproblems. Wie ein Kartenhaus fallen die schönen Gebäude von Logik, Grammatik und Sprech-



handlung aufgrund ihrer unhintergehbaren Fiktizität wieder in sich zusammen, denn 'verifizierbar' (d.h. im Sinne Mauthners endgültig an der Wirklichkeit messbar) ist letztlich keines von ihnen. Selbst 'empirische Begriffe' wie *Apfel* sind, im Gegensatz zu Carnaps Vorstellung, nicht verifizierbar und durch eine Kluft von der sensualistischen Wirklichkeit getrennt. Weder also gibt es für Mauthner das Ideal einer reinen Erkenntnis wie bei Cassirer, noch die von Carnap ins Auge gefasste Lösung des Referenzproblems, derzufolge nur ein Teil unseres Denkens verhext ist.

Mauthner hat sich explizit zur erkenntnistheoretischen Position des "Agnostizismus" (Mauthner 1925: 124) bekannt. Als Konsequenz aus der Erkenntnis der 'Nichtpassbarkeit' von Sprache/Denken und Wirklichkeit lässt Mauthner, im Stile letzter agonistischer Reprisen, drei mögliche Grundhaltungen aufscheinen, deren erste das Lachen und die Komik als anthropogene Mittel des Umgangs mit dem Disparaten sind:

"Reine Kritik ist im Grunde nur ein artikuliertes Lachen. Jedes Lachen ist Kritik, die beste Kritik. Wenn durch Zufall oder Kunst zwei Dinge zueinandergebracht werden, die durchaus nicht zueinander passen, so lacht der natürliche Mensch." (Mauthner 1923, III: 632)

Die Unmöglichkeit, dass Sprache sich ihrer unvollkommenen Abkunft entledigen könne, und somit die Unmöglichkeit, Sprache ganz losgelöst vom 'kruden' Wirklichkeitsbezug zu beschreiben, lässt dann das Lachen zur Tragikomik, der zweiten von Mauthner anvisierten Grundhaltung, gerinnen:

"Tragikomisch wäre der Clown, der im Zirkus bis zur Spitze einer freistehenden Leiter emporkletterte und dann versuchen wollte, seine Leiter zu sich emporzuziehen. Er würde das Schicksal der Philosophie teilen und herunterfallen. Wer die Naivität verloren hat, lacht auch den Clown nicht mehr aus. Wer sie behalten hat, der muß auch über die Sprachkünstler lachen, die auf Wortleitern in die Höhe klettern wollen und glauben, sie könnten während des Aufstiegs das Wort von der Erde lösen." (ebd.)

Das Nicht-mehr-recht-lachen-können endet dann in einer "himmelsstillen, himmelsheiteren Resignation oder Entsagung" (ebd. 634). In den letzten Zeilen von *Die drei Bilder der Welt* lässt Mauthner aber dann doch, nur für einen Moment, den Himmel sich öffnen, und es erscheint eine in unserer Arbeit jetzt erstmals sich meldende neue Erscheinungsweise von Sprache, nämlich die paradoxe Utopie eines wortlosen Begreifens, das uns in anderer Form als bildlose Sprache dann in unserer Untersuchung zu Heidegger noch beschäftigen wird:

"Überall wo echte Kunst waltet – vielleicht selbst wieder ein unerreichbares Ideal, dem die Größten sich nur annähern können –, begreift ein Genie die eine Welt ohne Begriffe, ohne Sprache. Vielleicht gibt es auch im echten Denken, der sogenannten Philosophie, solche Weihstunden des wortlosen Begreifens. Morgenstunden des Erwachens, wo plötzlich der Schleier des Tages fällt und wie in tagheller Nacht der Zugang zu dem Geheimnisse des All-Einen offen steht. Der Zugang schließt sich wieder, sobald der

Sucher den ersten Schritt auf dem geschauten Wege zu gehen wagte. Die Helle wird wieder dunkel, sobald er die Augen öffnet. Das Begreifen zerfällt, sobald er es für sich oder andere in Begriffe oder Worte bannen will. Das All-Eine war nur im schweigenden Ich verbunden; beim ersten lauten Worte verschwindet herabstürzend jede Einheit, auch die des Ich. Nichts läßt sich mehr sagen.“ (Mauthner 1925: 169f.)

Was nun die Reaktionen auf Mauthner betrifft, so fällt auf, dass Cassirer und Weisgerber im Prinzip dieselbe Rezeptionsstrategie verfolgen. Sie wissen um den entscheidenden Unterschied ihrer Positionen zu Mauthner und vermeiden es wohl gerade deswegen, die (besonders bei Weisgerber) auffallende Koinzidenz bestimmter Thesen in Einzelfragen besonders herauszustellen. Dies führt dazu, dass Mauthner mit einer eindeutigen Abwehrgeste zurückgewiesen und im Detail nicht behandelt wird.

Cassirer kritisiert an Mauthner, dass er am Referenzproblem als Abbildproblem und an einem dementsprechend naiven Wirklichkeitsbegriff hängenbleibe und den entscheidenden dialektischen Schritt ‘nach vorne’ nicht vollziehe, dass sich durch Sprache eine neue, spezifisch menschlich-geistige Welt eröffne:

“Die Skepsis sucht die Nichtigkeit der Erkenntnis und der Sprache darzutun – aber was sie zuletzt beweist, ist vielmehr die Nichtigkeit des Maßstabes, an dem beide hier gemessen werden. Es ist die innere Auflösung, die Selbstersetzung der Grundvoraussetzungen der «Abbildtheorie», die sich in der Entwicklung der Skepsis methodisch und folgerecht vollzieht. [...] Der letzte Schein irgendeiner mittelbaren oder unmittelbaren Identität zwischen Wirklichkeit und Symbol muß getilgt, – die Spannung zwischen beiden muß aufs äußerste gesteigert werden, damit eben in dieser Spannung die eigentümliche Leistung des symbolischen Ausdrucks und der Gehalt jeder einzelnen symbolischen Form sichtbar werden kann. Denn dieser ist in der Tat nicht aufweisbar, solange man an dem Glauben festhält, daß wir die «Wirklichkeit» als ein gegebenes und selbstgenügsames Sein [...] besitzen. [...] In Wahrheit aber kann der Sinn jeder Form nicht in dem gesucht werden, was sie ausdrückt, sondern nur in der Art und Weise, in dem Modus und der inneren Gesetzlichkeit des Ausdrucks selbst. In dieser Gesetzlichkeit der Bildung, also nicht in der Nähe zum unmittelbar-Gegebenen, sondern in der fortschreitenden Entfernung von ihm liegt der Wert und die Eigenart der sprachlichen Gestaltung wie der Wert und die Eigenart der künstlerischen Gestaltung beschlossen.“ (Cassirer 1997a: 137f.)

Weisgerber beschränkt sich, wenn er Mauthner erwähnt, in der Regel auf ganz kurze Bemerkungen. Schon in der Habilitationsschrift nimmt er zweimal auf Mauthner Bezug. In der ersten Passage wird zustimmend “die unbedingte Abhängigkeit der Wissenschaft, der logischen insbesondere, von der Sprache” (Weisgerber 1924: 163) konstatiert, aber sogleich warnend hinzugefügt, dass Mauthners Aussagen ansonsten kaum haltbar seien und nur durch eine “Kritik

des Gesamtwerks gewürdigt und auf ihre wirkliche Bedeutung zurückgeführt werden“ (ebd.) könnten. Am Ende der Habilschrift wird dann betont, dass es entgegen der von Mauthner demonstrierten “Hoffnungslosigkeit” (ebd. 199) durchaus möglich sei, bis zu einem gewissen Grade zu einer objektiven Einsicht in Struktur und Leistung der Muttersprachen zu gelangen, insbesondere durch den Vergleich verschiedenster Sprachen. Spätere Verweise auf Mauthner gehen über diese Kritik nicht hinaus (u.a. Weisgerber 1929: 5), bzw. verstecken sie in Halbsätzen.<sup>157</sup> Schaut man auf den eigentlichen Unterschied zwischen Mauthner und Weisgerber, so liegt er anders als bei Cassirer, der das Referenzproblem in Sprache und Logik aufgehen lässt, in einer abgrundtiefen Differenz ihrer methodologischen Gewichtung, da das Referenzproblem bei Weisgerber erst nach Abschluss eines umfassenden Sprachvergleichs epistemologisch zureichend behandelt werden kann, bei Mauthner aber im Vordergrund einer jeglichen sprachwissenschaftlichen und sprachphilosophischen Untersuchung steht. Unbestritten bleibt natürlich, dass sich daraus eine ganz und gar konträre Bewertung des ontologischen und gnoseologischen Status von Sprache ergibt. Dieser Gegensatz entsteht aber meiner Ansicht nach erst als Folge der ursprünglichen methodologischen Differenz. Recht hat meiner Ansicht nach deswegen auch Leinfellner-Rupertsberger mit ihrer lapidaren Feststellung, Mauthners Philosophie und seine Art zu philosophieren “wären im englischen Sprachraum wahrscheinlich besser aufgenommen worden” (Leinfellner-Rupertsberger 1992: 495). Eine vorschnelle Parallelisierung der Anliegen Whorfs und Sapirs mit demjenigen Mauthners, wie Lütkehaus (2000: 24) es suggeriert, ist fragwürdig, da hier ähnlich gelagerte Differenzen wie zwischen Weisgerber und Mauthner überspielt werden.

### 3.2.3.3. Die Untheoretisierbarkeit der Referenz bei Wittgenstein

Ähnlich wie Mauthner wird auch Wittgenstein von Weisgerber nur mit einigen kurzen Bemerkungen kommentiert, d.h. eine Berufung auf Wittgenstein wird ebenso wie bei Mauthner strikt vermieden. Das deutet darauf hin, dass sich Weisgerber einer grundlegenden Differenz zu Wittgenstein bewusst war. Dennoch kann man u.a. bei Christmann lesen, dass Wittgenstein neben Weisgerber, Porzig, Trier, Cassirer und Heidegger einer der bedeutendsten “Vertreter der deutschen Tradition” (Christmann 1966: 442) der These vom Weltbild der Sprache sei. Ich möchte in der gebotenen Kürze zeigen, dass in letzter Instanz die Untheoretisierbarkeit der Referenz die entscheidende Differenz zwischen Wittgensteins und Weisgerbers Position darstellt. Die Konzentration auf diese Frage, aber auch auf die der Gewichtung der vier Erscheinungsweisen *parole*, *Dialogizität*, *langage* und *langue(s)* bei Wittgenstein leitet unsere Untersuchung, die also keinen Anspruch auf eine extensive Wittgensteininterpretation stellt.

---

<sup>157</sup> In Weisgerber (1962c) findet sich z.B. ein kurzer Hinweis auf Mauthners Thesen in *Die drei Bilder der Welt*, wobei dann im Nebensatz eingewandt wird, dass es sich bei den drei Bildern der Welt nicht um sprachliche Nachbilder, sondern um vielmehr um ‘Leitbilder’ handele (vgl. ebd. 301).

Wenn man (wie etwa Christmann) davon ausgeht, dass es Gemeinsamkeiten zwischen Wittgenstein und Weisgerber gibt, so wird man nur den späten Wittgenstein ‘im Visier’ haben. Ganz darf der frühe Wittgenstein aber nicht ausgeschlossen werden, da er unverzichtbare Hinweise auf die Situierung seines späteren Ansatzes im Kontext der besprochenen sprachphilosophischen Positionen gibt. Für unsere Belange ist eine Bezugnahme auf den *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein 2002a) von 1921/22 für den frühen Wittgenstein und auf die *Philosophischen Untersuchungen* (Wittgenstein 2002b)<sup>158</sup> für den späten im wesentlichen ausreichend.

Unübersehbar ist, dass der Ansatz des *Tractatus* in zentralen Forschungsperspektiven und -prämissen ein abbild- und korrespondenztheoretischer ist, der dem idealsprachlichen Forschungsprogramm Freges (und dem Logischen Atomismus Russells) sehr stark verpflichtet ist.<sup>159</sup> Wie bei Frege bedeutet “der Name [...] den Gegenstand. Der Gegenstand ist seine Bedeutung.” (Wittgenstein 2002a: 3.203). Gegenständen ist wesentlich, dass sie in einem Sachverhaltsbezug stehen (ebd. 2.01 - 2.02). Sachverhaltsbezüge sind “Tatsachen” (ebd. 2), das “was der Fall ist” (ebd. 1). Denkbar (ebd. 2.0121) sind nur die *logisch* möglichen Tatsachen. Im Denken, durch Gedanken machen wir uns ein Bild der Sachverhalte und der an ihnen beteiligten Gegenstände, durch Sprache drücken wir dieses Bild aus (ebd. 2.1 - 3). Im Gefolge Freges geht es auch Wittgenstein um die Garantie *eindeutiger* Abbildungsverhältnisse, die von der Umgangssprache nicht zur Verfügung gestellt werden kann (“Es ist menschenunmöglich, die Sprachlogik aus ihr unmittelbar zu entnehmen” (ebd. 4.002)). Bedeutungsambige Wortzeichen müssen deswegen in eindeutige Symbole transferiert werden, um logisch operationalisierbar zu werden:

“(Im Satze »Grün ist grün« – wo das erste Wort ein Personennamen, das letzte ein Eigenschaftswort ist – haben diese Worte nicht einfach verschiedene Bedeutung, sondern es sind *verschiedene Symbole*.) So entstehen leicht die fundamentalsten Verwechslungen (deren die ganze Philosophie voll ist). Um diesen Irrtümern zu entgehen, müssen wir eine Zeichensprache verwenden, welche sie ausschließt, indem sie nicht das gleiche Zeichen in verschiedenen Symbolen, und Zeichen, welche auf verschiedene Art bezeichnen, nicht äußerlich auf die gleiche Art verwendet. Eine Zeichensprache also, die der *logischen* Grammatik – der logischen Syntax – gehorcht.” (ebd. 3.323 - 3.325)

Erfordert ist also eine logisch bereinigte Sprache, deren Symbole als logische Einheiten *Eindeutigkeit und* eindeutige Kombinierbarkeit zu Sätzen bzw.

---

<sup>158</sup> Zur leichteren Identifizierbarkeit der angeführten Zitate wird von der bisherigen Zitierweise abgewichen und der international befolgten Norm entsprochen, nach der Zitate aus dem *Tractatus* mit der im Text gewählten jeweiligen Ordnungsziffer, aus den *Philosophischen Untersuchungen* mit Angabe des Paragraphen zitiert werden.

<sup>159</sup> Vgl. dazu auch das entsprechende Bekenntnis Wittgensteins im Vorwort zum *Tractatus* (Wittgenstein 2002a: 9f.).

Satzaussagen garantieren, deren eindeutiger Sinngehalt dann daraufhin befragt werden kann, ob ein Korrespondenzverhältnis zu Gegenständen und Sachverhalten logisch möglich oder unmöglich ist. Da Denkbarkeit und logische Möglichkeit als notwendige Bedingung dafür postuliert wird, dass etwas als Tatsache auch berechtigterweise und damit wahrhaft wirklich ist (ebd. 1 - 2.02), ist die Wahrheit eines Korrespondenzverhältnisses von Sprache und Wirklichkeit von dessen logischer Möglichkeit abhängig. *Unsinnig* sind nach Wittgenstein deshalb alle Aussagen, die in logisch unbereinigter Sprachform, d.h. im Verlass auf normalsprachliche 'Wortzeichen' einen Wahrheits- oder Falschheitsanspruch erheben (ebd. 4.003). Im Kontext dieser Argumentation steht auch der oft zitierte Satz zu Mauthner:

“Alle Philosophie ist »Sprachkritik«. (Allerdings nicht im Sinne Mauthners.)” (ebd. 4.0031)

Dieser Situierungsindikator ist im Rahmen der Argumentation des *Tractatus* eher unproblematisch, hatte doch Mauthner, wie wir sahen, vom Idealsprachenprogramm des logischen Empirismus immer Abstand genommen. Dennoch zeigt diese lapidare Aussage, dass Mauthner im *Tractatus* schon präsent ist, dass er wahrgenommen wird. Man könnte sogar sagen, dass der Name Mauthner wie eine Chiffre für die Tendenzen des *Tractatus* steht, der die Grenzen des Logischen enger zieht als Russell und dann später Carnap. Nach Wittgenstein kann die logische Form von Sätzen nicht wiederum sprachlich dargestellt werden, sie kann sich nur zeigen (ebd. 4.121). Diese Voraussetzung führt Wittgenstein zur Ablehnung der Russellschen Lösung einer logischen Typentheorie (ebd. 3.332) und in letzter Konsequenz auch zur Ablehnung einer logisch-transzendentalen Reflexion der logisierten Sprache auf sich selbst. Daraus ergibt sich in weiterer Konsequenz das Extrem, dass auch das Konzept des vorstellenden Subjekts überflüssig, weil logisch reduplizierend, wird (ebd. 5.6 - 6). Apel kommentiert dies zutreffend so:

“Indem das Subjekt schlechterdings identisch ist mit dem formalen Weltentwurf der reinen transzendentalen Sprache, fällt jede Reflexivität, jede Rückbezüglichkeit des Subjekts auf seinen sprachlichen Weltentwurf weg. Es verhält sich alles so, als ob es überhaupt kein Subjekt gäbe. Es gibt nur die realen Tatsachen so, wie sie durch die Sprache immer schon für uns abgebildet sind.” (Apel 2002a: 242)

Zudem eröffnet sich am Ende des *Tractatus* neben dem Logischen selbst eine weitere nicht sinnvoll beschreibbare 'ontologische Region', ein Bereich jenseits des Logischen, der sich nach Wittgenstein nur *zeigen* soll, aber dennoch eine *lebensweltlich relevante* Dimension hat.

“Wir fühlen, daß, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.” (Wittgenstein 2002a: 6.52)

“Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.” (ebd. 6.522)

Dadurch, dass auf dieses Zeigen hingewiesen wird, dass das Sich-Zeigende als solches und als Relevantes und Ontisches benannt wird, entsteht eine ontologisch paradoxe Situation, indem ontologische Sinnhaftigkeit mit logischer Unsinnigkeit kollidiert, wobei die Logik wie versteinert in ihrem Schneckenhaus der logischen Sinnhaftigkeit verharrt. Und gerade hier taucht die Leitermetapher Mauthners wieder auf.

“Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinaufgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.” (ebd. 6.54 - 7)

Was Wittgenstein in der Folge selbst tat, das war sein Ausstieg aus all den Postulaten, die ihre Hoffnung in die Eineindeutigkeit der logischen Welt setzten. Die Schweigeparole wird dennoch beibehalten, aber theoretisch ganz anders motiviert.

Wittgensteins sprachpragmatische Wende vollzieht sich Ende der 20er Jahre mit seiner Übersiedlung nach England, sie schlägt sich in seinen dortigen Vorlesungen Anfang der 30er Jahre nieder und später in ausgereifter Form in den 1953 veröffentlichten *Philosophischen Untersuchungen* (Wittgenstein 2002b). Die Frage der Entwicklung dieser seiner Position lassen wir unberücksichtigt.

Die sprachpragmatische Wende lässt sich durch eine einfache und gleichwohl fundamental andere Fragerichtung kennzeichnen. Gefragt wird nicht nach dem sprachlich referierten Gegenstand (was ist X?), sondern nach dem Gebrauch sprachlicher Zeichen (was heißt es, X zu sagen?)<sup>160</sup>: “Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.” (Wittgenstein 2002b: § 43). Da der Sprachgebrauch von Wittgenstein auch als “*Sprachspiel*” (ebd. § 7) bezeichnet wird, welches bestimmten *Regeln* folgt, so entsteht für unsere Hinsicht auf den späten Wittgenstein besonders die Frage, inwiefern es eventuell doch die *langue* bzw. eine primär aus der *langue* sich ableitende Norm des Sprachgebrauchs ist, die diesen bestimmt<sup>161</sup> bzw. ob und wie sich die *parole* dieser Norm gegenüber als das eigentlich Bestimmende erweist. Aus der Klärung dieser

---

<sup>160</sup> Vgl. Schmidt (1968: 152).

<sup>161</sup> Diese Behauptung stellt z.B. Simon auf, der vom Standpunkt einer ‘radikalen’ ‘parole-Philosophie’ einen in Humboldts Sinne möglichen kreativen ‘jedemaligen’ Gebrauch strikt von Wittgensteins “vorgängig geregelte[m] ‘Sprachspiel’” (Simon 1981b: 284) abgrenzt. Abgesehen davon wurde, man denke nur an Saussure, die Analogisierung von Sprache / Sprachregeln und Spiel / Spielregeln ja auch in Bezug auf die *langue* vorgenommen. Eisen (1929: 70) gibt übrigens noch einige interessante Hinweise, dass diese Analogisierung, die ja auch Mauthner vorgenommen hatte, noch vor Mauthner gang und gäbe war.

Frage wird dann auch ersichtlich werden, inwiefern die Frage der Referenz für Wittgenstein noch eine Rolle spielt.

Für eine prinzipielle Vorordnung der *parole* vor der *langue* sprechen drei Argumente. Es gibt nämlich drei Faktoren, die den jeweiligen Sprachgebrauch unvorhersehbar machen und somit gegen die Möglichkeit der Orientierung an einer unabhängig vom Gebrauch existierenden Wort- oder Sprachbedeutung opponieren.

(1) Obwohl gerade der Begriff der Regel sich aus der *Rekurrenz* ('Regelmäßigkeit') des Sprachgebrauchs ergibt (vgl. ebd. §§ 5ff.), ist jeder Sprachgebrauch *eingebettet in eine Lebensform*, d.h. (neben innersprachlichen auch) in *außersprachliche Kontexte*, die einerseits vom Sprachgebrauch mitgeschaffen werden, andererseits aber als solche auch den Sprachgebrauch bestimmen. In diesem Sinne kann eine veränderte, eine andere, neue, ungewöhnliche außersprachliche Situation zur Bedeutungsveränderung oder -verschiebung des Sprachgebrauchs führen. Unaufhörlich kreisen Wittgensteins Überlegungen um erdachte Handlungssituationen, in denen Sprachgebrauch sich zu bewähren hat und sich einspielt. Ein Bruch im Verstehen einer Äußerung kann dann z.B. dadurch entstehen, dass etwas, was vorher da war, nun kaputt oder zerstört ist (ebd. § 41) und aus dem Umfeld der Tätigkeiten, mit denen der Sprachgebrauch "verwoben" (ebd. § 7) ist, verschwunden ist. In einem früheren Text zieht Wittgenstein die Möglichkeit in Betracht, dass eine andere Art von Erziehung auch Grundlage zur Entstehung ganz anderer Begriffe sein könnte.<sup>162</sup> Egal ob es sich um den Umgang mit 'Sachen' oder um zwischenmenschlichen Umgang handelt, in beiden Fällen geht Wittgenstein davon aus, dass der als außersprachlich markierte Bereich der Lebensform (der "Tätigkeiten") potenziell jederzeit zu einer Veränderung der Sprachgebrauchsbedeutung führen kann.

(2) Wittgenstein argumentiert weiterhin, dass es im Prinzip eine unendliche Menge von Redesituationen gibt, in denen eine ungrammatische Sprachverwendung durchaus Bedeutung haben und damit sinnvoll sein kann. Eine vorgängige, sich auf die *langue* oder die Norm einer *langue* beziehende Festlegung möglicher Bedeutungen verfällt der falschen Tendenz, unorthodoxen Sprachgebrauch aus der Sprache auszuschließen (ebd. §§ 497–500).

(3) Wir haben nach Wittgenstein keinen Zugang zu 'inneren Zuständen' wie (privater) Empfindung (u.a. ebd. §§ 270ff.) oder (privater) Vorstellung (u.a. ebd. §§ 382ff.) und sind deswegen auf einen permanenten kognitiven Abgleich von Sprachäußerungen und sinnlicher Wahrnehmung von äußerer Wirklichkeit (Gegenstandswahrnehmung, Gestik, Mimik, Verhalten eines Menschen etc.) angewiesen. Die These, dass Wörter als 'Namen' aufzufassen seien, denen eine bestimmte Bedeutung entspreche, stellt eine *petitio principii* dar, da sie eine wenn auch abstrakte Gleichheit von Vorstellungen, Empfindungen etc. voraussetzt. Sie übersieht, dass dies nur über besagten Abgleich erschlossen wird. Dieser Ab-

---

<sup>162</sup> Vgl. dazu Saffer (1996: 200).

gleich ist aber im Prinzip unabschließbar, sowohl was die Sprachäußerungen als auch ihre jeweiligen ‘Wirklichkeitskorrelate’ betrifft.

Auch wenn sich Wittgenstein also dagegen wehrt, das Verstehen von Äußerungen an das Wissen von in der *langue* verankerten Bedeutungen zu knüpfen, so bedarf es doch des Moments der *Gemeinsamkeit*, damit Verstehen möglich wird. Dementsprechend wendet sich Wittgenstein gegen die Auffassung, dass aufgrund der Unerforschbarkeit der persönlich mit Sprechäußerungen verbundenen Empfindungen oder Vorstellungen jeder seine eigene Privatsprache<sup>163</sup> (vgl. ebd. §§ 243ff.) spricht. Vielmehr folgt jeder Sprachgebrauch Handlungsregeln, d.h. in rekurrentem Sprachgebrauch entstehenden “*Gepflogenheiten*” (ebd. § 199): “Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein.” (ebd.). Regelbefolgung setzt also intersubjektive Kontrolle und Bestätigung voraus, und verleiht damit dem Moment der *Dialogizität* von Sprache zentrale Funktion. Sprachgebrauch kann sich nicht *privatim* einspielen (ebd. § 202), sondern bedarf *mindestens* zweier Teilnehmer am Sprachspiel. Wittgenstein trifft allerdings keine explizite Unterscheidung (im Sinne Humboldts) zwischen intersubjektiver, dialogischer Redesituation und dem Sprachgebrauch in einer Sprachgemeinschaft, so dass kein Kriterium geliefert wird, welches die *Dialogizität* von Sprache gegenüber der muttersprachlichen *langue* und den ihr verbundenen Teilnehmern einer Sprachgemeinschaft auszeichnen würde.

*Gemeinsamkeit* ergibt sich nicht nur durch rekurrenten Sprachgebrauch mehrerer Sprachteilnehmer, die den sich im Gebrauch konstituierenden Regeln folgen, sondern auch aufgrund der von Wittgenstein ins Spiel gebrachten “Familienähnlichkeiten” (ebd. § 67). Wittgenstein führt diesen Begriff am Beispiel der Verwendung des Wortes *Spiel* ein und durch die Frage, was allen Spielen gemeinsam sei (ebd. § 66). Wichtig ist, dass sich nach Wittgenstein Gemeinsames in zwei Dimensionen zeigen kann, und zwar in den kognitiven Strukturen unserer Perzeption und im Sprachgebrauch selbst. Schon die einführenden Sätze weisen darauf hin:

“Sag nicht: »Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht >Spiele<« – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe.” (ebd.)

Ebenso wie man sich später in der prototypischen Linguistik auf das prototypische Verfahren der Wahrnehmungspsychologie beruft, so legen zahlreiche, und wie im obigen Zitat sogar graphisch hervorgehobene Textstellen (etwa auch die Überschrift von § 72 “*Das Gemeinsame sehen*”) in fast aufdringlicher Weise nahe, dass Familienähnlichkeiten für Wittgenstein zunächst einmal prototypisch

---

<sup>163</sup> Mauthner verwendete den Terminus *Individualsprache* (vgl. Mauthner 1923, I, 192f.). Nach Mauthner spricht jedes Individuum seine eigene Individualsprache aufgrund der Tatsache, dass es jeweils nur einen individuell differenten Ausschnitt der Muttersprache beherrscht. Der Terminus ist demzufolge zwar auch eine Abstraktion, aber im Gegensatz zu *Sprache* eine noch zulässige (ebd.).



wahrgenommene oder vorgestellte kognitive Muster sind. Zwar werden sie dann in rekurrentem Sprachgebrauch erst zu Mustern, die intersubjektiv oder kollektiv referierbar werden, und konstituieren sich in gewissem Sinne also auch erst durch den Sprachgebrauch, andererseits aber führt Wittgenstein hier auch wieder die alte Unterscheidung von Original und sprachlichem Abbild ein (ebd. §§ 71-77) und spricht von *zwei* möglichen Unschärfen (ebd. § 77), einer kognitiven und einer sprachlichen. Dabei geht Wittgenstein sogar, fast gegen seine eigenen Absichten, so weit zu sagen, dass "das Wort eine Familie von Bedeutungen haben muß" (ebd.). Die Vermutung, dass also vielleicht doch ein Halt in einer prototypischen Semantik gefunden werden könne, will Wittgenstein aber nicht zulassen, denn im Prinzip können immer wieder neue Familienähnlichkeiten und Verwandtschaften gefunden werden, wobei Wittgenstein in zwei Varianten interpretiert werden kann, erstens, dass die Grenzen der prototypischen Bedeutung unscharf (bis gar nicht vorhanden) sind, und zweitens, dass neue Anwendungen auch den prototypischen Nukleus verschieben können:

"[...] ich *kann* so dem Begriff >Zahl< feste Grenzen geben, d.h. das Wort »Zahl« zur Bezeichnung eines fest begrenzten Begriffs gebrauchen, aber ich kann es auch so gebrauchen, daß der Umfang des Begriffs *nicht* durch eine feste Grenze abgeschlossen ist. Und so verwenden wir ja das Wort »Spiel«. Wie ist denn der Begriff des Spiels abgeschlossen? Was ist noch Spiel und was ist keines mehr? Kannst du die Grenzen angeben? Nein. Du kannst welche ziehen: denn es sind noch keine gezogen." (ebd. § 68)

In diesem Zitat wird durch die Formulierung "es sind noch keine gezogen" besonders deutlich, dass sich Wittgenstein gegen die Vorherrschaft der These von in der *langue* vorgegebenen semantischen Prototypen wehrt. Die Destruktion dieser Vorherrschaft wird durch zwei differente Argumentationsstrategien versucht, einerseits durch die Einführung der (allerdings nicht explizit reflektierten) Differenz von kognitiver Wahrnehmungsprototypik und Sprachgebrauchsprototypik, andererseits durch das Argument einer prinzipiellen Offenheit prototypischer Strukturen, wobei diese Offenheit eindeutig mit dem Gewaltakt der *parole* (im Humboldtschen Sinne) verbunden wird. Dass es so etwas wie ein fixes paradigmatisches Bedeutungsfeld in *langue* gebe, wird von Wittgenstein deshalb auch deutlich abgelehnt:

"Man sagt mir: »Du verstehst doch diesen Ausdruck? Nun also, – in der Bedeutung, die du kennst, gebrauche auch ich ihn.« – Als wäre die Bedeutung ein Dunstkreis, den das Wort mitbringt und in jederlei Verwendung hinübernimmt." (ebd. § 117)

Im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* wird als Begründung für die Unsinnigkeit einer solchen Vorstellung angeführt, dass die Intention der jeweiligen Wortverwendung bei einer solchen Vorstellung unberücksichtigt bleibe:

"Denk dir, Einer sagte: jedes uns wohlbekannte Wort, eines Buchs z.B., habe in unserem Geiste schon einen Dunstkreis, einen >Hof< schwach

angedeuteter Verwendungen in sich. [...] Machen wir nur Ernst mit dieser Annahme! – Da zeigt es sich, daß sie die *Intention* nicht zu erklären vermag.” (ebd. S. 500)

Mit ‘Intention’ scheint aber nicht nur die Sprechabsicht, sondern auch die jeweils individuelle Absicht der Verknüpfung von privater Perzeption und Wortverwendung als auch ein privat erstellter semantischer ‘Dunstkreis’ dieser selben Wortverwendung gemeint zu sein (vgl. ebd. § 380). Intention erhält dadurch einen derart hohen Grad an Privatheit und Komplexität, dass Fremdintentionen in intersubjektiv vollzogenem Sprachgebrauch weitgehend unzugänglich bleiben müssen. Typisch für Wittgenstein ist, dass das Gespenst *Sprache als langue* zwar auftaucht und als Gespenst genannt wird, aber zugleich auch wieder aller Erklärungskraft beraubt wird. Die bekannte Äußerung “Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist? – Eine Antwort wäre: »Ich habe Deutsch gelernt.«” (ebd. § 381)<sup>164</sup> steht eingerahmt im Kontext von Äußerungen, die die Unzugänglichkeit des individuellen Verknüpfungsprozesses von Vorstellung und Sprachverwendung betonen.

All diesen Argumentationen, die inhaltlich also stark changieren, ist die Tendenz gemeinsam, dass sich Gemeinsamkeit der Sprachverwendung nicht durch den Rekurs auf irgendeine außerhalb des Sprachgebrauchs liegende Instanz erklären lässt. Dementsprechend kann es auch nicht Aufgabe der Grammatik sein, den Gebrauch von Zeichen zu *erklären*: “Grammatik [...] beschreibt nur, aber erklärt in keiner Weise, den Gebrauch der Zeichen.” (ebd. § 496). Zwar ergibt sich im Zuge aller Sprachverwendung so etwas wie *langue* bzw. ein jeweiliges muttersprachliches System sich einspielender Regeln, Wittgenstein belegt aber einen jeden Versuch, dies theoretisch fixieren zu wollen, mit einem Veto. Eben dieses Veto erstreckt sich auch auf ein jedes *Referenz*postulat. Referenz wird in fundamentaler Weise prekär, indem sie grundsätzlich nicht endgültig fixierbar ist. Weder ist Referenz auf Begriffe eindeutig bestimmbar, seien es nun allgemeinsprachliche oder logisch ‘reine’ (vgl. besonders §§ 79-81), noch Referenz auf Dinge oder Wahrnehmungen. Dadurch aber, dass die referierte ‘Welt’ bei Wittgenstein als dem Sprachgebrauch notwendig korrelierende zweite Instanz permanent präsent ist, aber eben als kategorisch unfixierbare Instanz voller Störfaktoren, ist das Referenzproblem als ‘Stachel im Fleisch’ zwar omnipräsent, aber unerklärbar.<sup>165</sup> Referenz findet also permanent statt, von ihr lebt jeder Sprachgebrauch, sie lässt sich aber nicht *theoretisch* verorten. Deswegen sollen nach Wittgenstein Philosophie als Sprachkritik und Grammatik auf Spracherklärung verzichten (§§ 109, 126) und sich auf Sprach(gebrauchs)beschreibung beschrän-

---

<sup>164</sup> Ähnliche, noch explizitere Verweise auf den Einfluss der Mutterprache auf Farbwahrnehmung und deren sprachliche Kategorisierung finden sich im *Braunen Buch* Wittgensteins (vgl. dazu die Angaben und Ausführungen Saffers (1996: 212)).

<sup>165</sup> Die Feststellung, dass der späte Wittgenstein die klassische Referenzsemantik in Frage stelle, findet sich dementsprechend oft in Kommentaren zu Wittgenstein (vgl. u.a. Schmidt 1969: 20; Saffer 1996: 212; Braun 1996: 40; Apel 2002a: 254).

ken. Diese ist 'horizontal' angelegt, als Beispielsammlung, als Simulierung gewöhnlichen und ungewöhnlichen Sprachgebrauchs, als Anwalt all der Fälle, die das Normative sprengen und grenzüberschreitend sind, seien es vollkommen unorthodoxe Sprechintentionen, seien es unorthodoxe inner- oder außersprachliche Redekontexte. Philosophie als Erklärung, die autokratisch Grenzen zieht, ist immer vorschnelle Erklärung: sie behandelt Fragen wie Krankheiten (§ 255) und holt sich dabei selbst Beulen (§ 119) und einen durch Sprache verhexten Verstand (§ 109). Sie bedarf der anderen, der therapeutischen Philosophie, die sich selbst zur Ruhe bringt, die "nicht mehr von Fragen gepeitscht wird" (§ 133) und alles so lässt, wie es ist (§ 124). Die heilsame Ruhe ergibt sich aus der Einsicht in die Untheoretisierbarkeit von Bedeutung und Referenz.

Der große Unterschied zu Mauthner<sup>166</sup> liegt darin, dass Mauthner nie aufhört, an der Unmöglichkeit einer Erfüllung der Referenzbeziehung, d.h. eines Wissens um Wahrheit der sprachlichen Referenz, zu leiden, was sich im Bild der Leitermetapher dadurch ausdrückte, dass der Clown bei Wegzug der Leiter zu Boden fällt. Für Wittgenstein besteht gerade in der falschen Haltsuche das zu Therapierende, und das wäre bezogen auf Mauthner die 'krankhafte' Fixiertheit auf eine elementar-physiologische Wirklichkeit als Referenzkorrelat von Sprache. Gelingt es, auf diese Haltsuche zu verzichten, d.h. weder Referenzobjekte noch Bedeutung in ontologischen Strukturen fixieren zu wollen, kann der freischwebende Künstler im Netz ohne Ränder, genannt Sprachgebrauch, sich nach Belieben umsehen, ohne des Leiterkontakts zur Erde zu bedürfen.

Die Rezeption Wittgensteins durch die Sprachinhaltsforschung ist schnell resümiert. Weisgerber ignoriert Wittgenstein, mit Ausnahme einiger verstreuter Nennungen und kurzer Kommentare in einem seiner Hauptwerke (Weisgerber 1962c: 58, 71). Die Kommentare paraphrasieren nur einige Thesen Wittgensteins<sup>167</sup> und gelangen dann schnell zu dem Schluss, dass eine konsequente Ausführung der von Wittgenstein geforderten funktionalen Beschreibung von Sprachspielen in den energetischen Grundgedanken einer Beschreibung des Sprachinhalts und seiner Geltung als Norm zu münden habe (ebd. 58). Der muttersprachlichen *langue* wird also flugs, ohne Wittgenstein wirklich verstehen zu wollen, ihr Daseinsrecht verliehen. Ausführlicher als Weisgerber hat sich dann Gipper mit Wittgenstein auseinandergesetzt (Gipper 1969<sup>168</sup>: 77-95).

Gippers Diskussion Wittgensteins ist eindeutig von der Fragehinsicht bestimmt, ob denn nicht eine Affinität zwischen Wittgensteins Position und den philosophischen Prämissen der Sprachinhaltsforschung bestehe. Obwohl Gipper die Anlage des *Tractatus* angemessen erfasst (ebd. 77-85), wird er dann doch auf-

---

<sup>166</sup> Was die vielen Parallelen in einzelnen Theoremen und in der Wahl der Metaphorik angeht, siehe insbesondere Leinfellner-Rupertsberger (1992: 508).

<sup>167</sup> Weisgerber beruft sich hier jedoch nie auf Wittgensteins Texte, sondern auf die 1961 publizierte Bonner Habilitationsschrift von Specht zu den sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Wittgensteins.

<sup>168</sup> In erster Auflage 1963 erschienen.

grund seiner Frageintention dazu verleitet, die Sätze des *Tractatus*, dass die „Grenzen meiner Sprache [...] auch die Grenzen meiner Welt“ (Wittgenstein 2002a: 5.6 - 5.62) seien, so zu interpretieren, als hätte Wittgenstein hier die „Sprachbedingtheit des menschlichen Denkens“ (Gipper 1969: 85) im Sinne eines „Primat[s] der Muttersprache“ (ebd.) anerkannt, obwohl man annehmen muss, dass es Wittgenstein an dieser Stelle ‘nur’ um die Welt einer logisch bereinigten Sprache ging. Bezüglich der *Philosophischen Untersuchungen* spürt Gipper, dass sich Wittgenstein gegen die Annahme einer autonom anzusetzenden semantischen Sprachinhaltswelt wehrt (ebd. 91f.). Gipper zitiert u.a. Anmerkung (a) zu § 139, in der es um die Wahl des richtigen, treffenden Worts geht und explizit verneint wird, dass unabhängig vom Sprachgebrauch auch noch die Existenz eines abstrakten „Etwas“ im Sinne eines semantischen Feldes angesetzt werden müsse. Nach Gipper stellt sich die Sache so dar, dass Wittgenstein die bedeutende Rolle der Muttersprache und das Gesetz des Feldes zwar „geahnt“ (Gipper 1992/93, Bd.2: 78), aber nicht erkannt habe (Gipper 1969: 92ff.). Einige der ‘treffendsten’ Aussagen – etwa dass die Erkenntnis der Farbe Rot mit dem Erlernen der Muttersprache gegeben sei (Wittgenstein 2002b: § 381) – stünden zwar an der Schwelle der rechten Erkenntnis, würden aber nicht richtig ausgewertet (Gipper 1969: 91). Gipper macht also nicht den Fehler, Wittgenstein zum Sprachinhaltsphilosophen zurechtzubiegen, bringt aber andererseits auch kein Verständnis für den eigenen Anspruch von Wittgensteins Ansatz auf, sondern kann ihn in seiner Anmessung an die Prämissen der Sprachinhaltsforschung nur als noch mangelhaften Ansatz erfahren.

Für unsere Untersuchung besonders interessant ist, dass auch von anderer, keineswegs *langue*zentrierter Seite aus Wittgenstein der (Gippersche) Vorwurf gemacht wurde, er habe die „systembestimmten Voraussetzungen der Sprachverwendungsmöglichkeiten [...] nicht oder unzureichend berücksichtigt“ (Schmidt 1969: 32)<sup>169</sup> bzw. die semantische Konstellativität nicht zureichend von der Konstellativität des situativen Äußerungskontextes unterschieden (Glauner 1998: 62). Diese Äußerungen kann man meiner Ansicht nach als Indiz dafür nehmen, dass die herausgestellten unterschiedlichen Erscheinungsweisen von Sprache sich doch immer wieder zu Wort melden, dass *sie alle* Berücksichtigung einfordern. Während Wittgenstein eine Hermeneutik der *parole* entwickelt, die auf der These der Untheoretisierbarkeit der *Referenz* fundiert ist und dem Phänomen der *langue* sein ontologisches Daseinsrecht verweigert, verfährt Weisgerber umgekehrt so, dass er die Hermeneutik der *parole* als zweitrangige, untergeordnete Aufgabe in der Hermeneutik der *langue* aufgehen lässt. Implizit vorgenommene Bewertungen, welcher Ausschluss weniger ‘sträflich’ ist, sollten, unabhängig davon, dass sie wohl kaum je befriedigend begründet werden können, zunächst einmal zur Kenntnis nehmen, wie stark die jeweiligen Favorisierungen

---

<sup>169</sup> Schmidt argumentiert aus sprachpragmatisch-handlungstheoretischer Perspektive.

der herausgestellten Erscheinungsweisen von Sprache miteinander verflochten sind.

### 3.2.4. Apels transzendente Sprachpragmatik und die Sprachinhaltsforschung Weisgerbers und Gippers

Das nun zu thematisierende Rezeptionsverhältnis unterscheidet sich grundlegend von den bisher besprochenen. Apel war Schüler Weisgerbers<sup>170</sup>, hat einen stark beachteten Aufsatz in der Weisgerber-Festschrift von 1959 veröffentlicht<sup>171</sup> und noch 1979 einen Artikel für die Gipper-Festschrift beigetragen. Bis etwa 1974 vertritt Apel explizit die Auffassung, dass Weisgerber und die Sprachinhaltsforschung einen wesentlichen Beitrag für die Entwicklung der Sprachphilosophie leisten können. Weisgerber selbst ist von Apels frühen Schriften begeistert. In den Jahren nach 1974 ist dann allerdings eine immer stärkere Entfremdung zwischen Apel und Weisgerber bzw. Gipper feststellbar. Es kommt aber nie zu einer öffentlich ausgetragenen Auseinandersetzung, vielmehr herrscht eine Art friedliche Toleranz, die allerdings immer stärkere Züge von Nichtbeachtung annimmt. Die folgende Diskussion dieses Rezeptionsverhältnisses orientiert sich an diesen Rahmenbedingungen. Sie möchte die Gründe darlegen, warum und in welcher Funktion Weisgerber zunächst für Apel interessant war (3.2.4.1.) und dann durch die immer stärkere Fokussierung des transzendentalpragmatischen Aspekts von Sprache in eine zweitrangige Position abgedrängt wurde (3.2.4.2.), wobei sich uns besonders die Frage stellt, in welche Richtung sich die nach und nach entstehende Divergenz zwischen Apel und Weisgerber bzw. Gipper entwickelt und wie sie aufgrund des bisher erarbeiteten theoretischen Horizonts beurteilt werden kann. Zur Beantwortung dieser Frage trägt auch die Untersuchung der Apel-Rezeption bei Weisgerber und Gipper bei (3.2.4.3.).

#### 3.2.4.1. Weisgerber-Affinität beim frühen Apel

Wie Apel aus späterer retrospektiver Perspektive selbst feststellt, zeichnete sich der Beginn seines Philosophierens durch die Überzeugung aus, dass Bedeutsamkeit und Sinnkonstitution nicht durch Rekurs auf ein transzendental reines Bewusstsein, also von einem externen absoluten Standpunkt aus angemessen erfassbar bzw. begründbar seien, sondern unhintergebar eingebunden seien in eine perspektivisch beschränkte lebensweltliche und sprachliche Praxis (Apel 1998: 20, 513ff.). Dabei orientierte sich Apel anfangs an den Positionen seiner beiden

---

<sup>170</sup> Apel nennt Weisgerber noch in seiner Habilitationsschrift seinen "Lehrer" (Apel 1963: 15).

<sup>171</sup> Dieser Aufsatz ist ins zweibändige frühe Hauptwerk Apels *Transformation der Philosophie* aufgenommen worden (Apel 2002a: 106-137) und wird aufgrund der einfacheren Zugänglichkeit auch nach dieser Ausgabe zitiert.

“Lehrer”<sup>172</sup> (Apel 1963: 15), einerseits an Rothacker, der in einer, so Apel, “lebensphilosophisch inspirierte[n] Erkenntnis- und Kulturanthropologie” (ebd. 513) davon ausging, dass jede kulturelle Leistung, jedes Werk in einer bestimmten dogmatischen Perspektivik befangen sei, die zwar nie ganz zu beseitigen sei, die aber dennoch durch die Arbeit der Geisteswissenschaften bewusster gemacht werden könne, andererseits an Weisgerbers sprachphilosophischen Prämissen der Sprachinhaltsforschung. Beide Positionen mögen für Apel besonders dadurch interessant gewesen sein, dass sie eine Dogmatikkritik von ‘innen’, also im Bewusstsein der eigenen Perspektivbefangenheit, anstrebten und sich dabei nicht von der drohenden Zirkularität ihres Standpunktes abschrecken ließen, sondern mit heuristischem Optimismus diese Aufgabe angingen.

Dabei läuft Weisgerber Rothacker recht schnell den Rang ab. Im Artikel der Rothacker-Festschrift von 1958 betont Apel zwar zunächst die wichtige Einsicht Rothackers, dass jegliches Werk, jegliche kulturelle Institution bestimmten Dogmatiken im Sinne von interessegeprägten Sinnentwürfen verpflichtet sei (Apel 1958: 62f.), gelangt aber im Textverlauf zu der fundamentaleren These, dass jeglicher Sinnentwurf und jegliche geistes- und naturwissenschaftliche Erkenntnis, und ineins damit auch eine jede metasprachliche Reflexion auf diese Erkenntnisse (ebd. 68) an die Muttersprache “als letzten dogmatischen «Rahmen» im Sinne eines erkenntnisanthropologischen Aprioris” (ebd.) geknüpft sei:

“Die Muttersprache, inhaltlich betrachtet, ist die erste und letzte Dogmatik der menschlichen Weltvorstellung.” (ebd.)

Auch in den folgenden Schriften, insbesondere dem Aufsatz in der Weisgerber-Festschrift 1959 (Apel 2002a: 106-137) und der Habilschrift von 1963 (Apel 1963) finden sich zahlreiche Passagen, die Weisgerbers Standpunkt nicht nur bestätigen, sondern ihm zusätzlich noch die ‘Weihe’ philosophischer Bedeutsamkeit verleihen. Den Ansprüchen des logischen Empirismus begegnet Apel mit der Behauptung, dass ein jeglicher Denkansatz, und strebe er noch so allgemeingültig zu sein bzw. rein logischen Gesetzen zu folgen, unwiderruflich unter dem “Sinnapriori der Umgangssprache” (ebd. 27) stehe, das aufgrund des Umstandes, dass es immer schon vorausgesetzt werden müsse, sogar – wenngleich durch Setzung von Anführungszeichen in relativierter Form – als “«transzendente[s]»” (ebd. 26) bezeichnet wird. Dieses umgangssprachliche Sinnapriori wird dahingehend spezifiziert, dass es “in Form von Satzbauplänen<sup>173</sup>, Kategorien, Begriffen, ja von Wortbedeutungen aller Art” (ebd. 27), in “grammatischen Fügungsweisen und in den Wortinhalten vorgeprägt ist, [...] in denen eine Jahrtausende währende Geschichte menschlicher Welterfahrung geronnen ist” (ebd.), so

---

<sup>172</sup> Auch die unveröffentlichte Dissertation über Heidegger wurde, so Apel, auf dem “Hintergrund” (Apel 1998: 513) der Position Rothackers verfasst.

<sup>173</sup> Gerade zur Frage der Satzbaupläne hatte Weisgerber kurz zuvor (bes. Weisgerber 1962c) gesondert veröffentlicht.

dass es von Apel dann auch ganz explizit als „Sinnapriori der Muttersprache“ (ebd. 40) bezeichnet wird. Zuvor schon hieß es in der Weisgerber-Festschrift:

“Die Struktur der Muttersprache folgt also dem Einzelmenschen gleichsam in seine Erlebnisse hinein.” (Apel 2002a: 123)

Hier finden sich also zentrale Thesen Weisgerbers, zudem unter Benutzung Weisgerberscher Termini, gebündelt bestätigt, angefangen von der Weltbildfunktion der Sprachinhalte über die Einzelsprachabhängigkeit von Logik und Denken bis zur These des in Geschichte sich kondensierenden kollektiven Weltbilds der Muttersprache. Darüber hinaus vollzieht Apel ohne Zögern den Schritt zur Transzendentalisierung der Funktion der Muttersprache, den Weisgerber selbst nur äußerst zaudernd und mit Einschränkung gehen wollte.

Die Affinitäten beschränken sich aber nicht nur auf diese Aspekte, sondern erstrecken sich auch auf die wahrheitstheoretischen Thesen Weisgerbers. Diese stellen nach Apel „das faszinierende Motiv, die geheime Philosophie“ (ebd. 107) der Sprachinhaltsforschung dar. Apel vertritt die auch von uns weiter oben schon entwickelte These, dass Weisgerber sich an Humboldts regulativer Idee von Wahrheit ausrichte (ebd. 106f.), nach der nur eine im Prinzip unabschließbare (auf Sprachvergleich beruhende) hermeneutische Reflexion auf die jeweiligen einzelsprachlich geprägten Welt- und Sinnentwürfe sich einer Wahrheitsentdeckung im Sinne fortschreitender, aber nie endgültig einzulösender Wahrheitsaufdeckung nähern kann (ebd. 135ff.). Auch nach Apel hat sich Hermeneutik auf das „Weltverständnis der Sprachen“ (ebd. 136), d.h. auf die Offenlegung der in jeder Einzelsprache je anders vollzogenen Entdeckungen und Verdeckungen zu richten. Abzulehnen sei demgegenüber ein Wahrheitsbegriff, der sich in Verkennung des transzendentalen Sinnaprioris der Mutter- und Umgangssprache und ihrer wahrheitskonstitutiven Funktion an dem Ideal eines absolut gedachten Maßstabs der Richtigkeit und den methodischen Prinzipien von Verifikation und Falsifikation ausrichtet (ebd. 135). Obwohl vorsichtig als rhetorische Frage formuliert, kann man das folgende Zitat als (durch den Folgetext von Apel auch affirmierten) Kennzeichnung der philosophischen Aufgabe oder gar ‚Mission‘ der Sprachinhaltsforschung verstehen:

“Ist vielleicht die inhaltlich orientierte Sprachwissenschaft unserer Tage dazu berufen, die hermeneutische Eruierung der geschichtlichen Weltgehalte der großen Kultursprachen, die Vico inaugurierte, fortzusetzen und damit der ungeschichtlich-konstruktiven Sprach- und Erkenntniskritik des logischen Positivismus eine historisch-hermeneutische Kritik der Voraussetzungen unseres Denkens entgegenzusetzen?” (ebd. 130)<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> Die Tatsache, dass Apel noch 1959 die Möglichkeit in Betracht zog, in Heidegger eine Bestätigung und ein komplementäres philosophisches Fundament für das Projekt der Sprachinhaltsforschung zu finden, wird in direktem Anschluss an dieses Zitat deutlich, indem Apel der ersten rhetorischen Frage eine zweite folgen lässt: “Und wenn dem so ist: Kann dabei Heideggers Begriff der Wahrheit die notwendige philosophische Voraussetzung abgeben?” (Apel 2002a: 130), die dann

Zahlreiche weitere Passagen der Habilitationsschrift zeigen<sup>175</sup>, dass Apel diese seine Einschätzung der bedeutsamen Rolle der Sprachinhaltsforschung auch 1963 noch vertrat (vgl. Apel 1963: 40, 77, 95).

Neben der geschilderten Argumentationslinie, die auf der Prämisse der Unhintergebarkeit der umgangssprachlichen Einzelsprache als erstem konstitutivem Moment der Welterschließung beruht, entwickelt Apel schon in der Rothacker-Festschrift eine zweite, die dem umgangssprachlichen Sinnapriori ein zweites komplementäres Apriori zur Seite stellt, das 1963 so genannte „Leibapriori“<sup>176</sup>. Dies ist für unsere Belange vor allem deswegen wichtig, weil diese zweite Argumentationslinie einerseits eine starke Affinität zu Weisgerbers *wirkungbezogener* Sprachwissenschaft aufbaut, andererseits aber auch – neben der Rekurrenz auf die pragmatische Zeichentheorie, auf die wir noch zu sprechen kommen – eine weitere Argumentationsbasis für die immer stärkere Zuwendung zur Pragmatik liefert.

Apel setzt in seiner Argumentation an der damals vieldiskutierten ‘kopernikanischen Wende’ in der Mikro- und Quantenphysik an, die zum Ergebnis gelangt war, dass auf mikrophysischer Ebene eine jede experimentelle Beobachtung die scheinbar objektiven Abläufe in der Natur in notwendiger und unaufhebbarer Weise manipuliert, dass also zumindest auf mikrophysischer Ebene jeder ‘beachtete’ Naturvorgang dadurch, dass er beachtet wird, von dieser Beachtung nicht mehr losgelöst werden kann, sondern mit dieser zusammen ein *einziges* Phänomen darstellt. Eben dies geschieht nach Apel auch, nur in subtilerer und weithin unbeachteter Form, bei jeder menschlichen Wahrnehmung, Vorstellung und Äußerung (Apel 1958: 71). In terminologischer Anlehnung an Heidegger ist das ‘In-der-Welt-Sein’ des Menschen nicht durch eine Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, sondern durch ein fundamentaleres ursprüngliches Wechselwirkungsverhältnis von Umwelt und Mensch geprägt, bei dem ein jeder ‘Akt’, sei er offen eingreifend oder (scheinbar) bloß perzeptiv, immer schon einen ‘Eingriff’ bedeutet:

“Das «In-der-Welt-sein» des endlichen Menschen ist, als transzendente Bedingung der Möglichkeit der Konstitution von «Welt» [...], immer schon «Eingriff». [...] Hinter jeder dogmatischen Weltperspektive steckt ein leibhaftiger Eingriff des Menschen in seine natürliche und soziale Umgebung [...]” (ebd.)

---

in der Folge ebenfalls bejaht wird (ebd. 137, Anm. 36). Wir kommen auf diesen Aspekt in Kap. 4.4.2. zurück.

<sup>175</sup> Etwa die Aussage, dass “die deutsche Philosophie und Sprachwissenschaft auf dem besten Wege” (Apel 1963: 42) sei, das metakritische Erbe Hamanns, Herders und Humboldts einzulösen, wobei die Identifikation der ‘deutschen Sprachwissenschaft’ mit Weisgerber explizit vorgenommen wird (ebd.).

<sup>176</sup> Apel (1975: 264ff.); der hier zitierte Text stellt einen Wiederabdruck des erstmals 1963 veröffentlichten Aufsatzes dar. Außer der Tatsache, dass der Terminus *Leibapriori* erst 1963 eingeführt wurde, bringt der Text von 1963 gegenüber dem aus der Rothacker-Festschrift für unsere Belange keine neuen Gesichtspunkte.



Dieses "Prinzip" (ebd. 74) wird dann mit dem Terminus "*Technognomie*" (ebd.) bezeichnet und als "erkenntnisanthropologische Kategorie" (ebd.) ausgegeben. Apel möchte aber keineswegs, dass dies im Sinne eines subjektzentrierten Idealismus missverstanden wird. Vielmehr, und an dieser Position wird Apel immer festhalten, müsse vorausgesetzt werden, dass die uns begegnende Welt nicht *allein* von unserem Eingriff konstituiert wird, sondern dass sich 'etwas' auch von sich her zeigt. Dieses Prinzip wird mit dem Terminus "*«Physiognomie»*" (ebd. 75) bezeichnet.

Technognom ist nun in allererster und fundamentalster Weise die Sprache, wobei explizit die Parallele zu Weisgerbers 'Wortung der Welt' gezogen wird:

"Die fundamentalste und zugleich vor aller Differenzierung nach «Kunst», «Technik» usw. liegende und in ihr fortlebende Technognomie scheint mir in der Sprache stattzufinden, sofern in ihr vor aller technischen «Verwendung» der Sprache als Zeichensystem zur Repräsentation einer als bekannt angesetzten «Welt» die menschliche «Inkarnation» des wahrnehmbaren Sinns als «Wortung der Welt» (s. oben den Hinweis auf L. WEISGERBER) stattgefunden haben muß. Jeder Sprachlaut ist ursprünglich, bevor er ein Gedächtniszeichen ist, eine Art ausgestreckte Faust, die den Menschen über Wind und Wetter und sich selbst als Gegenspieler der Natur informiert." (ebd.)

In der Weisgerber-Festschrift wird dann der neutrale Terminus *Sprache* im Zusammenhang des Wechselbezugs von Physio- und Technognomie an die jeweiligen 'Sprach- und Kulturgemeinschaften' geknüpft:

"Selbstverständlich ist dieser im ganzen Stil des Lebens fortgesetzte Leibeingriff in die Umgebung selbst immer schon gesteuert von dem Weltverständnis einer Sprach- und Kulturgemeinschaft, aber er stellt gleichwohl immer erneut das Grundmodell dar, aus dem heraus sich das standpunktbedingte, perspektivisch zentrierte Welterschließen überhaupt begreifen läßt. Darin eben ist die im Weltbild der Sprache erschlossene Wahrheit dogmatisch, daß sie stets zurückweist auf die, trotz aller Exzentrik des reflexiven Denkens, zur Gewinnung einer Wirklichkeitsperspektive erforderliche Zentrik des präreflexiven, aspektkonstitutiven Leibeingriffs des Menschen in die Welt." (Apel 2002a: 133f.)

Weisgerbers der 'wirkungbezogenen' Sprachforschung zugeordneter Terminus der *Gerichtetheit der Sprachzugriffe* wird dann von Apel angeführt als treffende Kennzeichnung dieses technognomen Geschehens:

"[...] denn diese Gerichtetheit<sup>177</sup> unterscheidet sich ja eben darin von der weltlosen Systematik eines rein logischen Sprachsystems (als eines Systems tautologischer Umformungen mit Variablen für «Tatsachen überhaupt»), daß sie letztlich aus der Leibzentrik der lebendigen Sprache als eines Makroanthropos her die kontinuierliche Richtung empfängt. Denn es ist ja erkenntnisanthropologisch offenbar ein und dieselbe Struktur des weltöff-

---

<sup>177</sup> Mit explizitem Verweis auf Weisgerber im Text.

nenden und sich aus der eröffneten Welt wiederum korrektiv bestimmenden Leibeingriffs, die, gleichsam als kulturelle Fortsetzung unserer relativ stabilen Sinnesorganisation, alle konkrete Welt-»Wahrnehmung« ermöglicht und die auch in der Inkarnation des Weltsinnes am Sprachleib sich ausprägt.“ (ebd. 134)

In diesen frühen Texten Apels überwiegt also noch die stark weisgerberaffine Anschauung, dass die Sprache selbst als Muttersprache der *eigentliche*, hinter allen individuellen sprachlichen ‘Leibeingriffen’ stehende kollektive Anthropos ist, an dem und durch den sich – durchaus im Sinne der Weisgerberschen energetischen Wechselwirkung, in der Muttersprache und Sprachgemeinschaft im prototypischen ‘energetischen’ Wirkungszentrum stehen – die Wechselwirkung von Technognomie und Physiognomie vollzieht. Ebenso wie bei Weisgerber mündet diese Anschauung in die Unterordnung des Einzelnen unter die Muttersprache, wie aus folgendem Zitat aus der Rothacker-Festschrift deutlich wird:

“Überindividuelle und bleibende, geschichte-gründende Bedeutung kann solche echte Weltbegegnung des Einzelnen gewinnen, wenn sie durch ihn das Gruppenorganon einer Muttersprache leise tangiert, es gleichsam punktuell neubelebt als Stätte der Wechselwirkung von Physiognomie und Technognomie.“ (Apel 1958: 76)

Hier vertritt Apel also noch den eminent Weisgerberschen Standpunkt, dass das wahrhaft sprachmächtige Individuum durch einen besonders glücklichen und genialen Sprachakt auf das ‘Gruppenorganon’ Muttersprache einzuwirken vermag, es aufgrund der in Humboldtschem Sinne verstandenen ‘Gewalt’ zu modifizieren vermag, immer aber in den angelegten Gleisen der Muttersprache verbleibend.

Die ab 1959 dann zunächst sehr zögerlich einsetzende Aufwertung des Einzelnen gegenüber der Macht der *langue* ist zweifellos verbunden mit Apels wachsendem Interesse an der Pragmatik, die, wie schon aus den Darlegungen zu Weisgerbers Sprachinhaltsforschung hervorging, ja auch in der Linguistik erst Ende der 60er Jahre wiederentdeckt wurde und dann rasch zum herrschenden Forschungsparadigma avancierte. Schon 1959 hatte Apel Morris intensiv rezipiert.<sup>178</sup> Obwohl er dessen behaviouristische Grundorientierung ablehnt (Apel 1959: 179), die von der Generalisierbarkeit und Beschreibbarkeit des menschlichen Sprechverhaltens ausgeht, fällt auf, dass der entscheidende Aspekt, durch den Morris für Apel interessant wird, die später so wichtige *Vorordnung* der Pragmatik vor Semantik und Syntax ist:

“Für Morris ist nicht nur bei der Pragmatik ebensogut wie bei der Semantik oder Syntax ein rein formaler von einem empirisch-deskriptiven Aspekt zu unterscheiden: sondern der formale Aspekt der Pragmatik umgreift seinerseits auch die logische Syntax und die logische Semantik. Denn die «Semiotik» als «Wissenschaft vom zeichenvermittelten Verhalten des

---

<sup>178</sup> Apel (1959) ist als Auseinandersetzung mit den Schriften von Morris konzipiert.

Menschen» ist in ihrem grundlegenden Ansatz selbst eine Pragmatik.“  
(ebd. 171)

Diese Einsicht wird von Apel aber noch nicht wirklich fruchtbar gemacht. Scheinbar ging es Apel zunächst darum, im Gegensatz zu Morris das menschliche Sprech- und Sprachverhalten nicht als reaktiven Verhaltenspattern zu begreifen, sondern als hermeneutischen Akt, der jedoch den Vorgaben der *langue* nicht recht entfliehen kann. Als ‘usurpative’ Alternative meldet sich aber auch schon der ur-pragmatische Begriff des Kommunikativen an. In der Weisgerber-Festschrift (wie gesagt, ebenfalls von 1959) verbindet er sich noch mit dem ansonsten bei Apel sehr vernachlässigten Konzept der *hyperlangue*, und zwar ganz im Weisgerber-Humboldtschen Sinne als regulatives Korrektiv und ideales Maß einer sprachvergleichenden Hermeneutik:

“Dies [dass Weltbilder nur im dogmatisch-einzelsprachlichen Sinne ‘richtig’ sind; B.S.] hindert nicht, daß jede Sprache auch gleichzeitig, alle Dogmatik menschlicher Standpunkte transzendierend, im schlechthin allgemeingültigen Logos überhaupt verwurzelt ist, wodurch allein menschliche Kommunikation, Übersetzung einer Sprache in die andere und schließlich auch eine vergleichende inhaltbezogene Sprachwissenschaft möglich wird.”  
(Apel 2002a: 132)

1963 vertritt Apel dann zwar immer noch die Position Weisgerbers, dass nur der Sprachmächtige zur Weiterentwicklung und Veränderung der Muttersprache beitragen kann, aber prinzipiell wird dies für einen jeden Sprachteilhaber gefordert:

“Der Mensch kann als Sprachwesen die Situation seines In-der-Welt-seins ändern. Gerade deshalb ist aller «Sinn» durch zukünftige Praxis «vermittelt».” (Apel 1963: 35)

“Offensichtlich besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen einem «Sprachgebrauch», der die Phänomene der Erfahrung als Fälle bzw. als empirisches Material unter konventionelle Begriffe und Gesichtspunkte subsumiert [...] und einem Verhalten, das die Sprache gleichsam als Sinninkarnationspotenz ins Spiel bringt, um mit ihrer Hilfe eine echte Neu-«wahr»-nehmung des Seienden zu bewerkstelligen.” (ebd. 38)

Ab 1962 setzt dann Apels intensive Rezeption von Peirce ein, die zu seiner Herausgabe der Schriften Peirce’ (ab 1967) und der gleichzeitigen Entwicklung der transzendentalen Sprachpragmatik führt. Hier vollzieht sich dann eine emanzipative Lösung von Weisgerber, obwohl Apel seine frühen Aufsätze und unter ihnen auch den Beitrag zur Weisgerber-Festschrift als Belege seiner Denkentwicklung in die erstmals 1973 erschienenen zwei Bände seiner Programmschrift *Transformation der Philosophie* aufnimmt.

### 3.2.4.2. Apels transzendente Sprachpragmatik: Entfernung von Weisgerber

Da Apels sprachpragmatischer Ansatz heutzutage weitgehend bekannt ist und es nun nicht mehr darum geht, diesen Ansatz und seine allmähliche Ausgestaltung bis ins Detail nachzuverfolgen, beschränke ich mich auf eine kurze Synthese der Hauptgedanken Apels mit dem begrenzten Ziel, die sachliche Entfernung zu Weisgerber deutlich werden zu lassen.

Wiederholt betont Apel (u.a. 1974; 1979), dass das Peirce-Morris-Modell<sup>179</sup> einer dreistelligen Semiose ("A sign, or representation, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity" (zit. nach Apel 1979: 102)) die wesentlichsten Implikationen für die Entwicklung seines transzendental-pragmatischen Ansatzes lieferten. Die *Auszeichnung* der pragmatischen Zeichenrelation scheint aber erst durch Searles 1969 präsentierte Sprechakttheorie und Habermas' 1970/71 erschienene Vorarbeiten<sup>180</sup> zur *Theorie des kommunikativen Handelns* angestoßen worden zu sein. Sie knüpft sich an die entscheidende Einsicht, dass es nicht nur eine pragmatische Beziehung zwischen Zeichen und Zeichenbenutzer gibt<sup>181</sup>, sondern dass eine jede Sprechhandlung, und seien es auch noch so 'neutral' wirkende propositionale Äußerungen, in unhintergehbare und notwendiger Weise Geltungsansprüche<sup>182</sup> gegenüber einem anderen Zeichenbenutzer aufstellt. Somit fordert diese jeder Proposition inhärente Sprechakthaftigkeit, als unhintergehbare Bedingung eines jeden Sprachgebrauchs, zu einer Stellungnahme des Angesprochenen, und das heißt, potenziell eines jeden möglichen Sprachspiel-Teilnehmers, heraus. Sinn und Bedeutung einer jeden Äußerung lassen sich also nicht mehr auf rein syntaktisch-semantischer Ebene klären, sondern nur über die Reflexion auf ihre kommunikative Funktion. Apel nimmt deshalb, ebenso wie vor ihm Habermas (vgl. dazu Apel 1972: 47), an, dass jeder Sprechende neben einer Sprachkompetenz auch eine *kommunikative Kompetenz* (ebd.) besitze, die es ihm erlaube, explizit und implizit erhobene Geltungsansprüche als solche aufzufassen und darauf zu reagieren, was nicht nur in jedem Sprachspiel unbewusst geschieht, sondern auch eine unhintergehbare Bedingung für die 'Existenz' von Sprachspielen darstellt. In dieser Nichthintergebarkeit liegt begründet, dass Apel der Auffassung ist, das Prädikat *transzendental* für seine Sprachpragmatik berechtigterweise in Anspruch nehmen zu dürfen

---

<sup>179</sup> Ursprünglich bekanntlich von Peirce entwickelt, vor Bekanntwerden seiner Schriften und vor Morris aber auch schon von Ogden/Richards vertreten.

<sup>180</sup> Darauf weist Apel (1972: 47) selbst hin.

<sup>181</sup> Nach Apels Ansicht beschränkt sich Bühlers Organonmodell ebenso wie Morris' pragmatische Zeichentheorie noch auf eine eindimensionale Interpretation der pragmatischen Zeichenfunktion, da sie die Implikationen, die zwischen den Zeichenbenutzern entstehen, theoretisch nicht zureichend reflektieren (Apel 1998: 449).

<sup>182</sup> Als universale Geltungsansprüche werden aufgeführt: der Verständlichkeitsanspruch, der Wahrheitsanspruch und der normative Richtigkeitsanspruch (Apel 1998: 316; vgl. auch 447ff.). Zur besonderen Rolle des vierten universalen Geltungsanspruchs der Wahrhaftigkeit vgl. ebd.

(Apel 1998: 290ff.). In der späten Phase seines Philosophierens konzentrierte Apel sich dann immer stärker auf die Herausarbeitung der ethischen Implikationen dieser sprachtheoretischen Prämissen. Das folgende Zitat zeigt sehr schön den Argumentationsverlauf, der diese ethischen Implikationen ins Spiel bringt:

“Es handelt sich hier also um eine pragmatische Erweiterung des Begriffs sprachlicher Bedeutung im Sinne der semantisch vorstrukturierten illokutionären Kraft von Sprechakten. Daraus habe ich den Schluß gezogen, daß das »Prinzip der Ausdrückbarkeit« in einem doppelten Sinn zu verstehen sei: - Erstens in dem Sinn, daß man im Prinzip sagen *kann*, was man meint (ungeachtet einer faktisch immer bestehenden *pragmatischen Differenz* zwischen der *linguistischen* Kompetenz und der allgemein *kommunikativen Kompetenz*, derart, daß die letztere genötigt und in der Lage ist, Mängel der eigenen Sprachkompetenz oder der konventionellen Ausdrucksmittel der Sprache durch nichtwörtlichen Sprachgebrauch und durch parasprachlichen Zeichengebrauch zu kompensieren). - Zweitens in dem Sinne, daß man auch im Prinzip *genötigt* ist, alle Bedeutungsintentionen *sprachlich explizit* zum Ausdruck zu bringen, wenn der zur Bedeutungsintention gehörige Geltungsanspruch der *intersubjektiven Verständlichkeit* öffentlich einlösbar sein soll. Die *intersubjektive Gültigkeit der Bedeutung* konstituiert sich also erst auf der Ebene der sprachlichen Ausdrücklichkeit.” (ebd. 434f.)

Es liegt also in der Struktur von Sprache beschlossen, dass Geltungsansprüche nicht nur faktisch in jedem Sprechakt erhoben werden, sondern aufgrund dieser Struktur auch transzendental notwendig darauf angelegt sind, von jedem anderen, der meinen Sprechakt sprachlich verstehen kann, eine Stellungnahme einzufordern. Um die Möglichkeit der potenziellen Stellungnahme eines *jeden* anderen aber zu gewährleisten, ist gefordert, dass der verborgene Geltungsanspruch auch *öffentlich* explizit gemacht wird. Nur so ist es möglich, dass der *theoretisch* nur über eine diskursive Auseinandersetzung allgemein legitimierbare jeweilige Geltungsanspruch auch *praktisch* legitim wird. Kantisch gesehen wird damit die Kommunikationsgemeinschaft nicht nur zum transzendentalen Subjekt der reinen, sondern auch der praktischen Vernunft, wobei sich regulativer theoretischer und praktischer Diskurs zu einer Einheit verdichten. Dies wird im folgenden Zitat deutlich:

“Wenn das *transzendente Subjekt*, das der Idee nach die *Einheit der Sinninterpretation* und der *Wahrheits-Konsensbildung* verbürgen *würde*, in Kommunikationsprozessen allererst zu realisieren ist – und man müßte mit Peirce noch hinzufügen: wenn es keinerlei metaphysische Garantie hinsichtlich der definitiven Konsens-Bildung gibt –, dann zeigt sich, daß schon in der transzendentalpragmatischen Idee des »theoretischen Diskurses« der *Verständigung* über *Sinn-* und *Wahrheits-Geltungsansprüche* auch eine *Kommunikationsethik* des »praktischen Diskurses« der *Verständigung* über *moralische Geltungsansprüche* vorausgesetzt ist. Kurz: Die Argumentationsgemeinschaft setzt eine Ethik der Kommunikationsgemeinschaft voraus.” (ebd. 315f.)

Dieses Projekt einer universalen Diskursethik hat allerdings, und dessen ist sich Apel bewusst, mit Schwierigkeiten zu kämpfen, deren drei hier angeführt seien: (1) das heute wie früher und jederzeit akute Problem, dass Verständigungsdiskurse zwar initiiert werden und womöglich auch die in ihnen verborgenen Geltungsansprüche ans Licht befördern, dennoch aber in einem scheinbar unaustilgbaren antagonistischen Dissens verbleiben, (2) der Versuch, sich der Forderung des idealen diskursethischen Imperativs der öffentlichen Verständigung und Auseinandersetzung über Geltungsansprüche zu entziehen, (3) die theoretische Infragestellung, ob dieser diskurstheoretische Imperativ überhaupt sinnvoll aufgestellt werden kann. Problem 1 versucht Apel dadurch zu entschärfen, dass *zwei* differente Ethiken konzipiert werden, wobei Ethik B als situations- und geschichtsbezogene Verantwortungsethik durchaus auf Täuschungsmanöver, d.h. alle Spielarten strategischer Kommunikation zurückgreifen darf, um *in the long run* auch real die Bedingungen dafür zu schaffen, dass ein an der idealen Diskursethik A ausgerichteter Diskurs auch wirklich und somit tatsächlich konsensorientiert und konsensinteressiert einsetzen kann (Apel 2002b: 92). Die hier nicht weiter diskutierbare Kontroverse mit Habermas (vgl. Apel 1998: 649-839) betrifft die grundsätzliche Frage, ob das Dissensproblem transzendental auffangbar ist oder ob es letztlich in einer nie ganz ausrottbaren geschichtlichen Kontingenz befangen bleibt, die nur empirisch abzuarbeiten bzw. durch den Rekurs auf den Rechtsgedanken abzufangen ist. Problem 2 wird entgegnet, dass ein jeder (auch unsystematisch oder unreflektiert ins Spiel gebrachter) radikaler Skeptizismus oder radikaler Relativismus einen 'performativen Selbstwiderspruch' (Apel 1998: 455ff.) eingeht, der die beanspruchte Gültigkeit der eigenen Position selbst diskreditiert. Diesen Vorwurf muss sich sogar Habermas gefallen lassen (ebd. 655f., Anm. 7). Problem 3 kann sich mit Problem 2 überschneiden. Es besteht darin, dass die theoretischen Bemühungen zur Aufklärung des Sprachproblems gar nicht erst zur Einsicht gelangen (oder vor ihr haltmachen), dass Sprache aufgrund ihrer Struktur, und das heißt a priori zu einem Verständigungsdialog über sie selbst und über alles mit ihr Beanspruchte auffordert. Hier liegt also ein Mangel an Einsicht vor, der nach Apel auch einfach geschichtlich bedingt sein kann. So wird etwa besonders Wittgenstein und Heidegger, deren bedeutende Rolle Apel darin sieht, dass sie den Weg zur Einsicht geöffnet haben, dass Sprache essenziell mit Lebenspraxis verbunden sei, vorgeworfen, sie hätten den letzten entscheidenden Schritt zur Erkenntnis des Kommunikationsapriori und der mit ihm verbundenen Implikationen nicht vollzogen (u.a. Apel 2002a: 268-275). Die Sprache so zu lassen, wie sie ist, ist für Apel ein Skandalon, das aber keineswegs die Bedeutung Wittgensteins oder Heideggers antastet, sondern einer entwicklungsgeschichtlich bedingten Borniertheit zuzuschreiben ist.

Wir sind nun in der Lage, wieder zur Gegenüberstellung von Weisgerber und Apel zurückzukehren. Man könnte ein viertes Problem<sup>183</sup> in die Diskussion

---

<sup>183</sup> Ein fünftes Problem wird sich dann in der Diskussion um Heideggers Sprachphilosophie auf tun.

bringen, welches den Grund für die immer wieder auftretenden Dissense in der Sprache selbst verankert sieht, dergestalt, dass keine diskursive Auseinandersetzung diesen Grund recht zu fassen bekommt, so dass die Idee einer a priori von Sprache selbst geforderten dialogischen Diskursivität die im Prinzip unsichere Voraussetzung aufstellt, dass die in Sprache bzw. jeweiliger Einzelsprache inkarnierte Dogmatik einer diskursiven Reflektierbarkeit gegenüber *offen* ist. Es wäre also die Frage in Betracht zu ziehen, ob sich einzelsprachliche Dogmatik nicht weit hartnäckiger als angenommen einem bewusst auf sie reflektierenden Diskurs verschließt, so dass ein auf Konsens ausgerichteter Diskurs einer besonderen theoretischen Anstrengung zur Aufklärung einzelsprachlicher Dogmatik bedürfte. Diese Argumentation würde Apels Paradigma nicht außer Kraft setzen, vielmehr setzte sie ihm ein Alternativparadigma zur Seite, das *komplementäre, präliminare* Beachtung einforderte. Für uns besonders interessant ist, dass Apel (ebenso wie Habermas) sich dieses Problems durchaus bewusst ist, es aber nicht befriedigend zu lösen vermag bzw. aus dem Zentrum seines Interesses rückt.

Schon in einem weiter oben angeführten Zitat heißt es, dass die illokutionäre Kraft von Sprechakten ‘semantisch vorstrukturiert’ (Apel 1998: 434) sei. Explizit bezieht Apel zu diesem Problem an anderer Stelle eine recht deutliche Position:

“Allerdings lassen sich die normativ-idealisierenden Konstrukte der explikativen Linguistik auch als Modelle im Sinne einer abstraktiven *theoretischen Deskription* und *Funktions-Erklärung* von Leistungen der natürlichen Sprache auffassen und heuristisch verwenden, und insofern verschiebt sich mit dem internen Erkenntnisinteresse zugleich auch die Fragestellung im Sinne einer *empirisch-analytischen Linguistik*. Es interessiert jetzt nicht primär die Möglichkeit der *normativen Sinnexplikation* im Lichte idealisierter Konstrukte [...], sondern die Möglichkeit, gewissermaßen im Lichte eines solchen Besserverstehens des möglichen Sinns der einzelnen Sprachfunktionen die sogenannten »Beobachtungsdaten« der natürlichen Sprache adäquater zu beschreiben und hinsichtlich ihres Zustandekommens *erklären* zu können. Die Pointe dieser veränderten Fragestellung läßt sich vielleicht am besten dadurch charakterisieren, daß jetzt die Sprache nicht länger als *subjektiv-intersubjektives Medium* bzw. als *Bedingung der Erkenntnis* im Interesse der Verbesserung dieser Bedingungen expliziert, sondern als *empirisches Objekt* der selbst sprachbedingten Erkenntnis thematisiert wird. Das Kontinuum zwischen erkenntnis- und sprachkritischer Philosophie und normativ-hermeneutischer Wissenschaft löst sich daher auf, und die Explikate der Sprach-Rekonstruktion liegen nicht länger auf derselben Ebene wie die natursprachlichen Explicanda, sondern figurieren als Bestandteile der Metasprache, mit deren Hilfe die empirisch-analytische Sprachtheorie ihre sprachlichen Daten beschreibt.” (Apel 1998: 311f.)

Obwohl sich Apel hier nicht mehr auf Weisgerbers Projekt von Sprachwissenschaft bezieht, wird aus dem Zitat deutlich, dass Apel eine Linguistik, die die Leistungen natürlicher Sprachen und ihre Funktionen beschreibt und erklärt (al-

so das, was Weisgerber immer auch zu tun beanspruchte), als komplementäre Hilfswissenschaft nicht nur begrüßt, sondern, wie es in direktem Anschluss an obiges Zitat heißt, auch für “möglich und sogar notwendig” (ebd. 312) erachtet. Die Abwendung von Weisgerber als Protagonist einer deskriptiven Linguistik macht es Apel möglich, die Kritik vorzubringen, dass der empirisch-analytischen Linguistik<sup>184</sup> der Blick auf die Sprache als Bedingung der Erkenntnis fehle. Somit wird ein erkenntnistheoretisches Defizit diagnostiziert, welches erlaubt, das Konkurrenzpotential eines semantisch-syntaktischen Sprachapriori gar nicht erst zu ‘entfesseln’.

Zu anderer Gelegenheit taucht dieses Problem erneut auf, und zwar in der Reaktion auf Searles mit ungläubigem Erstaunen zur Kenntnis genommene Wende in dessen 1987 erschienener Schrift *Intentionality*. Gegen Searle, der sprachliche und im engeren Sinne pragmatische Bedeutung von Bedeutungsintentionen und mit ihnen verbundenem außersprachlichen Welthintergrundwissen abhängig sein lassen will, argumentiert Apel unter Berufung auf ein Apriori von Sprache im Sinne von *Konvention* und geltender *Norm*:

“Searle II [behauptet] in *Intentionalität* eine einseitige Abhängigkeit der sprachlich ausgedrückten Bedeutung von der fundamentaleren Bewußtseinsintentionalität [...]. [Aber] hinsichtlich der *intersubjektiven Verständlichkeit und Gültigkeit* besteht doch, wie im vorhergehenden gezeigt, eine Priorität der *sprachlichen Bedeutungskonvention* gegenüber der *Bedeutungsintention*, sofern diese auf die *sprachliche Ausdrücklichkeit* angewiesen ist. Dies gilt nach Austin und Searle I sogar in dem Sinne, daß nicht nur die Bedeutung der *propositionalen Satzinhalte*, sondern darüber hinaus auch die *illokutionäre Kraft* der Sprechakte durch Sprachkonventionen prädeterniniert sein kann. Im Sinne der impliziten Lehre der Sprechakttheorie von Austin und Searle I konnte man also meines Erachtens zu der folgenden Schlußfolgerung gelangen: Nicht nur hinsichtlich der *Sachverhaltsrepräsentation der sprachlichen Propositionen*, sondern auch hinsichtlich der in performativen Teilsätzen ausdrückbaren *illokutionären Kraft von Sprechakten* sind unsere Bedeutungsintentionen von sprachlichen *Konventionen* als Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver *Sinngeltung* abhängig.” (ebd. 435f.)

Nach dem hier erreichten Stand der Diskussion müsste man meiner Ansicht nach vernünftigerweise dafür plädieren, dass sich unter der Perspektive eines möglichen Abgleichs von Weisgerbers *langues-* und Apels *Dialogizitätsparadigma* Sprach- und Kommunikationsapriori komplementär ergänzen, d.h. dass die Aufklärung von Einzelsprachdogmatik und die kommunikative Abarbeitung von Geltungsansprüchen (unter anderem auch derjenigen der in Sprachinhalten inkarnierten) in einer Art hermeneutischem Zirkel stattfinden muss, wobei sich die ‘Welt’ der Sprachinhalte und der Geltungsansprüche in wechselseitiger De-

---

<sup>184</sup> Als Vertreter wird von Apel Schnelle benannt, ein ehemaliger Weisgerber-Schüler, der sich aber von Weisgerber emanzipierte und der in Deutschland neueingeführten generativen Transformationsgrammatik verpflichtet war.



pendenz je neu konstituieren. Gar nicht einmal unähnlich, zumindest was die wechselseitige Abhängigkeit von sprachlich vorgegebener Welterschließung und in kommunikativer Praxis vollzogener Reflexion darauf angeht, argumentiert auch Habermas:

“Gewiß eröffnet jede Umgangssprache mit der Ontologie, die ihrer Grammatik eingeschrieben ist, der Sprachgemeinschaft einen Horizont möglicher Deutungen. Ob sich die sprachlich entworfenen Möglichkeiten auch in dieser Welt bewähren, ist aber eine andere Frage. Die grammatisch möglichen Äußerungen finden erst *ihren* Sitz in funktionierenden Sprachspielen, wenn es sich in der Praxis herausstellt, daß die semantisch festgelegten Gültigkeitsbedingungen auch faktisch erfüllt werden können. Das hängt nicht von der welterschließenden Kraft der Sprache ab, sondern von Erfolgen der innerweltlichen Praktiken, die durch sie möglich gemacht werden. Die Praxis in der Welt, die sich an Geltungsansprüchen orientiert und zu Lernprozessen führt, sedimentiert sich in Ergebnissen, die ihrerseits auf das welterschließende Hintergrundwissen zurückwirken.” (Habermas 1992: 43)<sup>185</sup>

Das, was Habermas hier mit meiner Ansicht nach deutlicheren Worten als Apel ausdrückt, gilt trotz aller transzendentalen Auszeichnung der sprachpragmatisch fundierten Aushandlung von Geltungsansprüchen auch für Apel. Das Muttersprachapriori ist zwar auch Gegenstand dieses kommunikativen Aushandlungsdiskurses, gleichzeitig aber auch ein nicht ganz auszuschaltender Bedingungsfaktor desselben, von dem man nie mit Gewissheit wissen kann, ob er tatsächlich und vollständig einem bewussten, rationalen Diskurs zugänglich ist.<sup>186</sup>

### 3.2.4.3. Apel-Rezeption durch Weisgerber und Gipper

Angesichts der Tatsache, dass Apel einer der wenigen Philosophen ist, der Weisgerber zumindest in der ersten Phase seines Philosophierens systematisch berücksichtigt, mag es verwundern, dass Weisgerber nur selten explizit auf Apel Bezug nimmt. Weisgerber beschränkt sich, besonders in Schriften Anfang der 60er Jahre, d.h. nach den wichtigen ersten Festschrift-Beiträgen Apels, auf einige wenige Verweise auf Apel, die aber eine eindeutige und volle Zustimmung zu

---

<sup>185</sup> Der Frage, inwieweit Habermas einem Sprachapriori verpflichtet ist, können wir in dieser Arbeit nicht gesondert nachgehen. Verwiesen sei aber auf die eingehende Studie Lafonts, die genau diese Frage untersucht (Lafont 1999: 125-360). Lafont ist der Ansicht, dass bei Habermas die kommunikative Rationalität auf einem nicht immer bewusst reflektierten konstitutiven Sprachapriori gründet.

<sup>186</sup> Interessant ist, dass aus einem anderen ‘Lager’, und zwar vom *parole*-orientierten Standpunkt Humboldtscher Provenienz aus, Simon gegen Apel (sozusagen eine Wegstrecke lang im Sinne Weisgerbers) argumentiert, dass das Faktum eines trotz vorhergehenden rationalen Diskurses nicht mehr aufhebbaren Dissenses in letzter Konsequenz vor die Aufgabe stellt, sich über die in und mit Sprache vermeinte Inhaltlichkeit der Begriffe auseinanderzusetzen (Simon 1981a: 148).

dessen Position ausdrücken, wie das folgende Zitat, stellvertretend für Verweise ähnlichen Charakters (besonders Weisgerber 1964a: 177, 194) zeigt:

“Den weitesten Rahmen zeigen neuerdings die Überlegungen von K. O. Apel, «Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft». Hier erscheinen der Tiefe der Fragestellung, der Eindringlichkeit philosophischer Ergründung und der Einschätzung der Sprachfragen nach bessere Vorbedingungen für förderlichen Austausch beisammen zu sein als je zuvor.” (Weisgerber 1962c: 74)

Dass Weisgerber dann auch die Habilschrift von Apel intensiv gelesen hatte, findet in seinen Schriften kaum einen Niederschlag.<sup>187</sup> Ein Blick in Weisgerbers Exemplar des ersten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* zeigt aber, dass Weisgerber nach 1963 Cassirers kurzen Abriss der Behandlung des Sprachproblems in der Philosophiegeschichte (Cassirer 1997a: bes. 55-98) noch einmal intensiv mit der Brille Apels gelesen hatte.<sup>188</sup> Mit diesen Zeugnissen einer ausgeprägten Zustimmung zum frühen Apel hat es dann aber auch sein Bewenden. Auffallend ist insbesondere, dass Weisgerber die dann folgende Wendung Apels zum Pragmatismus nicht mehr kommentiert, und das heißt zugleich, auch nicht mehr zum Thema einer möglichen Diskussion macht. Dass Weisgerber Apels pragmatische Wende nicht mitmachen möchte, zeigt sich besonders am Festhalten an seinem Begriff von Geltung und Gültigkeit, der in den späten Schriften nicht mehr verändert wird<sup>189</sup>, zum Teil sogar, wie symptomatisch in einer der allerletzten Veröffentlichungen Weisgerbers (Weisgerber 1981a), noch in seiner reinen und exklusiven Betonung der muttersprachlichen Geltung nachdrücklich bestätigt und zusätzlich zu einem der grundlegendsten Termini der Sprachinhaltsforschung aufgewertet wird. Geltung wird als immer schon wirkende “Seinsweise” (ebd. 287) gekennzeichnet, die sich in und durch Sprache *qua* Muttersprache manifestiere, und ist für Weisgerber damit nicht auf das rationale Begründungsverfahren des kommunikativen Diskurses angewiesen. Von einer expliziten Kontrastierung seines mit Apels Geltungsbegriff findet sich meines Wissens in Weisgerbers Schriften keine Spur. Insofern muss auch die These von Willems – meiner Kenntnis nach der einzige, der außerhalb der Sprachinhaltsforschung stehend zum Rezeptionsverhältnis Apels zu Weisgerber Stellung ge-

---

<sup>187</sup> Apels Schrift wird aber in Weisgerber (1964a) im Literaturverzeichnis angegeben und fungiert somit auch als Referenz für die oben angegebenen Verweise (Weisgerber 1964a: 177, 194).

<sup>188</sup> Dies zeigen zahlreiche Randbemerkungen, die auf Apels Habilschrift verweisen. Gleich zu Beginn des Kapitels (Cassirer 1997a: 55; die Paginierung stimmt mit derjenigen der Erstausgabe von 1923, die Weisgerber besaß, in diesem Falle überein) findet sich die handschriftliche Randnotiz “Sehr wichtig jetzt K. O. Apel” mit anschließender bibliographischer Angabe der Habilschrift. Ich danke nochmals dem Leiter des Weisgerber-Archivs im Brüder-Grimm-Museum in Kassel, Herrn Dr. Bernhard Lauer, der mir die Einsicht in Teile von Weisgerbers Privatbibliothek ermöglicht hatte.

<sup>189</sup> Vgl. die wichtigsten Stellen bei Weisgerber zum Geltungsbegriff ab 1962: (Weisgerber 1962c: 47ff.; 1963d: 268; 1964a: 87; 1973a: 73, 128; 1981b: 288ff.).

nommen hat<sup>190</sup> –, dass Weisgerbers Texte, *auch* hinsichtlich des Geltungsbegriffs (Willems 1995: 46), “in mancher Hinsicht unverkennbar Elemente des Ansatzes von Apel vorweg[nehmen]” (ebd. 45), als unzutreffend bzw. nur bedingt für den frühen Apel zutreffend zurückgewiesen werden. Willems kurze Analyse begeht den Fehler, dass sie affine Positionen zwischen Apel und Weisgerber anhand von Zitaten aus den frühen Apel-Schriften aufzeigt, diese aber ohne weitere Erläuterung auch für die späte Position Apels geltend machen möchte.

Gippers Apel-Rezeption hat mit Weisgerbers vieles gemeinsam, unterscheidet sich aber von dieser in einigen nicht unwesentlichen Aspekten. Wie Gipper selbst später berichtet (Gipper 1987: 17f.), hat er bei seinem Vortrag auf dem von Gadamer 1966 organisierten Philosophie-Kongress zum *Problem der Sprache* Apels in den frühen Schriften vorgenommene Transzendentalisierung der Funktion der Muttersprache dankend aufgenommen (Gipper 1967: 410, 425) und Apels in der Weisgerber-Festschrift skizzierte Aufgabe der Sprachinhaltsforschung, dem Positivismus eine “historisch-hermeneutische Kritik der Voraussetzungen unseres Denkens entgegenzusetzen” (Apel 2002a: 130), auf eben diesem Kongress als Programm und Aufgabe von Sprachwissenschaft deklariert. Gemeinsame und zentrale Aufgabe von Sprachinhaltsforschung und Philosophie sei “die Einholung der transzendental-hermeneutischen Dimension der natürlichen Sprachen in das moderne philosophische Denken” (Gipper 1967: 425), die auf dem Wege der Aufklärung der in geschichtlicher Veränderung begriffenen Inhaltsstrukturen der Muttersprachen von einer so genannten “Kritik der historischen Vernunft” (ebd.) geleistet werden soll. Eine gleichsinnige Inanspruchnahme der Position Apels findet sich dann auch in Gippers Schriften Anfang der 70er Jahre (Gipper 1971: 60; 1972: 245).

Als deutliches Signal der mittlerweile vonstatten gegangenen Entfernung Apels von Weisgerber/Gipper muss Apels 1979 verfasster Artikel (Apel 1979) für die Gipper-Festschrift gelesen werden, in dem Apel nicht nur eine systematische Begründung für die Unverzichtbarkeit der Berücksichtigung der drei semiotischen Zeichendimensionen (der syntaktischen, semantischen und pragmatischen) für eine jede Vollständigkeit beanspruchende Sprachphilosophie vorlegt, wobei die pragmatische Dimension als entscheidende und grundlegendste Dimension den anderen beiden gegenüber ausgezeichnet wird (ebd. u.a. 104, 110, 130), sondern zudem auch keine einzige Schrift aus dem Umkreis der Sprachinhaltsforschung mehr erwähnt und weder Gipper noch Weisgerber namentlich nennt. Zwar hat Gipper Apel diese offensichtliche Abgrenzung der Positionen sicherlich auch übel genommen, dennoch führte dies, wie noch zu sehen sein wird, scheinbar zu keinem Abbruch der Beziehungen zu Apel. Zunächst nutzte

---

<sup>190</sup> In Roths erst kürzlich veröffentlichter Arbeit zu Weisgerber, die sogar auf dem Fundament einer ‘transzendental-dialogischen’ Position aufbaut, findet sich bezüglich des Verhältnisses Apel - Weisgerber nur der kurze Hinweis, dass sich Apel da, wo er den “gesellschaftlichen und geschichtlichen Aspekt des Begriffs des Sprachsystems [...] einführen möchte”, “[I]nteressanterweise” (Roth 2004: 195, Anm. 596) auf Weisgerber beziehe.

Gipper die drei Jahre später (1982) sich ergebende Möglichkeit, in der Apel-Festschrift zu dessen 60. Geburtstag eindeutiger zur Differenz der Positionen Stellung zu beziehen. Anders als Apel zuvor bezieht sich Gipper schon im Titel seines Beitrags "Das Sprachapriori. Ein Ergänzungsvorschlag zur Erkenntnistheorie Karl-Otto Apels" (Gipper 1992/93, Bd. 2: 117-134) direkt auf Apel. Die vorsichtige Wahl des Wortes *Ergänzungsvorschlag* zeigt einerseits, dass es Gipper scheinbar um die Herausstellung des Gemeinsamen und nicht um Konfrontation geht. Andererseits macht die Kennzeichnung Apels als "alter Weggefährte aus der Bonner Zeit" (ebd. 117) auch der Öffentlichkeit klar, dass Apels Bestreben, seine anfängliche Verwurzelung im nun als 'reaktionär' angesehenen Lager der Sprachinhaltsforscher zumindest teilweise zu verschleiern, nicht 'ungestraft' hingenommen wird. Im fortlaufenden Text werden dann die Differenzen zu Apels Position besonders in drei Hinsichten deutlich, (1) der Interpretation des Apelschen Begriffs *Leibapriori*, (2) der Klärung des Gipperschen Verständnisses des *Apriori*-Begriffs als solchen und seine Anwendung auf Sprache, (3) der Vorrangigkeit des *Sprachapriori* vor dem *Kommunikationsapriori*.

(1) Der weite Begriff des *Leibapriori*, welcher eine jede menschliche Handlung, worunter auch scheinbar 'passive' Wahrnehmungsakte und 'geistige' Sprechakte fallen, als wechselbezogene Einheit von physiognomem und technognomem Eingriff in Welt begreift, wird von Gipper in *eingeschränkter* Hinsicht verstanden als die Gesamtheit der "biologischen, d.h. sinnesphysiologischen Voraussetzungen" (ebd. 121) unseres Wahrnehmungsvermögens, die uns nur einen begrenzten und in bestimmter Art geformten Ausschnitt von Wirklichkeit erfahren lassen. Wie das folgende Kapitel (3.2.5.) dann deutlicher zeigen wird, übernimmt Gipper hier die Anschauung der evolutionären Erkenntnistheorie, deren Ursprünge insbesondere von Lorenz und Uexküll entwickelt wurden und die von Vollmer dann theoretisch systematisch begründet wurde. Demnach ist es wissenschaftlicher Forschung möglich, eine Einsicht in die Bedingungen unseres Wahrnehmungsvermögens zu gewinnen: obwohl diese nie endgültigen Charakter haben kann und immer revisionsbedürftig bleibt, kann sie Grenzen der Wahrnehmung metareflexiv bestimmen und immer erneut auch überschreiten. Diese Art Metareflexion wird also als primär *theoretische* Einsicht bzw. in der Folge als mögliches *theoretisches Korrektiv* verstanden, und nicht wie bei Apel als immer schon und primär *praktisch* vollzogener Eingriff in Welt und *praktisch aufgestellter Geltungsanspruch*, der erst in der Folge nach theoretischer Vergewisserung und Legitimation verlangt.

(2) Schon hinsichtlich des *Leibapriori* bedeutet also das *a priori* bei Gipper nur so etwas wie eine *faktische* Notwendigkeit, einen Rahmen von Wahrnehmungsmöglichkeiten, der jedem Menschen in anthropologischer Hinsicht mit und nach seiner Geburt, also *postnatal* vorgegeben ist. Ganz in diesem Sinne fungiert auch das *Apriori* der Muttersprache, von Gipper nun *Sprachapriori* (ebd. 117; 123) genannt, nämlich als unausweichliche faktische Rahmenbedingung, als je geschichtlich vorgegebene Struktur, in der sich die Spracherlernung eines je-

den Menschen nach seiner Geburt vollziehen muss (ebd. 123). Gipper plädiert also für die Aufstellung zweier Aprioribegriffe, das Leib- und das Sprachapriori, wobei beide Aprioribegriffe entformalisiert und detranszendentalisiert werden. Denn es geht nicht mehr um ein Apriori im Sinne einer *logischen* bzw. *transzendentallogischen* Vorbedingung von Erfahrung, sondern um eine faktisch-historische Vorgegebenheit, die als solche selbst zeitlicher Entwicklung und Veränderung unterliegt und sich im Erfahren selbst und durch es verändert.

(3) Gipper beharrt dann darauf, dass das Sprachapriori grundlegender ist als "alle anderen «Apriori», die Apel in den letzten Jahren ins Auge gefaßt hat, um von daher auch einer Lösung der großen Menschheitsprobleme der Gegenwart näherzukommen: das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, die transzendente Pragmatik und Hermeneutik" (ebd. 132). Im 1987 erschienenen Buch mit dem Titel *Das Sprachapriori* (Gipper 1987), in dem Gipper über sein in den 80er Jahren durchgeführtes Forschungsprojekt zum Spracherlernungsprozess bei Kleinkindern berichtet, heißt es dann in expliziter Abgrenzung zu Apel:

"Mein Hauptargument zur Begründung der Notwendigkeit einer Berücksichtigung des Sprachapriori bei allen erkenntnistheoretischen und fundamentalphilosophischen Fragen besteht in der schlichten und m. E. nicht widerlegbaren Feststellung, daß die Sprache, und das heißt in concreto, jeweils eine natürliche Sprache, als unverzichtbare Bedingung der Möglichkeit der dazu erforderlichen gedanklichen Reflexionsprozesse gegeben sein muß." (ebd. 18)

In diesem Buch werden auch die oben angeführten Argumente zum Leibaprioribegriff (ebd. 129ff.) und zum Aprioribegriff als solchem (ebd. 56ff.) wiederholt. Der im Vorwort ausgesprochene Dank an Apel, der in der Reihe der aufgeführten Kollegen und Mitarbeiter an erster Stelle genannt wird, für hilfreiche und klärende Gespräche kann als Bestätigung für die Vermutung angesehen werden, dass Gipper und Apel keinen Anlass dazu sahen, aufgrund der Differenzen ihrer theoretischen Positionen den persönlichen Dialog abubrechen, sondern sich freundschaftlich verbunden fühlten und gegenseitig respektierten. In der Sache kann die gepflegte Zurückhaltung auch als Indiz dafür betrachtet werden, dass sich Apel durchaus des starken und nicht eindeutig ausschaltbaren Arguments der Sprachapriorithese bewusst war, wie ja schon die obigen Ausführungen zur Position des späten Apel nahelegten, die eine komplementäre Funktionalität von (Leib-), Sprach- und Kommunikationsapriori zu vertreten scheinen.

In übergreifender Sicht erweist sich die wechselseitige Rezeption zwischen Apel und Weisgerber/Gipper als Exempel einer theoretischen Profilierung der Bezüge zwischen der oben so bezeichneten *Dialogizitäts*-Perspektive und der *langue(s)*-Perspektive auf Sprache. Sie führt also nicht nur ein weiteres Beispiel möglicher Interrelationen und Verschränkungen der aufgewiesenen Sprachperspektivierungen vor, sondern zugleich ein weiteres Beispiel dafür, dass die von Weisgerber und Gipper favorisierte *langue(s)*-Perspektive als *eine unter an-*

deren *systematischen* Perspektivierungen und Thematisierungen von Sprache ernstgenommen werden sollte.

### 3.2.5. Gippers Sprachinhaltsforschung und die neurophysiologisch-biologischen Erkenntnistheorien

Schon mehrfach bestand Anlass zum Hinweis, dass Gippers Interesse an der evolutionären Erkenntnistheorie Vollmers und ihrer naturwissenschaftlichen Grundlegung (insbesondere durch Uexküll und Lorenz) sehr groß war und dass er deren Thesen mit den Zielen der Sprachinhaltsforschung in Verbindung bringen wollte. Die Behandlung dieser Thematik rechtfertigt sich zudem durch den Tatbestand, dass Vollmer selbst sich explizit auf Weisgerbers These vom sprachlich konstituierten Weltbild bezieht und sie argumentativ verwendet. Im ersten Teil dieses Kapitels (3.2.5.1.) soll diskutiert werden, inwiefern hinsichtlich dieser Aspekte von einer Affinität der Positionen gesprochen werden kann, wobei es sich als nützlich erweist, zuvor kurz auf Gippers Uexküll-Rezeption einzugehen, da Gipper an ihr seine eigene Position erarbeitet, die dann in der Zustimmung zu Vollmer resultiert. Eigentlich interessant wird diese Untersuchung (3.2.5.2.) aber erst dadurch, dass der 'Koalition' der Sprachinhaltsforschung mit der evolutionären Erkenntnistheorie eine konkurrierende 'Koalition' als Alternative gegenübergestellt wird, wenngleich es sich sicherlich um keine starre Opposition handelt. Es handelt sich hierbei um die 'Koalition' von Autopoiesis-Theorien und dem pragmatisch-hermeneutischen Sprachparadigma. Da die Autopoiesis-Theorien mehr und mehr zu einem generellen wissenschaftstheoretischen Paradigma avancieren und die Grenzen ihres Ursprungs aus der Biologie längst überschritten haben, ist es natürlich vollkommen unmöglich, hier auch nur annähernd erschöpfend diese erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Strömung zu Wort kommen zu lassen. Da es hier aber nur um die Skizzierung des argumentativen 'Feldes' geht, wird stark selektiv auf solche Textzeugen verwiesen, die in unserem Argumentationszusammenhang signifikante Aussagen machen und dem Ziel der paradigmatischen Kontrastierung Genüge leisten.

#### 3.2.5.1. Der Bezug von Sprachinhaltsforschung und biologischen Erkenntnistheorien

Die Erkenntnis, dass die sinnesphysiologische Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen beschränkt ist, wurde sowohl von Weisgerber als auch von Gipper als unbestreitbare Tatsache angesehen (u.a. Weisgerber 1954a: 572f.; 1962c: 62f., 253; Gipper 1956: 4). Wie schon in Kap. 3.1. erwähnt, schenkte Weisgerber dieser Frage keine ausgeprägte Aufmerksamkeit, vielleicht auch in der 'Befürch-

tung', der biologischen Evolutionstheorie dadurch zu viel theoretisches Gewicht beimessen zu müssen.<sup>191</sup>

Gipper dagegen unternimmt schon 1963<sup>192</sup>, in der ersten Auflage der *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung* (2. Aufl.: Gipper 1969), den Versuch, über die Rezeption Uexkülls (die sich über mehr als 100 Seiten erstreckt) zu "einer neuartigen Begründung des Eigenweltgedankens im Hinblick auf den Menschen" (ebd. 367) zu gelangen. Es geht Gipper dabei um eine möglichst umfangreiche Dokumentation der damals vorliegenden Forschungsergebnisse im Bereich von Biologie, Sinnesphysiologie und Neurologie bezüglich der Wahrnehmungsprozesse bei Lebewesen und deren (um den Sprachaspekt) erweiterte Deutung auf der Basis der Umwelt- und Bedeutungslehre Uexkülls.<sup>193</sup> Revolutionär an Uexkülls Ansatz war, dass *Wahrnehmung* und *Aktion/Handlung* von Lebewesen als symbiotische, funktionale Verbindung von Innen- und Außenwelt perzipierender Lebewesen verstanden wurde, wobei *Bedeutung* aus der Interaktion des Organismus mit seiner Umwelt entsteht und somit nicht auf den Menschen beschränkt bleibt. Gerade die letztere These war besonders für Cassirer interessant, der sogar geplant hatte, in einem vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* Uexkülls biologische Erkenntnistheorie besonders zu berücksichtigen.<sup>194</sup>

Die symbiotische Verbindung von Innen- und Außenwelt versucht Uexküll mit Hilfe der Begriffe *Merkwelt*, *Wirkwelt* und *Umwelt* zu fassen. Anhand von sehr plakativen und besonders eingängigen Veranschaulichungen (Uexküll/Kriszat 1983: 15-100, insbesondere 58ff.)<sup>195</sup> zeigt Uexküll zunächst, dass ein jedes Lebewesen aufgrund der Beschränktheit seines Wahrnehmungsapparates einen je spezifischen und von jedem anderen artmäßig verschiedenen Lebewesen stark differenten Ausschnitt von Wirklichkeit *qua* Außenwelt perzipiert, der als *Merkwelt* gekennzeichnet wird. Die Merkwelt ist die sinnlich wahrgenommene, also gesehene, gehörte, getastete, geschmeckte etc. Außenwelt. Diese je nach Lebewesen andersartig beschränkte und gestaltete Merkwelt liefert dann auch den Set von signifikanten Weltmomenten, auf die es selbst agierend Bezug nimmt. Bei niederen Lebewesen mag dies nach festgelegten instinktiven Hand-

---

<sup>191</sup> Für diese Vermutung spricht eine Passage aus Weisgerber (1964a), in der er den Gedanken der Entstehung der Sprache durch einen 'natürlichen' Mutationsprozess strikt ablehnt: "Und es ist kein Weg sichtbar von einer «Tiersprache» zu menschlicher Sprache, weder im Sinne der Entwicklungslehre noch in dem Rechnen mit Mutationen u. ä." (ebd. 187).

<sup>192</sup> Fast 40 Jahre später nimmt Gipper (2001) noch einmal Stellung zur Rolle Uexkülls für die Sprachinhaltsforschung, wobei aber gegenüber der frühen Arbeit keine neuen Aspekte einfließen.

<sup>193</sup> Diese wurde in der Zeit von 1909 bis 1940 ausgearbeitet.

<sup>194</sup> So Orth (1997: 71); Uexküll war von 1925-1936 Professor in Hamburg, erlebte also auch die Phase, in der Cassirer Rektor der Hamburger Universität war. Die Hochschätzung Uexkülls schlägt sich in Cassirers Werken zwar nicht so manifest nieder, wie es aufgrund der Pläne Cassirers zu vermuten wäre, es lassen sich aber im publizierten Werk immer wieder wichtige Verweise auf Uexküll finden (u.a. Cassirer 1990: 47ff.).

<sup>195</sup> Die zitierte Ausgabe ist eine Zusammenstellung zweier Texte, der erstmals 1934 mit Georg Kriszat gemeinsam veröffentlichten *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* und der erstmals 1940 von Uexküll (allein) publizierten *Bedeutungslehre*.

lungsmustern geschehen, bei höheren Lebewesen erhöht sich die Varianzbreite möglicher Aktionsformen. Wichtig ist aber, dass ein jedes Lebewesen nur auf diejenigen Perzeptionen reagieren kann, die Teil seiner Merkwelt sind. Jede Reaktion eines jeden Lebewesens verändert in der Folge in Abhängigkeit von merkweltlicher Perzeption seine äußere Umgebung, wobei aber nur diejenigen Veränderungen für das jeweilige Lebewesen signifikant sind, die rekursiv auf es zurückwirken, d.h. von diesem auch wieder als Rückwirkungen perzipiert werden können. Wiederum ist es nur ein Ausschnitt von Wirklichkeit, der als *Wirkwelt* bezeichnet wird und als Wirkungs‘raum’, d.h. ‘Raum’ von Aktion und Gegenaktion, erfahren werden kann. Die *Umwelt* eines Lebewesens konstituiert sich aus seiner Merk- und Wirkwelt (ebd. 15ff.). *Bedeutung* resultiert dann für Uexküll aus der Interaktion eines jeden Organismus mit seiner Umwelt, sie ist ein Beziehungs- oder Funktionsbegriff (ebd. 108ff.). Bedeutungsträger können nur diejenigen Momente der Außenwelt sein, die Teil der Merk- und Wirkwelt des Lebewesens sind und mit diesem in einen perzeptiven und aktionalen Funktionskreis treten. Dabei berücksichtigt Uexküll auch schon die Tatsache, dass Bedeutung nie als konstant und situationsunabhängig vorhanden angenommen werden darf, sondern auch vom jeweiligen dispositionellen Aktivierungszustand des perzipierenden Systems abhängt (ebd. 57)<sup>196</sup>. Wesentlich ist also am Uexküllschen Ansatz, dass die wahrgenommene Außenwelt eine spezifische und je nach Lebewesen differente Konstitutionsleistung darstellt, wobei wahrnehmendes System und wahrgenommene Außenwelt systemisch aneinander gekoppelt sind und eine durch Interaktion gekennzeichnete funktionale Einheit bilden.

Für Gipper, der schon seit 1956 an einer Verbindung der Leib- und Sprachapriorithesen interessiert war (Gipper 1956: 4), war Uexküll nur in bestimmten Hinsichten interessant. Den Gipperschen Vorstellungen entsprechen zunächst die Anschauungen von der spezifischen Konstitutionsleistung einer jeden Wahrnehmung, der spezifischen Begrenztheit von Wahrnehmung und die Wechselwirkungsdynamik von Wahrnehmung und Aktion, von Innen- und Außenwelt. Was nun die Umwelten von Tieren und Pflanzen angeht, so beschränkt sich Gipper darauf, hier auf einer knappen Seite Uexkülls Thesen kurz zu skizzieren und ihnen voll und ganz zuzustimmen. Ergänzungsbedürftig bzw. zu korrigieren ist Uexkülls Ansatz nach Gipper aber in seiner Anwendung auf den Menschen. Kritisiert wird an Uexküll, dass er in eher “aperçuartigen” (Gipper 1969: 374) Bemerkungen und theoretisch unzureichend begründet davon ausgehe, dass es soziologisch-psychologische Faktoren, “Lebensgewohnheiten, Interessen und Neigungen” (ebd.), sind, die neben der allgemeinen sinnesphysiologischen Begrenztheit und Form der Wahrnehmung die spezifische Merk- und Wirkwelt des Menschen bestimmen, so dass etwa ein Wald von einem Jäger, Botaniker, Dichter, Spaziergänger je anders wahrgenommen werde (vgl. ebd.; Uexküll/Kriszat 1983: 110). Die anschließende breite Diskussion von Standpunkten der philoso-

---

<sup>196</sup> An dieser Stelle des Textes wird geschildert, wie sich je nach ‘Stimmung’ und Zustand des Krebses die Bedeutung der Seerose für ihn ändert.



phischen Anthropologie können wir hier übergehen, da sie nicht das eigentliche und entscheidende Argument gegen Uexküll liefert. Sie zeigt zwar, dass der Mensch als Mängelwesen (Gehlen etc.) sich bis zu einem bestimmten Grad von sinnesphysiologischer Determinierung lösen kann, gelangt aber nicht zu der für Gipper entscheidenden Einsicht der Sprachinhaltsforschung (ebd. 430ff.), dass die der bewussten Reflexion sich weitgehend entziehende Befangenheit im sprachlichen Weltbild die eigentliche und wesentliche, der sinnesphysiologischen komplementäre geistige Bedingtheit für die Konstitution von menschlichen Merk- und Wirkwelten ist (ebd. 477f.). Neigungen, Interessen können nicht nur viel leichter als sprachliche Konditionierung in reflektiver Anstrengung und willentlich 'kontrolliert' werden, sondern resultieren auch in letzter Konsequenz aus sprachlicher Konditionierung. Dies ist das zentrale Argument, dass zur Aufstellung der 2-Filter-These<sup>197</sup> führt, nach der alle Perzeptionen, die durch den Filter unseres physiologisch beschränkten Wahrnehmungsapparates gelangen, sprachlich modifiziert werden. Da Gipper, zumindest in der Schematisierung der Filterthese (ebd. 466) eine ständige Wechselwirkung beider Filterleistungen ansetzt, muss davon ausgegangen werden, dass der Sinnesfilter nicht kategorisch dem Sprachfilter vorgelagert ist, sondern seinerseits von Sprache auch modifiziert werden kann, entsprechend der Weisgerberschen These, dass Sprache Wahrnehmung auch lenken oder fokussieren kann. Integrierbar wäre in dieses Konzept von Wechselwirkung auch der Uexküllsche Gedanke, dass sich der Mensch spezifische "Merkzeuge wie Werkzeuge" (Uexküll/Kriszat 1983: 168) schafft, die die Grenzen seiner naturbedingten Wahrnehmungs- und Handlungskapazitäten zu überschreiten erlauben.

Gippers These, dass Merk- und Wirkwelt des Menschen also sowohl sinnesphysiologisch als auch sprachbedingt konstituiert wird, hatte auch Apel schon 1959, allerdings nur in Form einer kurzen Nebenbemerkung, vorgebracht:

"Genaugenommen ist m. E. in der Morrisschen Semiotik sogar das Bedeutungs- und Wahrheitsproblem im tierischen Leben übersprungen. Denn die Tiere reagieren im zeichenvermittelten Verhalten ja gar nicht auf die objektiven Eigenschaften der «Umgebung» (so Morris!) schlechthin, sondern – wie v. Uexküll gezeigt hat – auf die «Wirk-» und «Merktöne» einer jeweils gattungsspezifischen «Umwelt», in der die neutrale Periphyse immer schon für das Einzeltier in einer Art Gattungssprache ausgelegt ist. Wollte man spekulativ werden, so könnte man vielleicht – gleichsam in Fortsetzung des geisteswissenschaftlichen Gesichtspunktes «nach unten» – behaupten: die Konstitution der tierischen «Merk-» und «Wirkwelt», die gleichursprünglich mit dem jeweiligen Bauplan und Instinktverhalten einer Tiergattung «sich ereignet», ist in der Phase der biotischen Evolution das Vorspiel und Analogon zu den individuellen Sinnereignissen der menschlichen Sprachgeschichte, welche die Geisteswissenschaften nachzuverstehen suchen." (Apel 1959: 179f.)

---

<sup>197</sup> Vgl. dazu das entsprechende Schema (ebd. 466).

Interessant ist dieses Zitat Apels vor allem deswegen, weil es, wie wir später noch deutlicher sehen werden, sich in einem diffusen Zwischenbereich zweier möglicher Uexküll-Rezeptionen situiert. Einerseits legt es wie Gipper nahe, dass *Gattungsbaupläne* zur Konstitution von Merk- und Wirkwelten ihre Verlängerung in der sprach(*gemeinschaft*)lichen Konstitution von Welt finden, was der dieser Phase von Apel entsprechenden Nähe zur Sprachinhaltsforschung (und zu Rothacker) korrespondiert, andererseits wird es im Rahmen einer Kritik an Morris' Semiotik und Pragmatik vorgebracht und lanciert damit schon den Gedanken einer *dialogischen* Verständigung, die zudem auf der Konstitution *individueller* Sinnereignisse basiert. Dieser hier im Keim enthaltene Kontrast sollte sich dann in der Divergenz zwischen der evolutionären Erkenntnistheorie Vollmers und dem Autopoiesisparadigma geschichtlich entfalten. Bevor dieses Thema nun angegangen wird, sei aber noch darauf hingewiesen, dass Uexküll selbst eine sowohl zu Gipper als auch zu Apel stark konträre Auffassung hinsichtlich der 'Metastase' der menschlichen Merk- und Wirkwelt hatte.

Es ist wohl in erster Linie das Erstaunen des Forschers darüber, dass die unzähligen artspezifischen Umwelten sich einander ergänzen und zu einander passen, also eine Art organisches oder eben ökologisches Hypersystem bilden, welches Uexküll dazu führt, von einer Partitur, einem harmonischen Tönen der "Naturtechnik" (Uexküll/Kriszat 1983: 154ff.) zu sprechen, in der die jeweiligen Organismen kontrapunktisch aufeinander bezogen sind. Die Fähigkeit des Menschen, technisch mit Hilfe von Artefakten in das natürliche ökologische System einzugreifen, verurteilt Uexküll als zerstörerisch und anmaßend (ebd. 160) und empfiehlt eine ökologische Ethik:

"Unser Vorzug vor den Tieren besteht darin, daß wir den Umkreis der angeborenen Menschennatur erweitern können. Zwar können wir keine neuen Organe schaffen, wir können aber unsere Organe mit Hilfsmitteln versehen. Sowohl Werkzeuge wie Werkzeuge haben wir geschaffen, die jedem von uns, der sie anzuwenden versteht, die Möglichkeit bieten, seine Umwelt zu vertiefen und zu erweitern. Aus dem Umkreis der Umwelt führt keines hinaus. Nur die Erkenntnis, daß alle Umwelten als Stimmen in die Weltpartitur hineinkomponiert sind, eröffnet uns den Weg, der aus der Enge der eigenen Umwelt hinausführt. Nicht das Aufblasen unseres Weltraumes um Millionen von Lichtjahren hebt uns über uns selbst hinaus, wohl aber die Erkenntnis, daß außer unserer persönlichen Umwelt auch die Umwelten unserer menschlichen und tierischen Mitbrüder in einen allumfassenden Plan geborgen sind." (ebd. 168)

Hier scheint deutlich der Schöpfergott als Komponist der Weltpartitur durch, die der Mensch zu erkennen bestrebt sein und die sein Handeln bestimmen sollte, obwohl Uexküll davon ausgeht, dass dies dem Menschen vollständig kaum gelingen könne (ebd.). Diese 'romantische' und zugleich auch wieder moderne Position Uexkülls sticht von der eher euphemistischen Forschungsheuristik Gippers ab, der den kritischen Gedanken der Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts unbeachtet lässt und davon überzeugt ist, dass eine Einsicht in

die sprachliche Konstitution unserer 'Umwelt' (im Sinne Uexkülls) möglich ist und ein faszinierendes und 'verlockendes' (vgl. Gipper 1969: 470f.) Forschungsmotiv darstellt.

Diese Anschauung verbindet Gipper mit Vollmer<sup>198</sup>. Wie Gipper selbst schreibt, hatte er Vollmer nach Abschluss seines 1987 erschienenen Buches zum *Sprachapriori* (Gipper 1987) kennen gelernt und nach der Lektüre Vollmers eine Übereinstimmung "an entscheidenden Stellen mit meiner Auffassung" (ebd. 128) festgestellt.<sup>199</sup> Vollmer selbst, wie wir noch sehen werden, nahm explizit Bezug auf sprachphilosophisch virulente Thesen Gippers und Weisgerbers. Vollmers erstmals 1975 erschienene Promotionsschrift *Evolutionäre Erkenntnistheorie*<sup>200</sup>, die 1983 schon in dritter Auflage (Vollmer 1983)<sup>201</sup> publiziert wurde, geht von drei 'harten' Thesen oder Grundvoraussetzungen aus, die in der Tradition von Konrad Lorenz und Popper stehen: Sie bezieht (1) die Position des *hypothetischen Realismus*, misst (2) dem *evolutionären Entwicklungsgedanken* "universelle Gültigkeit" (ebd. 3) zu und geht (3) davon aus, dass objektive, reale Weltstrukturen und subjektive Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen *erkennbar* sind. Zumindest die Postulate (1) und (3) entsprechen dem heuristischen Forschungsparadigma der Sprachinhaltsforschung.

Das Postulat des *hypothetischen Realismus* beruht insbesondere auf drei wesentlichen Subpostulaten, erstens dem Realitätspostulat ("Es gibt eine reale Welt, unabhängig von Wahrnehmung und Bewußtsein." (ebd. 28)), zweitens dem Strukturpostulat ("Die reale Welt ist strukturiert." (ebd. 29)), drittens dem (im vorherigen Text noch nebengeordneten) Erklärbarkeitspostulat ("Die Tatsachen der Erfahrungswirklichkeit können analysiert, durch «Naturgesetze» beschrieben und erklärt werden." (ebd. 33)).<sup>202</sup> Umschrieben wird das Postulat des hypothetischen Realismus dann auch entsprechend wie folgt:

"Wir nehmen an, daß es eine reale Welt gibt, daß sie gewisse Strukturen hat und daß diese Strukturen teilweise erkennbar sind, und prüfen, wie weit wir mit diesen Hypothesen kommen." (ebd. 35)

---

<sup>198</sup> Vollmer (geb. 1943) kam aus den Naturwissenschaften (Promotion 1971 in theoretischer Physik) zur Philosophie (Promotion 1974). Bemerkenswert ist, dass der Rekurs auf Weisgerber und Gipper (allem Anschein nach) nicht durch das entsprechende wissenschaftssoziologische Umfeld bedingt war, sondern aus sachlichen Gründen erfolgte.

<sup>199</sup> Meines Wissens hat Gipper, der damals schon emeritiert war, nicht mehr ausführlich zu Vollmer Stellung genommen.

<sup>200</sup> Im 1981 verfassten Nachwort zur dritten Auflage beansprucht Vollmer für sich, als erster eine ausgearbeitete evolutionäre Erkenntnistheorie vorgelegt zu haben. Autoren wie Ditfurth, Benesch, Bresch, Riedl hätten seinen Ansatz fortgeführt (Vollmer 1983: 212). Wir beschränken uns, insbesondere natürlich wegen der expliziten Weisgerber-Referenz bei Vollmer, hier also auf den 'Protagonisten' der evolutionären Erkenntnistheorie und diskutieren nicht eigens die anderen Ansätze.

<sup>201</sup> Und 2002 in achter Auflage.

<sup>202</sup> Die anderen genannten Postulate können in unserem Zusammenhang vernachlässigt werden, vgl. dazu Vollmer (1983: 28-34).

Auf Konrad Lorenz, der die kantischen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung biologisch begründen wollte, beruft sich Vollmer bezüglich der Hypothese, dass eine Einsicht in Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen möglich ist (ebd. 56), auf Popper bezüglich der Frage, dass es nicht nötig sei, einen Beweis für die aufgestellten Hypothesen zu erbringen, sondern Faktoren wie Theoriekonsistenz und -kohärenz, Erklärungswert und prinzipielle Überprüfbarkeit von induktiven Hypothesen nach dem fallibilistischen Prinzip zu ihrer (prinzipiell einer Revision oder gar Substitution offenen) Legitimierung ausreichen (ebd. 115). Der subjektive Anteil, d.h. die berühmte Erkenntnisbrille, ist dadurch erfassbar, dass in unterschiedlichen naturwissenschaftlichen Beobachtungs- und Überprüfungsverfahren Erkenntnisperspektiven als solche durchaus beobachtbar oder 'einfangbar' werden, insbesondere wenn unterschiedliche Wahrnehmungsperspektiven (experimentell) operationalisiert und sodann auf die Kohärenz ihrer jeweiligen Beobachtungsergebnisse befragt werden (ebd. 122-126). Ziel oder erwarteter Effekt des Forschungsprogramms des hypothetischen Realismus ist die "*Entanthropomorphisierung unseres Weltbildes*" (ebd. 39). Als Beispiel für eine gelungene Entanthropomorphisierung wird von Vollmer u.a. die Ersetzung des ptolemäischen durch das kopernikanische Weltbild genannt (ebd.).

Das zentrale Argument für die Plausibilität des hypothetischen Realismus ist der Evolutionsgedanke, für ihn wird, wie schon erwähnt, universelle Gültigkeit beansprucht. Das Argument selbst lautet wie folgt: Wenn unsere Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen nicht zumindest teilweise mit den Strukturen der Wirklichkeit übereinstimmen würden, hätten wir die Evolution nicht überlebt (ebd. 106). Wir haben sie aber bis jetzt überlebt, *ergo* muss es zumindest eine "*partielle Isomorphie* (Strukturgleichheit)" (ebd. 119) zwischen den Strukturen der realen Welt und den menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen geben.

Was nun die menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen angeht, rekuriert Vollmer, ohne dies eigens zu problematisieren, auf ein traditionelles Schichtenmodell (ebd. 120), in dem die Gippersche Idee des *Filters* integriert ist. Die "reale Welt (Ding an sich)" (ebd.) affiziert nach diesem Modell direkt nur das menschliche Empfinden, welches als rein passive Rezeptionsinstanz konzipiert wird, aus diesem Empfinden konstituiert sich die Wahrnehmung, die in Wechselwirkung mit vorwissenschaftlicher Erkenntnis / Erfahrung tritt, welche ihrerseits eine Wechselwirkung mit wissenschaftlicher Erkenntnis, Beobachtung und Theorien eingeht. Schematisch sieht dies so aus: Empfinden → Wahrnehmen ↔ Erfahren ↔ theoretisches Erkennen. Demnach nimmt Vollmer *keine* Einwirkung höherer Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen auf die Empfindung an, zudem bleibt unklar, ob es schichtenübergreifende Wechselwirkungen gibt. Alle Erkenntnisstrukturen zusammen wirken als "Filter" (ebd. 120), die im Laufe der Evolution entstanden sind und möglicher weiterer (evolutiver) Veränderung unterliegen können.

*Sprache*<sup>203</sup> erfüllt nun hinsichtlich dieses Sets an Erkenntnisinstanzen eine Sonderrolle insofern, als sie als «Medium» [...] zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit» (ebd. 141) ins Spiel komme. An dieser Stelle seiner Argumentation greift Vollmer explizit auf Weisgerbers Begriff der *Zwischenwelt* zurück:

“Nun spielt aber die Sprache doch eine eigenständigere Rolle [...]. Sie schiebt sich gewissermaßen *zwischen* Welt und Erkenntnis; man spricht daher auch von einer «sprachlichen Zwischen-Welt» (Weisgerber) oder wenigstens vom «Vermittlungscharakter der Sprache» (Gipper). In einer etwas schematischen Zerlegung der Beziehung zwischen realer Welt und Erkenntnis kann man deshalb das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit einerseits (a), das von Sprache und Erkenntnis oder Sprache und Denken andererseits (b, c) untersuchen.” (ebd. 141f.)

Diese Argumentation stellt auf den ersten Blick vor ein Problem: Da Empfinden, Wahrnehmen, Erfahrung und Erkenntnis schon als subjektive ‘Filterapparate’ konzipiert sind, fragt es sich, in welcher Beziehung der ‘Sprachfilter’ zu diesen Filtern steht. Die von Vollmer sehr knapp durchgeführte Diskussion der im Zitat genannten Verhältnisse (a) und (b, c) gibt darüber weitgehend Aufschluss. Betreffend das Verhältnis (a) vertritt Vollmer die Ansicht, dass Sprache eine *eingeschränkte* Filterwirkung ausübt. Sprache bestimmt nicht das, was wir an äußeren Reizen empfinden oder wahrnehmen, dies wird vielmehr durch sinnesphysiologische Filter moduliert. Allerdings helfe Sprache bei der Organisation von Erfahrung und bei der Formulierung von Erkenntnis, so dass Sprache eine Art Sonderfilter hinsichtlich der Erkenntnisinstanzen *Erfahrung* und *theoretische Erkenntnis* darstellt (ebd. 142f.). Dies wird durch die Diskussion der Verhältnisse (b) und (c) bestätigt. Sprache beeinflusst zwar Denken und Erkennen, ist aber mit diesen nicht identisch. (Verwiesen wird u.a. auf eine postulierte praktische, vorsprachliche oder sprachunabhängige Intelligenz bei Tieren, Kleinkindern, Sprachbehinderten etc.). Sowohl die Filter der 4 Wahrnehmungs- und Erkenntnisinstanzen als auch der Sprachfilter (als gewissermaßen doppelter Filter bei den zwei höheren Erkenntnisinstanzen *Erfahrung* und *Erkenntnis*) können als Modulierapparaturen selbst zum Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung werden, ihre subjektive Zutat zum Objektiven kann zumindest ansatzweise aufgedeckt werden. Dies wird auch dadurch deutlich, dass Vollmer meint, bestimmte Funktionen im Sinne von Arten von Filterwirkungen sowohl hinsichtlich der sinnesphysiologischen als auch der sprachlichen Filter ausmachen zu können. Beide können *selektiv*, *perspektiv* und *konstruktiv* wirken (ebd. 43, 141). Die Veränderungsleistungen aller drei Modulationswirkungen, auch der konstruktiven, sind aber prinzipiell erkennbar, d.h. ihre Zutat oder Privation bezüglich des Objektiv-Realen und somit dieses selbst sind rekonstruierbar bzw. erkennbar.

---

<sup>203</sup> Welche Erscheinungsform von Sprache Vollmer dabei impliziert, wird weiter unten thematisiert.

Stellt man die Frage, inwiefern Vollmers Ansatz mit Weisgerbers und Gippers übereinstimmt, so muss man zunächst feststellen, dass das Postulat der Möglichkeit einer rekonstruierbaren Objektivität oder realen Welt einen gemeinsamen Zug der Ansätze darstellt. Weiterhin rekurriert Vollmer, ohne es allerdings mit gewünschter Deutlichkeit herauszustellen, auf Sprache als *langue*, weil er einerseits von Sprache immer nur im Sinne von *Struktur* spricht, andererseits außer Chomsky nur die Autoren (Weisgerber, Gipper, Whorf) berücksichtigt, die die Erscheinungsweise der Sprache als *langue* favorisieren. Ein entscheidender Unterschied zu Weisgerber und Gipper besteht aber darin, dass Sprache nicht als *alle* Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen betreffender Filter konzipiert ist. Dieser Unterschied ist weit folgenreicher, als man auf den ersten Blick meinen möchte.

Dadurch, dass die Sprache nur eine *partielle* Filterleistung vollbringt, wird diese naturalisiert, prinzipiell auf gleiche Stufe mit den sinnesphysiologischen Filterleistungen gestellt und ebenso wie letztere am Maß des rekonstruierbaren Realen gemessen. Für Vollmer ist deswegen auch die Frage, ob Einzelsprachen Wirklichkeit, bzw. nach ihm Erkenntnis und Erfahrung, je anders konzipieren oder ob es eine universale Sprachstruktur *qua* Sprachkompetenz in Chomskyschem Sinne ist, die als Filter angesetzt werden muss, eine *sekundäre*. Beide Möglichkeiten werden als *gleichwertige* Hypothesen zugelassen (vgl. ebd. 141-146 und 146-150) und als solche nicht weiter diskutiert, sondern im Raum stehen gelassen. Wichtig ist Vollmer nur klarzustellen, dass man seinem Ansatz entsprechend weder einen "naiven Realismus" (ebd. 142) noch einen "transzendenten Lingualismus" (ebd.) vertreten könne, sondern nur einen hypothetischen Realismus, der die subjektiven Filterleistungen an einer einzigen Ebene von Realität misst, die es zu rekonstruieren gilt.

Damit aber verliert Sprache, und überhaupt jegliche Art 'geistiger' oder typisch menschlicher Strukturierung von Wirklichkeit die Fähigkeit, der Instanz *natürliche Realität* als *echte* Konkurrenz gegenüberzutreten. Nimmt man dies an, dann hat das entscheidende Konsequenzen für die 'Evaluierung' von Vollmers Ansatz. Erstens kann ganz unspezifiziert sprachliche oder technische oder geistige Konstruktion von Wirklichkeit als neues Medium fungieren, welches in Konkurrenz zur 'natürlichen Umwelt' eine spezifisch differente Umwelt schafft, die *ibrerseits eine Anpassung verlangt*. Zweitens, und gewissermaßen sogar unabhängig von der ersten Annahme, ist es noch gar nicht ausgemacht, ob die 'subjektiven Erkenntnisstrukturen' wirklich *in the long run* sich als überlebenstüchtig erweisen. Schon Uexküll hatte, wie wir sahen, angenommen, dass die von Menschen konstruierte Welt, d.h. u.a. auch die Welt der Artefakte und die technisch konzipierte Welt, in Konkurrenz zur 'natürlichen Umwelt' treten kann. Gerade dieser 'Mechanismus' der Interferenz zweier Umwelten ist zudem nach evolutionstheoretischem Zeitmaß ein noch sehr junges Phänomen, dessen Erfolg noch abzuwarten bleibt. Weiterhin passt gerade das 'fortschrittliche' evolutionstheoretische Theorem, die Entstehung qualitativer Sprünge als kein ontologisches Rät-

sel mehr aufzufassen, sondern als 'natürliches Phänomen' zu deuten (Vollmer selbst weist auf Lorenz' Begriff der *Fulguration* hin (ebd. 82), andere Autoren bevorzugen Termini wie etwa *Emergenz* oder *Hyperzyklus*), und zwar so, dass durch die Entstehung des qualitativ Neuen auch das Hintergrundmedium ('Natur') als solches verändert wird, zur These, dass die subjektiven Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen *nicht* als partielles Phänomen auf der Hintergrundfolie einer einzigen und nivellierten Basisrealität zu konzipieren sind, sondern eine spezifische Eigendynamik entwickeln.

Dieser Eigendynamik widmen die Autopoiesistheorien ihre Hauptaufmerksamkeit. Dabei geht die Variante des radikalen Konstruktivismus so weit, dass die ontologische Instanz des 'Realen' als rational zu berücksichtigende Instanz ganz verschwindet. Eine andere Richtung der Autopoiesistheorien geht nicht so weit, sondern glaubt, dass es legitim und gerechtfertigt ist, zumindest an der Idee von 'Realität' festzuhalten. Gerade in diesem heuristischen 'Design' der forschungsprogrammatischen Eckpunkte scheinen ja nun Weisgerber/Gipper und gemäßigte Autopoiesis-Vertreter übereinzustimmen, denn auch Weisgerber und Gipper gehen von einer Eigendynamik der sprachlichen Welt-Konstruktion aus, halten aber an der Idee von 'Realität' fest. Wir werden aber sehen, dass sich bei den von uns ausgewählten Autoren, die die gemäßigte Autopoiesistheorie vertreten, eine neue Divergenz zu den Thesen der Sprachinhaltsforschung ergibt, die wiederum mit der Favorisierung einer je spezifischen Erscheinungsweise von Sprache zu tun hat.

### 3.2.5.2. Autopoiesistheorien und Sprache

Wie schon erwähnt, sind grundlegende Züge der Autopoiesistheorien, als deren Begründer, die auch den Terminus *Autopoiesis* Anfang der 70er Jahre einführten, wohl zu Recht Maturana und Varela gelten können, heute in fast allen Wissenschaftszweigen und auch in der Wissenschaftstheorie mehr oder weniger bewusst virulent, unter anderem auch in der Fremdsprachdidaktik, wo die Sicht auf Sprache und Sprachlernen (etwa im Konzept des *autonomen Lernens*) womöglich weit intensiver als in der Linguistik oder Sprachphilosophie vom Autopoiesisparadigma geprägt wird. Angesichts der Unmöglichkeit, die Extension dieses Paradigmas auch nur ansatzweise gebührend zu berücksichtigen, geht es uns nur um die Kontrastierung uns interessierender Grundzüge im bisher verfolgten Fragekontext. Im Blickpunkt steht dabei einmal die Sicht auf Sprache aus neurophysiologischer Sicht im Kontrast zu Vollmer, wobei wir auf Arbeiten von Gerhard Roth und Peschl rekurrieren<sup>204</sup>, andererseits eine Thematisierung des Sprachaspekts, die ebenfalls die Differenz zu Vollmer deutlich macht, darüber hinaus aber auch die im folgenden Kapitel einsetzende Beschäftigung mit Heidegger in den

---

<sup>204</sup> Gerhard Roth (geb. 1942) kam aus Philosophie und Geisteswissenschaften zur Neurobiologie, die Forschungsschwerpunkte Peschls (geb. 1965) liegen in den Bereichen Wissenschaftstheorie und Kognitionswissenschaften.

Horizont hereinnimmt. Dazu referieren wir auf Texte von Varela und Winoograd/Flores.

Vom neurophysiologischen Standpunkt aus erscheint es diesen Forschern nicht mehr gerechtfertigt, menschliche Empfindung oder Wahrnehmung als Repräsentation einer objektiv/real vorliegenden Außenwelt verstehen zu wollen. Keine Differenz zu Vollmer besteht in der Frage, dass das menschliche Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen begrenzt ist. Es wird also zunächst einmal keineswegs bestritten, dass es durchaus sinnvoll und auch möglich ist, im Rahmen der uns zur Verfügung stehenden naturwissenschaftlichen Überprüfungsverfahren dem menschlichen Wahrnehmen nicht zugängliche Bereiche eines hypothetischen Konstrukts von 'Realität' anzunehmen und über sie Aussagen zu machen (Roth 1992a: 321f.). Diese Aussagen werden aber weit stärker als bei Vollmer 'eingeklammert', und zwar aufgrund von Forschungsergebnissen, die zeigen, dass nicht nur einige wenige, sondern scheinbar *alle* sinnlich rezipierten Umweltreize im menschlichen Gehirn komplett *entspezifiziert* werden (Roth 1992a: 290; 1992b: 118f.). Es handelt sich bei ihnen auch um keine Information, die sozusagen 'unangetastet', so wie sie ist, ins Gehirn gelangt. Vielmehr wird jeder Umweltreiz vom aufnehmenden System interpretiert und konstruiert:

“Aus der Unspezifität der Antworten der Sinnesrezeptoren gegenüber den spezifischen Umweltereignissen folgt aber die für die Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie fundamentale Tatsache, daß alle Eigenschaftsunterschiede der Wahrnehmungsinhalte nach Modalitäten (Sehen, Hören, Fühlen usw.), den primären (Farbe, Bewegung, Tonhöhe) und sekundären Qualitäten (eine bestimmte Farbe, ein bestimmter Klang) und auch den Quantitäten (Intensitäten) nicht direkt mit den Eigenschaften der Umweltereignisse verbunden sind; sie sind also prinzipiell konstruierte Eigenschaften.” (Roth 1992a: 290)

Die Konstruktion der Wahrnehmungsinhalte ist dabei primär abhängig vom je aktuellen Zustand und der 'Rezeptionsgeschichte' (Peschl 1994: 28, 32) des aufnehmenden Systems. Da dieses in permanenter Veränderung begriffen ist, ist es auch illusorisch, von feststehenden Mustern und gleichbleibenden Formen der Reizverarbeitung auszugehen, und zwar besonders auch deswegen, weil sinnesphysiologische Reizverarbeitung von kognitiver nicht strikt zu trennen ist.

Für die kognitive Reizverarbeitung spielt Sprache eine ganz wesentliche Rolle. Einen besonders interessanten Ansatz präsentiert meiner Ansicht nach Peschl, der in auffallender Analogie zu linguistischen Prototyptheorien aufzeigt, dass man davon ausgehen muss, dass neurophysiologische (synaptische) Schaltkomplexe bzw. Erregungsmuster prototypisch organisiert sind, d.h. abweichende Reizinformationen in Orientierung an bestimmten eingespielten prototypischen Schaltmustern kohärenzstiftend verarbeiten. Sprachliche Einheiten und Muster fungieren hierbei als in permanenten rekursiven Feedbackschleifen hergestellte Fixierung, Bestätigung und Inzentivierung komplexer neuronaler *state spaces* oder *activation spaces* (ebd. 81), die aber nie gleich bleiben, sondern im Lernpro-



zess eines jeden Organismus in permanenter Veränderung begriffen sind. Sprache als kognitives System steht also in enger Verbindung/Wechselwirkung zur neuronalen Reizverarbeitung, die ebenfalls systemisch organisiert ist. Sprache dient nicht zur Komplexitätsreduzierung, indem sie komplexe neuronale Systemzustände an kognitive Signale bindet, sondern wird, vor allem aufgrund ihrer Eigenschaft der *Externalisierung* (ebd. 302f.), d.h. der Möglichkeit der Fixierung außerhalb des Systems (als Sprachsymbol bzw. in Konsequenz als jegliches semiotische Symbol), zu einem aufgelagerten neuen und eigenen System, welches autopoietisch relevante Signifikanz gewinnt. Hier kommt also, in durchaus ähnlicher Weise wie in der Sprachinhaltsforschung angenommen, Sprache als strukturiertes, wenngleich selbst in Veränderung begriffenes System, ins Spiel, mithin Sprache als *langue*, die auf Wahrnehmung einen erkennbaren Einfluss ausübt. Zumeist jedoch wird dieser Aspekt von Sprache in den Autopoiesistheorien eher in den Hintergrund gedrängt und derjenige der dialogisch-kommunikativen *Strukturkoppelung* emphatisiert.

Dies hat sicherlich damit zu tun, dass vom evolutionstheoretisch-biologischen Standpunkt aus schon soziale Phänomene bei nicht-menschlichen Lebewesen aus ko-ontogenetischer Strukturkoppelung resultieren (Maturana/Varela 1987: 195-218), d.h. dass die Interaktion von Organismen mit ihren Artgenossen autopoietisch signifikant wird, indem die Systementwicklung und Systemerhaltung eines jeden einzelnen autopoietischen Systems (Lebewesens) notwendig an die Bindung und Interaktion mit artgleichen Systemen geknüpft ist. Schon hier ist es also nicht nur der interne Zustand *eines* autopoietischen Systems, der über die Reizverarbeitung entscheidet, sondern zugleich der Zustand der emergenten hyperzyklischen Systemkoppelung.

*Bedeutung* wird hierbei auf neurophysiologischer Ebene aufgefasst als Wirkung eines 'physikochemischen Ereignisses' in einem autopoietischen System, als Zuordnung und Einordnung eines solchen Ereignisses in diesem System und zusätzlicher Verknüpfung mit einer Verhaltensreaktion (Roth 1992b: 110f.). In der Folge sind es aber auch kognitive Umweltreize, d.h. z.B. Wörter und Sätze (ebd. 127), die systemisch verarbeitet werden und so Bedeutung erzeugen. Dabei konkurriert eine *geschlossene, private Semantik* (ebd. 106f.; Peschl 1994: 299) mit einer *öffentlichen*, insofern bei höheren Lebewesen nicht mehr nur der eigene Systemzustand darüber entscheidet, welche Bedeutung ein kognitiver Umweltreiz im System erhält, sondern die erhöhte Fremdwahrnehmungskapazität nun auch dazu in die Lage versetzt, die eigene Bedeutungskonstitution als Kontrast zu der eines anderen autopoietischen Systems zu erfahren, so dass evolutionstheoretisch eine zweite, im Prinzip separate rekursive Feedbackschleife entsteht, die mit der ersten integriert werden muss. Mit der dem Menschen möglichen Externalisierung von Bedeutung werden dann Fixpunkte geschaffen, an denen die phylogenetisch zunächst auf bilaterale Interaktion angewiesene kognitive Strukturkoppelung einen neuen Halt findet, d.h. ein aus überlappenden Semantiken (Peschl 1994: 302) entstehendes externes kognitives Bedeutungsgeflecht, wel-

ches selbst systemischen Charakter annimmt, aber auf permanente Aktivierung angewiesen ist und sich im Prozess dieser Aktivierungen selbst verändert.

*Bedeutungserzeugung* kann demzufolge auf vier Ebenen stattfinden, was in den Autopoiesistheorien aber nicht immer in hinreichender Deutlichkeit herausgestellt wird. *Bedeutungserzeugung* ist erstens durch den *internen* Zustand eines autopoietischen Systems bedingt, zweitens durch die Art der zu verarbeitenden generellen an das autopoietische System 'herantretenden' Umweltreize, drittens durch die Interaktion mit anderen autopoietischen Systemen, insbesondere denen gleicher biologischer Art, viertens durch die 'Interaktion' mit externalisierten öffentlichen Semantiken. Schon Maturana und Varela hatten betont, dass sprachliche Strukturkoppelung bei Menschen einen "neuen Bereich von Phänomenen [...], nämlich das *Reich der Sprache*" (Maturana/Varela 1987: 226) hervorbringen, der als eigene Koppelungsinstanz zu berücksichtigen sei. Auch nach Roth konstituieren sprachliche Bedeutungen ein eigenes und eigendynamisches System, wobei Bedeutungen sich zu einem "*Bedeutungsfeld*" zusammenfügen (Roth 1992b: 110). Die hier am *Feldgedanken* aufscheinende Analogie zur Sprachinhaltsforschung findet man bei Peschl hinsichtlich anderer zentraler Theoreme der Sprachinhaltsforschung:

"Die Sprache und die kulturellen Prozesse entwickeln eine Form der *Eigendynamik*, deren *Substrat* die *neuronale Dynamik* der teilnehmenden kognitiven Systeme ist. Im folgenden Sinne könnte man ihnen fast «*symbiotischen*» Charakter zuschreiben: einerseits verwenden sie die neuronale Dynamik der kognitiven Systeme um ihre eigene Dynamik zu konstituieren und andererseits haben sie eine starke Wirkung und einen starken Einfluß auf eben diese Dynamik, die sie generiert. [...] Diese Eigendynamik breitet sich über die *sprachlichen Konstrukte* (oder allgemeiner, über die Konstrukte der Artefakte) über eine ganze Population aus. Der selbstreferentielle Charakter der Sprache ermöglicht es sogar, daß sich Symbole und ihre Bedeutungen selbst innerhalb der Domäne der Sprache modifizieren. Sprache ist jedoch kein abstraktes oder «metaphysisches» und statisches Gebilde – sie ist vielmehr ein *hoch dynamischer Prozeß*, dessen Substrat die neuronale Struktur und ihre Dynamik ist. Die Sozietät von kognitiven Systemen ist in diese physischen Prozesse und Interaktionen eingebettet und stellt zugleich auch ihr Substrat dar. Kultur und Sprache sind das Resultat *konstruktiver Prozesse*, die innerhalb des neuronalen Repräsentationssystems stattfinden aber zugleich eben dieses in seiner Dynamik (auch des Lernens) beeinflussen. Wir haben es auch hier mit einem geschlossenen rekursiven System von Interaktionen zu tun, das durch die Dynamik der kognitiven Systeme, der Umweltdynamik und der Interaktionen zwischen all diesen Systemen charakterisiert ist." (Peschl 1994: 313)

Sprache, d.h. sprachliche Konstrukte werden einerseits als hochdynamischer, sozietärer Prozess bestimmt, andererseits wird ihr innerhalb eines rekursiven mehrschichtigen Koppelungsprozesses auch eine Rückwirkung auf die neuronale Struktur, besser gesagt die prozessuale neuronale Systemerhaltung zugesprochen.

Diese Bestimmungen, aus einer ganz anderen Perspektive als derjenigen der Sprachinhaltsforschung gewonnen, zeigen überraschend analoge Züge zu den Theoremen Weisgerbers auf, die Sprache als *energetischen (d.h. dynamischen) und sprachgemeinschaftlichen (soziären) Prozess* der 'Wortung von Welt' konzipieren und von einer *Wirkung der Sprache* auf die sinnesphysiologische Verarbeitung von Wirklichkeit ausgehen.

Dennoch aber scheint es mir<sup>205</sup>, als neigten die Autopoiesistheorien eher dazu, bei der Thematisierung des Sprachaspekts die Erscheinungsweise von Sprache als *Dialogizität* zu privilegieren. Dies hat sicherlich mit dem schon erwähnten Umstand zu tun, dass in der Perspektive der Autopoiesistheorien das System Sprache als Eigenstruktur erst aus der autopoietischen Koppelung der kognitiven Systeme der einzelnen Sprachindividuen entsteht. Diese Koppelung wird zudem als Prozess einer in jedem sprachlichen Akt stattfindenden Koppelung hermeneutischer Interpretationen aufgefasst, die als solche das, was das System jeweils ist, immer neu bestimmen, d.h. sowohl bestätigen als auch verändern können. Dialogisch produzierte hermeneutische Interpretation generiert also immer neu das Sprachsystem, was aber dennoch nicht bedeutet, dass dieses als Eigenfaktor einer anzurechnenden Wirkung ganz außer Acht gelassen werden dürfte. In der Suche nach passenden Paradigmen schiebt sich allerdings das *Dialogizitätsparadigma* vor das *langue(s)*-Paradigma. Dies wird zum Beispiel daran deutlich, dass die Auffassung besteht, dass die *denotative* Funktion von Sprache in Abhängigkeit und auf der Basis systeminterner und systemgekoppelter 'Konnotation' (als 'Ko-Denotation') und *Konsensualität* entstehen und bestehen kann (Roth 1992b: 109; Winograd/Flores 1988: 17, 49; Peschl 1994: 311). Besonders interessant für uns ist dabei, dass die hier entstehende Paradigmenmarkierung in ihrer geisteswissenschaftlich-philosophischen Verlängerung zur Privilegierung von Sinn- und Bedeutungskonstitution in hermeneutisch-dialogischen Akten bzw. praktisch-semiotischer Kommunikation gegenüber der Konzeption von Sprache als referenzieller Wirklichkeitsrepräsentation führt. Diese Privilegierung wurde mit Bezug auf den frühen Heidegger der *Sein und Zeit*-Phase und Gadamer explizit (meines Wissens) erstmals von Winograd/Flores vorgenommen, die betonten, dass die frühe Hermeneutik Heideggers den notwendigen Wandel vom alten Repräsentationsparadigma zum neuen hermeneutischen Interpretationsparadigma eingeleitet hätte (Winograd/Flores 1988: 27ff.). Varela stimmt dieser These (auch in Bezug auf die paradigmatische Rolle Heideggers) dann ausdrücklich zu (Varela o.J.: 73f., 91) und nimmt zugleich eine deutliche Abgrenzung zu neokantianischen evolutionären Erkenntnistheorien und damit implizit zur Position Vollmers vor, denen vorgeworfen wird, dass sie das Moment der interpretativen Strukturkoppelung nicht oder viel zu unzureichend berücksichtigten und dem alten Repräsentationsparadigma verpflichtet seien (ebd. 83). Ganz ebenso argumentiert auch G. Roth, der sich explizit auf Vollmer bezieht (Roth 1992a: 277;

---

<sup>205</sup> Diese Vermutung müsste natürlich in einer breiter angelegten Untersuchung bestätigt werden, die hier nicht durchgeführt werden kann.

324). Was die Vorordnung des *Dialogizitätsparadigmas* vor das *langue(s)*-Paradigma betrifft, so findet sich eine aufschlussreiche Anmerkung in der Schrift von Winograd/Flores:

“The widely mentioned ‘Sapir-Whorf hypothesis’ is a related but somewhat simpler account, in that it emphasizes the importance of a language-determined ‘word-view’ without relating it to tradition and interpretation.” (Winograd/Flores 1988: 29, Anm. 6)

Diese Anmerkung, die für sich isoliert steht und nicht weiter erläutert wird, ist zweifach interpretierbar, einmal in dem Sinne, dass sich *Dialogizitäts-* und *langue(s)*-Paradigma zu ergänzen haben, andererseits in dem Sinne, dass das *Dialogizitätsparadigma* das umfassendere und weitreichendere ist, welches das *langue-*Paradigma als Teiltheorie in sich enthält.

Wie dem auch sei, festzuhalten ist auf jeden Fall, dass das *langue(s)*-Paradigma nicht ‘auszurotten’ ist, dass es auch vom neurophysiologischen bzw. biologischen erkenntnistheoretischen Standpunkt aus in *beiden* heute konkurrierenden Paradigmen, dem der evolutionären Erkenntnistheorie und dem der Autopoiesistheorien, präsent ist.

### 3.2.6. Resümee

Ausgehend von der Frage der sprachphilosophischen Implikationen der Sprachinhaltsforschung drängten sich die vorwiegend sprachwissenschaftlich signifikanten Begriffe von *langue*, *langage* und *parole* als heuristische Leitbegriffe auf, die sich dann im Laufe der Untersuchung als ergänzungsbedürftig erwiesen. Neben den drei ‘klassischen’ (von uns so genannten) *Erscheinungsweisen* von Sprache erwiesen sich diejenige von *Dialogizität* und die Thematisierung der *Referenz* als eigenständige Aspekte. Die Erscheinungsweise von *langage* lässt sich zudem spalten in die Fokussierung von *langage* als *Sprachvermögen* bzw. *langage* als *hyperlangue*. Die methodologische Bindung an dieses ‘Begriffsfeld’ hatte zur Folge, dass die besprochenen philosophischen Positionen auf der Basis eines sozusagen ‘fachfremden’ begrifflichen ‘Systems’ situiert wurden, das ihnen aber nicht einfach von außen angetragen wurde, sondern auf das sie allesamt selbst ganz eindeutig Bezug nehmen.

Diese Perspektivik, als Folge des interdisziplinären Ansatzes dieser Arbeit, führte zu verschiedenen Erkenntnissen: (1) Es wurde gezeigt, dass *alle* herausgestellten Erscheinungsweisen von Sprache wichtig sind, je nach philosophischem Ansatz aber unterschiedlich akzentuiert werden, wobei die jeweilige Akzentuierung einem prototypischen ‘*highlighting*’ gleichkommt. (2) Mit Hinsicht auf die Frage, welche philosophische Bedeutung der Sprachinhaltsforschung zukommen mag, kann als Ergebnis des Kapitels 3 gelten, dass die Akzentuierung der Rolle der *langue(s)* zum ‘Konzert’ oder ‘System’ der philosophischen Thematisierung von Sprache dazugehört und damit auch eine Art ‘Daseinsrecht’ in diesem Konzert hat. Dies wurde auch dadurch deutlich, dass die Frage des Einflusses der

*langue* als Sprachsystem bzw. in engerem Sinne der zuerst gelernten *langue* als *Muttersprache* in fast allen besprochenen Ansätzen berücksichtigt wird. Da die Systemstelle der *langue(s)*-Profilierung initiatorisch von dem Ansatz Weisgerbers, dann auch denjenigen Whorfs und Gippers, besetzt wird, ist meiner Ansicht nach die Forderung gerechtfertigt, Weisgerber auch in sprachphilosophischer Hinsicht ernstzunehmen. Dieses Plädoyer muss keineswegs bedeuten, dass die Profilierung der *langue(s)*-Perspektive anderen Profilierungen gegenüber vorzuziehen sei, und ist auch so nicht gedacht. (3) Als ‘Nebenprodukt’ der Untersuchung hat sich herausgestellt, dass, ganz im Sinne des Erkenntnischemas der Prototypentheorie, die Fokussierung einer bestimmten Erscheinungsweise von Sprache nicht dazu führt, dass diese Erscheinungsweise verabsolutiert wird, sondern stärker oder schwächer profilierte Beziehungen zu den anderen Erscheinungsweisen von Sprache beinhaltet. So betont Weisgerber den Aspekt der *langue(s)* und favorisiert die Verbindung zur *hyperlangue*, Cassirer betont die *hyperlangue* und favorisiert die Verbindung zur einzelsprachlichen *langue*, Apel betont die *Dialogizität* und favorisiert die Verbindung zur einzelsprachlichen *langue* etc. Wichtig ist diese Erkenntnis auch in einer anderen Hinsicht. Allein die in dieser Arbeit besprochenen Ansätze zeigen, dass der Aspekt der *Referenz* auch in Ansätzen, die diesen Aspekt nicht profilieren, durchaus ernsthaft berücksichtigt wird, unter anderem eben auch von Weisgerber oder etwa der evolutionären Erkenntnistheorie Vollmers, der wiederum Weisgerbers Ansatz zu integrieren versucht. Damit wird dem gängigen Vorurteil von der sprachphilosophischen ‘Kontinentalfurche’ *Reference vs. Meaning Holism*<sup>206</sup> ein wenig entgegengearbeitet, denn es zeigt sich, dass die Berücksichtigung der sprachlichen Referenz in der kontinentalen ‘hermeneutischen’ Sprachphilosophie keineswegs ganz unterschlagen wurde.

Die Konzentration auf die sprachwissenschaftlichen Leitbegriffe bedeutete aber nicht, dass dadurch Problemstellungen, die traditionell als philosophische markiert werden, ganz ausgeblendet werden sollten. So lässt sich etwa die Frage nach dem Transzendentalitätsanspruch über die alleinige Orientierung an den sprachwissenschaftlichen Leitbegriffen nicht zureichend beantworten, ebenso die Frage des Stellenwerts etwaiger nicht-sprachlicher Erkenntnisformen oder die des jeweiligen erkenntnistheoretischen Konzepts von ‘Außenwelt’. Diese Fragen mussten naturgemäß auch aufgeworfen werden, rückten in der gewählten Perspektivierung aber ins zweite Glied. An einigen Stellen unserer Untersuchung zeigte sich, dass dieser Perspektivenwechsel fruchtbar sein kann.<sup>207</sup> Beabsichtigt war also nicht, die gewählte methodische Perspektivierung als *Konkurrenz* zu traditionell ‘philosophischen’ Perspektivierungen einzuführen, sondern als *kom-*

---

<sup>206</sup> Vgl. Lafont (1999), deren Arbeit auf dieser (auf Quine zurückgehenden) Prämisse beruht, und die sich dann zum Ziel setzt, zum Abbau dieser Spaltung beizutragen.

<sup>207</sup> Etwa was die Einschätzung von Cassirers Ansatz betrifft, wo aus ‘philosophischer’ Perspektive heraus der entscheidende Unterschied zwischen *hyperlangue*- und *langue(s)*-Favorisierung nicht immer zureichend beachtet oder ganz ausgeblendet wurde.

*plementären* Ansatz, den zu berücksichtigen sich lohnt. Auch das nun folgende Kapitel hält an diesen methodischen Prämissen fest.

## 4. Heideggers Sprachphilosophie und ihr Bezug zu Weisgerber

In diesem Kapitel geht es insbesondere um die Frage, inwiefern es einen Bezug zwischen Heideggers Sprachphilosophie<sup>208</sup> und Weisgerbers Sprachinhaltsforschung gibt. Im Kontext der Untersuchungen in Kapitel 3 und der mit ihnen durchgeführten Erörterung der philosophischen Implikationen der Sprachinhaltsforschung Weisgerbers stellt sich einerseits die generelle Frage, wo Heidegger im Rahmen des skizzierten sprachphilosophischen Kontextes zu situieren ist, und andererseits die spezifischere Frage, in welcher Hinsicht er der von Weisgerber vertretenen Perspektivierung von Sprache gemäß dem *langue(s)*-Paradigma nahesteht.

Aus methodischen Gründen soll zunächst Heideggers Sprachphilosophie selbst besprochen werden. Die wenigen Stellen in den vorherigen Kapiteln, an denen Heidegger erwähnt wurde, ließen schon durchblicken, dass die Rolle seines Sprachdenkens – so etwa Heidegger als Gegner des Repräsentationalismus (Winograd / Flores), als Vorläufer einer pragmatischen Sprachauffassung (Apel), als Apologet einer Auffassung von Sprache als ‘Numinosum’ – sehr heterogen eingeschätzt wurde und wird. Da diese *ad hoc* sehr unterschiedlichen Einschätzungen insbesondere auch mit der Tatsache zu tun haben, dass Heideggers Sprachphilosophie in eine frühe und eine späte Phase eingeteilt werden kann, sollen die für unsere Untersuchung wesentlichen Aspekte dieser beiden Phasen dargestellt und diskutiert werden (4.1. und 4.2.). Hierbei ist es, wenn Heideggers Ansatz ernstgenommen werden soll, unerlässlich, der von ihm erarbeiteten Terminologie Rechnung zu tragen, da sich gerade in ihr und durch sie das Spezifische an Heideggers Sprachphilosophie zeigt. Da diese Terminologie nicht nur einige wenige Begriffe betrifft, sondern gewissermaßen eine eigene, idiolektale und sehr komplexe ‘Welt’ entwirft, schien es mir angebracht, in den Kapiteln 4.1. und 4.2. eine stark immanent ausgerichtete Analyse- und Interpretationsmethode zu wählen. Die unsere Arbeit *orientierende Leitfrage*, wo Heideggers Sprachauffassung im Bezugsrahmen der bisher aufgestellten Paradigmen der Sprachperspektivierung (*langue(s)*, *langage als hyperlangue*, *Dialogizität*, *parole*) verortet werden kann und in welcher Weise er Thesen des *langue(s)*-Paradigmas vertritt, ist meiner Meinung nach aber nur befriedigend zu beantworten, wenn auf die in der Heidegger-Forschung bislang fast gänzlich unbeantwortete Frage eingegangen wird, mit Hilfe welcher *sprachlichen* Strategien Heidegger sein spätes Projekt einer Philosophie der Sprache verwirklicht (4.3.). Die Verwendung dieser Sprachstrategien ist zudem bei Heidegger aus seiner Philosophie, und zwar ursprünglich auch aus der seiner frühen Phase, heraus begründet, was in der bisherigen Heidegger-

---

<sup>208</sup> Heidegger selbst hätte sich gegen eine Verwendung des Terminus *Sprachphilosophie* zur Bezeichnung seiner Auffassungen zum Thema *Sprache* ausgesprochen (vgl. u.a. SuZ 166). [Zusatzanmerkung: Zur Angabe von Heideggers Schriften benutzen wir die international üblichen Kürzel, die im Literaturverzeichnis den angeführten Werken beigelegt sind, die Seitenangaben sind, bei den Textausgaben der *Gesamtausgabe*, die am Seitenrand angeführten der jeweiligen Einzelausgabe.]

Forschung nicht systematisch beachtet wurde. Da die sprachlichen Strategien an die *langues* als *Muttersprachen* gebunden sind, verweisen sie einerseits auf den Weisgerberschen Standpunkt, andererseits tragen sie stark idiosynkratische Züge, die einer sehr eigenwilligen Hermeneutik der *langue(s)* entstammen und selbst eine hermeneutische Auslegung herausfordern. Die Aufklärung dieser Gesichtspunkte, deren Vollständigkeit nicht beansprucht werden soll und die zudem auch dem einer jeden Hermeneutik inhärenten Prinzip des Unabschließbaren widersprechen würde, liefert dann die Basis für die Sichtung der Argumente, die eine Nähe zwischen Weisgerbers und Heideggers Sprachsicht behaupten (4.4.).

## 4.1. Die Rolle von Sprache beim frühen Heidegger

### 4.1.1. Vorbemerkungen

Hauptanliegen dieses Kapitels ist, zu zeigen, wie aus der frühen Sprachphilosophie Heideggers argumentationslogisch das Bedürfnis nach einem andersartigen Sprechen und nach der Verwendung besagter sprachlicher Strategien entwickelt wird. Es geht weder um eine allgemein gehaltene Einführung in Heideggers Sprachdenken noch um seine möglichst vollständige Paraphrasierung, solche Arbeiten liegen auch schon zur Genüge vor. Wir konzentrieren uns in erster Linie auf Heideggers 1927 publiziertes erstes Hauptwerk *Sein und Zeit* (SuZ) und die entsprechenden Vorarbeiten dazu, eine Abhandlung und einen Vortrag mit dem identischen Titel *Der Begriff der Zeit*, beide aus dem Jahr 1924 und in der Gesamtausgabe in einem Band veröffentlicht (BZ), sowie die Vorlesung aus dem Sommersemester 1925, die von den Herausgebern mit dem Titel *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* versehen wurde (PGZ). Erst am Ende dieses Kapitels wird kurz auf die Frage eingegangen, in welcher Form die ganz frühen Sprachthematizierungen Heideggers (etwa in seiner Habilschrift) im Rahmen unserer Argumentation von Relevanz sind.

Desweiteren empfiehlt es sich einigen Vorurteilen vorzubeugen, die sich schon hier melden könnten. Wenn ich in der Auswertung meiner Untersuchung mich nicht scheue, die sprachwissenschaftlichen Termini und von mir so benannten 'Erscheinungsweisen' von Sprache – *langue(s)*, *parole* etc. – als Bezugsfolie zu benutzen, so könnte dies von Heideggeradepten als von vornherein irrelevant und unangemessen erachtet werden. Dies ist meiner Meinung nach aber eine falsche Vormeinung. Es wird sich als durchaus fruchtbar erweisen, Heideggers Sprachauffassung in einen Bezug zu diesem begrifflichen Horizont zu bringen, da sich so deutlicher zeigen lässt, wie und ob Heidegger diesen Horizont 'transzendiert'. Ein weiteres Vorurteil besteht in der Auffassung, dass Heidegger eigentlich erst *nach* der sogenannten Kehre Sprache in systematischer und grundlegender Form thematisiert habe und Äußerungen zur Sprache sich in *Sein*



*und Zeit* auf wenige Passagen beschränkten.<sup>209</sup> Demgegenüber vertrete ich die Ansicht, dass der *Sinn* der späteren Sprachauffassung nur über eine Analyse der frühen Schriften erkennbar wird, in denen zudem Sprache weit umfangreicher thematisiert wird, als es den Anschein hat.

#### 4.1.2. Vorbedingungen zur Fokussierung der Sprachfrage

Um die Fokussierung der Sprachfrage in den frühen Schriften angemessen beurteilen zu können, sind einige Vorbedingungen zu erfüllen. Die Erläuterung dieser Vorbedingungen bezieht sich auf vier Aspekte: (i) den in *Sein und Zeit* entwickelten übergreifenden Kontext, in dem sich die Sprachfrage situiert, (ii) den für die Sprachfrage schon spezifischeren Kontext des *In-der-Welt-seins*<sup>210</sup> als Grundverfassung des Daseins, (iii) die daraus sich ergebende Ablehnung der gängigen Subjekt-Objekt-Spaltung, (iv) die hinsichtlich der Sprachfrage wesentliche und oft in ihrem Zusammenhang nicht zureichend beachtete Differenz von *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*. Eine ausführliche und erschöpfende Darstellung dieser Vorbedingungen kann Bände füllen und stellt ja gewissermaßen auch das Anliegen von *Sein und Zeit* dar. Da unser Interesse sich auf die Sprachfrage richtet, sollen die genannten Vorbedingungen nur ‘angezeigt’ werden, und zwar deshalb, weil ohne ihre Berücksichtigung ein angemessenes Verständnis der Sprachfrage nicht möglich ist.

(i) *Sprache* wird in *Sein und Zeit* vornehmlich in der *Fundamentalanalyse des Daseins* (SuZ 41-230) thematisiert. Wie der Titel *Sein und Zeit* aber schon anzeigt, geht es Heidegger eigentlich um eine Analyse von *Sein* und von *Zeit* bzw. um die “Frage nach dem Sinn von Sein” (SuZ 5). Schon hier erhebt sich aus Heideggers Sicht eine gewisse Gefahr, die darin besteht, dass vorgenommene Differenzierungen, wie die von *Dasein* und *Sein*, zu abgespaltenen, vergegenständlichten Instanzen gemacht werden. Es geht also von vornherein darum, dass die zugrundeliegende Einheit ontologischer Differenzierungen nicht aus dem Blick gerät. Die wesentlichen ontologischen Differenzierungen, die Heidegger herausstellt, sind folgende: Das *Dasein* zeichnet sich vor allem anderen *Seienden* dadurch aus, dass es das einzige Seiende ist, dem es “in seinem Sein *um* dieses Sein

---

<sup>209</sup> Ein solches Urteil wird von Heidegger selbst nahegelegt durch entsprechende Selbstinterpretationen (UzS: 92f., 137; vgl. auch von Herrmann 1964: 181, 188), in denen er bekennt, dass er erst nach 1934 zu seiner eigentlichen Sprachsicht gefunden habe und sich zuvor hinsichtlich die Sprachfrage betreffender Äußerungen bewusst zurückgehalten habe. Einerseits verweist Heidegger in diesem Zusammenhang dann auf die Bedeutung des § 34 in *Sein und Zeit*, andererseits darauf, dass seine Zurückhaltung gerade dadurch motiviert gewesen sei, dass die Sprachthematik von früh an seinen Denkweg entscheidend bestimmt habe, mit anderen Worten, dieses Problem zentral, aber noch unbewältigt war. Diese Aussage widerspricht aber keineswegs der These, dass in der frühen Phase schon entscheidende, ‘wegweisende’ Einsichten gewonnen wurden.

<sup>210</sup> Heidegger zieht eine Kleinschreibung des letzten Glieds (*-seins*) dieses syntagmatischen Kompositums vor, wohl um trotz der Substantivierung des Verbs den verbalen Aspekt zu betonen. Wir folgen der (‘ungrammatischen’) Heideggerschen Schreibweise, ohne uns schon jetzt auf eine Problematisierung grammatischer Streitfragen einzulassen.

selbst geht” (SuZ 12). Dem Dasein eignet also, im Unterschied zu anderem Seienden, ein Verstehen seines eigenen Seins und dadurch auch die Möglichkeit des Verstehens von Sein überhaupt. Dies ist dadurch möglich, dass das Dasein aus sich ‘hinaus-steht’, d.h. dass ihm die Möglichkeit von Bezughaftigkeit und Selbstbezughaftigkeit überhaupt gegeben ist. Der Terminus *Existenz* wird von Heidegger dementsprechend reserviert für das Sein desjenigen Seienden, welches hinaus-stehen (*ek-sistere*) kann bzw. immer schon hinaus-steht, nämlich des Daseins. Der ontologische ‘Grund’, der ein solches Hinaus-stehen *qua* Existenz ermöglicht, ist die *Zeit* (SuZ 17). Nur weil das Dasein zeitlich ist, weil *Zeitlichkeit* der Sinn des Seins des Daseins ist (SuZ 17), kann das Dasein ek-sistieren. Das Hinaus-stehen legitimiert dann auch die Verwendung des Terminus ‘*Dasein*’, da das Dasein das einzige Seiende ist, was so etwas wie ein *Da*, einen zeitlichen und dann auch (in *Sein und Zeit* zeitderivativ) räumlichen ‘Ort’ entstehen lässt, an dem Bezughaftigkeit als solche ‘entspringen’ kann, an dem also Anderes als solches überhaupt ‘in den Blick’ kommen kann. Das Andere erschließt sich hierbei als Sein, als Zeit oder als zeitliches Sein des Daseins, so dass also gegenüber einer rein ontischen Dimension am Dasein sich in seiner Existenz eine ontologische Dimension eröffnet. Ohne Dasein gibt es also Heidegger zufolge kein Sein und keine Zeit, dennoch lassen sich Sein und Zeit nicht auf bloße Funktionen des Daseins reduzieren. Insbesondere das Sein gewinnt eine eigene, die endlichen Daseine übergreifende eigene Zeitlichkeit, die Heidegger später als ‘Seinsgeschichte’ explizit thematisiert. Dennoch aber gibt es Sein und Seinsgeschichte erst durch und mit dem Dasein, so dass die Fundamentalanalyse des Daseins für ein Seinsverständnis unverzichtbar ist. Die Fundamentalanalyse des Daseins ist selbst eine Form des Existierens, die das Sein des Daseins thematisiert. Um diesen Sachverhalt, die Ausrichtung des Existierens auf das Seinhafte, zu bezeichnen, verwendet Heidegger den Terminus *existenzial* (SuZ 12). In diesem Sinne ist die Fundamentalanalyse des Daseins eine existenziale. Das existenziale Verstehen ist also ein ausgezeichnetes Verstehen, durch welches das Seinhafte eigens thematisiert wird. Dieses existenziale Verstehen ruht aber auf dem Boden des *existenziellen* Verstehens, in welchem das Dasein von vornherein und immer schon ‘hinaus-stehend’ existiert. Der Terminus *existenziell* soll im Unterschied zu *existenzial* also anzeigen, dass bei ersterem keine explizite Abhebung oder Thematisierung des Seinhaften vorgenommen wird.

(ii) Die *existenzielle* Grundverfassung des Daseins fasst Heidegger mit dem Terminus *In-der-Welt-sein*. Das menschliche Dasein ist niemals isoliert zunächst für sich da, sondern steht immer schon<sup>211</sup> (selbst, so müsste man sagen, im pränatalen Stadium im Modus des Mit-daseins) in einem pragmatischen Umgangsverhältnis zu seiner Um- und Mitwelt (SuZ 66), d.h. in einem Weltzusammenhang. *Welt* gibt es erst für das Dasein, *Weltlichkeit* ist eine Seinsart des Daseins (SuZ 65). Das, was als Welt uns begegnet, die Dinge und die anderen Mit-

---

<sup>211</sup> In den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* wird dieses Verhältnis als *apriorisches* gefasst (PGZ 215).

Dasein, steht für uns immer schon in einem ursprünglichen *Bewandtniszusammenhang* (PGZ 231; SuZ 84), in einem Um-zu-Nexus. Eine vorgängige, unabgehobene Orientierung in unserer Umwelt nimmt Dinge und andere Menschen nicht zuerst als isolierte, für uns beziehungslose Entitäten wahr, sondern immer schon eingebettet in diesen Um-zu-Nexus. Ein Baum kann so zum Beispiel als Schattenspender, als Brennstoff, als Wegbegrenzung, als Orientierungshilfe, als Sichtversperrer etc. wahrgenommen werden, andere Menschen als Versorger, Liebeszuwender, Feinde etc. Welt schließt sich uns von vornherein in einem *pragmatischen* Nexus auf, insofern alles Begegnende für uns *Bedeutung* hat und in einem *Verweisungszusammenhang* (SuZ 76ff.) steht. Aus ontologischer Perspektive sind Dinge für uns deshalb zu allererst *pragmata* (PGZ 250 ; SuZ 68), in Heideggers Terminologie *Zuhandenes* oder *Zeug* (SuZ 68ff.), und nicht *Vorhandenes* oder *Gegenstände*. Unabgehoben ist Welt also im praktischen Umgang mit Dingen und Menschen (anderen Mit-Daseinen) Heidegger zufolge immer schon *erschlossen*, unabhängig davon, ob diese Erschlossenheit selbst thematisiert wird. Diesen ursprünglich pragmatischen Umgang mit Umwelt nennt Heidegger den *besorgenden* (SuZ 57), so dass das In-der-Welt-sein wesentlich als *Sorge* (SuZ 192f.) bezeichnet werden kann, imgleichen das Sein des Daseins (SuZ 180). *Welt* und *Dasein* sind demnach gleichursprünglich, ohne Dasein gibt es keine Welt, und jedes Dasein ist notgedrungen in der Welt, ist, wie Heidegger auch sagt, in sie *geworfen* (SuZ 221).

(iii) Würde man behaupten wollen, dass die hier angezeigte Analyse des Verhältnisses von Dasein und Welt sich mit gängigen anthropologischen oder erkenntnistheoretischen Theorien vereinbaren lässt, nach denen der Mensch ein spezifisches Sonderwesen ist, das sich neben anderen Wesen und Dingen im Kosmos *qua* Raumbehälter befindet, oder ein Subjekt, das in seinem Inneren ein außerhalb von ihm isoliert vorhandenes Objekt erkennt, so würde und hat Heidegger sich dieser Ansicht heftig erwehrt. Erkenntnis von Dingen ist nach Heidegger nur ein ganz besonderer und spezifischer Seinsmodus des In-der-Welt-seins (SuZ 61ff.) und verlangt ein Absehen und Sich-Enthalten vom primär hantierend-pragmatischen Umgang mit Welt, beruht also auf der ontologischen Vorgängigkeit des pragmatischen Weltumgangs. Die Spaltung von Subjekt und Objekt beruht also nach Heidegger auf einer spezifischen "*Defizienz*" (SuZ 61) des ursprünglichen Dasein-Welt-Verhältnisses. Obwohl die Subjekt-Objekt-Spaltung also durchaus aus dem Daseins-Welt-Verhältnis entspringt, hat sie zur Folge, dass Subjekt und Objekt als isoliert vorhandene Seiende betrachtet werden, deren Bezüge auf der Basis ihres Nebeneinander-vorhanden-Seins nun erforscht werden sollen, wobei diese Bezüge zum schwer lösbaren metaphysischen Rätsel werden. Verdeckt wird dadurch, dass 'Subjekt' und 'Objekt' schon vorgängig in einem Seinsverhältnis stehen, das somit gar nicht mehr in den Blick kommt und vergessen, "*unsichtbar*" (SuZ 59) wird. Die Subjekt-Objekt-Spaltung ist aber nur ein Moment in einer umfassenderen Verdeckungsgeschichte, deren Logik Heidegger in der Philosophie nach der sogenannten 'Kehre' eindringlicher

untersuchen wird. Bezüglich der Sprachfrage ist dieses Verdeckungsgeschehen Heidegger zufolge insofern folgenreich, als die von Descartes an zunehmende Verfestigung der Identifizierung des Subjekts mit dem Ich die Sicht auf das eigentliche 'Subjekt' oder Wer des Daseins versperrt, welches nicht mit dem Ich identisch ist, sondern im 'Selbst' gründet. Darauf kommen wir in direkter Folge noch zu sprechen. Ebenso verdeckend ist die Bevorzugung der *Aussage* als Ort der Wahrheit im Sinne einer *adaequatio rei et intellectus*, die sich aus der Subjekt-Objekt-Spaltung ergibt. Auch dies sei hier nur angezeigt und soll erst weiter unten erläutert werden.

(iv) Die Berücksichtigung der Unterscheidung von *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* ist unserer Meinung nach entscheidend nicht nur für eine angemessene Beurteilung der Sprachthematisierung in *Sein und Zeit*, sondern auch für das Verständnis des späteren Sprachdenkens Heideggers. Wie wir noch sehen werden, ist es aber eher üblich, dass diese Unterscheidung in dieser Hinsicht entweder gar nicht oder nur unzureichend beachtet wird. Dies mag damit zusammenhängen, dass die eigentliche Analyse dieses Unterschieds erst im zweiten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* beginnt, das heißt *nach* der ersten und wesentlichen Behandlung der Sprachthematik und textlich in einem gewissen Abstand von ihr. Bevor wir auf diese Unterscheidung eingehen, bedarf es aber noch einer vorgeschobenen Klärung. Nicht nur für die Sprachthematik, sondern für das In-der-Welt-sein überhaupt des Daseins erörtert Heidegger (noch vor der Behandlung der Sprachthematik) die Frage nach dem Wer des Daseins (SuZ 113-130). Gesagt wurde im letzten Abschnitt, dass dieses Wer Heidegger zufolge nicht das Ich, sondern das Selbst ist. Das Selbst ist also mit dem Ich nicht zu verwechseln. Das Selbst, so betont Heidegger mehrmals, ist eine "Weise zu existieren" (SuZ 267, vgl. auch 114) oder das Wie des In-der-Welt-seins und kein (vorhandenes) Seiendes. Das Selbst ist also nicht 'personengebunden'. Das Selbstsein des Daseins *kann* zudem ausdrückliches und *eigentliches* Selbstsein des Daseins selbst sein, es ist davon abgesehen aber immer auch schon ein 'Mitsein mit anderen', und es ist in irgendeiner Weise immer auch gebunden an das 'Man', welches für die jeweiligen Daseine zum 'Man-selbst' wird, wenn es dem Dasein seine Weise zu sein vorgibt, abnimmt, andersherum, wenn das Dasein seine Entwürfe, sein Verstehen, seine Weise zu sein an das Man-selbst delegiert, sie sich von ihm abnehmen und vorgeben lässt. Die Versuchung, das Uneigentliche bei Heidegger nur mit dem Man zu verbinden bzw. das Man rein pejorativ zu deuten, als Hort aller Übel, ist groß und geschieht immer wieder in der Heideggerforschung. Bezüglich der Beziehung des Man zu Sprache werden wir darauf noch zu sprechen kommen. Die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ist aber die entscheidende Differenz, die sich quer durch 'Sprache', 'Rede' und 'Verstehen' zieht, an der sich Sprache von Sprache, Rede von Rede und Verstehen von Verstehen trennt. In *Sein und Zeit* wird diese Differenz fast ausschließlich auf das Selbstsein des Daseins fokussiert, obwohl der Ausblick auf ein eigentliches Mitsein auch angesprochen wird. Ein daseins- und mit-

seinstranszendierendes Eigentlichsein wird aber erst in der Spätphilosophie entwickelt und mündet in das Ereignisdenken. Wie dies geschieht, wird sich im Laufe der Untersuchungen noch zeigen. Zunächst sei aber in der hier gebotenen Kürze noch angezeigt, wie Heidegger das eigentliche Selbstsein des Daseins einführt und begründet.

In seinem besorgenden In-der-Welt-sein ist das Dasein, ob auf zuhandene Dinge oder Mitmenschen bezogen, immer schon sich vorweg, besorgend-entwerfend mit dem Möglichsein beschäftigt. Die primäre Seinsart des Daseins ist demnach nicht das Wirklich- oder Notwendigsein, sondern das Möglichsein (SuZ 143f.), das das Dasein existenzial *ist*. Die Möglichkeit als Existenzial bestimmt weit mehr, weit ursprünglicher als die Wirklichkeit den Charakter des In-der-Welt-seins, des Besorgens, das nicht nur immer auch auf die Zukunft bezogen ist, sondern im ek-statischen Abstand so etwas wie Wahl und Wahlmöglichkeit allererst schafft. Das eigene 'Sein-können', sein Möglichsein wird dem Dasein aber erst dann wirklich und *eigentlich* aufgeschlossen, wenn es als *ganzes*, d.h. schlechthin und allein das Dasein betreffendes, in den Blick kommt. Diese Aufschlussfunktion kann aber einzig und allein nur das Phänomen des Todes leisten. In existenzialer Hinsicht kann das Dasein nur durch den Tod ganz sein, d.h. zu einem Ende gelangen, zudem kann kein anderes Seiendes dem Dasein seinen Tod abnehmen. Im Tod geht es dem Dasein schlechthin nur um sich selbst, um die äußerste Möglichkeit des Nichtseins (vgl. dazu bes. SuZ 233f., 250ff.). Wenn das Dasein sich als 'Sein zum Tode' begreift, dann weiß es um die Möglichkeit, sich als einmalig daseiendes Dasein zu verstehen, das sich als Selbst übernehmen kann und als *eigentliche* Ganzheit existiert. Um sich als Selbst zu übernehmen, bedarf es für Heidegger der *Entschlossenheit* zur Wahl des eigenen Selbst (SuZ 270), welcher ein eigentliches *Erschließen* von Welt korrespondiert.

Die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit durchzieht wie eine Furche die Philosophie Heideggers, da sie selbst ein Streben nach Eigentlichkeit darstellt. Es wäre aber verfehlt, deswegen die Uneigentlichkeit 'abzuwerten', vielmehr gehört sie existenzial ebenso zum Menschen und zum Sein wie die Eigentlichkeit. Dies wird an der Sprachfrage noch deutlicher werden.

#### 4.1.3. Verstehen und Rede

*Verstehen* und *Rede* fungieren bei Heidegger in *Sein und Zeit* zusammen mit *Be-findlichkeit* und *Verfallen* als *Existenzialien*. Auf Anhieb versteht der Leser die zwei Existenzialien *Verstehen* und *Rede* als *sprachliche* Existenzialien. *Sprache* selbst wird nicht explizit als Existenzial aufgeführt, wird aber im Zusammenhang der Analyse des Verstehens und der Rede (auch in terminologischer Hinsicht) berücksichtigt. *Sprache* nimmt also eine gewisse Außenseiterrolle ein, da sie im System der *Existenzialien* nicht explizit auftaucht. Dass sie aber dennoch einen systematischen Ort im System der Existenzialien hat und zugleich aus diesem System hinausverweist, wird in Kapitel 4.1.4. gezeigt. Was nun die vier Existen-

zialien *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede* und *Verfallen* angeht, so stellen sie keine gleichartigen Existenzialien dar und ihr Verhältnis zueinander stellt ein bekanntes Interpretationsproblem dar. Auf dieses Problem werden wir im Verlauf der folgenden Analysen zu sprechen kommen, wobei wir uns zunächst auf die Analyse der Existenziale *Verstehen* (4.1.3.1.) und *Rede* (4.1.3.2.) konzentrieren, die *scheinbar* einzigen sprachlichen Existenziale. Dass nicht nur sie sprachlichen Charakter haben, zeigt dann Kapitel 4.1.4.

#### 4.1.3.1. Verstehen

Schon in der Anführung der Vorbedingungen zur Fokussierung der Sprachfrage (4.1.2.) wurde gesagt, dass Heidegger schon zu Beginn von *Sein und Zeit* das Dasein als dasjenige Seiende kennzeichnet, dem es um sein Sein geht, dem ein Seinsverständnis und damit auch ein Verstehen seiner selbst (des Seins des Daseins) eignet (SuZ 12). Damit wurde vorgängig schon auf das Existenzial des Verstehens hingewiesen. Verstehen wird zudem in der Folge ausgewiesen als die "Seinsart des Daseins als Sein-können" (SuZ 143) oder auch als "Sein solchen Seinkönnens" (SuZ 144). Im Verstehen entwirft sich das Dasein also in seinem Möglichsein.

Eingeführt wird das Verstehen als existenziale Struktur des *In-Seins* (SuZ 53ff.; 130ff.). Das *In-Sein*<sup>212</sup> als existenzialanalytischer Terminus soll formal das Sein des Daseins anzeigen, insofern es die wesenhafte Verfassung des *In-der-Welt-seins* hat (SuZ 54). Die besondere Funktion der Analyse des In-Seins besteht darin, dass sie einerseits die *Einheit* des Wer des Daseins und der Weltlichkeit zeigt, insofern als das Dasein immer schon im Bewandnis- oder Verweisungszusammenhang seiner Umwelt 'wohnt', mit diesem sozusagen symbiotisch verwachsen ist. Andererseits zeigt die Analyse des In-Seins auf, dass diese Einheit als solche überhaupt nur gegeben ist über den Weg einer 'Ausfaltung' dieser Einheit, die nur geschehen kann, weil das Dasein als solches existiert, das heißt ein ek-statisches, hinaus-stehendes Wesen hat, so dass also Einheit als Differenz möglich wird. Wenn nun *Verstehen* als ein grundlegendes existenziales Strukturmoment des In-Seins genannt wird, so heißt das, dass sich im Verstehen die Einheit von Dasein und Welt konstituiert bzw. entfaltet. Im Verstehen wird, so Heidegger, Welt erschlossen. Es gibt aber nach Heidegger noch eine zweite Seinsart, die die gleiche 'Funktion' innehat, nämlich die *Befindlichkeit*, die sich in *Stimmungen* bekundet. Befindlichkeit und Verstehen sind also die Grundmodi, die grundlegenden Seinsarten, in denen das Verhältnis von Dasein und Welt sich entfaltet. Wichtig ist, dass nach Heidegger die Befindlichkeit nicht ausgeklammert werden darf, jedes Verstehen also immer auch ein 'gestimmtes' ist (SuZ

---

<sup>212</sup> Im Gegensatz zum In-der-Welt-sein zieht Heidegger beim Kompositionsglied Sein in der Kombination In-Sein die Großschreibung vor.

339f.).<sup>213</sup> Verstehen ist nicht nur gebunden an Befindlichkeit, als sozusagen heterogener existenzialer Dimension, Verstehen 'ist' als solches nur, wenn etwas 'ekstatisch' aus sich hinaustritt, wenn etwas 'aus-gelegt' oder ausgefaltet wird. Diese Ausfaltung wird dann in zweifacher Hinsicht von Heidegger analysiert, einerseits als *Auslegung* und andererseits als *Rede* im Sinne einer notwendigen *Artikuliertheit* des 'Aus-gelegten'. Während die *Rede* einen eigenen existenzialen Status zugewiesen bekommt, wird die *Auslegung* von Heidegger im Zusammenhang mit dem Existenzial des Verstehens behandelt.

Es empfiehlt sich, an der *Auslegung* drei Momente zu unterscheiden. Das erste Moment der Auslegung ist die auch im griechischen Wort *logos* oder *legein* vorhandene Bedeutungsvariante des *Herauslegens*, welches Heidegger auch als ursprüngliches 'Herausheben' (PGZ 359f.) eines Moments des Bewandtniszusammenhangs kennzeichnet, das durch diese Heraushebung erst einem Verstehen zugänglich wird. In den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* wird sogar betont, dass das mit diesem Herausheben verbundene ">Ansprechen von etwas als etwas<" (PGZ 360) nicht notwendig in sprachlicher Form geschehen muss, sondern ein Etwas als Etwas auch auf 'vorsprachliche' Weise in den Blick rücken kann. Die *Als-Funktion* als solche gibt es also auch in nicht-sprachlich artikulierter Form. Die sprachliche *Artikulation* der Als-Funktion eröffnet dann aber erst eigentlich die Möglichkeit, das Etwas als Etwas zu *verstehen*. In sprachlicher Artikulation wird die Auslegung 'Bestandteil' des Zeugzusammenhangs, sie wird Teil von Welt (SuZ 224). Nach Heidegger besagt die sprachliche Artikulation der Als-Funktion in und mittels der *Aussage*, dem Wortsinn des griechischen 'Pendants' von *Aussage* (*logos apophantikos*) folgend, dass etwas sich als etwas von sich selbst her zeigt (SuZ 154f.). Diese ursprüngliche Bedeutung von Aussage wandelt sich Heidegger zufolge dann aber. Die ursprüngliche Funktion, nach der im *Als* etwas als Sich-selbst-Zeigendes erblickt wird, lässt das im *Als* Gegenstehende zu einem abgetrennten Etwas werden, legt also den Grund für die Gegenständigkeit des als-haft Erblickten, für seine Auffassung als *Objekt*. Weiterhin wird die Aussage selbst zu einem Objekt (bzw. zu einem objektivierbaren Modus des subjektiven Erkennens), insofern gefragt wird, inwiefern die Aussage als Urteil mit dem von ihr getrennten Objekt oder Sachverhalt korrespondiert (SuZ 154ff.). Für Heidegger darf die Auslegung als Artikulation der Als-Funktion aber nicht als vom Subjekt getrenntes Objekt aufgefasst werden, allerdings rückt sie, wie schon gesagt, als artikuliertes Etwas in den Zeugzusammenhang, wird also Teil des Bewandtniszusammenhangs. Damit ergibt sich das dritte Moment von *Auslegung*, dass Ausgelegtes als solches das jeweils neue Auslegen des Daseins mitbestimmt, dass sich Auslegung also auch auf schon Ausge-

---

<sup>213</sup> Auf diesen zwei existenzialen Grundmodi des In-Seins bzw. zugleich des In-der-Welt-seins beruht dann letztlich auch Apels frühe Heidegger-Rezeption, die die wesentlich 'neue' Erkenntnis Heideggers darin sieht, dass das fundamentalpragmatische In-der-Welt-sein von einem Leib- und Sprachapriori geprägt ist, eben in Anknüpfung an das Leibmoment der Befindlichkeit und das Sprachmoment des Verstehens.

legtes beziehen kann, wie das etwa im Falle der Textinterpretation der Fall ist. Die damit in Zusammenhang stehenden Ausführungen Heideggers zum *hermeneutischen Zirkel* koinzidieren aber nur teilweise mit dem von uns herausgestellten dritten Moment von Auslegung.

Das Geschehen des hermeneutischen Zirkels des Auslegens wird von Heidegger mit Hilfe der Termini *Vorhabe*, *Vorsicht* und *Vorgriff* dargestellt (SuZ 150f.). Mit dem Terminus *Vorhabe* soll gesagt werden, dass jede Auslegung aus einer bestimmten Situativität des Daseins in seinem jeweiligen Bewandniszusammenhang ihren Ausgang nimmt. Der Begriff *Vorsicht* zeigt an, dass mit der Vorhabe auch ein Um-zu-Verhältnis verbunden ist, dass die Auslegung also mit einer umweltlich-besorgenden Zweckhaftigkeit verbunden ist.<sup>214</sup> Der Terminus *Vorgriff* soll besagen, dass die Auslegung sich *zumeist, aber nicht notwendigerweise*, an eine durch frühere Auslegungen schon ausgebildete Begrifflichkeit bzw. Weltausgelegtheit hält. Diese Charakteristik des Vorgriffs wird in der Diskussion der Funktion von *Sprache* noch eine wichtige Rolle spielen. Die entsprechende Textstelle, die beim jetzigen Argumentationsstand (und auch dem entsprechenden in *Sein und Zeit*) noch nicht vollkommen durchsichtig sein kann, lautet folgendermaßen:

“Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwingen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt. Wie immer – die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem *Vorgriff*.” (SuZ 150)

In diesem Zitat zeigt sich die vorgenannte Differenz von *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*, wobei an dieser Stelle noch unklar bleibt, ob die seinsgemäße, d.h. *eigentliche* Begrifflichkeit auch auf ‘vor-ausgelegte’ Begriffe angewiesen ist, oder nur darauf, *überhaupt* in Begriffen zu sprechen, die eine bestimmte Auslegungshinsicht vorzeichnen.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass sich Verstehen in und durch Auslegung vollzieht. Zugleich wurde deutlich, dass hierbei die Artikuliertheit des Ausgelegten ein unverzichtbares Moment darstellt. Die Artikulierungsfunktion ordnet Heidegger der *Rede* zu, die im Folgenden erörtert werden soll.

#### 4.1.3.2. Rede

Der grundlegende Charakter der existenzial-ontologischen Struktur *Rede* ist für Heidegger, wie schon mehrfach gesagt, ihre Artikulierungsfunktion. So heißt es

---

<sup>214</sup> An diese beiden Momente knüpft sich letztlich die Berufung der Autopoiesistheorien auf Heidegger, wobei die Tendenz besteht, die Momente der leibhaft-praxiologischen Bedingtheit von Verstehen und Auslegen in ein Subjekt zu verlegen, das sich seine Welt konstituiert. Die Tendenz Heideggers, Dasein und Welt (nicht im Sinne eines platten Realismus) ihr ‘An-sich’ zu bewahren, wird dabei ausgeblendet. Ein Phänomen kann sich in den Autopoiesistheorien nicht wie bei Heidegger ‘von sich her’ zeigen.



dann auch bei Heidegger: "Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit" (SuZ 161) bzw. "Rede ist das »bedeutende« Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins" (SuZ 161). Als Interpretationsschwierigkeit (vgl. von Herrmann 1964: 181ff., Bock 1966: 17ff., Hennigfeld 1982: 235) wurde oft die Tatsache angesehen, dass das Existenzial der *Rede* in strukturell-systematischer Hinsicht keine Homogenität zu den anderen beiden Existenzialien *Verstehen* und *Befindlichkeit* aufweist. Die Inhomogenität zeigt sich in zweierlei Hinsicht. Erstens dadurch, dass *Befindlichkeit* und *Verstehen* in *Rede* artikuliert werden, das heißt, so könnte man veranlasst sein zu meinen, des Mediums *Rede* bedürfen, um sich überhaupt auszudrücken. *Rede* könnte in diesem Sinne auch als Voraussetzung dafür gedacht sein, dass es überhaupt *Befindlichkeit* und *Verstehen* gibt. Dies scheint der noch vor der eigentlichen Analyse der *Rede* geäußerte Satz "Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die *Rede*" (SuZ 133) aufgrund des Wortes *bestimmt* nahezulegen. *Rede* wäre somit der eigentliche, tiefere Grund, und damit der Ursprung der Gleichursprünglichkeit von *Verstehen* und *Befindlichkeit*.<sup>215</sup> Spätere Stellen, insbesondere der Satz "*Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich*" (SuZ 161) spricht aber gegen eine solche Interpretation. *Rede* als Artikulation soll nach Heidegger weder als Medium noch als tieferer Grund gedacht werden, vielmehr erschließt sich Welt aufgrund der Einheit und Gleichursprünglichkeit der drei Existenziale *Rede*, *Verstehen* und *Befindlichkeit*, wobei dann die *Rede* von der Bestimmung so gedeutet werden muss, dass sie nicht unidirektional, sondern zwischen allen drei Existenzialien wechselwirkend besteht. Die zweite Inhomogenität besteht darin, dass in der Zeitlichkeitsanalyse des Daseins, dem zweiten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* also, der *Befindlichkeit* und dem *Verstehen* (sowie dem *Verfallen*, dem vierten Existenzial, auf das erst im nächsten Unterkapitel eingegangen wird) spezifische Zeitekstasen als primäre Zeitigungsweisen zugeordnet werden – der *Befindlichkeit* die Zeitigung in der 'Gewesenheit', dem *Verstehen* die in der Zukunft –, die *Rede* aber dann nach Heidegger nicht "primär" (SuZ 349) in einer bestimmten Ekstase zeitigt, sondern in ihrer Artikulationsfunktion an allen drei Zeitigungsekstasen, d.h. der Zeitigung von Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft, beteiligt ist. Da die Erschlossenheit von Welt und mit ihr die existenziale Selbsterschlossenheit des Daseins in der vollen und das heißt *ganzen* Ekstase der drei Zeitigungsweisen begründet ist, scheint es zudem angebracht, die von Heidegger vorgenommene Zuordnung von Zeitigungsweisen und existenzialen Grundstrukturen nicht überzuinterpretieren, was auch durch die Verwendung des Wortes *primär* von Heidegger nahegelegt wird. Auch wenn *Verstehen* primär in der Ausrichtung auf die Zukunft gründet, *Befindlichkeit* in der auf Gewesenheit, so muss hier kein Ausschließlichkeitsverhältnis vorlie-

---

<sup>215</sup> Vgl. dazu auch Hennigfeld (1982: 222), der eine entsprechende Kritik Stassens, der hier eine Widersprüchlichkeit bei Heidegger sieht, referiert und kommentiert.

gen.<sup>216</sup> Auch diese Interpretationsschwierigkeit rüttelt also nicht an der grundlegenden These, dass Rede, Befindlichkeit und Verstehen deswegen existenzial-ontologische Grundstrukturen genannt werden, weil sich in ihnen die Seinsart des Daseins als existierendes, d.h. zur Ekstasis und Zeitigung 'befähigtes' Seiendes manifestiert. Rede steht deswegen, ebenso wie Befindlichkeit und Verstehen, in einem intrinsischen Bezug zur Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein.

Dies macht Heidegger in der folgenden Textpassage deutlich:

“Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlichkeit des Da, ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein, muß auch die Rede wesenhaft eine spezifisch *weltliche* Seinsart haben. Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.” (SuZ 161)<sup>217</sup>

Damit soll gesagt sein, dass Bedeutungen nicht als ideale logische Entitäten abgekoppelt für sich bestehen, sondern als artikulierte “Verlautbarung” (PGZ 387) ursprünglicher ‘Bedeutung’ im Bewandniszusammenhang des besorgenden In-der-Welt-seins des Daseins gesehen werden müssen. Wortbedeutung ist somit ‘gefrorene’ Bedeutung des ursprünglich pragmatisch-umweltlichen Bewandniszusammenhangs. Genauer müsste gesagt werden, diesem Bewandniszusammenhang entwächst Rede und konstituiert ihn *gleichermaßen*. Auch die Befindlichkeit, die sich in Stimmungen äußert, darf nach Heidegger nicht so verstanden werden, als würden im Innern verschlossene Stimmungen mittels der Rede nur bisweilen und mehr oder weniger adäquat ausgedrückt, vielmehr ist Befindlichkeit immer auch schon ‘draußen’, sie offenbart und bekundet sich “im Tonfall, der Modulation, im Tempo der Rede, »in der Art des Sprechens«” (SuZ 162), ist also, wenn auch zumeist nicht propositional expliziert, dennoch immer artikuliert.

Da zur Welt nicht nur das ‘Zeug’, sondern auch die anderen ‘Daseine’ zählen, umschließt die intrinsische Verbundenheit von Rede und In-der-Welt-sein auch die Verbundenheit von Rede und *Mitsein* (als *mit anderen ‘Daseinen’ in der Welt sein*). Schon 1924 schreibt Heidegger:

“Das Miteinander=reden ist [...] die Grundweise des *Miteinander=seins=in=der=Welt*. Das etwas Besprechen, das Zu- und Abreden »in einer Sache« hat den Charakter des Aufgehens mit den anderen im Besprochenen. Die besorgte Umwelt in ihrer Bedeutsamkeit als das, worüber gesprochen wird im Besorgen, nicht etwa die Redenden oder gar die Rede sind ausdrücklich gegenwärtig.” (BZ 28)

---

<sup>216</sup> Allerdings wirkt besonders die Interpretation der *Furcht* als eine primär in der ‘Gewesenheit’ zeitigende Stimmung (SuZ 341ff.) als eine etwas forcierte und Systemzwängen folgende Analyse.

<sup>217</sup> Vgl. in gleichem Sinn auch (BZ 28; PGZ 287).

Gleichbedeutende Formulierungen finden sich dann auch in *Sein und Zeit* (vgl. SuZ 161f.). In der Vorlesung von 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, die als Ausführung des ungeschriebenen Teils von *Sein und Zeit* gelesen werden muss, heißt es dann noch genauer bezüglich des ‘Aufgehens mit den anderen im Besprochenen’:

“Ein Dasein teilt sich ausprechend dem anderen mit, heißt: aussagend etwas aufweisend teilt es mit dem anderen Dasein dasselbe verstehende Verhältnis zu Seiendem, worüber ausgesagt wird. In der Mitteilung und durch sie kommt ein Dasein mit dem anderen, dem Adressaten, in dasselbe Seinsverhältnis zu dem, worüber die Aussage geht, wovon die Rede ist. Die Mitteilungen sind nicht ein Schatz aufgehäufter Sätze, sondern sie sind zu fassen als Möglichkeiten, durch die der eine mit dem anderen in dasselbe Grundverhältnis zum Seienden kommt [...]” (GdP 299)

Hiermit sind Fragen nach Konsens oder Dissens, nach Fehlinterpretation oder gelungener Interpretation noch nicht gestellt. Man könnte auch sagen, dass durch die Artikulation in *Rede* allererst die existenzial-ontologische Basis dafür geschaffen ist, dass Stimmungen und ‘illokutionäre Akte’ als solche überhaupt verstanden und wahrgenommen werden können. Dies wird besonders auch in Heideggers Skizzierung der “existenzialen Möglichkeit” (SuZ 163) des *Hörens* und *Schweigens* deutlich, in welchen sich das “existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den anderen” (SuZ 163) bekundet. Hören kann sowohl einstimmendes ‘Folgen’ und ‘Mitgehen’ bedeuten als auch ‘Nicht-Hören’ und ‘Widersetzen’. Und auch im Schweigen bekundet sich eine Form von Stellungnahme, die auf der Basis des ursprünglichen Verstehenkönnens gründet (SuZ 164).

Diese existenzial-ontologische Basis besteht also einerseits, wie jetzt schon mehrfach betont, im In-der-Welt-sein (und unter anderem dem zugehörigen Mit-sein) des Daseins, andererseits aber auch, und zwar aus der Perspektive der Zeitlichkeitsanalyse, in den zugrundeliegenden Zeitigungsweisen des Daseins. Auch dies wird eindeutiger als in *Sein und Zeit* in den *Grundproblemen der Phänomenologie* ausgesprochen:

“Die [...] Zeitbestimmungen sind nur, was sie sind, sofern sie der Zeitlichkeit entspringen, indem diese sich ausspricht. Mit dem Jetzt, Dann und Damals spricht sich das Gewärtigen, die Zukunft, das Behalten, die Gewesenheit, und das Gegenwärtigen, die Gegenwart aus.” (GdP 377)

Von dieser zweifachen Basis aus müssen dann auch die Anklänge an sprachwissenschaftliche Untersuchungen und Begriffe verstanden werden, die im Zusammenhang der weiteren Analyse der Rede bei Heidegger auftauchen. Dies betrifft einerseits den einmaligen und kurzgehaltenen Hinweis auf die damalige sprachwissenschaftliche Diskussion zum Verhältnis von *Aktionsarten* und *Zeitstufen*, andererseits die Anführung von *vier konstitutiven Momenten* der Rede.

Bezüglich der Diskussion um Aktionsarten und Zeitstufen bezieht sich Heidegger in *Sein und Zeit* im Rahmen der sowieso kurzgehaltenen Analyse der Zeitlichkeit der Rede in einer Anmerkung auf Arbeiten Wackernagels und Her-

big's. Während Herbig's Artikel von 1896 sich besonders mit der Frage beschäftigte, welches grammatische Phänomen ursprünglicher, d.h. sprachgeschichtlich früher aufgetreten sei (Herbig 1896: 170f.), wobei Herbig die Aktionsart als den morphematisch markierten Zeitstufen vorgängiges Phänomen ansieht, geht es Wackernagel einige Jahrzehnte später nicht in erster Linie um die Klärung dieser Frage – hier verweist er vielmehr auf Herbig's Ergebnisse (Wackernagel 1920: 152) –, sondern um eine auf Sprachvergleichen beruhende Differenzierung dieser Begriffe. Heidegger gibt nun einerseits zu erkennen, dass er zumindest Kenntnis dieser doch recht spezifischen Forschungsliteratur aus dem Bereich der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft besitzt, andererseits betont er unmissverständlich, dass die Frage nach der möglichen grammatischen Ausdrückbarkeit von Zeitphänomenen oder der geschichtlichen Entstehung dieser Sprachformen ihren Ausgang vom ontologischen 'Apriori' der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit, bzw. so muss man ergänzen, seinem Korrelat, dem In-der-Welt-sein des Daseins, nehmen müsste:

“Die Tempora ebenso wie die übrigen zeitlichen Phänomene der Sprache, »Aktionsarten« und »Zeitstufen«, entspringen nicht daraus, daß die Rede sich »auch« über »zeitliche«, das heißt »in der Zeit« begehende Vorgänge ausspricht. [...] Die Rede ist *an ihr selbst* zeitlich, sofern alles Reden über ..., von ... und zu ... in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gründet. Die *Aktionsarten* sind verwurzelt in der ursprünglichen Zeitlichkeit des Besorgens, mag dieses auf Innerzeitiges sich beziehen oder nicht.”  
(SuZ 349)

Was die *vier konstitutiven Momente von Rede* betrifft, so müssen Heidegger's Argumente auch hier aus der Perspektive der Daseinsanalytik verstanden werden. Allerdings ist der Argumentationskontext hier wesentlich verwickelter. Heidegger legt seine Auffassung bezüglich dieser vier Momente von Rede systematisch<sup>218</sup> in den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* und in *Sein und Zeit* dar. Die vier Momente von Rede werden folgendermaßen bezeichnet: 1) die *Kundgabe*, das *Worüber* der Rede, 2) das *Geredete* als solches, 3) die *Mitteilung*, 4) das *Sichaussprechen* (vgl. PGZ 361ff.; SuZ 161f.). Für die Interpreten Heidegger's, die sich allein im Horizont der Philosophie Heidegger's bewegen, stellen diese Momente kein Interpretationsproblem dar und sie werden recht zügig und im Prinzip paraphrasierend abgehandelt (vgl. u.a. von Herrmann 1964. 183ff.; Biemel 1969: 493; Hennigfeld 1982: 224f.). Interpretationsprobleme bestehen aber in mehrfacher Hinsicht, wenn der weitere Kontext dieser Redeanalyse beachtet wird. Erstens schlägt Heidegger hier eine Brücke von *Rede* zu *Sprache*:

“Die vier Strukturmomente gehören in der Einheit zum Wesen der Sprache selbst, und jede Rede ist von diesen Momenten wesentlich bestimmt;

---

<sup>218</sup> In der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* (von 1924) geht Heidegger zwar auch auf diese Momente ein (BZ 29f., 33), gelangt aber noch nicht zu der systematischeren Fassung der *Prolegomena*, die dann in *Sein und Zeit* beibehalten wird.

dabei können die einzelnen Momente zurücktreten, aber sie fehlen nie.”  
(PGZ 364)

Zweitens grenzt er seine Analyse gegenüber anderen “Definitionen des >Wesens der Sprache<, die man bisher versucht hat: als >Symbol<, als >Ausdruck der Erkenntnis<, als >Kundgabe von Erlebnissen<, als >Mitteilung< oder als >Gestaltung des Lebens<” (PGZ 364 ; ebenso SuZ 163) ab. Drittens sieht Lafont<sup>219</sup> in Heideggers Analyse “a clear parallel with the functions analyzed by Bühler” (Lafont 1999: 57), glaubt also, dass eine Deutung dieser Analyse Heideggers von sprachwissenschaftlichen Prämissen aus unproblematisch ist. Es lohnt sich also, die Analyse Heideggers etwas sorgfältiger zu betrachten.

Zunächst sei erläutert, wie Heidegger die vier Momente von Rede meiner Ansicht nach versteht. Beim ersten Moment der Kundgabe fällt sofort auf, dass die *Kundgabe* Heideggers aus sprachwissenschaftlicher Perspektive sehr vieles umfasst, einerseits nämlich das *Dargestellte* im Sinne Bühlers, andererseits aber auch die *Kundgabe* und den *Appell* Bühlers. Denn das Würüber der Rede, was nach Heidegger die Kundgabe ausmacht, ist ihm zufolge nicht nur das in einer Aussage Ausgesagte oder das durch Rede Referierte, sondern auch das mit Rede *Bezweckte* (Bühlers Appellfunktion), d.h. in modernerer Terminologie der illokutionäre Akt, d.h. der sich im Gesagten ausdrückende Befehl, Wunsch etc. Was in der Forschung überhaupt nicht beachtet wird, ist, dass Heidegger hier in enger Anlehnung an die von ihm geschätzten *Logischen Untersuchungen* Husserls argumentiert.<sup>220</sup> Bei Husserl heißt es unter anderem:

“Den Inhalt der Kundgabe bilden die kundgegebenen psychischen Erlebnisse. Den Sinn des Prädikates *kundgegeben* können wir in einem engeren und weiteren Sinne fassen. [...] So ist z.B., wenn wir über einen Wunsch aussagen, das Urteil über den Wunsch kundgegeben im engeren, der Wunsch selbst kundgegeben in einem weiteren Sinne. [...] Das Verständnis der Kundgabe ist nicht etwa ein begriffliches Wissen von der Kundgabe, nicht ein Urteilen von der Art des Aussagens; sondern es besteht bloß darin, daß der Hörende den Sprechenden anschaulich als eine Person, die dies und das ausdrückt, auffaßt (apperzipiert), oder wie wir geradezu sagen können, als eine solche wahrnimmt. Wenn ich jemandem zuhöre, nehme ich ihn als Sprechenden wahr, ich höre ihn erzählen, beweisen, zweifeln, wünschen usw. [...] Die gemeinübliche Rede teilt uns eine Wahrnehmung auch von psychischen Erlebnissen fremder Personen zu, wir «sehen» ihren Zorn, Schmerz usw.” (Husserl 1993b: 33f.)

Einen direkten Hinweis auf Husserl finden wir auch schon an einer früheren Textstelle der *Prolegomena*, in der die Kundgabe mit der *intentio*, die Mitteilung

---

<sup>219</sup> Zum gleichen Urteil gelangt auch J. Roth (2004: 162, Anm. 472), der es allerdings bei einer beiläufig angebrachten Bemerkung belässt, die nicht näher begründet wird.

<sup>220</sup> Die verschobene, partielle terminologische Parallelität zu Bühler ergibt sich dann eher daher, dass Bühler Husserl intensiv studiert hatte und man vermuten muss, dass auch er in der Wahl seiner Termini Anleihen bei Husserl nahm.

mit dem *intentum* verbunden wird, und dies im Zusammenhang mit der Diskussion des Begriffs der kategorialen Anschauung bei Husserl.<sup>221</sup>

Den Begriff der Mitteilung finden wir dementsprechend bei Husserl auch in Korrelation zu dem der Kundgabe:

“[...] Mitteilung wird aber dadurch möglich, daß der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht. Und er tut dies, sofern er den Sprechenden als eine Person auffaßt, die nicht bloße Laute hervorbringt, sondern zu ihm spricht, die also mit den Lauten zugleich gewisse sinnverleihende Akte vollzieht, welche sie ihm kundtun, bzw. deren Sinn sie ihm mitteilen will. [...] Was den geistigen Verkehr allererst möglich und die verbindende Rede zur Rede macht, liegt in dieser durch die physische Seite der Rede vermittelten Korrelation zwischen den zusammengehörigen physischen und psychischen Erlebnissen der miteinander verkehrenden Personen. Sprechen und Hören, Kundgabe psychischer Erlebnisse im Sprechen und Kundnahme derselben im Hören, sind einander zugeordnet.” (ebd. 33)

Mitteilung wird dann auch bei Heidegger als gemeinsame Teilhabe, als Übereinstimmung bzw. als sich gemeinsames Halten im Horizont des *Intentum* aufgefasst, und damit, und das ist ganz wesentlich, von der Dynamik der zwischen Ich und Du hin- und herspielenden illokutionären Akte *gelöst*:

“Mitteilung muß aus der Struktur des Daseins als mit dem Anderen sein verstanden werden. Sie ist nicht so etwas wie ein Transport von Erkenntnissen und Erlebnissen aus dem Innern eines Subjekts in das Innere des anderen, sondern sie ist das Offenbarwerden des Miteinanderseins in der Welt, und zwar aus der entdeckten<sup>222</sup> Welt selbst her, die im Miteinandersprechen offenbar wird. Im Miteinandersprechen über etwas werden nicht Erlebnisse hin und her zwischen Subjekten ausgetauscht, sondern im Sprechen miteinander ist das Miteinandersein bei der besprochenen Sache selbst, und erst aus dieser her – im je schon Mitsein in der Welt – erwächst das Sichverstehen.” (PGZ 362f.)

Sehen wir, bevor wir weitere Schlüsse ziehen, zuerst noch auf die beiden anderen Momente von Rede, das *Geredete* als solches und das *Sichaussprechen*. Bezüglich des *Geredeten* beschränkt sich Heidegger darauf, es als *Gesagtes als solches* in Abgrenzung vom referierten ‘Gegenstand’ zu kennzeichnen (PGZ 362; SuZ 162), womit er einerseits auf die Rede in ihrer Eigenschaft als Artikuliertes verweist, also auf sie als sprachliche Entität, andererseits wird aber auch mitangesprochen, dass das sprachliche ‘Material’ in der Rede eine Referenzfunktion übernimmt. Wenn wir hier von *Referenz* sprechen, so heißt das nach Heidegger allerdings

---

<sup>221</sup> Weiter unten wird noch explizit auf die wichtige Bedeutung von Husserls Konzept der kategorialen Anschauung für Heidegger eingegangen. Was hier nicht weiter erläutert werden kann, ist die Tatsache, dass Heidegger die Untersuchungen Husserls zu Kundgabe und Mitteilung aus der ersten Logischen Untersuchung zu Ausdruck und Bedeutung auf der Folie der sechsten Logischen Untersuchung, der für ihn wesentlichsten, interpretiert.

<sup>222</sup> In *Sein und Zeit* verwendet Heidegger dann den Terminus *Entdeckung* für eine ausgezeichnete Art des Erschlossenseins, diejenige des Seins.

nicht, dass ein Subjekt mit Hilfe sprachlichen Materials auf Objekte referiert, sondern dass sich Welt in Artikuliertem 'offenbart'. Während beim Referenzgedanken die Referenz eine herzustellende ist, eine Beziehung, die im Prinzip zwischen zwei autonomen, unbezogenen Entitäten geknüpft wird, beruht die Verbindung von Artikulation und Welt bei Heidegger auf einer vorgängigen Einheit, der Zeitlichkeit bzw. dem In-der-Welt-sein. Das *Sichaussprechen* wird von Heidegger in einen direkten Zusammenhang mit der existenzialen Struktur der Befindlichkeit gebracht. Sichaussprechen ist "Bekundung des befindlichen In-Seins" (SuZ 162; vgl. auch PGZ 363), die sich, wie schon vorher erwähnt wurde, sprachlich in Tonfall, Modulation etc. der Rede äußert.

Was nun die erwähnten Interpretationsschwierigkeiten angeht, so lässt sich, bis auf die Frage des Brückenschlags zu *Sprache*, die im jetzt folgenden Unterkapitel untersucht wird, Folgendes sagen: Die Einteilung der vier Momente von *Rede* ist nicht sprachwissenschaftlich motiviert, sondern wurzelt in der Daseinsanalytik und den in ihr aufgezeigten existenzial-ontologischen Strukturen des In-der-Welt-seins des Daseins. Dies wird von Heidegger auch explizit gesagt:

"Sprechen ist als *Sichaussprechen*<sup>223</sup> des In- und Mitseins das Sein zur Welt – Rede." (PGZ 361)

Die *Kundgabe* charakterisiert also nach Heidegger den Einheitsbezug von Dasein und Welt als in Rede artikulierten, die *Mitteilung* das existenziale Strukturmoment des Mitseins als in Rede artikuliertes, das (eingeschränkte) *Sichaussprechen* das existenziale Strukturmoment der Befindlichkeit als artikuliertes und das *Geredete* die Artikuliertheit als solche von Rede. Die Termini *Kundgabe* und *Mitteilung* entstammen einer Auseinandersetzung mit den *Logischen Untersuchungen* des frühen Husserl, das heißt dem Text Husserls, den Heidegger immer schätzte und der seiner Ansicht nach nicht nur der Daseinsanalytik am nächsten kam, sondern ihre Entstehung gewissermaßen auch in Gang brachte. Die Abgrenzung zu anderen Wesensdefinitionen von Sprache ist entsprechend dadurch motiviert, dass 'Sprache' (zunächst einmal als 'Rede') Heidegger zufolge nicht von der Grundverfassung des Daseins, seinem In-der-Welt-sein, losgekoppelt werden darf. Diesen Vorwurf macht Heidegger insbesondere Cassirer (und vice-versa)<sup>224</sup>, so dass es auch nicht überrascht, die für Cassirer zentralen Begriffe des *Symbols* und des *Ausdrucks* unter den kritisierten zu finden. Die etwas ausführlichere Besprechung der vier Momente von Rede hatte aber auch die Funktion zu zeigen, dass es Heidegger nicht um die von der Sprachwissenschaft und später dann auch von Apel fokussierte Frage geht, inwiefern mit sprachlichen (illokutionären) Akten Geltungsansprüche aufgestellt und als Appell an den Angesprochenen gerichtet werden, derart, dass die Entscheidung über die Reaktion oder die Bewertung des erhobenen Geltungsanspruchs zur Diskussion steht. Dies ist für Hei-

---

<sup>223</sup> An dieser Stelle ist *Sichaussprechen* nicht im Sinne eines Moments der Rede, sondern als alle vier Momente umgreifendes Wesensmerkmal von Rede gemeint.

<sup>224</sup> Darauf werden wir in Kapitel 4.4. noch näher eingehen.

degger eine sekundäre Frage. Ebenso sekundär wäre für Heidegger die Perspektive einer pragmatischen Zeichentheorie im Sinne etwa von Morris oder Peirce, nach welcher die wesentliche Rolle des Angesprochenen die des Interpreten ist. Zu beachten ist allerdings, dass Heidegger (ebenso wie Husserl an den zitierten Stellen) das Phänomen der propositional-illokutionären Doppelfunktion von Sprechakten schon (also in sprachwissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht sehr früh) erkannt hat, diesem aber keine entscheidende Erkenntnisfunktion beimessen wollte. Entscheidend wird für Heidegger vielmehr ein ganz anderer Gesichtspunkt, nämlich die Differenz von 'Eigentlichkeit' und 'Uneigentlichkeit', die sich quer durch die bedeutungstheoretischen 'Dreiecke' zieht. Dass dies so ist, wird aber erst wirklich deutlich, wenn die Funktion von *Sprache* und 'Gerede' bei Heidegger analysiert wird.

#### 4.1.4. 'Gerede' als *langue* und die 'Zweideutigkeit'

Konzentriert man sich auf eine Interpretation von *Sein und Zeit*, so erscheint der Begriff *Sprache* unterbestimmt. Auf der Suche nach hilfreichen definitorischen Bestimmungen fällt dann ins Auge, dass *Sprache* scheinbar dem Phänomen *Rede* nachgeordnet erscheint. Die zwei meistbeachteten Bestimmungen lauten:

“Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.” (SuZ 160f.)

“Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache.” (SuZ 161)

Das Verhältnis von Rede und Sprache wird erst deutlicher, wenn man das, was Heidegger mit dem Terminus *Gerede* bezeichnet, näher analysiert. Wie wir jetzt zeigen wollen, muss man *Gerede* als *langue* verstehen, wobei es zahlreiche Übereinstimmungen mit dem *langue*-Begriff Weisgerbers und dem der *langue* als Macht bei Humboldt gibt. Entsprechend den 'Funktionen' des Geredes bei Heidegger ist die Analyse von *Gerede* dreistufig: (i) erstens geht es darum, das Gerede und sein 'Subjekt', das Man (Man-selbst), als positive, d.h. existenziale Grundstrukturen zu erfassen, (ii) zweitens geht es um Macht und Wirkungen des Geredes, (iii) drittens um seinen Verdeckungscharakter. (iv) Im Gefolge dieser Analyse stellt sich dann bei Heidegger die Frage, inwiefern ein Ausweg aus der *langue* möglich ist. Die Diskussion dieser Frage hängt aufs engste mit dem von Heidegger so benannten Phänomen der *Zweideutigkeit* zusammen.

(i) Heidegger führt den Terminus *Gerede* in *Sein und Zeit* wie folgt ein:

“Der Ausdruck »Gerede« soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden. Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert. Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache. Im Ausgesprochenen liegen dann je schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich. [...] Die Aus-



gesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins." (SuZ 167)

Die Aus- oder Hinausgesprochenheit von Rede entpuppt sich also als Sprache bzw. als in Sprache verwahrtes vorgegebenes Ausgelegtsein von Welt. Welt erscheint dadurch in schon vorgegebene Bedeutungszusammenhänge gegliedert. Heidegger betont zudem, dass es sich hier um kein negatives Phänomen handelt, sondern um ein existenziales Phänomen, das die Seinsart des Daseins betrifft. Auch wenn diese Seinsart das *alltägliche* Sein des Daseins betrifft, so gehört sie doch notwendig zum Dasein und ist deswegen existenzial. Das folgende, *Sein und Zeit* vorausliegende Zitat erläutert diese Notwendigkeit und erinnert zugleich stark an das Muttersprachapriori Weisgerbers:

"Das Gerede kann aber nunmehr als die Verwahrungsart der Auslegung verstanden werden. [...] Im Gerede verhärtet sich die Auslegung zur Ausgelegtheit. Das bei der Geburt »zur Welt gekommene« Dasein wächst in solcher Ausgelegtheit auf und in eine solche hinein." (BZ 34f.)

Das folgende Zitat aus den *Prolegomena* schließlich definiert diese Ausgelegtheit, in die jedes Dasein hineinwächst, als *alltägliche*, (an anderen Stellen bevorzugt Heidegger die Bezeichnung *öffentliche*) und bringt sie in Verbindung mit dem *Man*, welches sich als 'Subjekt' oder Träger dieser Ausgelegtheit zeigt:

"Diese als Gerede herrschende und verfestigte Auslegung der Welt und des Daseins bezeichnen wir als die *alltägliche Ausgelegtheit des Daseins*. Jedes Dasein bewegt sich in einer solchen Ausgelegtheit, die zumeist mit der Ausgelegtheit der Generation einer bestimmten Zeit zusammenfällt und sich mit ihr modifiziert. Diese Ausgelegtheit beschließt in sich, was man im öffentlichen Miteinander über die Welt und das Dasein sagt. Das, was *man* sagt, hat die Führung aller Auslegung und damit die Zeitigung des Verstehens übernommen, das heißt, das, was *man* sagt, ist es eigentlich, was über die verschiedenen Seinsmöglichkeiten des Daseins verfügt." (PGZ 374f.)

Obwohl in diesem Zitat schon die Macht des *Man* und der öffentlichen Ausgelegtheit angesprochen ist, muss beachtet werden, dass das *Man* ebenso wie das Gerede ein ursprünglich 'positives', d.h. existenziales Phänomen ist:

"Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins." (SuZ 129)

Faktisch, oder wie Heidegger betont, "*zunächst*" (SuZ 129) beginnt jedes Dasein "in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. *Zunächst* »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man." (SuZ 129).

In den *Prolegomena* verknüpft nun Heidegger explizit den Terminus *Sprache* mit dieser öffentlichen Ausgelegtheit im Man und kennzeichnet die Seinsart von Sprache genauer:

“Die Verhärtung der Ausgelegtheit erfährt aber darin noch eine Steigerung, daß die mitgeteilte Rede immer ausgesprochen ist und die Gesprochenheit der Ausgelegtheit (nichts anderes ist die Sprache) ihr Wachstum und ihren Verfall hat. Die Sprache selbst hat die Seinsart des Daseins. Es gibt nicht Sprache überhaupt als freischwebendes Wesen, an dem die verschiedenen sogenannten Einzelexistenzen Teil hätten. Jede Sprache ist – wie das Dasein selbst – in ihrem Sein *geschichtlich*. Das scheinbar gleichmäßige freischwebende Sein einer Sprache, in dem das Dasein sich immer zunächst bewegt, ist nur ihre Unzugehörigkeit zu einem bestimmten jeweiligen Dasein, d.h. ihr nächster Seinsmodus im Man.” (PGZ 373)

Das Wesen der Sprache, und zwar im Sinne von Sprache als *langue*, ist also nur deswegen scheinbar so abstrakt und überindividuell kollektiv, weil es nach Heidegger – allerdings nur als Wesen der Sprache im Sinne des Geredes – im Man gründet. Auf dem Fundament der vorgegebenen Auslegungsleistungen des Man beginnt ein jedes Dasein faktisch sein Sprechen und seine Auslegung von Welt. Dass Sprache die Seinsart des Daseins hat, heißt, dass sie notwendig mit der Existenz des Daseins verbunden ist, im Verstehen und Auslegen ‘lebt’. Sie gewinnt ein ‘eigenes’ geschichtliches Sein dadurch, dass sie das im Man vollzogene Verstehen konserviert. Schon hieran sieht man, dass die Seinsart der Sprache im Man für Sprache grundlegend ist, obwohl noch gar nicht die Frage berührt ist, ob Sprache sich auf diese ihre Verfasstheit beschränkt. Deutlich ist zunächst nur, dass Sprache als *langue* nach Heidegger berechtigterweise als *existierende* Entität angesehen werden muss. Im Folgenden wird gezeigt, dass nach Heidegger diese Entität eine starke Wirkung auf bzw. Macht über das Dasein ausübt.

(ii) Sprache als *langue qua Gerede* übt in verschiedenen Hinsichten Macht über jedes Dasein aus. Die Grundwirkung dieser Macht besteht darin, dass ein jedes Dasein in vorgegebene Interpretationsbahnen gezwängt wird, – man könnte also auch durchaus im Sinne Weisgerbers oder Humboldts sagen: dass es an bestimmte Weltansichten gebunden wird. *Langue* als *Gerede*, so Heidegger, “regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung” (SuZ 127). Damit ist in Weisgerberschem oder Humboldtschem Sinne gesagt, dass der durchschnittliche öffentliche Diskurs, die stereotypen Meinungsäußerungen, auf die Heidegger immer wieder zu sprechen kommt, verwurzelt sind in einem ‘tieferliegenden’ sprachlichen Weltbild. Indem Heidegger explizit auf das Hineinwachsen in dieses sprachliche Weltbild aufmerksam macht, wird es implizit auch als *mutter-sprachliches* ausgewiesen.

Zudem regelt und bestimmt Heidegger zufolge das Gerede auch die *Befindlichkeit* des in es verwickelten Daseins:

“Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man »sieht«. (SuZ 169f.)

Entscheidend ist zudem, dass auch das 'Mitdasein' oder 'Miteinandersein' von der öffentlichen Ausgelegtheit, dem Gerede als *langue*, bestimmt wird:

“Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten. Es hält sich in der Schwebe und ist in dieser Weise doch immer bei der »Welt«, mit den Anderen und zu ihm selbst.” (SuZ 170)

In den *Prolegomena* hatte Heidegger sogar noch deutlicher formuliert, dass im 'Normalfall' eine jede intersubjektive Aushandlung von Weltinterpretationen auf dem Boden dieser gemeinsamen Man-Welt stattfindet:

“[...] die Welt ist immer schon primär als die gemeinsame Welt gegeben, und es ist nicht so, daß auf der einen Seite zunächst einzelne Subjekte wären, die jeweils ihre eigene Welt hätten, und daß es nun darauf ankäme, die verschiedenen jeweiligen Umwelten der einzelnen aufgrund irgendeiner Verabredung zusammenschieben und daraufhin zu vereinbaren, wie man eine gemeinsame Welt hätte. So stellen sich die Philosophen die Dinge vor, wenn sie nach der Konstitution der intersubjektiven Welt fragen. Wir sagen: das erste, was gegeben ist, ist diese gemeinsame Welt des Man [...].” (PGZ 339)

(iii) Man sieht nach der bisherigen Charakterisierung des Geredes und des ihm korrelativen 'kollektiven Subjekts' des Man, dass die Kriterien zur Aufstellung der vier existenzialen Strukturen des In-der-Welt-seins – *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede* und *Verfallen* – heterogen sind. Das *Verfallen* bezeichnet die Seinsart des der öffentlichen Ausgelegtheit des Man verschriebenen Daseins in sprachlicher *und* befindlicher Hinsicht. Heidegger exerziert die Analyse einer solchen befindlichen Verfallenseins am Beispiel der *Neugier* als eines der Modi des befindlichen Verfallenseins. Die Verfallenseins, so scheint es zunächst einmal, rückt deshalb in methodischer Hinsicht *neben* die Grundexistenzialien des Daseins, weil ihre Macht und ihr Einfluss entscheidend sind. Das Sich-Aufhalten des Daseins in der öffentlichen Ausgelegtheit des Geredes entlastet (SuZ 127) nach Heidegger das Dasein von dem eigenen, ganzen Sein-können, es nimmt dem Dasein die eigene Verantwortlichkeit ab (SuZ 127) und bewirkt, dass das Sein-können des eigenen Selbst und das des Mit-Daseins “verloren” wird, d.h. gar nicht erst in den Horizont des Möglichen gerät (SuZ 128). Damit *versperrt*, *verdeckt* und *verhindert* es die Sicht auf diese Möglichkeit. Die *Neugier* entspricht dieser permanenten Flucht vor dem eigenen Selbst (BZ 38). Aus der Perspektive der Zeitlichkeitsanalyse entspricht der *Neugier* die Unfähigkeit zum Verweilen, zur Auseinandersetzung mit einer Sache und zur Fähigkeit, sich aus der vollen zeitlichen Ekstasis, der Ganzheit des eigenen Selbst in einen Bezug zu Welt zu setzen. Die *Neugier* springt immer nur vom Jetzt zum nächsten Jetzt, sie bewirkt sozusagen einen permanenten 'Urlaub' von eigentlicher Auseinandersetzung, und erzeugt oder verstärkt zugleich die Auffassung einer homogen fließenden Zeit (BZ 70ff.).

(iv) In *Sein und Zeit* folgt der Analyse der *Neugier*, die wir hier nur kurz umrissen haben, diejenige der *Zweideutigkeit*, als der neben *Gerede* und *Neugier* dritten "Seinstendenz" (SuZ 346) des *Verfallens*. Das Strukturmoment der *Zweideutigkeit* wird in der gängigen Literatur zur (frühen) 'Sprachphilosophie' Heideggers durchweg unberücksichtigt gelassen, es wirkt auf den ersten Blick wie ein in systematischer Hinsicht unnötiger Zusatz in der Analyse des *Verfallens*. Meiner Ansicht nach verbirgt sich in ihm aber das *entscheidende* Moment für ein Verständnis der weiteren Entwicklung von Heideggers Sprachdenken.

Das Strukturmoment der *Zweideutigkeit* soll besagen, dass alles, *eigentliches und uneigentliches* Verstehen, Reden und Sich-Befinden gleichermaßen auf die Ebene des öffentlich Beredeten gezogen wird, es verfällt damit dem Mechanismus, immer schon bekannt zu sein, immer schon gewusst zu sein, eine Neuigkeit zu sein, die sofort wieder veraltet und irgendwann auch schon einmal so von jemand anderem gesagt worden ist. Jeder Daseins- und Seinsentwurf wird damit zu einem beliebigen, kontingenten, im Prinzip unwesentlichen Bestandteil eines Ideenarsenals, das so, aber ebensogut auch anders aussehen könnte. Alles *Artikulierte*, sobald es publik, publiziert oder einfach nur artikuliert wird, verfällt *notwendig* diesem Mechanismus, es wird "über Nacht als längst bekannt geglättet" (SuZ 127), es ist für die Öffentlichkeit sofort "veraltet" (PGZ 386). Da Artikulation aber ein existenziales Strukturmoment des Daseins und seines In-der-Welt-seins ist, ist dieses Verfallen ein *unausweichliches*, nämlich mit der Existenz des Menschen gegebenes und kein kontingentes Geschehen. Deshalb ist die *Zweideutigkeit* 'überall' präsent, sie betrifft die Welt, das Mitsein und sogar das Selbstsein des Daseins (SuZ 173). Indem alles sprachlich Artikulierte und jede Befindlichkeit notwendig in den Sog der öffentlichen Ausgelegtheit gerät, bewirkt sie eine generelle, existenzial verankerte Unsicherheit in der Frage, was *eigentlich* und was *uneigentlich* ist, worin sich auch der eigentliche Grund für Heideggers Begriffswahl verbirgt. Indem sich die *Zweideutigkeit* auch "auf das Sein des Daseins zu ihm selbst" (SuZ 173) erstreckt, wird dieses selbst sich unsicher, ob es, wenn es vermeint, sein eigenes ganzes Sein-können 'ergriffen' zu haben, dies auch wirklich ergriffen hat. Die *Zweideutigkeit* bewirkt eine kategorische, da existenziale Unsicherheit hinsichtlich der Unterscheidung von Sein und Seiendem und, auf tieferer Ebene, von *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* (SuZ 173; PGZ 384). Deswegen bezeichnet Heidegger sie als "Steigerung des *Verfallens*" (PGZ 384; vgl. auch SuZ 178). Man müsste sogar sagen, dass die *Zweideutigkeit* nicht nur eine Steigerung des *Verfallens* ist, sondern dessen 'tiefstes Wesen'. Heidegger vergleicht ihre Wirkung mit derjenigen eines 'Wirbels', sozusagen eines schicksalhaften *Maalstroms*:

"Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der *Eigentlichkeit* und doch immer Vortäuschen derselben, in

eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*. [...] Zur Faktizität [des Daseins; B.S.] gehört, daß das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird.“ (SuZ 178f.; vgl. auch PGZ 388)

Aus dieser Analyse der *Zweideutigkeit* ergibt sich das entscheidende Moment für das Verständnis der auf *Sein und Zeit* folgenden ‘Sprachphilosophie’ Heideggers insofern, als *alles in Sprache Artikulierte* notwendig der öffentlichen Ausgelegt-heit verfällt. Heidegger wird im Gefolge von *Sein und Zeit* mehr und mehr dahin tendieren, Eigentliches *nicht (offen) artikuliert* zu sagen, um es so der öffentlichen Ausgelegt-heit zu entziehen. Diese Tendenz setzt sich erst allmählich durch und korreliert immer mit einem Dennoch-Sagen, auf das sich die öffentliche Auslegung Heideggers verständlicherweise stützt. Heideggers Strategie des nicht offen artikulierten Sagens wird dagegen nur ansatzweise bemerkt und in der philosophischen Auslegung Heideggers nicht zureichend berücksichtigt.

#### 4.1.5. *Parole, Dialogizität, langue(s)* und der Zugang zu Sein und Sprache

Die bisherige Analyse hat gezeigt, dass aus der Daseinsanalyse heraus die in dieser Arbeit herausgestellten Erscheinungsweisen von Sprache als *parole, Dialogizität, langue(s)* nach Heidegger in der Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein, begründet sind (und korrelativ in der mit diesem In-der-Welt-sein verbundenen Zeitlichkeit). Folgt man Heideggers Analyse, so müsste man sagen, dass *parole, Dialogizität* und *langue* fundamentalontologisch zusammengehören, *parole* wäre demnach zwar die *Rede* eines jeden Daseins, diese ist aber zugleich Mit-Rede, die sich immer schon an ein anderes Dasein im Bewandtniszusammenhang der Mit- und Zeugwelt wendet und artikuliert ist als *langue*. Aus diesem Horizont heraus muss auch der Kommentar Heideggers zu Humboldts Betrachtungen zur Bedeutung der Pronomina verstanden werden, dass das Ich, Du und Er (und mit ihnen das Hier, Da und Dort) als fundamentale “Daseinsbestimmungen” bzw. “Daseinsadverbien” (PGZ 343f. ; SuZ 119f.) verstanden werden müssten, die gleichursprünglich im In-der-Welt-sein des Daseins verankert sind. Humboldts Philosophie der *parole*, der *Dialogizität* und der *langue* hätten also ihren gemeinsamen ontologischen Grund in der fundamentalontologischen Konstitution des Daseins.

Die bisherige Analyse hat aber auch gezeigt, dass die ebenfalls grundlegende existenziale Struktur des ‘Verfallens’, die sich in sprachlicher Hinsicht als *Gerede* manifestiert und als *languehafte*, öffentlich werdende Kristallisation von Auslegungen offenbarte, *prima facie* einen jeden Redeakt und eine jede Mit-Rede ‘überschattet’. Bei dieser Analyse will Heidegger nicht stehenbleiben, ihm geht es um eine Befreiung aus dem Verfallen, um einen Zugang zum ‘Eigentlichen’, d.h. um eine ‘eigentliche’ *parole*, eine ‘eigentliche’ Mit-Rede und eine ‘eigentliche’ sprachliche Artikulation von Rede. Das heißt nicht, dass nach Heidegger die Verfallenheitsstrukturen einfach abzuschütteln bzw. ganz abzulegen sind, da sie

ja existenzial zur Grundverfassung des Daseins gehören, also niemals einfach ‘übersprungen’ werden können. Wie Heidegger diese Schwierigkeit zu lösen versucht, wird in 4.2. und 4.3. thematisiert.

Wir wollen nun noch kurz darauf eingehen, welche (uns interessierenden) *Grundtendenzen* es in der *Rezeption* der frühen ‘Sprachphilosophie’ Heideggers gibt, die die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit *nicht* berücksichtigen. Meiner Ansicht nach kann man vier Grundtendenzen unterscheiden:

(1) Als fundamental wird die Einsicht Heideggers herausgestellt, dass Sprache kein Mittel ist, unabhängig vom Subjekt vorhandene Dinge zu *repräsentieren*, Sprache und Rede vielmehr in einem *vorgängigen* lebensweltlichen und vor allen Dingen *pragmatischen* Handlungszusammenhang gründet. Dieses Philosophem kann in ganz unterschiedliche weitere Argumentationszusammenhänge ‘eingebaut’ werden. Es sei hier exemplarisch verwiesen auf Rortys Verwendung dieses Arguments im Sinne seines skeptisch-relativistischen Pragmatismus (Rorty 1991: 52; 1992b: 372f.), auf Winograds und Flores’ Verwendung im Sinne ihrer Auto-poiesis-Theorie (Winograd/Flores 1988: 27-37) und auf Apels Auseinandersetzung mit Heidegger. Schon 1959 schrieb Apel:

“«Sein und Zeit» aber scheint bei erster Annäherung der pragmatischen Dimension der Bedeutung noch weit radikaler als Morris den Vorrang vor der formallogischen und der Tatsachenrichtigkeit einzuräumen.” (Apel 1959: 183)

An Heidegger wird also hervorgehoben, dass Sprache *nicht wirklichkeitsabbildend* ist.

(2) Apel bringt dann schon in seiner frühen Heidegger-Rezeption den pragmatischen Bewandtniszusammenhang von Rede in direkte Verbindung zum Phänomen der *Umgangssprache*, also zum Moment der *langue*:

“Die «mit der Sprache denkende» Seinshermeneutik Heideggers unterscheidet sich freilich dadurch grundlegend von der «semiotischen Methode», daß sie die Sprache nicht als gegenständlich verfügbares System, sozusagen als «medium quod» der Erkenntnis, behandelt, sondern von vornherein eben jene apriorische «medium quo»-Funktion der Umgangssprache für das ontologische Weltvorverständnis (und d.h. für das geschichtlich wesentliche Denken) zu mobilisieren suchte [...]. Mit anderen Worten: Jenes auch von Wittgenstein bemerkte Mysterium der Sprache, daß man über ihre innere Form nicht eigentlich reden, sondern letztlich nur durch Mitentwurf, durch hinhörend-«entsprechende» Vollstreckung ihrer immanenten «Energieia» die Form zum Erscheinen bringen kann, begründet das methodische Geheimnis der (hermeneutischen) Phänomenologie Heideggers.” (Apel 1959: 182)

Hier wird an Heidegger hervorgehoben, dass er auf die *apriorischen Funktionen von Umgangssprache und ihrer Gegründetheit in praxiologischen Zusammenhängen* aufmerksam gemacht habe.<sup>225</sup>

(3) Für andere Interpreten Heideggers ist gerade die Verbindung von *parole*- und *langue*-Ebene die entscheidende Problematik. Gerade diejenigen, die zunächst einmal Heideggers Analyse in allen Einzelheiten nachverfolgen wollen, wie etwa Hennigfeld, stellen als problematisch heraus, dass beim frühen Heidegger eine "positive Bestimmung der Sprache" (Hennigfeld 1982: 239)<sup>226</sup> als Pendant zur pejorativ-negativen Analyse des *Geredes* fehle, was sich dann auch in der Zeitlichkeitsanalyse niederschlägt, in der die Akzentuierung des *Geredes* nicht nur die Aussparung der positiven Funktion von Sprache zur Folge habe, sondern zudem noch die weitgehende Aussparung der Redeanalyse.

Hier wird also im Prinzip auf dem Fundament der gängigen *parole/langue*-Distinktion moniert, dass das Verhältnis von *parole* und *langue* bei Heidegger nicht klar werde und in systematischer Hinsicht inhomogen konzipiert sei.

(4) Lafont (2000: 78f.) schließlich glaubt im Rekurs auf Heideggers Einführungspassagen der Analyse des *Geredes* (SuZ 167f.) erkennen zu können, dass Sprache als *langue* bei Heidegger der eigentliche und verborgene letzte Grund für alle Rede- und Verstehensleistungen des Daseins ist:

"In this way, language comes to be identified in its ontic and at the same time ontological status as responsible for Dasein's particular understanding of being, the very fact from which *Being and Time* took its point of departure." (Lafont 2000: 79)

Für Lafont lässt sich Heidegger deshalb zu den *Meaning-Holisten* rechnen und vertritt letztlich die gleiche Ansicht wie die *langue*-Theoreme Humboldts. Aus dieser Interpretationshinsicht ergibt sich zwangsläufig, dass die Analysen von Rede und Verstehen eigentlich zweitrangig sind und im tieferen Grund der *langue*-Funktion gründen. Die Unterscheidung von Rede und Sprache sei deswegen auch unangemessen ("a distinction so utterly inappropriate" (ebd. 77)).<sup>227</sup> Eben diese Position, nur mit anderen Schlussfolgerungen verbunden als bei Lafont, findet sich auch beim späten Apel noch. Sich beziehend auf eine Passage Heideggers zur 'alltäglichen Ausgelegtheit', also zur Sprache in ihrer uneigentlichen Seinsweise als 'Gerede'<sup>228</sup>, stellt Apel fest:

"Es versteht sich, daß diese Passage nicht ohne weiteres in den Kontext einer Wittgensteinschen *Sprach-* bzw. *Sinnkritik* hineinpaßt; sie enthält vielmehr den Schlüssel zu einer *Sprachhermeneutik* und verweist auf die

---

<sup>225</sup> Vgl. dazu ausführlicher 4.4.2. und 4.4.3.

<sup>226</sup> Hennigfeld (1982: 239) führt als weiteren Vertreter dieser Ansicht Pöggeler an.

<sup>227</sup> Vgl. dazu ausführlicher 4.4.2.

<sup>228</sup> Die Kernstelle der zitierten Passage lautet: Der "alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nicht zu entziehen, in ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen, Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen." ([SuZ 169] Apel 1998: 469).

sogenannte »Vorstruktur des verstehenden In-der-Welt-seins« als solche eines »je schon« sprachlich erschlossenen und vorgeprägten »Vorverständnisses« der Lebenswelt.“ (Apel 1998: 469)

Hier wird Heidegger also als *Vertreter der langue-Weltbildthese* angesehen, wobei *langue* mit *Gerede* identifiziert wird.

Quintessenz: Wenn Heidegger auf dieser Ebene des *langue*- oder Weltbildphilosophen ‘festgefroren’ wird, was dadurch möglich wird, dass die Analysen zum ‘Gerede’ auf *langue* (als Muttersprache) *ganz allgemein* übertragen werden, dann fehlt nur noch, in jeweils anderer Perspektivik dasjenige als fehlend herauszustreichen, was der jeweils eigene Ansatz an Neuem bringt. Das ist bei Lafont die Referenzbeziehung, bei Apel die diskursive Überprüfung von Geltungsansprüchen.

Diese Positionen wurden von uns deshalb ausgewählt, weil sie eine markante Referenz zu den sprachlichen Erscheinungsweisen von *parole*, *Dialogizität* und *langue* herstellen; sie machen vor dem Versuch Heideggers, aus der ‘gewöhnlichen’ *parole*, *Dialogizität* und *langue* auszubrechen, Halt. Ihre Kritik an diesem Ausbruchsversuch wird hier noch nicht besprochen. Er soll vielmehr zunächst einmal nachvollzogen bzw. verstanden werden. Aus der Perspektive von *Sein und Zeit* ist dieser Ausbruchsversuch nur als eröffneter Horizont, als anstehende Aufgabe da. Diese wird aber schon ansatzweise skizziert als alle drei genannten Erscheinungsweisen von Sprache (i-iii) betreffende.

(i) Die *parole*hafte Rede und das Verstehen des jeweiligen Daseins hat schon in *Sein und Zeit* die Funktion einer *gewaltsamen* Interpretation, wobei die ‘Gewaltsamkeit’ als Gegengewicht gegen die ‘Macht’ der öffentlichen Ausgelegtheit auftritt:

“Die *Seinsart* des Daseins *fordert* daher von einer ontologischen Interpretation, die sich die Ursprünglichkeit der phänomenalen Aufweisung zum Ziel gesetzt hat, daß *sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert*. Die existenziale Analyse hat daher für die Ansprüche bzw. die Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung ständig den Charakter einer *Gewaltsamkeit*.” (SuZ 311)

Man fühlt sich hier an Humboldts Dialektik von Macht und Gewalt der Sprache erinnert, was, wie wir noch sehen werden (vgl. 4.4.1.), zum Teil tatsächlich zutrifft. Humboldts ‘Gewaltakte’ der *parole* sind jedoch, bis auf den Ausnahmefall einer Passage bei Humboldt nicht mit der Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zu fassen, sondern sind der Motor einer je nur minimalen Veränderung der Struktur der *langue*, wohingegen Heidegger zu einer nicht offen artikulierten Form des anderen Sagens finden möchte.

(ii) Bezüglich des *dialogischen* Moments der echten, d.h. eigentlichen Mitrede schreibt Heidegger schon in den *Prolegomena*:

“Diese Möglichkeit eines echten Mitredens besteht jedoch und dokumentiert sich vor allem darin, daß die Entdecktheit [im Sinne von SuZ: ‘eigent-



licher Erschlossenheit'; B.S.], die mit einem Wort gegeben ist, sich mit bestimmten Sätzen berichtigen und weiter ausbilden kann. Ja, die ausgesprochene Rede kann allererst dazu verhelfen, Seinsmöglichkeiten, die man vorher schon immer unausdrücklich erfahren hat, nun allererst zu ergreifen. [...] So kann Rede, vor allem *Dichtung*, sogar neue Seinsmöglichkeiten des Daseins freierwerden lassen." (PGZ 375f.)

Hier zeigt sich im Ansatz die später erst ausgearbeitete These vom möglichen 'eigentlichen' Dialog zwischen Dichter und Denker. Dialogisch wird Heidegger dann auch das Verhältnis zwischen 'eigentlich' Sagemdem und der 'eigentlichen' Sprache konzipieren.

(iii) Die eigentliche Schwierigkeit besteht für Heidegger Ende der 20er Jahre aber noch darin, wie Sprache, als *langue und 'eigentliche' Sprache* zu denken sei. Dass Heidegger schon 1927 in diese Frage 'vordenkt', zeigt zum Beispiel eine Passage aus dem 1927 gehaltenen Vortrag *Phänomenologie und Theologie* (Wm 45-77), in dem Heidegger Sagen (als 'eigentliches' Sprechen) und Denken als ein "Entsprechen (Sagen) gegenüber dem, was sich zeigt" (Wm 75) bestimmt. Dass sich Sein in einer Art unmittelbarer Weise zeigt, war eine der frühen Thesen Heideggers, die schon in der Auseinandersetzung mit Husserl entstand. Dass Sprache diesem Sich-Zeigen entsprechen müsse, mutet also wie eine Art natürlicher Weiterführung dieser Fragestellung an. Gleichwohl stellte sie für Heidegger eines der schwierigsten Probleme seines Denkwegs dar. Hier besteht für die Interpretation auch die Möglichkeit zu fragen, wie sich die Entwicklung dieser Fragestellung aus den frühen Schriften ergab. Da dies im Kontext der in dieser Arbeit angestrebten Ziele eine eher zweitrangige, werk- und denkgeschichtliche Frage darstellt, sei hier zum Abschluss dieses Kapitels nur skizzenhaft angedeutet, wie man diese allmähliche Annäherung (die allerdings in keiner Identitätsbeziehung endet) von Sprach- und Seinsfrage konzipieren könnte.

Wie Heidegger später mehrfach schilderte (ZSD 47, 83-86; Sem 375-378), war es vor allem der von Husserl in den *Logischen Untersuchungen* unternommene Versuch, gegen den Psychologismus, gegen Kant und die neukantianische Geltungsphilosophie die Möglichkeit eines 'direkten' phänomenologischen Zugangs zu idealen Gegebenheiten zu erweisen. In dieser Hinsicht ist für Heidegger insbesondere Husserls Konzept der *kategorialen Anschauung* (Husserl 1993c: 128-164) zentral, mit welchem Husserl eben diesen direkten Zugang begründen wollte. Heideggers Bemühungen gehen, schon vor 1919, verstärkt aber erst seit 1919 (ZSD 86) in die Richtung, das Problem der kategorialen Anschauung, das Husserl Heidegger zufolge in seiner Wendung zu einem transzendentalen Subjektivismus wieder hatte fallen lassen, für sich zu klären. In den *Prolegomena* findet diese Auseinandersetzung mit dem Konzept der kategorialen Anschauung Husserls dann einen ersten Abschluss, der zugleich mit der Ausarbeitung des Projekts von *Sein und Zeit* zusammenfällt. Der Paragraph 6 der *Prolegomena* handelt auf mehr als 30 Seiten (PGZ 63-99) vom Problem der kategorialen Anschauung, welches sozusagen ein Bindeglied der frühen Phänomenologie Hus-

serls zum Projekt von *Sein und Zeit* darstellt. Wesentlich für Heidegger an der kategorialen Anschauung ist, dass sich ideale Gegebenheiten *von sich aus* zeigen und nicht an Urteilsfunktionen des Verstandes gebunden sind (Sem 375ff.), in der Terminologie von *Sein und Zeit*, dass sich Sein ebenso wie Seiendes von sich her zeigt, obwohl, das muss betont werden, Sein sich überhaupt nur demjenigen Seienden, das ein Seinsverständnis haben kann, also dem Dasein, zeigen kann. Die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Konzept der kategorialen Anschauung in den *Prolegomena*, die wir hier nicht nachzeichnen wollen,<sup>229</sup> mündet bei Heidegger in die Erkenntnis:

“Das Entscheidende der Entdeckung der kategorialen Anschauung ist: Es gibt Akte, in denen ideale Bestände sich an ihnen selbst zeigen, die nicht Gemächte dieser Akte, Funktionen des Denkens, des Subjektes sind.”  
(PGZ 97)

Schon in der 1915 eingereichten und 1916 publizierten Habilitationsschrift<sup>230</sup> Heideggers zur Kategorien- und Bedeutungslehre des Johannes Duns Scotus lässt sich erkennen, dass Heidegger schon früh den Problembereich der kategorialen Anschauung im Visier hatte, indem er als ‘bemerkenswerten Gedanken’ (FS 256) bei Duns Scotus herausstreicht, dass

“[...] nämlich unter dem Modus *essendi* nicht nur die reale *Naturwirklichkeit*, sondern auch das *unsinnlich Logische*, das Erkannte als Erkanntes und damit *jedes Gegenständliche überhaupt* verstanden werden muß. Der Modus *essendi* deckt sich mit dem durch die Urkategorie des «ens» umschriebenen universalen Bereich des «Etwas überhaupt». Die Bedeutungslehre hat sonach entsprechend der alles betreffenden Funktion der Bedeutung eine universale Tendenz. Das deutet darauf hin, daß Duns Scotus sich des Herrschaftsbereiches der Bedeutungskategorien klar bewußt war.” (FS 256)

Ohne auf die Rolle von Duns Scotus selbst einzugehen, der sich später auch gar nicht als eigentlicher Autor des von Heidegger benutzten Textes herausstellte, zeigt sich allein schon an diesem Zitat, dass Heidegger erstens betont, dass “das *unsinnlich Logische*” sich ebenso wie “reale *Naturwirklichkeit*” zeige (bzw. ‘sei’), zweitens, dass dieses Sich-Zeigen dasjenige einer universalen Bedeutung sei, die aber auch über sprachlich fixierte und artikulierte Bedeutungen zugänglich sei. Die Schwierigkeit der Habilitationsschrift bestand vor allem darin, dass Heidegger, der beim Neukantianer Rickert habilitierte, einerseits noch daran festhalten

---

<sup>229</sup> Eine solche Nachzeichnung lässt sich nicht in ein paar wenigen Abschnitten erledigen und würde deshalb den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Sie setzt zudem nicht nur eine intensive Beschäftigung mit dem frühen Husserl und dessen Wende voraus, sondern auch eine solche mit Heideggers (früher) Kantinterpretation. Im berühmten Kantbuch von 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik* versucht Heidegger besonders in der Interpretation des Kantschen Schematismuskapitels (KM 88-113) zu zeigen, dass der Kantsche Schemabegriff letztendlich die Möglichkeit einer intelligiblen oder eben kategorialen Anschauung voraussetzt. Eine ausführliche und umfangreiche Analyse des Verhältnisses von Heidegger zu Husserl hat in exemplarischer Form von Herrmann (2000), desjenigen Heideggers zu Kant Borges Duarte (2002) vorgelegt.

<sup>230</sup> In der *Gesamtausgabe* in Band 1 *Frühe Schriften* enthalten (FS 132-353).

wollte, dass die Frage der Wahrheit von Bedeutungen im Zusammenhang einer Urteilstheorie bzw. der Frage nach der Geltung von Urteilen behandelt werden muss, Bedeutungskategorien demnach erst im Bezug auf den Urteilsinn eine erhöhte und "erkenntnistheoretische Dignität" (FS 279) erhalten, andererseits aber durch offensichtliche Bezugnahme auf Husserl vom Paradigma des Vorrangs des Urteils Abschied zu nehmen begann. Was nun aber die Verweise auf Husserl angeht, so hebt Heidegger zwar die Bedeutung des Konzepts einer reinen, universalen Grammatik hervor (FS 270f.), die für den frühen Husserl phänomenologisches Forschungsziel war und abgelöst von den kontingenten Sprachgrammatiken gedacht war, wendet aber implizit schon gegen Husserl ein, dass die vorgängige Leistung der Sprache bzw. der jeweiligen Einzelsprachen für den Aufbau einer allgemeinen 'Denklogik' ein ebensolches Recht<sup>231</sup> auf Berücksichtigung hätte. In diesem Sinne zeigt die Habilitationsschrift eher, wie sich Heidegger von den ersten ihn bestimmenden philosophischen Paradigmen zu lösen und einen eigenen Denkansatz zu gewinnen suchte, als dass sie eine wirkliche Vorzeichnung des später entwickelten Konzepts von Sprache gäben, wie es dann in *Sein und Zeit* bzw. den im engeren Sinne vorbereitenden Arbeiten dazu ausgearbeitet wurde.<sup>232</sup>

Diese kurz gehaltene Skizzierung der Rolle der Frühschriften im Kontext der Sprachthematik rechtfertigt meiner Ansicht nach die Entscheidung, sie nicht systematisch in unserer Arbeit zu berücksichtigen. Im Folgenden soll nun gezeigt werden, wie Heidegger in der auf *Sein und Zeit* folgenden Phase seines Philosophierens die Frage, wie denn 'eigentliche' Sprache zu denken sei, zu beantworten suchte.

## 4.2. Die Rolle von Sprache beim späten Heidegger

### 4.2.1. Vorbemerkungen

Die Trennung zwischen frühem und spätem Heidegger beruht auf der berühmten *Kebre* im Denken Heideggers, die die Seinsproblematik nicht im Ausgang von der Fundamentalanalyse des *Daseins*, sondern, so könnte man vorläufig sa-

---

<sup>231</sup> Hier verweist Heidegger einerseits auf eine Passage in Lotzes Logik (FS 266), andererseits auf Voßlers Kritik an Husserl (FS 280f.), wodurch er in die Nähe der Husserlkritischen Strömung der Sprachwissenschaft gerät, zu der auch Weisgerber zählte.

<sup>232</sup> In der Sache nicht wesentlich abweichende Urteile zur Bedeutung der Habilitationsschrift finden sich bei Kapferer (1984: 20f.), Schweppenhäuser (1988: 34f.), Kisiel (1993: 371), Grotz (2000: 94) und Friedman (2004: 51). Eben dieses Urteil trifft auch auf die 1920 gehaltene Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* zu, in der es Heidegger vorrangig um eine Abgrenzung zu Natorp und Dilthey geht. Andererseits finden sich hier schon Bestimmungen des Begriffs Bedeutsamkeit sowie die später zentralen Begriffe des *Daseins* und "Mit-da-seins" (PAA 81), die deutliche Denkversuche in die Richtung von *Sein und Zeit* darstellen.

gen, von der des *Seins* selbst angeht.<sup>233</sup> Der Vollzug dieser 'Kehre' ist ein allmählicher, der zudem in Schüben auf verschiedenen thematischen Ebenen geschieht. Dies wird schon daran deutlich, dass Heidegger selbst unterschiedliche Stationen seines Denkwegs als entscheidende bzw. als Einstieg in die Kehre bezeichnet. In einer 1943 notierten Anmerkung zum 1930 erstmals gehaltenen Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* wird der Einstieg in die Kehre in Bezug auf eine bestimmte Textstelle dieses Vortrags markiert (Wm 89, Anm. a), in einer Anmerkung zum *Brief über den »Humanismus«* notiert Heidegger ">Ereignis< seit 1936 das Leitwort meines Denkens" (Wm 148), und bezüglich der angemessenen Fassung der Gedanken zum Wesen der Sprache nennt Heidegger einen noch späteren Zeitpunkt, "beinahe ein Jahrzehnt" (UzS 93) nach seiner ersten, eigens dem Sprachthema gewidmeten Vorlesung von 1934. Da *Sein*, *Ereignis* und *Sprache* im Denken der Kehre zusammengehören, zeigt sich also, dass die Ausgestaltung dieses Denkens nicht in einem Moment vor sich ging, einer einzigen entscheidenden Einsicht zu verdanken war, sondern einer längeren 'Inkubationszeit' bedurfte.

Wir werden der Frage der allmählichen Entwicklung der Kehre weniger Aufmerksamkeit schenken, sondern unsere Untersuchung primär problemorientiert ausrichten. Dies hat einerseits damit zu tun, dass die Äußerungen Heideggers zur Sprachthematik in seiner späteren Phase über viele Schriften verteilt sind, andererseits liegt uns daran, die wesentlichen Argumentationsstellen seines Sprachdenkens deutlich zu machen. Nur so kann transparent werden, wie der spezifische Sprachgebrauch Heideggers und sein Rekurs auf 'sprachliche Strategien', die in 4.3. thematisiert werden, motiviert ist.

Wie schon in Kapitel 4.1. werden zunächst (4.2.2.) unerlässliche Vorbedingungen für das Verständnis der 'späten' Thematisierung von Sprache 'geklärt' werden. Diese Vorbedingungen betreffen insbesondere die These Heideggers, dass die bisherige *Seinsgeschichte* eine *Verfallsgeschichte* ist, und zwar deswegen, weil es die wesentliche 'Funktion' von Sprache sein wird, einen 'Ausweg' aus dieser Verfallsgeschichte zu ermöglichen. Für den Fortgang der Untersuchung ist dann wichtig, dass man sich vergegenwärtigt, dass die für die Daseinsebene herausgestellte Differenz von *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* sich in anderer Form auch auf Seinsebene finden lässt. *Eigentliches* Sein, so könnte man sagen, manifestiert sich in *eigentlicher* Sprache. Wie diese zu denken ist, soll in Kapitel 4.2.3. thematisiert werden. Dabei wird deutlich werden, dass die Zuspitzung des *Seinsdenkens* im *Ereignisdenken* zu einem Denk- und Sprachdilemma, einer Art Denk- und Sprach'not' führt, einer scheinbar unauflösbaren Aporie. Die Dringlichkeit ihrer Bewältigung misst sich an der Diagnose der *Seinsgeschichte* als *Verfallsgeschichte*. Auf diesem Stand der Untersuchung angelangt, kann dann (4.2.4.) die Frage thematisiert werden, welche Rolle die jeweiligen Mutterspra-

---

<sup>233</sup> Dass hiermit, wie viele Interpreten meinten, keine radikale Abkehr von der Daseinsperspektive verbunden war, muss heute als gesichert gelten, vgl. dazu von Herrmann (1997) und das entsprechende Vorwort von Borges Duarte (ebd. 9-20).

chen für Heidegger spielen bzw. wie die zwischenzeitlich (insbesondere von 1934 bis 1936) herausgehobene Verbindung von *eigentlicher* Sprache an den *Volks-* bzw. *Sprachgemeinschaftsgedanken* zu beurteilen ist. Zum Abschluss (4.2.5.) wird dann die Frage diskutiert, welche Interpretations-, Umgangs- und Verstehensmöglichkeiten die Radikalität Heideggers in der Sprachfrage evoziert. *In extremis* stellt sich die Alternative einer radikalen Ablehnung der Position Heideggers bzw. ihrer ‘existenzialen’ Übernahme. Diese Diskussion eröffnet den Horizont für die Beurteilung der im dann folgenden Kapitel untersuchten Frage nach dem ‘Sinn’ der sprachlichen Strategien Heideggers.

#### 4.2.2. Vorbedingung zur Fokussierung der Sprachfrage: die bisherige ‘Seinsgeschichte’ als ‘Verfallsgeschichte’

Wie aus den Analysen in Kapitel 4.1. hervorging, zeichnet sich das Dasein als einziges Seiendes Heidegger zufolge dadurch aus, dass es das Sein von Seiendem verstehen kann. Dieses Verstehen ist fundamentalontologisch ein *zeitigendes*, d.h. möglich aufgrund der Zeitlichkeitsstruktur des Verstehens. Der unausgearbeitete zweite Teil von *Sein und Zeit*, so zeigt schon die einleitende Explikation des Gesamtentwurfs (SuZ 19), hätte erarbeiten sollen, dass das Sein selbst, also das, ‘was’ ‘als Sein’ verstanden wird, *zeitigend* bzw. *Zeit selbst ist*. Dieser Gedanke wird schon ab 1927, in den *Grundproblemen der Phänomenologie* aufgenommen, insbesondere aber mit der ‘Besinnung’ auf den Ereignisbegriff in den von 1936-1938 verfassten *Beiträgen zur Philosophie* (BzP) im Terminus *Seinsgeschichte* gefasst.

Seinsgeschichte kann es nach Heidegger nicht abgelöst vom Dasein und dessen Seinsverständnis geben, da, wie wir schon sahen, es gar kein Sein ohne Dasein gibt (GdP 26). Versuche eines Seinsverständnisses in abgehoben explizierter Form, also nicht in der unabgehobenen des In-der-Welt-seins, gab und gibt es in der Form von *Metaphysik*, als philosophisches Fragen nach dem Sein bzw. dem Seienden als Ganzem und als solchem, also durchaus als spezifisch seinsverstehendes Unternehmen des Daseins. Heidegger bezweifelt aber, dass in der *Geschichte der Metaphysik*, die deutlich geschieden wird von der *Geschichte des Seins*, ein angemessener Zugang zur Seinsproblematik gewonnen wurde. Ganz im Gegenteil ist er vielmehr davon überzeugt, dass die Frage nach dem Sein, die insbesondere bei Vertretern der vorsokratischen Philosophie noch gestellt wurde, im Verlauf der Entwicklung der Metaphysik zunehmend verstellt oder verbaut wurde, insofern in zunehmender Ausschließlichkeit und sich intensivierender Wirkung die Frage nach dem Sein durch die nach dem Seienden als solchem bzw. der Seiendheit des Seienden ersetzt wurde. Insofern ist die Geschichte der Metaphysik nach Heidegger nicht nur eine Geschichte zunehmender Verstellung des Seinsverständnisses, sondern auch eine solche zunehmender Verfallenheit ans Seiende. Die Geschichte der Metaphysik versteht Heidegger allerdings als signifikante “Phase” (ÜA 19) der Seinsgeschichte, die durch Abwe-

senheit des Seinsverständnisses gekennzeichnet ist (vgl. BzP 227f.). Die Geschichte der Metaphysik ist nicht zu verwechseln mit einer der gewöhnlichen *historischen* Studien zur Geschichte der Philosophie, sondern ist nur dann *Geschichte*, wenn sie im Bezug auf die Seinsfrage gesehen wird und damit einen ursprünglichen oder eigentlichen Zeitbezug aufweist. Die Geschichte des Seins darf dementsprechend nach Heidegger nicht als historischer Ablauf nach dem Maßstab des homogenen, naturwissenschaftlich bestimmten Zeitbegriffs verstanden werden, sondern als ‘ursprüngliche Zeitigung’. Die Rede von “Zeiträumen” (u.a. BzP 277), ‘Phasen’ oder ‘Etappen’ kann deshalb irreführend sein, sie ist nach Heidegger nur deswegen gerechtfertigt, weil eine ursprüngliche Zeitigung auch ‘Weilen’, ‘Augenblicke’ kennt und sich ja zudem in die Ekstasen des Gewesenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen erstreckt. Insofern ist auch verständlich, dass es für Heidegger nach dem gewöhnlichen Zeitmaß *innerhalb* oder *während* der Dekadenzgeschichte der Metaphysik Ansätze eines eigentlichen Seinsverständnisses geben kann. Wollte man eine Art ‘chrono-logische’ Entwicklung der Seinsgeschichte skizzieren, was Heidegger bisweilen auch unternahm (u.a. BzP 277f.), so beginnt die Seinsgeschichte in ihrem *ersten* Anfang (nach Heidegger bei einigen Vorsokratikern wie Anaximander, Heraklit oder Parmenides) mit einer noch erfahrbaren und nachvollziehbaren, aber nicht eigentlich durchgeführten Thematisierung der Seinsfrage, um dann aber in einer bis heute währenden sich steigernden<sup>234</sup> dekadenten Entwicklung diese vollkommen aus dem Blick zu verlieren. Heidegger sieht es als seine Aufgabe oder Mission an, einen neuen *zweiten* Anfang<sup>235</sup> der Seinsgeschichte vorzubereiten und seine Konturen sichtbar werden zu lassen. Ebenso wie das Dasein nur durch den Bezug auf sein *ganzes* Sein-können *eigentlich* verstehen und existieren kann, mithin über das radikale ‘vorlaufende Gewärtigen’ seines Nicht-Seins, seines Todes, so ist für Heidegger auch die Seinsgeschichte eine *finite*, die sich dann vollendet, wenn sie sich *ganz*, sozusagen im Angesicht von Ganzsein und Nichtsein, ‘ergriffen’ hat.<sup>236</sup>

Die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Metaphysik nimmt in Heideggers Werk sehr großen Raum ein und erstreckt sich im Grunde auf alle wichtigen Denker und Denkstationen der philosophisch-metaphysischen Tradition. Die jeweiligen Interpretationen bleiben nicht im Allgemeinen stecken, sondern weiten sich in umfangreiche und detailliert begründete Einzeluntersuchungen aus. In systematischer Hinsicht ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass hier an diesem Ort, an Heideggers Interpretation der Metaphysikgeschichte, die mit den jeweiligen Autoren verbundenen Interpretationen Heideggers und daran anknüpfend seine eigene grundlegende Position angezweifelt werden können und angezweifelt wurden. Eine differenzierte Übersicht über diese Auseinanderset-

---

<sup>234</sup> Zum Moment der Steigerung vgl. (ZSD 56).

<sup>235</sup> Zu der These von den zwei Anfängen vgl. den gesamten Band *Über den Anfang* (ÜA).

<sup>236</sup> Zur ‘Vernetzung’ des daseinsmäßigen ‘Seins zum Tode’ und der Endlichkeit der Seinsgeschichte vgl. (BzP 230).

zungen ist aber an sich schon eine kaum oder nur arbeitsteilig zu leistende Arbeit und muss angesichts der uns interessierenden Fragestellung ausgeblendet werden. Wir beschränken uns deswegen darauf, eine nur grob skizzierte Orientierung zu geben, warum, neben dem schon angegebenen übergeordneten Grund (statt nach dem Sein nach dem Seienden zu fragen), nach Heidegger die Metaphysikgeschichte eine der zunehmenden Verfallenheit bzw. Seinsvergessenheit ist.<sup>237</sup>

Die Verstellung der Frage nach dem Sein beginnt für Heidegger insbesondere mit der platonischen und aristotelischen Philosophie, in der die Differenzierung der ursprünglichen Frage nach dem Sein, – das sich im ursprünglichen Begriffshorizont von *physis* und *aletheia* noch von sich aus hervorbrachte, aufging oder zeigte –, dieses in Dass-Sein und Was-Sein zerlegte, die den Ausgang für die Übersetzung in die späteren Begriffe von *existentia* und *essentia* bildeten. Die Teilung des Seins in dasjenige, was verborgen ist, und dasjenige, was sich zeigt, lässt die gemeinsame 'Wurzel' des einheitlichen Seins vergessen und führt zu einer Art Eigendynamik der Ausgestaltung der Separierung des Seins. Der Fokus der Aufmerksamkeit richtet sich bei Platon darauf, wie sich die *idea* als Was-Sein im Anwesenden zeigt bzw. dann in der Folge (bei Aristoteles) auf das, was sich im Sich-Zeigenden, im Anwesenden beständig durchhält, auf die *ousia*, die dann später zur Suche nach der grundlegenden *substantia* wird. Für die Entwicklung des Dass-Seins entscheidend ist der aristotelische Begriff der *energeia*, von Aristoteles nicht im Sinne eines Wirkresultats gedacht, sondern, so Heidegger, als "das in der Unverborgenheit da-stehende Anwesen des Her- und Hin- und Aufgestellten" (N II 368), als in verbalem Sinne verstandenes 'An-wesen' des Werks. Die Übersetzung von *energeia* in *actualitas* bekundet schon einen ersten entscheidenden Wandel in der Auffassung von *Wirklichkeit*, die nicht nur im Sinne von *aktuell vorhanden* verstanden wird, sondern ebenfalls in Anlehnung an Aristoteles' Lehre von den vier *archai* als ursächlich *Bewirktes*. Kausalität wird somit nach Heidegger auf dem Boden der Teilung des Seinsbegriffs gedacht und wird in der Folge immer stärker als Ursache-Wirkungs-Relation auf der Ebene des Seienden verstanden.

Die 'Teilung' des Seins zieht diejenige des Wahrheitsbegriffs nach sich. Wahrheit, nach Heidegger ursprünglich als *aletheia* im Sinne von Unverborgenheit gedacht, wird zu einer Frage der gelungenen Korrespondenz, der Angleichung (*homoiosis*) zweier Instanzen. Ursprünglich noch eine Frage der Angleichung von 'verborgenem' Wesen und 'sichtbarer' Existenz, wird Wahrheit auch schon bei Aristoteles zu einer Frage des *logos*, des richtigen Aussagens, welches freilich in der griechischen und noch in der thomistischen Philosophie nicht vom Sein bzw. höchsten Seienden abgekoppelt, sondern mit diesem in einer analogen Beziehung steht. Erst mit Descartes und der radikalen Trennung von

---

<sup>237</sup> Skizzierungen der Metaphysikgeschichte hat Heidegger mehrfach und unterschiedlich akzentuiert vorgenommen. Als ausführlichere Skizze bietet sich etwa ein Abschnitt in *Nietzsche II* (N II 363-416; 417-438) an, schematische Übersichten finden sich u.a. in (BzP 289) und (GS 26).

Sein/Seiendem und Bewusstsein und der damit einhergehenden Instauration des Subjekts als *ego cogitans*, wird Wahrheit vollends zur *richtigen* Anwendung des *subjektiven* Urteilsvermögens, welches über Entgegenstehendes, über *Objekte* urteilt. Objekte werden verstanden als Gegenstände des Vorstellens, deren Realität und Erfahrung dann bei Kant nur noch im Bezug auf die subjektiven Vermögen von Sinnlichkeit und Verstand begründet werden können. In der Subjekt-Objekt-Spaltung und der mit dieser einhergehenden Verlagerung der Wahrheit in das subjektive Urteilsvermögen liegt der Keim für die letzte Phase der Metaphysikgeschichte beschlossen, der Vorstellung, dass das Seiende nicht nur durch das subjektive Verstandesvermögen erkannt, vorgestellt wird, sondern auch hergestellt, fabriziert, ‘gestellt’ und ‘bestell’ werden kann. Dem entspricht der Wille zum Machbaren, zur Macht über das Seiende, das nicht in einer ursprünglichen *poiesis* sich selbst hervorbringt oder dem zu seinem Hervorbringen verholphen wird, sondern das nach dem Willen des Menschen und mit Hilfe der Technik produziert und als dem Menschen gegenüberstehender, von ihm abgelöster Gegenstand verfügbar wird.

Die Technik wird so zur Vollendung der Geschichte der Metaphysik (Bes 173). Sie ist Heidegger zufolge als ein spezifisches Seinsverständnis zu begreifen, das allerdings dadurch gekennzeichnet ist, dass es zur extremsten Form von Verstellung eines Seinsverständnisses führt, indem das Seiende zur absoluten Herrschaft über das Sein ermächtigt wird. Das zugrundeliegende Seinsverständnis dieser letzten Phase der Geschichte der Metaphysik kennzeichnet Heidegger wie folgt:

“Erst wo das Sein des Seienden aus der Vor- und Hergestelltheit des Gegen- und Zuständlichen begriffen wird, kommt die Technik zur Herrschaft.” (Bes 174)

Die Herrschaft der Technik ist nur verstehbar aus der Geschichte der Metaphysik, insofern als die Subjekt-Objekt-Spaltung und die Bestimmung des Seienden als eines dem Subjekt Entgegenstehenden die Voraussetzung dafür ist, dass das Entgegenstehende nicht nur als Objekt, sondern als *verfügbarer* Stoff für ein Machen aufgefasst wird. Das ursprüngliche Wesen der griechisch gedachten *techné* wird aufgrund der seinsgeschichtlichen und metaphysikgeschichtlichen Entwicklung in spezifisch reduzierter Form gedacht, nämlich nicht als Hervorbringen, was sich dem Hervorgebrachten auch anpasst und fügt, sondern was ‘rücksichtslos’ dem puren Machen unterworfen wird. Diesem Machen entsprechen ‘Tätigkeiten’, die die deutsche Sprache in auffälliger Weise in den Wortfamilien des *Stellens* und *Stehens* zum Ausdruck bringt. Das *Stellen*, so Heidegger, drückt das Bestreben aus, alles Anwesende als *Bestand* zu sichern (UzS 263) und *bestellbar* im Sinne einer unbeschränkten Verfügbarkeit zu machen. Das Seiende muss sozusagen unbeweglich, starr werden, es muss zum *Stehen* gebracht werden (WhD 30), es muss sicherbar und steuerbar werden (VA 17). Die in der Geschichte der Metaphysik erkennbare Mutation des Verstehens von Wahrheit als Richtigkeit erfährt nun noch ihre Steigerung, Richtigkeit wird zu Berechenbarkeit, sie wird



als solche selbst herstellbar. Wissenschaft wird zum großangelegten ‘betrieblichen’ Unternehmen, das Vorhandene als Wirklichkeitsstoff zu ‘stellen’, d.h. nicht nur als Bestand verfügbar, berechenbar und modulierbar zu machen, sondern es so zu stellen, wie man einen Verbrecher stellt. Dem Wirklichen wird ‘nachgestellt’ (VA 50), es wird der unbedingten Herrschaft des Machens, der herrschenden *Machenschaft*, die nichts anderes als das (verbal verstandene) Wesen des unbedingten Machens ist, ‘unterstellt’. Heidegger fasst das im Wesen der Technik sich offenbarende Seinsverstehen des ‘ungezügelter’ Stellens mit dem Terminus *Ge-stell / Ge-Stell* (VA 23). Gerade weil dieses Seinsverstehen aber das Seiende zum allein Seienden ermächtigt, und das Seinsverstehen zu einem solchen wird, welches Sein nicht mehr verstehen kann oder will, wird es zu einem Seinsverstehen, in welchem der von Heidegger so benannte ‘Fehl’ des Verstehens von Sein sich als fehlendes Verstehen der *Differenz* von Sein und Seiendem und damit als Tendenz zu einer uneingeschränkten *Indifferenz* bekundet. ‘Uneingeschränkt’ ist die Indifferenz in zweierlei Hinsicht, sie erfasst *jedes* Seiende, also auch das Seiende, was ein Seinsverstehen hat, das Dasein, und sie strebt ihrem eigenen Wesen gemäß danach, ubiquitär zu werden. Schon jetzt ist nach Heidegger ersichtlich, dass der Mensch wie jedes andere Seiende auch zum planbaren *Bestand* geworden ist, der möglichst immer berechenbarer werden soll. Der Mensch ist heute der “wichtigste Rohstoff” (VA 91) geworden, seine künstliche Verfertigung nur noch eine Frage der Zeit. Die Vernutzung und Verplanung des Subjekts, in Kriegszeiten offensichtlich, wird nach Heidegger global, die totale Instrumentalisierung des Menschen lässt es unsinnig werden, zwischen Krieg und Frieden noch zu unterscheiden, da die Grundeinstellung zu allem Seienden sich im Kern nicht mehr von derjenigen zum Menschen unterscheidet (VA 88f.).<sup>238</sup> Die totale Indifferenz, die alles und jedes verfüg-, bestell- und berechenbar macht, verstellt damit in immer zwingenderer Form einen Ausstieg, der in einer Überwindung des herrschenden – abwesenden – Seinsverständnisses läge. Als Ersatz schafft die ‘machenschaftliche’ Indifferenz Schein- oder Pseudoausstiege, nämlich die “Jedermann [sic] zugängliche Öffentlichkeit des Geheimnisvollen, d.h. Aufregenden, Aufreizenden, Betäubenden und Verzaubernden” (BzP 109), die als “Erlebnis” (BzP 109) gesucht wird und in ihrer Suche zur Sucht wird.<sup>239</sup> Die seinsvergessene Indifferenz, 1946 im Vortrag *Wozu Dichter?* noch mit Amerika und der ‘wesenlosen’ reproduzierbaren Einheitsware in Verbindung gebracht, betitelt Heidegger später auch als “Europäisierung” (Sem 437), die

---

<sup>238</sup> Es ist klar, dass besonders dieses Argument Anlass zu heftigen Moraldebatten gibt, da Heidegger hier die Indifferenz in heutiger freiheitlich-demokratischer Gesellschaft mit der Indifferenz in ‘Kriegszeiten’, also auch der im Nationalsozialismus praktizierten gleichschaltet. Solche Einwände, deren Berechtigung nicht angezweifelt werden soll, müssen meiner Ansicht nach aber nicht dazu führen, Heideggers Gegenwartsanalyse kategorisch zurückzuweisen. In ihrer Prognostik, die hier nur ansatzweise dargestellt wird und die ja immerhin schon ca. 50 Jahre zurückliegt, hat sie sich in zahlreichen Punkten als überaus treffsicher erwiesen.

<sup>239</sup> Eine kleine ‘Phänomenologie’ des Erlebens findet sich u.a. in den *Beiträgen zur Philosophie* (BzP 120-124).

über kurz oder lang auf das andere, östliche Denken Chinas und Japans übergreifen und ihre Herrschaft ubiquitär einrichten werde.

Obwohl die skizzierte Vollendung der Metaphysikgeschichte in der Errichtung des 'Ge-stells' ein seinsgeschichtlich 'geschick'- oder schicksalhafter 'Ereignis' ist, ist der Mensch dieser nicht wie einem unausweichlichen Verhängnis ausgeliefert. Es besteht nach Heidegger die Möglichkeit, aus dem herrschenden 'ab-wesenden' Seinsverständnis auszubrechen. Dazu ist es aber notwendig, überhaupt erst wieder in ein Seinsverständnis 'einzuspringen', und das heißt zunächst einmal, die "Not der Notlosigkeit" (GP 182), d.h. die Verstricktheit in die Welt des 'Gestells' und ihren Verblendungszusammenhang wahrzunehmen und als *Gefahr* zu erfahren (vgl. dazu auch Hw 248ff.). Im Vortrag *Die Frage nach der Technik* kennzeichnet Heidegger diese Gefahr als einzige wirklich wesentliche Gefahr ("Das Geschick der Entbergung ist in sich nicht irgendeine, sondern *die Gefahr*." (VA 30)), und dies in zweierlei Hinsicht, zunächst ganz allgemein auf den Menschen bezogen,

"Waltet [...] das Geschick in der Weise des Ge-stells, dann ist es die höchste Gefahr. Sie bezeugt sich uns in zwei Hinsichten. Sobald das Unverborgene nicht einmal mehr als Gegenstand, sondern ausschließlich als Bestand den Menschen angeht und der Mensch innerhalb des Gegenstandlosen nur noch der Besteller des Bestandes ist, – geht der Mensch am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll. Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf." (VA 30f.)

andererseits aber auch auf die immer stärkere Verstellung und Verunmöglichung von 'Entbergung' überhaupt (die wir aus Daseinsperspektive durchaus berechtigt auch als 'eigentliches Seinsverstehen' kennzeichnen können) bezogen:

"Allein, das Ge-stell gefährdet nicht nur den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu allem, was ist. Als Geschick verweist es in das Entbergen von der Art des Bestellens. Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung. Vor allem verbirgt das Ge-stell jenes Entbergen, das im Sinne der *ποίησις* das Anwesende ins Erscheinen hervor-kommen läßt." (VA 31)

Das Gefährliche, so Heidegger, ist nicht die Technik als solche, sondern nur ihr Verstellungscharakter, insofern das Wesen der Technik als 'Gestell' 'waltet'. Die Technik als solche ist keineswegs 'dämonisch' oder ein böses Geschick (VA 31f.), vielmehr ist es durchaus möglich, sie in ihrem eigentlichen Wesen zu erfahren und 'dienstbar' (ID 25) zu machen. Dies ist aber für Heidegger nicht durch Entscheidungen und Maßnahmen möglich, die ihren Grund im herrschenden Seinsverständnis des Gestells haben.<sup>240</sup> Ebenso wenig gibt es für Heidegger den Weg

---

<sup>240</sup> Wie weiter unten noch deutlich wird, sind deswegen auch Ansätze, die Heidegger im Sinne einer Öko-Ethik interpretieren wollen (vgl. dazu Ketterings (1987: 380ff.) Diskussion des Ansatzes von Schirmacher), zu kurz greifend, da es sich bei den Postulaten der Öko-Ethik aus der Perspektive

zurück in die ‐Dorfidylle‐ (WhD 54), die Heidegger selbst aber oft heranzieht, wenn es darum geht, einen noch (halbwegs) unverstellten Zugang zu den zuhandenen Dingen, der die in ihnen liegenden natürlichen Möglichkeiten berücksichtigt, zu schildern. Rettung und Ausstieg aus der im Gestell sich manifestierenden Seinsvergessenheit ist nach Heidegger *allein* durch die Sprache möglich. Schon 1936, im Vortrag *Europa und die deutsche Philosophie* wird die Rettung des Abendlandes an die ‐Eigentlichkeit‐ von Sprache gebunden (EP 41), 1946 im Vortrag *Wozu Dichter?* wird betont, dass eine Umkehr ‐*allein in diesem Bezirk*‐ (Hw 286), nämlich im Bezirk der Sprache, geschehen könne, und auch im Vortrag *Die Frage nach der Technik* kann das eigentliche Wesen der Technik nur dann erfahren werden, wenn Technik als *techne* wieder in ihrem ursprünglich weiten Sinne als *poiesis*, und zwar als höchste Form der *poiesis*, als sprachliches (eigentliches und ‐ereignetes‐) Dichten und Denken verstanden und praktiziert wird (VA 38f.). Sprache ist demnach für Heidegger der herausgehobene Ort, an dem der oben genannte andere Anfang seinen Ursprung hat.

#### 4.2.3. Sprache und ‐Sein‐, Sprache und ‐Ereignis‐

Die Rettung in und durch Sprache ist allerdings Heidegger zufolge ein schwieriges Unternehmen, da Sprache nicht *per se* rettet. In Sprache selbst ‐west‐ die Gefahr. Gefahr ist zunächst und vor allem<sup>241</sup> die Gefahr der *Zweideutigkeit*, des *Geredes*, die auch nach *Sein und Zeit* immer wieder genannt wird.<sup>242</sup> Das Phänomen der Zweideutigkeit gewinnt aber in seinsgeschichtlicher Perspektive eine neue Dimension. In der alltäglichen Ausgelegtheit verfestigt sich auch die metaphysische Ausgelegtheit des jeweiligen metaphysikgeschichtlichen Zeitalters. Am deutlichsten wird dies nach Heidegger in der jeweiligen paradigmatischen Prädominanz bestimmter Grundw rter, wobei der Wechsel der Pr dominanzen insbesondere eine Frage der bedeutungsver ndernden und bedeutungsverengenden Übersetzung ist (vgl. exemplarisch VA 45ff.). So ist beispielsweise die Rede von *Subjekt* und *Objekt* heutzutage ganz selbstverständlich auf das Individuum und sein vorstellendes Bewusstsein einerseits, auf die wahrgenommenen und vorgestellten Gegenstände andererseits bezogen. Ganz aus dem Blick geraten ist, dass das Subjekt als *hypokeimenon* in der griechischen Philosophie noch das zugrundeliegende ganz allgemein bezeichnete. Nicht nur die metaphysischen Grundw rter, auch die Verwendung des Wortes *sein* ist dadurch gekennzeichnet, dass die mögliche ‐Referenz‐ aufs Sein in der Geschichte der Metaphysik von Anfang an aus dem Blick gerät und in eine ausschließliche, ganz und gar unbemerkte

---

Heideggers eher nur um Makulatur handelt, in der die grundlegende Seinsweise des Daseins nicht berührt wird.

<sup>241</sup> In der Hölderlin-Interpretation von 1934/35 wird auf eine doppelte Gefahr hingewiesen, einerseits die des zweideutigen ‐Geredes‐, andererseits die des den Göttern Zu-Nahe-Kommens. Diese zweite Gefahr lassen wir an dieser Stelle noch außer Acht.

<sup>242</sup> ([1934/35] HHG 63; [1935] EiM 131; [1936-38] BzP 83; [1946] Wm 174)

‘Referenz’ auf Seiendes mündet. Die Diskussionen um die Funktion der Kopula gehen deswegen für Heidegger an der eigentlichen Frage vorbei, sie gründen einerseits in der Spaltung von objekthaftem Seiendem und aussagemäßiger Erfassung desselben durchs Subjekt, wobei dann untersucht wird, welche Aussagen welchen logischen Geltungsanspruch aufstellen und ob dieser dem Verhältnis von Objekt und subjektivem Urteil gerecht wird.<sup>243</sup> Sprache selbst wird deswegen in der Metaphysikgeschichte notgedrungen selbst zu etwas Seiendem, zu einem ontisch Vorhandenen, das zum Objekt gemacht wird und danach untersucht und analysiert werden kann. Diese Auffassung kennzeichnet nach Heidegger die gesamte Tradition von Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie (UzS 160f.). Sprache ist für Heidegger weder etwas rein Ontisches, noch ist sie ein Instrumentarium zur Bezeichnung von Ontischem (Her 34)<sup>244</sup> oder ein Vermögen des Subjekts (Her 53). All diese Auffassungen von Sprache führen Heidegger zufolge vielmehr dazu, dass Sprache vollständig an die rein ontische Dimension des Seienden, aufgespalten in subjektives und objektives Seiende, gebunden wird und somit wie alles andere einer ubiquitären Technisierung zum Opfer fällt. Es ist für Heidegger deswegen auch eine mehr als ‘logische’ Konsequenz, dass Sprache im Zeitalter des ‘Gestells’ möglichst berechenbar und komplett formalisierbar werden soll, dass sie in berechenbare Informationseinheiten verfestigt wird, deren Informationswert eindeutig verfügbar wird und zu eindeutigen Übersetzungen benutzbar wird (UzS 263f.; ED 149).

Diese Kritik an der durch und durch metaphysisch befangenen Auffassung von Sprache bemisst sich letztendlich daran, wie das ‘andere’ Verständnis von Sprache nach Heidegger auszusehen hat, wie es überhaupt möglich sein soll. Dabei ergänzt das späte Sprachdenken Heideggers dasjenige von *Sein und Zeit* insofern, als in der Thematisierung von *Sprache* und *Sein* und *Sprache* und *Ereignis* das Verhältnis von *Dasein* und *Sprache* nicht verschwindet, sondern weiterhin präsent bleibt. Dennoch hebt die Hinwendung zur Seinsproblematik das ‘Sein’ und die ‘Geschichte des Seins’ nun viel stärker hervor. Seinsgeschichte ist zwar für Heidegger notwendig an die jeweiligen Daseinsverständnisse von Sein geknüpft, sie geht aber nicht in ‘Daseinsgeschichte’ auf. Und ebenso scheint das Sein eine eigene ‘Sphäre’, eine eigene ‘Instanz’ auszumachen, die nicht auf Dasein reduzierbar ist und nicht allein aus der Perspektive der Daseinsanalytik zu erfassen oder zu erfahren ist. Und da sich nach Heidegger das Sein in Sprache ‘ausspricht’ und in Sprache ‘zeigt’, gewinnt auch Sprache eine ‘Seinsdimension’, sie wird zum “Haus des Seins” (Wm 313, 358).

---

<sup>243</sup> Diese Thematik wird in der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* von 1935 ausführlich diskutiert, vgl. insbesondere (EiM 78ff.). Mehrfach wurde darauf hingewiesen (u.a. Kettering 1987: 276ff.), dass die Kritik an Heidegger aus sprachanalytischer Perspektive (u.a. Tugendhat 1967a; 1967b) von Heidegger aus gesehen gar nicht den zentralen Punkt, grob gesagt die Differenz von Sein und Seiendem, trifft.

<sup>244</sup> Die in einem Oberseminar 1939 durchgeführte Auseinandersetzung (Her) mit Herders *Ursprung der Sprache* führt dieses Argument detailliert aus.

In der Spaltung von Seiendem und Sein, und in der scheinbar so unproblematischen Rede von 'Sphären', 'Instanzen' oder 'Dimensionen' liegt allerdings nach Heidegger wiederum die Gefahr beschlossen, dass die von ihm so benannte *ontologische Differenz* ontisch gedeutet wird, dass dem Menschen ein ihn transzendierendes übermächtiges Sein gewissermaßen als objektive Instanz gegenübersteht. Der dieser Gefahr begegnende, fast aporetisch anmutende Versuch, der Ausfaltung der Sinnfrage nach Sein, Seiendem und Dasein ihre Missdeutung als dialektisches Wechselverhältnis autonomer, unabhängiger Instanzen, die geradezu zwanghaft oder 'automatisch' in das spezifisch metaphysische Denken einer Subjekt-Objekt-Spaltung münden würde, zu verweigern, führt Heidegger ab 1936, in dem erst 1990 veröffentlichten zweiten Hauptwerk *Beiträge zur Philosophie* (BzP) dazu, im Terminus *Ereignis* die grundlegende, aber dennoch unergründliche Einheit und Zusammengehörigkeit aller 'Ausfaltungen', nicht nur derjenigen von Sein und Seiendem oder Dasein und Sein, zu denken und zu 'sagen'.

Diese vorgeschobenen Hinweise sind bei der nun folgenden Skizzierung der verschiedenartigen 'Ausfaltungsverhältnisse' zu berücksichtigen, in denen Heidegger unter anderem das Verhältnis des Daseins zur 'Sprache des Seins' entwirft, wobei dieses Verhältnis nach Heidegger eben nicht als Relation zwischen zwei unabhängigen Instanzen gedeutet werden soll, sondern als 'sich ereignendes', als im 'Ereignis' gegründetes. Die Frage, wie diese Aporetik auf verborgener Ebene sprachlich 'bewältigt' wird, wird dann erst in Kapitel 4.3. behandelt.

Wir thematisieren nun in der Folge vier Fragen: (i) Wie ist Heidegger zufolge ein Zugang zum Sein bzw. zur 'Sprache des Seins' möglich? (ii) Wer sind die daseinsmäßigen 'Agenten' dieses Zugangs? (iii) Was 'ereignet' sich, wenn dieser Zugang eröffnet wird? (iv) Was bedeutet in diesem Zusammenhang 'Ereignis'?

(i) Der Zugang zur 'Sprache des Seins' bedarf sozusagen einer Vorbereitung, eines Rückzugs aus der 'Geworfenheit' in die gewöhnliche Sprache, der im *Schweigen* mündet:

"Die Sprache selbst hat ihren Ursprung im Schweigen. Erst muß in diesem dergleichen wie >Seyn< sich gesammelt haben, um dann als >Welt< hinausgesprochen zu werden. [...] Wir Menschen werden immer schon in eine gesprochene und gesagte Rede hineingeworfen und können nur mehr noch schweigen im Rückzug aus dieser Rede, und selbst dieses gelingt selten." (HHG 218)

Diesem Rückzug entspricht die urphilosophische Fähigkeit zum *Erstaunen*, dem das scheinbar Offensichtlichste zum Fragwürdigen – im Sinne von 'des Fragens würdig' – wird und welches bei Heidegger ab 1936 als seinsbezogene 'Grundstimmung' fungiert (GP 165-181). Die im Erstaunen hervortretende Fragwürdigkeit ist dort gesteigert, wo sie nicht an etwas Offensichtlichem ansetzt, sondern einen 'Fehl' bemerkt. Heidegger thematisiert einen solchen 'Fehl' als 'sprachlichen Fehl' insbesondere in seiner Interpretation des Gedichtes *Das Wort*

von Stefan George, in welchem dem Dichter das Wesen der Sprache dadurch fragwürdig wird, dass ihm das Wort für das Wesen der Sprache fehlt und er diesen Fehl bemerkt.<sup>245</sup> Verbunden mit dem Fehl des Wortes ist das Schweigen, das nicht als Einhalten im Sprechvorgang, als privativer Modus des Sprechens (vgl. von Herrmann 1999: 291) verstanden werden soll, sondern als Bereitschaft für einen ‘Dimensionswechsel’. Das Schweigen ist ein Heraustreten nicht nur aus Sprache, sondern auch aus der mit der gewöhnlichen Sprache verbundenen ‘gewöhnlichen’ Logik des Aussagens und Prädizierens. Noch vor der Verfassung der *Beiträge* ab 1936, in der die Substitution der Logik durch die *Sigetik* (nach griech. *sigan*, schweigen) proklamiert wird (BzP 78f.), hatte Heidegger in seiner Vorlesung im Sommersemester 1934 die traditionelle Logik in das “Fragen nach dem Wesen der Sprache” (Log 169)<sup>246</sup> transformiert. Dem Schweigen korrespondiert die “Stille des Seyns” (Her 90), stimmungs- und seinsmäßiges Moment der ‘Sammlung’ und ‘Einkehr’, nach Heidegger nicht zufällig auch der ursprüngliche Sinn der griechischen Worte *legein* und *logos*.

In einer stark an meditative Praxis erinnernden ‘Logik’ ist erst durch das Schweigen, das Heraustreten aus dem ‘Getöne’ der gewöhnlichen Sprache, die Fähigkeit gegeben, die ‘Stimme des Seins’ zu hören. Die *conjunctio* von Schweigen und Hören, die in *Sein und Zeit* noch auf der Dimension der Daseinsanalyse verblieb, wird nun auf die ‘Kommunikation’ (Her 120) von Dasein und Sein bezogen. Die Stimme des Seins vermag nur aus dem Schweigen heraus in einem ausgezeichneten Hören vernommen werden, welches die Charakteristika eines ‘Horchens’ (Her 117-128) hat, eines angestrengt-konzentrierten Aufmerkens auf einen spezifischen ‘Laut’, der aus der Stille kommt. In Abgrenzung zu Herder, der das Hören als sprachspezifisches *sensorium* (*commune*) ansah, ist für Heidegger das Hören nur in der Weise des Horchens ausgezeichnetes *sensorium* (Her 128). Die ‘Stimme des Seins’, die in diesem Horchen gehört werden kann, bezeichnet Heidegger mit dem Oxymoron “Geläut der Stille” (u.a. Her 90; UzS 252, 262). Der Rückgriff auf diese paradoxe Redeform liegt darin begründet, dass Sein und Dasein einander wechselseitig bedürfen, das Sein ‘läutet’, ‘lautet’ und spricht eigentlich erst dann, wenn es vom Dasein ‘gesagt’ wird, und das Dasein ‘sagt’ nur, wenn es zuvor das Sein gehört hat. Somit ist das Horchen keine reine Rezeptivität (Her 119), sondern eine Art ‘Entsprechung’ von Dasein und Sein. Typisch für Heideggers Denken ist, dass diese Entsprechung als intrinsisch zusammengehörige ‘Gegenwendigkeit’ in einem ‘einfältigen’ Ort zusammenfließt, im ‘Inzwischen’, im ‘Da’, als ‘Ortschaft’, an dem sich Sein ‘lichtet’ und als Wahrheit ‘aufgehen’ kann, im Sinne einer ursprünglichen *physis* und *poiesis* zugleich (vgl. hierzu u.a. EiM 66, Hw 70, Anm. a; Her 35, 72, 93; GP 161; ÜA 131ff.).

---

<sup>245</sup> Die George-Interpretation wird von Heidegger mehrfach ‘durchgespielt’, vgl. u.a. (UzS 159-238).

<sup>246</sup> Vgl. zudem die entsprechende später geäußerte Einschätzung dieser Vorlesung in (WhD 100).

(ii) Das Sein kann also nur gesagt, d.h. zur Sprache gebracht werden, wenn es, so Heidegger, aus einem ‘versammelnden Schweigen’ heraus gehört wird. Schweigen und hören oder horchen vermag nur der Mensch als Dasein, nur er vermag also das Sein aus dem Schweigen heraus auch zu sagen. Hier kommt nun wiederum der wesentliche Unterschied von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ins Spiel, indem Heidegger die Wörter *sagen* und *die Sage*<sup>247</sup> für das ‘eigentliche’ Sagen des Seins gebraucht, in Abgrenzung vom ‘uneigentlichen’ *Sprechen* bzw. *Reden* (vgl. u.a. UzS 252ff.). Für Heidegger gibt es jedoch nur zwei potenzielle ‘Agenten’ des Sagens, nämlich Dichter und Denker.<sup>248</sup> Dichtung wurde, wie schon erwähnt, von Heidegger schon sehr früh als Möglichkeit eines ‘eigentlichen Sagens’ in Betracht gezogen (PGZ 375), aber erst die in den 30er Jahren einsetzende intensive Auseinandersetzung mit Hölderlin führt Heidegger zur Überzeugung, dass dieser der einzige Dichter sei, der dieses ‘Prädikat’ wirklich verdiene. Hölderlin interpretierend sieht Heidegger das Spezifische am Dichten darin, dass es ein Verhältnis zum ‘Heiligen’, zu den ‘Göttern’ herstellt. Dichten ist “das ursprüngliche Nennen der Götter” (EH 42) ist ‘Sagen des Heiligen’ (EH 98). Die Dichter als ‘Halbgötter’ (EH 43) stehen zwischen Menschen und Göttern. Heideggers Interpretation von Dichtung, die sich neben Hölderlin insbesondere auf Werke Georges, Rilkes, Trakls, Hebels konzentriert, sucht in diesen Dichtungen nach dem dichterischen Sagen dessen, was er, Heidegger, selbst ‘denkerisch’ sagt.<sup>249</sup> Obwohl das dichterische ‘eigentliche’ Sagen vom denkerischen grundverschieden ist, gibt es aufgrund der ‘Gleichwesentlichkeit’ dieses Sagens auch Parallelen zwischen beiden Sageweisen. Beide sagen etwas ‘Wesentliches’ bzw. das Wesen und sagen zugleich dessen ‘Fehl’. Hölderlin ist für Heidegger deshalb ein ‘sagender’ und vor anderen ausgezeichnete Dichter, ein oder *der* “Dichter der Entscheidung” (Her 5), und zwar “»[e]ntscheidend« im seynsgeschichtlichen Sinne” (EH 44), weil er “das Wesen der Dichtung” (EH 44) dichtet, während der Denker die Aufgabe hat, das Wesen von Sprache zu denken und zu sagen. Zudem dichtet Hölderlin, Heidegger zufolge, den “Fehl Gottes” (Hw 248; vgl. u.a. auch EH 44), das Ausbleiben und ‘Ab-wesen’ der Götter, welches in einen direkten Zusammenhang mit dem Ausbleiben und ‘Ab-wesen’ der Frage nach dem Sein gestellt wird (Hw 248ff.). Eine weitere Parallele ergibt sich daraus, dass Heidegger, im Rekurs auf eine Hölderlin-Passage, die Götter sozusagen in zwei Klassen aufteilt, diejenigen des ‘Hauses’ und die des ‘Jahres’ (EH 19), und hiermit eine implizite Verbindung des Göttlichen zum Dichten von *Sprache* (als ‘Haus des Seins’) und zum Dichten von *Zeit* und die weitere Parallele dieses Dichtens zum Denken von *Sein* und *Zeit* schafft. Dennoch spricht Hei-

---

<sup>247</sup> Vgl. (UzS 252ff.) und die dort präsentierte ‘etymologische’ Begründung durch Rückführung von *sagen* auf die Bedeutungen *zeigen*, *erscheinen lassen*, *sehen lassen*.

<sup>248</sup> Im radikalen Sinne gibt es und gab es für Heidegger nicht einmal nur zwei Spezies von die Sage Vermögenden, sondern nur zwei ‘Einzelexemplare’: Heidegger und Hölderlin.

<sup>249</sup> Bekanntlich hat dieses Interpretationsverfahren Heidegger viel Kritik eingebracht, auf die wir hier aber nicht einzugehen brauchen.

degger immer wieder davon, dass Denken und Dichten sich zwar (wesens-)nah seien, in Nachbarschaft wohnen, aber wie auf getrennten Bergen, die durch eine tiefe Kluft voneinander getrennt sind<sup>250</sup>:

“Das Ungewöhnliche öffnet sich und öffnet das Offene nur im Dichten  
(oder abgründig davon verschieden und zu seiner Zeit im »Denken«).”  
(EH 97)

Obwohl also beide, Dichten und Denken, das Wesen der Sprache ins Wort bringen, obwohl beide sich “im Element des Sagens” (UzS 188) bewegen, obwohl beide dieses Wort aus diesem Wesen ‘erhalten’, sei es vom Sein selbst, sei es von den Göttern (EH 42), so gibt es nach Heidegger doch einen ‘abgründigen’ Wesensunterschied zwischen beiden Sageweisen. Dieser Unterschied liegt in erster Linie darin, dass das Denken, im Gegensatz zum Dichten, *bildlos*<sup>251</sup> sein muss:

“Weil die Philosophie das Seyn *sagt*, und deshalb nur als Wort im Wort ist, und weil ihr Wort nie das Zusagende nur bedeutet oder bezeichnet, sondern im Sagen das Seyn selbst ist, möchte sie alsbald den Übertritt in die *Dichtung* als Nothilfe und als Gefäß zumal suchen. Und doch bleibt dies immer eine Verstrickung in die Wurzeln eines Gleichgeordneten, das ob seines aus sich waltenden Eigenwesens von jeher unendlich dem Denken des Seyns ausgewichen. Denn die Dichtung ist auch anderen geschichte-gründenden Wesens; ihre »Zeiten« decken sich nicht mit jenen des Denkens. Die Angleichung der Philosophie an die Dichtung und somit an die Kunst gefährdet das denkerische Wissen nicht deshalb, weil es durch sie die Strenge der »Wissenschaftlichkeit« einbüßte, die ihm ja doch anfänglich ungemäß bleibt. Die Zuflucht zur Dichtung ist die Flucht vor der kalten Kühnheit der Seinsfrage, die stets ein Zerschneiden der Machenschaft des Seienden, ihrer Verleugnung des Seyns, vollbringt und in der Unruhe und Zerklüftung eines Bruches verharren muß, so daß ein Denken des Seyns nie in die Ruhe des »Werkes« einkehren darf. Der Philosophie gehört die Ruhe der Herrschaft des bildlosen Wissens.” (Bes 51)

Unserer Meinung nach handelt es sich in diesem Zitat um eine Schlüsselstelle, die einen Hinweis darauf gibt, in welcher Weise Heidegger zufolge das ‘eigentliche’ Denken und Sagen ‘strukturiert’ sein muss. Diesem Hinweis wird in Kapitel 4.3. nachgegangen, so dass die Frage einer näheren Bestimmung des Unterschieds von Dichten und Denken erst einmal aufgeschoben wird. Stattdessen soll zunächst dargestellt werden, in welcher Weise Heidegger dasjenige sprachlich zu fassen sucht, was sich ‘ereignet’, wenn Sprache Sein und, *vice versa*, Sein sich in Sprache aufschließt.

(iii) Das folgende Zitat steckt den Horizont ab, in welchem die Frage, was sich ‘ereignet’, wenn Sprache Sein bzw. Sein sich in Sprache aufschließt, von Heidegger entwickelt wird:

---

<sup>250</sup> Zur ‘Nachbarschaft von Dichten und Denken’ vgl. insbesondere (Hw 184-216).

<sup>251</sup> Vgl. außer dem folgenden Zitat auch (Bes 23, 64).



“Das Da-sein ist die Übernahme der Not einer Gründung der Wahrheit des Seyns, ist ein Anfang der historielosen Geschichte. Die Bereitschaft zu solcher Übernahme vorbereiten in der Gestalt eines Wissens des Seyns, nennt sich Besinnung in der Bahn des *Denkens*; weil das Denken die Wahrheit des Seyns erfragt im bildlosen Sagen des Wortes. Das Wort aber ist die Stimme des Kampfes zwischen Entgegnung und Streit, angestimmt aus dem Ereignis, durchstimmend die Lichtung und abgestimmt auf den Abgrund des Seyns.” (Bes 22f.)

In diesem Zitat sind drei thematische Bereiche in innerer Zusammengehörigkeit auf Sprache bezogen, der *Kampf zwischen Entgegnung und Streit*, das darin sich manifestierende *Wahrheitsgeschehen* und das diese beiden ‘abgründig gründende’ *Ereignis*. Wir beginnen unsere Erläuterung mit dem erstgenannten thematischen Bereich.

Die drei Termini *Kampf*, *Entgegnung* und *Streit* bezeichnen bei Heidegger drei differente Verhältnisse eines gegenseitigen, wechselseitigen Geschehens, in welchem die jeweiligen ‘Teilnehmer’ am Geschehen in ihr eigenes Wesen gelangen. Das Geschehen des *Streits* betrifft das gegenwärtige Verhältnis von *Erde* und *Welt*, das der *Entgegnung* dasjenige von *Mensch* und *Gott* (*Sterblichen* und *Göttlichen*), das des *Kampfes* die beiden vorherigen Verhältnisse in ihrer Zusammengehörigkeit, die auch graphisch von Heidegger als vierelementiges Überkreuzungsverhältnis gekennzeichnet wird (GS 27). Schon 1935 (im Vortrag zum *Ursprung des Kunstwerks* (Hw 7-68)) finden sich entscheidende Passagen zu diesen Verhältnissen, weitere dann in den Schriften im Umkreis der *Beiträge zur Philosophie* (BzP), bevor ab 1950 (obwohl auch hier schon vorbereitet durch die frühe Hölderlinrezeption der 30er Jahre) eine Spezifizierung und Modifikation dieses Vierungsverhältnisses einsetzt, insbesondere durch die Hinsicht auf das Spezifische der Dichtung, die dann zur Einführung des Terminus des *Geviert* führt. Die Diskussion dieser Verhältnisse ist deswegen wichtig, weil sie die wesentlichen Weltbereiche bzw. ‘Weltgegenden’ nennt, die Heidegger zufolge durch Sprache aufgeschlossen (ereignet) werden können.

*Kampf*, *Streit* und *Entgegnung* sollen als Termini keine kriegerisch-antagonistische Opposition indizieren, sondern das “wechselweise sich verschenkende Verhelfen in das Wesen” (Bes 84). Im *Streit* ist dieses Verhelfen “die Zueignung des Wesens von Welt und Erde” (Bes 84). Obwohl Heidegger das Wort *Dialektik* aufgrund seiner philosophischen Vorbelastetheit scheut, manifestiert sich doch eine Art ontologischer Dialektik in diesem Zueignungsgeschehen. Die Frage, was mit den Termini *Erde* und *Welt* gemeint ist, lässt sich nur beantworten, wenn ihr wechselseitiges Verhältnis berücksichtigt wird. *Erde* benennt auf den ersten Blick alles Naturhaft-Sinnliche, Holz, Stein, Wasser, Farbe, Ton, Licht etc., das Erdige der Sprache ist der *Laut*. *Welt* ist auf den ersten Blick die poetische Verarbeitung von Erde zu etwas Ding- oder Werkhaftem, sprachbezogen kann dies z.B. ein Sprachwerk oder eine einfache Rede sein. *Streithaft* ist dieses Verhältnis, weil allererst im ursprünglich poetischen ‘Herstellen’ Erde als Erde zum Vorschein kommt (Hw 34f.). Erde als solche ist das “wesenhaft Sich-

verschließende” (Hw 36) was erst ins Offene tritt, wenn es zu Welt, d.h. wenn es in einem poetischen Zusammenhang herausgestellt ist. Dieser poetische Zusammenhang muss im weitesten Sinne verstanden werden. Metalle und ihr Blitzen kommen erst eigentlich zum Vorschein bei Axt oder Sichel, ein Stein und seine Schwere und Textur, wenn er zum Bau etwa eines Tempels verwendet wird etc. (Hw 31ff.). Selbst Naturhaftes als solches (Berge, Tiere, Wiesen etc.) gewinnt erst in Abhebung und Zuordnung zur gestalteten Landschaft sein spezifisches Aussehen, es tritt ins Offene hervor, wird also allererst *in Welt als* Erde sichtbar. Andererseits fordert die Erde sozusagen ihren Tribut, sie neigt dazu, “als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten” (Hw 37), Welt gleichsam wieder zu verschließen und in ‘Natur’ einzusaugen. Dieses streithafte Geschehen ist also ein immer neu entbergendes und verbergendes, welches konstitutiv ist für ein jegliches ‘Ding’, sei es ‘Naturding’ oder ‘Gebrauchsding’ oder Kunstwerk (vgl. von Herrmann 1980: 176). Der im *Kunstwerk*-Aufsatz entwickelte entscheidende Unterschied zwischen Ding und Kunstwerk besteht darin, dass im Kunstwerk dieses Verhältnis als solches, also in abgehobener und ausgezeichnete Weise bedacht werden bzw. sich offenbaren kann, wohingegen in der ‘zeughaften’ Dingkonstitution dieses Verhältnis unbedacht bleibt. Das dabei grundlegende ‘Streit’-Verhältnis ist aber dasselbe. *Erde* ist also für Heidegger nicht etwa vorhandene Substanz, Rohmaterial, Seiendes unter anderem Seiendem, sondern zeigt oder ereignet sich im streithaften Wechselverhältnis zu Welt. In Bezug auf Sprache heißt dies, dass das Erdige an Sprache, ihre Lauthaftigkeit, nur aus dem Streit mit Welt begriffen werden kann. Fasst man das phonetische Material der Sprache(n) als separates Inventar, das kombiniert werden kann, wobei dann in der Folge bestimmten Lautkombinationen eine Bezeichnungs- oder Bedeutungsfunktion zugewiesen wird, so verfehlt man Heidegger zufolge das eigentliche Wesen des Lautes (Her 34; UzS 208), der nur dann Laut ist, wenn er gleichursprünglich mit Bedeutung gedacht wird. Der Laut, so könnte man sagen, ist zugleich ‘geerdete Welt’ und ‘welthafte Erde’: “Laut kommt nicht zu Bedeutung hinzu, sondern die Bedeutung *lautet*” (Her 111).

Die Tendenz des im ‘Gestell’ befangenen heutigen Menschen, das Erdhafte als bloßes Material anzusehen, das vollständig messbar, zerlegbar und in seinen Urbestandteilen berechenbar sein soll, ist Heidegger zufolge nicht nur der erste Schritt zur Zerstörung des Erdhaften, sondern scheitert auch an der immer neu sich diesem Machtanspruch verschließenden Erde (Hw 35f.). Auch wenn diese Grundohnmacht durch jeweils neue Forschungserfolge scheinbar immer wieder überwunden werden kann, so manifestiert sich hier nur ein sich vertiefendes Nichtverstehen des eigentlichen Erde-Welt-Zusammenhangs. Der eigentliche ‘Verblendungszusammenhang’ beschränkt sich Heidegger zufolge aber nicht nur auf das ‘Vergessen’ des Erde-Welt-Streits, sondern auch auf das des *Entgegnungsverhältnisses*.

Beim *Entgegnungsverhältnis* bereitet vor allem die Reichweite und Bedeutung des *Göttlichen* Schwierigkeiten. Die ‘Entgegnung’ wird zunächst als die

zwischen Mensch und Gott (u.a. GS 27), später dann<sup>252</sup> als die zwischen Sterblichen und Göttlichen bzw. Göttern gekennzeichnet. Der Terminus *Sterbliche* weist im Sinne von *Sein und Zeit* darauf hin, dass das Dasein im 'Vorlaufen zum Tode' die Möglichkeit des ganzen Sein-könnens hat, also nicht nur 'eigentlich' Sein verstehen kann, sondern auch aus diesem eigentlichen Seinsverständnis heraus 'eigentlich' Welt hervorbringen kann. Der Terminus *das Göttliche* sträubt sich aber einem einfachen Zugang, was nach Heidegger kein Zufall ist, sondern, wie noch zu sehen sein wird, seinsgeschichtlich bedingt ist. Meiner Ansicht nach findet sich schon im *Kunstwerk*-Vortrag ein entscheidender Hinweis auf den Charakter des Göttlichen. In der frühen griechischen Kultur, so Heidegger, war das Göttliche in jedem Werk als zu beachtende 'Instanz' anwesend. Werke waren Göttern geweiht, und

“Weihen heißt heiligen in dem Sinne, daß in der werkhafte Erstellung das Heilige als Heiliges eröffnet und der Gott in das Offene seiner Anwesenheit herbeigerufen wird. Zum Weihen gehört das Rühmen als die Würdigung der Würde und des Glanzes des Gottes. Würde und Glanz sind nicht Eigenschaften, neben und hinter denen außerdem noch ein Gott steht, sondern in der Würde, im Glanz west Gott an. Im Abglanz dieses Glanzes glänzt, d.h. lichtet sich jenes, was wir Welt nannten. Er-richten sagt: Öffnen das Rechte im Sinne des entlang weisenden Maßes, als welches das Wesenhafte die Weisungen gibt.” (Hw 33)

Als Wesenszug des Göttlichen wird also herausgestellt, dass es als *Maß* des gelungenen poetischen Weltentwurfs erscheint, dessen Gelungenheit, und damit Vollkommenheit oder Würde, in der Geschichte des Seins immer schon an Gott oder Göttern gemessen wurde (VA 177; ID 46). Fehlen die Götter, bleiben sie in ihrem Wesen unberücksichtigt, so fehlt auch das Maß des gelungenen poetischen Weltentwurfs. Diese Interpretation wird auch dadurch bekräftigt, dass in den *Beiträgen zur Philosophie* sich der Betrachtung zum Fehlen der Götter unmittelbar die Diskussion des *Riesenhaften* anschließt (BzP 441ff.), welches eine Art Kompensation des 'Fehls der Götter' in der heutigen 'profanen' Zeit der technisierten Welt darstellt. Mit der Herrschaft des berechenbaren Raum- und Zeitmaßes ist das Richtmaß des Göttlichen gänzlich verdrängt und Vollkommenheit wird in dem messbaren Übermaß gesucht, in der riesenhaften Zahl. Daraus leiten sich dann die bekannten Phänomene ab, dass Außergewöhnliches, scheinbar Vollkommenes mit horrenden Summen entlohnt, als quantitativer Rekord verzeichnet wird etc., wobei die Ohnmacht gegenüber dem unerreichbaren quantitativen Pendant des Vollkommenen sich noch selbst auf der Ebene des Rechenmaßes als nie zu überwindende Differenz zum Infiniten zeigt. Das Dichten des 'Heiligen' und 'Göttlichen' ist Heidegger zufolge nur dann wesentlich, wenn es zunächst einmal dieses wesentlich entscheidende Geschehen des 'Fehlens der Götter' dichtet und damit zeigt. Der Rekurs auf das Göttliche heißt für

---

<sup>252</sup> Zur differenzierten Untersuchung dieser Frage vgl. von Herrmann (1999: 267f.).

Heidegger nicht, dass Götter als 'Personen', als Seiende oder, wie es in der Geschichte der Metaphysik der Fall war, als höchste Seiende, wieder zu Ehren gebracht werden sollten, sondern dass statt im Seienden im Sein ein neues Maß des Sagens gefunden werden muss (vgl. ÜA 65).

Schon 1935, im *Ursprung des Kunstwerkes*, werden die zwei Verhältnisse *Erde - Welt* und *Menschen - Götter* als sich überkreuzende Verhältnisse, und somit als aufeinander bezogene gedacht, und terminologisch dann, wie wir im oben angegebenen Zitat sahen, als *Kampf* bezeichnet. Ab 1950 verwendet Heidegger dann erstmals den Terminus *Geviert* (VA 166, 144) für dieses vierstellige Überkreuzungsverhältnis, wobei jedoch die Gewichte des ab 1935/36 gedachten Gevierts *qua* Kampf verschoben werden. Im 'neuen' Geviert, das nun aus dem Überkreuzungsverhältnis der vier 'Weltgegenden' *Erde, Himmel, Sterbliche* und *Göttliche* besteht, erscheint *Welt* nicht mehr als Element des Gevierts, sondern als übergeordneter Fokus. *Welt* 'weltet' im 'Spiegel-Spiel' dieser vier Elemente (VA 172). Es scheint aber so, als würde die neue Fassung des Gevierts keinesfalls dasjenige außer Kraft setzen, was Heidegger im *Erde-Welt-Streit* gedacht hatte, vielmehr konzentriert sich Heidegger mit Hilfe des neueingeführten Terminus des Gevierts darauf zu zeigen, wie eine *eigentliche* poetische Weltkonstitution<sup>253</sup> und vor allem eine poetische *Dingkonstitution*<sup>254</sup> auszusehen hätte und wieso sie im Rahmen der gestellhaften Weltkonzeption nicht gelingt. Damit *Welt* und *Dinge* eigentlich, und d.h. in ihren Wesensmöglichkeiten aufgehen und erscheinen können, darf keines der Elemente des Gevierts fehlen. Das Zeitalter des Gestells beginnt aber gerade mit der endgültigen Flucht der Götter (ÜA 65), die Hölderlin voraussehend schon angekündigt und gedichtet hatte (Hw 248ff., 294f.), und es setzt sich, so Heidegger, fort in der Zerstörung, d.h. Wesensverhinderung auch der restlichen Elemente. Die heute sich immer deutlicher anzeigende Zerstörung der *Erde* (vgl. u.a. schon Bes 247f.) ist für Heidegger nur eine logische Folge der gestellhaften metaphysischen Grundhaltung und des fehlenden Seins-

---

<sup>253</sup> Vgl. hierzu insbesondere Kettering (1987: 235, Anm. 14), der auf die verschiedenen Perspektivierungen des Weltbegriffs hinweist und der Auffassung ist, dass der Weltbegriff des so benannten 'Geviets' tatsächlich synthetisierend-übergeordnete Züge erhält. Obwohl diese Ansicht durchaus berechtigt ist, würde ich behaupten, dass diese Verschiebung als eine Verschiebung der Betrachtungsperspektive angesehen werden kann, und zwar als eine Erweiterung des 'Zooms'. Das einzige neue Element, der *Himmel*, hat aus früherer Perspektive deutlich *erdhaften* Charakter, da die 'Natur' nun in das, was auf der Erde ist, und das, was oben, in der Luft, im Himmel ist, geschieden wird (u.a. VA 144), wobei der erweiterte 'Zoom' neue Verbindungslinien, die im ehemaligen Geviert 'unsichtbar' waren, ans Licht befördert. So wird zum Beispiel einerseits an 'erdhaften' Himmels- und Lufterscheinungen (am Wetter, an den Gestirnen, am Sonnenlauf etc.) eine präreflexive, unmittelbare, naturhafte Zeitlichkeit und Zeitlichkeitsorientierung sichtbar, die im ersten Geviert nicht unmittelbar deutlich wurde. Andererseits weist das Himmelement auf eine ebenfalls nicht manifest in Erscheinung getretene 'direkte' Verbindung von Erde und Göttlichem hin. Der Himmel ersetzt also nicht die frühere Elementstelle *Welt*, sondern schiebt sich in den *Erde-Welt-Streit* ein, was auch dadurch plausibel wird, dass Heidegger nie von einem Streit zwischen 'Erde' und 'Himmel' spricht.

<sup>254</sup> Nicht zufällig wird der Begriff *Geviert* in dem Vortrag *Das Ding* (VA 157-175) eingeführt.

verständnis des Menschen.<sup>255</sup> Wieder also stellt sich die Frage, wie ein Ausweg, eine Rettung aus dieser Situation möglich sein soll. Wir gelangen also wieder zum Ausgangspunkt unserer Darstellung zurück, an dem als einzige Rettungsmöglichkeit aus dieser Situation schon die Sprache genannt wurde. Sprache ist nicht nur, im Ausgang von *Sein und Zeit*, (neben der 'Befindlichkeit') der primordiale Modus unserer Existenz, sondern auch Modus und Medium des Seinsverstehens. In gegenwärtiger Perspektive ist das Wort, die Sprache, wie wir zitiert hatten, für Heidegger dann auch die 'Stimme des Kampfes von Entgegnung und Streit', und in der Folge die 'Stimme der geviertlichen Welt- und Dingkonstitution'. Durch Sprache und in Sprache wird Heidegger zufolge erst der 'geviertliche' Ort geschaffen, an dem Dinge und Welt in ihrem Wesen und in ihrer Eigentlichkeit erscheinen können. Dieses Erscheinungsgeschehen, wenn es gelingt, ist für Heidegger ein bzw. *das* einzige Wahrheitsgeschehen. Wahrheit geschieht, 'west' oder 'ereignet' sich, wenn Dinge und Welt in ihrer 'Eigentlichkeit' aufgehen und erscheinen können.

Dieses Aufgehen muss also nach Heidegger als 'geviertliche' Ausfaltung einer ursprünglichen Einheit begriffen werden, als Beseitigung einer Verhinderung und Befreiung für je eigene Seinsmöglichkeiten. In Heideggers Philosophie nach der 'Kehre' flankiert ein weiteres zentrales 'Theorem' die Befreiungsfunktion von Sprache und vernetzt sich mit dieser: das 'Theorem' der *Gelassenheit*. Das Lassen ist nicht herstellbar oder arrangierbar, es ist grundverschieden vom Machen (Sem 101 [363]) und somit nicht als faktitives Lassen zu verstehen. Gleichwohl ist es auch kein unbeteiligt zuschauendes Lassen, sondern eines mit 'Rettungsfunktion', indem es nämlich 'zulässt' oder besorgt, dass etwas 'in sein Wesen freigelassen' wird. Diesen Modus des Lassens bringt Heidegger in einen Zusammenhang zum Geviert:

"Die Rettung entreißt nicht nur einer Gefahr, retten bedeutet eigentlich: etwas in sein eigenes Wesen freilassen. Die Erde retten ist mehr, als sie ausnützen oder gar abmühen. Das Retten der Erde meistert die Erde nicht und macht sich die Erde nicht untertan, von wo nur ein Schritt ist zur schrankenlosen Ausnutzung. Die Sterblichen wohnen, insofern sie den Himmel als Himmel empfangen. Sie lassen der Sonne und dem Mond ihre Fahrt, den Gestirnen ihre Bahn, den Zeiten des Jahres ihren Segen und ihre Unbill, sie machen die Nacht nicht zum Tag und den Tag nicht zur gehetzten Unrast." (VA 144f.)

Die 'höhere Tonart' des Lassens, und damit auch seine eigentliche Rettungsfunktion, ist aber dann wieder an Sprache geknüpft, und zwar in zweierlei Hinsicht. Es ist die im Schweigen und Hören vorbereitete 'Zulassung' der 'Sage' des Seins, die, und dies ist der zweite Aspekt, nur dadurch möglich wird, dass der Mensch *qua* Dasein in diese Sage des Seins schon von vornherein 'eingelassen' ist, diese

---

<sup>255</sup> Die Zerstörung des 'Himmels' wird, passend zur 'erdhaften' Interpretation des 'Himmels', mit der technischen Eroberung und Instrumentalisierung des Weltraums verbunden (ED 151-154).

Eingelassenheit aber verborgen und verstellt ist und demnach selbst einer 'Freilassung' bedarf:

“Wenn das Sprechen als Hören auf die Sprache sich die Sage sagen läßt, dann kann dieses Lassen sich nur er-geben, insofern und insonah unser eigenes Wesen in die Sage eingelassen ist. Wir hören sie nur, weil wir in sie gehören.” (UzS 255)

Das eigentliche Problem mit der Sprache setzt aber hier erst an. Eine jegliche Rede von 'Sein' und 'Dasein', vom 'aufgehenden Geviert', von 'Streit und Entgegnung' suggeriert das Bestehen, den substanziell seienden Bestand von getrennten Seinssphären und dialektischen Prozessen, die in ihnen ablaufen und die rekonstruierbar und repräsentierbar sind. Diese Suggestion gründet in der notwendigen *Zweideutigkeit* von Sprache, in ihrem 'Geredecharakter', der alles Gesagte in die Netze der gängigen, metaphysisch bedingten Ausgelegtheit einspannt. Heideggers eigentliche Anstrengung in seiner Spätphilosophie ist der Versuch, sich dieser öffentlichen Ausgelegtheit zu entziehen. Dieser Versuch nimmt sich den Terminus *Ereignis* zum Leitwort, in welchem in Kontrast zur bisher dargestellten Konturierung des möglichen Ausfaltungsprozesses einer eigentlichen Wesentlichkeit von 'Sein', 'Dasein' und 'Welt' der Gegenpol der 'Einfaltung' oder des einfachen, ursprünglichen und verborgenen Unsagbaren erscheint.

(iv) Zunächst darf natürlich nicht übersehen werden, dass der Terminus *Ereignis*, der mit Heideggers zweitem 'Hauptwerk', den *Beiträgen zur Philosophie*, die 1936 bis 1938 entstanden, zum 'Leitwort' seines Denkens wurde, *auch* und sogar sehr betont sich auf den beschriebenen Ausfaltungsprozess bezieht, in ihm findet Heidegger sozusagen den passenden 'Begriff' für das ja auch schon vorher, unter anderem im *Ursprung des Kunstwerks*, entwickelte *Bezogensein* der Elemente des Gevierts, die nur dann in ihr Eigenes finden, wenn sie das Eigene der anderen Elemente wahren, so dass ein jedes Eigenwerden in ein mehrfältiges, aufeinander bezogenes Eigenwerden anderer einbehalten ist. Das 'Ereignis' ist also das, "was jegliches in seinem Eigenen anwesen, in sein Gehöriges gehören läßt" (UzS 259).

Zum anderen ist *Ereignis* primär als Verbalsubstantiv aufzufassen, als, wie man im Deutschen sagt, substantiviertes *Zeitwort*, nach Heidegger müsste man eigentlich sagen: ein *Zeitigungswort*. Es entwirft die Möglichkeit einer eigentlichen *Zeitigung*, die sowohl als geschichtliche Zeitigung des Seins als auch als daseinsmäßiges, dichterisch und denkerisch zeitigendes Sagen des Seins geschieht.

Drittens aber ist, wie gesagt, *Ereignis* auch der Terminus für die ursprüngliche *Einheit* und Zusammengehörigkeit aller dieser wesenhaften Ausfaltungen und Differenzierungen. Nicht nur das Geviert ist ursprüngliche "Einfalt der Vier" (VA 172) und 'ereignend-ereignet', auch das Ereignis ist das "Verhältnis aller Verhältnisse" (UzS 267), das selbst nicht mehr als Beziehung gedacht werden

soll, die Zusammengehörigkeit von Sein und Dasein<sup>256</sup>, das Zusammengehören von Sein und Zeit (ZSD 20). Das Zusammengehören wiederum ist das 'Hören aufeinander' und die einheitliche Bezogenheit aller der 'Elemente', die aufeinander 'hören'. Dementsprechend wird auch Sprache als "das Selbe im Einigenden des Zueinandergehörens" (UzS 265f.) bezeichnet. Sprache ist sozusagen der Tauto-Logos, das 'Heraus-legen' des Selben und zugleich die Sigetik des Selben, dessen Schweigen. 'Tauto-logische' 'Aussagen' finden sich deshalb bei Heidegger zuhauf, sie bilden eine Art kreisartigen Verweis (vgl. dazu Kap. 4.3.3.2.): "Das Seyn ist das *Er-ignis*" (BzP 470), "Sage und Wort sind [...] Wesung des Seins" (ÜA 117) und zugleich "eigenste Weise des Ereignens" (UzS 266). Mithin sind es Worte ('eigentliche' oder aus dem 'Ereignis' gesprochene), die das Ereignis 'sagen', und andererseits 'west' das Ereignis in ihnen (Bes 100). Sprache, Sein und Denken sind nicht drei verschiedene 'Dinge', sondern gehören in der Einfachheit und Einfalt des Ereignisses zusammen (BFV 165). Tautologie ist also für Heidegger etwas sehr Wesentliches und im Ereignis begründet, birgt aber dennoch ihre Gefahren, da sie einerseits natürlich die Kritik einer leeren Zirkularität heraufbeschwört, andererseits als sprachlich formulierte Sequenz, als in der Form des Urteils formulierte Aussage schon immer aus der anvisierten und 'gemeinten' Einfachheit herausspringt. Das Ereignis als Einfalt verweist also einmal mehr auf die Problematik, die schon mit der Bildlosigkeit des Denkens indiziert worden war, und die uns in Kapitel 4.3. dann beschäftigen wird.

Die zunehmende Konzentration auf die Einfalt und ihre Aporien lässt sich auch am Wandel des *Wahrheitsverständnisses* bei Heidegger ablesen. Im Seminarbericht zum Seminar in Le Thor 1969 (Sem 82f.) wird dieser Wandel als Weg gekennzeichnet, der mit dem Projekt von *Sein und Zeit* beginnend zuerst das herrschende Verständnis von Wahrheit als Richtigkeit von Aussagen bzw. ihre metaphysikgeschichtlichen Vorläufer durch die Frage nach dem Sinn von Sein ablösen wollte. Nach *Sein und Zeit* beginnt eine lange Phase, in der die 'Entfaltung des Seins als geviertliches Entbergungsgeschehen' im Mittelpunkt stand und Wahrheit als 'Entbergung', als Offenlegung und 'Lichtung' verstanden wurde, im Rückbezug auf das griechische Wort *aletheia* im Sinne von 'Unverborgenheit'. Aber schon früh wird das Entbergungsgeschehen nicht nur in dem Sinne verstanden, dass es nur darum gehe, Dinge, Erde, Welt etc. sehen zu lassen, ihnen den verbergenden Schleier wegzuziehen, da schon im Kunstwerkvortrag die Verbergung eine doppelte ist: "Die Verbergung kann ein Versagen sein oder nur ein Verstellen" (Hw 42). Das 'Versagen' wird schon hier als grundlegende und ursprüngliche 'Verbergung des Grundes', aus dem heraus Wahrheit 'anwest', angeführt. In den *Beiträgen zur Philosophie* wird dieser verborgene, einfältige 'Abgrund' des Wahrheitsgeschehens intensiver 'bedacht'. Wie im *Kunstwerk*-Vortrag wird 'Verbergung' als zweifache ausgewiesen, nun als "Verstellung und Verhüllung" (BzP 354), als selbst verborgene Entbergung (BzP 350), die aus dem und

---

<sup>256</sup> Vgl. dazu die Analyse von von Herrmann (1964: 194).

als Ereignis 'west'. Die 'Ur-Verborgenheit' als 'Verhüllung' wird, frühere Versuche, Wahrheit als Grund zu denken, revidierend (BzP 351) als 'Ab-grund des Grundes' genannt (BzP 354). Bezeichnend ist, dass in den *Beiträgen* erste Versuche unternommen werden, diesen ursprünglichen 'Ab-grund' als *Ort* zu denken. Neben dem schon bekannten *Da* als 'Ort der Lichtung' (BzP 328) wird der Ort des Ursprungs des Wahrheitsgeschehens auch als "*hohle Mitte*" (BzP 339) bezeichnet. Ein eigentlicher Schritt nach vorne aber ist dann der Abschnitt zu "Der Zeit-Raum als der Ab-grund" (BzP 371-388), in welchem vor allem der Begriff *Zeit-Raum*, oder auch Zeit-Raum als *Augenblicksstätte* (BzP 371), zu einer deutlichen Topologisierung des ereignenden Ursprungs nicht nur des Wahrheitsgeschehens, sondern einer jeglichen 'Er-eignung' führt. Dieser *topos*-Begriff ist es auch, der nach dem oben genannten Seminarbericht von Le Thor die zwischenzeitliche aletheiologische Wahrheitskonzeption in der 'spätesten' Spätphilosophie ablöste (vgl. auch ZSD 77ff.). Der Ort als *topos* wird nun zum Ursprung, Brennpunkt und Sammelpunkt aller Entfaltung (UzS 37, 258; VA 148f.), zur vorgängigen Einfalt, aus der *auch die Zeitekstasen* allererst entspringen. Heidegger spricht gar im späten Vortrag *Zeit und Sein* (ZSD 1-25) von einer vierten Zeitdimension:

"Die eigentliche Zeit ist vierdimensional. Was wir jedoch in der Abzählung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d.h. das alles bestimmende Reichen." (ZSD 16)

Dieses (ereignende) 'Reichen', welches der vierten Dimension entspringt bzw. diese ist, ist aber prinzipiell nicht mehr fassbar, obwohl oder gerade deswegen, weil es so einfach ('ein-fältig') ist. Irreführend sind deswegen auch die gerade vorgenommenen Paraphrasierungen mit Punktbegriffen (Brennpunkt, Sammelpunkt), da sie immer noch prätendieren, 'Einfalt' zu veranschaulichen. Zentral bleiben daher eher Paraphrasierungen dieser Ortschaft als 'Entzug' oder 'Ab-grund', die Heidegger gewöhnlich auch bevorzugt. Auch der aletheiologische Lichtungsbegriff erfährt einen Wandel, 'Lichtung' ist nicht primär als 'Sehenlassen', sondern auf vorgängiger Stufe als 'Freiräumen eines Ortes', um danach sehen lassen zu können, gedacht (ZSD 72).

Die Ereignisphilosophie, die also auch einen Wandel des Wahrheitsverständnisses nach sich zieht, führt an die Schwelle eines scheinbar unüberwindlichen Dilemmas, nämlich etwas sagen, denken und bestimmen zu wollen, was sich als unsagbar, undenkbar und unbestimmbar erweist, da es sich genau in dem Moment entzieht, in dem es (scheinbar) bestimmt wird. Dennoch ist ja Heideggers späte Philosophie eine einzige, und zwar äußerst umfangreiche diskursive 'Präsentation' dieses Problems, und es lässt sich auch als solches darstellen. Auch wenn dies in der Tat so ist, heißt das Heidegger zufolge noch lange nicht, dass damit der ursprüngliche Entzug des Ereignisses *verstanden* wäre. Um einem solchen Missverständnis vorzubeugen, lanciert Heidegger immer wieder *overt* 'Ve-



tos' in seinen Diskurs, d.h. er rekurriert auf *offene und diskursive* 'Strategien'<sup>257</sup>, die den Umgang mit der Aporie, das Unsagbare zu sagen, betreffen.

Eine erste Strategie ist, dass immer wieder betont wird, dass die Ebene der *Eigentlichkeit* nicht in Aussagen einfangbar ist: "die Sage [lässt sich] in keine Aussage einfangen" (UzS 266). Weiterhin wird der Anspruch bestritten, die Begriffe der 'Eigentlichkeitsdimension' durch Worterläuterung (erschöpfend) *erklären* zu können, weder den Begriff – nach Heidegger besser: das Wort – *Da-sein* (Bes 325), noch den des *Seins* (Bes 268) noch irgend einen anderen wesentlichen Begriff (Bes 127).

Eine zweite Strategie, die sich als Konsequenz aus der ersten ergibt, ist der Versuch, den Verzicht auf den aussagenden Diskurs diskursiv durch Reduktion einzufangen. Die Sage wird (auch etymologisch (UzS 253)) als *Zeige*, und damit lexikalisch als Reduktion des irreführenden Modus des Aussagens auf den angemesseneren und ursprünglicheren paragestischen Akt des stummen (schweigenden) Sagens ausgewiesen:

"Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige. Deren Zeigen gründet nicht in irgendwelchen Zeichen, sondern alle Zeichen entstammen einem Zeigen, in dessen Bereich und für dessen Absichten sie Zeichen sein können." (UzS 254)

Dem entspricht auch, dass das Erklären durch ein bloßes *Nennen* (als sprachgestisches Zeigen) ersetzt wird.<sup>258</sup> Zu beachten ist allerdings, dass diese Gestik für Heidegger auch eine des 'Seins' ist, das sich in der 'Zeige' zeigt oder 'etwas' durch 'Zeige' erscheinen lässt. Auch die *Winke* Gottes (u.a. BzP 400; UzS 272), die Dichter und Denker wahrnehmen sollen, gehören hierher.

Eine dritte Strategie ist das weitergehende Veto, das besagt, dass die in den früheren Denkphasen aufgestellten Differenzen, insbesondere die *ontologische Differenz*, im Ereignis wieder zum Verschwinden gebracht werden:

"Es wird einem nicht gelingen, das Ereignis mit den Begriffen von Sein und Geschichte des Seins zu denken; ebensowenig mit Hilfe des Griechischen (über das vielmehr »hinauszugehen« ist). Mit dem Sein verschwindet auch die ontologische Differenz. Vorausgreifend müsste man nämlich auch die fortgesetzte Bezugnahme auf die ontologische Differenz von 1927 bis 1936 als notwendigen Holzweg sehen." (Sem [Seminar in Le Thor]104)<sup>259</sup>

Die hier von Heidegger gemachte Zeitangabe zeigt, dass beginnend mit den (damals unveröffentlichten) Werken im Umkreis der *Beiträge* diese methodische

---

<sup>257</sup> Für Heidegger handelt es sich nicht um instrumental eingesetzte Strategien, sondern – im Sinne der Übersetzung von *methodos* als Weg – um notwendige methodische Wegweisungen; hier sind Strategien die Wegweiser auf dem 'kehrigen' Weg 'zurück oder vor' in die 'Einfalt des Ereignisses'.

<sup>258</sup> Da hier auch verborgene Strategien mit eingreifen, werden die Aspekte des Zeigens und Nennens ausführlich in Kapitel 4.3. besprochen.

<sup>259</sup> Gleichlautende Stellen finden sich auch im Vortrag *Zeit und Sein* von 1962 (ZSD 22) und im mit Eugen Fink gegebenen Heraklit-Seminar 1966/67 (Sem 18).

Rückwendung in die Einfalt des Ereignisses für notwendig erachtet wurde. Entsprechend finden sich auch zahlreiche Stellen in diesen Werken, die dies betonen. Schon hier betont Heidegger, dass das Sein selbst (ÜA 20f.) und das „Quälende und Zwiespältige“ (BzP 250) der ontologischen Differenz überwunden werden müsse. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem laufe evidentermaßen Gefahr, so gedeutet zu werden, dass sich hier zwei ontische Ebenen gegenüberstehen bzw. die Seinsebene im Sinne einer apriorischen Transzendenz die Seiend-Ebene bedinge (BzP 217, 222, 250, 466). Die Unterscheidung von Sein und Seiendem gründe vielmehr in dem abgründig einfältigen Ursprung des ‚einfachen Unter-Schieds‘, des völligen Abschieds von jeder metaphysisch gedachten Unterscheidung (ÜA 68-73). Im Ereignis gelte es, diese Unterscheidung zu überwinden, zu ‚verwinden‘ (ÜA 68). Auch die Ausfaltungsfunktion des *Als* wird auf einen dieses *Als* begründenden Ursprung zurückbezogen (ÜA 82f.). Die Zwei-Wegigkeit des Dis-Kursiven versucht Heidegger also diskursiv zu unterminieren, wobei die gelegte Mine selbst einerseits den Charakter eines ‚Erwas‘ zu haben scheint, andererseits aber auch als abgründiges Loch erscheint.

In einer ‚letzten‘ ‚Kehre‘, einer vierten Strategie, findet sich dann die ‚Wegweisung‘, dass wir, um das Ereignis zu erfahren, lernen müssten, im „Namenlosen zu existieren“ (Wm 150), wir müssten „den Glauben an die »gesunde Vernunft« verlernen“ (Bes 248), oder, wie es an anderer Stelle heißt:

„Die Sage des Denkens wäre erst dadurch in ihr Wesen beruhigt, daß sie unvermögend würde, jenes zu sagen, was ungesprochen bleiben muß.“  
(ED 83)

Das Wort muss, so Heidegger, ‚zerbrechen‘:

„Ein »ist« ergibt sich, wo das Wort zerbricht. Zerbrechen heißt hier: Das verlautende Wort kehrt ins Lautlose zurück, dorthin, von woher es gewährt wird: In das Geläut der Stille, das als die Sage die Gegenden des Weltgeviertes in ihre Nähe be-wägt. Dieses Zerbrechen des Wortes ist der eigentliche Schritt zurück auf dem Weg des Denkens.“ (UzS 216)

Das orthographisch verfremdete *be-wägen*, das Heidegger zufolge im Schwäbischen<sup>260</sup> soviel wie *einen Weg bahnen* bedeuten soll (UzS 197f.), zeigt aber noch einmal, dass das Ereignisdenken nicht nur in der Konzentration auf die Zeit und Raum gewährende ‚Räumlichkeit‘ des ursprünglichen Ortes mündet, sondern dass der Zugang zu und vielleicht sogar ‚Weitergang‘ in diesem Unbegangenen *örtlich* gedacht wird. Die ‚Metaphorik‘ (als solche will Heidegger natürlich sein Denken nicht verstanden wissen) des unbegangenen, tief verschneiten (UzS 198), weglos weiten Feldes, in das hinein ein Weg ‚be-wägt‘, gebahnt wird, das Steckenbleiben und nicht mehr Weiterkommen auf den Holzwegen etc. zeigt, dass die Räumlichkeit für Heidegger zum die Zeit verdrängenden ‚Medium‘ wird, so-

---

<sup>260</sup> Die Schreibweise soll Heidegger zufolge die schwäbische Aussprache des *ë* als [ɛ] graphisch angemessener repräsentieren.

zusagen um Breschen in den leeren Raum, in die 'leere Mitte' des Ereignisses zu schlagen. Diese Einsicht wird sich in Kapitel 4.3. in anderer Hinsicht bestätigen.

Die Darstellung der späten Sprachphilosophie Heideggers hat auf dem bisherigen Stand der Untersuchungen gezeigt, dass es Heidegger um eine Überwindung der geläufigen Sprache geht, und zwar auf allen Ebenen bzw. hinsichtlich aller Erscheinungsweisen von Sprache. Die in *Sein und Zeit* aus der Perspektive der Daseinsanalytik sich ergebende 'Gefahr' der sich im 'Gerede' manifestierenden 'Zweideutigkeit', die sich als eine der Sprache als *langue* und Muttersprache herausstellte, zeigt sich in der Spätphilosophie nur noch deutlicher. Die *langue* transportiert das jeweilige epochegebundene metaphysische Denken, welches geschichtlich in die Herrschaft des 'Gestells' mündet. Die 'eigentliche' Sprache (und das auf sie hörende eigentliche Sprechen, das als 'Sage' gekennzeichnet wird) ist eine solche, die sich im Hören und Schweigen einen Zugang zu 'Sein' und 'Ereignis' verschafft bzw. sich diesem Zugang zu öffnen vermag. Schweigen und Hören signalisieren den Abschied von der geläufigen Sprache. Auffällig ist natürlich, dass Heidegger den Eigentlichkeitsbereich von Sprache durch willkürlich anmutende terminologische Festschreibungen absteckt, die seiner eigenen Ansicht zufolge allerdings keineswegs willkürlich sind, sondern vom 'Sein' oder 'Ereignis' 'zugesprochen'. In diesem Sinne zeigt sich Heideggers Verhältnis zu den von uns zuvor herausgestellten Erscheinungsweisen von Sprache als durch den Unterschied von *Eigentlichkeit* (in einem über *Sein und Zeit* hinausgehenden Sinn) bzw. 'Ereignetheit' und *Uneigentlichkeit* bestimmt. Bezogen auf jede einzelne Erscheinungsweise zeigt sich dies wie folgt:

*Langage* als individuelles Sprachvermögen ist nach Heidegger eine zu überwindende metaphysische Vorstellung, wie besonders in der 1939 durchgeführten Auseinandersetzung mit Herders *Ursprung der Sprache* (Her) gezeigt wird.<sup>261</sup> Sprachvermögen ist kein im Subjekt verankertes individuelles Vermögen, sondern ergibt sich in letzter Konsequenz daraus, dass Sein und Dasein sich 'ereignen' und in dieser 'Ausfaltung' Sein verstanden werden kann und Dasein Sein verstehen kann.

*Parole* muss demnach aus Sprache als gewöhnlicher *langue* ausbrechen. Diesen Ausbruch muss sich das Dasein aber vom Sein sagen lassen, er ist keine Sache eines rein subjektiven Vermögens. Der Ausbruch ist notwendig 'gewalt-tätig', wie auch nach *Sein und Zeit* weiterhin betont wird (u.a. EiM 115ff., 120ff.; Log 127). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Heidegger in seiner Humboldt-Rezeption, nach der Humboldt im Prinzip als in der Geschichte der Metaphysik befangen gedeutet wird, Humboldt gerade dort "tiefdunkle Blicke in das Wesen der Sprache" (UzS 268) haben lässt, wo Humboldt die Möglichkeit in Betracht zieht, durch einen radikal-utopischen Gebrauch der Gewalt der *parole* eine Änderung des gesamten Gefüges der *langue* zu bewirken (UzS 268).<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Vgl. zu *langage* u.a. (Her 53).

<sup>262</sup> Vgl. dazu ausführlicher Kap. 4.4.1.

*Dialogizität* ist für Heidegger entsprechend ein Kennzeichen der wesentlichen oder eigentlichen Sprache selbst. Besonders in den Hölderlin-Vorlesungen kommt Heidegger immer wieder auf das Hölderlinsche Wort von der Sprache als *Gespräch* zu sprechen. 'Gespräch', so deutet Heidegger Hölderlin, ist keine "Vollzugsform von Sprache. Das Gespräch ist seinem ursprünglichen Wesen nach jenes Einigende in der Entgegnung, durch das die Menschen und die Götter ihr Wesen einander zu-sagen." (And 157).<sup>263</sup> Das Gespräch ist also auf fundamentalere Ebene für Heidegger dasjenige zwischen Menschen und Göttern, d.h. die gelungene Dichtung des Wesens der Sprache bzw. der Einsprünge ins Wesen des Seins. Weiterhin gibt es auch den wesentlichen Dialog zwischen Dichtern und Denkern (u.a. Hw 332), und im Prinzip zwischen all denen, die sich auf dem Weg des wesentlichen Sagens befinden:

"Zueinandersprechen heißt: einander etwas sagen, gegenseitig etwas zeigen, wechselweise sich dem Gezeigten zutrauen. Miteinandersprechen heißt: zusammen von etwas sagen, einander solches zeigen, was das Angesprochene im Besprochenen besagt, was es von sich her zum Scheinen bringt."  
(UzS 252)

*Dialogizität* entspringt also Heidegger zufolge im Eigentlichkeitsbereich von Sprache und muss von 'gewöhnlicher' Dialogizität geschieden werden, die, wenn auf Sprache allgemein bezogen, nur als aus dem Eigentlichkeitsbereich 'abkünftig' gedacht werden darf.

Was nun die *langue als Muttersprache* angeht, so versuchen Dichten und Denken, wie wir sahen, auch zu einer Eigentlichkeit zu gelangen, die die gewöhnliche Sprache 'durchbricht'. Andererseits hat die *langue als Muttersprache*, und zwar als gewöhnliche Sprache, einen etwas anderen Status als die anderen Erscheinungsweisen von Sprache. Noch in späten Schriften betont Heidegger das öfteren, dass es keine andere Möglichkeit gebe als bei der geläufigen Sprache anzusetzen, um das Ungeläufige zu sagen (u.a. ZSD 54f.). Der unverzichtbare Ausgang von Sprache, und zwar von Muttersprache, scheint diese selbst in ihrer metaphysischen Verfangenheit zu 'veredeln'. So schreibt Heidegger 1960, also in seiner späten Phase:

"Sprache ist indes noch immer die jeweilige Sprache, in die Völkerschaften und Stämme geschickhaft hineingeboren werden, worin sie aufwachsen und wohnen. Insgeheim: Die Heimat gibt es nicht auf dieser Erde. Heimat ist jeweils diese und als solche Schicksal. Sprache ist, aus ihrem Warten und Wesen gesprochen, jeweils Sprache einer Heimat, Sprache, die einheimisch erwacht und im Zuhause des Elternhauses spricht. Sprache ist Sprache als Muttersprache." (ED 156)

Dies wird dann noch weiter eingekreist: Sprache ist eigentlich Mundart, Dialekt als ursprüngliches *dialegesthai*, Dialogieren, da ein jeder Mensch die eigentliche Vertrautheit mit Sprache in ihrer mundartlichen Version gewinnt, Sprache also

---

<sup>263</sup> Vgl. auch (EH 38ff.).

primär als Dialekt zur ersten Heimat wird (ED 156). Das Befangensein in Sprache und ihrer 'Zweideutigkeit' wird also hier unter seinem positiven Aspekt gesehen, als natürlicher und unvermeidbarer Beginn des Weges nach 'draußen', der seine Juwelen nur dort finden kann, wo sie abgelagert sind, nämlich in der 'heimatlichen Erde'. Diese Bedingungsfunktion des Mundartlichen pflanzt sich dann auch auf 'höherer Ebene' fort, und zwar als eines der wenigen wirklich gewichtigen 'Gegengewichte', die Heidegger seiner eigenen Konzeption von Einfaltszugang noch einräumt, dadurch nämlich, dass er mehrfach die Anschauung vertritt, dass den verschiedenen Sprachen ein je eigener Zugang und Weg zum Ereignis vorbehalten ist. Dies betrifft besonders die ostasiatischen Sprachen, wie unter anderem *Aus dem Gespräch mit einem Japaner* im Sammelband *Unterwegs zur Sprache* (UzS 85-155) hervorgeht. Zumindest der Zugang ('Weg') zum Wesen der Sprache wird hier mehrfach als sprachspezifisch unterschiedlicher gekennzeichnet (UzS 112ff.). Auch in *Identität und Differenz* (ID) aus dem Jahr 1957 heißt es:

"Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens und d.h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muß offen bleiben." (ID 66)

Im letzten Beitrag von *Unterwegs zur Sprache*, der Druckfassung des 1959 gehaltenen Vortrags *Der Weg der Sprache* (UzS 240-268), kann man als in der Erstveröffentlichung nicht publizierte Randbemerkung Heideggers zum *Der* des Titels lesen: "weshalb nicht »ein« Weg unter anderen?" (UzS 240). Damit wird also eine muttersprachbedingte plurale Zugänglichkeit zur 'eigentlichen' Sprache (zu 'eigentlichen' Sprachen) in Betracht gezogen, die somit die *muttersprachliche langue*, selbst in ihrer metaphysisch befangenen Form, gegenüber den anderen Erscheinungsweisen von Sprache auszeichnet. Das heißt natürlich nicht, dass Heidegger hier nun zum Weisgerber der Philosophie wird, denn das grundlegende Phänomen der 'Zweideutigkeit' ist damit nicht 'vom Tisch gewischt'.

Aus der Sprachverschiedenheit und ihrem nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Möglichkeiten wesentlichen Sagens ergibt sich die dritte Form eines 'eigentlichen' Dialogs, desjenigen zwischen differenten Sprachwelten, wobei Heidegger in der Regel nur die Auseinandersetzung der okzidentalen, aus der griechischen Sprache entstandenen Welt mit der 'ostasiatischen', wohl insbesondere japanischen Denk- und Sprachwelt in Betracht zieht (u.a. Red 779; VA 43; UzS 85-155).

Die bisherigen Überlegungen setzen uns nun in den Stand, der ebenfalls im Horizont der Weisgerberschen Sprachinhaltsforschung situierten Frage nachzugehen, wann und in welcher Weise Heidegger die Verbindung von Muttersprache und 'Volk als Sprachgemeinschaft' in seine Philosophie einbezog.

#### 4.2.4. Sprache und 'Volk als Sprachgemeinschaft' bei Heidegger

Die Verbindungslinie von *Sprache* zu *Volk* wird von Heidegger meines Wissens besonders in der Zeitspanne von 1934 bis 1936 entwickelt. In der Vorlesung des Sommersemesters 1934, die in der *Gesamtausgabe* unter dem Titel *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* publiziert wurde (Log), hatte sich Heidegger nach *Sein und Zeit* erstmals explizit mit der Thematik *Sprache* auseinandergesetzt. Die Sprachthematik wird dann in der angegebenen Zeitspanne noch in der Vorlesung aus dem Sommersemester 1935, der *Einführung in die Metaphysik* (EiM), und im Ende 1935 (erstmalig) gehaltenen Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Hw 7-68) behandelt. Mit den *Beiträgen zur Philosophie* rückt der Volksgedanke langsam wieder ins Abseits der Sprachphilosophie Heideggers, ohne jedoch ganz zu verschwinden.

Die Aufnahme der Verbindungslinie *Sprache* - *Volk* koinzidiert mit der Niederlegung des Rektorats, also mit dem Akt und öffentlichen Signal der ersten Distanzierung vom Nationalsozialismus. Heidegger selbst betont in seiner nach dem Zweiten Weltkrieg verfassten Selbstverteidigung, dass die Logik-Vorlesung von 1934 insbesondere von Nazi-Spitzeln als Widerstand aufgefasst wurde<sup>264</sup>:

„Im ersten Semester nach der Amtsniederlegung (S.S. [sic] 1934) las ich »Logik« und behandelte unter dem Titel der Lehre vom logos das Wesen der Sprache. Es galt zu zeigen, daß die Sprache nicht ein Ausdrucksgebilde des biologisch-rassisch gedachten Menschenwesens sei, sondern daß umgekehrt das Wesen des Menschen in der Sprache als der Grundwirklichkeit des *Geistes* gründe. Jeder fähige Kopf unter den Studierenden hat diese Vorlesung und ihre grundsätzliche Absicht verstanden. Sie wurde aber auch verstanden von den Beobachtern und Spitzeln, die seitdem laufend über meine Lehrtätigkeit nach Heidelberg zu Kriek und nach Berlin zu Baeumler, dem Leiter des Amtes für Wissenschaft in der Reichsleitung Rosenberg, berichteten. Sogleich setzte dann auch in der von Kriek herausgegebenen Zeitschrift »Volk im Werden« eine üble Polemik gegen meine Philosophie und gegen meine Person ein.“ (Red 401f.)

Bevor wir ein Urteil über die Glaubwürdigkeit dieser Verteidigung Heideggers fällen, soll zunächst einmal, unter dieser vorläufigen groben Kontextualisierung, der Verbindung von *Sprache* und *Volk* in den entsprechenden Texten nachgegangen werden. Dabei weisen meiner Ansicht nach eine Reihe von Textstellen darauf hin, dass es Heidegger selbst gar nicht primär um den in der Selbstverteidigung genannten Gegensatz von völkischer Sprach- und geistiger Muttersprachideologie ging, in welchen Weisgerber mit 'Haut und Haaren' verstrickt war. Heidegger ging es vielmehr um etwas anderes. Insbesondere die Recherchen Bernd Martins<sup>265</sup> haben gezeigt, dass Heidegger zu Beginn seines nationalsozia-

---

<sup>264</sup> Ähnlich noch heute Vietta (2006) anlässlich der 2006 gefundenen Vorlesungsmanuskripte eben dieser Vorlesung.

<sup>265</sup> Vgl. besonders Martin (1989: 3-50, 165-176).

listischen Engagements davon überzeugt war, zur Führer- und Leitfigur einer geistigen Volkserziehung werden zu können, d.h. einer Art von Erziehung oder Anleitung zur 'Wesentlichkeit' im Sinne seiner Philosophie, die, wie unter anderem auch die Rektoratsrede zeigte, an einer Reform der Universität und ihrer Idee anzusetzen habe. Liest man Heideggers Texte genau, so scheint es, als habe er trotz des Rückzugs aus der Universitätspolitik und der schon 1934 recht deutlichen Distanzierung zum Nationalsozialismus noch bis etwa 1938 die noch aus den Jahren um 1933 stammende 'utopische' Idee zumindest nicht ganz aufgegeben, dass eine *Volkserziehung* zur *Wesentlichkeit* prinzipiell *möglich* wäre. Deutlichster Beleg hierfür ist der am 30. November 1934 gehaltene Vortrag *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie* (Red 316-334), in dem eine Wandlung des Volkes explizit mit einer gewandelten Stellung zur Seinsfrage in Verbindung gebracht wird. Dabei wird deutlich, dass Heidegger in wesentlichen Punkten schon entscheidend von der nationalsozialistischen Ideologie abgewichen war, wie folgendes Zitat zeigt:

“Durch das *echte Wissen* um die Wahrheit des geschichtlichen Seins und *nur* durch dieses kann ein Volk und können Völker erst zurückwachsen in das Wollen ihrer *wahren Selbständigkeit*, d.h. *der Freiheit*. Die Selbständigkeit gegen den Andern besteht ja nicht darin, daß der Andere beseitigt oder zum Knecht gemacht wird; denn so wird je gerade das weggeschafft, wogegen der Selbständige als ein solcher sich bewähren kann. Wahre Selbständigkeit geschieht nur im gegenseitigen sich Anerkennen, dergestalt, daß die Anerkennenden sich als die sich Anerkennenden anerkennen und damit sich gegenseitig in die höchste Entfaltung ihres Wesens hinaufsteigern.” (Red 332f.)<sup>266</sup>

Für die Texte von 1934 bis 1936 ist meiner Meinung nach kennzeichnend, dass sie (in Konsequenz des Rücktritts vom Rektorat) einerseits den politischen Kontext recht stark ausblenden<sup>267</sup> und sich auf die eigene Sache konzentrieren wollen, andererseits aber zeigen, dass Heidegger den Traum einer möglichen Breitenwirkung im Sinne eines *kollektiv sich durchsetzenden anderen Zugangs zum Sein* noch nicht aufgegeben hatte. *Breitenwirkung* heißt dabei dann auch, dass ein gewandeltes Dichten und Denken einiger 'Weniger' zur Entwicklung einer 'neu-

---

<sup>266</sup> Es soll nicht verschwiegen werden, dass einige Zeilen später die *Dringlichkeit* der zu erringenden deutschen Selbständigkeit aus der Konkurrenz zum 'Asiatischen' abgeleitet wird, was wiederum zweifache Bedeutung hat, indem einerseits *im Sinne* der nationalsozialistischen Ideologie argumentiert wird, andererseits aber sich auch schon die erst später deutlich werdende wirkliche Hochschätzung des asiatischen, insbesondere japanischen Denkens und Dichtens bekundet.

<sup>267</sup> Wobei natürlich nicht übersehen werden darf, dass Heidegger einerseits einige bekannte und berüchtigte Euphemismen zum nationalsozialistischen Regime, andererseits aber auch zum Teil gewagte kritische Untertöne in die Vorlesungen einstreute. Was die Euphemismen betrifft, so zeigt aber beispielsweise gerade der Kontext des so oft zitierten Satzes zur "inneren Wahrheit und Größe" (EiM 152) der "Philosophie des Nationalsozialismus" (EiM 152), dass Heidegger noch 1935 davon überzeugt war, dass *seine* Philosophie zu einer Philosophie des (bzw. eines anderen) Nationalsozialismus hätte werden können (bzw. noch werden könne).

en Sprache' und damit zur Entwicklung einer neuen Sprach- *qua* Volksgemeinschaft führt.

Heideggers Argumentation ist dabei auf eine bezeichnende Weise, und, wie wir vermuten, ganz bewusst, *verdeckend*. Denn die erste Voraussetzung zur Bildung des Volksbegriffs, die gemeinsame Muttersprache, in die jedes Dasein nach *Sein und Zeit* 'geworfen' ist, wird von Heidegger in der Regel nicht explizit benannt, ist aber zwischen den Zeilen immer gegenwärtig. So werden in der genannten Logikvorlesung von 1934 die Themen *Sprache, Mensch* und *Geschichte* verknüpft, wobei noch durchaus im Sinne von *Sein und Zeit* das Ich und das Wir, Dasein und Volksdasein, im Selbst gründen (Log 35ff.). In der anschließenden breiten Diskussion des Volksbegriffs werden die üblichen und implizit auch nationalsozialistischen Auffassungen von *Volk* als Körper, Seele oder Geist<sup>268</sup> abgelehnt (Log 65ff.). Diese Ablehnungen münden dann in die These, dass nur eine wahrhaft seinsbezogene Entschlossenheit (Log 76f.), also ein Einsprung ins seineröffnende Denken und Dichten, Dasein als Volk gründen könne. Damit, und auch durch den gesamten Gang der Vorlesung, der mit der Thematik *Sprache* beginnt und am Ende wieder zu ihr zurückkehrt, wird *Sprache* im Sinne von seineröffnender Sprache zum Kriterium der Volks'neugründung'. *Implizit* wird damit aber nahegelegt, dass die 'Volksverdung' aus der noch uneigentlichen Sprache-Volk-Beziehung ihren Ausgang nehmen muss. Auf Sprache als gemeinsame *langue* wird meiner Ansicht nach aber nur in *einem* Text dieser Werkepoche Bezug genommen, und zwar in der frühen Hölderlin-Vorlesung vom Wintersemester 1934/35:

“Die Gefährlichkeit der Sprache ist so eine wesentlich gedoppelte, in sich wieder grundverschieden: einmal die Gefahr der höchsten Nähe zu den Göttern und damit zur übermäßigen Vernichtung durch sie, zugleich aber die Gefahr der flachsten Abkehr und Verstrickung in das vernutzte Gerede und seinen Schein. Das innige Beieinander dieser beiden widerstreitenden Gefahren, der Gefahr des schwer auszuhaltenden Wesens und der Gefahr des spielerischen Unwesens, erhöht die Gefährlichkeit der Sprache bis aufs höchste. Die Gefährlichkeit der Sprache ist ihre *ursprünglichste Wesensbestimmung*. Ihr reinstes Wesen entfaltet sich anfänglich in der Dichtung. Sie ist *Ursprache eines Volkes* [...]. Das dichterische Sagen aber verfällt, wird zur echten und dann zur schlechten >Prosa< und diese schließlich zum Gerede. [...] Auch dann, wenn die Sprache als künstlerisches Gestaltungsmittel gefaßt wird, bleibt es im Grunde bei der werkzeuglichen Auffassung der Sprache als Ausdruck. [...] Das scheinbar am nächsten Faßbare an ihr, Laut und Schrift, ist Zeichen für Bedeutung und diese Zeichen für die Sache. So möchte man es fast für hoffnungslos ansehen, je eine wesentliche Wandlung der Erfahrung des Wesens der Sprache im ge-

---

<sup>268</sup> Dabei lässt sich Heidegger auf die These von der Muttersprache als spezifisch *geistiger* 'Kraft' nicht ein, sondern weist alle drei Vorstellungen als metaphysisch begründete, fraktionierende Sichtweisen zurück, ohne sich auf eine ausführliche Diskussion bestimmter philosophischer oder sprachwissenschaftlicher Standpunkte einzulassen.



schichtlichen Dasein eines Volkes zur Durchsetzung zu bringen. Und doch muß das geschehen, wenn anders überhaupt noch ein Wandel des Daseins zurück in die Urbereiche des Seyns erwirkt werden soll.” (HHG 63f.)<sup>269</sup>

Dieses Zitat setzt ‘gemeinsame’ Sprache in ihren zwei Versionen, als uneigentliche und eigentliche, in einen Bezug zum ‘Volksdasein’. Nur in ihrer zweiten, eigentlichen Form ist sie zu einer ‘Volksneugründung’ fähig. Muttersprache als ‘Gemeinsprache’ gibt vielmehr Anlass zu Hoffnungslosigkeit, aufgrund ihrer schon in *Sein und Zeit* herausgearbeiteten Verfallenheitsstruktur als ‘Gerede’. Zum anderen zeigt das Ende des Zitats, dass Heidegger sich die ‘Erwirkung’ eines Wandels des geschichtlichen Daseins des (deutschen) Volkes zum Ziel setzt, obwohl er an deren Durchführbarkeit schon zweifelt. Obwohl also dieser Text etwas deutlicher spricht, vermeidet Heidegger es strikt in diesen zwei Jahren von 1934 - 1936, den Terminus *Muttersprache* als ‘Ort’ des Beginns der ‘Vereigentlichung’ des Volkes zu nennen. Nach dem Krieg wird die Muttersprache als ‘Ausgangsort’ für das eigentliche Seinsverstehen wieder genannt.<sup>270</sup>

Dass Heidegger die Funktion der Muttersprache nicht explizit nennt oder behandelt, wird dadurch verständlich, dass Muttersprache für ihn *nicht der entscheidende* ontologische Faktor dafür ist, dass ein Volk sein Dasein übernimmt. Der Verzicht auf eine Erörterung der dennoch bestehenden, wenn auch eben nicht entscheidenden Funktion von Muttersprache scheint aber in allererster Linie dadurch motiviert zu sein, dass Heidegger es vermeiden wollte, in den ideologischen Streit – in dem Weisgerber sich aufrieb – um die Funktion und Rolle der Muttersprache als ‘geistige Kraft’ und ihre Opposition zur rassistisch-biologischen Sprachauffassung einbezogen zu werden, den er nur zu gut kannte, wie der oben zitierte Ausschnitt aus seiner Selbstverteidigung zeigt. Ein solcher Einbezug hätte nicht nur unangenehme persönliche Folgen haben können, er hätte in Heideggers Selbstverständnis auch noch nicht einmal seiner eigenen Sprachauffassung entsprochen. Konsequenz dieser Entscheidung ist aber, dass der Volksbegriff unterdeterminiert bleibt, und nur im Bezug auf das Ziel, nicht im Bezug auf den Ausgang bestimmt wird.

Diese Zielbezogenheit eines *eigentlichen* Sprache-Volk-Bezugs findet sich dann in allen wichtigen Werken der Jahre 1934 und 1935 und läuft auf die Formulierung von synthetisierenden Kernthesen hinaus:

“Die Sprache ist das Walten der weltbildenden und bewahrenden Mitte des geschichtlichen Daseins des Volkes.” (Log 169) [1934]

---

<sup>269</sup> Die schon einmal erwähnte zweite Gefahr von Sprache, zu nahe an die Götter heranzuführen, wird von Heidegger in dieser Werkperiode öfters herausgearbeitet, insbesondere in der Interpretation des sophokleischen Chorliedes der Antigone (u.a. EiM 110-126).

<sup>270</sup> Vgl. u.a. die Stelle im Anaximander-Text [1946] in den *Holzwegen* (Hw 328) und insbesondere die Elogien auf Hebels Mundartdichtung, die ein Loblied auf die Muttersprache als Mundart, als Dialekt, darstellen (u.a. Red 155-180, 491-515).

“Weil das Schicksal der Sprache in dem jeweiligen *Bezug* eines Volkes zum *Sein* gegründet ist, deshalb wird sich uns die Frage nach dem *Sein* zuinnerst mit der Frage nach der *Sprache* verschlingen.” (EiM 39) [1935]

“Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlussene aufbewahrt wird.” (Hw 61) [Ende 1935]<sup>271</sup>

Die Abwendung vom Volksbegriff vollzieht sich meiner Ansicht nach nur allmählich, wobei eine deutliche Skepsis sich erst Ende der 30er Jahre, im Umkreis der Ausarbeitung der *Beiträge zur Philosophie* 1936-1938, bemerkbar macht. Am Anfang der *Beiträge*, im Paragraphen 15 mit dem Titel *Die Philosophie als »Philosophie eines Volkes«*, ist diese Abwendung noch nicht erkennbar, denn ‘Volksverwertung’ steht immer noch (als Folgeerscheinung, als Bewirktes) im Horizont der durch die ‘Einzigsten’ herbeigeführten Wende zur eigentlichen, geschichtlichen Seinsgründung:

“Das Volk wird erst Volk, wenn seine Einzigsten kommen, und wenn diese zu ahnen beginnen. So wird das Volk erst frei für sein zu erkämpfendes Gesetz als die letzte Notwendigkeit seines höchsten Augenblicks. Die Philosophie eines Volkes ist jenes, was das Volk zum Volk der Philosophie macht, das Volk geschichtlich in sein Da-sein gründet und zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seyns bestimmt.” (BzP 43)

Der Text des Paragraphen 45 spezifiziert dann, wie eine Implantation der ‘eigentlichen’ Philosophie ins Volk auszusehen hätte. Den Ausgang schaffen die “*wenigen Einzelnen*” (BzP 96), Dichter und Denker, die überhaupt erst einen Zugang zum Sein schaffen. Die “*zahlreicheren Bündischen*” (BzP 96) sind diejenigen, die die Ausnahmeleistung der wenigen Dichter und Denker verstehen, nachvollziehen können, und die bereit sind, die daraus entstehenden praktischen Konsequenzen auch in die Tat umzusetzen. Das eigentliche Volk sind dann

“*[j]ene vielen Zueinanderwiesenen*, gemäß ihrer gemeinsamen geschichtlichen (erdhaft-welthaften) Herkunft, durch die und für die die Umschaffung des Seienden und damit die Gründung der Wahrheit des Ereignisses Bestand gewinnt.” (BzP 96)

Dann wird dieser Topos in den *Beiträgen* nicht mehr aufgenommen.<sup>272</sup> Betont wird nur noch (die an sich nicht widersprechende These), dass der Zugang zu Sein oder Ereignis nur von ganz wenigen vorbereitet werden könne (u.a. BzP 236). In der damals ebenfalls unveröffentlicht gebliebenen Abhandlung *Besin-*

---

<sup>271</sup> Diesen Satz wird Weisergerber als Zeugnis für seine Vermutung anführen, dass Heidegger im Grunde auch die Auffassungen und Ziele der Sprachinhaltsforschung vertritt. Schon hier wird also deutlich, dass nach Heideggers Auffassung Weisergerber eben *die* Interpretation vornimmt, die Heidegger als mögliche Fehlinterpretation schon antizipiert hatte und vor der er sich ‘schützen’ wollte.

<sup>272</sup> Beginnend mit dem 1936 in Rom gehaltenen Vortrag *Europa und die deutsche Philosophie* (EP) hat Heidegger für kurze Zeit die Utopie einer Auseinandersetzung unter verschiedenen ‘eigentlich’ gewordenen Völkern ins Auge gefasst (Schwan 1989: 606f.), aber auch diese verschwindet dann wieder, zumindest in der Bindung an den *Volksbegriff*.

nung von 1938/39 lässt sich Heidegger abschätzig und resigniert über Fehlinterpretationen seines Volksbegriffs aus, Anzeichen und Signal eines langsamen Rückzugs aus der Utopie der Breitenwirkung:

“Weil man die Seinsfrage noch nicht begreift und damit auch nicht das Dasein, weil man dieses doch immer noch als »Subjekt« nimmt, gelangt man zu den komischen Forderungen, das Einzelsubjekt (in »Sein und Zeit«) müßte jetzt durch das Volkssubjekt ersetzt werden. Die armen Tröpfe!”  
(Bes 144)

Es dauert also doch recht lange, bis Heidegger sich von seiner Utopie resignativ verabschiedet, die dann in eine Art elitäre Aristokratie mündet. Im Spiegel-Interview von 1966 drückt Heidegger dann auch seine Überzeugung aus, dass die Philosophie “keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken” (Red 671)<sup>273</sup> könne. Dennoch deutet der im *uns* ausgesprochene Kollektivbezug im (im Text direkt folgenden) berühmten Satz “Nur noch ein Gott kann uns retten” (Red 671) darauf hin, dass Heidegger die Überzeugung von der grundsätzlichen Verwirklichungsmöglichkeit seiner Utopie nie vollkommen aufgegeben hat.

#### 4.2.5. Die Radikalität der Sprachfrage

Die nun folgenden Überlegungen dienen dem Zweck, einerseits eine Brücke zwischen den bisher vorgelegten Untersuchungen zu Heideggers zwei sprachphilosophischen Phasen und dem folgenden Kapitel zu schlagen, andererseits auch über den möglichen Sinn und die Motivation des folgenden Kapitels Aufschluss zu geben.

Rückblickend kann man feststellen, dass vor allem die Verfallenheitsstruktur des menschlichen Seinsverständnisses und der menschlichen Sprache(n) nach Heidegger dazu führt, dass wir heute vor einer Art Zersplitterung alles Seienden in technisch dominierbare, manipulierbare und beherrschbare Seiend-Partikel stehen, wobei in letzter Konsequenz sogar die Schranken von Subjekt und Objekt verschwinden, d.h. der Mensch so wie anderes Seiende auch einer ubiquitäreren technischen Manipulierbarkeit anheimfällt. Dieser Teil des Heideggerschen Denkens ist sozusagen radikale ontologische ‘Gesellschaftskritik’.

Der Ausstieg aus dieser ontologischen Blindheit ist nach Heidegger nicht innerhalb des Denkrahmens bzw. Organons des damit verbundenen Denkens und Sprechens möglich. Heidegger wendet sich damit im Prinzip auch gegen die Möglichkeit, im Rekurs auf einen rationalen Diskurs und seine Logik dieser Blindheit begegnen zu können.

Erschwert wird der anvisierte Ausstieg dadurch, dass Denken und Sprache nicht nur in dieser rationalen Diskursivität gefangen sind, sondern an sich den Charakter des reihenhaft, als Sprach- und Denksequenz sich Entfaltenden haben,

---

<sup>273</sup> Vgl. auch (ED 18).

das immer schon notwendig die eigentlich zu erfahrende Einfachheit und intrinsische Zusammengehörigkeit von 'Dasein' und 'Sein' im 'Ereignis' verstellt. Von daher ist die Frage, wie ein nicht-diskursives Sagen dieser Erfahrung möglich ist, für Heidegger eine eminent wichtige, ja geradezu entscheidende Frage.

Interessant wird eine Diskussion um Heidegger eigentlich erst dann, wenn dieser Hintergrund begriffen ist. Dies ist, zumindest in wichtigen Hinsichten, bei Habermas' Kritik an Heidegger der Fall. Dies soll hier nicht umfassend erläutert werden, vielmehr kommt es mir nur auf die Herausstellung der wesentlichen Gesichtspunkte an. In der Einführungsrede zur Frankfurter Konferenz aus Anlass des 100. Geburtstages von Wittgenstein sieht Habermas besonders in zwei Hinsichten Parallelen im Denken von Wittgenstein, Adorno und Heidegger. Die erste Parallele betrifft die kritische Richtung dieses Denkens:

“Heidegger und Adorno führen ihre Kritik am vorstellenden und identifizierenden Denken mit jeweils anderen Mitteln durch, aber sie zielen doch auf Ähnliches. Hier wie dort pendelt das philosophische Denken ruhelos zwischen Metaphysik und Wissenschaft, um einen ortlos gewordenen Wahrheitsgehalt, den jene nicht mehr festhalten und diese nicht aneignen kann, auf paradoxe Weise gleichwohl zu bergen. Wittgenstein, Heidegger und Adorno folgen demselben intuitionistischen Erkenntnisideal des sprachlosen Sehenslassens.” (Habermas 1992: 87)

Die zweite Parallele sieht Habermas in der bei allen drei Philosophen erkennbaren Heilssuche im Ästhetischen:

“Es sind ähnliche Motive, die zur Umkehr nötigen: ob die Erfahrungswissenschaften ihre Normativität zugunsten eines Sprachspielpluralismus verlieren, oder ob eine sich selbst behauptende Subjektivität zugunsten der neuen Gelassenheit, die instrumentelle Vernunft zugunsten des mimetischen Eingedenkens der Natur überwunden wird – immer ist es jene »seltsame Ähnlichkeit einer philosophischen Untersuchung mit einer ästhetischen«, die in den verschiedenen Anläufen zu Bewußtsein gebracht werden soll [...]. Es geht Wittgenstein wie Heidegger und Adorno um die heilende Klärung des in der profanen Präsenz Verdeckten und Verpuppten, also um die Analyse eines Hintergrundes, der als solcher unaussprechlich ist. [...] Allein Heidegger zieht daraus Konsequenzen eines erklärten Antihumanismus [...]” (ebd. 89)

Habermas selbst markiert seine eigene Position dann wie folgt:

“Die zeitgenössischen Debatten zeigen, welche Einsichten wir der Konzentration auf die weltbildende und augenöffnende, zugleich vorenthaltende Funktion der Sprache verdanken. [...] So sehr wir in dieser Tradition stehen und uns ihr verpflichtet fühlen, haben bei einigen von uns ebenso spezifische Erfahrungen dieses Jahrhunderts auch Spuren der Skepsis hinterlassen. Diese Skepsis richtet sich gegen eine Abdankung des problemlösenden philosophischen Denkens vor der poetischen Kraft der Sprache, der Literatur und der Kunst. Deshalb empfiehlt sich die Erinnerung an gewisse Einsichten des Pragmatismus, allgemein an Einsichten

einer Praxisphilosophie, die die innerweltliche Produktivität handelnder Subjekte ernstnimmt.“ (ebd. 90)

Meiner Ansicht nach bezeichnend an dieser Kritik ist Folgendes: Sie sieht deutlich die in den drei Denkrichtungen Wittgensteins, Adornos und Heideggers liegende Kritik am rational geprägten vorstellenden Denken und den Fallen ihrer radikalen ‘Ermächtigung’. Dennoch plädiert Habermas für ein Ausharren und eine ‘interne’ Bewältigung des szientifisch-technischen Denkens, vor allem aufgrund der geschichtlich negativen Erfahrungen mit den Folgen eines wie immer gearteten, vor allem aber politisch-radikalen ‘Eskapismus’. Der Deutung der ultimativen Hinwendung zu einer Art eskapistischen Ästhetizismus hätten sich Adorno und Heidegger aber vehement erwehrt. Für Heidegger ist die Transformation des Denkens keine Sache eines ästhetischen Eskapismus, sondern beansprucht, theoretische, praktische und ästhetische Relevanz zu haben. Und Adorno beharrte zeitlebens darauf, dass keine Flucht vor der unendlichen und unabschließbaren *begrifflichen* Vermittlung gesucht werden dürfe (u.a. Adorno 1996b: 298f.), es vielmehr gelte, die permanente Anstrengung des negativ dialektischen Denkens auszuhalten. Nur dieses Ausharren bietet die Gewähr und das Gegengewicht, aufblitzende Erfahrungen einer ursprünglich ästhetischen Mimesis vor einer falschen Vernutzung zu schützen. Auch den Vorwurf des fehlenden Pragmatismus hätten beide, Adorno und Heidegger, zurückgewiesen. Für Adorno ist die negativ dialektische Denkanstrengung ein permanente denkpraktische Herausforderung, für Heidegger ergibt sich ein Verhältnis zu ‘Sein’ und ‘Ereignis’ in jedem interpretatorischen, jedem seinsverstehenden, jedem noch so unscheinbaren Akt menschlichen Handelns. Auch den Antihumanismusvorwurf würde Heidegger zurückweisen, da nach ihm wahre Humanität überhaupt erst entstehen kann, wenn die Befreiung aus der Vergegenständlichung, aus der Überzeugtheit von der Dominier- und Machbarkeit alles Seienden, gelingt. Die teilweise ‘böse’ Kritik Adornos an Heidegger ist im Kern dadurch motiviert, dass Heidegger Adorno zufolge nicht im unendlichen Leiden der negativen Dialektik auszuharren bereit ist, sondern das Unausdrückbare doch ausdrücken möchte (Adorno 1988: 116), dass er zurück möchte in eine “eleatische Geschlossenheit” (ebd. 107) und somit eine Heilslösung suggeriert, die es ohne die Anstrengung negativ dialektischen Denkens nicht geben kann. Da diese Suggestion sozusagen auf ‘höchster Ebene’, nämlich an dem entscheidenden Punkt der Sehnsucht nach einer Befreiung aus der ubiquitären Instrumentalität einsetzt, muss sie für Adorno auch am gefährlichsten sein, da sie den Kernpunkt seiner eigenen Philosophie an der entscheidenden Stelle aus den Angeln hebt und eine damit ‘ir-rationale’, gewöhnliche Rationalität abstreifende Befreiung vorschlägt. Und sie muss totalitär sein, da sie die Ebene der negativen Dialektik, des Ausharens in der Anklage an die Vernunft, verlässt und ein ‘vernunft-loses’ Folgen fordert. Für Heidegger wiederum, so müsste man folgern, verbleiben beide, Adorno und Habermas, in der Herrschaft des gestellhaften Denkens befangen, sie scheuen sich vor dem

wirklichen Ausstieg und suggerieren eine medikamentöse Kur, die die Immunkraft des ‘gestellhaften’ Virus aber letztlich nur stärken kann.

Meiner Ansicht nach kennzeichnet sich diese hier skizzierte Auseinandersetzung dadurch, dass alle Beteiligten das Problemfeld der Befangenheit in Zwängen, sei es die Verfallenheit im ‘Gestell’, sei es die in den Fängen der instrumentellen Vernunft, nicht nur vergegenwärtigen, sondern auch aus der Geschichte des metaphysischen Denkens ableiten und es damit nicht allein als zeitgenössisches, sondern als geschichtlich gewachsenes Problem verdeutlichen. Den Horizont dieses Problemfeldes im Blick zu behalten, ist wesentlich, und damit auch die Resistenz gegen sein Verschwinden. Dabei sollten vom philosophischen Standpunkt aus sowohl die internen als auch die ins Externe gehenden ‘Befreiungstheorien’ von Interesse bleiben. Aus Heideggers Perspektive gesehen sollte man sich vergegenwärtigen, dass die entscheidenden Einschnitte in der Metaphysikgeschichte aus jeweiliger zeitgenössischer Perspektive überraschend und unvorhersehbar waren, obwohl sie nach Heidegger nachträglich als logische, fortschreitende Differenzierungen gewisser ursprünglicher Spaltungen (und zugleich Verdeckungen) des Seinsbegriffs verstanden werden können.<sup>274</sup> Theoretisch wäre es also durchaus möglich, dass die bisherige Verfallsgeschichte der Metaphysik einen anderen, eventuell gar wieder aufsteigenden Verlauf nimmt, den vorauszu- sehen die Befangenheit in der zeitgenössischen Perspektive verhindert (wie es ja schon bei vielen Philosophen der Fall war, man denke nur an Hegel), obwohl Heidegger das kategorisch ausschließt (u.a. BzP 101). Andererseits verdienen die ‘externen’<sup>275</sup> Lösungen auch ihre Aufmerksamkeit. Die Gefahr des ‘irrationalen’ Folgeleistens, die evidentermaßen mal verketzert, mal aber auch geflissentlich übersehen wird, wie etwa auch bei anderen Ausstiegsverheißungen, u.a. der Heidegger nahe stehenden Zen-Philosophie, ist philosophisch und auch erfahrungsmäßig noch längst nicht bewältigt, ihre Facetten bedürften einer andersartigen philosophischen Behandlung, als es bis jetzt der Fall war. Dazu bedürfte es vor allem einer Auseinandersetzung mit anderen Varianten eines ‘Ausstiegsdenkens’, anderer ‘externer’ Wege, denen gegenüber die heutige Philosophie ein tiefes Misstrauen hegt. Dass Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* selbst den Horizont in diese Richtung öffnet, zeigt die folgende Passage:

“Hier ist nur erlaubt die *Verfügung* über *einen* Weg, den ein Einzelner bahnen kann, unter Verzicht darauf, die Möglichkeiten anderer und vielleicht wesentlicherer Wege zu überschauen.” (BzP 81)

Diesem Zitat folgend wäre es also verkehrt, wollte man Heidegger unterstellen, dass er einen Ausschließlichkeitsanspruch auf die Zwingendheit seiner Version von ‘Therapie’ vertritt.

---

<sup>274</sup> Vgl. hierzu etwa die gesamte *Einführung in die Metaphysik* (EiM).

<sup>275</sup> *Extern* also im Sinne des Herausspringens aus dem ‘gestellverhafteten’ Denken, aus der uns gewohnten Art des ‘rationalen’ Denkens und Handelns.

Nach diesen kurzgehaltenen Reflexionen auf die 'harte Basis' möglicher interpretatorischer Stellungnahmen zu Heidegger soll aber nun zunächst untersucht werden, wie diese 'Therapie', das heißt das Sagen des eigentlich Unsagbaren, von Heidegger 'inszeniert' wird.

### 4.3. Heideggers sprachliche Strategien: Das Sagen des Unsagbaren

#### 4.3.1. Vorbemerkungen

Aus den beiden vorangegangenen Kapiteln ging hervor, dass die Suche nach der 'eigentlichen' Sprache ein oder sogar *das* zentrale Thema der Heideggerschen Philosophie ist. Aufgrund des Phänomens der 'Zweideutigkeit' und der mit ihr verbundenen notwendigen metaphysischen Befangenheit von Sprache ergibt sich als Konsequenz, dass die 'eigentliche' Sprache aus der gewöhnlichen Sprache 'ausbrechen' muss, d.h. von Normverstößen gegen die Regeln der gewöhnlichen Sprache gekennzeichnet sein muss. Diese Einsicht ist nicht neu, obwohl sie nicht immer auf ihre systematische Begründetheit in Heideggers Denkansatz zurückgeführt wird. In forschungsgeschichtlicher Hinsicht schon weitaus seltener ist der Versuch, zu zeigen, dass Heidegger bei dieser Destruktion der *langue* nicht stehengeblieben ist, sondern versucht hat, Sprache konstruktiv zur 'Erörterung' des 'Ereignisses' zu verwenden. Da Sprache für Heidegger kein Ausdrucksmittel ist, ist seine Wahl sprachlicher Strategien in diesem konstruktiven Sinne auch ein 'Hören auf Sprache', und zwar eine Selektion bestimmter Wesenszüge in Sprache – und zwar besonders in der deutschen – selbst. Die verdecktesten Wesenszüge von Sprache aber sind ihre grammatischen Besonderheiten, auf die Heidegger nicht nur besonders geachtet hat, sondern die er auch konstruktiv-selektiv einsetzt. In dieser letzteren Hinsicht wird dieses Kapitel Thesen erarbeiten, die forschungsgeschichtlich *neu* sind.

Arbeiten, die Heideggers Sprache von sprachwissenschaftlicher Warte aus und zugleich unter Berücksichtigung seiner Philosophie untersuchen, sind immer noch eine Rarität. Über Jahrzehnte war die 1962 publizierte Arbeit Schöfers (1962) zur Sprache Heideggers das einzige Werk in dieser Richtung. Noch 1996 wird es nicht nur als *einzig*e umfassende sprachwissenschaftliche Untersuchung der Sprache Heideggers angeführt, sondern zugleich suggeriert, dass kaum mehr neue Forschungsergebnisse auf diesem Gebiet zu erwarten seien (Saffer 1996: 99, Anm. 77). Schöfers Arbeit ist aber, trotz zahlreicher wichtiger Einzelergebnisse und ihres forschungsgeschichtlichen Protagonismus, meines Erachtens unzureichend. Schöfer hat erstens nur die Sprache Heideggers *vor* der 'Kehre' untersucht, also die Sprache, mit der Heidegger nach eigenem Bekenntnis im *Humanismusbrief* in der Fortsetzung des Projekts von *Sein und Zeit* "nicht [mehr] durchkam" (Wm 159), was dann allererst zur verstärkten Hinwendung zur Sprachthematik Anlass gab. Insofern *kann* sie gar nicht zur entscheidenden Frage gelangen, wie Heidegger das Unsagbare habe sagen wollen. Dem Urteil Saf-

fers, dass Schöfers Ziel nicht gewesen sei, seine Sprachanalyse mit der Frage nach den philosophischen Intentionen Heideggers zu verbinden (Saffer 1996: 99, Anm. 77), ist zwar nicht zuzustimmen, da Schöfer diese Ausklammerung weder explizit ausweist noch sich entsprechender Urteile enthält. Andererseits nimmt Schöfers Arbeit den spezifisch heuristischen Standpunkt ein, die Besonderheiten von Heideggers Sprache an der Sprachnorm zu messen. Dabei kommt das konstruktive Moment der Heideggerschen Normverstöße nicht in den Blick, was man daran erkennt, dass bei über ein bestimmtes Maß hinausgehenden Normverstößen das Verständnis für sie fehlt.<sup>276</sup> Viele Wortbildungen haben nach Schöfer nichts mit der "Qualität des Denkens" (Schöfer 1962: 112) zu tun, sind "geboren nicht auf der Suche nach Tiefsinn, sondern nach neuen eindrucksvollen Wörtern und vielleicht aus einem gewissen Gefallen an den kapriziösen Freiheiten, die unsere Sprache läßt." (ebd. 110). Schöfers Arbeit bietet deswegen unserem Ansatz keine wesentliche Hilfe. Interessant wird sie für uns aber noch einmal im folgenden Kapitel 4.4., da sie als Dissertation von Weisgerber betreut wurde.

Neben Schöfers Arbeit stellt meines Wissens nur die 1997 publizierte Arbeit von Botet (1997) den Versuch einer umfangreichen sprachwissenschaftlichen Analyse von Heideggers Sprache dar. Botet kommt vom französischen sprachwissenschaftlichen Strukturalismus (Benveniste, Greimas, Ducrot) und versucht vor allem zu zeigen, dass Heidegger auf lexikalischer, morphosyntaktischer und textstruktureller Ebene einen doppelten Diskurs aufbaut, den der 'Verfallenheit' und den der 'Eigentlichkeit'. Dabei geht es Botet in der Hauptsache um eine Desambiguierung dieser Ebenen (ebd. 35), die Heidegger Botets Ansicht nach durch verschiedene linguistische Strategien wie lexikalische Kontaminationen oder Aufhebung der Autorenrolle verschleiern wollte, da es sein Ziel gewesen sei, die These von der Autoperformativität von Sprache ohne Autor/ohne Subjekt (ebd. 2) auch sprachlich zu manifestieren. Botet geht in seinen Analysen aber immer wieder von einem zum Teil vollkommen falschen Vorverständnis aus. So wird zum Beispiel noch vor Beginn der lexikalischen Analysen ein duales Schema zweier 'thematischer' Bereiche als heuristisch-methodischer Leitfaden vorgestellt, in dem etwa das thematische Merkmal *violence/Gewalt* der Verfallenheitsebene zugeordnet wird (ebd. 89). Falsch ist beispielsweise auch die Ansicht, dass die Präfixe *be-* und *er-* generell Objektivierungs- oder Instrumentalisierungsfunktion (ebd. 93, 98) haben oder der Gebrauch des Wortes *Maß* negativ konnotiert sei (ebd. 116). Formulierungen wie *auch dann, sogar dann*, die sich auf normalsprachlicher Diskursebene situieren, werden als verdeckte strategische Mittel gedeutet, die eine Totalisierungsfunktion ausüben sollen (ebd. 104). Die Angabe dieser wenigen Beispiele, die noch beliebig erweitert werden könnten, zeigt schon, dass Botets Vorverständnis von Heidegger zum Teil große

---

<sup>276</sup> Vgl. u.a. die Bemerkungen zur Bildung *Un-Fug* (Schöfer 1962: 113), zu *gewesende Zukunft* (ebd. 190f.), zu falschen Superlativen wie *einzigste* (ebd. 225f.), zum 'unerhörten Satz' *das Dasein ist sein eigenes Da* (ebd. 92).



Mängel aufweist, die dann die Qualität und Aussagekraft der Analysen selbst stark beeinträchtigen. Botets These, dass Heideggers Strategien beabsichtigten, das Dasein zu totalisieren (ebd. 422, 479, 491), zeigt zudem, dass er die Spannung von 'Dasein', 'Sein' und 'Ereignis' und die damit verbundene dilemmatische Problematik, Einfalt und Ausfaltung zugleich sprachlich manifest werden zu lassen, nicht verstanden hat bzw. vor allem in Anlehnung an Meschonnic (Meschonnic 1990) nur in ihrer 'negativen' Wirkung als Totalisierung der *langue* und Auslöschung des Subjekts beachtet. Wichtig an Botets Arbeit ist aber meiner Ansicht nach, dass er überhaupt die Unterscheidung der zwei Diskursebenen des Eigentlichkeits- und Uneigentlichkeitsdiskurses bei Heidegger aufwirft und sie nicht nur, wie vielfach üblich, einfach nur nennt, sondern davon ausgeht, dass sie von Heidegger mit Hilfe linguistischer Strategien inszeniert wird.

Wichtig für einen Teilbereich dieses Kapitels ist die Arbeit von Grotz (2000) zum Umgang mit Tautologien, die als Monographie im Schnittfeld von Sprachwissenschaft und Philosophie angesiedelt ist und Heideggers Umgang mit Tautologien ein umfangreiches Kapitel widmet. Das Besondere an dieser Arbeit ist, dass sie in den Analysen selbst von einer wertenden Grundhaltung zur Philosophie Heideggers, die bei der überwiegenden Mehrzahl der Forschungsliteratur zu Heidegger immer wieder zu vorentscheidenden Ausblendungen führt, absehen möchte und dies auch schafft. Die Analysen Grotz' decken wesentliche Züge der philosophischen 'Intention' des Umgangs mit Tautologien auf, weil sie zunächst einmal Heideggers Absichten ernstnehmen. Legitim ist dann, dass Grotz in die Auswertung der Ergebnisse seine kritische Einstellung zu Heidegger einfließen lässt.

In einer Vielzahl weiterer Arbeiten gibt es immer wieder Hinweise und kurze Kommentare zu bestimmten Besonderheiten von Heideggers Sprache, ohne aber den Charakter detaillierter Analysen anzunehmen.

Beim eigenen methodischen Vorgehen werde ich, obwohl die Analysen einen sprachwissenschaftlichen Ausgang nehmen, mich in der Gliederung dieses Kapitels nicht wie Schöfer und Botet an sprachwissenschaftlichen Kategorisierungen ausrichten. Das hat damit zu tun, dass sie quer zu den Intentionen Heideggers stehen. Vielmehr geht es mir darum zu zeigen, dass und wie Heidegger *drei* wesentliche Intentionen sprachstrategisch umsetzt, wobei jeweils mehrere grammatikalische Ebenen von Sprache beteiligt sind. Da der Umgang mit Sprache und Grammatik bei Heidegger wesentlich von diesen philosophischen 'Intentionen' abhängt, ist es einfacher und im Argumentationsverlauf deutlicher, diesen Weg einzuschlagen.

Nach einer ersten Klärung von Vorbedingungen (4.3.2.), die (i) Heideggers Verhältnis zu Grammatik und Linguistik/Sprachwissenschaft allgemein und (ii) die schon von Botet herausgestellte Wichtigkeit der doppelten Diskursebene betreffen, werden im daran anschließenden Unterkapitel (4.3.3.) die Sprachstrategien an sich untersucht. Dabei stehen zunächst (4.3.3.1.) diejenigen im Vordergrund, die sich *gegen die Zweideutigkeit und Unzureichendheit der Aussage* (1.

Intention Heideggers) richten. Der Einsatz dieser Strategien bewirkt jedoch mehr als nur eine Dissoziation der Aussage, er bewirkt auch eine Dissoziation der Normativität des Systems *langue*. Da diese Funktion von Heideggers Sprachverwendung im Mittelpunkt nicht nur der Arbeiten Schöfers, Botets und Grotz', sondern im Grunde *aller* Kommentare zu Heideggers Sprache steht, wird dieser Abschnitt vorrangig schon vorgelegte Analysen berücksichtigen und diskutieren. Danach (4.3.3.2.) sollen Sprachstrategien untersucht werden, die eine Art *tiefengrammatische Selektion* vorstellen, entsprechend der Forderung (2. Intention) Heideggers, *auf Sprache zu hören*. Sie versuchen, 'Eigentlichkeitsentscheidungen', die die 'Sprache selbst' auf coverter Ebene trifft, systematisch zu nutzen. Diese Untersuchungen sind neu und stützen sich demnach nicht auf schon vorliegende Forschungsliteratur, ebensowenig wie die dann folgenden Analysen (4.3.3.3. und 4.3.3.4.), die zeigen möchten, dass das zuvor analysierte Verfahren als solches als auch mit Einbezug weiterer Strategien dazu führt, dass *die scheinbar so unzugängliche und aporetische Einfalt des sich ausfaltenden Ereignisses in gewisser Weise 'er-örtert' werden kann* (3. Intention), dass also deren Ort durch die Nutzung tiefengrammatischer Strategien 'skizzierbar' wird.

In unseren Analysen konzentrieren wir uns auf die deutsche Sprache, in der Heidegger ja auch seine Texte verfasste. Möglich wäre es gewesen, noch *besonders* den Umgang mit der griechischen Sprache oder auch mit dem Alemannischen als Dialekt zu untersuchen. Dies hätte aber bezüglich des Griechischen, in fokussierter Form, von der Absicht dieses Kapitels zu weit fortgeführt. In Einzelfällen wird Heideggers Umgang mit dem Griechischen aber berücksichtigt. Der Rückgriff auf das Alemannische wiederum spielt keine *systematische* Rolle, sondern macht sich nur hier und da bemerkbar.

Den Hauptanalysen des Abschnitts 4.3.3. folgt dann in 4.3.4. eine durch die erzielten Ergebnisse fundierte Reflexion auf die zentrale Forderung Heideggers, dass das eigentliche Denken 'bildlos' zu sein habe. Zum Abschluss (4.3.5.) geht es dann noch einmal um die Frage, welche neuen Aufschlüsse die Ergebnisse dieses Kapitels für die Beurteilung möglicher Kritik an Heideggers Ansatz liefern.

#### 4.3.2. Vorbedingungen zur Analyse der Sprachstrategien

Wie angekündigt, werden wir kurz auf zwei Vorbedingungen zur Analyse der Sprachstrategien eingehen, (i) Heideggers Verhältnis zu Grammatik und Linguistik / Sprachwissenschaft allgemein und (ii) den Aspekt der doppelten Diskursebene.

(i) Heideggers Kritik an Wissenschaft, Sprachwissenschaft und Grammatik ist bekannt. Sie ist in Heideggers Sicht darauf zurückzuführen, dass wissenschaftliches Denken und wissenschaftliche Methodik an die durch die metaphysische Verfallsgeschichte vorgegebenen Paradigmen gebunden bleiben. Auch das berühmte Verdikt "Die Wissenschaft denkt nicht" (WhD 4), das Heidegger an anderen Stellen entpolemisiert und erläutert (u.a. VA 127f.; Red 705), ist in die-

sem Sinne zu verstehen. 'Eigentliches' Denken bedarf, so Heidegger, einer gewandelten Logik, die, wie wir gesehen haben, sich in Sighetik wandeln soll, bedarf einer neuen Grammatik und einer neuen Sprachauffassung.

An 'metaphysisch' gegründeter Sprachwissenschaft kritisiert Heidegger zahlreiche Einzelaspekte. Die zentrale Kritik richtet sich gegen die "fatale[n]" (Wm 96) grammatischen Kategorien *Subjekt* und *Objekt* (vgl. u.a. auch Wm 314, Bes 425) und den undifferenzierten, nur aufs Seiende verweisenden Gebrauch der Kopula (vgl. bes. EiM 40-56). Die grammatischen Kategorien sind durch ihren permanenten Gebrauch derart dominant, Sprache "fesselt" (Log 21) so stark an hergebrachte Logik, dass es zweifelhaft bleiben muss, ob überhaupt eine Lösung aus ihr möglich ist. Neben der Gebundenheit an grammatische Kategorien ist es vor allem noch die Tendenz zur Desambiguierung, zur Eindeutigkeit, die kritisiert wird. Diese mache sich einerseits im Lexikalischen bemerkbar, insofern die Tendenz bestehe, Homonyme und Polyseme zu identifizieren und als Varianten im Wörterbuch aufzulisten, so dass sie als Einheiten handhabbar werden (And 15f.; N I 145f.). Vieldeutigkeit darf nach Heidegger aber nie zu gleichrangiger Nebenordnung führen, sondern sei einerseits Zeichen für die Reichhaltigkeit von Wörtern, andererseits Herausforderung zur Detektion der wesentlichen 'Semantik'. Diese Dimension werde von Wörterbüchern unterschlagen, die Sprache als fixierbares Material behandelten. Wörterbücher bewahrten nur "Knochen und Knochenreste" (Log 23) auf, sie seien die 'Gebeinhäuser' der Sprache, ihr Tod und ihre Zerstörung. In späten Texten der 70er Jahre, also in der Zeit des Aufkommens der 'Linguistik' und der starken Chomsky-Rezeption in Deutschland, sieht Heidegger in der wachsenden Bedeutung der sprachlichen Informationsverarbeitung, der Entwicklung möglichst eindeutiger Computersprachen eine Intensivierung der Bemühung, Ambiguität möglichst aus Sprache zu entfernen bzw. sie in den Griff zu bekommen (u.a. ED 219, 227). Nach Heidegger kündigt sich hier die Tendenz zur Uniformisierung und Internationalisierung, wenn nötig per Dekret, von Sprache an. Der zunehmende Gebrauch von Abkürzungen wird als Entleerung und Zerstörung von Sprache verstanden, als Strategie, Verstehen von gesellschaftlichen Normsetzungen abhängig zu machen (WhD 18; And 10, 34f.).

Auf sprachtheoretischer Ebene wird die Aufstellung von Zeichen- und Bedeutungstheorien abgelehnt:

"Das Wort »Uhr« z.B. erlaubt die bekannte dreifache Unterscheidung 1. hinsichtlich der hörbaren und sichtbaren Wortgestalt; 2. hinsichtlich der Bedeutung dessen, was man sich dabei überhaupt vorstellt; 3. hinsichtlich der Sache: eine, diese einzelne Uhr. Dabei ist (1) das Zeichen für (2) und (2) der Hinweis auf (3). [...] Wenn wir gar meinen wollten, durch bloße Erörterungen des Wortes oder der Wortbedeutung schon die Sache und das Wesen der Sache [...] zu erfassen, dann wäre dies ein offenkundiger Irrtum." (EiM 66)

Diese Auffassung vertritt Heidegger auch an anderen Stellen, u.a. schon 1927 (GdP 293) und in seinem Oberseminar 1939 zu Herder. Dort heißt es:

“Das alles zu äußerlich und zu eng und vom gegenständlichen Vorstellen her gesehen.” (Her 54)

Einmal mehr wird deutlich, dass nach Heideggers Auffassung die entscheidende Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit auf herkömmlicher zeichen- und bedeutungstheoretischer Ebene verdeckt wird. Zudem ‘ereignet’ sich nach Heidegger die Sache im ‘Sagen’ und Verlautbaren des wesentlichen Worts, so dass Lautung, Wort, Bedeutung und Gemeintes ‘gleichursprünglich’ (Her 54) zusammengehören.

Es scheint also, als seien Sprachwissenschaft und Grammatik für Heidegger funktionslos für das von ihm intendierte neuanfängliche Denken und ‘Sagen’. Dem ist aber wiederum nicht so. Einerseits ist es für Heidegger ausgeschlossen, irgendwelche ‘Urworte’ oder ehemalige Sprachstadien zu reaktivieren (WhD 99), zumal eine solche Reaktivierung ja auch gar nicht aus der metaphysischen Befangenheit hinausführen könnte. Andererseits kann das neue ‘Sagen’ auch nicht auf der Erfindung einer ganz neuen Sprache aufbauen, da hier der Versuch vorläge, aus der Seinsgeschichte einfach auszusteigen und die notwendige, aber verdeckte geschichtliche Gebundenheit der Seinsfrage zu ignorieren (UzS 267). Erfundene Sprache kann nach Heidegger nicht ‘hören’ (BzP 78).

Obwohl Heidegger dies nicht explizit so benennt, könnte man sagen, dass es ihm auf unterschiedlichsten Sprachebenen um eine *selektive* Hermeneutik der *langue* geht, und das heißt auch um eine *selektive* Hermeneutik der Grammatik, insofern es um die Frage geht, wo und in welchen Bereichen Sprache Wesentliches bietet. Dies Wesentliche kann überall gefunden werden, in Etymologie, Morphologie, Lexik oder Syntax. Dementsprechend kann nach Heidegger die Sprachwissenschaft auch ‘Winke geben’ (WhD 91). Dass Heidegger grammatischen Phänomenen gesteigerte Aufmerksamkeit widmet, wird in allen seinen Texten deutlich, angefangen von den frequenten etymologischen Ableitungen über explizite Hinweise auf den Kasustyp (u.a. Bes 41, 95, 210, 322) bis zu den Erörterungen griechischer Verbalformen (u.a. Wm 261). Falsch ist mit Sicherheit die Ansicht, wie sie etwa Meschonnic geäußert hat, dass Heidegger die Linguistik vollkommen ignoriert habe (Meschonnic 1990: 265, 278, 280). Andererseits aber ‘eröffnet’ Heidegger seine eigene Hermeneutik der *langue* vorrangig zeigend-demonstrativ, und die begrifflich-terminologischen oder diskursiv-explizierenden Hinweise allein decken die ‘Logik’ dieser Hermeneutik noch nicht auf. Man könnte sich sogar fragen, ob sich Heidegger der Komplexität seiner Hermeneutik der *langue* überhaupt voll und ganz bewusst war. Das hat zur Folge, dass sie selbst einer Hermeneutik bedarf.

(ii) Heidegger wollte mit seinem Versuch eines Neuanfangs des Denkens verstanden werden und hat sich deswegen auch *diskursiv* geäußert. In die Diskursebene des verständlichen, normalsprachlichen Diskurses interferiert eine

zweite Diskursebene<sup>277</sup>, die *zumeist* an Normverstößen gegen die herrschende Sprachnorm erkennbar ist, aber eben nicht *immer*. Somit wird nicht in allen Fällen am Sprachmaterial selbst (über normverstoßenden Gebrauch) die Diskursebene der ‘Eigentlichkeit’ markiert, so dass sich Heidegger in diesen Fällen der seiner Ansicht nach ohnehin nicht zu beseitigenden ‘Zweideutigkeit’ aussetzt. Das Sprachmaterial als solches ist also nicht *per se* alleinige und ausreichende Anzeige der Diskursebene, sondern bedarf in allen Fällen der hermeneutischen Vorklärung, in welche Diskursebene die Diskursintention verweist. *Dass* es diese zwei Diskursebenen gibt, ist im Grunde der gesamten Heidegger-Rezeption bewusst. Der Umgang mit dieser Einsicht ist allerdings sehr unterschiedlich. In kritischer Absicht wurde immer wieder der Normverstoß, im weitesten Sinne des Wortes, als untragbar, unzulässig, gewaltsam etc. verurteilt.<sup>278</sup> Normverstöße im weiten Sinne des Wortes betreffen unter anderem auch die von Botet (1997: 425-477) und vielen anderen Kritikern herausgestellte ‘Anonymisierung’ oder Verfremdung der Autorschaft anderer Autoren, die in der Hauptsache darin begründet liegt, dass die Norm des von der überwiegenden Mehrheit der Forscher festgestellten Koordinatennetzes von Autorintention und Werkkontext missachtet wird.<sup>279</sup> Bezüglich der im engeren Sinne ‘linguistischen’ Normverstöße (auf lexikalischer, morphologischer oder syntaktischer Ebene) gehen die Meinungen, nicht nur auf Seiten der Kritiker, recht weit auseinander. Eine generelle Unsicherheit besteht nicht nur hinsichtlich der Intentionen Heideggers<sup>280</sup>, sondern auch hinsichtlich der Funktion und Art der Normverstöße und ihres ‘Erfolgs’. So betonen beispielsweise sowohl Allemanns wohlwollende Interpretation als auch Schweppenhäusers kritische Auseinandersetzung mit Heidegger, dass seine Normverstöße bis auf geringfügige Ausnahmen die Syntax des Deutschen *nicht* betreffen (Allemann 1954: 106f.; Schweppenhäuser 1988: 89f.). Ortega y Gassetts früher Artikel zu Heideggers Sprache reduziert seine Sprachstrategien auf die selektiven Etymologisierungen (Ortega y Gasset 1952: 901). Und viele, die Heideggers ‘Spracherneuerungsversuche’ ernst nehmen, bezweifeln, dass sie ihren Zweck erfüllen.<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> Heidegger selbst spricht von zwei ‘Sagearten’, dem ‘metaphysischen Sagen’ und dem ‘seynsgeschichtlichen Sagen’ (Bes 343). Das seynsgeschichtliche Sagen kann erst freigelegt werden, wenn das metaphysische Sagen destruiert, das heißt abgebaut wird. Abgebaut werden muss nach Heidegger das, “was den Sinn von Sein verdeckt, die übereinander angesammelten Strukturen, die den Sinn von Sein unkenntlich machen” (Sem 75 [Sem. in Le Thor 1969]).

<sup>278</sup> Vgl. mit Bezug auf die zwei Diskursebenen u.a. Schweppenhäuser (1988: 89f.), Bourdieu (1988: 107), Perrefort (1990: 129).

<sup>279</sup> Hierzu gehört vor allem die Kritik an Heideggers Umgang mit Literatur, besonders seine Hölderlin- und Trakl-Interpretationen, aber auch die Kritik am Umgang mit Fragmenten der Vorsokratiker. Dieser Aspekt kann in dieser Arbeit nicht eigens behandelt werden.

<sup>280</sup> Allein schon die referierten Ansichten Schöfers, der Heidegger zumindest in einigen Fällen kapriziöse Gefallsucht unterstellt, und Botets, der von einer Einschreibung des totalen Daseins in die Texte ausgeht, zeigen die mögliche Bandbreite der Interpretationen zu dieser Frage.

<sup>281</sup> Vgl. etwa das Gadamer-Zitat bei Grotz, in dem Gadamer vom “tragischen Ringen [...] gegen den Rückfall in die Sprache der Metaphysik” spricht, welches “mehr Ausdruck seiner [Heideggers]

Diese generelle Unsicherheit hängt sicher auch mit dem bisher eher stiefmütterlichen Interesse für die sprachlichen Strategien Heideggers zusammen. Die nun folgenden Untersuchungen verstehen sich deswegen als Versuch, dieser Unsicherheit ein wenig gegenzusteuern.

### 4.3.3. Sprachliche Strategien Heideggers

#### 4.3.3.1. Destruktion der Funktion von *ist*-Prädikationen

Heidegger selbst verwendet, sogar gehäuft in den ‘esoterischen’ Schriften, in denen er das ‘Sein selbst’ zu denken versucht, Aussagen der Struktur *S ist p*. Diese Aussagen ‘legitimieren’ sich aber allererst über ‘flankierende’ Maßnahmen, die allesamt den Zweck haben, die geläufige Funktion bzw. Leistung der *ist*-Prädikation zu usurpieren, und die somit als Verstehens- oder Interpretationshinweise verstanden werden müssen. Zu beachten ist, dass diese Usurpation nicht die ursprüngliche *Als*-Funktion des seinsverstehenden Daseins außer Kraft setzt, sondern sich dagegen wehrt, dass diese *Als*-Funktion in der apophantischen Aussage ihr *Fundament* hat. Die *ist*-Prädikation mit ihren grundlegenden Funktionen der Existenzaussage (die umgangssprachlich allerdings nur in den seltensten Fällen durch *ist*-Prädikation, sondern durch die alternativen Formulierungen mit *es gibt* oder *existiert* ausgedrückt wird), der Identitätssaussage und der intensionalen (Eigenschaftszuweisung) oder extensionalen (Element einer allgemeineren Klasse) Feststellung einer Klassenbeziehung (vgl. Gipper 1969: 138ff.) setzt Heidegger zufolge das im Subjekt Genannte als vorhanden voraus, und setzt weiterhin voraus, dass *über* dieses Vorhandene als etwas (real oder dem Denken) ‘Gegenständlichen’ (als ‘Objekt’) etwas ausgesagt werden kann und dieses Etwas durch das Aussagen, und somit durch das aussagende Subjekt und dessen subjektiv begriffliches Vermögen näher bestimmt werden kann. Der grammatischen Subjekt-Prädikat-Struktur liegt Heidegger zufolge also eine epistemologische Subjekt-Objekt-Zision voraus, indem das grammatische Subjekt zum logischen Objekt wird, das dem denkenden Subjekt gegenübersteht oder vorliegt. Um überhaupt ‘anwesen’ zu können (und um in eine ‘Beziehung’ zur ‘authentischen’ Verstehensleistung des Daseins zu gelangen), bedarf Heidegger zufolge ein jegliches Ding der Möglichkeit, sich von sich her zu *zeigen*, d.h. vor aller über es verfügbaren Aussage in seiner Eigenheit zu erscheinen. Dieses Sich-Zeigen ist nach Heidegger also fundamentaler als das Aussagen und wird durch das Aussagen unterbunden, sozusagen erstickt. Um die Vorgängigkeit und Aussageermöglichung dieses Sich-Zeigens zu ‘sagen’, rekurriert Heidegger auf zwei unterschiedliche Strategien der Abstinenz: (i) die Vermeidung der *ist*-Prädikation durch die Beschränkung aufs *Zeigen*, (ii) die Vermeidung, Restriktion und Transformation der *ist*-Prädikation durch die Beschränkung aufs *Nennen*,

---

Sprachnot als deren Überwindung” (zit. nach Grotz 2000: 158, Anm. 284) sei. Auch Saffer (1996: 120) gelangt zum pauschalen Urteil, dass Heidegger gegen die Sprache nicht ankomme.

die sich in unterschiedlichen Formen tautologischer Selbstnennung bzw. Selbstprädikation ausgestaltet.

(i) Nur an wenigen Stellen seines Werks ersetzt Heidegger die *ist*-Prädikation durch das Interpunktionszeichen des *Doppelpunkts*.<sup>282</sup> Im 1969 gehaltenen Seminar in Le Thor erläutert Heidegger die Intention dieser Substitution dahingehend, dass die Doppelpunktversion "besser" (Sem 85) sei, um angesichts der Unmöglichkeit, die ontologische Differenz von Seiendem und Sein *als solche selbst* zu sagen, die Zweideutigkeit einer jeden *ist*-Prädikation zu verdeutlichen. Dieser dissoziierenden Abwehrfunktion gesellt sich aber eine zusätzliche, fast ikonisch zu nennende aufschließende Funktion bei, die von Heidegger an einer Stelle explizit erläutert wird:

"Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens. Zwei Wendungen, durch einen Doppelpunkt auseinander gehalten, die eine die Umkehrung der anderen. Soll das Ganze ein Leitwort sein, dann muß das Zeichen des Doppelpunktes andeuten, daß, was vor ihm steht, sich öffnet in das, was auf ihn folgt. Im Ganzen des Leitwortes spielt ein Eröffnen und Winken, das auf solches weist, was wir, von der ersten Wendung herkommend, in der zweiten nicht vermuten." (UzS 200)

Neben der von Heidegger angegebenen Funktion, dass der Doppelpunkt auf ein Spiel und einen Austausch zweier sich aus ursprünglicher Einfalt entfaltender Ausfaltungen (*zeigend*) hinweist, lässt die Abrückung des Doppelpunkts vom letzten Wort der vorgängigen syntaktischen Sequenz das Bild der symmetrisch sich aus dem Doppelpunkt entfaltenden 'Elemente' *Sprache* und *Wesen* erscheinen. Der Doppelpunkt wird somit zum (*zeigenden*) Zeichen einer Ausfaltung aus einer vorgängigen Einfalt.

Zeigefunktion hat ebenfalls die besonders in der Phase der Verfassung der *Beiträge zur Philosophie* häufig verwendete Strategie der *typographisch verfremdeten*, veralteten, und wohl durch die Hölderlin-Rezeption motivierte (Allemann 1954: 176) *Schreibweise* des Wortes *Sein* mit *y* (*Seyn*). Wieder ist es Heidegger selbst, der aus dieser Strategie kein Geheimnis macht und sie selbst erläutert:

"Mit solchem Entwurf kommt dieses Fragen [das seynsgeschichtliche Erfragen des Seyns; B.S.] überhaupt ins Außerhalb jener Unterscheidung von Seiendem und Sein; und sie schreibt deshalb auch das Sein jetzt als »Seyn«. Dieses soll anzeigen, daß das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird." (BzP 436)

An anderer Stelle erläutert Heidegger auf mehreren Seiten (Bes 199-204), dass mit *Seyn* der sich entziehende vorgängige (abgründige) Grund für die Unterscheidung von *Sein* und *Seiendem* angezeigt werden soll, die selbst wieder Basis für alle kategorialen Unterscheidungen, für *ist*-Prädikationen und das Denken in

---

<sup>282</sup> Gehäuft finden sich Beispiele vor allem im Text der Vorlesung aus dem Jahr 1955/56 *Der Satz vom Grund*, etwa: "Sein und Grund: das Selbe. Sein: der Ab-Grund" (SvG 77). Vgl. hierzu auch Schöfer (1962: 218f.).

Subjekt-Objekt-Kategorien sei. Die typographisch verfremdete Schreibweise soll also *Indikator* einer auf diskursivem Weg nicht wirklich zu leistenden, nur als Desiderat *anzeigbaren* anderen ‘Seyns-Prädikation’ sein. Auffallend ist, dass Heidegger die Verfremdung der Schreibweise von *Sein* nicht systematisch durchführt.<sup>283</sup> Dies passt aber zu der Tatsache, dass Heidegger auch die Strategie der Doppelpunktverwendung nur selten verwendete und auch sonst keinen Wert darauf legte, seine Zeigestrategien systematisch zu verwenden. Ihr unsystematischer Einsatz scheint den didaktischen Zweck zu verfolgen, dem Leser die Aufgabe des ‘Denkens des Unsagbaren’ nicht abzunehmen und nicht zu erleichtern, und sie durch immer wieder variierte Zeigestrategien je neu anzuregen.

Besonders häufig, insbesondere seit den *Beiträgen zur Philosophie*, verwendet Heidegger die Strategie der *typographischen Akzentuierung* durch Schrägdruck. Diese Strategie ist nun textgrammatisch nichts Ungewöhnliches und kann zwei verschiedene Funktionen erfüllen, nämlich entweder unterschiedliche metasprachliche Verwendungsebenen kennzeichnen oder als schriftliches Surrogat für die fehlende Möglichkeit einer akustisch akzentuierten Betonung dienen. Kombiniert wird Schrägdruck von Heidegger zudem oft durch normwidrigen Bindestrich, durch den bei Worttrennungen einzelne Wortmorpheme typographisch abgesetzt werden. Dieser Bindestrichgebrauch wird im Gegensatz zu vielem anderen von Heidegger nie erklärt, was als Indiz dafür genommen werden kann, dass er eine Sonderfunktion einnimmt. Dass dies tatsächlich der Fall ist, und dass die typographische Akzentuierung in den Fällen der Worttrennung mehr als nur Vermeidung der *ist*-Prädikation anzeigt, soll in Kapitel 4.3.3.3. gezeigt werden.

Zeigefunktion übernimmt auch die von Heidegger 1955 im Beitrag zur Ernst-Jünger-Festschrift (*Zur Seinsfrage* (Wm 212-253)) vorgenommene *kreuzweise Durchstreichung* des Wortes *Sein* (~~Sein~~). Wie in den ersten beiden Strategien erläutert auch hier Heidegger deren Funktion:

“Die kreuzweise Durchstreichung wehrt zunächst nur ab, nämlich die fast unausrottbare Gewöhnung, »das Sein« wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen. [...] Das Zeichen der Durchkreuzung kann nach dem Gesagten allerdings kein bloß negatives Zeichen der Durchstreichung sein. Es zeigt vielmehr in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung.” (Wm 239)

Bei dieser Variante der Vermeidung der *ist*-Prädikation wird nach Heideggers Erläuterung deutlich, dass zum Moment der Abstinenz, der Verweigerung von *ist*-Prädikation das Durchkreuzungszeichen die Funktion eines *Ikons* (im Sinne der von Morris und Peirce eingeführten terminologischen Bedeutung) erfüllt, indem das Zeichen (so wie etwa Piktogramme) selbst Eigenschaften des durch es Be-

---

<sup>283</sup> Vgl. dazu u.a. die Bemerkungen zweier Herausgeber der Heideggerschen Gesamtausgabe: von Herrmann (BzP 516) und Ziegler (HHG 295).



zeichneten aufweist. Die Durchstreichung des Wortes *Sein* als Durchkreuzung des ‘Seins’ soll also auf die ‘geviertliche Ausfaltung des Seins’ *hinzeigen*.<sup>284</sup>

Alle vier aufgeführten Zeigestrategien<sup>285</sup> arbeiten mit *typographischen* Mitteln, wobei die Neigung, dem Medium des Graphischen eine ‘esoterische’ ikonische Zusatzfunktion zu verleihen, in zwei Fällen deutlich wurde, beim Einsatz des Doppelpunkts und bei der Durchstreichung des Wortes *Sein*. Diese Einsicht ist meiner Ansicht nach wichtiger, als sie auf den ersten Blick erscheint. Sie zeigt auf der bisherigen Untersuchungsebene, dass Heidegger nicht abgeneigt war, das *bildhafte* Moment des Graphischen zu Zwecken des ‘anderen’ Sagens zu nutzen.

(ii) Weitaus systematischer und radikaler als die vier besprochenen Zeigestrategien ist Heideggers Umgang mit Tautologien. Wir hatten eingangs gesagt, dass sich im Umgang mit Tautologien die Strategie der Vermeidung, Restriktion und Transformation von *ist*-Prädikationen manifestiert. Dies ist in einem sehr weiten und komplexen Sinne gemeint, der in der Folge schrittweise erläutert werden soll. Dabei wird auch schon deutlich, wie aus der *destruktiven* Funktion dieser grammatischen Strategie ihr grundlegendes und zentrales *konstruktives* Moment entsteht. Dass der Umgang mit Tautologien eine *grammatische* Strategie darstellt und dass sie sich primär ans *Nennen* knüpft, wird im Laufe der Darstellungen evident.

Tautologien werden gemeinhin als Untersuchungsobjekt entweder der Logik oder der Stilistik behandelt. In der Logik ist die Tautologie oder das tautologische Urteil ein Identitätsurteil ( $A=A$ ), ein analytisches Urteil, also ein lediglich erläuterndes und kein erkenntniserweiterndes Urteil. In der Stilistik wird die Tautologie als Redefigur behandelt, und zwar schon früh als *figura etimologica* (vgl. dazu Grotz 2000: 160ff.). Heideggers Ansatz lässt sich am besten darstellen, wenn man von seiner Kritik am Identitätsurteil ausgeht und die Verwendung der *figura etimologica* bzw. ihrer Varianten erst einmal ausblendet. Im 1957 gehaltenen Vortrag *Der Satz der Identität* (ID 9-30) ‘instauriert’ Heidegger eine entscheidende Opposition:

“Die Formel  $A = A$  spricht von Gleichheit. Sie nennt A nicht als dasselbe. Die geläufige Formel für den Satz der Identität verdeckt somit gerade das, was der Satz sagen möchte: A ist A, d. h. jedes A ist selber dasselbe.” (ID 10)

In Opposition gesetzt werden hier also *Gleichheit* und *das Selbe*. Schon in *Sein und Zeit* fungierte das *Selbst* als *eigentliches* ‘Subjekt’ des Seinsverstehens, sowohl

---

<sup>284</sup> Vollkommen unzutreffend ist meiner Ansicht nach das Urteil Schwans, dass die Durchstreichung des Wortes *Sein* “der unter allen späteren Äußerungen schärfste Widerruf des in den «Beiträgen» versuchten Denkens des Seyns «selbst»” (Schwan 1989: 609) darstelle.

<sup>285</sup> In dieser Arbeit wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, was die Anzahl der Strategien angeht. So behandelt etwa Schöfer auch die Verwendung von drei Punkten (...), den “Pünktchen-Typ” (Schöfer 1962: 220ff.) als syntaktische Besonderheit. Da keine Strategie nach ihrer Einführung systematisch verwendet wird, ist es vollkommen ausreichend, sich auf die Diskussion der charakteristischsten Strategien zu beschränken.

des möglichen eigentlichen Seinsverstehens des sich selbst in seinem vollen 'Sein-können' ergreifenden Daseins als auch des durch das 'Man-Selbst' gelenkten uneigentlichen Seinsverstehens. Nach der 'Kehre' verweist das *Selbe* auf die erweiterte Möglichkeit des eigentlichen Daseins *und* eigentlichen Seins. Der erste Schritt in die Richtung, dass Selbigkeit als *Eigensein* überhaupt erscheinen kann, liegt darin, dass das Eigensein nicht durch Barrieren versperrt ist und sich überhaupt zeigen kann. Der zweite Schritt liegt darin, dass Eigensein sich in 'Bezüglichkeit' ausfaltet, die Heidegger unterschiedlich perspektiviert, mal als 'geviertliche Ausfaltung', mal, und so auch im zitierten Vortrag, als "Zusammengehörigkeit" (ID 14). Wie sich in der Folge zeigen wird, setzt Selbigkeit bei Heidegger Gleichheit außer Kraft. Diese Usurpation wird von Heidegger systematisch in Gang gesetzt, und betrifft in *grammatischer* Hinsicht *Gleichheit* als Homogenitätsstiftendes und Homogenität garantierendes Moment des *Systems langue*. Somit wird ein ganz entscheidendes 'Herzstück' von *langue* getroffen. Außer Kraft gesetzt wird unter anderem auf lexikalischer Ebene die *Gleichwertigkeit* der im Wörterbuch als Varianten aufgelisteten Polyseme, die *annähernde Gleichheit* der in Normalsprache geltenden Synonyme, die in einer Klasse von *ist*-Prädikationen prädierte *partielle Gleichheit* im Sinne einer (extensionalen) Klassenzugehörigkeit (Ein Baum ist nicht ein Lebewesen, ein Haus ist nicht ein Gebäude, sondern ein Baum und ein Haus *sind* nach Heidegger nur, wenn sie im 'geviertlichen Bezug' stehen). Wie erst im folgenden Kapitel gezeigt werden kann, wird auch die *Gleichheit grammatischer Klassen* mithilfe des Kriteriums der Selbigkeit auf die in ihnen sich offenbarende Ungleichheit hin 'abgeklopft'. Desweiteren wird *Gleichheit* im Sinne der *Zugehörigkeit zu einer historischen Sprachentwicklungsphase* als Beurteilungsmaßstab dissolviert und *interlinguale (annähernde) Gleichheit*, die sich etwa im Versuch der Fixierung von Übersetzungskonstanten im zweisprachigen Wörterbuch manifestiert, unterminiert. Im Gegenzug wird die gewöhnlich störende Gleichheit der *Homonyme* von Heidegger als Chance und latenter Hinweis auf Selbigkeit aufgefasst. Heideggers Verwendung tautologischer Strategien ist also Destruktion des in Sprache offen oder verdeckt proponierten (prädierten) Gleichseins, sozusagen der in Sprache(n) sich manifestierenden möglichen 'Menge' der okzidentalen *ist*-Prädikationen. Auf der Basis dieser Destruktion ist es möglich, mit der Konstruktion einer neuen Sprachordnung zu beginnen, die sich nach Heidegger am *Selben* auszurichten hat.

Bei Heidegger lassen sich unterschiedliche Verwendungsweisen von Tautologie finden, in denen die Opposition zur Gleichheit sich je anders manifestiert. Einfachste Form der Tautologie als des Selbst-Sagens ist das *Nennen*: "[E]ine echte Tautologie: nur einmal das Selbe nennt sie und zwar als es selbst." (Sem 135 [Sem in Zähringen 1973]). Ähnlich wie in der spekulativen Mystik Meister Eckharts ist das eigentliche Nennen ein Beim-Namen-Nennen, wobei der Name als Eigenname Aufschluss über das Eigene, über das Wesen geben soll (vgl. Grotz 2000: 65). Auch Heidegger schafft die Verbindung von Nennen und Na-

me (“Etwas nennen – das ist: beim Namen rufen. Noch ursprünglicher ist nennen: ins Wort rufen.” (WhD 85)), wobei der Akt des Nennens nicht aufs nennende Subjekt beschränkt werden soll (“Das so Geheißene, in ein Anwesen gerufene, heißt dann selber” (WhD 85)), sondern als Anspruch und Aufforderung zum Denken, als etwas, was sich zeigt und gibt, oder als ‘Gabe’ verstanden werden soll. Zudem impliziert das Nennen für Heidegger ein Lassen, und zwar ein Zulassen, dass etwas sich in seiner Eigenheit zeigt, oder ein Hören auf seine Eigenheit (vgl. u.a. ED 52). Oft wurde mit Recht darauf hingewiesen, dass Heidegger in vielen Aspekten der Denkweise Meister Eckharts nahesteht.<sup>286</sup> Bezüglich der Funktion des Namens für Eckhart schreibt Grotz:

“Nach Eckhart impliziert ein Name (nomen) stets das jeweilige Wesen der benannten Sache (essentia rei). Als >Name< versteht sich von daher eine jede sprachliche Bezeichnung, die die eigentümliche, unveräußerliche Washeit (quiditas) der bezeichneten Sache, die sie »von keinem anderen hat«, anzeigt.” (Grotz 2000: 65)

Heidegger selbst erwähnt an einer Stelle seines Werks, dass das Verhältnis vom “Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken” und dasjenige “zwischen Sprache und Sein” “dasselbe” (UzS 96) sei, d. h. in einem Wesensbezug stünden. Dennoch sollte man vorsichtig sein, zu weitgehende Parallelen zu vermuten. Inhaltlich gesehen bewirkt die Konzentration auf die Gottesproblematik und z.B. auch das Trinitätsproblem bei Eckhart eine ganz eigene Perspektive auf Sprache, die sich auch im Formalen von Heidegger unterscheidet.<sup>287</sup> An anderer Stelle werden wir noch einmal kurz auf diese Unterschiede zu sprechen kommen, die hier ansonsten nicht weiter analysiert werden können.

Wie wir sahen, ist also die einfachste Tautologie für Heidegger das einfache Nennen des wesentlichen oder eigentlichen, ‘treffenden’ Worts. Die erste Ausfaltung dieser ‘ursprünglichen’ Tautologie in eine zweigliedrige, die dann auch schon Satzform annimmt, ist, so könnte man sagen, ‘gleichwesentlich’ für Heidegger und wird von ihm, mitunter mit Hilfe von Neologismen, oft verwendet: “Die Sprache spricht” (UzS 32), “das Ereignis ereignet” (ZSD 24), “die Welt weltet” (VA 178), “das Ding dingt” (VA 172), “der Raum räumt” (UzS 213), “die Stille stillt” (UzS 30), “die Götter göttern” (BzP 244), “die Nacht nachtet” (And 88) etc.<sup>288</sup> Insbesondere Grotz hat festgestellt, dass es sich hier um eine “Umkehrung” (Grotz 2000: 160) der in der *Ars rhetorica* aufgeführten *figura*

---

<sup>286</sup> Vgl. z.B. Pöggeler (1992: 387), Schöfer (1962: 124), Grotz (2000: 118). Eine kritische Analyse der Nähepostulate bzgl. Meister Eckhart legte Beierwaltes (1998) vor.

<sup>287</sup> Beispielsweise spielt die *Wiederholung* (wie in *Ego sum qui sum*) bei Heidegger nicht die Rolle der Selbstaffirmation oder *negatio negationis* (vgl. Grotz 2000: 58f.). Grotz (ebd. 118, Anm. 130) hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Heidegger die berühmte Eckhartsche Wortschöpfung *worten* (als *creatio in verbo* bei Eckhart), die ja auch Weisgerber aufgriff, wohl bewusst vermieden hat, um zu verhindern, dass zu weitgehende Parallelen zwischen seiner Denkweise und der christlichen Logosmystik vermutet werden. Zu weiteren Unterschieden vgl. auch weiter unten Kap. 4.3.3.2.2.

<sup>288</sup> Weitere Beispiele bei Schöfer (1962: 204) und Grotz (2000: 160). Angeführt wurde jeweils nur ein einziger Textbeleg.

*etymologica* handelt, da bei dieser einem häufig intransitiven Verb ein eigentlich überflüssiges Akkusativobjekt gleichen Wortstammes (gleicher etymologischer Abstammung, daher die Bezeichnung *figura etymologica*) hinzugefügt wird, etwa *einen Schlaf schlafen, einen Gang gehen, einen Gesang singen* etc. Zwar findet sich bei Heidegger auch die Form eines Satzes mit zwei- oder sogar mehrstelliger syntaktischer Ergänzung (“Sie [die Bedingnis; B.S.] bedingt das Ding zum Ding” (ED 59)), die Grundform mit einstelliger Ergänzung ‘A at’ (so Grotz 2000: 160) überwiegt jedoch. Sowohl Schöfer (1962: 202-208) als auch Grotz (2000: 161f.) haben meiner Ansicht nach zu Recht betont, dass diese Form der Tautologie die intrinsische Zusammengehörigkeit von Nomen und Verbum, den von der im Subjekt genannten ‘Sache’ untrennbaren im Verb genannten ‘Selbstvollzug’ sprachlich angemessen fassen möchte. Mehr noch, Vollzug und Sache sind nicht zwei Elemente, die sich verbinden, sondern sind ‘das Selbe’. Während also die Selbigkeit von Sache und Vollzug sich nach Heidegger scheinbar in der Form ‘A at’ am angemessensten manifestiert, arbeitet die Satzform des Identitätssatzes mit einer *Gleichung*, in der das Nomen zweimal genannt wird, wodurch es dem Verb gegenüber, das zudem als Kopulaverb rein grammatische Funktion übernehmen kann (nach Heidegger: ‘entwesentlich’ werden kann), aufgewertet wird. Dadurch wird das Nomen vom verbal anzeigbaren Vollzug gelöst und nimmt als Abgetrenntes Gegenstandscharakter an.<sup>289</sup> Heidegger wendet sich deswegen entweder in polemischem Ton (ID 10) gegen diese Form von Tautologie oder ersetzt sie durch die seiner Meinung nach angemessenere (UzS 12).

Auch wenn Heidegger an einer Stelle betont “Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet.” (ZSD 24), so zeigt doch der erläuternde Anschlussatz “Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.” (ZSD 24), dass der prädierte ‘Selbstvollzug’ eine spezifische ‘Veranschaulichung’ erfährt, nämlich keinen ‘einspurigen’ Entwicklungsprozess darstellt, sondern eine ‘kehrige’ Hin- und-Her-Bewegung. Jaeger (1971: 120, 126) und Anz (1967: 481) haben meiner Ansicht nach durchaus richtig diese Selbst-Bewegung mit dem Phänomen der Zeitigung in Verbindung gebracht, demgemäß auch das Dasein bei Heidegger sein volles Selbst nur im ‘ganzen’ Durchgang durch die Zeitekstasen gewinnt. Von der Spätphilosophie her gesehen kommt aber noch ein wichtiges Moment hinzu. Der Parameter *Zusammengehörigkeit* (vgl. auch Hw 306) öffnet und erweitert die ‘Extension’ dessen, was mit dem *Selben* gedacht wird. Die Tautologie wird *thematisch* mehrstellig. Der kehrige Selbstvollzug der Struktur ‘A at’ soll sich zu einer kehrigen Bewegung zweier ‘Sachen’ in einem *Selben* erweitern. Dies wurde schon hinsichtlich der Erörterung der Doppelpunktstrategie deutlich. Formulierungen wie *Das Wesen der Sprache : die Sprache des Wesens* oder “Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes” (SvG 20) beanspruchen, in der Form der Kommutabilität eine *synonymische* (und *ikonisch symmetrische*) *Tautologie* als Ausdruck einer ‘kehrigen Zusammengehörigkeit im Selben’ zu schaffen. Dies ist

---

<sup>289</sup> Im Gegensatz zu Schöfer und Grotz hat Anz (1967: 480f.) dies nicht bemerkt.

ein ganz entscheidender Schritt in eine andere strategische Dimension, die mehr verdeckten als offenen Charakter hat, und erst sie entfaltet eine eigentlich 'sprachersetzen' Funktion. Eben diese These vertritt Grotz:

“Heideggers In-Frage-Stellung des tautologischen *Satzes* der Identität >A ist A< entspricht bei seinem sprachlichen Vollzug die Aushebelung von *lexikalischen* Identitäten – so wenn er etwa die geläufige intrasprachliche Identität der Lexeme »das Selbe« und »das Identische« oder die geläufige intersprachliche Identität des griechischen »ἀλήθεια« mit dem deutschen »Wahrheit« untergräbt. Mit Hilfe einer derartigen intra- und intersprachlichen >Übersetzungsverweigerung< schafft sich Heidegger einen Idiolekt, der offensichtlich anderen als den herkömmlichen lexikalischen Identitäten den Vorzug gibt.“ (Grotz 2000: 95)

Grotz hat meiner Ansicht nach vollkommen Recht mit der Behauptung, dass Heidegger sich einen eigenen Idiolekt schafft, der anderen (idiolektalen) lexikalischen Identitäten den Vorzug gibt.<sup>290</sup> Diese *anderen* lexikalischen Identitäten werden einzeltextübergreifend im Gesamtwerk Heideggers 'hergestellt'. Obwohl es ganz so wie bei herkömmlichen Synonymen legitim und erforderlich ist, ihre subtilen Bedeutungsdifferenzen aufzudecken, ist dies auch bezüglich Heideggers Idiolekt möglich und bestimmt oft implizit die Arbeit der heideggerfreundlichen Forschungsliteratur. Unbestritten bleibt jedoch, dass zum Beispiel die Heideggerschen Lexeme (das) *Zwischen*, (das) *Inzwischen*, *Unterschied*, *Schied*, *Abgrund* oder (das) *Offene*, (das) *Da*, die späte *Lichtung*, *Ur-sache*, *Gegnet*, *Augenblicksstätte* neue Identitäten im Sinne tautologischer Synonymik schaffen. Und in *dieser* Funktion greift Heidegger auch geradezu exzessiv auf die zuvor kritisierte tautologische *Satzform* des Identitätssatzes zurück. Ein Beispiel stehe für unzählige andere:

“Seyn ist Er-eignis und *so* der Ab-grund und *als* dieser der »Grund« des Grundes und deshalb Freiheit.“ (Bes 101)

Wenn Heidegger selbst bemerkt, es sei nötig, “fünfzig und hundert Mal das Selbe [zu] er-denken und auf die Stelle des Selben zu kommen [zu] versuchen“ (GS 30), so findet das vorrangig in dieser, man könnte sagen, *paratautologischen* Form statt, die bisweilen auch den Stil der zirkelhaften *Litanei*<sup>291</sup> annimmt (“Das Ereignis des Anfangs ist der Untergang. Der Untergang ist der Abschied. Der Abschied ist die Innigkeit des anfänglichen Er-eignens [...]“ (ÜA 24)<sup>292</sup>).

Wie Grotz' Zitat zeigte, erstreckt sich die synonymische Tautologie aber auch aufs Intersprachliche, und zwar im Grunde ausschließlich auf den Einbezug

---

<sup>290</sup> Während Grotz in seiner Analyse bestrebt ist, sich vorschneller Werturteile zu enthalten, wird bei heideggerkritischer Einstellung die Konstitution neuer lexikalischer Identitäten sofort pejorativ kommentiert (vgl. u.a. Perrefort 1990: 91).

<sup>291</sup> Auch dies wird dann gern polemisch kommentiert, vgl. u.a. Minder (1966: 22), Meschonnic (1990: 199).

<sup>292</sup> Vgl. ähnliche Stellen u.a. (ÜA 46f.; Hw 294).

des Griechischen<sup>293</sup>. Hier betont Grotz etwas einseitig, dass Heideggers Versuche des 'wörtlichen Übersetzens' gewöhnliche 'konstante' Übersetzungsäquivalenzen unterminieren (Grotz 2000: 123ff., 142), obwohl er sich dessen bewusst ist, dass Heidegger Übersetzung als 'Übersetzen' (u.a. Hw 318) in einen Eigentlichkeitsbereich, als auswählende Auslegung (u.a. WhD 107) versteht, die versucht, diejenigen Bedeutungselemente sozusagen zu 'isolieren', die dasjenige 'sagen', was am Wort wesentlich ist. Gemeinhin wird Heidegger deshalb auch nicht vorgeworfen, dass er falsch übersetze, sondern nur, dass er bestimmte, oft nur selten verwendete oder wenig belegte Bedeutungsvarianten favorisiert und auf die Lesart anderer Kontexte überträgt.<sup>294</sup> Zu Heideggers Gunsten muss ihm jedenfalls darin zugestimmt werden, dass die Übersetzungen zentraler Begriffe der griechischen Philosophie ins Lateinische ebenfalls ein Auswahl- und Transformationsverfahren darstellen, in welchem bestimmte Bedeutungsvarianten eine vollkommen neue Gewichtung erhalten, die als der eigentliche Motor der Veränderungen der Metaphysikgeschichte angesehen werden können (EiM 10f.; Hw 13)<sup>295</sup>. Zudem begründet Heidegger seine Wahl mit zum Teil ausgedehnten, fast Buchform annehmenden Erläuterungen, die auch nicht in allen Fällen das griechische Wort mit allen Mitteln ins Deutsche transferieren wollen, sondern es als unübersetzbar auch stehen lassen.<sup>296</sup> Die von Grotz im Grunde implizit beanspruchte Prämisse, dass Wörterbücher den Maßstab für Äquivalenzen liefern, verschleiert Heidegger zufolge nur, dass auch dieser Maßstab auf einem Auslegungsverfahren beruht (Ist 74ff.).

Nach Grotz bricht Heidegger nicht nur im Rekurs aufs Griechische, sondern auch auf frühere Entwicklungsstadien der deutschen Sprache den uns geläufigen historischen Rahmen für gewöhnliche Fixierungen von Bedeutungsidentität.

„Mit der übersetzerischen Entdeckung einer diachronischen Dimension sucht Heidegger eine bloß synchrone, d. h. eine eindimensionale und statische Perspektive auf die *Bedeutsamkeit* des eigenen Sprachgebrauchs aufzugeben: Der sonst als synchron erfahrene eigene Sprachhorizont wird transzendiert in Richtung einer >polyphonen< *Simultaneität*, indem Heidegger die »ausgestorbenen« Stadien der deutschen Sprache sowie die >toten< Sprachen des Altgriechischen und des Lateinischen in den eigenen Sprachhorizont mit einbezieht und dort auf eine bestimmte Weise reaktiviert: »Das Wort >Verzicht< gehört zum Zeitwort verzeihen; eine

<sup>293</sup> In Betracht käme außer dem Griechischen nur noch das Japanische, wie einige Ansätze in diese Richtung (u.a. UzS 101f.) zeigen.

<sup>294</sup> Vgl. u.a. die längere Diskussion Friedländers (1964) zum Begriff *αλήθεια* und dessen Verständnis und Übersetzung bei Heidegger, ebenso auch Grotz (2000: 149).

<sup>295</sup> Offensichtlich wird die in Übersetzungen entstehende Diskrepanz von Ausgangsbedeutung und Zielbedeutung, wenn man heutige Übersetzungen etwa von Platon- oder Aristoteles-texten liest, in denen Wörter wie *Begriff* oder *Wissenschaft* oder *Definition* viel zu unvermittelt in heutige Denkkontexte hineinführen, obwohl natürlich das gewaltige Korpus an Forschungsliteratur diesen Kurzschlüssen vorzubeugen trachtet.

<sup>296</sup> Vgl. u.a. den Text zum Aristotelischen *φύσις*-Begriff (Wm 309-371).

alte Wendung lautet: >sich eines Dinges verzeihen<, etwas aufgeben, darauf verzichten. Zeihen ist das selbe Wort wie das lateinische dicere, sagen, das griechische δειχνυμι, zeigen, althd. sagan: unser sagen.« (Grotz 2000: 139f.)

Heidegger, so Grotz, schaffe 'Wort-Spektren' (ebd. 143)<sup>297</sup>, die also interlingual und intralingual die Normen des 'normalen', geläufigen Sprachgebrauchs usurpierten. Über Grotz hinausgehend muss man sogar sagen, dass nicht nur Wörter unterschiedlicher Sprachepochen und unterschiedlicher Sprachen dasselbe (entsprechend heißt es im Zitat auch 'das selbe Wort') sagen sollen, sondern auch Wörter unterschiedlicher Sprachepochen, die gewöhnlich als gänzlich bedeutungsheterogen aufgefasst werden. So deuten nach Heidegger die Worte *ruoche* (Hw 332), *rühmen* (EH 191), *Friede*, *wunian* (VA 143) *ring* und *Gering* (VA 173) alle auf eine Art 'Archilexem', nämlich die Bedeutung *lassen, etwas in seinem Wesen belassen*.<sup>298</sup> Schon Schöfer hatte aus der Perspektive der Weisgerberschen Sprachinhaltsforschung einige Inhaltsverschiebungen in Wortfeldern besprochen (Schöfer 1962: 81-88), natürlich gemessen an der herrschenden Sprachnorm, wobei die Analysen Schöfers in einigen Fällen von einem sehr engen Normverständnis ausgehen.<sup>299</sup> Für Grotz münden geradezu alle seine Untersuchungen zu Heideggers Gebrauch der Tautologie in der Quintessenz, dass die polyphone Simultaneität den "inneren Bezug (*internal relation*) zum lexikalischen Code ei-

---

<sup>297</sup> An dieser Stelle führt Grotz noch mehrere Beispiele von Wortspektren an. Weniger ausführlich und eher in essayistisch-polemischen Ton hatte Meschonnic in der Sache schon 1990 das Phänomen der 'Wortspektren' bzw. 'polyphonen Simultaneität' thematisiert (Meschonnic 1990: 311, 330).

<sup>298</sup> Die entsprechenden Stellen lauten wie folgt: "Das mittelhochdeutsche Wort »ruoche« nennt die Sorgfalt, die Sorge. Sie kehrt sich daran, daß ein anderes in seinem Wesen bleibe. Dieses Sichdarankehren ist, von den Je-Weiligen her in Beziehung auf das Anwesen gedacht, die τίσις, der Ruch. Unser Wort »geruhen« gehört zu Ruch und hat mit der Ruhe nichts zu tun; geruhen bedeutet: etwas schätzend, erlaubend es selber zulassen." (Hw 332); "Ruhm und rühmen sind hier im pindarischen, griechischen Sinne zu denken als Erscheinenlassen." (EH 191); "Das altsächsische »wunon«, das gotische »wunian« bedeuten ebenso wie das alte Wort bauen das Bleiben, das Sich-Aufhalten. Aber das gotische »wunian« sagt deutlicher, wie dieses Bleiben erfahren wird. Wunian heißt: zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben. Das Wort Friede meint das Freie, das Frye, und fry bedeutet: bewahrt vor Schaden und Bedrohung, bewahrt – vor ... d.h. geschont. Freien bedeutet eigentlich schonen. Das Schonen selbst besteht nicht nur darin, daß wir dem Geschonten nichts antun. Das eigentliche Schonen ist etwas *Positives* und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen [...]" (VA 143); "Schmiegsam, schmiedbar, geschmeidig, fügsam, leicht heißt in unserer alten deutschen Sprache »ring« und »gering«. Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringes ereignet sich das Dingen des Dinges. [...] Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen. [...] Denken wir das Ding als Ding, dann schonen wir das Wesen des Dinges in den Bereich, aus dem es west." (VA 173)

<sup>299</sup> Die Analysen behandeln ca. 20 Wörter, wobei z. B. das Wort *horizontal* nach Schöfers Ansicht "nur" (Schöfer 1962: 88) eine Lagebezeichnung ausdrückt und der 'Abstraktionsschub' bei Heidegger als Normverstoß gedeutet wird.

ner Sprache” (Grotz 2000: 144)<sup>300</sup> auflöse. Schöfer und Grotz hätten für diese zutreffende These sogar noch radikalere Beispiele finden können. Außer den bekannten Bedeutungsverschiebungen, die durch eine Engführung heutiger und ehemaliger Bedeutungsspektren erreicht werden, indem etwa das *Andenken* zur *Andacht* wird (WhD 7), das *Gedachte* zum *Dank* (WhD 91), die Kausalsubjunktion *weil* wieder ihre vergessene temporale Bedeutung des *Weilens* erhält (SvG 186f.), nehmen einige Lexeme sogar die antonymische Bedeutung an, *einsam* wird zu *zusammengehörig*<sup>301</sup>, *Feindseligkeit* wird zur ‘*Seligkeit* des im Streit Zueinandergehörens im Geviert’ (HHG 245). Sprachlich gesehen sind diese Normverstöße weit ‘gravierender’ als etwa die oft genannten paradoxalen Konstruktionen<sup>302</sup> wie etwa *das Geläut der Stille*, die einem jeden literarisch gebildeten Leser gewiss nicht sonderlich schockierend vorkommen.

Die Strategien der Destruktion von *langue*-Paradigmen stiften aber zusätzlich noch dadurch Verwirrung, dass die Verwendung eines bestimmten Lexems in der synonymischen Tautologie nicht schon für sich als Garant aufgefasst werden kann, dass es fortan immer in diesem Sinne verwendet wird. Die synonymische Tautologie wird also nicht am Lexem markiert. So wird etwa *hörig* von Heidegger in einigen Kontexten in normalsprachlicher Bedeutung (u.a. SvG 177; VA 28) verwendet, in anderen in idiolektaler Bedeutung (u.a. EiM 99). Dieser kontextlichen Mischung der Bedeutungs- und Diskursebenen stehen auch kontextliche Mischungen zur Seite, etwa wenn Heidegger in einem Abschnitt des Textes *Wozu Dichter?* das orthographisch verfremdete Wort *Wage* von Satz zu Satz zwischen den Bedeutungen der Lexeme *Waage* und *Wagnis* hin und her pendeln lässt (Hw 259). Dieser Art ‘Verschleierung’ der Diskursebenen entsprechen andere Merkmale Heideggerschen Diskursverhaltens, die tatsächlich einen autoritär-elitären Gestus annehmen. Dazu gehört etwa die Laxheit, d.h. fehlende Systematik in der Markierung des Wortes *Sein* mit *y*, die für Heidegger-‘Apologeten’ sicher etwas schockierende Bemerkung anlässlich einer Interpretation einer Hölderlin-Stelle (“Ob jedoch das eine Gewesenheit und das andere Vergangenheit oder umgekehrt genannt wird, ist in gewissen Grenzen willkürlich und Sache des Sprachgefühls.” (HHG 108)), die die gesamte in *Sein und Zeit* geleistete Arbeit mit einem Handstreich zur Nebensache abzustempeln scheint, oder die Bemerkung zu einer falschen etymologischen Ableitung<sup>303</sup> Abrahams a Santa Clara, die auf der Basis einer Lautassoziation durchgeführt wurde, dass sie von der Sache her berechtigt sei (Red 606f.). Dieses Diskursverhalten entzieht dem Leser im

<sup>300</sup> Grotz stützt sich hier auf Jakobsons Unterscheidung von *contextual meaning* und *internal relation* (Grotz 2000: 144), wobei die Aushebelung der Beziehungen der *internal relations* von Grotz auf synchrone paradigmatische Strukturen der *langue* bezogen wird.

<sup>301</sup> „»Sam« ist das gotische sama, das griechische ἄμα. Einsam besagt: das Selbe im Einigenden des Zusammengehörens.“ (UzS 265f.).

<sup>302</sup> Vgl. u.a. Schöfer (1962: 192ff.), Saffer (1996: 104).

<sup>303</sup> Solche falschen etymologischen Ableitungen waren lange Zeit gang und gäbe, vgl. dazu die schöne Beispielsammlung bei Arens (1969: 39f.). Bei der Ableitung handelt es sich um die Bezeichnung *Lobvögele* (d.h. *Gottes Lob singender Vogel*) für *Lerche* (Red 606f.).



Grunde auch die Stützen einer festen, 'logischen' Orientierung am anderen, an sich schon ideologischen Diskurs und verlangt, um zum Verstehen zu gelangen, eine intensivierete Aufmerksamkeit und Bereitschaft, die ins Willkürliche abgleitenden Volten auch alle mitzumachen.

Wir hatten schon eingangs darauf hingewiesen, dass die Wendung gegen die in der Norm der *langue* begründeten Gleichheitsbeziehungen und die Favorisierung des Selben Heidegger (bisweilen) dazu führt, in heute feststellbaren *Homonymen* die Spuren des Selben zu verfolgen. Hier handelt es sich um eine weitere Variante der synonymischen Tautologie, die in diesem Falle also Homonyme synonymisiert. So werden, um nur zwei Beispiele zu nennen, *wohnen*, *gewohnt*, *ungewohnt*, *gewöhnlich* und *ungewöhnlich* auf den tautologischen Nukleus *Wohnen in der Sprache* bezogen (WhD 82f.), und der *Satz* als Aussagesatz wird zum *Satz* als Sprung und zum musikalischen *Satz*, der zudem als *gefügter* die musikalische *Fuge* ins Spiel bringt, wobei alle Versionen im Nukleus der Bedeutung des *Einsprungs in den Fug des anderen Denkens* vereinigt werden (SvG 79f., 132f.).

Die bisher dargestellten Strategien Heideggers zur Destruktion der *langue* sind also durchaus komplex und arbeiten auf unterschiedlichen Ebenen. Sie destruieren aber eigentlich nicht die *langue* an sich, sondern die herrschende Sprachnorm. Für viele Kritiker Heideggers ist dies der zentrale Punkt des Anstoßes. So kritisiert Botet (1997: 2) die Aufhebung der nach Saussure untrennbaren Einheit von *signifiant* und *signifié*, Perrefort (1990: 129) den Normverstoß als "Machtstrategie" gegen die "konventionelle, weitgehend anerkannte Semantik", für Minder (1966: 23) wird Heideggers Sprache "total objektlos", Meschonnic (1990: 336) wirft Heidegger "la méconnaissance complète de la valeur, au sens de Saussure, du discours" vor, wobei man sich nicht so sicher ist, ob Meschonnic selbst Saussure verstanden hat, da Saussure den *valeur*-Begriff nicht auf den Diskurs bezieht. Zudem verwendet Meschonnic den Feldbegriff (*champ lexical*) für Wortfamilien (ebd. 254). Auch die Kritik aus der Perspektive der Frankfurter Schule setzt am Normverstoß an, sowohl bei Adorno selbst (1996a: 417ff., 451f., 477, 495) als auch bei Schweppenhäuser (1988: 90), da sich in ihm, und zwar besonders in den tautologischen Strategien, die für Adorno ein Akt der reinen Gewalt sind, die Verweigerung eines rationalen Diskurses manifestiert, für die "alle Reflexion und Vermittlung tabu ist" (ebd. 92) und die zur totalen "Abdankung der Vernunft" (ebd. 91) führt. Dieses Argument beherrscht eine ganze Legion heideggerkritischer Literatur.<sup>304</sup> Ich möchte dagegen Heideggers Versuch, über die Verletzung der Norm zu einem anderen Sagen zu gelangen, weiter untersuchen und das heißt, insbesondere der These nachgehen, dass die Aushebelung der Norm nicht die Aushebelung der gesamten *langue* impliziert. Schon die tautologischen Strategien zeigten den Versuch, in einer sprachsystemische Synchronizität transzendierenden Weise intra- und intersprachliche Eigentlichkeits-

---

<sup>304</sup> Diese braucht hier nicht und kann wohl auch gar nicht mehr lückenlos dokumentiert werden.

bezüge zu 'entdecken'. Diese 'Entdeckung' knüpfte sich bisher primär an eine lexematische, übersetzende und etymologisierende Hermeneutik. Sie wird ergänzt durch eine weit weniger beachtete 'tiefen'grammatische Hermeneutik der *langue*, die in den nun folgenden Abschnitten thematisiert werden soll.

#### 4.3.3.2. Strategien der grammatischen Selektion – Heideggers Umgang mit Affixen

Der Umgang mit Tautologien war natürlich auch schon ein 'grammatisches' Phänomen, nicht nur durch den Bezug auf Syntax und Semantik der *ist*-Prädikationen, sondern auch durch die destruirende oder destabilisierende Wirkung auf die Normativität des Systems der Lexik, sei es die Normativität synchroner paradigmatischer Feldbezüge im Sinne Weisgerbers, sei es die Normativität der diachronen Determiniertheit von Bedeutung, oder sei es die damit verbundene Konstanz von interlingualen Übersetzungsäquivalenzen. Diese Erkenntnisse waren aber weitgehend an 'offenen' Sprach- und Bedeutungseinheiten ablesbar, primär eben am Umgang mit Worten oder philosophisch relevanten Satzmodellen. Heidegger nutzt aber auch grammatische Phänomene der deutschen Sprache, deren Semantik nicht offen zutage liegt, da sie nicht in der 'gewöhnlichen' Form, nämlich gebunden an Lexeme oder Lexemkombinationen, auftritt. Heidegger geht hierbei selektiv vor, wobei die Selektion eine zweifache sein kann. Die erste Selektion besteht darin, dass Heidegger die Semantik bestimmter grammatischer Phänomene insbesondere dann nutzt, wenn diese ein Entsprechungsverhältnis, eine Affinität zur 'Semantik' seiner Philosopheme aufweist. Bisweilen ist es dabei notwendig, dass das Bedeutungsspektrum grammatischer Phänomene reduziert werden muss, dass also innerhalb des selektierten Phänomens eine zweite, bedeutungsreduzierende Selektion stattfindet. Im Folgenden wird zunächst (4.3.3.2.1.) der strategische Umgang mit nicht verbal möglicher Affigierung an vier Beispielen erläutert. Danach (4.3.3.2.2.) wird der Umgang mit verbal möglicher Affigierung analysiert.

##### 4.3.3.2.1. Nicht verbal mögliche Affigierung<sup>305</sup>

Der strategische Umgang mit nicht an Verben vollziehbarer Affigierung soll an der Verwendung der Affixe (i) *un-* (*Un-*), (ii) *Ge-*, (iii) *-nis* und (iv) *-e* erläutert werden.

(i) Nach Auskunft des *Duden-Wörterbuchs der deutschen Sprache*<sup>306</sup> drückt das Formans<sup>307</sup> *un-* mit Adjektiven oder Partizipien *Verneinung*, das *Un-* mit

---

<sup>305</sup> Zur Begründung der Wahl dieser Kapitelüberschriften Anm. 328.

<sup>306</sup> Bd. 7 (1995: 3540).

<sup>307</sup> In der Terminologie richte ich mich nach Erben (1993). Ein *Formans* ist ein nicht wort- oder basisfähiges (Wortbildungs-)Morphem (ebd. 26).

Substantiven *Verneinung* oder ein *pejoratives Urteil* oder eine *Verstärkung* aus. Formal aufgefasst scheint die verneinende Funktion des *un-/Un-* einer Verneinung mit *nicht* zu entsprechen (*fruchtbar* vs. *unfruchtbar* = *nicht fruchtbar*), besonders wenn sie die Stelle eines fehlenden Gegenworts einnimmt (*gerecht* vs. *ungerecht*). Dass *un-/Un-* formal verneinen kann, sieht man daran, dass es auch zu einer Negation der Negation fähig ist, wobei sozusagen zwei Minuszeichen zu einem Pluszeichen werden (*schuldig* vs. *unschuldig*). Meiner Ansicht nach hat Brinkmann die Spezialstudie von Weiss, der zum Ergebnis kam, dass die Verneinung mit *un-* fast immer ein Werturteil ausdrücke (Weiss 1960: 336), dadurch auf ein abstrakteres Niveau gehoben, dass er als generelles inhaltliches Merkmal der Verwendung von *un-/Un-* den *Einbezug einer subjektiven Erwartungshaltung* (Brinkmann 1971: 111) angibt.<sup>308</sup> Dieses inhaltliche Merkmal bedeutet auf abstraktestem Niveau den Einbezug des Subjekts als potenziellen Beurteilers bzw. den Horizont der potenziellen Aktivierung der subjektiven Urteilsfunktion. Besonders deutlich wird dies in Fällen, in denen ein alternatives Gegenwort vorhanden ist (*schön* vs. *unschön* vs. *hässlich*). Dieses Merkmal hat zugleich die Fähigkeit, als ‘Hyposem’ für die alternativen semantischen Varianten *pejoratives Urteil* und *Verstärkung* fungieren zu können, da im ersten Fall die enttäuschte Erwartung zu einem abschätzigen Urteil führt (*ungebildet, unverschämt*), im zweiten der Erwartungsrahmen gesprengt wird. In diesen Fällen (der *Augmentativa*) führt die Affigierung mit *un-/Un-* nicht zu Negation, sondern zu einer maßüberschreitenden Steigerung (*endlich* vs. *unendlich, Summe* vs. *Unsumme*). Aus dieser Perspektive erscheinen die *un-*Bildungen also als Abweichung, entweder im Sinne eines Mangels oder eines Überschusses, der aufgrund eines erwarteten oder angesetzten Maßstabs festgestellt wird.

Diese Ergebnisse scheinen kaum etwas mit Heideggers Verwendung des *un-/Un-* zu tun zu haben. Auch Schöfers Analysen führen eher auf Abwege. Schöfer stellt zwar richtig fest, dass die Affigierung mit *un-/Un-*, da sie von Heidegger an sehr vielen zentralen Termini vorgenommen wird (*Eigentlichkeit* vs. *Uneigentlichkeit, Wahrheit* vs. *Un-Wahrheit, Verborgtheit* vs. *Unverborgenheit, Fug* vs. *Un-Fug* etc.), eine wichtige Rolle in seinem Denken spielt. Schöfer sieht aber in der Verwendung dieser Affigierung ein Anzeichen dafür, dass Heidegger sich in den Fällen, in denen ein von ihm positiv markiertes Basissubstantiv oder -adjektiv affigiert wird, ebenso wie Nietzsche “gegen die philosophische Tradition und viele der geläufigen Denkinhalte” (Schöfer 1962: 44) gewandt habe, oft auch mit bewusst pejorativer Emphase (ebd. 44, 46), die im Falle von *Un-Fug* so übertrieben wirke, dass sie schon als Selbstpersiflage aufgefasst werden könne (ebd. 113). Dies entspricht meiner Ansicht nach nicht Heideggers Verwendungszintention.

---

<sup>308</sup> Hier und im Folgenden sind die Analysen vom Ansatz der Sprachinhaltsforschung aus für unsere Belange am aufschlussreichsten, da Heidegger, wie man sehen wird, mit Sprachinhalten im Sinne der Sprachinhaltsforschung operiert und im Ausgang von ihnen seine Transformationen vornimmt.

Am ehesten kommt man dieser nahe, wenn man Heideggers Auslegung des aristotelischen Begriffs der *steresis* (στέρεσις) beachtet (Wm 364ff.). Die *steresis* zeigt und offenbart demnach den grundsätzlich zwiefachen Charakter eines jeden Hervorbringens, dass “zugleich *in* der Anwesenheit eine Abwesenheit anwesend” (Wm 367), dass ‘Abwesenheit’ und ‘Anwesenheit’ zusammengehören als anwesende *Zweideutigkeit*. Schon die Übersetzung von στέρεσις mit *privatio* verschiebt den Wortinhalt. Nicht mehr die *Zweideutigkeit* als solche wird gesehen, sondern das Fehlen (oder nach Heidegger: der ‘Fehl’) wird an der Vollkommenheit des Gegenwortes gemessen. Die generelle ‘*Zweideutigkeit*’ besagt, dass alles Verstehen sowohl Seinsverstehen als auch Seiend-Verstehen sein kann, oder aus der Perspektive des Seins, dass Sein sowohl ‘anwesend’ als auch ‘abwesend’ kann. Die Parallele zum gewöhnlichen, von Brinkmann herausgestellten Gebrauch von *un-/Un-* liegt darin, dass Affirmation und Negation in einer ‘Zusammenschau’, einem gemeinsamen Horizont erscheinen können, der Heidegger zufolge in der heutigen deutschen Sprache natürlich nicht zufällig an das Subjekt und seine Urteilsfunktionen, an den subjektiven Erwartungshorizont gebunden ist. Der ‘eigentliche’ Gebrauch versucht demgegenüber das, was aus subjektiv-metaphysischer Perspektive als *Affirmation* und *Negation* erscheint, ontologisch als *An-* und *Abwesenheit* zu deuten. Heideggers Beharren darauf, dass die ‘Abwesenheit’ nichts Negatives sei, sondern die nie bezwingbare ontologische *Zweideutigkeit* ausdrücke, zeigte sich schon in den Analysen etwa des *Man* in *Sein und Zeit* oder des Phänomens der sprachlichen *Zweideutigkeit*. Selbst die Affigierung scheinbar ‘negativer’ Basiswörter (*Verborgenheit* vs. *Unverborgenheit*) zeigt dasselbe Grundphänomen, obwohl in zunächst einmal ‘kehriger’ Version. Das Unverborgene als ins Offene Gelangendes, ins Offene ‘Her-gestelltes’ bedarf Heidegger zufolge der *Verborgenheit* und kann sie nie ganz abstreifen, und zwar aus zwei Gründen. Einmal ist alles ins Offene Gestellte ein *geschichtliches* Phänomen und deshalb der grundsätzlichen ‘*Zweideutigkeit*’ (von ‘Verstehen’ und ‘Un-Verstehen’) nie enthoben. Andererseits verbirgt jedes Unverborgene seinen eigenen Grund (oder ‘Ab-grund’), indem dieser als Unsagbares der wesentliche Entzug der Einfalt des ‘Ereignisses’ ist. Obwohl also die Verwendung des *un-/Un-* sich auf zwei Arten von Abwesenheit beziehen kann, diejenige der Verfallenheit ans Seiende und diejenige des grundsätzlichen Entzugs des ‘urgründlich-abgründlichen Ereignisses’, scheint es mir hinsichtlich der zweiten Art von Abwesenheit angemessener, zu sagen, dass dieser grundsätzliche Entzug *am un-/Un-deutlich wird*, da Heidegger es meiner Ansicht nach vermeidet, diesen letzten Entzug, der radikal und unaufhebbar ist, mit Hilfe von *un-/Un-*Affigierungen direkt zu bezeichnen. Hier macht sich übrigens ein entscheidender Unterschied zu Eckhart bemerkbar, der zahlreiche Neubildungen mit *un-/Un-* schafft, um mit ihnen, in einer Amalgamierung von Negation und Augmentation, das unerreichbare Sein Gottes *direkt* zu ‘worten’ (Nix 1963: 59). Im Gegensatz dazu hat der strategische Einsatz der Affigierung mit *un-/Un* bei Heidegger meiner Meinung nach die Funktion, das zusammengehörige Phänomen von An- und Abwe-

sung, sprachlich markiert durch das gleiche (oder 'selbe') Basiswort, zu *zeigen*.<sup>309</sup> Dadurch, dass (wie etwa bei *Un-Fug*) in fast allen Fällen sich ein Kontrast zur Normativität der *langue* ergibt, wirkt der Einsatz dieses Affigierungstyps auch normdestruierend.

(ii) Diese zusätzlich destruiierende Funktion ist auch bei Heideggers Verwendung der Nominalaffigierung mit *Ge-* feststellbar. Wir können uns hier kurz fassen, da die Funktion dieser Affigierung keine Rätsel aufgibt und auch in der Heidegger-Forschung 'registriert' wurde. Das *Ge-* bei Heidegger betont, wie oft beiläufig, d.h. ohne nähere Analyse<sup>310</sup>, festgestellt wird, das *Zusammengehörige*, *Versammelnde*, wobei also auch ein Bezug zur 'sammelnden' Funktion des Logos bzw. der Sprache bei Heidegger hergestellt wird. Heidegger hat darauf selbst deutlich aufmerksam gemacht.<sup>311</sup> Das *Ge-* erfüllt seine versammelnde Funktion auf Seins- und Seiend-Ebene. Während auf Seinsebene das *Geviert* für die Versammlung und Einfalt der 'vier Weltgegenden' (VA 143ff.) steht oder das *Geklüfte* (BzP 486f.) für die Versammlung der 'Klüfte' als Seinsmöglichkeiten, sind das *Gerede* oder das *Gestell* Formen eines kollektiven Versammelns, welche sich sozusagen auf der anderen Seite der ontologischen Zweideutigkeit ansiedeln. Schon an diesen vier Beispielen wird deutlich, dass die zusätzliche Suffigierung mit *-e*, die insbesondere bei *nomina agentis* in der Regel einen "Überdruss" (Erben 1959: 222), eine subjektiv ablehnende Haltung kennzeichnet, bei Heidegger keine systematische Funktion erhält.

Die Selektion, die Heidegger in seiner Verwendung des *Ge-* vornimmt, wird aber meines Wissens nicht reflektiert wahrgenommen. 'Eigentlich' aus der Perspektive Heideggers ist nicht nur das Merkmal des *Versammelns* und *Zusammengehörens*, sondern auch die sich darin manifestierende *Vorgangshaftigkeit*. Tatsächlich diente das Präfix *Ge-* als Nominalpräfix, wie Erben und Brinkmann<sup>312</sup> gezeigt haben, vorwiegend zur Bildung von deverbalen Vorgangskollektiva, die als *nomina actionis* eine Prädikation thematisieren (vgl. Erben 1993: 87). Heideggers Konfrontation mit der Normativität der *langue* ergibt sich nun in den Fällen, in denen in der Sprachnorm das *Ge-* resultativ (sozusagen als eingefrorener Vorgang) und damit in Opposition zum Merkmal der Vorgangshaftigkeit gebraucht wird. Das ist vor allem der Fall bei der produktiven Wortbildungsalternative der *nomina acti*, die auf einer Nominalisierung einer Partizip II-Form beruhen (*gesetzt – Gesetz; gedichtet – Gedicht; geflochten – Geflecht*) (vgl. Erben 1980: 125). *Gesetz*, *Gedicht* und *Geflecht* zeigen also nicht die Eigentlichkeitsmerkmale, auf die es Heidegger ankommt. Entsprechend werden sie, wenn Heidegger sie in seinen Eigentlichkeitsdiskurs einspannt, transformiert, indem das

---

<sup>309</sup> Vgl. zu den zwei Arten von 'Abwesung', der 'Verbergung' und der 'Verweigerung', die Analysen von Herrmanns (1980: 208).

<sup>310</sup> Vgl. u.a. Allemann (1954: 122), Kettering (1987: 233), von Herrmann (1999: 286).

<sup>311</sup> Vgl. das Protokoll zum Seminar in Zähringen 1973, nach welchem Heidegger die Funktion des *Ge-* im Kompositum *Ge-stell* wie folgt kommentiert: "Im *Ge-* spricht die Versammlung, Vereinigung, das Zusammenbringen aller Weisen des Stellens." (Sem 129).

<sup>312</sup> Vgl. Erben (1959: 222), Brinkmann (1971: 27f.).

Moment des Resultativen wieder in dasjenige (‘ursprünglichere’) des Vorganghaften zurückverwandelt wird. So wird das *Gesetz* an einer Textstelle zu einem ‘tautologischen Synonym’ fürs ‘Ereignis’, indem es als Versammlung eines ursprünglichen Setzens als poetisches Gelangenlassen ‘ausgelegt’ wird (UzS 248), das *Gedicht* wird zur Versammlung des eigentlichen Dichtens und den vielen *Dichtungen* (*qua* normalsprachlichen *Gedichten*) entgegengesetzt (UzS 37f.), das *Ge-birg* zum versammelnden Bergen (VA 248).

(iii) Auffallend in den Schriften nach der ‘Kehre’ sind die frequenten substantivischen Wortbildungen mit dem Suffix *-nis*. Viele dieser Bildungen sind Neubildungen und werden normalsprachlich nicht verwendet, wie z. B. die *Nabnis* (UzS 214)<sup>313</sup>, die *Vergegnis* (ED 56), die *Bedingnis* (ED 59), die *Gewährnis* (ED 232), die *Gestellnis* (ED 232), die *Irrnis* (ED 254), das *Zeignis* (Sem 136 [Sem. in Zähringen]), die *Anfängnis* (ÜA 11), das *Beständnis* (BzP 101), die *Geschiednis* (BzP 379), die *Wahrnis* (BFV 168), die *Schiednis* (ÜA 75), andere konkurrieren mit normalsprachlicher Verwendung, wie z. B. die *Befugnis* (UzS 267), das *Geschehnis* (BzP 320), das *Ereignis* (BzP 385), die *Eignis* (ED 254), das *Behältnis* (BFV 168), wobei die Zuordnung zum Eigentlichkeitsdiskurs bzw. die Distanz zum normalsprachlichen Diskurs bisweilen durch Bindestrichtrennung, wie z. B. das *Ver-hältnis* (BFV 168), oder durch archaisierende Genusänderung, wie z. B. *die Gedächtnis* (WhD 6) markiert wird.

Die *nis*-Bildungen sind in der Forschung nur von Schöfer beachtet worden, der jedoch die Frage des Motivs für diese Bildungen nicht stellt, sondern nur feststellt, dass es sich oft um Neubildungen, und zwar Verbalnomina, handelt (Schöfer 1962: 42f.). Brinkmanns Versuch, den inhaltlichen Nenner der *nis*-Ableitungen zu finden, kommt zu keinem klaren Ergebnis (Brinkmann 1971: 28f.). Nach Brinkmann können *nis*-Ableitungen sowohl als Objekts- bzw. Resultatsbegriffe fungieren als auch als Vollzugsbegriffe. An Beispielen wie *Geständnis*, *Verlöbnis*, *Vermächtnis*, *Bündnis* und auch *Zeugnis* wird deutlich, dass hier der Kontext der Verwendung entscheidet, ob der Vollzug oder das zumeist in einem Objekt fixierte Resultat gemeint ist.<sup>314</sup> Auch der Aufteilung in zwei Genusgruppen, Neutra und Feminina, entspricht keine klar erkennbare inhaltliche Distinktion. Es lässt sich eher eine Art Cluster von Inhaltsmerkmalen angeben: das *Unabänderliche*, das ‘objektifiziert’ einfach nur die ‘*Verbindlichkeit*’ bzw. *Faktizität* eines Hergestellten besagt (das *Verzeichnis*, das *Zeugnis*, das *Erzeugnis*), andererseits aber auch die nicht-objektifizierbare, nicht verfügbare Verbindlichkeit eines Außerpersönlichen (das *Verhängnis*, die *Verdammnis*, das *Ärgernis*), was sich auch als etwas darstellt, was über uns kommt, was nie ganz unserem Einfluss unterliegt, ihm also zumindest teilweise entzogen ist (das *Bedürfnis*, das *Geheimnis*, das *Hindernis*, die *Hemmnis*, die *Wildnis*, die *Finsternis*), was uns in nicht mehr kontrollierbare Bereiche führt (das *Wagnis*, das *Besüfnis*) oder uns

<sup>313</sup> Ich gebe jeweils nur eine Textstelle an.

<sup>314</sup> Weisgerber (1964c: 39) und Henzen (1981: 75) reduzieren meiner Ansicht nach zu Unrecht die *nis*-Bildungen auf den Inhaltswert *Ergebniswörter*.

einfach geschieht (das *Ereignis*, das *Erlebnis*, das *Vorkommnis*, das *Geschehnis*, das *Begebnis*, das *Begräbnis*).

Dieses Cluster an Inhaltsmerkmalen wird aber bezüglich Heideggers *nis*-Bildungen dann interessant, wenn man den Bezug auf dessen Schlüsselbegriff *Ereignis* berücksichtigt. Zu diesem Aspekt, nämlich dem *Sinnbezirk der Geschehenswörter*, hat (wie es das Schicksal so will) Weisgerber (1964c) eine kleine Studie vorgelegt. Sie kommt zu einigen in unserem thematischen Zusammenhang interessanten Ergebnissen. Nach Sichtung des Wortmaterials hinsichtlich der Verben bleiben nach Weisgerber sechs Verben als "Stammwörter" (ebd. 38) übrig: *sich begeben*, *begegnen*, *sich ereignen*, *sich ergeben*, *geschehen* und *vorkommen*. Auffallend ist für Weisgerber nach lautbezogener Durchsicht des Rohmaterials, dass zu allen sechs Verben, wenn auch zum Teil veraltet, substantivierte *nis*-Bildungen existieren (*Begebnis*, *Begegnis*, *Ereignis*, *Ergebnis*, *Geschehnis*, *Vorkommnis*). Bei allen sechs Verben bestehe auch die Tendenz zu impersonalen syntaktischen Konstruktionen, u.a. Beschränkung des Aktivs auf die dritte Person Singular.<sup>315</sup> In der weiteren Folge seiner Analysen sondiert Weisgerber nun einerseits den Kernbereich der Stammwörter nach inhaltlichen Kriterien, andererseits will er von diesem Kernbereich aus auch Erkenntnisse über die Gliederung der Peripherie gewinnen. In erstgenannter Hinsicht stellt Weisgerber fest (ebd. 39f.), dass vor allem das Paar *sich begeben/Begebnis* kaum mehr verwendet wird, vom Paar *begegnen/Begegnis* nur noch das Verb im Sinnbezirk der Geschehnisse Verwendung finde, *sich ergeben/Ergebnis* eine starke 'Rationalisierung' erfahren hätten<sup>316</sup>, *vorkommen/Vorkommnis* auf weniger Bedeutsames bezogen bleibe, so dass als wirkliche Kernwörter nur noch *geschehen/Geschehnis* und *sich ereignen/Ereignis* übrig bleiben. Das aus dem Französischen entlehnte *passieren*, zu dem es ja auch keine korrespondierende *nis*-Bildung gibt, wird auch deshalb aus dem Kernbereich ausgesondert, weil es das inhaltlich restriktive Merkmal aufweist, sich nur auf Alltägliches zu beziehen. Die Kernwörter weisen demgegenüber das Merkmal auf, dass sie zum einen keine Anwendungsrestriktion aufweisen, also auf Geschehnisse aller Art angewandt werden können, wobei das Paar *sich ereignen/Ereignis* das zusätzliche Merkmal aufweist, geeignetster Kandidat zur Bezeichnung unbewältigter, undurchschaubarer und besonders eindrucksvoller Phänomene (ebd. 39) zu sein. Um den Kernbereich, der also recht 'ausgedünnt' erscheint, legen sich nach Weisgerber zwei weitere 'Wortstandsringe', zunächst diejenigen Geschehenswörter, bei denen das Geschehen grammatisch nicht nur durchs *es*, sondern durch ein anderes Subjekt bezeichnet wer-

---

<sup>315</sup> Bezüglich *sich begeben*, das zum Bewegungsverb geworden ist, und *begegnen* ist diese Feststellung allerdings schwer nachvollziehbar, hier hätte Weisgerber wenigstens darauf hinweisen können, dass schon an der Ausweitung des aktivischen Gebrauchs auf alle Personalformen deutlich wird, dass sie im Begriff sind, aus dem Kernbereich des 'Sinnbezirks des Geschehens' herausgedrängt zu werden.

<sup>316</sup> Dadurch, dass Weisgerber, wie schon festgestellt, die *nis*-Bildungen als *Ergebniswörter* kennzeichnet, fehlt ihm hier das eigentlich auffallende Unterscheidungskriterium, dass nämlich *Ergebnis* aus dem Kreis der Stammwörter die Nische des objektifizierbaren Resultats besetzt.

den kann, dann diejenigen, bei denen das Geschehen arrangiert, vom Menschen selbst organisiert oder in Szene gesetzt ist.

Das Bild dieser sprachinhaltlichen 'Einkreisung' der *nis*-Bildungen komplettiert sich auf kuriose Weise, wenn man zwei andere Texte Weisgerbers berücksichtigt, in denen er den eigenen Vorschlag zur Einführung der zwei Neubildungen *Erddater* für *Computer* und *Erdatnis* für *durch Computerarbeit erzielte Resultate* rechtfertigt (Weisgerber 1969; 1971). Hier erscheint das Suffix *-nis* als angemessener sprachinhaltlicher Indikator dafür, dass sich die Geltungsansprüche der durch Computerarbeit erzielten Resultate dem gemeinen Urteilsvermögen entzögen (Weisgerber 1969: 250), woraus Weisgerber den Schluss ableitet, dass die von ihm vorgeschlagene *nis*-Bildung *Erdatnis* eine Art ethische Funktion erfüllen könne, indem sie angemessener darauf hinweise, dass Computerleistungen kein zu großes Vertrauen geschenkt werden dürfe (Weisgerber 1971: 170). Wiederum erhält also das Suffix *-nis* das Inhaltsmerkmal des uns entzogenen, übermächtigen Geschehens.

Fassen wir kurz zusammen: Während die Bemühungen der Sprachinhaltsforscher bezüglich der *nis*-Bildungen zu keinen 'heideggerrelevanten' Ergebnissen kamen, zeigten die erwähnten Einzelstudien Weisgerbers, dass er nicht nur dem Wort *Ereignis* eine Vorrangstellung zur 'Wortung' von der verfügenden Macht des Subjekts entzogenen Geschehnissen einräumte, sondern bei einem seiner Wortneubildungsversuche auch auf die besondere Signifikanz des inhaltlichen Merkmals *der Macht des Subjekts entzogen* bezüglich des Suffixes *-nis* vertraute. Sieht man nun auf Heideggers frequente Neubildungen mit *-nis*, so fällt natürlich auf, dass Heidegger eben diese beiden, im heutigen deutschen System *langue* sozusagen schon herrschenden Strategiebedingungen, tatsächlich nutzte. Alle *nis*-Bildungen<sup>317</sup> Heideggers flankieren, umkreisen und gründen in dem, was das Wort *Ereignis* sagt (*Nahnis* ist *Nähe* als 'Ereignis', *Wahrnis* ist *Wahrheit* als 'Ereignis', etc.). Auffallend ist, dass Heidegger in diesem Fall jedoch nicht, wie sonst üblich, an irgendeiner Stelle seines Werks 'metasprachlich' auf diese grammatische Strategie hinweist. Dass sich Heidegger aber der von ihm praktizierten Inhaltsselektion bewusst war, zeigt eine Textstelle, in der der große Konkurrent auf der Ebene der Inhaltsmerkmale, nämlich das Merkmal *Ergebnis/Resultat* (evtl. in Objektform) deutlich als aus dem möglichen Bedeutungsspektrum des Wortes *Ereignis* ausgegrenzt wird:

“Es gibt nichts anderes, worauf das Ereignis noch zurückführt, woraus es gar erklärt werden könnte. Das Ereignen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem, aber die Er-gebnis, deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein »Es gibt« gewährt, dessen auch noch »das Sein« bedarf, um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen.” (UzS 258)

---

<sup>317</sup> Genau genommen sind es nicht alle, da sich in Heideggers Diskurs immer auch 'falsche Freunde' finden lassen, die nur über die vorgängige hermeneutische Methode der Diskursidentifikation (Eigentlichkeits- und Uneigentlichkeitsdiskurs) 'ausgesiebt' werden können. *Erlebnis* ist einer dieser 'falschen Freunde'.



Die Abwehrgeste bedient sich hier also gleich zweier Strategien, nämlich der Worttrennung und der Genusänderung, um ihr Ziel zu erreichen und den ärgsten Widersacher auf der Ebene der normativen *langue*-Inhalte zu bekämpfen.

(iv) In Zusammenhang mit der strategischen Verwendung der *nis*-Bildungen ist die von Schöfer gemachte, allerdings nicht ausgewertete Bemerkung aufschlussreich, dass sprachgeschichtlich die Bildungen auf *-nis*, *-e* und *-tum* von den produktiveren Suffixen *-heit*, *-keit* und *-igkeit* stark zurückgedrängt wurden (Schöfer 1962: 48). Schöfer bemerkt nicht, dass in dieser Feststellung implizit die Bildungen auf *-nis* und *-e* auf das Inhaltsmerkmal des Resultativen begrenzt werden bzw. dass im Falle der Ersetzung dieser Aspekt unbewusst favorisiert wurde. Deswegen entgeht es Schöfer auch, dass Heidegger auch einige Bildungen auf *-e* in ihrer Funktion als *Vorgangsnomina* terminologisch nutzt, während die noch in *Sein und Zeit* feststellbaren recht häufigen Verwendungen der Abstrakta auf *-heit* und *-keit* in der Spätphilosophie kaum noch eine Rolle spielen.<sup>318</sup> Obwohl, nicht nur wegen der nicht allzu häufigen Verwendung, hier die Gefahr einer Überinterpretation besteht, sei doch auf Inhaltsmerkmale dieses Ableitungstyps hingewiesen, die auf interessante Weise mit Heideggers Absichten koinzidieren. Brinkmann stellt bezüglich der *Vorgangsnomina*<sup>319</sup> auf *-Ø/-e* folgende Inhaltsunterschiede zwischen Maskulina (*-Ø*) und Feminina (*-e*) fest (Brinkmann 1971: 25f.): Maskulina beziehen sich in zeitlicher Hinsicht auf einmalige Vorgänge (der *Wurf*), Feminina auf wiederholte oder auf Dauerndes (die *Lehre*, die *Sage*, die *Sprache*, die *Sorge*, die *Lage*). In räumlicher Hinsicht implizieren Maskulina eine Bewegung, die in gerader Richtung ausgeführt wird, Feminina eine nicht-gerade Bewegung, z. B. eine Drehung (die *Winde*, die *Walze*), ein Hin und Her (die *Waage*, die *Schlange*, die *Schere*), ein Auf und Ab (die *Waage*, die *Flosse*) oder einen Bewegung ermöglichenden Raum (die *Stiege*, die *Traufe*, die *Rinne*). Den meisten dieser Nominalisierungen sieht man ihren Ursprung im Vorgangshaften nicht mehr an, sie werden zu Bezeichnungen von konkreten oder abstrakten Objekten (oder Lebewesen).

Es scheint so, als habe Heidegger vor allem die Distinktion der räumlichen Hinsicht in seinen Reaktivierungen dieser Verbalnomina genutzt. Während die terminologisch gebrauchten Maskulina der Spätphilosophie wie z. B. der *Satz*, der *Sprung* (wie im folgenden Kapitel aus anderer Perspektive noch deutlicher wird) den Einstieg, das 'Hineinragen' und somit das 'gerade Hineinbrechen' in den Eigentlichkeitsbereich ausdrücken sollen (vgl. SvG 79f., BzP 227ff.), oder wie in der *Riss*, der *Schied*, der *Fug* das einlinige, einfältige Aufreißen der 'Kluft' des 'Nichts' und des 'Abgrunds' zwischen metaphysischem Denken und Ereig-

---

<sup>318</sup> Richtig scheint mir aber die nur als Vermutung geäußerte Bemerkung Schöfers, dass Heidegger in späteren Schriften den Ableitungstyp auf *-e* häufiger verwendet habe (Schöfer 1962: 50).

<sup>319</sup> Der nominale Ableitungstyp auf *-Ø/-e* kann auch andere Funktionen übernehmen (vgl. Erben 1993: 87).

nisdenken (vgl. UzS 24; Hw 51f., 327ff.<sup>320</sup>), ordnen sich die terminologisch gebrauchten Feminina der Spätphilosophie wie z.B. die *Sage*, die *Zeige* oder die *Kunde* in einen Raumkontext des Hin und Her, des Gebens und Nehmens ein und signalisieren ein Oszillieren. ‘Sage’, ‘Zeige’ und ‘Kunde’ sind immer zugleich poetisches Hervorbringen und ‘Zuspruch’<sup>321</sup> des Seins (vgl. UzS 254, 267).

Alle vier besprochenen sprachlichen Strategien versuchen, wie eingangs behauptet, auf Sprache zu hören und die grammatische Funktionalität und Semantik der besprochenen Affixe strategisch zu nutzen. Bei den ersten beiden Strategien hatte dies durch den stärkeren Kontrast zur Sprachnorm zusätzlich auch einen normdestruierenden Effekt, bei den letzten beiden wird das Hören auf Sprache mehr als Verfremdung und eigensinnig altertümliche Sprachverwendung empfunden, wobei die Strategien und ihr Sinn auch weniger offen zutage liegen und demgemäß von der Forschung übersehen wurden. Die nun folgende Untersuchung der an Verbalaffigierungen geknüpften grammatischen Strategien wird besonders die hier in der vierten Strategie erkennbare Nutzung räumlichkeitsbezogener Inhaltsmerkmale aus anderer Perspektive stärker profilieren.

#### 4.3.3.2.2. Verbal mögliche Affigierung

Etwa ab 1936, im Umkreis der Schriften, in denen Heidegger die eigentliche ‘Kehre’ zum Ereignisdenken vollzieht, macht sich eine geradezu abundante Verwendung der Worttrennung durch Bindestrich bemerkbar, die in den späten Schriften beibehalten wird.<sup>322</sup> Man könnte durchaus sagen, dass diese Worttrennung um so häufiger angewandt wird, je ‘esoterischer’ und ‘eigentlicher’ sich die Schriften um das zentrale Problem des ‘Sagens des Ereignisses’ bemühten und je weniger die Instanz des zeitgenössischen Lesers oder Hörers zu berücksichtigen war, wie in den unveröffentlichten Schriften. Die überwiegende Mehrzahl der Worttrennungen betrifft die Abtrennung des Präfixes<sup>323</sup> bei *Verben*, die dann

---

<sup>320</sup> An dieser Stelle (Hw 327ff.) könnte eine Spezialuntersuchung einsetzen, da Heidegger hier auf mehr als zwei Seiten die beiden Worte *der Fug* und *die Fuge* erläutert, wobei zwar die *Fuge* als das *Zwischen* benannt wird, aber dennoch durchgehend als wechselseitiges ‘Hin- und Herwesen’ von Herkunft und Hingang charakterisiert wird, wohingegen der *Fug* die *Fuge* ‘verfügt’, das ‘Zwischen’ sozusagen ‘in einem Schlag’ erst ermöglicht. Der gleichzeitige Einsatz der synonymisch-tautologischen Strategie “Die Fuge ist der Fug” (Hw 329) erschwert natürlich die Interpretation, lässt sich aber als *tautologisches Zusammengehören im Selben* lesen.

<sup>321</sup> Hier fällt natürlich auf, dass das Wort *Zuspruch* dann in die maskuline, einlinige Kategorie fallen würde, was nicht falsch wäre, da das Wort *Zuspruch* die Richtung Sein ► Dasein betont.

<sup>322</sup> Dass Heidegger schon vor *Sein und Zeit* diese Strategie ganz bewusst anwendete, zeigt u.a. die eine ganze Seite füllende Erläuterung der Trennung (*das Ent-fernen* (=Nähern) (PGZ 313). In den frühen Schriften bleibt es aber bei Einzelfällen (vgl. dazu auch BZ 23 und Kisiels (1993: 23) Hinweis auf den Text der Kriegsnotsemestervorlesung von 1919, in dem Heidegger schon die Trennung *er-west* verwendet).

<sup>323</sup> Was die Terminologie anbelangt, so gibt es keinen einheitlichen Usus in der Linguistik. Wichtig ist, dass zwischen wortfähigen und nicht-wortfähigen präfigierenden Morphemen unterschieden wird und ein Oberbegriff festgelegt wird. Hier gibt es in der Fachliteratur oft unglückliche Interferenzen (vgl. Mungan 1986: 15ff.). Ich werde den Terminus *Präfix* in übergeordnetem Sinn

aber auch bei den entsprechend aus diesen Verben gebildeten Substantiv- oder Adjektivkomposita vollzogen wird. Nach Schöfer<sup>324</sup> war Heidegger der Protagonist dieser Bildungen, die in der Nachkriegszeit in Deutschland geradezu zur Mode wurden. Die Strategie der Trennung von Präfix und Basisverb (bzw. dann Präfix und Basissubstantiv oder Basisadjektiv) führt zu einer Remotivierung unmotiviert gewordener Kompositionsbildungen, vor allem bei Kompositionsbildungen mit Formantien, die nicht wortfähig sind und entsprechend keinen eigenen lexikalischen Status haben. Die derart durch Destruktion erreichte Remotivierung führt also zur Aufgabe einer von Heidegger beabsichtigten und vom Leser zu vollziehenden neuen Konstruktionsleistung, in der die Kompositionsteile einen Lexikalisierungsschub, also den Quasi-Status eines Lexems, erhalten. Wie schon erwähnt, verstärkt Heidegger diesen Anspruch oft noch dadurch, dass die abgetrennten Präfixe typographisch akzentuiert werden.

Diese Strategie Heideggers, die man als *Dekonstruktion* bezeichnen könnte, verdient schon allein deshalb verstärkte Aufmerksamkeit, da die „wesentliche Leistung [der semantischen Modifizierung] der Präfixe [...] das Herstellen räumlicher und zeitlicher Bezüge der Basisverbhandlung“ (Erben 1993: 76) ist, oder, allgemein gesehen, Verbpräfigierungen „unterschiedliche Denkweisen“ bzw. „neue semantische Inhalte“ (Mungan 1986: 26) aktivieren. Heideggers Worttrennungen sind so auffällig, dass es eher verwundern müsste, wenn sie in der Heideggerforschung *nicht* bemerkt worden wären. Um so mehr überrascht es aber, dass sie bis heute noch nicht systematisch untersucht wurden. So finden sich zwar in fast allen Forschungsbeiträgen zur Sprache Heideggers vereinzelt kurze Kommentare oder Hinweise auf die Worttrennungen, die aber entweder ganz allgemein bleiben (vgl. u.a. Allemann 1954: 111; Grotz 2000: 155, 157) oder sich nur kurz auf einzelne Beispiele einlassen.<sup>325</sup> Auch Schöfer bemerkt richtigerweise den Charakter des Destruierens und Neu-Konstruierens dieser Trennungen (Schöfer 1962: 109f.), verbaut sich aber weitere Einsichten dadurch, dass er, wie schon erwähnt, davon ausgeht, dass es Heidegger dabei nicht um die „Suche nach Tiefsinn“ (ebd. 110) gegangen sei, sondern dass er sich von einem „gewissen Gefallen an den kapriziösen Freiheiten, die unsere Sprache uns läßt“ (ebd.), habe leiten lassen. Meiner Ansicht nach ist jedoch die Verwendung dieser Strategie für Heideggers Denken wesentlich. Dies zu zeigen, ist die Absicht der

---

verwenden, wenn es nicht darauf ankommt, zwischen Wortfähigkeit und Nicht-Wortfähigkeit zu unterscheiden. Wenn dies notwendig ist, sollen nicht wortfähige Präfixe mit dem Terminus *Formantien*, wortfähige Präfixe mit dem Terminus *Partikel* bezeichnet werden.

<sup>324</sup> Schöfer (1962: 106) zitiert Moser, der damals Leiter des *Instituts für deutsche Sprache* war und in Heidegger den Protagonisten dieser linguistischen Strategie sah, die in Literatur und Presse zu einer Modeerscheinung wurde. Erben hat zu dieser Modeerscheinung einen eigenen Beitrag verfasst, der einen Einblick in Umfang und Auswüchse neologistischer Wortbildungsstrategien gibt, die zwar auch hinter Heidegger zurückreicht (auch Schöfer (ebd.) bemerkt, dass diese Technik schon bei Nietzsche und Hegel zu finden ist), aber als Modeerscheinung tatsächlich erst in der Nachkriegszeit einsetzte (vgl. Erben 1981).

<sup>325</sup> Diese Kommentare werden an gegebener Stelle angeführt.

folgenden Analysen. Zwar können sie nicht in wirklich umfassendem Sinn systematisch sein, da Analysen mit diesem Anspruch ein ganzes Buch füllen würden.<sup>326</sup> Dennoch bin ich der Überzeugung, dass sie aussagekräftig genug sind, um den strategischen ‘Wert’ der Worttrennungen deutlich werden zu lassen und somit eine plausible Arbeitshypothese möglicher (‘quantitativ exakter’) corpuslinguistischer Untersuchungen abzuliefern.<sup>327</sup>

Unter Berücksichtigung des hier zur Verfügung stehenden Rahmens sollen nur *die* Präfixabtrennungen untersucht werden, die für die philosophisch interessante Frage der ‘Erörterung des Ortes des Ereignisses’ funktional wichtig werden<sup>328</sup>, und zwar insbesondere ihre *semantische* Modifikationsleistung. Da die semantische Modifikationsleistung von Präfixen in der Regel nicht unidirektional ist<sup>329</sup>, muss an Heideggers Worttrennungen auch der Aspekt der semantischen Interaktion von Präfix und Simplex berücksichtigt werden. Neben den entscheidenden Abtrennungen der beiden Präfixe (ii) *ent-* und (iii) *er-*, die zentrale Funktion übernehmen, werden noch die weniger frequenten Abtrennungen von (i) *ab-* und (iv) *be-* etwas ausführlicher untersucht, da sie signifikante Züge aufweisen. Die Reihenfolge der Analysen ist so gewählt, dass die ‘Erörterungsfunktion’ der jeweiligen Präfixe im Denken Heideggers möglichst deutlich erfasst werden kann.

---

<sup>326</sup> Zu einer systematischen Durchführung wäre es unter anderem erforderlich, corpuslinguistische Methoden auf eine ganze Reihe von Schriften Heideggers anzuwenden, *alle* Präfixabtrennungen zu berücksichtigen und bezüglich der Diskussion der Semantik der Präfixe die unübersehbaren Differenzen in der Herausarbeitung und Fixierung der “Bedeutungsgruppen” (Mungan 1986: 52) bzw. der aus ihnen ableitbaren “Funktionsstände” (Erben 1993: 12) (d.h. Bedeutungsgruppen gleicher Funktionsrichtung bzw. gleicher Leistung) ausführlich zu diskutieren.

<sup>327</sup> Natürlich gilt dies auch für alle anderen in dieser Arbeit thematisierten Strategien, fällt aber dort längst nicht so sehr ins Gewicht, da Heidegger, wie wir sahen, entweder den Sinn seiner Strategien selbst erläuterte bzw. die durch corpuslinguistische Verfahren zu erwartenden Erkenntnisse keine wesentlichen Erkenntnisgewinne zu bringen versprechen. Zum Beispiel ist die Strategie der Durchstreichung des Wortes *Sein* von Heidegger versuchsweise nur in einer Schrift (konsequent) durchgeführt worden, dennoch ist der Versuch an sich signifikant.

<sup>328</sup> Da der Einsatz dieser Präfixe wortartübergreifend ist und die Heideggersche Intention nicht an *eine* Wortart gebunden ist, würde ein Ansatz der Analyse unter der Prämisse der Distinktion der Wortarten diese Intention nicht angemessen aufdecken können bzw. der Analyse eine unangemessene Fokussierung ihres Gegenstandes aufzwingen. Da die Tatsache, dass die hier besprochenen produktiven Wortbildungsmuster, im Gegensatz zu den zuvor besprochenen, *verbal* mögliche Affigierungen darstellen, ist aber wiederum nicht ohne Belang, da hiermit, zumindest bzgl. ihrer Verwendung durch Heidegger, das Bedeutungsmoment des Geschehens (oder, wenn man so will, des ‘Energetischen’) zumindest als Potenzialität aktiviert ist.

<sup>329</sup> Dies stellen sowohl Erben (1993: 30) als auch Mungan (1986: 46) klar heraus. In Mungans Arbeit erhält der Aspekt der Interaktion von Verbpräfix und Basiswort formale Berücksichtigung in der Subkategorisierung der Hauptbedeutungen, die von uns in gewisser Auswahl in die Wiedergabe der Hauptbedeutungen integriert wird. Wie wir sehen werden, ist eine Berücksichtigung des Interaktionsaspekts bei Heidegger nicht an Wortklassen gebunden, sondern eine Frage der hermeneutischen Auslegung seiner Philosophie.

(i) Zunächst sei kurz zusammengefasst<sup>330</sup>, welche semantischen Modifikationsleistungen das Präfix *ab-* übernehmen kann. Mungan (1986: 58-62) kommt zu fünf Modifikationsgruppen:

ab<sup>1</sup>: Hier herrscht die Bedeutung *von ... weg* vor, meistens handelt es sich um ein *Entfernen* von etwas durch ein Subjekt (*abwaschen, abbürsten, abnehmen*), wobei Mungan die von anderen als Eigengruppe aufgeführte Variante von *weg* im Sinne von *verschwinden, nicht mehr da sein* (*abschalten, absperren, ablehnen*) zu dieser Gruppe zählt, ebenso wie das *von ... weg* im Sinne von *Herkunft* oder *Basis für Duplikationen* (*abschreiben, abmalen, abstammen*).

ab<sup>2</sup>: Hier dominiert die Bedeutung *allmählich zu Ende gehen* (*abklingen, abzahlen, abkühlen*).

ab<sup>3</sup>: Gemeinsamer Bedeutungsnenner ist hier die *Verringerung*, mit den Varianten *nach unten* oder *Geringschätzung* (*abflauen, abgleiten, abfallen, aburteilen, abwerten*).

ab<sup>4</sup>: Die Hauptbedeutung ist: *rückgängig machen, stornieren* (*abbestellen, abmelden*).

Die letzte Modifikationsgruppe ist bei Mungan bei allen Präfixen immer die der *Intensivierung*, in der das Präfix die Bedeutung des Basisverbs nur unterstreicht und kein neues Bedeutungsmoment ins Spiel bringt. Da hier Beispielexemplare aus vorherigen Gruppen oft wieder neu angeführt werden (z. B. zu ab<sup>5</sup>: *abkühlen, abflachen*), ist die Kategorie der *Intensivierung* an sich problematisch und wird in der Folge nicht mehr eigens aufgeführt.

Dass überhaupt die Komposita mit *ab-* bei Heidegger berücksichtigt werden, bedarf einer besonderen Begründung, da es nur ganz wenige Abtrennungen des *ab-* bei Heidegger gibt. Das *ab-* ist bei Heidegger meiner Ansicht nach durchgängig bezogen auf den Bereich des 'Metaphysischen' bzw. der 'Verfallenheit ans Seiende', wobei aber der im *ab-* sich manifestierende Bezug unterschiedlich ist. Das *ab-* steht generell (1) für die vollkommene *Abkoppelung vom Seiendbezug*, die wie in einer Art kathartischen Reinigungsprozesses den Einstieg in den Bereich des 'Nichts', des 'Schweigens' und den Zugang zum Ereignisdenken eröffnet. Besonders unterstrichen werden kann an dieser generellen inhaltlichen Markierung (2) das Merkmal des *Sich-Abwendens* oder (3) das *Fehlen des Seinsbezugs*.

Das abgetrennte *ab-* verwendet Heidegger im Sinne von (1) in *ab-setzen/Absetzung*, als *Absetzung des Seienden* und *Absetzung vom Seienden* (BzP 483), weiterhin im zentralen, überaus frequent verwendeten Terminus *Ab-grund*, wobei Heidegger an einer Textstelle sogar das *Ab-* selbst erläutert: "Im folgenden sei jedoch das »Ab-« als das völlige Abwesen des Grundes gedacht." (Hw 248), bzw. in der abgeleiteten Variante *Ab-gründigkeit* (BzP 245).

---

<sup>330</sup> Dabei orientiere ich mich an der Arbeit Mungans (Mungan 1986), vor allem deshalb, weil sie eine schematische Übersicht sowohl über die diachronische Entwicklung von Funktion und semantischem Inhalt der Präfixe als auch über die forschungsgeschichtlich wichtigsten Kategorisierungen gibt. Die unübersehbaren Differenzen dieser Kategorisierungen zeigen, dass es eine Frage der Hermeneutik und bedeutungslogischen Differenzierung ist, zu welcher Gruppeneinteilung man gelangt.

In zumeist an Literaturinterpretationen gebundenen Texten drücken die Varianten *Ab-schied* (Hw 271), (der) *Ab-geschiedene* (Hw 51), *Abkehr* (Hw 277) Bedeutung (2) aus.

Das *Fehlen des Seinsbezugs* (Bedeutung (3)) wird im Schlüsselbegriff *abwesen/Abwesen* genannt. Schon in der Diskussion des Affixes *Un-* wurde herausgestellt, dass das 'Abwesen' nach Heidegger als 'Anwesen des *Ab-*' aufgefasst wird, als 'Anwesen eines grundlegenden Fehls' (vgl. Wm 387).

Bezüglich der normalsprachlichen Bedeutungsgruppen lässt sich also erkennen, dass Heidegger die Leistung des *ab-* reduziert. Die Varianten (Funktionsstände) *ab*<sup>2</sup>, *ab*<sup>3</sup>, und *ab*<sup>4</sup> fallen weg, bei *ab*<sup>1</sup> fällt die Subkategorie *Basis für Duplikationen* weg. Die Interaktion von Präfix und Simplex muss interpretatorisch erschlossen werden und bestimmt sich letztlich aus dem Kontext des Heideggerischen Denkens. Das *ab-* kann demnach z.B. das verbal gedachte Wesen ('wesen') des reinen *weg-* bedeuten (*Abwesen*), oder die Abwendung von diesem *weg-*Zustand (*Abschied*), oder den *weg-*Zustand als Voraussetzung für den Eintritt in einen neuen 'Zustand' (*Ab-grund*).

Heideggers Verwendung des *ab-* lässt eine gewisse Parallele zu Meister Eckhart erkennen. Nach den umfangreichen Analysen von Nix ist Eckhart ebenso wie Heidegger *selektiv* vorgegangen, indem er die Bedeutung des *ab-* auf eine einzige Leistung, und zwar ebenfalls die *ab*<sup>1</sup>-Variante, beschränkt hat, nämlich auf die Abwendung von allen 'weltlichen' Dingen und den auf sie gerichteten seelischen Haltungen, als Vorbedingung des mystischen Zugangs zur Gotteserfahrung (Nix 1963: 165). Zu den vielen Neubildungen mit *ab-* bzw. *abe-*, die Eckhart in die deutsche Sprache eingeführt hat (u.a. *abwerfen*, *abetuon*, *abscheiden*, *abelegen* etc. (vgl. ebd. 166)) gesellen sich bei Eckhart noch viele Neubildungen mit *ent-* (*entwerden*, *entglichen*, *entbilden* etc.; vgl. ebd.), die die gleiche Funktion erfüllen und somit zusammen mit dem *abe-* einen einzigen Funktionsstand bilden. Auch bei Heidegger spielt das *ent-* eine wichtige Rolle, und wird als abgetrenntes Präfix zudem sehr häufig verwendet.

(ii) Nach Mungan (1986: 174-177) gibt es, unter Abzug der Intensivierungskategorie, 4 Modifikationsgruppen der *ent-*Präfigierung.

*ent*<sup>1</sup>: Hauptbedeutung ist hier das *Entfernen*, *Beseitigen*, oft des Gegenstands, der im vom Basisverb ableitbaren Substantiv genannt wird (*entehren*, *entkörnen*, *enthaupten*), manchmal wird auch nur die *Durchführung der* im Basisverb genannten entfernenden *Handlung* bedeutet (*entringen*, *entführen*, *entwinden*), manchmal handelt es sich um keine aktiv durchgeführte Beseitigung, sondern um den *Verzicht*, *Wegfall* oder *Entzug* eines Objekts (*entsagen*, *entratzen*, *entäußern*).

*ent*<sup>2</sup>: Hauptbedeutung ist hier das *Rückgängigmachen* oder *Stornieren* (*entadeln*, *entwerten*). Man sieht leicht, dass dieser Modifikationstyp eigentlich in *ent*<sup>1</sup> enthalten ist, weshalb andere Autoren diesen Typ nicht eigens ansetzen (vgl. ebd. 173).

ent<sup>3</sup>: Hauptbedeutung ist hier das *Sichtbarmachen, Öffnen, Befreien*, oft durch Beseitigung eines Hindernisses, welches von dem vom Basisverb ableitbaren Substantiv genannt wird (*entriegeln, entdecken, entschlüsseln*).

ent<sup>4</sup>: Hauptbedeutung ist hier die inchoative Funktion des Präfixes, die Signalisierung eines *Beginns, Anfangs* (*entfalten, entstehen, entbrennen*).

Zudem weist Mungan darauf hin, dass die ursprüngliche Bedeutung des *ent-* einen spezifischen Doppelcharakter hatte, sowohl *von etwas weg* als auch *zu etwas hin* bedeuten konnte (ebd. 168).

Heidegger lässt den Modifikationstyp ent<sup>2</sup> fallen und amalgamiert alle anderen Modifikationstypen. Das *ent-* *entfernt* aus einem und *versetzt in einen anderen Bereich* (ent<sup>1</sup>), es *befreit* (gewöhnlich) zum inchoativen *Selbst-Aufgehen* (ent<sup>4</sup>), *lässt etwas ins Offene treten* (ent<sup>3</sup>) und lässt damit auch einen *Neuanfang* zu (ent<sup>4</sup>). Eine Eigenfunktion hat die Subvariante *Verzicht, Entzug* von ent<sup>1</sup>.

Diese Amalgamierungsgruppe teilt sich, je nach dem 'Denkinhalt' des Simplex und der dadurch entstehenden Interaktion, in neue Heideggersche Subtypen: (1) Befreiung aus dem Bereich der metaphysischen Verfallenheit und Ermöglichung eines 'eigentlichen' Erscheinens; (2) 'Bergung' von etwas, das aus dem Ereignis- oder Seinsbereich kommt und durch Schweigen, Hören, Sagen etc. zur Erscheinung, zum Aufgehen gebracht und gelassen wird; (3) Die Beraubung der Eigentlichkeitsdimension und Rückversetzung in den metaphysischen Bereich der Verfallenheit.

Schon hier kann gesagt werden, dass die spezifische Funktion des *Entzugs* im Wort *Entzug* selbst ausgedrückt wird und sagen soll, dass das Ereignis als solches nie ganz zugänglich wird, immer also das Moment einer letzten Verborgenheit bewahrt. Dieser Entzug wird auch *Enteignis* benannt (ZSD 23).

Im Sinne von (1) verwendet Heidegger u.a. *Ent-stand* (KM 31) als *ins Offene Gelangen des Stehens*; *Ent-wurf* (BzP 56) als *Befreiung und Eröffnung des Entworfenen*; *Ent-gegnung* (BzP 470) als *frei werden fürs Gegnen*, als Bezug von Menschen und Göttern, *ent-fügen* (BzP 308) als *frei werden und eintreten in die Fuge*; *Ent-setzung* (BzP 470) als *Befreiung vom metaphysischen Setzen und als Heraus-setzen aus dem Verfallenheitsbereich*; *Ent-scheidung* (BzP 88) als *Scheidung vom metaphysischen Bereich* und '*ins Spiel kommen lassen*'; *Ent-menschung* (BzP 510) als *frei werden fürs eigentliche Menschsein*. Die Variante *Ent-zug* (BzP 470) mit abgetrenntem *Ent-* bedeutet an einer Stelle der *Beiträge zur Philosophie* das *Herausziehen aus dem Bereich der metaphysischen Verfallenheit*. Häufig verwendet Heidegger auch das Wort *Ent-rückung* (GS 116) in dieser Modifikationsrichtung, nämlich als *Befreiung aus dem metaphysischen in den Eigentlichkeitsbereich* (BzP u.a. 34, 70, 191, 375).

Im Sinne von (2) findet man u.a. *ent-fangen* (UzS 262) als *Empfang der Sage aus dem Ereignisbereich* oder als *Zuspruch des Seins*; *ent-sagen* (N II 445) als '*Bergung*' der Sage aus dem Eigentlichkeitsbereich des Ereignisses.<sup>331</sup>

---

<sup>331</sup> Ansetzend an diesem Beispiel weist Kurasch-Paslick auf die Funktion des Präfixes *ent-* hin, das ihr zufolge *aus ... heraus* bedeutet, und zwar als Empfang aus dem Ereignis- oder Seinsbereich

Im Sinne von (3) findet sich *ent-eignen* und *Enteignis* (N II 427) auch – im Kontrast zur ‘Enteignis’ *qua* Entzug des Ereignisses selbst – im Sinne von *Beraubung des Eigenen* und ‘*Rückversetzung*’ in den *metaphysischen Bereich*.

Das *ent-* spielt also bei Heidegger nicht die gleiche Rolle wie bei Meister Eckhart, Parallelen gibt es formal nur bei Bedeutungsrichtung (1). Es übernimmt also anders als bei Eckhart *mehrere* Funktionen und hat eine hochgradig bereichsabsteckende oder bereichsentwerfende Funktion, indem es als osmotischer Katalysator die Transition zwischen den aufgezeigten Bereichen ‘erwortet’.

(iii) Nach Mungan (1986: 184-188) gibt es, unter Abzug der Intensivierungskategorie, 8 Modifikationsgruppen der *er-*Präfigierung. Wir werden diesmal die Hauptbedeutungen stichwortartig auführen:

er<sup>1</sup>: *vollständiger Erwerb* von etwas (*erfassen, ergreifen*) oder *Streben danach* (*erhoffen, erträumen*)

er<sup>2</sup>: *in Erfahrung bringen, zugänglich machen* (*eröffnen, erklären, erkennen*), bei entsprechendem Basiswort auch *mit befreiender Wirkung* (*erretten, erlösen*)

er<sup>3</sup>: *Beginn und Zustandekommen eines Zustands*, bei Komposita mit Basisadjektiv (*erkranken, erröten, ergrauen*)

er<sup>4</sup>: *ganz und gar, vollständig durchführen* (*erfüllen, erlöschen, erledigen*)

er<sup>5</sup>: *Todesarten*, im Prinzip also auch ein *ganz und gar Durchführen* (*erdrosseln, erwürgen, ermorden*)

er<sup>6</sup>: *inchoative Funktion* mit entsprechendem Basisverb, *Beginn oder Neubeginn* (*erblühen, eröffnen*)<sup>332</sup>

er<sup>7</sup>: *Wiederholung als anderer oder Neuanfang* (*erfrischen, erstatten*)

er<sup>8</sup>: Betonung der *Richtung nach oben* (*erbauen, errichten*)

Mungan dokumentiert zudem<sup>333</sup>, dass das *er-* ursprünglich auch dem *ur-*entsprach (ebd. 178), dass es die *Spanne von leisem Beginn über das Wachsen bis zur Vollendung* anzeigt (ebd. 179), dass es *in Besitz bringen* bedeuten kann (ebd. 180), was aber in vielen Interaktionen von Präfix und Simplex nicht nur als *zum Eigentum machen*, sondern auch als *Eigentümlichkeit* erscheint (*ergrauen*) oder etwas als ‘*Eigenes*’ und ‘*Ganzes*’ erst *erscheinen lässt* (*erbauen*).

In der Heideggerforschung wurde die Getrenntschreibung des Schlüsselbegriffs *Er-eignis* natürlich bemerkt, bisweilen wurde auch darauf aufmerksam gemacht, dass das *Er-* im Sinne von *Ursprung, Aufgang* und *Erscheinenlassen* zu deuten sei (vgl. von Herrmann 1964: 193; Jaeger 1971: 105, Anm. 22; Kettering

---

(Kuhrasch-Paslick 1997: 83). Mir sind ansonsten keine weiteren Kommentare zur Funktion des *ent-* bei Heidegger bekannt.

<sup>332</sup> Die Problematik im Prinzip aller Klassifikationsversuche macht sich hier besonders bemerkbar, da er<sup>3</sup> und er<sup>6</sup> (Inchoation) bzw. er<sup>4</sup> und er<sup>5</sup> (*ganz und gar durchführen*) auch in einer Gruppe zusammengefasst werden könnten. Dass die Klassifikationskriterien heterogen sind und nicht immer angemessen reflektiert werden, zeigt sich hier ebenso: einmal dient die Wortart des Basisworts als Kriterium, ein anderes Mal die Art des mit dem Wort bezeichneten Vorgangs.

<sup>333</sup> Hier handelt es sich um Forschungsergebnisse oder alternative Klassifikationsversuche anderer Forscher.



1987: 320)<sup>334</sup> und durch die Verbindung mit *-eignis* oder *-eignen* das *Eigenwerden im ursprünglichen Aufgang der Lichtung* bedeute (vgl. von Herrmann 1964: 193f.).<sup>335</sup> Dies ist alles richtig, dennoch zeigt sich, dass dies noch immer sehr reduktionistisch gedacht ist. Auffallend ist vielmehr, dass das Spektrum der Bedeutungen oder Modifikationsfunktionen des *er-* eine überraschende Ähnlichkeit oder Homomorphie zu zentralen Termini und mit diesen verbundenen Theorie-segmenten der Heideggerschen Spätphilosophie aufweist: dem *Öffnen* (der *Lichtung*), dem *Aufgehen* der *physis*, der *Gelassenheit*, dem *wesen* und *wachsen* lassen sich die Modifikationsrichtungen *er*<sup>2</sup>, *er*<sup>3</sup> und *er*<sup>6</sup>, der Vollständigkeit des *Ganzsein-könnens* des Daseins, der antizipierten *Vollendung* im Ereignis die Modifikationsrichtungen *er*<sup>1</sup>, *er*<sup>4</sup> und *er*<sup>5</sup>, der *Anfängnis* als *Wieder-holung* und *Neuanfang* die Modifikationsrichtungen *er*<sup>6</sup> und *er*<sup>7</sup> zuordnen. Es ist sicher nicht übertrieben, wollte man behaupten, dass Heidegger im Präfix *er-* so etwas wie eine Wesensmatrix dessen sah, was er in seiner Spätphilosophie denken wollte. Daraus erklärt sich auch der auffallend häufige strategische Einsatz des *er-*. Wenn ich richtig recherchiert habe, treten in den *Beiträgen zur Philosophie*, dem Hauptwerk, in dem Heidegger seine Ereignis-Philosophie entwickelt, folgende verbale Bildungen mit abgetrenntem *er-* auf, die zudem frequent verwendet werden: *er-abnen*, *er-bauen*, *er-breiten*, *er-denken*, *er-eignen*, *er-gründen*, *er-fahren*, *er-fügen*, *er-kennen*, *er-klüften*, *er-leben*, *er-leiden*, *er-lösen*, *er-mitteln*, *er-nötigen*, *er-öffnen*, *er-proben*, *er-reichen*, *er-sagen*, *er-scheinen*, *er-schrecken*, *er-schweigen*, *er-schwingen*, *er-sinnen*, *er-springen*, *er-staunen*, *er-steinen*, *er-streiten*, *er-warten*, *er-wesen*, *er-winken*, *er-zittern*; dazu kommen dann noch die entsprechenden nominalen Varianten, oft noch in sich differenziert (z.B. *Er-eignis*, *Er-eignung*). Ob die Aushebelung der Sprachnorm offensichtlich ist (wie etwa bei *er-schweigen*, das als Neubildung zu klassifizieren wäre, da ihm kein normalsprachliches *erschweigen* korrespondiert), ob sie als ‘falsche’ Remotivierung auftritt (wie bei *er-eignen*) oder ob sie verdeckt ist (wie bei *er-schrecken*), ist aus Heideggers Sicht gar nicht das entscheidende Faktum, da das *er-* in allen Fällen die Funktion hat, das besagte Bedeutungsspektrum des ‘Eigentlichkeitsdenkens’ zu evozieren. Bei vielen *er-*Bildungen greift Heidegger oft auch gar nicht mehr auf die Strategie der Getrenntschreibung zurück, da das Präfix *er-* durch seinen frequenten Einsatz schon für sich genommen eine so starke Signalfunktion ausübt, dass diese nicht permanent und wiederholt herausgestrichen werden muss.

---

<sup>334</sup> Nach Botet (1997: 98) üben Formulierungen wie *Die Sprache erwirkt und er-gibt erst den Menschen* einen unbeabsichtigten Gegeneffekt aus, sie bewirken durch die (nach Botet scheinbar einzig relevante) *resultative* Modifikationsfunktion des *er-*, dass Heidegger hier unwillkürlich zugibt, dass die Sprache den Menschen manipuliere und zum Objekt, zu ihrem Besitz mache.

<sup>335</sup> Ein Sonderfall ist die Getrenntschreibung *Er-eignis/er-eignen* noch insofern, als wortgeschichtlich keine Ableitung vom Adjektiv *eigen* vorliegt, sondern von *Auge* (*eräugen*), es sich also nicht um eine Remotivierung, sondern um die eigenmächtige Nutzung einer Abstammungsverdunkelung handelt.

Obwohl also das *er-* schon für sich allein sozusagen als ‘Ereignisindikator’ fungiert, lassen sich in seiner Verwendung durch Heidegger auch differenziertere Bedeutungs- oder Modifikationsgruppen erkennen:

(1) eine Gruppe von Verben/deverbale Substantiven, die bezeichnen, durch welche im Basisverb genannte ‘*Tätigkeit*’ etwas ‘ereignet’ wird. Dabei ist aber zugleich, wie Heidegger immer wieder betont (u.a. SvG 68, ID 24f.), zu beachten, dass diese ‘Tätigkeit’ impliziert, dass sie sozusagen vom ‘Sein’ oder vom ‘Ereignis’ ‘gegeben’ oder ‘geschenkt’ wird, also nie vom ‘Subjekt’ allein initiiert werden kann. In diese Gruppe gehören Wörter wie *er-denken* (Bes 357), das alte *er-äugen* (*ir-ougen*) (ID 24), *er-blicken* (SvG 69) *er-sehen* (GP 86), *Erschweigung* (BzP 78), *er-staunen* (GP 169), *er-schrecken* (BzP 46), *er-fragen* (GS 158), *erfinden* (GS 171), *er-stimmen* (GS 117), *er-fahren* (BzP 391).

(2) eine Gruppe von Verben/deverbale Substantiven, bei denen das im Basissubstantiv genannte ‘*Etwas*’ ‘ereignet’ wird, wobei die Interpretation des Basisworts als Basisverb das jeweilige Wort oft auch in Gruppe (1) transferiert. Hierzu gehören Wörter wie *ernötigen* (BzP 46), *Er-gründung* (BzP 307), *Erklüftung* (BzP 311), *Erstreitung* (BzP 322), *Erörterung* (UzS 37f.), *er-öffnen* (GP 155), *erwesen* (GS 116), *Erzeitigung* (GS 117).

(3) eine Gruppe von Verben/deverbale Substantiven, bei denen kontrapunktisch zur Gruppe (1) *in betonter Weise* das ‘Agens’ der im Basisverb genannten Handlung auf das ‘Sein’, die ‘Sprache’ oder das ‘Ereignis’ als solches verlagert wird, (obwohl dies in (1) immer schon mitgemeint sein soll). Hierzu gehören u.a. *er-geben* (UzS 255), *er-eignen* selbst (Bes 357), *er-blitzen* (UzS 264, Anm. b).

(4) eine Gruppe von Verben/deverbale Substantiven, bei denen die Art und Weise einer Bewegung angegeben wird, und zwar als Oszillation bzw. Raumschaffung. Hierzu gehören *erbreiten* (BzP 239), *Erzitterung* (BzP 239), *Er-schwingung* (BzP 342).

Die Modifikationsrichtungen (1) - (3) zeigen im Prinzip das, was Heidegger auch diskursiv vermitteln möchte. Die Modifikationsrichtung (4) wird uns aber noch im folgenden Unterkapitel eigens beschäftigen.

Nicht uninteressant ist sicherlich, dass die *er-*Bildungen bei Meister Eckhart überhaupt keine Rolle spielen. Hier darf man deshalb den entscheidenden Unterschied zwischen Heidegger und Eckhart vermuten. Während bei Eckhart der Mensch nur danach streben kann, *in* Gott seine Vollendung zu suchen, sich auf ihn voll und ganz *ein*zulassen, was bei Eckhart in der Auszeichnung des Präfixes *in* sichtbar wird (vgl. Nix 1963: 167), ist bei Heidegger das seinsverstehende Dasein mitverantwortlich dafür, dass es das ‘Ereignis’ gibt (dass das ‘Ereignis’ ‘sich gibt’). Gegenüber der Superiorität des Eckhartschen Gottes trägt bei Heidegger das ‘Ereignis’ also eine Art ‘profane’ Note und ist an die erdhafte Aporie des lassenden Konstituierens gebunden.

(iv) Bezüglich der *be-*Präfigierung stellt Mungan in Übereinstimmung mit der dokumentierten Forschungsliteratur (Mungan 1986: 154ff.) fest, dass die wichtigste Modifikationsleistung des *be-* im *syntaktischen* Bereich liegt. Da die

syntaktische Modifikation sich insbesondere in den Fällen zeigt, in denen das Basiswort ein Verb ist, teilt Mungan die Modifikationsgruppen nach der Wortart des Basisworts ein und gelangt so zur Einteilung in drei Gruppen (ebd. 165-168):

be<sup>1</sup>: Bei verbalem Basiswort steht die syntaktische Modifikation im Vordergrund, die darin besteht, dass intransitive Basisverben durch die *be*-Präfigierung transitiviert werden (*begeben, bedienen, beliefern*). Dabei berücksichtigt Mungan auch die Auffassung Weisgerbers (ebd. 156ff.), dass die hierbei vollzogene 'Akkusativierung' dazu führt, dass Personen ihre Stellung im Dativ verlieren und in sachliche Distanz rücken (ebd. 165), so dass also mit der syntaktischen Modifikation eine semantische Modifikation (als Folgewirkung) verbunden ist. Dieser semantische Grundzug zieht sich durch alle drei Gruppen hindurch.

be<sup>2</sup>: Bei substantivischem Basiswort handelt es sich in den meisten Fällen um Ornativa, d.h. um ein *Ausstatten, Versehen* mit dem im Basissubstantiv Genannten (*beampeln, berenten, beschriften*), manchmal auch ein *Versehen mit* im Sinne des aktiven Ausübens (*beaufsichtigen, beeinflussen, beobachten*).

be<sup>3</sup>: Bei adjektivischem Basiswort besteht die semantische Modifikation in der Bedeutung *etwas zum Basisadjektiv machen* (*befreien, befähigen, beruhigen*).

Wir haben die *be*-Präfigierung in unsere Auswahl von Präfigierungen besonders deswegen aufgenommen, weil hier der größte Kontrast zur Sprachnorm vorliegt und Heidegger allem Anschein nach hier gar nicht auf Sprache hört. Berücksichtigt man allerdings, dass eine der ursprünglichen Bedeutungen des *be*- diejenige des *nabe bei, in der Nähe von* (ebd. 153) ist, und, wie Kettering in einer thematischen Monographie zum Terminus *Nähe* bei Heidegger gezeigt hat (Kettering 1987), *Nähe* pauschal gesagt so viel wie *Zusammengehörigkeit im Ereignis* bedeutet, so werden die nicht selten verwendeten Abtrennungen des *be*- bei Heidegger durchsichtiger. Sie signalisieren fast durchgängig<sup>336</sup>, und *formal* in Übereinstimmung mit Weisgerbers Merkmal der *Macht-* oder *Gewaltausübung* über das im Akkusativobjekt Genannte, dass etwas sich der natürlichen *Macht* des Zueinandergehörens, des Naheseins überlässt, wobei jeder der potenziellen Teilhaber am Eigentlichkeitsbezug (das *Sein*, die *Sagenden*, die *Dinge* etc., bzw. auch das *Ereignis* als dieser Bezug selbst) die Stelle der 'Machtinstanz' einnehmen kann. Dementsprechend *be-langt* uns die Sprache (UzS 215), wird im Sagen der Zeit-Spiel-Raum *be-wägt* (UzS 213f.), sind wir die von den Dingen *Bedingten* (VA 182), *be-irrt* das Sein das Seiende mit der Irre (Hw 310), ist das *Beruhende* dasjenige, was die Ruhe des Zusammengehörens gewährt (UzS 256), ist Erde allererst dann, wenn wir sie *be-wohnen*, d.h. im Wohnen als Erde erscheinen und sein/'wesen' lassen (VA 195), ist der *Be-reich* der Ort, an dem sich das Reichen des Seins ereignet (BFV 168) etc. Das zumeist abgetrennte *be*- signalisiert also als *Nähe* eine Art *ursprüngliche Macht des Zusammengehörens*, wobei das

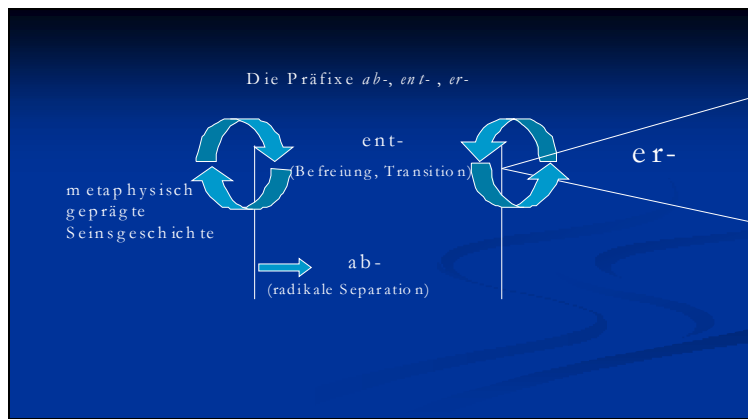
---

<sup>336</sup> Wie schon bei *ent-*, so lässt sich auch beim Präfix *be-* eine konträre Verwendung finden (UzS 250: *be-griffen* als *vom Subjekt in den Griff genommen*). Obwohl diese 'falschen Freunde' sehr rar sind, zeigen sie die anfangs betonte Notwendigkeit auf, dass auf die hermeneutische Vorleistung der Trennung der Diskursarten nicht verzichtet werden kann.

Moment des Ornativen zur *Gabe* transformiert wird, die ein Eigentlichkeitsverhältnis zu stiften vermag.

#### 4.3.3.3. Die 'Er-örterung' des Ereignisorts – Die Feldhaftigkeit der Präfixe und der 'Zeit-Spiel-Raum'

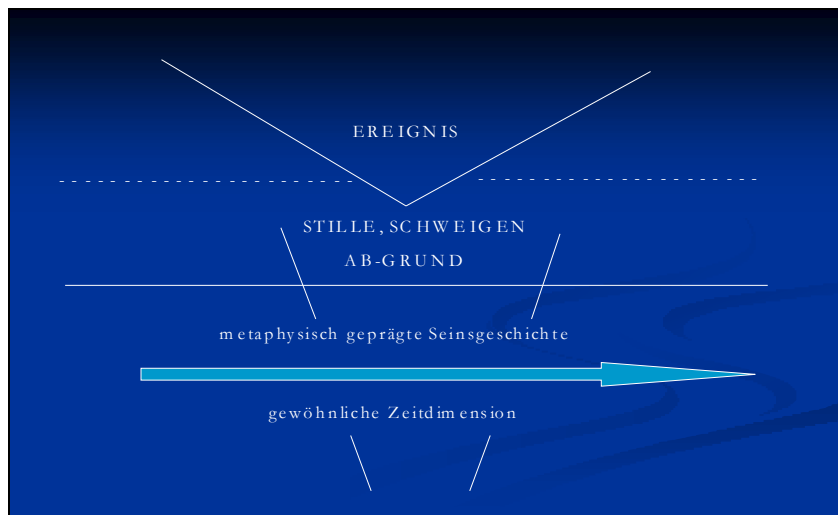
Ohne dass es nötig wäre, die Modifikationsfunktion oder Bedeutung *aller* Präfixabtrennungen bei Heidegger zu untersuchen<sup>337</sup>, zeigt sich im Zusammendenken der Funktionen der drei Präfixe *ab-*, *ent-* und *er-*, dass sie ein raumhaftes Feld aufspannen, indem sie Transitionen oder Abgrenzungen zwischen drei wesentlichen Raumbereichen und damit diese Raumbereiche selbst 'zeigen'. Figur 7 möchte diese raumentwerfende Funktion der Präfixbedeutungen veranschaulichen bzw. 'diagrammatisieren':



FIGUR 7

Dreht man die Perspektive der Betrachtung um 90° und legt mehr Wert auf die Veranschaulichung der drei thematischen Bereiche und ihres Verhältnisses zueinander auf der Basis unseres gewöhnlichen historischen Geschichts- und Zeitverständnisses, so gelangt man zu folgender alternativer Darstellung:

<sup>337</sup> Sie fügen meiner Ansicht nach keine grundlegend neuen 'Instanzen' in das nachfolgend skizzierte 'Ortsfeld' hinzu, sondern betonen darin inbegriffene Bezüge oder Verhältnisse, die hier nicht unbedingt analysiert werden müssen. Dabei scheint etwa beim *an-* der Bezug *Dasein* ► *Sein*, beim *zu-* der Bezug *Sein* ► *Dasein*, beim *ver-* die Vollständigkeit einer Verankerung in einem Bereich (entweder *dem Ereignis* oder *dem Sein vereignet sein*, oder *dem Seienden verfallen sein*) angezeigt zu sein.



FIGUR 8

Dabei könnte der Bereich der 'Stille', des 'Schweigens' und 'Abgrunds', der hier 'Raum' einnimmt, auch 'punkthaft' als Ursprung gedacht werden. Bevor wir noch näher auf diesen Aspekt eingehen, sei aber zunächst festgehalten, dass unserer Überzeugung nach das feldhafte Zusammenspiel der Präfixe sozusagen unbewusst raumkonstituierend wirkt. Dabei ist zu beachten, dass dieses Heidegger'sche Feld der Präfixbedeutungen nicht dem der Sprachnorm entspricht. Der Feldgedanke, der ja im Ausgang von der Sprachinhaltsforschung in die Wortbildungslehre Einzug gehalten hatte, hatte dazu geführt, Wortstände oder Funktionsstände ausfindig zu machen, die es erlaubten, gleiche Modifikationsfunktionalität bzw. gleiche inhaltliche Gerichtetheit bei *verschiedenen* Präfixen herauszuarbeiten.<sup>338</sup> Dieser Sichtweise folgend gehören z.B. *aufrichten* und *errichten* zur gleichen Funktionsgruppe. Sobald, wie schon Nix bzgl. Meister Eckhart festgestellt hatte, Präfixleistungen selegiert und inhaltlich ganz spezifisch 'aufgeladen' werden, funktioniert die normhafte Funktionssynonymie nicht mehr. *Aufrichten* kann bei Heidegger niemals als Ersatz für *errichten* fungieren. Die Verbpräfixe sind demnach bei Heidegger so stark autonomisiert<sup>339</sup>, dass sie lexikalischen Status erhalten und somit befähigt werden, in paradigmatisch-lexematischen Feldern die Funktion von Elementen mit eigenem Stellenwert zu übernehmen. Nur so erfüllen sie die spezifisch raumgründende Funktion, die Heidegger ihnen

<sup>338</sup> Vgl. die Aufstellung der grundlegenden Funktionsstände der Verbpräfixe bei Kühnhold/Wellmann (1973: 155).

<sup>339</sup> In formaler Hinsicht könnte man sagen, dass Heidegger hier von der Feldlehre der Sprachinhaltsforschung einen 'de-struktiven' Schritt zurück zur Variante der Saussureschen *rappports associatifs* (Saussure 1995: 170ff.) macht. Saussures Einführung der Begriffe *rappports* und *valeur* ist wenig restriktiv und erlaubt es, auf verschiedensten Ebenen Feldhaftigkeit anzunehmen.

durch seine Bedeutungsselektion und -transformation gibt (oder abliest). In der Heideggerliteratur findet sich meines Wissens nur ein einziger, allerdings nicht weiter ausgeführter und deshalb eher intuitiv in diese Richtung denkender Kommentar, und zwar bei Pöggeler:

“Das «Ereignis» tritt zusammen mit Worten wie Erdenken, Ergründen, Erschweigen, Erzitterung, Erschwingung; dieses Wortfeld<sup>340</sup> verbindet sich mit Worten wie Entscheidung, Entgegnung, Entsetzung. Im Er- und Entwerden das Erste und das Letzte, der Ursprung und die «Endherrschaft» gesucht, damit ein ursprünglicherer «Grund».” (Pöggeler 1992: 46)

Hier wird also angedeutet, dass die *er*-Wörter und die *ent*-Wörter als Sub-Felder sich zu einem grösseren Zusammenhang ‘verbinden’. Dass dieser Zusammenhang selbst wieder ein Feldzusammenhang ist und raumgründende Funktion hat, wird nicht explizit in Erwägung gezogen.

Nicht unbemerkt aber blieb der Heideggerforschung, dass Räumlichkeit in Heideggers Spätphilosophie ein immer stärkeres Gewicht erhält und zumindest der Zeitlichkeit gegenüber als gleichgewichtig auftritt (vgl. Kettering 1987: 303). Dabei fällt natürlich auf, dass, wie Kettering bemerkt hat, “eine großangelegte Auseinandersetzung mit dieser Problematik [...] in systematischer oder in philosophiegeschichtlicher Hinsicht” (ebd.) fehlt. Dieser Mangel ist aber in Heideggers Denklogik ein notwendiger, da die Raumproblematik eben gerade nicht auf offen diskursiver Ebene abgehandelt werden kann, sondern dadurch, dass sie in die unsagbare Einfalt des Ereignisgrundes verweist, nur auf verborgener Ebene thematisiert wird. Dies sagt Heidegger an einer Stelle auch deutlich:

“Hier erkennen wir, weshalb jedes Sagen dieser Art [=des Eigentlichen; B.S.] sich im Unbeholfenen weiterbemüht. Immer geht es durch die wesenhafte Mehrdeutigkeit des Wortes und seiner Wendungen hindurch. Die Mehrdeutigkeit der Sage besteht keineswegs in einer bloßen Anhäufung beliebig auftauchender Bedeutungen. Sie beruht in einem Spiel, das, je reicher entfaltet, um so strenger in einer verborgenen Regel gehalten bleibt.” (Wm 251)

Interessant ist in dieser Hinsicht auch, dass Herder, den Heidegger 1939 intensiv behandelt hatte (Her), in seiner *Metakritik* eine Anmerkung macht, die Heidegger als Leitmotiv für die Entfaltung dieses einer verborgenen Regel gehorchenden Spiels hatte auffassen können:

“So sind die Wörter *vor*, *nach*, *zu*, *in*, *über*, *unter u. f.*, die nicht nur allein stehend, sondern auch zusammengesetzt mit Namen und Worten (nominibus und verbis) die ganze Rede, also auch die Welt der Begriffe in ihr, gleichsam *malen*. Auch die kleinen Verkürzungen, z. B. *er-*, *ent-*, *gen-*, *ab-*,

---

<sup>340</sup> Der Terminus *Wortfeld* wird hier, wie übrigens sehr oft in philosophischer Fachliteratur, ‘unreflektiert’ gebraucht, da sein Gebrauch vom heute dominierenden linguistischen Verständnis signifikant abweicht, was mit keinem Wort kenntlich gemacht wird, so dass man vermuten muss, dass sich Pöggeler über die eigentliche Tragweite dessen, was er hier anspricht, gar nicht bewusst ist.

zu-, die dem Verstande so viel sagen, waren ursprünglich *Erörterungen*, d. i. Bezeichnungen des Orts im Raume.” (Herder 1998: 351, Anm. 12)

Herder verwendet hier den Begriff *Erörterung* fast in dem Sinne, in dem Heidegger ihn dann verwenden wird. *Erörterung* ist für Heidegger *Sagen des Ortes, Topologie* (ED 84), und in diesem *Sagen* geht auch wirklich ein *Topos*, ein Ort, und eine Topologie, eine Landschaft, auf. Zentral für dieses Aufgehen ist der Terminus *Spiel* bzw. das dreigliedrige Kompositum *Zeit-Spiel-Raum*.

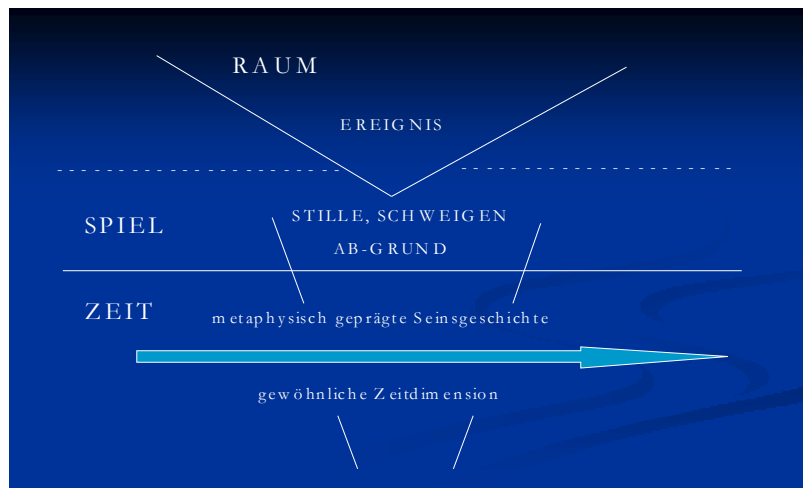
In einer 1965 gehaltenen Rede erläutert Heidegger den Zusammenhang von Raum, Zeit und Spiel wie folgt:

“Der Raum räumt. Er räumt ein. Er gibt frei, nämlich Nähe und Ferne, Enge und Weite, Örter und Abstände. Im Räumen des Raumes spielt *Lichtung*. Die Zeit zeitet. Sie befreit in das Freie der Einheit des Ekstatischen von Gewesenheit, Zukunft und Gegenwart. Im Zeiten der Zeit spielt *Lichtung*. Und erst die Einheit von Raum und Zeit? Das Zusammengehören beider ist weder raum- noch zeithaft. Aber vermutlich waltet in ihrem Zusammengehören die *Lichtung*.” (Red 630f.)

*Lichtung* ist hier im Sinne der ‘späten Denkens’ verstanden als “Gewährnis des Freien für Anwesen und Verweilen” (Red 630), ihr Spiel ist das des sich öffnenden Spielraums, also im Grunde die Ermöglichung des anderen, oben genannten Spiels der Bedeutungen nach einer verborgenen (Spiel)Regel. Spiel im Sinne dieser Ermöglichung ist auch der ‘Nicht-Ort’ des Abgrunds, des puren Inzwischen, aus dem sich Zeit und Raum entfalten (Bes 22).<sup>341</sup> Aus diesen ‘Markierungen’ des ‘Zeit-Spiel-Raums’ können wir zwei Topologien ableiten, wobei die erste ‘unpräzise’, die zweite aber wesentlich ist. Die erste Topologie bestände darin, dass wir die ‘Trinität’ des Kompositums *Zeit-Spiel-Raum* auf die drei Bereiche von Figur 8 übertragen, das Kompositum in dieser Figur sozusagen ‘aus-legen’:

---

<sup>341</sup> Im Vortrag *Zeit und Sein* von 1962 wendet sich Heidegger explizit gegen seine früheren Versuch in *Sein und Zeit*, Räumlichkeit aus der Zeit abzuleiten (ZSD 24) und spricht von einer vierdimensionalen Zeit, wobei die vierte Dimension als “vorräumliche Ortschaft, durch die es erst ein mögliches Wo gibt” (ZSD 16) gekennzeichnet wird. Die oben zitierte Rede von 1965 präzisiert dies dadurch, dass die vierte Dimension nicht mehr als Zeitdimension benannt wird, sondern diejenige Dimension ist, die die dreidimensionale Zeit und den geräumten Raum aus der Dimensionalität erst ermöglichenden ‘Freie der *Lichtung*’ aufgehen lässt, wodurch ein wechselseitiges Bedingungs-spiel zwischen der ‘Freie der *Lichtung*’ und der ‘vierten Dimension’ *qua* raum- und zeiteinbegreifender Dimensionalität schlechthin entsteht.



FIGUR 9

Diese Topologie ist 'unpräzise' darin, dass sie zwar richtig die Verbindung von *Raum* und *Ereignis*, *Spiel* und *Abgrund* verortet, die *Zeit* aber im falschen Bereich situiert. Dennoch fasst diese Topologie einige Wesenszüge des Heideggerschen Denkweges. Dieser begann mit einer neuen, fundamentalontologischen Interpretation der *Zeit*, die sich als Kritik am linear konzipierten Zeitbegriff verstand. Gerade der Begriff der *Fundamentalontologie* zeigt aber deutlich, dass es Heidegger hier noch um eine Grundlegung ging, die durchaus im Sinne 'metaphysischer' Grundlegungen interpretiert werden konnte. Auf diese Phase folgt das Denken der Abgründigkeit, des Verzichts und Entzugs eines 'zur Verfügung stehenden' Grundes. In der späten Phase der Philosophie nach der 'Kehre' gewinnt dann die Topologisierung von 'Sein' und 'Ereignis' immer mehr Bedeutung. 'Eigentliche' *Zeit* und 'eigentlicher' *Raum* finden ihren 'theoretischen' Ort im sich öffnenden *Raum* des 'Ereignisses'. Die in Figur 9 dargestellte Topologie stellt damit eine Art räumlicher Synopse entscheidender Momente des Heideggerschen Denkweges dar.

Die zweite Topologie ist wesentlich und entfaltet eine Art Topologie des Ereignisses oder einen 'Ereignisraum'. In der Traklinterpretation *Die Sprache im Gedicht* erläutert Heidegger den Terminus *erörtern* wie folgt:

"Erörtern meint hier zunächst: in den Ort weisen. Es heißt dann: den Ort beachten. [...] Ursprünglich bedeutet der Name »Ort« die Spitze des Speers. In ihr läuft alles zusammen. Der Ort versammelt zu sich ins Höchste und Äußerste. Der Ort, das Versammelnde, holt zu sich ein, verwahrt das Eingeholte, aber nicht wie eine abschließende Kapsel, sondern so, daß er das Versammelte durchscheint und durchleuchtet und dadurch erst in sein Wesen entläßt." (UzS 37)



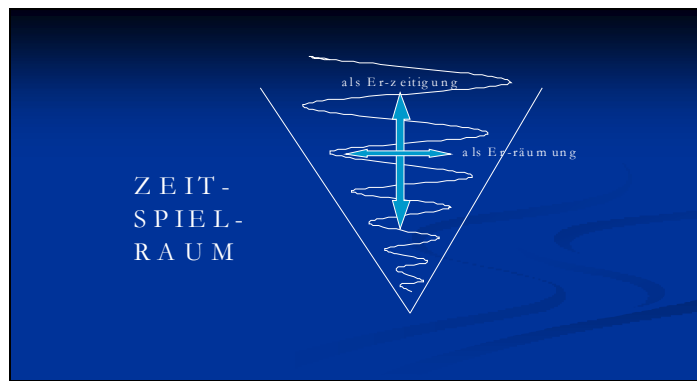
Das ‘Punkthafte’ der Speerspitze ist nicht nur ‘Ziel’ der Versammlung, sondern in dieser Versammlung zugleich der Anfang dafür, dass etwas in sein Wesen ‘entlassen’ wird. Die ‘extreme’ konzentrische Versammlung, die in ihrer Negation der Peripherie dem Schweigen und der Stille entspricht, ist also zugleich Ort des Neuanfangs, Ort für die Entfaltung (‘Räumung’) des neuen Raums und Ort für die Entfaltung (‘Zeitung’ und ‘Zeitigung’) der neuen Zeit. An dieser Stelle setzt nun auch die Funktion der vierten Heideggerschen Modifikationsgruppe der *er*-Bildungen (*erzittern/Erzitterung, erschwingen/Erschwingung, erbreiten/Erbreitung*) ein, die alle durch die Interaktion des *er*- mit der Semantik des Basisverbs eine oszillierende Ausfaltung entwerfen. Wie die folgende Textstelle zeigt, kann dabei alles ‘Eigentliche’ ‘erzittern’ oder ‘erzittert werden’, sei es das ‘Sein’, sei es der ‘letzte Gott’ oder der ‘Zeit-Spiel-Raum’ selbst:

“Das Seyn ist die Erzitterung des Götterns (des Vorklangs der Götterentscheidung über ihren Gott). Diese Erzitterung erbreitet den Zeit-Spiel-Raum, in dem sie selbst als Verweigerung ins Offene kommt. So »ist« das Seyn das Er-eignis der Er-eignung des Da, jenes Offenen, in dem es selbst erzittert.” (BzP 239)

Das Kompositum *Zeit-Spiel-Raum* könnte man als ‘elliptisches’ Determinativkompositum interpretieren. Da ‘eigentliche’ *Zeit* und ‘eigentlicher’ *Raum* – als erstes und drittes Kompositionsglied – erst in einem sich wie aus dem Nichts entfaltenden *Spiel* ergeben und *Spiel* als ‘Bewegung ermöglichender Zwischenraum’ oder eben ‘Spielraum’<sup>342</sup> verstanden werden kann, wäre das zweite Kompositionsglied *Spiel(raum)* “Determinatum” (Erben 1993: 30) der Determinantien *Raum* und *Zeit* (als ‘Spielraum für Raum und Zeit’). Andererseits kann das zweite Kompositionsglied *Spiel* auch als sich in der Folge erst entwickelndes Spiel von Bezügen in der entstehenden ‘eigentlichen’ *Zeit* und im entstehenden ‘eigentlichen’ *Raum* verstanden werden, wobei es dann als ‘Spiel von Bezügen *von* Raum und *Zeit*’ oder ‘Spiel von Bezügen *in* Raum und *Zeit*’ interpretiert werden könnte. Während also sowohl *Spiel* als auch *Raum* als Determinata fungieren können, ist dies für das erste Kompositionsglied *Zeit* eine eher unwahrscheinliche Interpretation.<sup>343</sup> Obwohl man, wie in Figur 10 dargestellt, durchaus behaupten kann, dass ‘eigentlicher’ *Raum* und ‘eigentliche’ *Zeit* gleichursprünglich entstehen, scheint doch *Raum* in der Spätphilosophie Heideggers eine Doppelfunktion zu übernehmen, da ‘Erräumlichungen’ und ‘Erzeitlichungen’ auf der Folie des Raumhaften, einer Art Ur-Topologie des ‘Ereignisses’, konzipiert werden.

<sup>342</sup> Dazu passt dann sowohl Heideggers Rede von *Kluft* und *Erklüftung* (u.a. BzP 311), sowie die Rede von der “offene[n] Mitte” (Hw 41) im *Ursprung des Kunstwerks*, aus der heraus das Spiel der geviertlichen Bezüge seinen Ausgang nimmt.

<sup>343</sup> Hier scheint Heidegger einerseits auch bewusst die Wirkung der Sprachnorm einzusetzen, nach der erste Kompositionsglieder im Deutschen in der Regel nicht die Funktion des Determinatums übernehmen.



FIGUR 10

Da auch das Wesen der Sprache als “in sich schwingende[s] Spiel der Ortschaft” (BFV 173) bezeichnet wird und “jedes echte Wort seine verborgenen und vielfältigen Schwingungsräume” (And 15) hat, wird auch von hier aus verständlich, dass das Orthafte in synonymischer Tautologie mehrfach benannt (oder ‘ausgelegt’) wird. Mit den Wörtern *Gegnet*<sup>344</sup>, *Lichtung*, *Kluft* und *Zerklüftung*, *Abgrund*, *Weg* etc. sucht (oder findet) Heidegger seine tautologischen Kandidaten im semantischen Umfeld der von ihm geliebten Bergwelt bzw. Welt der schwäbischen Felder in einer Konjunktion von Sprache, Heimat und Ortschaft, was ihm oft verübelt wurde (vgl. u.a. Minder 1966).

Wenn wir nun zum Abschluss der Analysen auf die Funktion und den strategischen Einsatz der Kasusverwendungen bei Heidegger zu sprechen kommen, so könnte diesen Untersuchungen eine Art esoterischer ‘Vorbemerkung’ nützlich sein. Im Gegensatz (oder, womöglich, in einer Art Steigerung) zur mittelalterlichen Logosmystik, für die die Spiegelung des Trinitätsproblems in Sprache ein wichtiges Motiv war (vgl. Grotz 2000: 63f.), lässt sich bei Heidegger ein fast pythagoreisch anmutender zahlenmystischer Pyramidalaufbau topologischer Dimensionen ausmachen. Während das Ereignis als ursprüngliche *Einfalt* gedacht ist, entfaltet sich in der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem, im Dialog von Dasein und Sein die *Zwiefalt*, die sich in der Topologie des Zeit-Spiel-Raums und der Feldhaftigkeit der ‘Wesens’präfixe zur ‘*Dreifaltigkeit*’ ausdehnt. Dieser Dreifaltigkeit gesellt sich aus anderer Perspektive die *Vierfalt* des Gevierts hinzu, der Entfaltungsform von Welt, Erde, Gott und Mensch. Ihre ‘Summe’ und gegenseitige Verflochtenheit ergibt die Zehn, deren Quersumme wieder zurück in die Eins führt, den Ursprung und Ausgang der Vielfältigkeit. Auch wenn Heidegger dies nicht beabsichtigt haben sollte, so zeigt doch das Panorama der Mehrfältigkeit, dass Heideggersche ‘Er-örterungen’ und die jeweils

<sup>344</sup> Als alemannische Version von *Gegend*.

beachteten Ortungsfunktionen noch zusätzlich in ihrem Bezug auf die komplexe Dimensionalität der Topologien gesehen werden müssen.

#### 4.3.3.4. Heideggers ungewöhnliche Kasusverwendung

In diesem letzten Unterkapitel geht es nicht mehr um die Aufdeckung einer neuen Intention Heideggers, sondern darum, dass Heidegger auch auf andere, alternative sprachliche Strategien zurückgreift, die meiner Ansicht nach die bisher herausgearbeiteten Intentionen flankierend unterstützen. Hierbei konzentriere ich mich auf (4.3.3.4.1.) Fälle von ungewöhnlicher Verwendung des Akkusativs in Lokaladverbialen und (4.3.3.4.2.) Heideggers Verständnis des von ihm so benannten 'seynsgeschichtlichen Genitivs'.

##### 4.3.3.4.1. Fälle von ungewöhnlicher Verwendung des Akkusativs in Lokaladverbialen

Bezüglich der Fälle von ungewöhnlicher Verwendung des Akkusativs in Lokaladverbialen möchte ich die These aufstellen, dass Heidegger durch den Rekurs auf ein tiefengrammatisches Phänomen, das eine spezifische Besonderheit der deutschen Sprache darstellt, auf verdeckter (weil tiefengrammatischer) Ebene die intendierte Topologisierung desjenigen, was bisher als 'Ereignisraum' bezeichnet wurde, stärker profiliert. In einer früheren Arbeit (Sylla 2006) habe ich in Anlehnung an Arbeiten aus dem Bereich der kognitiven Linguistik zu zeigen versucht, dass die Dativ-/Akkusativkonkurrenz bei den deutschen 'Wechselpräpositionen' auf der mit diesen Rektionen verbundenen Aktivierung unterschiedlicher kognitiver *räumlicher* Basiskonzepte beruht. Insbesondere im Fall der Lokaladverbialen mit präpositionalem Objekt, möglicherweise aber auch nicht nur auf diese beschränkt, kann man in der Terminologie der kognitiven Linguistik davon ausgehen, dass der Akkusativ nach Wechselpräpositionen dann gebraucht wird, wenn ein kognitives räumliches *Schema* aktiviert wird, demzufolge der *präpositionale Trajektor* die Grenze des *Suchbereichs* der *Landmarke* überschreitet, wobei das kognitive räumliche Schema durch die besonderen Merkmale [PATH + CROSSING BOUNDARY] charakterisiert werden kann. Beim Beispielsatz *Paul schiebt das Auto auf die Straße* fungiert das direkte Objekt des Satzes *das Auto* als *präpositionaler Trajektor*, das Nomen der Präpositionalphrase (= *Straße*) als *Landmarke*, die als Bezugsinstanz des mit ihr verbundenen *Suchbereichs* dient, dessen Konfiguration von der Semantik der Präposition abhängt und im genannten Beispiel als *auf*-Bereich der Straße vorgestellt wird. Bezogen auf den Beispielsatz impliziert der Gebrauch der Akkusativrektion in der Äußerung dieses Satzes die Vorstellung des Vorgangs, dass das von Paul geschobene Auto sich zunächst außerhalb des *auf*-Bereichs der Straße befand und nun in diesen *auf*-Bereich eingeschoben wird, dass es mithin die Grenze des *auf*-Bereichs überschreitet. Der konkurrierende Gebrauch der Dativrektion aktiviert demgegenüber die Vor-

stellung, dass der präpositionale Trajektor schon im Suchbereich ist bzw. die Grenze dieses Suchbereichs *nicht* überschreitet.

Betrachtet man in diesem Zusammenhang Heideggers normwidrige Verwendung der Akkusativreaktion in Syntagmen, die als 'Lokaladverbiale' interpretierbar sind, so kann vermutet werden, dass der Leser (oder ehemals Hörer) solcher Konstruktionen das entscheidende kognitive Schema der akkusativischen Rektion aktiviert, das auch zur Orientierung der Entscheidung zwischen Dativ- und Akkusativreaktion dient, nämlich das Konzept eines Vorgangs, der eine *Grenzüberschreitung* impliziert. Auch wenn Heidegger diese 'tiefergrammatische' Distinktion sicher nicht in exakt dieser theoretischen Version bewusst war, so hatte er als muttersprachlicher Sprecher der deutschen Sprache doch 'automatisch' ein Gefühl für die mit dieser Distinktion verbundenen Implikationen. Entscheidend ist nun zunächst einmal ganz allgemein, dass beim Gebrauch der Akkusativreaktion (nach Wechselpräposition und in Lokaladverbialen) durch die kognitive Aktivierung einer *Grenze* zwei Raumausschnitte vorgestellt werden müssen, wobei etwas von einem Raum in einen anderen 'transitiert'. Hinsichtlich Heideggers ungewöhnlicher und zumeist auch ungrammatischer Verwendungen der Akkusativreaktion in besagten Zusammenhängen ist nun in besonderer Hinsicht auffallend, dass diese besonders in den 'esoterischen' Texten Heideggers (u.a. UzS 257ff.) zu finden sind, wobei die Nomen, die als Kandidaten für die Rolle der *Landmarke* in Betracht kommen, auffallend häufig aus dem Kreis derjenigen Wörter stammen, die zur Terminologie der 'Ereignisphilosophie' gehören. Als *Landmarken* stellen diese Wörter somit verdeckte *Bereichsbezeichnungen* bzw. 'Entitäten' dar, mit denen die Vorstellung einer Räumlichkeit verknüpft wird. Dies lässt den Schluss zu, dass Heidegger den Rekurs auf dieses tiefergrammatische Phänomen nutzt, um zu einer verdeckten Profilierung einer anderen, zweiten, 'eigentlichen' Räumlichkeit zu gelangen, die als 'Ereignisraum' bezeichnet werden kann. Der im Rekurs auf die Akkusativreaktion nahegelegte *Transfer* in den 'Ereignisraum' lässt sich so interpretieren, dass hier ein Ort entsteht oder als Raum skizziert wird, in dem 'Eigentlichkeit' geschehen kann, und dass dasjenige, was in diesen Ortsbereich eintritt, eine andere 'Räumlichkeit' definitiv verlässt. Dies soll an einer Reihe von Beispielen veranschaulicht werden.

- (1) [Das Eignen] "er-gibt das Freie der **Lichtung, in die Anwesendes anwähren** [...] kann." (UzS 258)
- (2) "Also **in ihr eigenes Freies entbunden**, kann die Sprache sich einzig um sich selbst bekümmern." (UzS 262)
- (3) "Diese Lichtung befreit alle Wesung der **Ereigneten in den Ab-grund des Er-eignisses**." (Bes 22)
- (4) "»Das Seyn ist« - das Wissen dieser Sage verlangt die Inständigkeit im Seyn dergestalt, daß dieses **das Strittige des Streites und die Geginis der Entbergung in ihr Eigentum ereignet**." (Bes 343)

(5) “Die Sage durchwaltet und fügt das **Freie der Lichtung** [...], **dahin jegliches An- und Abwesen sich hereinzeigen, sich einsagen muß.**” (UzS 257)

(6) [Die Sage] “**befreit Anwesendes in sein jeweiliges Anwesen, entfreit Abwesendes in sein jeweiliges Abwesen.**” (UzS 257)

(7) “Die Vereignung des Menschen als des Hörenden in die Sage hat dadurch ihr Auszeichnendes, daß sie **das Menschenwesen in sein Eigenes entläßt.**” (UzS 260)

Beim Kommentar dieser Beispiele konzentriere ich mich auf fünf Aspekte, wobei es um keine erschöpfende grammatische Analyse geht, sondern darum, die philosophischen Implikationen der normwidrigen Kasusverwendungen anhand dieser fünf Aspekte hinreichend zu verdeutlichen: (i) die Ungrammatizität der Kasusverwendungen, (ii) die semantische Füllung der *Landmarken*, (iii) die semantische Füllung des *präpositionalen Trajektors*, (iv) die Selektion hinsichtlich des *Suchbereichs*, (v) die Interferenz der Verbsemantik. Zur schnelleren Identifikation der besprochenen Größen sind die kommentarrelevanten Einheiten in den Beispielsätzen von mir durch Dickdruck hervorgehoben worden.

(i) Es wurde schon die Behauptung aufgestellt, dass die Ungrammatizität der akkusativischen Kasusverwendungen den Leser geradezu dazu zwingt, diese ungewohnten Verwendungen mit Rekurs auf das zugrundeliegende kognitive Basismuster zu interpretieren. Der Effekt der Ungrammatizität ist in erster Linie der einer Denkaufgabe, eines Stockens oder Innehaltens beim Lesen, wodurch auf die dahinterliegende Intention (den ‘anderen Raum’ zu ‘denken’) sozusagen markiert aufmerksam gemacht wird. Ungrammatisch sind die Sätze (1) bis (6) schon allein deswegen, weil die syntaktische Bindungsmöglichkeit der akkusativischen Lokaladverbialien an die entsprechenden Verben von der Sprachnorm her nicht gegeben ist, zum Teil liegt sie (ungeachtet anderer Faktoren) auch schon dadurch vor, dass das entsprechende Verb eine Neubildung darstellt (*anwähren* (?) (1); *ereignen*\* (statt *sich ereignen*) (4); *sich hereinzeigen*\* (statt *hereinzeigen*) (5); *sich einsagen*\* (statt (?) *einsagen*); *entfreien*\* (6).)

(ii) Die *Landmarke* wird in den Beispielsätzen mit folgenden semantischen Elementen gefüllt: *Lichtung* (1), das *Freie* (der Sprache) (2), *Abgrund* (des Ereignisses) (3), *Eigentum* (des Strittigen und der Gegnis) (4), das *Freie* (der Lichtung) (5), das *Anwesen* (des Anwesenden) (6), das *Abwesen* (des Abwesenden) (6), das *Eigene* (des Menschenwesens) (7). Auffallend ist zunächst, wie schon erwähnt, dass die semantischen Füllungen, wie im Falle von *Lichtung*, *Abgrund*, *Eigentum*, das *Eigene*, Termini der Ereignisphilosophie bzw. Derivationen dieser Termini darstellen, andererseits in einigen Fällen, wie bei *Lichtung*, das *Freie*, *Abgrund*, den ‘leeren’, noch zu füllenden Raum auch lexemsemantisch anzeigen. Abstrakta wie *Eigentum*, das *Eigene*, die aus normalsprachlicher Perspektive lexemsemantisch kaum geeignet sind, als Räumlichkeitsbezugspunkte zu dienen, bekommen

diese Funktion aber implizit durch den ungewöhnlichen Gebrauch zugewiesen.<sup>345</sup>

(iii) Für die Rolle des *präpositionalen Trajektors* bestehen im Prinzip keine Beschränkungen hinsichtlich der semantischen Füllung, da nach Heidegger nicht nur 'Daseine', sondern auch Dinge im weitesten (philosophischen) Sinne des Wortes 'Eigentlichkeitsstatus' gewinnen können. Entsprechend findet sich auch der Einsatz des (prädikatenlogischen) Allquantors (*alle* Wesung der Ereigneten (3), *jegliches* An- und Abwesen (5)) und der Einsatz unmarkierter Partizipialabstrakta, die auf eine unbestimmte Anzahl referieren (*Anwesendes*, *Abwesendes* (6)). Andererseits wird zumindest in den ausgewählten Beispielen bei all den 'Entitäten', die zum Eintritt in den 'Ereignisraum' durch die Besetzung der Stelle des *präpositionalen Trajektors* prädestiniert erscheinen, die 'Geeignetheit' für diesen Eintritt semantisch markiert, da neben der *Sprache* (2), die, wie ja ausführlich gezeigt wurde, von Heidegger in zahlreichen Texten als 'Eigentlichkeitskatalysator' und als 'eigentlichkeitsgeeignet' herausgestellt wird<sup>346</sup>, vor allem dasjenige, was in irgendeiner Weise schon 'west', als 'Wesendes', 'Wesung' oder 'Wesen' (1), (3), (5), (6), (7) – was also 'wesend' und nicht bloß 'seiend' ist –, die 'Lizenz' für den Eintritt in den Ereignisraum schon mitbringt.

(iv) Auffallend ist, dass in allen von mir gefundenen und dementsprechend auch in den angegebenen Beispielen zu dieser normwidrigen Kasusverwendung von den neun deutschen Wechselpräpositionen nur Präpositionalphrasen mit der Präposition *in* von Heidegger benutzt werden. Entsprechend evoziert diese Selektion die (wohl) fast ausschließliche Aktivierung des kognitiven Konzepts des *in*-Suchbereichs. Dies verwundert aber wiederum gar nicht, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Semantik der anderen Wechselpräpositionen keinen Einstieg *in* den 'Ereignisraum', sondern einen Einstieg in dessen *Peripherie* bedeuten würden (man vergleiche *vor*, *hinter*, *über*, *unter* etc.), was Heideggers Intention nicht entsprechen würde.

(v) Da die ungewöhnlichen Kasusverwendungen, wie schon erwähnt, besonders in den 'esoterischen' Texten Heideggers zur 'Ereignisphilosophie' eingesetzt werden, ist es auch nicht verwunderlich, dass sie im syntagmatischen Verbund mit verbalen Neubildungen oder mit Verben, deren Semantik durch Getrenntschreibung dekonstruiert wurde, stehen. Dadurch kann sich ein Redundanzphänomen ergeben, wenn das entsprechende Verb mit dem Präfix *er-* oder *ent-* ausgestattet ist (2), (4), (7) (bei (6) ist diese Frage ein Interpretationsproblem). Die durch Dekonstruktion sich ergebenden Simplicia, die durchaus für sich gesehen Neuschöpfungen darstellen können, bestätigen noch zusätzlich, also in einer weiteren 'Redundanzschleife', die anderwärts terminologisch markierte

---

<sup>345</sup> Das Interpretationsdetail, ob *Abwesen* in Satz (6) als 'eigentliches oder 'uneigentliches' verstanden werden sollte, kann hier in diesem Zusammenhang übergangen werden.

<sup>346</sup> In den Beispielsätzen (2), (5), (6) und (7) wird *Sprache* oder *Sage* zudem explizit als bewirkendes Agens des 'Eintrittsgeschehens' benannt.

Heideggersche Auswahl von möglichen ‘Eigentlichkeitshandlungen’ oder ‘-vollzügen’: *währen* (1), *freien* (3), (6), *eignen* (4), *zeigen* (5), *sagen* (5), *lassen* (7).

Aus den kommentierten Beispielen wird zudem ersichtlich, dass in den ‘esoterischen’ Textpassagen, in denen Heidegger das ‘Unsagbare’ des ‘Ereignisraums’ und des ‘Eintritts’ in diesen sagen möchte, die Häufung normwidrigen Sprachgebrauchs zur Konstruktion von Sätzen führt, die einem ‘Normalsterblichen’ kaum mehr verständlich erscheinen, die also einen extrem hermetischen Charakter annehmen. Andererseits lässt sich diese ‘Häufung’ auch so lesen, dass die hier zum Vorschein kommende ‘Redundanz’ als konzentrische Bündelung sprachlicher Strategien verstanden werden kann, die deshalb Redundanz aufweist, weil sie nur auf eine einzige Intention und auf das eine einzige ‘Ereignen’ bezogen sein *kann*. Von hier aus könnte man auch in differenzierterer Perspektivik sagen, dass die beschriebenen Sprachstrategien Heideggers sich als eine einzige Strategie in unterschiedlichen Ausführungen und Varianten auffassen lässt, die sich (konzentrisch) auf die ‘Aufgabe’ konzentrieren, das ‘unsagbare Ereignis’ und den Zugang zu ihm zu sagen.

#### 4.3.3.4.2. Heideggers Verständnis des ‘seynsgeschichtlichen Genitivs’

Der Genitiv, von lateinischen Grammatikern fälschlich als der ‘zeugende Fall’ verstanden (Erben 1980: 138), ist eigentlich der Fall der *Zugehörigkeit*, und zwar im aristotelischen Sinne der Zugehörigkeit zu einer Gattung (ebd.). Entsprechend spielt in der Klassifikation der Genitive die *Gattungszuordnung* die entscheidende Rolle. Dies wird in Erbens Auflistung der Genitive (ebd. 153) deutlich. Der *genitivus possessivus* ordnet in der Variante des *genitivus subiectivus* dem Merkmalsträger, der die Rolle des Besitzers, des Schöpfers oder Agens einnehmen kann, oder dem Merkmalserleider Merkmale zu, der in dieser subjektivischen Funktion im Genitiv genannt ist (*Vaters Hut, Vaters Reise, die Mauern Roms*), oder nennt im *genitivus obiectivus* das Objekt einer Handlung, die im *nomen actionis* oder *agentis* des Bezugsworts genannt ist (*der Entdecker/die Entdeckung Amerikas*). Gattung ist im ersten Falle das Subjekt, eingeordnet wird alles, was dieses Subjekt besitzen, machen etc. kann, Gattung ist im zweiten Fall die Handlung (*entdecken*), eingeordnet wird alles, was Objekt/Ziel einer solchen Handlung sein kann (*Amerika, Schatz* etc.). Der *genitivus qualitatis*, alternativ auch *genitivus definitivus* oder *genitivus explicativus* genannt (ebd.), nennt im Genitiv qualitative oder akzidentelle Merkmale, die das Bezugswort näher bestimmen oder erklären bzw. definieren (*Jahre der Not, ein Held der Arbeit, das Laster des Rauchens*). Der *genitivus rei* bzw. *genitivus materiae* gibt eine Teil-Ganzes-Beziehung an (*ein Viertel des Vermögens, eine Gruppe deutscher Ärzte*) wobei der Genitiv zumeist das Ganze nennt, das Bezugswort den Teil, so dass der alternative Terminus *genitivus partitivus* nicht die Funktion des Genitivs, sondern die des Bezugsworts nennt, obwohl Konstruktionen wie *die Sammlung wertvoller Instrumente*, wenn als *genitivus partitivus* und nicht als *genitivus quali-*

*tatis* oder *genitivus obiectivus* aufgefasst, auch die Möglichkeit der Nennung des Teils im Genitiv belegen würde. In den nach Erben (ebd.) erkennbaren drei Hauptrichtungen des Genitivs (*gen. possessivus, qualitatis* und *partitivus*) geht es also um logisch-kategoriale Einordnungen, die alle auf der Voraussetzung beruhen, dass die Welt aus eventuell teilbaren und mit Akzidenzien behafteten Objekten und handelnden und Handlungen erleidenden Subjekten besteht, die vorhanden und in hierarchischen Ordnungen klassifizierbar sind.

Für Heidegger ist dagegen *Zugehörigkeit als eigentliche* keine Sache der Klassifikation auf der Basis von Subjekt-Objekt-Kategorien, sondern eine der ‘wechselseitig-kehrigen Ereignung’. Dementsprechend weist Heidegger mehrfach explizit darauf hin, dass der Genitiv, der, wenn im Sinne der ‘wechselseitig-kehrigen Ereignung’ verwendet, zumeist als *genitivus obiectivus* oder *genitivus subiectivus* missverstanden werden könne. Demgegenüber möchte Heidegger, dass er als “seynsgeschichtlicher” (GS 170, Bes 41, 322) oder “ureigener” (BzP 428) zu verstehen sei oder, wie es an anderer Stelle heißt, als “Genitiv der Differenz” (ID 55), der nicht die zwei Teile der Differenz nenne, sondern die Differenz als solche. Die ‘seynsgeschichtlichen’ Genitivkonstruktionen stützen damit die zuvor analysierte Strategie der synonymischen Tautologie, und zwar die mehrstellige, die sowohl in der Doppelpunktstrategie (die ja zugleich mit diesen ‘seynsgeschichtlichen’ Genitiven arbeitet) als auch in den thematisch mehrstelligen synonymisch tautologischen *ist*-Prädikationen verwendet wird. Sie heben allerdings nicht das Moment der Grenzüberschreitung in den ‘Ereignisraum’ hervor. Vielmehr ergänzen sie, und zwar in gleichgerichteter Funktionalität wie der Einsatz des Präfixes *be-* (in den Fällen, in denen es als ‘Eigentlichkeitspräfix’ verwendet wird) die Funktion des Präfixes *er-* (und zwar insbesondere des *er-* der Heideggerschen Modifikationsgruppe (4)) und profilieren die Ausfaltung des ‘Ereignisraumes’ oder sozusagen das Geschehen in seinem ‘Inneren’ dadurch, dass nun die zusammengehörigen ‘Elemente’ des ‘wechselseitig kehrigen Erziterns’ oder ‘Erschwingens’ genannt werden. Beispiele für den seynsgeschichtlichen Genitiv wurden schon angegeben, als die Doppelpunktstrategie analysiert wurde (wie etwa *das Wesen der Sprache : die Sprache des Wesens* etc.). Da es sich hier also auch um eine Redundanzstrategie handelt, beschränken wir uns demzufolge nur noch auf die Angabe einer Stelle, in der Heidegger sein Verständnis eines *seynsgeschichtlichen Genitivs* expliziert und zugleich damit eine Art Gebrauchsanweisung für dessen Interpretation gibt.<sup>347</sup> In direkter Bezugnahme auf den Titel des Textabschnitts “*Das Da-sein »des« Menschen*” heißt es da:

“Auch hier ist der Genitiv seynsgeschichtlich zu denken. Das Da-sein ist »des« Menschen, seinem Wesen im Sinne einer vom Seyn zuvor und einzig bestimmten Wesenswandlung zu-geeignet; der Mensch in dieser Wesensweise in das Seyn, von diesem ereignet.” (Bes 322)

---

<sup>347</sup> Weitere Stellen, in denen Heidegger auf die Interpretation des seynsgeschichtlichen Genitivs zu sprechen kommt bzw. genitivische Konstruktionen mit dem Hinweis versieht, dass es sich um seynsgeschichtliche Genitive handle: (u.a. Bes 41, 145, 210, 213; BzP 428; ID 55; GS 170).



Auch der scheinbar widersprechende Fall einer ‘Eigentlichkeits’-Passage der *Beiträge zur Philosophie*, in der Heidegger überraschenderweise einen auf den ersten Blick ‘eigentlichen’ Genitiv als *genitivus obiectivus* klassifiziert, zeigt in der ausführenden Erläuterung, dass *de facto* der *genitivus obiectivus* sich in den ‘seynsgeschichtlichen Genitiv’ ‘auflöst’, da das ‘Ereignis der (Da)-Gründung’ zur ‘Gründung des Ereignisses’ wird:

“Ereignis *der* Dagründung will gemeint sein als *genitivus obiectivus*, das Da, Wesung der Wahrheit in seiner Gründung (das Ursprünglichere des Da-seins) wird er-eignet, und die Gründung selbst *lichtet das Sichverbergen*, das Ereignis.” (BzP 247)

#### 4.3.4. Die Bildlosigkeit des Denkens

Wenn wir die sprachlichen Strategien Heideggers, insbesondere natürlich diejenigen, die zur ‘Erörterung des Ereignisraums’ dienen, Revue passieren lassen, so ist an ihnen das Entscheidende, dass sie eine Topologie entwerfen, die in grammatischer Konzeptualität *verborgen* ist und somit nicht zu *offener, anschaulicher Präsenz* gelangt. Sie ist demnach auf verborgener Ebene bildhaft, auf offener Ebene bildlos. Meiner Meinung nach bedient sich Heidegger der herausgestellten, der Grammatik der deutschen Sprache inhärenten kognitiven Räumlichkeits-schemata, um sie für sein Ereignisdenken nutzbar zu machen. Grammatisch-kognitive räumliche Basisschemata werden als *ontologische* Bildhaftigkeit interpretierbar, wodurch sich auch ihr Status ändert. Bringt man hier Weisgerber ins Spiel, so geht es Heidegger nicht darum, Inhaltlichkeit von Sprache, und dazu gehören auch in Sprache verborgene kognitiv-räumliche Basisschemata, in ihrer einzelsprachspezifischen Besonderheit zu registrieren und in möglichst umfassender Weise zu identifizieren, sondern darum, ausgewählte Inhaltsmomente besonders der deutschen Sprache für seine Intention des Sagens des Unsagbaren zu nutzen. Hinsichtlich der ‘ontologischen Bildhaftigkeit’ sind es vor allem die morphologische und lexematische Semantik sowie die Kasussemantik, die in allerdings selegierender Form für diesen Zweck eingesetzt werden. Dabei beachtet Heidegger besonders stark diejenigen semantischen ‘Momente’, die mit Räumlichkeit zu tun haben bzw. sich in ihrer abstrakt-relativen (feldartigen) Koordination (wie es bei den Präfixen der Fall war) für das Schaffen auch neuartiger verborgener Räumlichkeitskonzepte eignen.

Dennoch bedarf die These der ‘ontologischen Bildhaftigkeit’ einer ausführlicheren Rechtfertigung, da sie auf den ersten Blick mit der öfters ausgesprochenen Forderung Heideggers kollidiert, dass das Denken im Vergleich zum Dichten *bildlos* zu sein habe (u.a. Bes 23, ED 33). Diese Rechtfertigung sei im Folgenden gegeben.

*Bildloses Denken* heißt zunächst einmal bei Heidegger, dass etwas *im Sagen gezeigt* wird, wie Heidegger im gemeinsam mit Eugen Fink 1966/67 gegebenen Seminar zu Heraklit deutlich macht:

“Die Philosophie kann nur sprechen und sagen, sie kann nicht malen. [...] Es gibt einen alten chinesischen Spruch, der lautet: Einmal gezeigt ist besser als hundertmal gesagt. Dagegen ist die Philosophie genötigt, gerade durch das Sagen zu zeigen.” (Sem 32)

Konzentriert man sich bei diesem Zitat auf das Moment von Bildhaftigkeit/Bildlosigkeit, so scheint hier eine Art Spiralargumentation vorzuliegen, die vereinfacht so lautet: (1) Malen ist *bildhaft*, das Sagen und Sprechen der Philosophie nicht (= ist *bildlos*); (2) Implizit: Das Zeigen (als Orientierung in einer ‘Bildwelt’) ist einfacher und besser (= effektiver) als das Sagen; (3) Zwar kann die Philosophie (trotz des hypostasierten etwaigen Vorteils) nicht zum bildhaften Zeigen übergehen, sie ist zum Sagen verdammt, kann aber dennoch in diesem Sagen auf andere Weise zeigen. Da *Zeigen* und *Bildhaftigkeit* im von Heidegger geschaffenen Kontext stark konnotieren, wäre diese Stelle so interpretierbar, dass das ‘Sprachzeigen’ dann eben doch wieder das Moment von Bildhaftigkeit aufweist, aber eben in transformierter Form. Das hieße also, dass *Bildlosigkeit* auf einer verborgeneren Ebene durchaus bildhaft sein kann. Dies legt auch eine Passage aus den *Beiträgen zur Philosophie* nahe:

“Dem Denken bleibt nur das einfachste Sagen des schlichtesten Bildes in reinster Verschweigung.” (BzP 72)

Bildhaftigkeit ist dementsprechend nicht von vornherein negativ (denk- und ‘philosophieungemäß’) konnotiert. Dieser Interpretation käme auch entgegen, dass für Heidegger nicht das ‘Bildhafte an sich’ etwas der ‘Eigentlichkeit’ Widerstrebendes ist, da ja auch Dichter über das Bildhafte ins Eigentliche gelangen können (vgl. VA 194ff.); allerdings setzt sich die verborgene Bildhaftigkeit des Denkens als ‘schlichte’, ‘reine’ Bildhaftigkeit von der des Dichtens ab, aber nicht nur von diesem (das, wie gesagt, *auch* ‘eigentlich’ sein kann), sondern insbesondere von allem, was Heidegger als *uneigentliche* Bildhaftigkeit versteht. Im Bereich des Denkens sondert Heidegger also einmal mehr Eigentliches von Uneigentlichem, ‘eigentliche’ *qua* ‘schlichte und reine Bildhaftigkeit’ von ‘uneigentlicher Bildhaftigkeit’. Diese Sonderung wird unterschiedlich vollzogen. Zum einen weist Heidegger mehrfach darauf hin, dass *Bild* noch in der griechischen Philosophie nicht das einem Subjekt gegenüberstehende Vorstellungsobjekt gewesen sei, sondern das von sich her Aufgehende (*φύσις*), das sein Aussehen (*εἶδος*) darbietet (N I 454; ED 171). Erst im Laufe der Geschichte der Metaphysik werde Bild zum vorgestellten Objekt, zum Bild, was man sich von der Welt macht (Hw 83-87, N I 454f.), im Gegensatz zum Bild, als welches Welt erscheint, wenn es von sich her erscheint, wenn es ‘ereignet’ wird bzw. wenn seine Erscheinung im ‘eigentlichen Seinsverstehen des Da-seins’ zugelassen wird. In einer zweiten Linie, die an der Schwelle zum Ereignisdenken in Auseinandersetzung mit Kant entwickelt wurde, hatte Heidegger gerade *die* Stellen in Kants Schematismuskapitel hervorgehoben, die mit den Begriffen der Bildlichkeit und des Bildes operierten (KM 110-113; Wm 45 [Vom Wesen des Grundes]). So markiert Heidegger

Aussagen Kants, unter anderem diejenige, in der Kant selbst das transzendente Schema, welches aller empirischen Anschauung enthoben nur als transzendente Vermittlungsinstanz, als Bedingung der Möglichkeit der Vermittlung zwischen Anschauungsvermögen und Verstandesvermögen fungiert, als „das reine Bild aller Größen“ (KM 112 [KrV A 142, B 181]) bezeichnet, als entscheidende Schlüsselstellen. Wenn auch die Absicht zu diesem frühen Zeitpunkt (1929) des Heideggerschen Denkens noch anders gelagert war<sup>348</sup>, so zeigt sich hier doch, dass Heidegger den Aspekt der reinen Bildhaftigkeit nicht nur schon früh intensiv bedacht hatte, sondern ihn auch mit Denkschemata, die nicht direkt auf Anschauung bezogen sind, in Verbindung gebracht hatte. Dasjenige, was nach Kant als transzendentaler ‘Ursprung’ der Möglichkeit nicht nur der Verknüpfung von Anschauung und Verstand, sondern auch der Verknüpfung von Ideen (als auf synthetischen Urteilen a priori beruhenden Begriffen) diene, sucht Heidegger meiner Ansicht nach nicht in einem transzendentalen Niemandsland, sondern in den ‘Eingeweiden’ der Sprache, und zwar in grammatischen Konzeptualisierungen, die ja ihrerseits für die Verknüpfung von Anschauung und Verstand sowie für Begriffsverknüpfungen zuständig sind. Diesen ‘*linguistic turn*’ vollzieht Heidegger allerdings erst viel später. Dennoch hat sich in dieser Arbeit schon mehrfach gezeigt, dass Heidegger die Tragweite vieler Philosopheme erst langsam für sich entdeckt und selten ‘Angedachtes’ unentwickelt zu den Akten gelegt hatte.

Wenn man nach dem Dargelegten nun der entwickelten These folgt, dass Heidegger durch Selektion und inhaltliche Transformation grammatischer Basiskonzepte mit lokalistischer ‘Erörterungs’funktion sich die Bildlosigkeit einer reinen Bildhaftigkeit zu erarbeiten suchte,<sup>349</sup> dann ist natürlich die Frage von Interesse, wie Heidegger selbst die Erfolgsaussichten dieses bildhaft-bildlosen Sagens beurteilt hat, und dies um so mehr, als gelegentlich die verständliche Ansicht geäußert wird, dass Heideggers Sprache nach der ‘Kehre’ eine reichere ‘Metaphorik’ entwickelt habe (Pöggeler 1992: 140) und ‘anschaulicher’<sup>350</sup> geworden

---

<sup>348</sup> Nämlich zu zeigen, dass die Einsicht in die Funktion der Einbildungskraft als eigentlich einheitlichen Stammes von Anschauung und Verstand den Weg zu einem ontologisch angemessenen Seinsverständnis hätte bahnen können, den Kant sich nach Ansicht Heideggers selbst verwehrt hatte.

<sup>349</sup> In der Forschungsliteratur zu Heidegger wird das Problem der Bildlosigkeit meiner Ansicht nach nicht gelöst. Oft wird es übergangen oder nur benannt, Kuhrasch-Paslick ist da schon konsequenter, indem sie es letztendlich für nicht lösbar erklärt (Kuhrasch-Paslick 1997: 173). Einen substantziellen Erklärungsversuch legt von Herrmann (1999: 302-314) vor, der ausgehend von einer Textstelle der *Beiträge zur Philosophie*, in der Heidegger der Bildhaftigkeit des Dichtens den “*Gang des Fragens*” (BzP 19) entgegensetzt, darauf schließt, dass der Denkweg als Methode und seine mit keinem direkten Referenzobjekt verbindbare Aufdeckung eines Strukturgefüges das bildlos-bildhafte Moment des Heideggerschen Denkens sei (vgl. ebd. 310ff.). Diese Interpretation deckt sich nicht mit unserer, ist aber interpretatorisch durchaus auch einleuchtend. Da sie unserer Interpretation nicht widerspricht, sondern ein anderes mögliches ‘Denotat’ der bildlosen Bildhaftigkeit präsentiert, kann sie als mögliche und plausible Ergänzung angesehen werden.

<sup>350</sup> Allemann schreibt, dass Heideggers Sprache, “die sich in Sein und Zeit noch durch einen extremen Mangel an Bildhaftigkeit auszeichnet, nun wieder »anschaulicher« wird, wobei es freilich mißlich bleibt, von »Bildern« und »Bildhaftigkeit« sprechen zu müssen.” (Allemann 1954: 113). Derrida (1987) weist zwar, auch in Auseinandersetzung mit Ricœur, in einer sehr eigenwilligen und sub-

sei. Verständlich ist diese Ansicht schon allein dadurch, dass eine nicht unerhebliche Anzahl der späten Termini dem 'Sinnbezirk' der Berg-, Wald- und Feldwelt entstammen. Heidegger selbst schreibt dazu im Jahr 1941 folgendes:

“Das Sagen des Denkens ist im Unterschied zum Wort der Dichtung bildlos. Und wo ein Bild zu sein scheint, ist es weder das Gedichtete einer Dichtung noch das Anschauliche eines »Sinnes«, sondern nur der Notanker der gewagten, aber nicht geglückten Bildlosigkeit.” (ED 33)

Heidegger scheint hier sagen zu wollen, dass der Rückgriff auf Wörter, die der Sprachnorm zufolge auf etwas referieren, das in sinnlicher Anschauung wahrnehmbar ist, sozusagen immer der Gefahr ausgesetzt bleibt, dass die Intention des Gebrauchs dieser Wörter nicht verstanden wird. An einer anderen Stelle, die ebenfalls aus dem Jahr 1941 datiert, heißt es:

“Wenn wir nicht mehr der Zeichen bedürfen und kein Bezeichnetes mehr zu erhaschen trachten als wirkenden Halt, dann treten wir in den Beginn der Bereitschaft zum Anfang. Aber immer noch brauchen dann die Vielen mancherlei »Bilder«. Nur selten schöpfen Einzelne einmal aus dem bildlosen Wort das Seyn. Und zuweilen kann sich dieses Wort unter die Bilder verlieren. Dort weilt es dann mit in der gleichen Gegenwart und ist wie ein Stern, der uns zugewendet, doch sich für eine unendliche Spanne in das Dunkel des Anfänglichen verwendet.” (ÜA 92)

Heidegger scheint also das Problem der Bildlosigkeit eher an *Wörter* und ihr *Verständnis* zu knüpfen, wobei der 'Notanker' der Bildhaftigkeit damit in Verbindung gebracht wird, dass den 'Vielen', die wir schon als 'die Bündischen' kennen gelernt haben, aufgrund ihres unzureichenden Grades an Initiationswissen der bildhafte Halt eine notwendige Stütze bleibt. Insofern bleibt es fraglich, in welchem Umfang sich Heidegger der Reichweite seiner spezifisch grammatischen Strategien bewusst war. Andererseits zeigen unsere Untersuchungen sehr deutlich, dass Heidegger nicht nur immer wieder die Wichtigkeit einer transformierten 'Grammatik' betont, sondern grammatische Strategien als solche auch markiert oder kommentiert. Man könnte daraus schließen, dass er, wie es ja auch gerade in griechischer Philosophie üblich war, seine eigenen Strategien nicht vollständig aufdecken wollte, sondern einen Rest 'geheimen' Insiderwissens zurückhalten wollte, zumal er ja mit der seinsbedingten unausräumbaren Gefahr rechnete, dass alles und jedes dem Phänomen der Zweideutigkeit anheimfallen muss. Andererseits sollte die Bedeutung der hier in dieser Arbeit vollzogenen verbildlichen Veranschaulichung von in grammatischen Phänomenen beinhalteten Räumlichkeitskonzepten auch nicht überbewertet werden. Die bildhafte Veranschaulichung oder 'Auslegung' dieser verborgenen Bildhaftigkeit bedeutet ja

---

tilen Diskussion der Rolle der Metapher bei Heidegger darauf hin, dass Heidegger die Strategie verfolge, eine Deutung seiner Metaphern *als* Metapher radikal zu 'sabotieren'. Dies führt bei Derrida aber zu der Konsequenz, dass dieser Entzugsversuch letztlich nicht verhindern kann, in die unendliche Fortsetzung einer permanenten 'Gewebeveränderung' und Metastasik von Metaphorik eingesogen zu werden (vgl. bes. ebd. 344).

nicht, dass damit die *Bildlosigkeit* von *Bildhaftigkeit* ‘übertrumpft’ wird. Auch wenn in Sprache oder ihren grammatischen Besonderheiten verborgene Bildhaftigkeit nicht als solche, d.h. auf bewusster (‘ontischer’) Ebene wahrgenommen werden sollte, bedeutet ihre Erkenntnis Heidegger zufolge keineswegs, dass dadurch auch schon ‘eigentliches’ oder ‘ereignetes’ Sein oder Dasein erreicht wäre, vielmehr führt diese Einsicht allein und für sich genommen keinen Schritt weiter. Wichtig für Heidegger wäre vielmehr, dass jedes einzelne Dasein den ‘Einsprung ins Ereignis’ selbst vollzieht, so dass also auch die Auslegung der verborgenen grammatischen Bildhaftigkeit nicht mehr als nur ein Wegweiser in eine letztlich auf bildliche Repräsentation nicht mehr angewiesene einfache ‘Ereignung’ wäre.

#### 4.3.5. Der Ausstieg aus dem ‘Gestell’ – Verblendung oder Heilslehre?

Schon zum Abschluss von Kapitel 4.2. wurde die Frage diskutiert, wie Heideggers Ausstieg aus dem ‘Gestell’ zu beurteilen sei. Im Rekurs auf Habermas und Adorno ergab sich, dass die harten Punkte der Kritik Heidegger einerseits die Verweigerung eines rationalen Diskurses vorwerfen, andererseits, in logischer Folge, den nicht nur negativ markierten Ausstieg aus dem ‘Gestell’ als Täuschung bzw. Aufruf zur ‘totalen’ Folgeleistung entlarven wollen. Täuschung wäre Heideggers Versuch des Ausstiegs deswegen, weil die ‘Ereigniswelt’ sich in solipsistischer Selbstreferenz begründet und die *ratio* ihre Funktion als Kontrollinstanz nicht mehr erfüllen kann. Tritt diese Täuschung mit dem Anspruch auf, auch für andere gültig zu sein, dann verlangt sie eine irrationale, blinde Nachfolge und ist deswegen totalitär. Dies ist die Grundaussage einer heute kaum mehr überschaubaren Flut an heideggerkritischer Literatur. Am anderen Ende des Spektrums der Heideggerinterpretation findet man so etwas wie Faszination an Heideggers Ausstiegsversuch, die einerseits durch die Originalität von Heideggers Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition motiviert sein kann, andererseits mit einem mehr empfundenen als reflektierten Staunen über die radikale Sprachverwandlung Heideggers verbunden ist. So spricht etwa Ortega y Gasset vom “Genuß” (Ortega y Gasset 1952: 900), den ihm Heideggers Wortumdeutungen bereiten, während Schweppenhäuser Heideggers Vergötzung der tautologischen Äquivokationen als fetischistische “Abdankung der Vernunft” (Schweppenhäuser 1988: 91) geißelt, und auch der möglichst auf neutraler Ebene bleiben wollende Grotz es für legitim hält, “Heideggers Sprache [...] als *das* Symptom [...] für die politischen >Fehlkonstruktionen< seines Seinsdenkens begreifbar” (Grotz 2000: 87) zu machen.

Die Analysen dieses Kapitels geben meiner Ansicht nach keinen Anlass zu einer grundlegenden Revision der am Ende des vorigen Kapitels vorgelegten Stellungnahme. Vielmehr geben sie beiden Lagern Daten zur Stützung und Verstärkung ihrer jeweiligen Argumente in die Hand. Zum einen verschaffen die Untersuchungen einen Einblick in die Komplexität und Extension derjenigen von Heidegger verwendeten sprachlichen Strategien, die zu einer *Destruction* der

Sprachnorm führen. Obwohl wir in der Erörterung dieser Strategien Heideggers die Gesichtspunkte der Destruktion und Konstruktion aus methodischen Gründen mit der Absicht getrennt haben, Heideggers doppelte Intention klarer zu profilieren, wird im Laufe der Untersuchung immer wieder darauf verwiesen, dass beide Intentionen in allen Strategien *de facto* immer zusammenwirken und nicht wie unter dem Seziermesser sauber zu trennen sind. Damit wird auch das Ausmaß der destruierenden Wirkung viel deutlicher zu Tage befördert, so dass diejenigen, die Heidegger eine Diskursverweigerung als Folge der Usurpation der Sprachnorm vorwerfen, mit weiterem Belegmaterial beliefert werden. Andererseits zeigt sich, dass Heideggers Idiolekt der Eigentlichkeit weit systematischer und 'kunstvoller' ausgearbeitet ist, als man auf den ersten Blick vermuten würde. Schon Schweppenhäuser hatte in kritischer Absicht die nicht unzutreffende Bemerkung vorgebracht, dass Heideggers Idiolekt den Charakter einer "Fremdsprache" (Schweppenhäuser 1988: 89) annimmt. Tatsächlich trägt er Züge einer Fremdsprache, die eigene Bedeutungen, eigene Wortfelder, eigene syntaktische Regelmäßigkeiten oder wie natürliche Sprachen redundante Markierungen bestimmter 'Inhalte' kreiert, einer Sprache also, die man langsam erlernt und in der man sich auszukennen lernt. Aus heideggerfreundlicher Perspektive könnte man diesem Kunstwerk allerdings vorwerfen, dass die Fülle der Strategien und ihre filigrane Ausdifferenzierung immer wieder in wenige einfache Grundaussagen mündet, was Heidegger zufolge natürlich in der Natur der Sache begründet liegt, die in das Selbe oder die 'Einfalt des Ereignisses' verweist. Wollte man Heidegger vorwerfen, dass er keine 'substanziellere' 'Phänomenologie des Ereignisses' und somit auch keine 'Dogmatik des heilen Lebens' vorlegen wollte, so wäre zu antworten, dass eine solche für Heidegger eben ein Ding der Unmöglichkeit ist, da sie fälschlicherweise vorgeben würde, das Phänomen der Zeitlichkeit und Geworfenheit einer jeden Entscheidung durch die althergebrachte Dominanz überzeitlicher religiöser Wegweisungen aufheben zu können. Seine unverzichtbare Begründung findet der Ausstiegsversuch Heideggers also immer noch und immer wieder in der Kritik an der Befangenheit unseres Denkens und Handelns in den Parametern der 'gestellhaften' Zurichtung von Welt. Auf ein Neues fühlt man sich deshalb, wenn man der radikalen Kritik an der Instrumentalisierung der Welt, komme sie von Adorno, von Heidegger oder anderswoher, etwas abzugewinnen vermag, verwiesen auf das grundlegende 'Schisma', ob dieser 'gestellhaften' oder 'instrumentalisierten' Welt durch 'internen', negativ-dialektisch leidenden Widerstand oder 'extern', durch die Suche nach einer eigentlicheren Welt, zu begegnen ist.<sup>351</sup> Die Antwort auf dieses Schisma, so ist zu vermuten, wird die Philosophie noch lange beschäftigen.

---

<sup>351</sup> Abseits dieser radikalen Positionen gibt es natürlich die weniger radikalen Positionen, die z. B. wie bei Habermas oder Apel im Vertrauen auf die Kraft des Diskurses eine rationale Reform der 'gestellhaften' Züge unserer (Lebens-)Welt für möglich halten.

#### 4.4. Vertritt Heidegger die These vom ‘Weltbild der Sprache’ im Sinne Weisgerbers?

Nach den Darlegungen der Kapitel 4.1. bis 4.3. muss diese Frage einerseits negativ beantwortet werden, und zwar insbesondere aufgrund der Tatsache, dass Heidegger in seiner Philosophie nach der ‘Kehre’ den Entwurf der ‘eigentlichen Sprache des Seins’ bzw. ‘Sprache des Ereignisses’ über eine zumindest teilweise betriebene Destruktion der Norm der *muttersprachlichen langue* entwickelt, bei der, wie wir sahen, unterschiedlichste Strategien zusammenarbeiten und zu einer weit systematischeren Aushebelung dieser Norm führen, als es auf den ersten Blick erscheint. Die frequent geäußerte These, dass Heidegger als ‘Weltbildphilosoph’ zu verstehen sei, entbehrt andererseits auch nicht jeglicher Motivation, da der Exodus in die ‘eigentliche’ Sprache seinen Ausgang von der Muttersprache nehmen muss. Diese Zwiespältigkeit in der Einschätzung Heideggers bildet den oft undurchschauten Background für die aus unterschiedlichsten Theoriehorizonten stammenden Antworten auf die hier im Titel genannte Frage. Da diese Antworten in vielen Fällen auch auf einer Einschätzung von Heideggers Rezeption Weisgerber nahestehender Sprachphilosophen, und zwar insbesondere Humboldts und Cassirers, beruhen, sollen zunächst (4.4.1.) *die* wesentlichen Stellungnahmen Heideggers zu Humboldt und Cassirer geklärt werden, die für die im Titel genannte Frage relevant sind. In einem zweiten Abschnitt (4.4.2.) geht es dann um die Dokumentation derjenigen Positionen, die eine Gleichsinnigkeit zwischen Heideggers Position und Weisgerbers oder Humboldts These von der Sprache als Weltansicht vertreten. Es wird sich herausstellen (4.4.3.), dass all den Vertretern dieser These Heideggers Ausstieg aus Sprache zum Stein des Anstoßes wird. Für diese fast durchgehend feststellbare Mischung der Ja-Aber-Stellungnahme ist zudem in der Regel kennzeichnend, dass der Grund für diese Zwiespältigkeit nicht voll durchschaut wird. Im abschließenden Abschnitt (4.4.4.) wird noch kurz auf einen kuriosen Fall verwiesen, nämlich die Sprachphilosophie Johannes Lohmanns, der einerseits als ‘Heidegger der Sprachwissenschaft’ galt, andererseits enge Bezüge zur Sprachinhaltsforschung aufweist. Dieser Fall ist deswegen interessant, weil er geradezu symptomatisch für jegliche Postulierungen einer Weisgerber-Heidegger-Nähe steht, die aufgrund der fehlenden direkten Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Weisgerber immer über den Rekurs auf andere Positionen zu Stande kamen.

##### 4.4.1. Heidegger und die Weltbildthese

Zunächst sei in Ergänzung der Kapitel 4.1 bis 4.3. gezeigt, dass Heideggers Stellungnahme zu den sprachphilosophischen Hauptgaranten von Weisgerbers Sprachinhaltsforschung, zu Humboldt (und Herder) und Cassirer keinesfalls Indizien dafür liefern, dass Heidegger insgeheim der Weltbildthese doch mehr Gewicht eingeräumt hätte, als es die zuvor erzielten Ergebnisse nahelegen. Wir

beginnen (i) mit einer kurzen Erörterung der wesentlichen Gesichtspunkte von Heideggers Humboldt- und Herderrezeption, kommen dann (ii) auf die entscheidenden sprachtheoretischen Differenzen zu Cassirer zu sprechen und fassen am Ende (iii) die Ergebnisse dieser Untersuchungen zusammen.

(i) Wie schon in Kapitel 4.1. zur Sprache kam, hatte Heidegger sich schon in der fundamentalontologischen Phase von *Sein und Zeit* mit Humboldt auseinandergesetzt, was sich insbesondere in der Diskussion der Humboldtschen These zur Rolle der Personalpronomina und ihrer sprachgeschichtlichen Entstehung aus Ortsadverbien niederschlug. In dieser frühen Phase wendet Heidegger gegen Humboldt ein, dass eben diese Pronomina bzw. die mit ihnen intrinsisch verbundenen Ortsadverbien eigentlich 'Daseinsadverbien' seien, d.h. fundamentalontologisch aus der Analyse des Daseins verstanden werden müssten (PGZ 344, SuZ 166). Der spätere 'seinsgeschichtliche' Blick auf Humboldt rückt diesen zunächst einmal in die gleiche Kategorie wie Herder. Beide sehen Heidegger zufolge Sprache einerseits als das entscheidende und auszeichnende (*anthropologische*) Merkmal des Menschseins, und beide versuchen das Ursprungsproblem von Sprache, dessen Aporie – da Mensch und Sprache 'gleichursprünglich' entstehen – sie klar sehen, im Rekurs auf einen entwicklungsgeschichtlichen Theorierahmen zu überwinden, d.h. beide verlagern ihren Forschungsschwerpunkt auf die Verzahnung von Menschheits- und Sprachentwicklung (vgl. Her 35f., 56, 213). Beiden wird, aber auf je unterschiedliche Weise, vorgeworfen, dass sie befangen sind in der 'Tradition Descartes' und Leibniz', indem sie das Ich als vorstellendes Subjekt unhinterfragt voraussetzen, wobei das Neue an ihren Sprachtheorien ist, dass die aktive Tätigkeit des Vorstellens sprachgeleitet ist. In Bezug auf Herder zeigt sich dies an seiner Konzeption der wesentlichen Momente der 'Besonnenheit' und Merkmalsabhebung:

“Was ist nun diese Besonnenheit, die Herder als Wesensmerkmal des Menschen ansetzt? Sie ist ein Vermögen des Menschen, und zwar das der Besinnung, die als Grundkraft alle Kräfte des Menschen durchherrscht. [...] Darin liegt, daß der Mensch Eins gegen das Andere *unterscheidet*. Das unterscheidende Vorstellen setzt das Eine gegen das Andere, was in der Aufhellung, die das Wesen der Helle beim Menschen ausmacht und die ihm mehrere Seiten zeigt, möglich ist. Und dadurch wird das Eine gegen das Andere *merkbar*. Dies Merkbare kann nun genommen werden als Zeichen, als *Merkmal*. Besinnung ist also das Vermögen, Merkmale zu bilden, merkmalsmäßig vorzustellen. [...] Hier wird Herders Rückgang auf die Leibnizsche Philosophie deutlich. [...] Vernunft ist für Herder abheben-des Unterscheiden. Dies ist der Schritt, den Leibniz bewußt gegen Descartes [...] vollzogen hat.” (Her 174f.)

Die wechselseitige Entwicklung von Sprache durch Vernunft und Vernunft durch Sprache wird sodann als *historische* Entwicklung von Menschheit und Sprache zu erfassen versucht, wobei das Vermögen zu Sprache, d.h. die menschliche Sprachfähigkeit als *langage*, sich in die multiplen Entwicklungsstränge ver-



schiedener *linguae* verzweigt. Die “vier treibenden Gesetze der Sprachentfaltung” (Her 213) bei Herder sind nach Heidegger folgende:

1. Der Mensch als freistehendes, d.h. freidenkendes Wesen bleibt nicht stehen, sondern schreitet fort. Im Gebrauch der Vernunft entwickelt sich auch Sprache.
2. Der Mensch ist ein Geschöpf der Herde. Das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein erweist sich als Antrieb der Sprachentfaltung.
3. Die Menschenherde kann nicht *eine* bleiben (warum, sagt Herder nicht). Es kommt zur Bildung der verschiedenen Nationen und damit zu der Mannigfaltigkeit der Nationalsprachen.
4. Diese verschiedenen Sprachen schreiten in sich stufenweise fort und gelangen zu einem immer höheren Grade der Bildung.” (Her 213f.)<sup>352</sup>

Auch Humboldts Sprachauffassung gründet Heidegger zufolge auf der typisch ‘metaphysischen’ Kombination von anthropologischem und historischem Ansatz. Humboldts Zwischenwelt-Passage, nach welcher Sprache die wahre Welt ist, die der Geist zwischen sich und die Gegenstände durch die innere Kraft seiner Arbeit setzen muss, kommentiert Heidegger wie folgt:

“Die Arbeit des Geistes ist gemäß der Lehre des neuzeitlichen Idealismus das Setzen. Weil der Geist als Subjekt begriffen und so im Subjekt-Objekt-Schema vorgestellt wird, muß das Setzen (Thesis) die Synthesis zwischen dem Subjekt und seinen Objekten sein. Das so Gesetzte gibt eine Ansicht vom Ganzen der Gegenstände. Was die Kraft des Subjektes erarbeitet, durch die Arbeit zwischen sich und die Gegenstände setzt, nennt Humboldt eine »Welt«. In solcher »Weltansicht« bringt sich das Menschentum zu seinem Ausdruck. Weshalb faßt nun aber Humboldt die Sprache als Welt und Weltansicht in den Blick? Weil *sein* Weg zur Sprache nicht so sehr von der Sprache als der Sprache her bestimmt wird, sondern von dem Bestreben, das Ganze der geschichtlich-geistigen Entwicklung des Menschen in seiner Totalität, zugleich aber in seiner jeweiligen Individualität, historisch darzustellen.” (UzS 248f.)

Das anthropologische Moment des subjektiven Vorstellungs- und Sprachvermögens wird zwar von Humboldt durch Rekurs auf den dynamischeren Energieiebegriff anders gefasst als bei Herder, entgeht Heidegger zufolge dadurch aber nicht der metaphysikgeschichtlichen Umdeutung des Energieiebegriffs, demzufolge *energeia* als Wirkτικότητα des Subjekts und Erwirktes im Objekt verstanden wird. Dies zeige sich darin,

“[...] daß Humboldt das Wesen der Sprache als Energieia bestimmt, diese jedoch ganz ungrüchisch im Sinne von Leibnizens Monadologie als die Tätigkeit des Subjektes versteht. Humboldts Weg zur Sprache nimmt die

---

<sup>352</sup> Die Textfassung beruht auf Seminarprotokollen, in diesem Fall auf dem Protokoll von Paul Wettach.

Richtung auf den Menschen, führt durch die Sprache hindurch auf anderes: das Ergründen und Darstellen der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes.“ (UzS 249)

Der Hinweis auf Leibniz' Monadologie ist dabei gar nicht einmal das allein Entscheidende, da nach Heidegger die Umdeutung des *Energieia*-Begriffs ein Geschehen ist, welches schon in der klassischen griechischen Philosophie bei Aristoteles ansetzt und über die lateinische Übersetzung von *ἐνέργεια* als *actus/actualitas* in das Verständnis von Wirklichkeit als *Wirksamkeit (causa efficiens)* und *Erwirktes* (Effekt, Resultat) *qua Gegenständlichkeit* (als erwirkte Wirklichkeit) mündet. Auch die Vorstellung von *Wechselwirkung* beruht auf der Trennung von Subjekt und Objekt und der Ansetzung von zwischen diesen Instanzen wirkenden Kräften:

“Die beiden Bedeutungen von Wirklichkeit und Wirklichem, auf das Subjekt Einwirkendes oder auf anderes sich Auswirkendes, setzen die erste Bedeutung, welche die ontologisch primäre ist, voraus, d.h. Wirklichkeit verstanden mit Rücksicht auf Verwirklichung und Gewirktheit. Das Einwirkende auf das Subjekt muß selbst schon wirklich sein im ersten Sinne des Wortes, und Wirkungszusammenhänge sind nur möglich, wenn das Wirkliche vorhanden ist.“ (GdP 147)

An zahlreichen Stellen seines Werks erläutert Heidegger je andere Nahtstellen der Umdeutung des *Energieia*-Begriffs (u.a. Bes 187, 195; VA 43ff.; Hw 68f., 342ff.; BzP 281; Wm 354ff.), wobei der Umdeutungsprozess oft auch in synoptischer Kurzfassung präsentiert wird, wie etwa in folgender Passage:

“Indessen kommt bald eine Epoche des Seins, in der die *ἐνέργεια* durch *actualitas* übersetzt wird. Das Griechische wird verschüttet und erscheint bis in unsere Tage nur noch in der römischen Prägung. Die *actualitas* wird zur Wirklichkeit. Die Wirklichkeit wird zur Objektivität.“ (Hw 342)<sup>353</sup>

Verschüttet wird nach Heidegger die ursprüngliche Abkunft der *ἐνέργεια* aus der “unentfalteten *φύσις*“ (BzP 281), nämlich als “Anwesung im »Werk« und als Werk, d.h. Anwesung im Her-gestellten und solcher Art Ständigen und Beständigen“ (Bes 187), d.h. als von sich aus aufgehendes Erscheinen des ‘Seins’, welches sich als Unerwirktes, d.h. Gelassenes (im Werk) zeige.<sup>354</sup>

Erst auf dem Boden der Interpretation des *Energieia*-Begriffs als vorgestellte und erwirkte Wirklichkeit kann nach Heidegger so etwas wie ein Weltbild als Bild von der Welt entstehen, was nach Heidegger also ein typisches Merkmal der Metaphysik der Neuzeit ist:

---

<sup>353</sup> Andere, etwas ‘vollständigere’ Synopsen fügen Leibniz' *vis primitiva activa* (GS 26f.) ein, oder die Momente von *Wille* und *Vernunft* (GS 26f.), oder die Mündung in das neuzeitliche *Erleben* von Wirklichkeit (Hw 69).

<sup>354</sup> Zu Heideggers Auffassung bzgl. der ‘authentischen’ Bedeutung von *ἐνέργεια* vgl. u.a. (Wm 354-358; N II 368f.; BzP 281; Bes 187).

“Die Redewendungen »Weltbild der Neuzeit« und »neuzeitliches Weltbild« sagen zweimal dasselbe und unterstellen etwas, was es nie zuvor geben konnte, nämlich ein mittelalterliches und ein antikes Weltbild. Das Weltbild wird nicht von einem vormaligen mittelalterlichen zu einem neuzeitlichen, sondern dies, daß überhaupt die Welt zum Bild wird, zeichnet das Wesen der Neuzeit aus. [...] das Neue dieses Vorgangs liegt keinesfalls darin, daß jetzt die Stellung des Menschen inmitten des Seienden lediglich eine andere ist gegenüber dem mittelalterlichen und antiken Menschen. Entscheidend ist, daß der Mensch diese Stellung eigens als die von ihm ausgemachte selbst bezieht, sie willentlich als die von ihm bezogene innehält und als den Boden einer möglichen Entfaltung der Menschheit sichert. Jetzt erst gibt es so etwas wie eine Stellung des Menschen. Der Mensch stellt die Weise, wie er sich zum Seienden als dem Gegenständlichen zu stellen hat, auf sich selbst. Jene Art des Menschseins beginnt, die den Bereich der menschlichen Vermögen als den Maß- und Vollzugsraum für die Bewältigung des Seienden im Ganzen besetzt.” (Hw 83f.)

Deutlich wird also, dass Heideggers Kritik der Interpretations- und Übersetzungsgeschichte des *Energieia*-Begriffs sich sowohl gegen Humboldts Dialektik von *ergon* und *energeia* als Dialektik von *Sprache* und *Sprechen* als auch gegen Weisgerbers Konzept einer *Bewältigung des Seienden* durch Aufdeckung der wechselwirkenden Kräfte von *sprachgemeinschaftlicher Sprachverwendung* und *Muttersprachwirkung auf den Einzelnen* richtet.

Was Heidegger an Herder und Humboldt schätzt, sind also nicht deren theoretische Konzeptionen als solche, sondern vielmehr die ‘tiefdunklen Ahnungen’ eines eigentlicheren Geschehens, die im Rahmen der von ihnen befolgten metaphysischen Paradigmen allerdings keine Entwicklungsmöglichkeiten hatten. Während bezüglich Herder hier insbesondere die ungewöhnliche Rolle des *Horchens auf Sprache* (Her 117) herausgestrichen wird, ist es bei Humboldt ein weit grundlegenderer Zug von Sprache, nämlich die Eröffnung des Horizontes für dasjenige Verfahren, das Heidegger selbst als einzig wesentliches und ‘eigentliches’ verfolgte, die *Umwandlung der gewöhnlichen Sprache* in eine *andere*, ‘ursprünglichere’ und ‘eigentliche’. Die zwei Humboldt-Zitate, die Heidegger emphatisch am Ende von *Unterwegs zur Sprache* aufführt, seien hier vollständig mit Heideggers typographischen Hervorhebungen wiedergegeben:

“Wilhelm von Humboldt, dessen tiefdunkle Blicke in das Wesen der Sprache zu bewundern wir nicht ablassen dürfen, sagt: »Die *Anwendung* schon vorhandener Lautform auf die inneren Zwecke der Sprache ... läßt sich in mittleren Perioden der *Sprachbildung* als möglich denken. Ein Volk könnte, durch innere Erleuchtung und Begünstigung äußerer Umstände, der ihm überkommenen Sprache so sehr eine andere Form ertheilen, daß sie dadurch zu einer ganz anderen und neuen würde.« (§ 10, S. 84). An anderer Stelle (§ 11, S. 100) heißt es: »Ohne die Sprache in ihren Lauten, und noch weniger in ihren Formen und Gesetzen zu verändern, führt die Zeit durch wachsende Ideenentwicklung, gesteigerte Denkkraft und tiefer ein-

dringendes Empfindungsvermögen oft in sie ein, was sie früher nicht besaß. Es wird alsdann in dasselbe Gehäuse ein anderer Sinn gelegt, unter demselben Gepräge etwas Verschiedenes gegeben, nach den gleichen Verknüpfungsgesetzen ein anders abgestufter Ideengang angedeutet. Es ist dies eine beständige Frucht der *Litteratur* eines Volkes, in dieser aber vorzüglich der *Dichtung* und *Philosophie*.« (UzS 268)

Im Seminar von Le Thor 1969 hat Heidegger den in *Unterwegs zur Sprache* fehlenden Kommentar zur Bedeutung dieser zwei Zitate nachgeliefert:

“Dieser Text<sup>355</sup> zeigt die Möglichkeit an, daß die metaphysische Sprache ohne Änderung der Ausdrücke eine nichtmetaphysische Sprache werden kann.” (Sem 88)

Zudem heißt es im Seminarbericht, dass Heidegger es eigentlich erst durch Hölderlin verstanden habe<sup>356</sup>, wie nutzlos es sei, neue Worte zu prägen und wie notwendig, zur “Einfachheit der Sprache” (Sem 89) zurückzukehren. Die Verbindung von Hölderlin zu Humboldt ergibt sich dadurch, dass Humboldts Rede von der ‘mittleren Periode der Sprachbildung’ sich, wie Grotz (2000: 168) richtig angegeben hat, auf Phasen der Sprachentwicklung bezieht, in denen es keine Neubildungen von Lautformen mehr gibt, sondern Sprachentwicklung primär über die Ausschöpfung von Wortbildungsmustern vonstatten geht. Aus diesen Zusammenhängen heraus wird also deutlich, dass der positive Rekurs Heideggers auf Humboldt ausschließlich in Bezug auf die Erarbeitung (bzw. Art und Weise dieser Erarbeitung) der *eigentlichen langue*, der ‘Sprache des Seins’ bzw. ‘Sprache des Ereignisses’ erfolgt. Humboldt und Hölderlin fungieren also als die zwei ‘Zeugen’, die es als möglich ansehen, eine ganz andere Sprache zu ‘schaffen’, *ohne dabei* die herrschende Sprache über Bord zu werfen. Die Änderung der Sprache, die also auf offener Sprachebene eher unscheinbar ist (oder sein kann), auf verborgener Ebene aber systemverändernd ist, ist sowohl bei Heidegger als auch bei Humboldt (und Hölderlin) terminologisch als ‘*Gewalt*-tätigkeit’<sup>357</sup> be-

---

<sup>355</sup> Eigentlich müsste es heißen: *diese zwei Textstellen*, da Heidegger sich auf die *beiden* angegebenen Zitate bezieht (vgl. Sem 87f.).

<sup>356</sup> Richtig erkannt wird die Rolle Humboldts in der Sekundärliteratur von Grotz (2000: 168ff.) und von Kettering (1987: 24), wobei von beiden die flankierende Rolle Hölderlins in dieser Frage nicht zusätzlich thematisiert wird.

<sup>357</sup> Schon in der Phase von *Sein und Zeit* ist ‘Gewalt’ oder ‘Gewaltsamkeit’ für Heidegger das Kennzeichen von *sprachlicher Auslegung*, die sich nicht an der (Macht der) Norm ausrichtet, sondern an Sprache als ‘eigentlicher’ (“Die existenziale Analyse hat daher für die Ansprüche bzw. die Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung ständig den Charakter einer *Gewaltsamkeit*. Dieser Charakter zeichnet zwar die Ontologie des Daseins besonders aus, er eignet aber jeder Interpretation, weil das in ihr sich ausbildende Verstehen die Struktur des Entwerfens hat.” (SuZ 311)). In späteren Schriften wird *Gewaltsamkeit* dann systematisch mit dem hermeneutischen Akt der ungewohnten Textinterpretation und der ungewohnten Übersetzung (als Auslegungsakt) verbunden. Hermeneutik ist aber für Heidegger nicht nur Textinterpretation, sondern eben auch Hermeneutik der *langues* (als ‘Auslegung’ oder ‘Herauslegen’ der ‘Sprache des Seins oder Ereignisses’). Diese beiden Aspekte verbinden sich nicht nur in Bezug auf den Gesichtspunkt der *Übersetzung*, sondern eben auch auf die Hermeneutik der eigenen muttersprachlichen und an-

griffen, so dass die schon zuvor vermutete Naheführung der *Gewalt*-Begriffe bei Humboldt und Heidegger zusätzliche Legitimation erfährt. Zwar ist sprachliche ‘Gewalt-tätigkeit’ nach Heidegger als ‘Ausfahrt ins Unheimliche’ nie auf ein rein subjektives Vermögen gegründet und möchte sich jenseits der Dialektik von sprachlicher Gewalt und Macht bei Humboldt ansiedeln, behält aber den typisch Humboldtschen Zug des verändernden Eingriffs in das System und Regelwerk der *langue*.<sup>358</sup>

(ii) Heideggers Auseinandersetzung mit Cassirer wirft – gewissermaßen als Ersatz für die fehlende direkte Auseinandersetzung mit Weisgerber – ein deutlicheres Licht auf Heideggers Stellung zu der auch für Weisgerber (wie wir sahen, im Rekurs auf Cassirer vertretenen) zentralen These von der Sprache als *Objektivierung des Geistes* bzw. *objektiver Geist*. Wir werden uns in der Folge nur auf die in dieser Auseinandersetzung thematisierte Sprachfrage konzentrieren und ihren zweiten Pol, die Kantrezeption, da hierfür nicht unmittelbar von Belang, ausklammern.

Wie allgemein in der Forschungsliteratur betont (u.a. Krois 1983: 147ff.; Kaegi 2002: 72; Friedman 2004: 135ff.), vollzog sich der Disput zwischen beiden Philosophen auf der Basis von gegenseitiger Achtung und Respekt, obwohl die Differenzen von Beginn an offenkundig waren. Wie eine Fußnote in *Sein und Zeit* (also von 1927) nahelegt, hatte Heidegger nach der ersten Begegnung mit Cassirer 1923 aber wohl noch einige Jahre die Hoffnung, dass sich eine “Übereinstimmung in der Forderung einer existenzialen Analytik” (SuZ 51, Anm.1), die Heidegger auf dem Kongress in Hamburg lanciert hatte, ergeben würde. Heideggers Hoffnung beruhte aber wohl eher auf der Vorstellung, dass er mit seiner fundamentalontologischen Daseinsanalyse im Stande sei, Cassirer zu überzeugen und auf seine Seite zu bringen. Dies wird besonders deutlich in den vorbereitenden Arbeiten zu *Sein und Zeit*, in denen Heidegger zum einen klar herausstellt, dass Cassirers Ablösung des Substanzbegriffs durch den Funktionsbegriff nicht dasselbe leiste, was der von ihm herausgestellte Bedeutungs- (später: Bewandtnis-)zusammenhang des In-der-Welt-seins leisten wollte (PGZ 272ff.). Die Zurückweisung Cassirers lässt aber zu wünschen übrig, da Heidegger die Unzureichendheit des Funktionsbegriffs nur durch den Verweis auf seine Provenienz aus dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Bereich begründen

---

derer *langues*, auf das ‘Hören’ des in ihr ‘eigentlich Gesagten’. In diesem Sinne ist ‘Gewalt’ dann in verlängerter Linie auch das ‘Ausrücken ins Ungesagte’: “Der *Gewalt-tätige*, der Schaffende, der in das Un-gesagte ausrückt, in das Un-gedachte einbricht, [...] steht jederzeit im Wagnis. [...] Die eigentliche Auslegung muß jenes zeigen, was nicht mehr in Worten dasteht und doch gesagt ist. Hierbei muß die Auslegung notwendig Gewalt brauchen.” (EiM 123f.). Der Rekurs auf Humboldts Sprachformveränderung durch die ‘Gewalt’ der *parole*, die ihre ‘Gewalt’ nur dadurch entfalten kann, dass sie mit einem ‘tieferen Empfindungsvermögen’ in *langue* und ihre faktische Normativität ‘eindringt’, passt exakt in diesen Zusammenhang.

<sup>358</sup> Insofern sind Untersuchungen zu Heideggers Gewaltbegriff, die diesen Bezug zu Humboldt außer Acht lassen, wie beispielsweise diejenige von Durst (1998), im Ansatz systematisch unvollständig.

möchte. Auch die Verweise auf die aktuellere Schrift Cassirers, den 1923 erschienenen ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* zur Sprache machen deutlich, dass Heidegger sich über den eigentlichen Kern der Differenz zu Cassirer noch nicht hinreichend bewusst war. Zwar heißt es programmatisch an einer Stelle

“Vor der Frage, wie die Sprache »die Zeit« selbst thematisch ausdrückt, liegt die ursprünglichere, wie in der Sprache als solcher sich das Zeitlichsein des Inseins zeigt.” (BZ 74),

andererseits aber deutet eine andere Passage an, dass Heidegger Cassirers Philosophie der symbolischen Formen in ihrem Anspruch als Kultur-, Geist- und Logosphilosophie *regional*, also in Bezug auf ‘Seinsregionen’, durchaus als möglicherweise gerechtfertigt ansieht:

“Zuletzt hat Cassirer in der Schrift »Philosophie der symbolischen Formen« die verschiedenen Lebensgebiete Sprache, Erkenntnis, Religion, Mythos unter der Grundorientierung als Ausdrucksphänomene des Geistes zu deuten gesucht. Er hat zugleich versucht, die *Kritik der Vernunft*, die Kant gegeben hat, zu einer *Kritik der Kultur* zu erweitern. [...] Die universale Verwendbarkeit solcher formaler Leitfäden wie >Gestalt<, >Zeichen<, >Symbol< täuscht dabei leicht über die Ursprünglichkeit und Nichtursprünglichkeit der damit erreichten Interpretation hinweg. **Was für ästhetische Phänomene angemessener Ansatz sein kann**, kann für andere Phänomene gerade das Gegenteil einer Aufklärung und Interpretation bewirken.” (PGZ 277; Hervorhebung durch Dickdruck B.S.)

Weitaus klarer und bestimmter ist Heidegger dann in der 1928 erschienenen Rezension des zweiten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* zum Mythos, in der mehrfach kategorisch festgestellt wird, dass eine jegliche historische Erscheinungsform eines bestimmten Denkens oder von Sprache der *vorgängigen* Fundamentalanalyse des Daseins bedürfe:

“In der Mana-Vorstellung bekundet sich nichts anderes als das zu jedem Dasein überhaupt gehörige Seinsverständnis, das sich je nach der Grundart des Seins des Daseins – also hier des mythischen – in spezifischer Weise abwandelt und im Vorhinein Denken und Anschauen erhellt. [...] [Es bleibt zu beachten], daß dergl. Verhaltungen des mythischen Daseins immer nur Weisen sind, gemäß denen die Transzendenz des Daseins zu seiner Welt enthüllt, aber nie erst hergestellt wird.” (Heidegger 1928: 1009f.)

Die Volte gegen den Aspekt des Herstellens und die Betonung der kategorischen Vorgängigkeit des jeweiligen Daseinsverstehens zeigt, dass Heidegger sich hier der Differenzen zu Cassirer schon weitaus klarer bewusst ist.

Ebenfalls in das Jahr 1928 fällt Cassirers deutliche Erfassung der Unterschiede zu Heidegger, die er besonders klar nach der Lektüre von *Sein und Zeit* im Entwurf einer Kritik an Heidegger in Notizen angefertigt hatte, die aber unveröffentlicht blieben und erst 1983 von Krois publiziert wurden (Krois 1983:

164-166). Zwei Passagen aus diesem Text zeigen, wo Cassirer die entscheidenden Differenzen sieht:

“Alles «Allgemeine», Hingabe an das Allgemeine ist für H. ein «Verfallen» – ein Wegblicken vom «eentlichen» Dasein – eine Hingabe an die Uneigentlichkeit an das «Man» –

Hier wesentlich scheidet sich sein Weg von dem unseren –

Das Ontologische läßt sich nicht vom Ontischen, das Individuelle nicht vom «Allgemeinen» in der Weise trennen, wie H. es versucht – sondern das eine findet sich erst am anderen –

Wir fassen das Allgemeine nicht als blosses Man, sondern als «*objektiver* [sic!] Geist u. objektive *Kultur* –»

[...] die «Rede» wird nicht als *logos* als Vernunftgehalt erfasst, sondern sie erstarrt zum blossen «Darüber-Sprechen», zum oberflächlichen «Gerede». 160ff., 167ff., –

Die Hingabe an die Welt des «Allgemeinen» gilt auch hier als ein blosses *Wegsehen* von sich, als eine Art »Sündenfall«.

*Hier* wesentlich trennen wir uns von ihm – denn der objektive-Geist [sic] geht uns nicht in der Struktur der Alltäglichkeit auf und unter –

Das «Unpersönliche» besteht nicht nur in der abgeblassten sozialen Form der Durchschnittlichkeit, Alltäglichkeit des «Man» –

sondern in der Form des *überpersönlichen* Sinnes –

für dieses Über-Persönliche hat Heideggers Philosophie kein Organ –”  
([Cassirer in] Krois 1983: 164f.)

Aus diesen kritischen Bemerkungen Cassirers geht hervor, dass seine Konzeption der Geist- und Logosgenese nicht nur mit Heideggers fundamentalontologischer Daseinsanalyse unvereinbar ist, da nach Cassirer jegliches Denken immer ‘objektiver’ wird, insbesondere die ‘Begriffe’ von Raum und Zeit in ihrer Tendenz, über die schon fortgeschrittene Form der homogenen naturwissenschaftlichen Raum- und Zeitvorstellung zu gänzlich reinen Relationsbegriffen zu werden.<sup>359</sup> Gerade diese Raum- und Zeitvorstellung kritisiert Heidegger als metaphysisch dekadente. In der späteren seinsgeschichtlichen Phase seines Denkens wird dies noch deutlicher als in der Phase von *Sein und Zeit*, da nun die ‘Spätphasen’ von Logos und Sprache noch ‘unbarmherziger’ und radikaler als in der

---

<sup>359</sup> Aus Cassirers Perspektive gab es zur Zeit der Abfassung dieser kritischen Kommentare aber (noch?) die Möglichkeit von Vereinbarkeit: “[...] es gibt zuletzt ein Losreißen vom *bloss*-Ontologischen, ohne daß doch das Band mit ihm *zerrissen* wird.” ([Cassirer in] Krois 1983: 165). Die Erkenntnisse der Heideggerschen Daseinsanalyse hätten demzufolge eine Funktion für die Erklärung von Prozessen der mittleren Phase der Logosgenese, würden aber bezogen auf die Endphase der Logosgenese stark an Gewicht verlieren.

‘Gestellhaftigkeit’ einer ubiquitären Verrechnung alles Seiendes verfangen gesehen werden. Mit Sicht auf Weisgerber wird damit auch klar, dass nach Heidegger die Vertreter der These von Sprache als *Objektivierung des Geistes*, egal ob bezogen auf die – aus Cassirers Sicht – mittlere Phase der *langues*-Weltbilder oder die Endphase der Logos- und *langage*- (*qua hyperlangue*-)Konstitution, es schlicht und einfach vergessen, auf den (im Sinne Heideggers) ‘metaphysischen’ Fundierungszusammenhang dieser These zu reflektieren.

Zu einer intensiven Auseinandersetzung um die Sprachthematik kommt es – trotz Davos – nach 1928 nicht, vielmehr bleibt es bei einigen wenigen Hinweisen und Anspielungen auf diese zentrale Thematik. Auf den Davoser Hochschulkursen im Frühjahr 1929, bei denen es zur berühmten ‘Podiumsdiskussion’ zwischen Cassirer und Heidegger kommt, klingt die Sprachthematik zwar an, wird aber nicht eigens diskutiert. Thematisch wird sie an den Diskussionsstellen, an denen die beiden Philosophen auf die grundlegenden Differenzen ihrer Positionen Bezug nehmen. Heidegger wirft Cassirer vor, dass bei ihm zwar der *terminus ad quem* seines Ansatzes deutlich artikuliert sei und in dem Entwurf des Ganzen einer Kulturphilosophie liege, der *terminus a quo* aber “vollkommen problematisch” (KM 288) bleibe, d.h. in Heideggers Sicht von gängigen metaphysischen Voraussetzungen ausgehe und ontologisch vollkommen unzureichend, nämlich nicht daseinsanalytisch, fundiert sei. Bezüglich seines eigenen *terminus ad quem* möchte Heidegger das in ihm notwendig beschlossene Prekäre nicht als Evidenz ausgeben, und bleibt bei einer Charakterisierung desselben als Frage: “Was heißt überhaupt Sein?” (KM 288). Implizit verbirgt sich hier das tiefere Problem, wie überhaupt ein sprachlicher Zugang zu diesem Sein gewonnen werden kann, das für Heidegger gerade zu dieser Zeit das entscheidende Problem seines Denkens war. Cassirer hat demgegenüber die Antwort auf dieses Problem schon parat, die Heidegger natürlich nicht akzeptieren konnte, da sie kein Organ für die ‘metaphysische Verfallenheit’ von Sprachen und Sprache hat:

“Es gibt so etwas wie *die* Sprache. Und so etwas wie eine Einheit über der Unendlichkeit der verschiedenen Sprechweisen. Darin liegt der für mich [Cassirer; B.S.] entscheidende Punkt. Und darum gehe ich von der Objektivität der symbolischen Form aus, weil hier das Unbegreifliche getan ist. Die Sprache ist das deutlichste Beispiel. Wir behaupten, daß wir hier einen gemeinsamen Boden betreten. Wir behaupten das zunächst als Postulat. Und trotz aller Täuschungen werden wir an dieser Forderung nicht irre. Das ist das, was ich die Welt des objektiven Geistes nennen möchte. Vom Dasein aus spinnt sich der Faden, der durch das Medium eines solchen objektiven Geistes uns wieder mit anderem Dasein verknüpft. Und ich meine, es gibt keinen anderen Weg von Dasein zu Dasein als durch diese Welt der Formen.” (KM 293)

Im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, der 1929 erschien, bezieht sich Cassirer, da der Text schon ausgearbeitet war, nur in einigen nachge-



tragenen Fußnoten auf Heideggers *Sein und Zeit*. Sie demonstrieren insbesondere im Bezug auf das Problem der Konstitution der Begrifflichkeit von *Raum*

“Unsere eigene Betrachtung und Aufgabe unterscheidet sich von derjenigen Heideggers vor allem darin, daß sie nicht bei dieser Stufe des »Zuhandenen« und seiner Art der »Räumlichkeit« verweilt, sondern daß sie, ohne sie irgend zu bestreiten, über sie hinausfragt. Sie will den Weg verfolgen, der von der Räumlichkeit als einem Moment des Zuhandenen zum Raum, als der Form des Vorhandenen, hinführt, und sie will weiter aufzeigen, wie dieser Weg mitten durch das Gebiet der symbolischen Formung [...] hindurchführt.” (Cassirer 1997b: 173f., Anm.1)<sup>360</sup>

und *Zeit*

“Wie beim Raume, so bildet auch bei der Zeit dieser Übergang, diese *μετάβασις* vom Seinssinn des Daseins zum «objektiven» Sinn des »Logos« ihr [der Philosophie der symbolischen Formen; B.S.] eigentliches Thema und ihr eigentliches Problem.” (ebd. 190, Anm. 1)

die unüberwindbaren Differenzen zu Heidegger. Bei diesen bleibt es dann auch, weder Cassirers berühmte Rezension des Heideggerschen Kantbuches (Cassirer 1931) fügt hier etwas Wesentliches hinzu, noch verwirklichte Heidegger sein Vorhaben (Krois 1983: 148f.), den dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* zu rezensieren. Wenn man so will, dann lassen sich einige Passagen Heideggers ab der Zeit der *Beiträge zur Philosophie*, die sich gegen das Konzept einer Kulturphilosophie<sup>361</sup> bzw. (man beachte hier wieder die implizite Kritik an Weisgerber) von Philosophie als Kulturgut (BzP 38) richten, auch als Kritik an Cassirer lesen. Dass Cassirer aber weiterhin, trotz aller Differenzen, ernst genommen wurde, zeigt eine Stelle aus den *Beiträgen zur Philosophie*, bei der der nicht namentlich genannte Adressat wohl (auch?) Cassirer ist:

“Das leiblich-seelisch-geistige Wesen des Menschen wird in der Sprache wiedergefunden: der Sprach-(Wort)-Leib, die Sprach-Seele (Stimmung und Gefühlston und dergleichen) und der Sprach-Geist (das Gedachte-Vorgestellte) sind geläufige Bestimmungen aller Sprachphilosophie. Diese Auslegung der Sprache, man könnte sie die anthropologische nennen, gipfelt darin, in der Sprache selbst ein Symbol des Menschenwesens zu sehen. Wenn hier die Fragwürdigkeit des Symbolgedankens (ein echter Sproß der in der Metaphysik waltenden Verlegenheit zum Seyn) zurückgestellt wird,

---

<sup>360</sup> Auch in Cassirers Vortrag auf den Hamburger Sprachtagen 1931 findet sich eine ähnliche Stelle mit explizitem Bezug auf Heideggers Terminologie, in der Cassirer mit Bezug auf aphasische Kranke behauptet, sie verblieben in der mit dem Zuhandenen gegebenen Raumvorstellung und gelangten nicht zur homogenen Raumvorstellung des Vorhandenen (Cassirer 1995: 133). Dass darin, wie die Herausgeber insinuieren (ebd. 158, Anm. 19), eine unterschwellige Ironisierung Heideggers zu sehen ist, würde ich eher bezweifeln, vor allem wegen der Parallele zur hier angeführten Fußnote und der Tatsache, dass es sich um ein sehr grundlegendes Problem handelte.

<sup>361</sup> So heißt es etwa an einer Stelle: “»Kultur« ist metaphysisch desselben Wesens wie die »Technik«. Kultur ist die Technik der Historie, die Art, wie das historische Wert-rechnen und Güterschaffen sich einrichtet und damit die Seinsvergessenheit ausbreitet.” (Bes 170)

müßte demgemäß der Mensch als jenes Wesen begriffen werden, das in seinem eigenen Symbol sein Wesen hat [...]. Offen bleibe, wie weit diese metaphysisch zu Ende gedachte symbolhafte Deutung der Sprache im seinsgeschichtlichen Denken über sich hinausgeführt werden kann und dabei Fruchtbare erwächst.“ (BzP 502)

Diese Stelle spiegelt sehr schön den Versuch Heideggers, an dem er sich vermutlich in der Zeit um 1929 vergeblich abarbeitete, Cassirers *methodischem Weg* der Logosgenese durch ‘Entmetaphysizierung’ etwas abzugewinnen, wobei der verwandelte, ‘eigentliche’ und utopische Logos zum Symbol, Wort und Zeichen des menschlichen Wesens wird.

(iii) Heideggers Humboldt-, Herder- und Cassirerrezption bestätigt die bisher erarbeiteten Ergebnisse aus erweiterter Perspektive. Zugleich zeigen diese Diskussionen deutlicher als zuvor, dass Heidegger der Standardthese vom sprachlichen Weltbild unmöglich zustimmen konnte. Dies betrifft nicht nur die These vom muttersprachlichen Weltbild, sondern auch ihre energetische Fassung, die eine Wechselwirkung von Mensch und Sprache ansetzt. Auch die Ansicht, dass Sprache objektiver Geist bzw. Objektivation des Geistes ist, ist für Heidegger keine wesentliche Einsicht. Sätze wie “[W]ir sind an unsere Muttersprache [...] gebunden” (Hw 302), die auf scheinbar frappierende Ähnlichkeiten zu den Positionen der Weltbildphilosophen verweisen, müssen also mit Vorsicht gelesen werden. Richtig ist, dass nach Heidegger unser Weltverstehen in muttersprachlicher Vermittlung geschieht und von Geburt an ansetzt. Wir sind also nach Heidegger in Muttersprache ‘geworfen’. Dies führe aber geradewegs in die Alltäglichkeit des vom Man geleiteten Verstehens und in die unhinterfragte Übernahme der seinsgeschichtlich jeweils dominanten metaphysischen Denkform, d.h. heute in die Dominanz des ‘gestellhaften’ Verstehens von Mensch und Welt. In eben *dieser* Hinsicht unterschreibt Heidegger also durchaus die These von der sprachlichen Weltansicht. Der entscheidende Ausstieg aus den Fesseln der Muttersprache besteht aber dann in einer Destruktion ihrer als Norm und einer selegierenden Hermeneutik der Muttersprache. In ihrem konstruktiven Teil schafft diese Hermeneutik eine eigene Sprache, einen Idiolekt, der den Verbindungsfaden zur Muttersprache zwar nicht verliert und nicht verlieren will, aber ein derart eigenes ‘Regelwerk’ schafft, dass der Boden der geteilten Weltansicht sich nicht mehr von der Muttersprache her bestimmt, sondern vom Idiolekt.

In der Forschungsliteratur zu Heidegger, Humboldt und Weisgerber gibt es einige wenige Stellungnahmen, die eben diese Position vertreten, sie aber in keinem einzigen Fall wirklich begründen, sondern nur als Hinweis bzw. Hypothese in den Raum stellen. Sie seien kurz referiert.

In seiner umfangreichen Studie zu Weisgerbers Sprachauffassung stellt Peter Hartmann 1958 zu Recht fest:

“An dieser Stelle [das Menschheitsgesetz der Sprache bei Weisgerber betreffend; B.S.] zeigt sich auf den ersten Blick eine gewisse Nähe zu

Heidegger, der die Sprache für ein 'Existenzial' hält, d.h. für einen die Existenz des Daseins (des Menschen) als 'Dasein' im 'In-Sein' begründenden Faktor (s. *Sein und Zeit* 160ff.). Sieht man aber genauer zu, so bleibt diese grundsätzliche Konzeption der Zentralität alles Sprachlichen die fast einzige Übereinstimmung in den beiden Systemen, die sich ansonsten eher überkreuzen anstatt parallel laufen. Das bestätigt auch eine (mündliche) Auskunft Prof. Weisgerbers selbst, daß Heidegger nicht bewußt auf ihn eingewirkt habe, seine Konzeptionen dagegen stark durch de Saussure und Cassirer angeregt worden seien." (Hartmann 1958: 19, Anm. 9)

Dennoch 'expandiert' dann diese Überkreuzungsstelle bei Hartmann dadurch, dass er an späterer Textstelle betont, dass Heideggers sprachliches 'In-Sein' in der Welt dem 'Sich-Befinden' in der sprachlichen Zwischenwelt Weisgerbers entspreche (ebd. 43), was aber durchaus ebenfalls vertretbar ist. Diesen Einsichten, die beiläufig und ohne weiteren Kommentar geäußert werden, entspricht die gleichfalls richtige Bemerkung, dass Heidegger sich mit dem letzten Beitrag in *Unterwegs zur Sprache, Der Weg zur Sprache*, in welchem die oben besprochenen zentralen Humboldtzitate stehen, von anderen Zugängen zur Sprachthematik klar absetze, wobei Hartmann in Klammern hinzufügt: "speziell Humboldts" (Hartmann 1960: 277).

Überraschend klar ist auch der kurze Kommentar Leonhard Josts, der die Sprachauffassungen Humboldts und Weisgerbers über die Fokussierung des Energiebegriffs vergleicht und zu der schon erwähnten berüchtigten Auffassung gelangte, Weisgerber sei ein *Humboldt redivivus*. Jost schreibt nach einem kurzen Seitenblick auf Heidegger:

"Gelegentlich scheint eine Verwandtschaft mit Anschauungen Humboldts und Weisgerbers vorzuliegen. Doch bestehen wesentliche Unterschiede. Die Energie der Sprachkraft, ihre Wirklichkeit erschließt sich bei Weisgerber primär die Welt des Seienden (freilich «Sein» genannt), für Heidegger aber kommt in der Sprache das Sein des Seienden zur Sprache. Ferner: Humboldts Identifikation der Sprache mit dem «Volksgeist» und Weisgerbers Wirklichwerden der Sprachkraft in der Muttersprache einer Sprachgemeinschaft bleiben ebenfalls (zu) menschbezogen. Für Heidegger ist die Sprache eine Energie, die ihre Kraft und Erfüllung herleitet aus *dem Sein*." (Jost 1960: 133)

Darüberhinaus projiziert Jost einen Ort möglicher gemeinsamer 'Forschung' im Sinne Heideggers, Weisgerbers und Humboldts:

"In Heideggers (aber gewiß auch Humboldts und Weisgerbers) Sinn können die verschiedenen Sprachen der Erde daraufhin untersucht werden, wie in ihnen das «Sein» erscheint und wie es die Menschen anspricht in einer ihr ganzes Denken und Handeln (mit-)bestimmenden Weise." (ebd. 134)

Hier also wäre Sprachinhaltsforschung zur 'Seinsinhaltsforschung' umgewandelt, und würde ihr Projekt eines universalen Sprachenvergleichs als universale Her-

meneutik der *langues* betreiben, die zur Entwicklung einzelsprachspezifischer Seinsidialekte führen würde.

Von kritischer Warte aus kommt Tomus, die im Gefolge Knoblochs die reaktionär-totalitäre Ideologie des 'neuen deutschen Sprachbegriffs' der Weimarer Zeit entlarven möchte, nach einer kurzen Analyse der Heideggerschen Sprachauffassung in *Sein und Zeit* zum ebenfalls richtigen Schluss:

“Man muss sich nun vor Augen führen, was Heideggers theoretische Bestimmungen auf Weisgerbers Muttersprachideologie angewendet bedeuten würden: *Muttersprache* als Verfallserscheinung; Befreiung aus den Klauen der *Muttersprache* nicht nur möglich, sondern sogar anzustreben, ganz abgesehen davon, dass bei Heidegger der erkenntnistheoretische Wert der Sprache (wegen der ihr innewohnenden Tendenz Seiendes [müsste heißen: *Sein*; B.S.] zu *verdecken*) äußerst zweifelhaft erscheint. Weisgerbers *Eingliederung ins muttersprachliche Weltbild* wäre demnach *Verfallenheit* an das *Gerede*, das *Man*. Der elitäre Charakter von Heideggers Lehre konterkariert Weisgerbers massendemokratisch-egaliserende Muttersprachideologie.” (Tomus 2004: 251f.)

Die daran anschließenden Sätze gehen, wie wir weiter unten noch deutlicher sehen werden, zu weit. Weisgerber hat Heidegger in der Weimarer Zeit entweder nicht rezipiert oder nicht verstanden:

“Dass die «Neuerer» die Auseinandersetzung mit Heidegger meiden, ist vermutlich ein taktischer Zug. Angesichts der Wirkung, die *Sein und Zeit* Ende der 20er Jahre bereits entfaltet, wäre es unklug sich gegenüber der neuen existenzphilosophischen Welle in Frontstellung zu begeben, zumal es um die eigene Akzeptanz in der Fachphilosophie nicht gerade bestens bestellt ist.” (ebd. 252)

Zudem sei verwiesen auf eine Stelle bei Derrida, in der dieser betont, dass die Muttersprachbestimmtheit der Seinssprache bei Heidegger nicht verwechselt werden dürfe mit einem kultursprachlichen Relativismus, den man legitimerweise mit den nicht explizit genannten Humboldt und Weisgerber verbinden darf:

“Nein; ein solcher Gedanke, der einem kultursprachlichen und anthropologischen Relativismus entsprechen kann – jede einzelne Gemeinschaft denkt und denkt zugleich und auf gleiche Weise in ihrer Sprache – entspricht nicht dem Heideggerschen Denken, gehört ihm nicht an. Heidegger würde sagen, daß er nicht dem *Denken* entspricht oder angehört: dem Denken, das einzig (mit) dem Sein *korrespondiert, entspricht*, einzig in dem Maße, in dem es – als singuläres Ereignis – eine Sprache gibt, die es vermag, das Sein zu benennen, oder, besser noch, die es vermag, sich vom Sein anrufen zu lassen.” (Derrida 2000: 83)

In der Regel kommt es aber gar nicht erst zu solchen Einsichten. In der Folge seien zunächst die verschiedenen Forschungspositionen dokumentiert, die eine Gleichsinnigkeit Heideggers mit Weisgerber bzw. Humboldt behaupteten.

#### 4.4.2. Behauptete Nähe von Heidegger zu Weiserber oder Humboldt

In diesem Unterkapitel empfiehlt es sich, drei unterschiedliche zeitgeschichtliche und 'ideologische' Kontexte zu unterscheiden, in denen die These von einer Nähe Heideggers zu Weiserber bzw. Humboldt vorgebracht wurde. (i) Für den Kontext unserer Arbeit zentral ist dabei die Zeit von 1954 bis 1964, in der diese These vorrangig von einer ganzen Reihe von Personen im näheren Umfeld des Weiserberschen Wirkungskreises vertreten wurde. Dabei empfiehlt es sich, diesen Rezeptionskomplex als Einheit zu fassen und chronologische Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Nach 1974 verliert diese Rezeptionslinie Präsenz und Relevanz, wird nur noch durch verstreute 'Nachlesen' Gippers am schwachen Leben erhalten, und ansonsten im Prinzip nicht mehr diskutiert. (ii) In der neueren Forschung wird bisweilen die Nähe Heideggers zu Humboldt thematisiert. Dieser Kontext steht mit dem ersten in keiner direkten Verbindung. (iii) Parallel hierzu wurde und wird eine Nähe Heideggers zu Weiserber, manchmal auch mit direktem Einbezug Humboldts, in ideologiekritischer Absicht postuliert, wobei die in diesem Kontext vorgebrachten Meinungen aus unterschiedlichen zeit- und wissenschaftsgeschichtlichen Perspektiven stammen, die die gesamte Spanne von den 30er Jahren bis heute umfassen.

(i) Bis auf einen kurzen Hinweis auf die Habilitationsschrift Heideggers zu Duns Scotus (Weiserber 1930a: 32), der über die Funktion einer bibliographischen Angabe nicht hinausgeht, wird Heidegger meines Wissens von Weiserber bis 1954 nie in seinen Schriften auch nur erwähnt.<sup>362</sup> Man darf einerseits vermuten, dass Weiserber sich nie richtig mit Heidegger befasst hat<sup>363</sup> bzw. keinen Zugang zu Heideggers Denken fand, andererseits vielleicht auch die These einer Nähe zu Heidegger besonders in der frühen Nachkriegszeit scheute, um nicht wie Heidegger in die öffentliche Diskussion um nationalsozialistische Tendenzen zu geraten. Als dies dann, unabhängig von einem eventuellen Heidegger-Bezug, doch geschah, mag Weiserber diese Scheu auch aufgegeben haben. Wie dem auch sei, 1954 jedenfalls formuliert Weiserber in einer Fußnote einen ersten scheuen Versuch, dieses Thema als Forschungsdesiderat herauszustellen:

"Es wäre an der Zeit, ihre Auswirkungen [die der sprachphilosophischen Grundeinsicht der Sprachinhaltsforschung; B.S.] namentlich für die Philosophie (im Anschluß an *E. Cassirer*, *R. Höningwald* [...] auch manche orakelhaften Sätze von *M. Heidegger*) zu überblicken." (Weiserber 1954a: 572, Anm. 4)

Scheu ist dieser Versuch, weil er im Wort *orakelhaft* einerseits die Distanzierung zu Heidegger markiert, andererseits aber auch das eigene Nicht-Verstehen

---

<sup>362</sup> Im Weiserber-Archiv in Kassel fand sich nach Einsicht in den Bestand der allerdings nicht vollständigen (!) Privatbibliothek Weiserbers von Heideggers Schriften nur ein Exemplar der Rektoratsrede Heideggers.

<sup>363</sup> Dies bestätigt ja auch das in 4.4.1. angeführte Zitat Hartmanns, dass Weiserber ihm mündlich mitgeteilt habe, dass er von Heidegger nicht 'bewusst' beeinflusst worden sei.

kundgibt. Das Forschungsdesiderat wird also eher an andere adressiert. 1955 lancierte dann Apel, der beim Weisgerber befreundeten und ebenfalls in Bonn lehrenden Rothacker habilitierte, einen ersten Hinweis auf Heideggers eventuelle Nähe zur Sprachinhaltsforschung (Apel 1955: 199), wobei aber bei Apel in dieser Phase die Konzentration auf ein Zusammendenken der Ansätze Rothackers und Heideggers vorherrschte (vgl. u.a. Apel 1955/57: 68). 1957 veröffentlichte der katholisch orientierte Neunheuser in Weisgerbers Publikationsorgan *Wirkendes Wort* dann einen kurzen Aufsatz zu Heideggers Sprachauffassung, in der sowohl die *Sein und Zeit*-Phase als auch die nach dem Krieg veröffentlichten *Holzwege*, der *Humanismusbrief* und *Was heißt Denken?* berücksichtigt werden. Dabei stellt Neunheuser die Vermutung auf, dass Weisgerbers sprachliche Zwischenwelt eine Analogie aufweise zur Stellung von Sprache zwischen Denken und Sein bei Heidegger (Neunheuser 1957: 3, Anm. 13). Einige Seiten später wird dann eine Parallele zwischen Weisgerber und Heidegger mit Rekurs auf je einen Satz der beiden Protagonisten konstruiert. Zunächst heißt es im Text:

“Von der «Muttersprache» (Weisgerber) aber heißt es «Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht.» (ebd. 6)

In der dazugefügten Fußnote, die die bibliographische Angabe (Hw 61; Passage aus *Der Ursprung des Kunstwerkes*) liefert, wird dann dem Leser ein Weisgerber-Satz zum Vergleich angeboten:

“Eine Muttersprache ist der Prozeß des Wortens der Welt durch eine Sprachgemeinschaft.” (ebd. Anm. 23)

Den Heidegger-Satz hatte schon Apel 1955 in die Nähe der Sprachinhaltsforschung gerückt<sup>364</sup>, die Parallelisierung zum Weisgerber-Satz scheint aber das ‘Verdienst’ Neunheusers zu sein. Seine Anregung wird von Weisgerber wenig später dann dankend aufgenommen, denn er wiederholt die Gegenüberstellung genau dieser zwei Sätze und das Postulat einer sich hier indizierenden Nähe zu Heidegger in der Rothacker-Festschrift 1958 (Weisgerber 1958b: 281), jedoch nur mit Hinweis auf Apel und Rothacker, nicht auf Neunheuser. Neu ist die strategisch geschickte Zusatzbemerkung, dass sich in diesen beiden Sätzen zwei “sich deutlich treffende Bestimmungen ergaben” (ebd.), die auf “völlig verschiedenen wissenschaftlichen und terminologischen Voraussetzungen” (ebd.) beruhten, geschickt deswegen, weil hier eine Gemeinsamkeit *nur im Ergebnis* postuliert wird und die Hypostasierung *völlig anderer Voraussetzungen und Termini* sozusagen ein Alibi dafür liefert, dass Gemeinsamkeiten in der Entwicklung und Gestaltung der jeweiligen Konzeptionen gar nicht erst untersucht zu werden brauchen und womöglich auch gar nicht existieren. Möglich ist, dass sich Weis-

---

<sup>364</sup> Der Satz erscheint bei Apel als vorletztes Glied einer wahren Kadenz (für Apel ansonsten untypisch) von Heideggerzitataten, woran sich dann der ganz kurze Schluss des Aufsatzes mit dem kurzen Hinweis auf Weisgerber anschließt (Apel 1955: 198f.).

gerber hier am oben schon angegebenen Urteil P. Hartmanns in seiner Arbeit über Weisgerber, ebenfalls aus dem Jahr 1958, orientierte.

1959 überrascht dann sicherlich Apel in seinem Beitrag zur Weisgerber-Festschrift mit einer erstmals wirklich argumentativ ausgearbeiteten Durchführung der bisher nur als Vermutung geäußerten These von der Nähe Heideggers zu Weisgerber. Wir brauchen die schon in Kap. 3.2.4. vorgelegten Untersuchungen und Zitatangaben hier nicht im Einzelnen zu wiederholen. Apels Argumentation, die ihren Ausgang vom philosophischen Wahrheitsbegriff nimmt, konstruiert den Zusammenhang zwischen Weisgerber und Heidegger wie folgt: Heidegger habe in *Sein und Zeit* vollkommen zu Recht das falsche Verständnis von Wahrheit als Richtigkeit seines falschen Geltungsanspruches überführt (Apel 2002a: 117f.; 130) und gezeigt, dass sich im präreflexiven, leibhaften und immer schon sprachlichen Umgang mit Zuhandenem Welt konstituiere, wobei jegliche Feststellung von Tatsachen in diesem sprachlichen Umgang mit Zuhandenem *als Schein* entlarvt und zurecht auf die eigentlich zugrundeliegende sprachlich-hermeneutische Auslegung von Welt gegründet worden sei. Ebenfalls wurde schon gezeigt, dass Apel dabei die tieferliegende Differenz von ‘eigentlicher Sprache’ und ‘Gerede’ nicht berücksichtigt, sondern sein Hauptaugenmerk darauf richtet, dass Welt im Komplex von drei ineinandergreifenden Aneignungsbahnen, von leibhaftem Welteingriff, hermeneutischer Auslegung von Welt und muttersprachlicher Prägung dieser Auslegungen, konstituiert wird. Entsprechend werden von Heidegger die Theoreme des präreflexiven Umgangs mit Zuhandenem und des hermeneutischen Zirkels aufgegriffen und in der Folge mit dem Muttersprachapriori Weisgerbers verbunden. Dem ebenfalls entsprechend wird dann das Heideggersche ‘Haus des Seins’ zum “muttersprachlich gefügten »Haus des Seins«” (ebd. 118), und unter dem Lemma “MUTTERSPRACHLICH ERSCHLOSSENE WAHRHEIT ALS SEINSGESCHICHTLICHE, ENTDECKEND-VERDECKENDE WELTKONSTITUTION” (ebd. 126) könne es Aufgabe der Sprachinhaltsforschung sein, “eine historisch-hermeneutische Kritik der Voraussetzungen unseres Denkens” (ebd. 130) zu entwickeln, wobei “Heideggers Begriff der Wahrheit die notwendige philosophische Voraussetzung” (ebd.) abgebe. Diese Position vertritt Apel explizit bis 1963 (Apel 2002a [1962]: 252, 263f.; Apel 1963: 55ff., 61). Dass Apel zumindest 1959 dem Konstitutionsvektor *Sprachapriori* sogar *entscheidende* Bedeutung einräumte, und das heißt Weisgerber Heidegger noch vorordnete, zeigt sich in folgender Passage:

“Alle »Richtigkeit« des Bezeichnens der zeughaft verwendeten Worte bzw. der aus ihnen gebildeten Urteile setzt seinerseits die Wahrheit als Offenbarkeit eines Soseins und damit letztlich die Offenbarkeit des Seins überhaupt im Dasein voraus. Diese Offenbarkeit aber ist selbst wieder konstituiert in der Sprache. Somit würde also aller pragmatisch verifizierbare Sprach-»Gebrauch« noch eine poetisch-inkarnative Wahrheitsfunktion der Sprache voraussetzen? – So scheint es mir in der Tat zu sein: in eben dem Sinne, in dem der Durchschnittsmensch bzw. der Mensch in seiner beha-

vioristisch erforschbaren Durchschnittlichkeit bereits zur Miete wohnt in dem »Haus des Seins«, das in geisteswissenschaftlich relevanten Sinnereignissen der Sprachgeschichte entstanden ist.” (Apel 2002a: 166)

Hier wie auch an anderer, schon genannter Stelle (Apel 2002a: 264) wird deutlich, dass Apel die Differenz von eigentlicher und uneigentlicher Sprache bei Heidegger in diesem Argumentationszusammenhang nicht berücksichtigt, und *nur deswegen* die Verbindung zu Weisgerber überhaupt herzustellen vermag.

Kontrapunktisch hierzu erschienen dann 1960 die beiden erwähnten, weit aus angemesseneren Einschätzungen des Verhältnisses Heidegger - Weisgerber/Humboldt von Jost und Hartmann, die Weisgerber mit Sicherheit zur Kenntnis genommen hatte<sup>365</sup> und die aufgrund der Disparität der Meinungen eigentlich zu einer intensiveren Beschäftigung mit dieser Frage hätten Anlass geben können. Dies unternahm aber nicht Weisgerber selbst, sondern Schöfer in seiner Dissertation bei Weisgerber zur Sprache Heideggers, die 1962 erschien. Schon erwähnt wurde, dass Schöfer Heideggers Sprache, unter diesen Voraussetzungen nicht verwunderlich, unter den Prämissen der Sprachinhaltsforschung untersuchte. Im Textkorpus seiner Dissertation enthält sich Schöfer allerdings, bis auf eine nebenbei fallengelassene Bemerkung, jeglicher Parallelisierungsversuche. In dieser Bemerkung allerdings wird nahegelegt, dass das hermeneutische *Als* Heideggers sich “in der sprachwissenschaftlichen Erkenntnis von der >sprachlichen Zwischenwelt< (Weisgerber) zwischen dem Menschen und den >Dingen an sich< niedergeschlagen hat.” (Schöfer 1962: 210). Wichtiger aber ist der im Anhang der Arbeit abgedruckte offene Brief an Heidegger, datiert auf den 4.4.1962 (ebd. 288-298), in dem Schöfer, sich ganz offensichtlich des Kontrastes der Ansätze der zwei ‘Adressaten’ seiner Arbeit, Weisgerber und Heidegger, bewusst, eine heideggerorientierte Erläuterung seines Unternehmens versucht. Durchweg merkt man das Unbehagen Schöfers, dass der wissenschaftliche Charakter seiner Untersuchung bei Heidegger – erinnert sei an sein Diktum *Die Wissenschaft denkt nicht* aus dem zu jener Zeit schon publizierten *Was heißt Denken?* – auf kategorische Ablehnung stoßen müsse. In diesem Zusammenhang bemüht sich Schöfer darum, den impliziten philosophischen Background der Sprachauffassung Weisgerbers *und* Humboldts Heidegger schmackhaft zu machen. Zwei Stellen fallen hier besonders ins Auge. Zunächst vertritt Schöfer die Ansicht, und zwar im Problemkontext einer Hermeneutik der dichterischen Sprache, dass Weisgerbers und Humboldts Ansicht von Sprache positiv aus der Norm der geläufigen Wissenschaftlichkeit herausfielen und zu einer tieferen und unmittelbareren Spracherfahrung führen könnten:

“Aber erst die ihrer inneren Verhältnisse zum Dichtwerk bewußte Hermeneutik erreicht einen wirklichen Zugang zu ihm. Diese [Hermeneutik;

---

<sup>365</sup> Josts Arbeit wird von Weisgerber rezensiert (Weisgerber 1962d) und Hartmann gehörte anfangs zum engsten Kreis der Sprachinhaltsforscher, die erwähnte Rezension Heideggers von 1960 (Hartmann 1960) wurde im *Bibliographischen Handbuch der Sprachinhaltsforschung* veröffentlicht.



B.S.] in sich nehmend müßte eine Sprachkunde, die im Titel und in der Methode Verzicht auf wissenschaftliche Verfahren leistet, aus der Sprachwissenschaft hervorgehen, aufbauend auf derart unmittelbare Spracherfahrung wie die Wilhelm von Humboldts und Leo Weisgerbers, sich den Bereichen der Sprache öffnen, denen das wissenschaftliche Verfahren unangemessen ist. In den von Weisgerber entwickelten Methodenbegriffen der >Sprachwissenschaft im vollen Sinne< liegt ja tatsächlich, gemessen an früheren Zugängen, sehr viel Sprachgemäßes, und es wird häufig deutlich, wie die sprachlichen Phänomene selbst den Wissenschaftler drängen, die Zwangsjacke abzulegen, die ihm die Institution >Wissenschaft< angezogen hat.” (ebd. 294f.)<sup>366</sup>

In den letzten Abschnitten des offenen Briefes stellt Schöfer dann einige Fragen, die so geschickt formuliert sind<sup>367</sup>, dass ihr Adressat sowohl Weisgerber als auch Heidegger sein könnte. Nach der Feststellung, dass er selbst zunächst Lautformen und dann Inhalte von Heideggers Sprache untersucht habe, resümiert Schöfer dann, dass zum Schluss in der Arbeit gefragt worden sei, was denn diese zweischichtigen Sprachelemente leisteten. Dem wird angefügt:

“Aber leisten wofür? Für den Ausdruck des Gedankens, der philosophischen Sache, für das >Umschaffen der Welt in das Eigentum des Geistes<, für den Zugriff des Menschen als Sprachgemeinschaft auf das >objektiv< Seiende und sein Verfügbarmachen, wie Weisgerber sagen würde?” (ebd. 296)

Schöfer räumt dann selbst ein, dass Sprache hier doch wieder in Gefahr gerate, zum bloßen Mittel für eine bestimmte Leistung angesehen zu werden (ebd. 296) und liefert damit implizit ein Argument gegen Weisgerber. Dann aber folgt eine lange Passage (ebd. 296f.), in der diesem Argument wieder entgegnet wird, dass Humboldt und Weisgerber gerade nicht von dieser Mittelfunktion der Sprache ausgingen, sondern von der Überzeugung, dass es vielmehr die Muttersprache sei, die die Welt (und damit auch die philosophische ‘Sache’) auslege, und dies auch nicht von Einzelnen, sondern von der jeweiligen ganzen Sprachgemeinschaft vollzogen würde. Dann wird dies aber wieder in Frage gestellt:

“Aber auch wenn der Mensch als *Sprachgemeinschaft* [sic] gesehen wird und dieser dann die Sprache untergeordnet oder beigeordnet wird, wenn sie die >Umschaffung der Welt in das Eigentum des Geistes<, wie Humboldt sagte, in der Gestalt eines Sprach-Welt-Bildes leistet, indem sie >das Ganze der Vorstellungen enthält, welche die Nation sich von der Welt macht<, ist nur eine Eigentümlichkeit des Sprachwesens angesprochen, und wieder vornehmlich vom Menschen her, nicht aber ist die Sprache aus ihr selbst her deutlich geworden.” (ebd. 297)

---

<sup>366</sup> In diesen Formulierungen macht sich die merkwürdige Gratwanderung Schöpfers bemerkbar, denn zu direkt darf er nicht werden, etwa in der Frage, wie weit Weisgerber das ‘Wissenschaftliche’ verlasse, ohne wiederum Gefahr zu laufen, Weisgerber zu brüskieren.

<sup>367</sup> Wiederum eine geschickte Strategie, um unliebsame Identifizierungen seiner eigenen Position zu vermeiden.

Dieses Hin- und Herschlingern, in dem mal Weisgerber/Humboldt, mal Heidegger das letzte Wort bekommen, endet in einem kataraktischen Fragenfluss, der sichtlich zur Seite Heideggers hinneigt:

“Wie geschieht sie [Sprache; B.S.], woher kommt sie? Wie gibt es überhaupt Sprache, das heißt, so etwas wie Sinn? Was gibt den Sinn? Aus welcher Stille bricht die Sprache auf?” (ebd. 298)

Schöfer überreichte Heidegger ein Exemplar seiner Schrift im November 1962 auf einem von Heidegger gehaltenen Seminar in Todtnauberg.<sup>368</sup> Schöfer verzichtete dann wenig später auf eine wissenschaftliche Karriere, moderierte noch 1969 eine Sendung des SWF zu Heideggers 80. Geburtstag (Red 813) und wurde freischaffender Schriftsteller. Gelöst hat er das aufgeworfene Problem der Nähe Heideggers zu Weisgerber/Humboldt nicht, obwohl man vermuten kann, dass er sich der Differenzen doch weit bewusster war, als er öffentlich zur Schau tragen wollte. Fast hat es den Anschein, als sei Schöfers Entscheidung, einen neuen beruflichen Weg einzuschlagen, auch darauf zurückzuführen, dass er den Konflikt Weisgerber - Heidegger auf wissenschaftlicher Ebene nicht lösen konnte oder wollte, zumal der vorgeschlagene Vermittlungsversuch ihm auch von keiner der beiden Seiten Zustimmung versprochen hätte.

Weisgerber selbst wird durch die Betreuung der Arbeit Schöfers Heidegger nicht sonderlich nähergebracht. In der neubearbeiteten Auflage eines seiner Hauptwerke mit dem neuen Titel *Die sprachliche Gestaltung der Welt* von 1962 findet sich nur *ein* substanzieller<sup>369</sup> Hinweis auf Heidegger, der, allerdings jetzt schon etwas ‘forscher’, diesem eine zunehmende energetische Grundauffassung von Sprache attribuiert und zugleich lapidarisch auf Schöfer verweist:

“Angesichts der deutlich energetischen Grundauffassung, mit der M. Heidegger zunehmend die Sprache in seine Überlegungen einordnet, müßte eine ausführliche Darlegung die nicht einfache, aber sicher lohnende Verbindung mit seinen Gedankengängen herzustellen suchen (vgl. E. Schöfer).” (Weisgerber 1962c: 62)

Im gleichen Jahr beklagt sich der eifrige Gipper, der wohl ‘Nägel mit Köpfen’ machen wollte und Heidegger um eine Stellungnahme zur Sprachinhaltsforschung gebeten hatte, in einer Rezension von Heideggers *Unterwegs zur Sprache* darüber, dass Heidegger nicht gesprächsbereit sei, d.h. also auf diese Bitte nicht reagiert hatte:

“Mit den Zeitgenossen ist H. leider nicht ins Gespräch zu bringen. Unsere Bitte, er möge einmal die auffällige gedankliche Nähe seines Satzes: “Die

---

<sup>368</sup> Dies geht aus einer Notiz im Exemplar Heideggers hervor. Ich danke Dr. Hermann Heidegger sehr herzlich für die freundliche Genehmigung einer Einsicht in dieses Exemplar, das sich in der Privatbibliothek Heideggers befand.

<sup>369</sup> Zwei weitere Stellen liefern einmal einen ganz unbestimmt gehaltenen Hinweis auf Heidegger (Weisgerber 1962c: 138), ein anderes Mal die Anführung von Heideggers Wortfügung *verfügendes Ge-schick* als Beispiel für ‘überraschende’ Wortneubildungen (ebd. 203).

jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlussene aufbewahrt ist" (Holzwege, S. 61) zu dem Satze L. WEISGERBERS: "Eine Muttersprache ist der Prozeß des Wortens der Welt durch eine Sprachgemeinschaft, das gesellschaftliche Wirksamwerden der sprachlichen Gestaltungskraft einer Menschengruppe" (WW 7, 1956/57), 66) zum Anlaß nehmen, sich mit der inhaltbezogenen Sprachauffassung auseinanderzusetzen, hat leider keine Gegenliebe gefunden. Gemeinsame Grundtendenzen sind sicherlich vorhanden, aber eine echte Begegnung ist noch nicht gelungen." (Gipper 1962: 925)

Die Wiedergabe Gippers legt allerdings auch nahe, dass die Bitte eher den Charakter einer Aufforderung hatte, so dass Heideggers Stillschweigen nicht gerade unverständlich ist.

Zwei Jahre später, 1964, erscheint die meines Wissens letzte (positive), nun leicht erweiterte Referenz Weisgerbers auf Heidegger:

"Stehen bei Hegel im Hintergrund die vielfältigen Probleme des Geistes, so rückt für M. Heidegger in den überraschenden Sprachbemühungen vor allem seines späten Werkes die Sprache in unmittelbare Nähe des Seins. Gewiß erscheinen die Sätze, die Heideggers Deutung der Sprache am einprägsamsten formulieren, auf den ersten Blick recht eigenwillig (vgl. E. Schöfer). Aber wer eindringlich genug mit den Rätseln der Sprache gerungen hat, wird sie nicht mehr so rätselhaft finden: daß die Sprache «das Haus des Seins» ist, und daß sie als «lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst» dem Menschen «Seins-eröffnung» ist, will von der ontologischen Seite her auf die gleichen Grundtatsachen hinführen, die von der menschlichen Seite her mit dem Gedanken von der sprachlichen Weltgestaltung angezielt sind." (Weisgerber 1964a: 192)

Dem folgt dann eine erneute Gegenüberstellung der zwei nun schon bekannten Sätze Heideggers und Weisgerbers mit der erneuten Forderung, dass es sich lohnen würde, diese Gemeinsamkeiten einmal näher zu untersuchen.<sup>370</sup> Ebenso wie Schöfer vertritt Weisgerber die Ansicht, die Sprachinhaltsforschung gehe vom Menschen bzw. der Sprachgemeinschaft aus und Heidegger vom Sein, und beide könnten sich in der Mitte, der Zwischenwelt *Sprache*, im Ergebnis treffen und so ergänzen. Dass diese Instanz *Sprache* mit der *Muttersprache* und zwar als *Norm* zu identifizieren sei, wird dabei einfach vorausgesetzt, und das heißt, Heideggers Verständnis von Sprache bleibt in seinen wesentlichen Zügen vollkommen unverstanden. Dazu passt auch, dass Erich Rothacker, Weisgerbers Sprachinhaltsforschung eng verbundener früherer Mentor Apels, auf einem Festvortrag in der Bonner Universität 1964 (Rothacker 1973: 3) eine Heidegger-Interpretation vorlegt, die diesen zum Kulturanthropologen (ebd. 27) macht, und dies mit dem selben Argument wie Weisgerber, dass "sich eine Verwandtschaft vieler ihrer

---

<sup>370</sup> Im Prinzip natürlich auch ein Hieb gegen Schöfer, der diese Untersuchung ja gerade durchgeführt hatte.

Thesen mit bestimmten eigenen Überzeugungen” (ebd. 4) “unter einer völlig anderen Terminologie” (ebd.) verberge.<sup>371</sup>

Nach 1964 ist es aus dem Bonner Umfeld nur noch Gipper, der immer wieder, bis in späte Veröffentlichungen, verstreute Hinweise auf eine Nähe Weisgerbers und Heideggers vorbringt. Neben einer Reihe unspezifischer Verweise auf Heidegger<sup>372</sup> lässt sich die Tendenz erkennen, dass Gipper anfangs noch zeigt, dass er sich der Problematik des Nähepostulats bewusst ist, insofern er in den zuerst 1963 erschienenen *Bausteinen zur Sprachinhaltsforschung* anmerkt, dass es Heidegger zufolge zwar problematisch sei, das sprachliche ‘In-der-Welt-sein’ als “Subjekt-Objekt-Verhältnis zu denken” (Gipper 1969: 17), dass die empirische Sprachforschung aber auf “solche analysierenden Fragestellungen” (ebd.) deswegen nicht einfach verzichten könne. In der Folge macht sich ein starker Apel-Einfluss bemerkbar, der bis in die 70er Jahre reicht. Auf dem von Gadamer<sup>373</sup> organisierten Kongress zum *Problem der Sprache* (1966) möchte Gipper in seinem Vortrag zeigen, dass die Sprachinhaltsforschung im Verein mit den Ansätzen Apels, Heideggers, Gadammers, Lohmanns etc. zu einer “Kritik der historischen Vernunft” (Gipper 1967: 425) dadurch beitragen könne, dass sie die “transzendental-hermeneutischen Dimensionen der natürlichen Sprachen” aufzudecken in der Lage sei. In seiner Arbeit zum sprachlichen Relativitätsproblem (Gipper 1972) soll das explizit mit Heidegger verbundene Problem des hermeneutischen Zirkels durch die Zusammenarbeit Apelscher und Weisgerberscher Prämissen gelöst werden: Jede Reflexion auf Sprache verweist als Metasprache doch wieder auf Objektsprache und damit auf Einsichten der Sprachinhaltsforschung, die jedoch zusätzlich “stets Stützung durch die kontrollierbare Erfahrung und durch die ständig wachsenden Einsichten der »Interpretationsgemeinschaft« der For-

---

<sup>371</sup> Dass Heidegger von Rothacker nicht viel hielt, kommt schon 1930 in einem Brief an Stenzel (Heidegger 2000: 24) klar zum Ausdruck, in dem er Rothacker als das klassische Beispiel eines ‘Betriebs’-Philosophen anführt, der es hauptsächlich auf das Wiederkauen von Philosophie in Zeitschriften abgesehen habe und Philosophie als Kulturbetrieb verstehe.

<sup>372</sup> U.a. Gipper (1992/93, Bd. 1: 33, 55 [1965]; Bd. 4: 87 [1977]).

<sup>373</sup> Der aufmerksame Leser wird sicherlich vermissen, dass die Funktion Gadammers in dieser Arbeit nicht thematisiert wird. Dies hat damit zu tun, dass Weisgerber sich mit Gadamer so gut wie gar nicht beschäftigt hat und unsere Untersuchung von der Sprachinhaltsforschung ausgeht und von diesem Ausgang her ihren Bezug zu anderen philosophischen Positionen thematisiert. Deswegen mussten Grenzen gezogen werden. Interessante Verbindungen gäbe es zur Genüge, sie sind allerdings auch wieder so komplex, dass sie eine eingehendere Analyse erforderten. So hat beispielsweise Lafont Gadamer als Weltbildphilosophen aufgefasst, der ihr als Vorläufer einer ausgearbeiteteren Version der kommunikationstheoretischen Weltbildphilosophie Apels und Habermas’ galt, zudem gilt Gadamer natürlich als einer der wichtigsten Heidegger-Schüler. In diesen Kontext interferiert dann noch Gadammers Humboldt-rezeption, die zwar von der Heidegger-Lektüre stark beeinflusst ist, vom Weg der uns entscheidenden Differenz der Weisgerberschen und Heideggerschen Humboldt-rezeption aber eher abbringt, was damit zusammenhängt, dass Gadamer eine Art uneingeschränktes Vertrauen in die grenzüberschreitende und grenzensprengende Kraft der Hermeneutik und des hermeneutischen Gesprächs propagiert, welches den fundamentalen Befangenheiten, die Weisgerber und Heidegger thematisieren, in hermeneutisch-idealistischer Manier ihren Stachel nimmt.

scher" (ebd. 83) empfangen. In späteren Arbeiten ist der eigene Standpunkt dann so ge- oder verfestigt, dass Allusionen an den Heideggerschen Standpunkt diskussionslos einverleibt werden können, wie etwa in der Kennzeichnung von Sprache als "ein Humanum, ein Anthropinum, als ein Existenzial (M. Heidegger) [...], das Welt erst geistig verfügbar macht" (Gipper 1992/93, Bd. 3: 161 [1975]), wodurch Heideggers Sicht auf Sprache durch die beigeordneten Charakteristika systematisch verstellt wird.<sup>374</sup>

Die Darlegungen dieses Abschnitts zeigen also, dass es besonders im Jahrzehnt von 1954 bis 1964 und besonders im Bonner Umfeld Weisgerbers kollektive Anstrengungen gab, die philosophischen Prämissen der Sprachinhaltsforschung mit Heideggers Sprachauffassung in Verbindung zu bringen. Dies scheiterte daran, dass der eigentliche Anspruch Heideggers meiner Ansicht nach nicht erkannt wurde und dass Heidegger auch nicht bereit war, in einen Dialog mit dieser Interpretationstendenz zu treten. Mitgewirkt haben mag auch, dass sich in diesem gleichen Umfeld auch Kritik an Heidegger zu Wort meldete. Dieser Aspekt soll in Kap. 4.4.3. behandelt werden.

(ii) In diesem Abschnitt können wir uns kurz halten. Er dient im Prinzip nur dazu, zu dokumentieren, dass die Sicht auf Heidegger von Seiten der Sprachinhaltsforschung, ganz unabhängig von ihr, in späteren Jahren und von anderen Forschungsperspektiven aus quasi unverändert wieder auftaucht, nun aber nur noch in Bezug auf Humboldt. Grundtenor ist dabei, dass der zentrale Anspruch von Heidegger, die Entwicklung einer 'eigentlichen' Sprache, in seinem systematischen Anspruch nicht berücksichtigt wird und Heideggers Sprachbegriff mit dem der normhaften *langue* identifiziert wird. Dies ist schon der Fall bei Hennigfelds Aufsatz über Heideggers Sprachauffassung, wo es unmissverständlich heißt:

"In diesem Zusammenhang [Sagen als Entwerfen der Lichtung; B.S.] hat für Heidegger auch Humboldts Einsicht über die Sprache als einer bestimmten Art der Weltansicht ihren Ort. Wenn Sprache überhaupt als das Sagen der Unverborgenheit des Seienden aufgefaßt wird, dann sind die einzelnen Sprachen der konkrete Vollzug des entwerfenden Sagens, dann gehen in diesem Sagen verschiedene Welten auf, in denen sich die Geschichte eines Volks gründet." (Hennigfeld 1982: 245)

Auch für Glauner steht Heidegger eindeutig in der sprachphilosophischen Traditionslinie Hamanns, Herders, Humboldts und Cassirers (Glauner 1998: 28f.), da er mit ihnen die These von der Gleichursprünglichkeit von Sprache und Welt teile sowie das daraus resultierende Votum gegen die sprachanalytische Philosophie, "daß das Wesen der Bedeutung von der irreduziblen Offenheit und Öffentlichkeit des Sprache-Weltbezugs und nicht von der designativen, wahrheitsfunktionalen Struktur des Urteils her bestimmt werden muß." (ebd. 29).

---

<sup>374</sup> Ganz ohne Nennung Heideggers kommt die Kennzeichnung von Sprache 1988 aus: "Die Sprache, genauer: jede natürliche Sprache ist eine existenziale Bedingung menschlichen In-der-Welt-Seins." (Gipper 1992/93; Bd. 2: 177 [1988]; Fettdruck im Original).

Der schon öfters genannte Ansatz Lafonts schließlich, der heute deswegen sehr stark beachtet wird, da er versucht, die kontinentale hermeneutische Richtung von Sprachphilosophie in einen fruchtbaren Dialog mit der angloamerikanischen analytischen Sprachphilosophie und ihren späten Ausläufern zu bringen, widmet einen umfangreichen Teil seiner Studien der Rechtfertigung der These, dass es Heidegger selbst gar nicht bewusst war, wie sehr er dem HHH- (Hamann-Herder-Humboldt-) Paradigma verhaftet war (Lafont 1999: XIVff.; 7, 11). Dies werde besonders durch eine eingehende Analyse von *Sein und Zeit* deutlich, wobei Lafont zur Erkenntnis gelangt:

“Discourse is defined by Heidegger [...] as «the articulation of intelligibility of being-in-the-world ... according to significations» (BT, p. 206). In this way there emerges a perspective on the analysis of language that is oriented rigorously toward Humboldt’s views, a perspective in which the *constitutive* character of language (discourse) for the «disclosedness of Dasein» is taken into account.” (Lafont 2000: 67)

Wie schon erwähnt, dient dann eine Stelle aus *Sein und Zeit*, die sich auf die alltägliche Ausgelegtheit im ‘Gerede’ bezieht<sup>375</sup>, als letzter und unumstößlicher Beweis für die Richtigkeit dieser These. Heideggers Kritik an Humboldt beruhe auf einem falschen Verständnis desselben. Sie gehe fälschlicherweise davon aus, dass Humboldt Sprache als Mittel verstanden habe (ebd. 76), merke nicht, dass Sprache und Weltansicht bei Humboldt intrinsisch aneinander gekoppelt seien (ebd. 103) und verstehe Humboldt falsch, wenn davon ausgegangen werde, dass Sprache bei ihm einseitig an die Tätigkeit des Subjekts gebunden sei (ebd. 71).<sup>376</sup>

(iii) Eher der Vollständigkeit halber und mit Blick auf die schon zu Beginn unserer Arbeit erwähnte Tatsache, dass Heidegger und Weisgerber weit häufiger als allgemein angenommen in eine direkte Beziehung gebracht wurden, seien nun noch kurz vier mir bekannte ‘Nähepostulate’ dokumentiert, die allesamt stark ideologiekritisch motiviert sind. Dabei bieten diese vier Beispiele einen schönen Einblick in die je zeitgeschichtlich wechselnden ideologischen Motivationshorizonte.

An erster Stelle sei Glässers 1939 erschienene *Einführung in die rassenkundliche Sprachforschung* genannt, in der scharf kritisiert wurde, dass Weisgerbers Sprachauffassung gegen den Primat des Rassegedankens gerichtet sei (Glässer 1939: 53ff.). Wenige Seiten später wird dann auch Heidegger desselben Vergehens bezichtigt, da auch er der “idealischen Sprachform” (ebd. 60) huldige

---

<sup>375</sup> Sie lautet in der englischen Version mit den graphischen Hervorhebungen Lafonts wie folgt: “This everyday way in which things have been interpreted is one into which Dasein has grown in the first instance, with never a possibility of extrication. In it, from out of it, and against it, all genuine understanding, interpreting, and communicating, all re-discovering and appropriating anew, are performed. In no case is a Dasein, untouched and unsexuated by this way in which things have been interpreted, set before the open country of a ‘world-in-itself’ so that it just beholds what it encounters.” (Lafont 2000: 79)

<sup>376</sup> Die daraus abgeleitete Kritik an Heidegger wird in Kap. 4.4.3. besprochen werden.

und den “Fatalismus einer ornamentalen Denkformenkunde” (ebd. 12) propagiere.

1966 steht man vor einer Kritik unter antipodischen Vorzeichen. Minder zieht direkte Parallelen zwischen Heideggers und Weisgerbers Sprachstil und darin sich bekundender antidemokratischer, nazifreundlicher Gesinnung.

“«Die entscheidenden Kräfte des Volkstums wirken in der Tiefe, mit der Ruhe des Zeitlosen und der Sicherheit des Selbstverständlichen» – das könnte wörtlich in Heideggers «*Hebel*» stehen, und wie Heidegger greift auch Weisgerber pathetisch in die Höhen und in die Tiefen aus, verbindet die Nornen und Siegfried, die Mütter und Faust: die «weltweite deutsche Sprache» ist zugleich «uralte Haupt- und Heldensprache», die den Gehalt an Urworten am getreuesten bewahrt und damit dem kosmischen Geheimnis am nächsten geblieben sei.” (Minder 1966: 19)

Obwohl die Grundaussage des pathetisch-urdeutschen Sprachgestus Heideggers und Weisgerbers sicher zutreffend ist, überzieht Minder in seinem Parallelisierungsstreben in einigen weiteren Aspekten deutlich, nur noch in der Absicht, seiner Kritik den nötigen Effekt zu verleihen. Dass beide das Fronterlebnis von 1918 “sakralisierten” (ebd. 20) und die Weimarer Republik “diabolisierten” (ebd.), dürfte jedenfalls schwer zu belegen sein.<sup>377</sup>

1972 startet dann Albrecht aus marxistisch-leninistischer Perspektive einen ‘Angriff’ auf die Personalunion Heidegger-Weisgerber. Er geht von der Grundthese aus:

“Weisgerber diene ebenso wie Heidegger mit seinen sprachphilosophischen Auffassungen den reaktionären Kräften des deutschen Monopolkapitals und rechtfertigte deren imperialistische Expansionen mit den Mitteln der Sprachphilosophie.” (Albrecht 1972: 102)<sup>378</sup>

Bezüglich Weisgerber wird dann herausgestellt, dass dieser eine “offen nationalistische” und “agnostizistische” Sprachauffassung vertrete (ebd. 104), wobei Albrecht bezüglich der nationalistischen Tendenzen ganz generell auf Weisgerbers Beitrag *Sprache* zum *Handwörterbuch der Soziologie* (Weisgerber 1931b) verweist, wo beim besten Willen keine diesbezüglichen Aussagen zu finden sind. Diese hätte er in anderen Texten aber leicht finden können. Dass zwischen Heideggers und Weisgerbers Konzeption vom Weltbild der Sprache ‘enge Beziehungen’ bestehen, steht für Albrecht außer Frage, dies zeige sich daran, dass Hei-

---

<sup>377</sup> Durchaus legitim ist es ja, Heidegger und Weisgerber eine national-konservative und auch reaktionäre Grundeinstellung nachzuweisen, die auch zuließ, das beide sich mit dem Nationalsozialismus arrangierten. Für die ‘Sakralisierung von Fronterlebnissen’ und die ‘Diabolisierung der Weimarer Republik’ hatte sich zur Zeit der Weimarer Republik aber nicht nur eine Art eigenes Literatur‘genre’ herausgebildet, sondern auch die Praxis eines offen agitatorischen Diskurses, in die meiner Ansicht nach weder Weisgerber noch Heidegger einzuordnen sind, was Minder hier aber insinuiert.

<sup>378</sup> Weisgerber wehrt sich dann in einer ebenfalls 1973 veröffentlichten Replik gegen Albrecht und zitiert auch diesen Satz (Weisgerber 1973b: 272), geht aber mit keinem (weiteren) Wort auf die Parallelisierung mit Heidegger ein.

degger in *Unterwegs zur Sprache* betont habe, dass Europäer und Japaner in einem ganz anderen 'Haus der Sprache' wohnten (ebd. 117). Nach einer kurzen Diskussion Heideggers kommt Albrecht dann zum Fazit, dass es vor allem dessen *theologische* Grundposition sei, die in schärfstem Gegensatz zur Position des dialektischen Materialismus stehe und strikt abgelehnt werden müsse (ebd. 119f.).

Die Argumentation Albrechts beruht ebenso wie 20 Jahre später diejenige Jürgen Roths auf einer unbefragten Übernahme stereotyper Vorurteile. Selbst wenn bedenkenswerte Aspekte, wie derjenige der zwei 'Sprachhäuser' Heideggers, in die Argumentation einfließen, so kann aufgrund der Befangenheit in Vorurteilen deren systematischer Stellenwert gar nicht als solcher zum Tragen kommen. Roth hat in der von Ivo 1994 herausgegebenen Anthologie der Weisgerber-Kritiken mehrfach eine Parallelität der Denkansätze Weisgerbers und Heideggers insinuiert. Wenn auch vom Ansatz her auf einem weitaus höheren Reflexionsniveau als Albrecht, so weisen doch die Argumentationsstellen, die eine solche Parallele behaupten, eine von Albrecht kaum distinkte Art des Diskurses auf. Neben sehr allgemein gehaltenen und in der Sache sehr fragwürdigen Pauschalurteilen wie denjenigen, dass Weisgerbers frühes Theorem von der beherrschenden Dominanz der Muttersprache im "Dunst- und Begünstigungsklima der Heideggerschen Existenzialhermeneutik" (Roth 1994: 76) entstanden sei oder dass Weisgerber "in der Tradition der Heideggerschen Seinsmystik" (ebd. 103) und dem damit verbundenen 'absurden Fetischismus' stehe, liegt Roth dann vollkommen falsch, wenn er auf sachliche Argumente zurückgreifen möchte. So habe sich Weisgerber schon früh "der von Heidegger her bekannten Distinktion in Reales versus Wirkliches bedient" (ebd. 96), wobei das Wirkliche, bei Heidegger wie auch bei Weisgerber, als ontologisch Distinktes zwischen Reales und Abstraktes trete und eine eigene Seinsform ausmache (ebd.). Hier verkennt Roth nicht nur die wesentlichen Unterschiede des Energiebegriffs bei Weisgerber und Heidegger, sondern stellt zudem auch unhaltbare Konjekturen auf, indem er eine direkte Beeinflussung Weisgerbers durch Heidegger für die frühen Schriften Weisgerbers einfach als gegeben voraussetzt. An anderer Stelle wird eine Stelle aus *Sein und Zeit*, die die Gemeinsamkeit des Mitseins in Sprache betrifft, zitiert, um die bei Heidegger und Weisgerber gleichermaßen vertretene schicksalhafte Gefangenheit in Sprache zu belegen, ohne dass aber der Unterschied von 'eigentlicher Rede' und 'Gerede' bei Heidegger beachtet würde. Dass dieser Gesichtspunkt wesentlich ist und das stereotype Argumentationsschema durchbricht, hat in heideggerkritischer Absicht, wie schon erwähnt, erst Tomus richtig festgestellt und damit indirekt gezeigt, dass eine Parallelisierung der Ansätze Heideggers und Weisgerbers aus ideologiekritischer Absicht selbst einer ideologiekritischen Revision bedarf.



#### 4.4.3. Heideggerkritik unter den Prämissen der Sprachinhaltsforschung

Der Titel dieses Kapitels ist so zu verstehen, dass *der Bezug zur Sprachnorm*<sup>379</sup> als *Ausgangspunkt oder Maß* der Kritik an Heidegger ein signifikanter gemeinsamer Grundzug ansonsten sehr heterogener Kritiken an Heidegger ist. Dabei wird in der Folge zunächst (i) die an Heidegger geäußerte Kritik von Seiten der Sprachinhaltsforschung selbst dokumentiert. (ii) Daran anschließend soll noch einmal kurz auf die im Grunde schon erarbeitete Erkenntnis verwiesen werden, dass auch die dem Apelschen Paradigma folgenden Kritiken auf den Bezug zur Sprachnorm nicht verzichten können. (iii) Auch aus der sprachanalytischen Sicht Lafonts fehlt der Bezug zur Sprachnorm nicht, obwohl er argumentationslogisch ganz anders verwertet wird. Hier wird Heidegger mitsamt den anderen ‘Weltbildhermeneutikern’ vorgeworfen, dass die normkonstituierende Funktion von Sprache überbewertet und der Referenzbezug vergessen werde.

(i) Das bis auf eine Ausnahme<sup>380</sup> *einzig* von Sprachinhaltsforschern gegen Heidegger vorgebrachte Argument ist das des *zu weitgehenden Verstoßes gegen die Sprachnorm*. Durch den Verweis auf die Überschreitung eines Maßes wird zugleich deutlich, dass die Rolle der Sprachnorm bei Heidegger, d.h. des ‘Geredes’, nicht erkannt wird. Dies betrifft zunächst mehrere von Sprachinhaltsforschern publizierte Kritiken aus dem Jahr 1962. So schreibt Hans Schwarz, der zusammen mit Gipper das *Bibliographische Handbuch der Sprachinhaltsforschung*

---

<sup>379</sup> Der Begriff der Sprachnorm, auf den sich die in dieser Frage diskutierten Auseinandersetzungen implizit oder explizit beziehen, ist der deskriptive Normbegriff und nicht der präskriptive. Sprachnorm ist in diesem Sinne eine Instanz, die sich, individuellen Willensakten entzogen, in Sprachentwicklung konstituiert (und langsam verändert) und als ‘natürliche’ bestimmt, was ‘normal’ ist.

<sup>380</sup> Diese Ausnahme betrifft Gippers Diskussion von Heideggers in der *Einführung in die Metaphysik* (EiM 67-70) aufgeführten und besprochenen Beispielsätzen zur vieldeutigen Verwendung des *ist* (Gipper 1969: 175-177). Heidegger geht es dabei darum zu zeigen, dass die vieldeutigen Verwendungen des *ist* einerseits darauf hinweisen, dass sich ‘Sein’ mannigfaltig zeigen kann, andererseits aber auch Indiz dafür sind, dass die Differenz von Sein und Seiendem und der Sinn von Sein dem metaphysisch befangenen und ‘bornierten’ Sprecher verborgen bleibt, was sich eben in der diffusen Verschwommenheit der *ist*-Bedeutungen zeige. Diese Intention Heideggers berücksichtigt Gipper nicht. Die Kritik an Heideggers Diskussion der *ist*-Beispielsätze steht bei Gipper im systematischen Rahmen einer 80-seitigen Diskussion der Interpretationen der Kopula-Funktion, die das Ziel hat zu zeigen, dass die entscheidende Funktion der Kopula die Indikation des Prädikationsaktes als solchen ist, wobei sprachinhaltlich entscheidend nicht die Kopula selbst, sondern die Inhaltswerte der durch die Kopula verbundenen Elemente sind (ebd. 210ff.). Dieses Argument richtet sich aber in erster Linie gegen sprachanalytische Auffassungen der Prädominanz der logischen Funktion der Kopula, insbesondere die Auffassung Stegmüllers (ebd. 138ff., 205ff.). Heidegger wird, unter diesen Prämissen verständlicherweise, vorgeworfen, dass eben nicht das *ist* vieldeutig sei, sondern die jeweilige Kollokation des *ist* unterschiedliche Prädikationen induziere, in denen Sprachelemente mit jeweils unterschiedlichem inhaltlichen Stellenwert auf muttersprachlich signifikante Weise in Beziehung gesetzt werden. Um diese Bezugsetzung und die inhaltlichen Stellenwerte der Bezugsglieder aber richtig zu beurteilen, müssten nach Gipper zunächst einmal die Beispielsätze Heideggers, die verschiedenen Sprachregistern entstammen, in *normgerechte* Formulierungen umgewandelt werden.

herausgegeben hatte, in einer dort veröffentlichten Rezension von Heideggers *Die Frage nach der Technik*:

“Ob die dabei [bei Heideggers Umdeutungen; B.S.] benutzten Anschlüsse sprachgeschichtlich (etymologisch oder volksetymologisch) gerechtfertigt sind oder nicht, spielt für ihren Erkenntniswert keine Rolle.” (Schwarz 1962: 923)

Diese richtige Einsicht stellt sich dann aber im direkten Anschluss schnell als Scheineinsicht heraus:

“H. ist also, soweit er seine Verknüpfungen nicht als Sprachgegebenheiten hinstellt oder behandelt, für den Einzelfall durchaus im Recht, wenn er die Ergebnisse und die Einwände der Sprachinhaltsforschung als irrelevant beiseite schiebt. Eine andere Frage dagegen ist es, wieweit sich die Sprache selbst in dieser Weise beiseite schieben läßt: So erhellend die Anspielung und Umdeutung oft für den Augenblick sein mag, so zweifelhaft bleibt doch immer, in welchem Maße die von ihr gestiftete Verknüpfung sich gegen den Druck der wirklichen Wortinhalte, der in diesen angelegten begrifflichen Trennungen und Verbindungen auf die Dauer zu behaupten vermag. Die Aussichten hierfür sinken jedenfalls mit der Anzahl der gleichzeitig ins Spiel gebrachten Neudeutungen, und zwar ungefähr im Quadrat zu dieser; [...] Ein Denken, das sich derart übermäßig wie das H.s auf die oft mit Hilfe gewaltsamer Anschlüsse belebten Aufschlußwerte der Sprachmittel statt auf deren Begrifflichkeit stützt, ja das Gleiten von Anspielung zu Anspielung geradezu zu seinem Prinzip erhebt, ist immer in Gefahr, in die Unverbindlichkeit bloßer Wortspielerei abzurutschen.” (ebd.)

Maßvolle Verstöße also wären durchaus noch zu billigen, sobald aber das Gefüge der Sprachnorm als solches verschoben wird, droht die Unverbindlichkeit, und das heißt ja nichts anderes als Normaufhebung, die als Gefahr bzw. gewaltsamer Eingriff markiert wird.

Nur eine Seite weiter unten im besagten Handbuch findet sich dann Gippers Rezension von *Unterwegs zur Sprache* mit dem schon erwähnten enttäuschten Hinweis auf Heideggers fehlende Reaktion auf die Bitte um Stellungnahme zur Sprachinhaltsforschung. In ebendieser Rezension findet sich auch schon eine erste kritische Stellungnahme zu Heideggers Wortneudeutungen, die besonders im Falle von Heideggers Trakl-Deutungen “die Grenzen des Zumutbaren überschritten” (Gipper 1962: 924). So bedeute *verwesen* bei Trakl nicht *sein Wesen verlieren*, sondern eindeutig *verfaulen* (ebd.). Dabei gibt Gipper (ebd.) auch der in erster Auflage 1956 publizierten Kritik Muschgs an Heidegger Recht, der sich über Heideggers Trakl-Deutung empört geäußert hatte (Muschg 1958, bes. 221) und Heideggers Sprache als “Abrakadabra” (ebd. 223) und “Attentat auf die deutsche Sprache” (ebd.) angegriffen hatte.

Weisgerber selbst hat zu dieser Frage nur einmal, und zwar auch 1962, allerdings weit zurückhaltender als Gipper und Schwarz Stellung genommen. Mit di-

rektem Verweis auf Heidegger und Schöfer gibt Weisgerber zum Stichpunkt "Eigenwilliger Gebrauch eines bestehenden Wortes" (Weisgerber 1962c: 240) zu bedenken, dass erstens die eigenwillige, normabweichende Verwendung erklärt werden sollte, dass sie zweitens in ihrer Intention als Diskussionsanregung grundsätzlich zu beachten sei, führt dann aber als entscheidendes Gegenargument an:

"Im Ergebnis läßt sich allenfalls eine vorübergehende Verunklärung, selten eine Abänderung der Gerichtetheit eines Wortes feststellen. Willkürliche Besonderheiten wenden sich durchweg gegen ihren Urheber selbst. Das gilt auch für dichterische Eigenwilligkeit, wo eine geglückte und dann folgenschwere Neuerung erkaufte ist durch Hunderte von wieder versinkenden Ansätzen." (ebd.)

Für Weisgerber erledigt also die Muttersprache selbst den Akt der Verurteilung zu gewaltsamer Neudeutungen und Normverstöße. Dieses 'Vertrauen' in die 'bereinigende' Kraft der Muttersprache ist es aber gerade, welches für Heidegger unter anderen Vorzeichen Anlass für sein grundsätzliches *Misstrauen* in die Macht der Muttersprache *qua* 'Gerede' war. Auch wenn sich Weisgerber also einer expliziten Kritik an Heidegger weitgehend enthält, so wird doch deutlich, dass er 'unerschütterlich' am Fundament der Norm der Muttersprache festhält und nur im Ausgang und im Horizont dieses Fundaments argumentiert.

Gipper kommt in späteren Publikationen immer wieder auf Heideggers Wortinhaltsneu- und -umdeutungen zu sprechen, ändert aber in der Sache seine schon 1962 vorgetragene Position nicht mehr.<sup>381</sup>

Die Kritik der Sprachinhaltsforscher an Heidegger zeigt also einerseits, dass man sich in deren Lager der vermuteten Gleichsinnigkeit der Positionen nicht recht sicher war, dass man ihr selbst nicht so recht trauen wollte. Sie zeigt zudem, dass man an der *prinzipiellen* Unhintergebarkeit der muttersprachlichen Norm festhielt und eine Veränderung dieser Norm für zwecklos, gewaltsam und nur in Einzelfällen, d.h. als minimale Normverschiebung, für sinnvoll hielt. Damit zeigt sich noch einmal deutlich, dass an dieser Argumentationsstelle auch die größte Diskrepanz zwischen Heidegger und der Sprachinhaltsforschung besteht.

(ii) In der Phase, in der Apel durch die profiliertere Ausarbeitung seines eigenen geltungspragmatischen Ansatzes sich vom Umfeld Rothackers und der Sprachinhaltsforscher, unterstützt auch durch den Ortswechsel 1962 nach Kiel, löst, gewinnt auch seine Haltung zu Heidegger (und Wittgenstein) klare Konturen. In der Antrittsvorlesung in Kiel von 1962 wird schon die notwendige Ergänzung der Einsichten Heideggers und Wittgensteins im transzendentalpragmatischen Sinne deutlich formuliert:

---

<sup>381</sup> Vgl. Gipper (1971: 45ff.; 1972: 242). In einem Aufsatz aus dem Jahr 1985 findet sich eine sechsstufige Neuaufnahme der Auseinandersetzung mit Heideggers Traktat-Deutung (Gipper 1992/93, Bd. 5: 142-147), die im Resultat unverändert bleibt.

“Es zeigt sich nämlich, daß alles »Verstehen« menschlichen Verhaltens, im Gegensatz zum bloßen Erklären von Naturvorgängen, zweierlei voraussetzt: 1. daß die Regel des zu verstehenden Verhaltens im Kontext einer gesellschaftlichen Lebensform, die zugleich ein Sprachspiel ist, intersubjektiv kontrollierbar sein muß, 2. daß der Interpret des regelgeleiteten Verhaltens an diesem Sprachspiel prinzipiell muß teilnehmen können.” (Apel 2002a: 266)

Wie schon zuvor herausgearbeitet, arbeiten hier also in Konjunktion das transzendente Prinzip der Geltungsüberprüfung im *rationalen Diskurs* und das transzendente Prinzip der notwendigen Bedingung der Möglichkeit eines solchen Diskurses durch die ‘Geworfenheit’ in eine Muttersprache *als Norm* zusammen. Schon in dieser Antrittsvorlesung (ebd. 271f.) und in der 1963 veröffentlichten Habilitation (Apel 1963: 54f.) wird dann in der Kritik an Heidegger durchgehend das Prinzip der Geltungsüberprüfung im rationalen Diskurs als entscheidendes Argument herangezogen, was natürlich auch dadurch verständlich ist, dass dieses Theoriemoment die *differentia specifica* des Apelschen Ansatzes ausmacht. Entsprechend bemängelt Apel an Heidegger, dass er den hermeneutisch-pragmatischen Ansatz von *Sein und Zeit* in der Spätphilosophie nicht entfaltet habe (Apel 2002a: 271). Das Prinzip der durch sprachliche Normativität garantierten Teilnahme am *allgemeinen* Sprachspiel wird aber von 1963 an, wie auch schon herausgestellt wurde, argumentativ nicht mehr in signifikanter Weise benutzt, obwohl es untergründig in Funktion bleibt. Deutlich macht sich dies besonders auch angesichts der Gelegenheit des Festschrift-Beitrags für Gipper 1979 bemerkbar, bei der die vorgelegte Heideggerwürdigung und -kritik das Prinzip des ‘Sprachapriori’ nicht eigens herausstellt und nur auf Heideggers ungenügende Berücksichtigung des Prinzips des rationalen Geltungsdiskurses verweist:

“Ich bin [...] zu der Überzeugung gekommen, daß die *normativen* Probleme der Bedingungen der Möglichkeit von *intersubjektiver Gültigkeit* im Bereich der theoretischen und praktischen Vernunft nicht thematisiert, geschweige denn gelöst, werden können auf der Linie einer Heidegger’schen Philosophie des «Seinsgeschicks», die die abendländische Philosophie der «Subjektivität», eingeschlossen den transzendentalen Autonomie-Anspruch der menschlichen Vernunft, durch ein «andächtiges» Denken zu ersetzen sucht, das seine Geltungsansprüche durch «Zugehörigkeit» (oder auch «Hörigkeit») zum Seinsgeschick rechtfertigt. Ich bin eher besorgt, daß diese Art von Denken [...] es dahin bringen könnte, daß, zusammen mit der «bürgerlichen Illusion» (Foucault) einer theoretischen und praktischen Autonomie des solipsistischen Subjekts, auch die Idee des menschlichen Subjekts der theoretischen und praktischen Geltungsansprüche und die damit unlöslich verbundene Idee der solidarischen Verantwortung des Menschen für die von ihnen [sic!] fortzusetzende Geschichte als obsolet erscheint.” (Apel 1979: 132f.)

Die weitgehende Ausblendung des Sprachaprioriarguments führt dann auch dazu, dass Apel zu späterer Gelegenheit (Apel 1998 [1991]: 479), bei der er Heidegger vorwirft, einen performativen Selbstwiderspruch zu begehen, indem er für seine seinsgeschichtliche Philosophie allgemeine Geltung beanspruche, andere Ansätze aber durch das Argument der Metaphysikverfallenheit in ihrer Geltung relativiere, nicht zwischen illokutionärem und perlokutionärem ‘Sprachakt’ Heideggers unterscheidet, d.h. nicht eigens die Frage thematisiert, warum das, was Heidegger sagen will, (nach Heidegger) nicht mehr auf dem Boden der Allgemeinverständlichkeit gesagt werden kann und somit den konsensbegründenden Fundus von Umgangssprache aus den Angeln hebt. Für Heidegger, wie gesagt, wäre so etwas wie eine ‘intersubjektive Geltungsdiskussion’ wenn dann überhaupt nur auf dem Boden einer neuen Sprache sinnvoll und bedürfte von vornherein nicht des faktischen Horizonts von Allgemeinheit und Norm. Die Diskussion dieser tieferliegenden und wohl kaum aufhebbarer Diskrepanz bedarf also notwendigerweise der *expliziten* Berücksichtigung des Sprachaprioriarguments, die Apel aber scheut bzw. aus den schon erwähnten Gründen auch gar nicht möchte.

Diese Diskussionskonstellation kann man meiner Ansicht nach durchaus als paradigmatisch bezeichnen. So wirft etwa Habermas Heidegger eine “Entwertung des diskursiven Denkens” (Habermas 2001: 182) vor, Saffer bemängelt, dass Heidegger nicht der “Verpflichtung” (Saffer 1996: 217) nachgekommen sei, dass “der, der eine neue Sprache konstruiert, sein Prinzip angeben [muss], will er von anderen verstanden werden und will er sich selbst verstehen” (ebd. 216f.), Glauner schreibt:

“Heidegger verläßt mit seiner am Wort orientierten Vorstellung der ‘Sprache des Wesens’ nicht nur den Bereich der propositional organisierten Philosophie, sondern mißachtet im Übergang zum seinshermeneutischen ‘Dichten und Denken’ den gerade skizzierten Zusammenhang von alltäglicher Sprachpraxis und ‘Sprache des Wesens’.” (Glauner 1998: 85)

Auch für Glauner muss also eine jede ‘Sprache des Wesens’ in einem Zusammenhang mit “alltäglicher Sprachpraxis” stehen, und dass dies im Sinne Apels auch als Forderung aufgestellt wird, wird daran deutlich, dass er die Herausforderung der heutigen Philosophie darin sieht, dass Argumente zu finden seien,

“[...] wie dieses sprachkonstitutiv Sprachtranszendente anhand einer modifizierten Theorie der Erfahrung und des Urteils in seinem jeweils konkret empfundenen ‘Mehr’ **näher bestimmbar wäre**. Sozusagen im Sinn eines de-transzendentalen Kantischen ‘quid juris’ müßte hierzu gezeigt werden, wie über Adornos und Heideggers sprachkritische Argumentationen hinaus die **Geltung** der Vorstellung eines urteilstranszendenten Mehrbestandes im Zusammenhang einer modifizierten **Theorie** der Erfahrung und **des Urteils begründet** werden könnte.” (ebd. 284; Hervorhebung durch Dickdruck B.S.)

In der Heideggerkritik, die nach dem Muster des Apelschen Argumentationsparadigmas funktioniert, macht sich also der Tatbestand bemerkbar, dass man in

der Ablehnung des Heideggerschen Idiolekt und seiner bei Heidegger präferierten 'Funktionalität' nicht daran vorbeikommt, das Prinzip des Sprachapriori als Garant eines funktionierenden Geltungsdiskurses in Anspruch zu nehmen. Damit argumentiert diese Linie der Heideggerkritik implizit *auch* unter den Prämissen der Sprachinhaltsforschung, andererseits will sie dies aber nicht (mehr) offen zugeben.

(iii) Dass wir in diesem Kapitel nur noch auf Lafonts Argumentation aus der Phalanx der sprachanalytischen Heideggerkritik verweisen, liegt daran, dass Lafont gerade den Finger auf die eben herausgestellte 'Wunde' der Argumentation nach Apelschem Muster legt. Sie wirft Heidegger vor, dass er *mitsamt seinen Kritikern*, die die mangelnde Berücksichtigung des rationalen Geltungsdiskurses einklagen, dem Prinzip des Sprachapriori verschrieben sei. Insofern argumentiert also auch sie zumindest im Rekurs auf die Prämissen der Sprachinhaltsforschung (bzw. vor allem auf Humboldt, der fast sogar übertrieben im Sinne der Sprachinhaltsforschung verstanden wird). *Sowohl* Heideggers frühe Existenzialhermeneutik *als auch* seine Spätphilosophie ruhen für Lafont auf dem Boden eines faktischen, detranszendentalisierten Sprach'apriori', welches *allein* der Sprache weltkonstituierende Leistungen zuschreibt. Aus Lafonts Perspektive unterscheidet sich Heideggers Spätphilosophie von seiner frühen Philosophie nur dadurch, dass nun durch die Verlagerung des Fokus auf die Leistung der Sprache das sprechende 'Subjekt' und damit der kommunikative Aspekt von Sprache verschwindet (Lafont 1999: 55f., 71), was einen Immunisierung- und Totalisierungsschub zur Folge hat und in die unrechtmäßige Normativierung einer "absolute authority" mündet (Lafont 2000: 286, 111). Insofern stellt Heideggers Spätphilosophie für Lafont nur einen um den kommunikativen Aspekt gekappten, defizienten Modus bedeutungsholistischer Sprachphilosophie dar.<sup>382</sup>

Gegenüber *allen* Vertretern des von ihr so verstandenen *meaning holism*, d.h. sowohl gegenüber Heidegger als auch gegenüber Apel, Habermas, Gadamer, Humboldt etc. klagt Lafont die fehlende Berücksichtigung des 'Geltungskriteriums' der *Referenz* bzw. die Autonomie des im sprachlich Referierten sich immer schon zeigenden und immer auch vorausgesetzten Ontischen ein. Lafonts zentrale Argumente für eine solche Autonomie des Ontischen stützen sich hierbei insbesondere auf die Theorien der *direct reference*, wie sie in Auseinandersetzung mit Quine vor allem von Donnellan und Putnam entwickelt wurden (vgl. Lafont 1999: 236-274). Lafonts Vorwurf an die Bedeutungsholisten lautet, dass sie den besonders in Lernprozessen sich zeigenden kognitiven Aspekt von Sprache, der auf einem Abgleich von sprachlichem Akt und ontisch Realem beruhe, und

---

<sup>382</sup> Dadurch, dass Lafont dieses ihr Argument insbesondere dadurch begründet, dass Heidegger das subjektive Moment von Humboldts *Energiea*-Begriff falsch interpretiert habe und dann schließlich jeden Akt eines kommunikativen Handelns als Akt der individuellen *parole* aus seiner Spätphilosophie ausgeschlossen habe (Lafont 1999: 71), in der nur noch die Sprache (als *langue*) spreche, trifft sie sich hier mit der beiläufig vorgebrachten Heidegger-Kritik Borsches an Heidegger (Borsche 1981: 65, Anm. 15) aus dem Lager derjenigen, die den *parole*-Aspekt zum Schwerpunkt von Humboldts Sprachphilosophie machen wollen.

ineins damit das Ontische als solches ignorieren, und zwar sowohl in ihrer ontologischen als auch in ihrer gnoseologischen Funktion. Dennoch möchte Lafont ihren Ansatz, und das ist sicherlich das entscheidend Neue daran, als Diskussionsanregung eines möglichen Dialogs zwischen kontinental-hermeneutischer und angloamerikanisch-analytischer Sprachphilosophie verstanden wissen und strebt eine Art fruchtbarer Ergänzung beider Traditionsstränge von Sprachphilosophie an (vgl. Lafont 1999: xi). Da aber in letzter Konsequenz doch an das anlogische Analyse der Sprache und den prekären Begriff des Ontischen geknüpfte grundlegende Prinzip des Fallibilismus appelliert wird, was besonders in der Heideggerinterpretation deutlich wird (vgl. Lafont 2000: 286f., 111, Anm. 2), bleibt fraglich, ob Lafont den Bedeutungsholisten nun wirklich entgegenkommt und eine begehbare Brücke des Verständnisses schafft. Dass dies bezweifelt werden kann, zeigt unter anderem der Kommentar Apels zu Lafont (Apel 1998: 549-559), der deutlich macht, dass Apel keineswegs bereit ist, seine eigene Position aufgrund der Arbeit Lafonts einer Revision zu unterziehen. Dabei versteht Apel durchaus, dass Lafonts Heideggerkritik, und das heißt ihr entscheidendes Moment der Kritik der Absolutsetzung des weltkonstituierenden Sprachapriori, sich über Heidegger hinaus ausweitend auch auf seine eigene Position bezieht (ebd. 552), und antwortet darauf mit einer emphatischen Bekräftigung der transzendentalen und wahrheitsstiftenden Funktion des rationalen Diskurses der Abklärung von Geltungsansprüchen (ebd. 558ff.). Auch Glauner weist Lafonts Heideggerkritik mit dem Argument zurück, dass Lafont verkenne, dass Heideggers Sprachphilosophie nach der 'Kehre' "als eine Kritik an der intensionalen Semantik – sowohl Fregerscher [sic!] als auch einer lebensweltlichen Prägung (Idealismus der Lebenswelt) – begriffen werden muß" (Glauner 1998: 46, Anm. 47). Im Fazit lautet das Urteil Glauners:

"Auf den Punkt gebracht lautet damit das Argument gegen Lafont: Liest man die 'Kehre' als eine «Verabsolutierung der Welterschließungsfunktion und der damit einhergehenden Ausblendung der Bezeichnungsfunktion der Sprache» [...], dann verfehlt man die sprachkritische Pointe von Heideggers Ereignisontologie." (ebd.)

Dass Glauner selbst diese sprachkritische Pointe im Grunde möglicherweise aber auch nicht zureichend versteht<sup>383</sup>, da er als letztes Korrektiv (nach Apelschem Muster) eine Geltungsabklärung auf dem Fundament der unhintergehbaren *Umgangssprache* einfordert, wurde schon erwähnt. Der Einwand Glauners zeigt, vielleicht deutlicher noch als derjenige Apels, dass man bezweifeln darf, dass es Lafont gelingen sollte, den Graben zwischen den zwei großen Paradigmenblöcken der Sprachphilosophie überbrücken zu können. Glauners Hinweis auf Frege und damit auf den Anfang der analytischen Sprachphilosophie macht deutlich, dass

---

<sup>383</sup> Man könnte natürlich auch behaupten, dass Glauner Heideggers Sprachpointe versteht, ihr aber aus guten Gründen nicht folgen möchte. Dann müsste aber deutlicher werden, dass es sich bei der Geltungsabklärung auf dem Fundament der Umgangssprache um kein *bloßes Korrektiv*, sondern um eine *konträre* Position handelt.

trotz deren unübersehbarer Transformationen Grundargumente der sprachanalytischen Tradition in Lafonts Ansatz als paradigmatisches Gepäck fortwirken. Damit würde sich natürlich auch die Frage stellen, inwieweit sich Lafont von der bei Carnap beginnenden und besonders über Tugendhat, Stegmüller etc. sich fortsetzenden Kritik Heideggers aus 'traditionell' sprachanalytischer Sicht distanziert. Dieser Frage können wir im Rahmen dieser Arbeit nicht nachgehen, ebensowenig wie derjenigen der Auseinandersetzung Heideggers mit dieser Kritik. Für unsere Belange reichte es herausgestellt zu haben, dass der Umgang mit Heideggers Sprachdenken, und insbesondere mit dem nach der 'Kehre', einerseits von der Schwierigkeit geprägt ist, sich auf das 'irrationale' Moment dieses Denkens einzulassen bzw. es in seiner Intentionalität und 'technischen' Verfasstheit zu verstehen, andererseits in besonders markanter Form und paradigmengreifend mit der Diskussion des Sprachapriori als Sprachnormapriori verknüpft ist. Dass dabei das Postulat der Nähe Heideggers zur Sprachinhaltsforschung sich problemlos mit einer Kritik an Heidegger verschwistern kann, dürfte klar geworden sein, ebenso wie die Gründe hierfür, die in der jeweils anderen paradigmatischen Verortung des besprochenen Argumentationskomplexes liegen.

#### 4.4.4. Johannes Lohmann – der Heidegger der Sprachinhaltsforschung?

Fast so wie im Skript so manchen Kriminalromans wird am Ende dieser Arbeit eine neue Person ins Spiel gebracht, die unvermuteterweise eine Nähe zwischen Weisgerber und Heidegger *in persona* zu verkörpern scheint. Die im Titel geäußerte Vermutung ist weder aus der Luft gegriffen noch stammt sie von mir selbst. Sie ergibt sich durch einfache Kollationierung zweier 'Daten', zum einen die Formulierung Willems', Lohmann sei der "Heidegger der Sprachwissenschaft" (Willems 1995: 27, Anm. 55), zum anderen die Feststellung Dittmanns, Lohmann sei einer der "Adepten" (Dittmann 1980: 62, Anm. 30) Weisgerbers, die seine radikalen und einseitigen Positionen voll und ganz unterstützten. Beziehungen Lohmanns zu Heidegger und Weisgerber gibt es nun in der Tat, mehr jedoch zu Heidegger als zu Weisgerber.

Zur Person Lohmanns (1895-1983) sei soviel gesagt, dass er 1921 in Berlin im Fach Slavistik promovierte und sich 1930 dort in Vergleichender Sprachwissenschaft habilitierte. 1933 erfolgte eine Umhabilitation nach Freiburg, hier und zugleich in Basel hatte er dann bis 1939 einen Lehrauftrag, bevor er 1940 ein Extraordinariat in Rostock erhielt. 1943 kam er wieder nach Freiburg und vertrat dort bis zu seiner Emeritierung 1963 als Indogermanist das Fach der Vergleichenden Sprachwissenschaft. In Lohmanns Auffassung von den Aufgaben der Vergleichenden Sprachwissenschaft liegt, wie noch zu sehen sein wird, begründet, dass er sich schon früh auch der Allgemeinen Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie zuwandte, was dann seinen systematischen Niederschlag im späten



Hauptwerk *Philosophie und Sprachwissenschaft* fand, das 1965 erschien (Lohmann 1965).

Lohmanns Hochschätzung Heideggers ist unverkennbar, sie zeigt sich unter anderem darin, dass er in der Freiburger Philosophischen Fakultät 1950 den Antrag stellte, Heidegger auf seinen Lehrstuhl zurückkehren zu lassen (Red 807) und in der Folge nicht nur eine Ausgabe der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Lexis* (1951, Band II,1), sondern auch sein spätes Hauptwerk Heidegger widmete. Lohmann war auch einer der wenigen eingeladenen Teilnehmer an dem 1966/67 von Fink und Heidegger gemeinsam gehaltenen Heraklit-Seminar.<sup>384</sup> Am deutlichsten zeigt sich die Hochschätzung Heideggers aber in Lohmanns Versuch, Heideggers Denken für die allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft fruchtbar zu machen.

Die Beziehung zu Weisgerber ist dagegen weitaus blasser. Sie gewinnt vor allem dadurch an Gewicht, dass Lohmann einen Beitrag für die 1959 erschienene Festschrift Weisgerbers lieferte und in seinen Schriften Stellung zur Sprachinhaltsforschung bezog. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit Lohmann findet sich allerdings nicht bei Weisgerber, sondern nur bei Gipper, der nicht nur Lohmanns Hauptwerk ausführlich rezensiert, sondern auch auf die kritischen Einwände Lohmanns gegen Thesen der Sprachinhaltsforschung antwortet.

Im Folgenden wird so vorgegangen, dass zunächst (4.4.4.1.) eine kurze Synopse der in unserem Zusammenhang interessierenden theoretischen Positionen Lohmanns vorgetragen wird. Da Lohmann explizit und bewusst Termini der Heideggerschen Philosophie aufnimmt und sie auf sein Konzept von Sprachwissenschaft anwenden will, wird zunächst mit der Darstellung der Lohmannschen Positionen auch dessen Heidegger-Rezeption diskutiert. Dass der Bezug zu Weisgerber erst danach (4.4.4.2.) behandelt wird, bietet sich vor allem auch deswegen an, weil Lohmann erst auf der Basis seiner Grundthesen zu Weisgerber Stellung bezieht. Dokumentiert werden soll, dass Lohmann dabei zu einer recht markanten Abgrenzung gegenüber Weisgerber gelangt, worauf dann schließlich vor allem Gipper reagiert.

#### 4.4.4.1. Lohmanns Konzept von Sprachwissenschaft und sein Rekurs auf Heidegger

Die aus einem eine Druckseite füllenden Text bestehende, schon erwähnte Widmung der *Lexis*-Ausgabe von 1951 an Heidegger nutzt Lohmann, um dem Leser den entscheidenden Punkt der Anknüpfung seines Denkens an Heidegger zu präsentieren. Der wichtige Satz Humboldts, dass Sprache kein Werk, sondern eine Tätigkeit ist, sei von der auf Humboldt folgenden Sprachwissenschaft nicht verstanden worden. Erst Heideggers Sprachdenken mit den zentralen Einsichten,

---

<sup>384</sup> Dies geht aus dem Nachwort von Herrmanns zur Veröffentlichung des entsprechenden Textes hervor (Sem 265).

dass Sprache das 'Haus des Seins' sei und dass dieses Sein sich als geschichtliches offenbare, habe den Weg dazu geöffnet, Sprache in ihrer eigentlichen Geschichtlichkeit zu erkennen. Lohmann beschließt diese Widmung mit einer Skizzierung der Aufgabe, die in diesem Zusammenhang der Sprachwissenschaft als 'positiver' Wissenschaft zukomme:

“Vermag uns so die Philosophie einen Weg zu weisen, der von der bloßen äußerlichen *ιστορία* des Faktums «Sprache» zu ihrer eigentlichen Geschichtlichkeit zurückführt, so können die «positiven» Wissenschaften von der Sprache der Philosophie diesen Dienst vergelten, indem sie ihr von sich aus den Zugang zu den geschichtlichen Horizonten eröffnen, aus denen heraus «Sein» dem Menschen bisher begegnete, um über ihn zu verfügen. Als ein erster praktischer, mit allen Unvollkommenheiten eines ersten Versuchs naturgemäß behafteter Anfang einer solchen «Seins-Geschichte», unternommen in Gemeinschaftsarbeit von Philosophen, Philologen und Linguisten, wollen die folgenden Blätter gelten.” (Lohmann 1951: 1\*)

Die Hoffnung Lohmanns auf eine Gemeinschaftsarbeit von Philosophen, Philologen und Linguisten unter diesem Motto ist wohl eher enttäuscht worden, die Publikation der Zeitschrift *Lexis* wurde schon zu Beginn ihres 4. Jahrgangs 1954 wieder eingestellt. Nach über 10jähriger Einzelarbeit legte Lohmann dann eben erst 1965 die ausgearbeitete Version dieses seines 1951 proklamierten Projekts vor. Dabei wird schon im Vorwort deutlich gemacht, dass Lohmann seinen Ansatz als 'kopernikanische Wende' und d.h. als potenziell paradigmengestaltend einschätzt. Zugleich wird auch schon hier ein grundlegendes Moment seines Verständnisses von Sprach- als Seinsgeschichte angeführt:

“Der hier vorgelegte Band behandelt die grundsätzliche Frage der Rolle der Sprache in der Geschichte des Menschen und für die Form des Menschseins [...]. Das eigentliche Ziel ist es dabei, eine Art «kopernikanischer Wendung» (im Sinne Kants) herbeizuführen, in dem Erweis der Notwendigkeit, nicht mehr wie bisher die Sprache als Ausdruck des »Denkens« (im Sinne des Gedachten und Vorgestellten), sondern vielmehr umgekehrt das reine »Denken« Descartes' als eine im Verlaufe der menschlichen Geschichte (die von Anfang an Sprachgeschichte ist) erst nach und nach sich bildende Ausscheidung, und sozusagen »Abfall« des natürlichen Miteinanderredens der Menschen zu erklären; [...].” (Lohmann 1965: 7)

Diese Lohmannsche These erinnert stark an Cassirers Konzept der sprachlichen Logogenese, das aber von Lohmann mit keinem Wort erwähnt wird. Wie bei Cassirer entwickeln sich logische Möglichkeiten des Denkens unbewusst in einem mühsamen Sprachentwicklungsprozess, und wie bei Cassirer wird die Richtung der sprach- und denkgeschichtlichen Entwicklung mit dem Konzept des 'reinen' Denkens verbunden. Auch Lohmanns Postulierung des grundlegenden *Gesetzes* dieser Entwicklung ist mit Cassirers Ansatz kompatibel:

“Wir stellen hier zunächst als das Grund-Gesetz dieser Geschichte [...] den Satz auf, daß die menschliche Geschichte, als Sprach-Geschichte, einen Prozeß darstellt, bei dem die zunächst sehr konkreten Kategorien des Miteinander-Redens der Menschen sich [...] schließlich an bestimmten Punkten der Erde zu «reinen» Kategorien geläutert haben, und daß diese immer noch unbewußten Kategorien der Sprache dann endlich, nachdem sie eine bestimmte Stufe der Läuterung erreicht haben, dazu tendieren, wenn die gesellschaftlichen Bedingungen dem günstig sind, in das bewußte Denken «umzuspringen», um dort neue geistige Formen hervorzubringen.” (ebd. 49)

Ähnlich wie bei Cassirer ist es also ein stetig zunehmendes, sich aus der Sprachentwicklung herauswindendes gesteigertes Objektivierungs- und Reflexionsvermögen, was zu höheren Formen des Denkens und zu höheren Formen des Bewusstseins führt. Der obige Hinweis auf Descartes ist also nicht zufällig, er ist vielmehr ein offensichtliches Indiz dafür, dass Lohmann, im Gegensatz zu Heidegger (und dessen starker Descarteskritik), das Moment des Bewusstseins als Schlüsselmoment seiner Theorie braucht. Dies wird im folgenden Zitat noch deutlicher:

“Die Sprache ist, in paradoxer, aber deshalb nicht weniger exakter Formulierung, das (individuell noch) «unbewußte Bewußtsein» der Menschheit, aus dem dann, in einem langen Ausscheidungsprozeß, das «bewußte Bewußtsein» hervorgeht, aber so, daß dieser Prozeß auch bis heute noch keineswegs vollendet ist (auch diese Ausführungen jetzt hier sind zu verstehen als eine – und zwar keineswegs letzte! – Etappe auf dem Wege dieses «zu-sich-selbst-Kommens» des im Miteinander-Reden der Menschen sich entfaltenden, zunächst bloß faktisch existierenden, aber sich nicht selbst wissenden «Bewußtseins überhaupt»).” (ebd. 62)<sup>385</sup>

Wie Lohmann nun aus dieser Konzeption heraus eine Brücke zu Heideggers ‘Seinsgeschichte’ schlagen möchte, wird erst an späterer Stelle deutlich. Dort heißt es:

“Daraus [aus der Einsicht, dass Bewusstsein aus Sprache heraus sich bildet; B.S.] ergibt sich für die semantische Logik das eben erwähnte fundamentale Prinzip, daß sie *nicht* auszugehen hat von der Idee einer *an sich* vorhandenen Wirklichkeit (als deren Abspiegelung dann das Bewußtsein fungiert [...]), sondern vielmehr von der Praxis der phonetischen Artikulation der Sprache (als dem Mutterboden aller anderen Ausdruckssysteme). Dieses wäre dann zugleich die *wirklich vollzogene* kopernikanische Wendung Kants, in der [...] das individuelle, sich seiner selbst bewußt gewordene Bewußtsein aus dem Mittelpunkt der Geschichte des Bewußt-

---

<sup>385</sup> Natürlich wird man hier auch sofort an Hegel erinnert. Ein kurzer, etwas später angeführter Hinweis (Lohmann 1965: 62) macht klar, dass Lohmann diese Parallele nicht kategorisch zurückweisen würde, wenn das Sich-Wissen des Bewusstseins als *sprachgeistiges* und in Sprachgeschichte sich empirisch entwickelndes konzipiert wird.

seins (d. i. sinngemäß interpretiert, Heideggers «Seins-Geschichte») entfernt wird!“ (ebd. 158)

Lohmann vermeint also, Heidegger dadurch gerecht zu werden, dass die These (und darauf dann aufbauende Theorie) der sprachgeschichtlichen Bewusstseinsgenese einerseits durch den Aspekt der radikalen Sprachabhängigkeit des Bewusstseins dazu verhilft, vom Descartesschen Paradigma der Vorstellung des Objekts durch ein Subjekt Abstand zu nehmen, andererseits das Subjekt dieser Geschichte vom individuellen Bewusstsein zum überindividuellen reinen Sprachbewusstsein verlagert, wobei dieses reine Sprachbewusstsein mit dem *Sein* Heideggers identifiziert wird. Nach all unseren Ausführungen zu Heideggers Sprachphilosophie ist klar, dass Heidegger einer solchen Identifikation niemals zustimmen konnte. Für Heidegger kann die geschichtlich sich profilierende Konzentration auf das *Bewusstsein als Reflexionsvermögen* kein Motor der ‘Seinsgeschichte’ sein, vielmehr ist sie das Kennzeichen einer Phase der Metaphysikgeschichte, die zudem zu einer stärkeren Verdeckung des Seins beiträgt. Vollkommen unberücksichtigt bleibt auch die für Heidegger entscheidende Frage der Unterscheidung von ‘eigentlicher’ und ‘uneigentlicher’ Sprache, die in Lohmanns Konzept keinen Platz hat.

Bisher haben wir aber nur die Grundprämissen von Lohmanns Ansatz beachtet. In der Ausarbeitung dieses Ansatzes sind nun vor allem zwei Momente zentral, deren zweites einen fundamentalen terminologischen Rekurs auf Heidegger beinhaltet.

Das erste dieser Momente hat einen stark methodischen Charakter. Lohmann stellt die Forderung auf, dass die sprachwissenschaftliche Untersuchung des von ihm hypostasierten Sprachentwicklungsprozesses sich auf die *entscheidenden* Formen der Bewusstseins- und Wirklichkeitskonstitution zu konzentrieren habe. Diese fallen Lohmann zufolge erst dann ins Auge, wenn nicht einzelne Sprachen, sondern *Sprachtypen* untersucht werden. Zudem darf nicht nur eine Auswahl von Sprachtypen Forschungsgegenstand sein, sondern es müssen *alle* Sprachtypen berücksichtigt werden. Denn die Erkenntnis, welche spezifischen Differenzen es zwischen den verschiedenen Sprachtypen gibt, ist nach Lohmann nur möglich, wenn der Stellenwert eines jeden Sprachtypus im System aller Sprachtypen beachtet wird. Eine solche universal-vergleichende Sprachwissenschaft darf sich nach Lohmann “Panlinguistik” (ebd. 59) nennen.

Dieses erste Moment findet aber seine Begründung erst im zweiten, nämlich dem Ergebnis seiner panlinguistischen Untersuchungen. Dieses stellt nämlich zwei *sprachtypologische* Besonderheiten als *entscheidende* Katalysatoren des Bewusstwerdungsprozesses heraus. Die *erste* Besonderheit findet Lohmann in drei Sprachtypen, die geographisch auf einer Nord-Süd-Achse ‘übereinanderliegen’, nämlich dem Indogermanischen, dem Hamitosemitischen und dem Bantu. Im Gegensatz zu den (nach Lohmann) restlichen drei Sprachtypen der Welt, dem

Uralaltaischen, dem Indochinesischen und dem Malaiopolynesischen<sup>386</sup>, die der westlichen Typentrias auf einer zweiten Nord-Süd-Achse gegenüberliegen, ist für die westlichen Sprachtypen Lohmann zufolge das Entscheidende, dass hier zwischen einem Begriffskern (Stamm oder Wurzel), der für ihn das übersituative, unbezogene 'Sein' verkörpert, und grammatischen Fügungsmitteln, insbesondere Flexionselementen unterschieden wird, die den Bezug zum 'Seienden', d. h. für Lohmann zur je konkreten Situation herstellen. Die Herausarbeitung dieses Ergebnisses nimmt in Lohmanns Hauptwerk mehr als ein Drittel des Gesamttextes ein (ebd. 136-235). Die These, dass in diesem sprachtypischen Merkmal sich eine 'ontologische Differenz' manifestiere, hatte Lohmann aber schon 1948 aufgestellt (Lohmann 1948a: 69). Ebenso findet sich schon hier und in anderen Schriften vor 1965 die These Lohmanns zur *zweiten* entscheidenden sprachlichen Besonderheit, die unter den Sprachen der westlichen Typentrias ausschließlich dem Indogermanischen zukomme, nämlich der *ist*-Prädikation, d. h. der Verwendung der Kopula in Urteilen, in welcher die ontologische Differenz<sup>387</sup> sprachlich repräsentiert erscheine und damit erst eigentlich als solche hervortrete. Lohmann betont immer wieder, dass die im Satz jeweils konstruierten syntaktischen Beziehungen als solche, und ebenso das strukturalistische Paar von *signifiant* und *signifié* (Lohmann 1965: 98) erst durch das *ist*-Sagen und dessen jahrhundertelange Einübung vom sagenden Subjekt sich zu trennen vermochten und diesem als Gegenüberliegendes, als Objekt bzw. objektives Beziehungsgefüge bewusst werden konnten. Das Subjekt wird sich nicht nur bewusst, dass ihm 'etwas' gegenüberliegt, sondern zudem auch der Tatsache, dass dieses Etwas Verhältnischarakter hat, zu dem es selbst in Beziehung steht, zu dem es urteilend Stellung beziehen kann, und dass es als Urheber eines jeden Formulierungsaktes selbst verantwortlich ist für das 'Design', den grammatisch-syntaktischen Aufbau dieser Verhältnisse. Über das katalysatorische Moment des *ist*-Sagens wird also der ersten Dimension der ontologischen Differenz, der durch Stamm-, Wurzel- oder Gruppenflexion erfolgenden 'Applikation' des Seins auf Seiendes (oder Bezüglichwerdung des Seins im Seienden) eine zweite hinzugefügt, in der sich das Subjekt als eigener Instanz gegenüber der objektiven Sphäre (die also auch eine der Bezüglichkeiten sein kann) allererst voll und ganz bewusst wird (vgl. bes. ebd. 105f.).

An Lohmanns Verständnis von 'ontologischer Differenz' fällt auf, dass *einerseits* der *Seins*begriff doppelt besetzt wird, als unflektiertes Wurzel- oder Stammelement von Wörtern, und als sich durch sprachliche Entwicklung aller Sprachtypen manifestierender (sprachlich indizierter) Entwicklungsgrad und zu-

---

<sup>386</sup> Die amerikanischen Sprachen werden von Lohmann nicht systematisch berücksichtigt und in schematischen Übersichten wie ein etwas störender Appendix (vgl. Lohmann 1948a: 91) behandelt.

<sup>387</sup> Vgl. zur Entwicklung dieser These insbesondere Lohmann (1948a: 69), wo die ontologische Differenz nur auf das Indogermanische bezogen wird, und Lohmann (1965: 143), wo alle drei westlichen Sprachtypen Typen der ontologischen Differenz sind; allerdings wird dann auch hier das Indogermanische zum einzigen Typus, in dem die ontologische Differenz voll ausgebildet erscheint.

stand von Bewusstsein überhaupt. *Andererseits* ist das Bewusstsein im Sinne eines sich selbst bewussten Urteilsvermögens und die dadurch indizierte bewusste Subjekt-Objekt-Trennung der herausragende Indikator der Lohmannschen ontologischen Differenz. Lohmann macht dann auch keinen Hehl daraus, dass er hier prätendiert, Heidegger und Kant zu fusionieren:

“«Ontologische Differenz» (Heidegger) [...] und «synthetische Einheit der Apperzeption» (Kant, Kritik der reinen Vernunft B 134 Anm.) sind nur andere Namen für den «höchsten Punkt» (Kant, a.a.O.), der dem menschlichen Denken erreichbar ist – d. i. ES SELBST, sich selbst *durchsichtig* geworden. Auf diesen End-Zustand hin ist also dieses System der 6 «großen Typen», das die Sprach-Typologie Humboldt’scher Prägung gefunden hat, ohne es selbst zu bemerken (!), als Ganzes gerichtet und angelegt. Und zwar sind im Grunde dann alle Einzelheiten dieses großen «Organismus» ebenso wunderbar, wie das System als Ganzes.” (ebd. 145)

Die Ausführungen zu Lohmanns Verständnis von ontologischer Differenz zeigen einerseits hinsichtlich unserer obigen Naheführung mit Cassirer, dass Lohmann bezüglich der Entwicklungslogik der Logosgenese zwar andere Wege einschlägt als Cassirer, indem er anders als Cassirer ausschließlich die *ist*-Prädikation und die Funktion des Ich-Bewusstseins in urteiltstheoretischer Hinsicht als logosgenetische Katalysatoren zulässt, andererseits aber ebenso wie Cassirer die Vision eines sich durchsichtigen Logos als Endzustand der Menschheitsgeschichte aufstellt. Bezüglich Heidegger gilt unser oben schon angeführter Kommentar in noch pertinenterer Weise. Die Interpretation der ontologischen Differenz als Reflexions- und Urteilsvermögen und ihre Basierung auf dem sich selbst wissenden Bewusstsein und der Subjekt-Objekt-Trennung kann für Heidegger nur eine eklatante Fehlinterpretation seines Begriffs von ontologischer Differenz bedeuten.

Heidegger hat meines Wissens in keiner öffentlichen Publikation auf Lohmanns Rekurs auf ihn reagiert. Man könnte vermuten, dass Heidegger sich einer öffentlichen Entgegnung bewusst enthalten hat, da Lohmann sich nicht nur persönlich für ihn eingesetzt hatte, sondern ihm auch sehr viel Hochachtung entgegenbrachte. Zudem zeigte Heidegger gewöhnlich in solchen Fällen auch eine sehr weitgehende Toleranz, was von ihm abweichende Meinungen anging. Außerdem hatten beide durch ihren gemeinsamen Lehr- und Wohnort Freiburg sicher auch ausreichend Gelegenheit, sich mündlich auszutauschen. Wie dem auch sei, meiner Ansicht nach rückt Lohmann von Heideggers Verständnis der zentralen Begriffe des ‘Seins’ und der ‘ontologischen Differenz’ stark ab und verlegt sie in die Sphäre der Heideggerschen Metaphysikgeschichte.

#### 4.4.4.2. Lohmanns Kritik an Weisgerber und Gippers Entgegnung

Wie eingangs erwähnt, resultiert Lohmanns Kritik an Weisgerber auf dem Hintergrund seiner Grundposition. Dabei nimmt Lohmann zentrale Begriffe von Weisgerbers Sprachinhaltsforschung auf, um diesen dann aber einen neuen Gehalt und Sinn zuzuweisen. Hauptanlass einer Kontrastierung seiner Thesen mit denen Weisgerbers war sicherlich Lohmanns Beitrag für die Weisgerber-Festschrift 1959.<sup>388</sup> Sechs Jahre vor der Veröffentlichung seines Hauptwerks kennzeichnet Lohmann hier, meines Wissens erstmals, seine eigene Sprachforschung auch als *inhaltbezogene* (Lohmann 1959: 126f.). Weisgerbers Fokussierung des Sprachinhalts wird als richtige Einsicht gelobt, und erwähnt werden seine Arbeiten zur "sprachlichen Aufgliederung des Bereiches der Farbe oder des Geruchs" (ebd. 127). Die Abgrenzung zu Weisgerber bleibt vorsichtig und suggeriert, dass sie auf dem Boden eines grundlegenden Konsens geschieht. Sie beschränkt sich auf die Forderung, dass die diachronische Entwicklung von 'Inhalt', 'Leistung' und 'wirkender Kraft' der Sprache wesentlich sei und nicht vergessen werden dürfe (ebd.), dass die Geschichte des 'Wortens der Welt' "eine Geschichte der sukzessiven Entfaltung der «Bedingungen seiner Möglichkeit»" (ebd.) sei.

Die Kennzeichnung seiner 'Panlinguistik' als *inhaltbezogen*, genauer als "der Methode nach «inhaltbezogene» Sprachforschung der Zukunft" (Lohmann 1965: 59), behält Lohmann dann 1965 bei. Die Abgrenzung gegenüber Weisgerber tritt aber nun profilierter heraus:

"Der Begriff einer «inhalt-bezogenen» Sprachforschung oder Grammatik, zugleich mit der Charakterisierung der bisherigen Sprachforschung als «laut-bezogen», ist zuerst von Leo Weisgerber aufgestellt worden, und zwar mit dem Anspruch, damit eine Humboldts Begriff der «inneren Form» entsprechende Sprachforschung in die Wege zu leiten. In unserer Interpretation ist das Ziel, das sich eine solche inhalt-bezogene Sprachforschung stecken muß, nämlich den sprachlichen Akt als Ganzes (und nicht bloß in der skeletthaften Gestalt der mumienhaften Aufbewahrung Humboldts) zu erfassen, aber nur ganz zu erreichen als Sprach-Geschichte – Sprach-Geschichte nun allerdings (im Gegensatz zur «Indogermanistik») der «inneren», und nicht bloß der äußeren (Laut-) Form der Sprachen. [...] Das *eigentliche* und primäre Interesse der Sprachforschung muß [...], vor dem «Worten der Welt», dem Werden des «Wortes» *selbst* gelten, das in der Gestalt, wie wir es denken – d. h. als das, wenn auch in der natürlichen Sprache noch «unvollkommene», sprachliche Korrelat des «Begriffes» der Wissenschaft –, erst ein spätes Produkt der allgemeinen Sprach-Geschichte ist und sein konnte. Die von uns geforderte Interpretationsmethode [...] bezieht sich dementsprechend (in dieser ge-

---

<sup>388</sup> Wie Gipper mir in einem persönlichen Gespräch 2004 mitteilte, hatte Lohmann immer eine distanzierte Haltung zu den Sprachinhaltsforschern bewahrt und wirkte auf diese wie ein schwer zugänglicher Eigenbrödlerr. Die Einladung zum Festschrift-Beitrag hatte nicht die wohl erwartete engere Kooperation zur Folge.

schichtlichen Sicht des Werdens des «Wortes») der Intention nach auf die (menschliche) Sprache (Singular!), wenn auch praktisch dieses natürlich auf dem Wege über je ausgesuchte Sprachen und Sprachformen geschieht, wie das die von uns geschilderte Sprach-Typologie zuerst systematisch praktiziert hat [...].“ (ebd. 54)

Diese Abgrenzung bekräftigt also den Vorrang des Diachronischen vor dem Synchronischen, fügt aber eine, wenn auch nicht ganz direkte, Kritik an Weisgerbers Humboldt-Rezeption dazu und betont den Vorrang von *langage* oder *hyperlangue* vor den *langues*, der in Zusammenhang gebracht wird mit der Entwicklung des ‘Begriffs von Wissenschaft’. Was mit letzterem Argument gemeint ist, wird aber erst richtig deutlich durch Lohmanns Umdeutung des *Zwischenwelt*-Begriffs.

*Zwischenwelt* entsteht Lohmann zufolge eigentlich erst mit dem “im ‘ist’ konzentrierten Entscheidungs-Akt” (ebd. 106):

“Im Handeln ist die Beziehung Entscheidung/Situation oder Situation/Entscheidung eine unmittelbare, und das Wesen des Menschen besteht gerade darin, daß er zwischen diesen beiden im Handeln unmittelbar verbundenen Momenten etwas eingeschoben hat. Eben dieses ist in Wirklichkeit diese «Zwischen-Welt», als welche Humboldt und Weisgerber die Sprache bestimmen, und nicht etwa die Sprache als Umdeutung einer an sich «vorhandenen» Welt, welche Idee es ja erst seit dem Bestehen der «Wissenschaft» gibt.” (ebd.)

An anderer Stelle wird diese Behauptung, dass ‘Zwischenwelt’ erst mit dem Auftreten der Kopula entsteht, wiederum auf Kant und den frühen Heidegger bezogen. Zunächst, so heißt es da (ebd. 99), gebe es gar keine Zwischenwelt, vielmehr “ist sie für den IN [sic] der betreffenden Sprache Lebenden die Welt selbst” (ebd. 98). Erst dadurch, dass durch die (explizite) *ist*-Prädikation der Mensch aus diesem Zustand heraustrete, erscheine ihm Welt als Anderes und Fremdes, als

“[...] «Illusion» oder besser noch als «Fiktion», aber zugleich (nicht anders, wie das transzendente Selbstbewußtsein Kants – das «Ich denke», das alle meine Vorstellungen muß begleiten *können* – die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung ist) als die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Daseins als «in-der-Welt-sein».” (ebd. 105f.)

Für Lohmann wird also in einem bestimmten Stadium der Entwicklung des indogermanischen Sprachtyps das unmittelbare ‘In-der-Welt-Sein’ des Menschen zu einem mittelbaren, in welcher die Distanz zwischen Subjekt und Objekt als solche für die Reflexion fassbar oder darstellbar wird, wodurch das ‘Zwischen’ – als ‘ontologische Differenz’ bzw. als ‘Zwischenwelt’ – allererst aus der Latenz in die “Illatesenz” (ebd. 108) tritt. Den Prozess dieses Heraustretens versteht Lohmann wiederum als ‘Seinsgeschichte’, die aber eben in einem Sich-durchsichtig-Werden des reflektiven Bewusstseins gipfelt.

Noch ließe sich diese Position Lohmanns durchaus mit Weisgerbers Ansatz vereinbaren, da sich dessen synchrone Sprachanalysen auf diachroner Achse ja an



einem Zeitpunkt ansiedeln, an dem die *ist*-Prädikation schon ‘geboren’ wurde, an dem also Sprache durchaus ihre Vermittlungsfunktion von Subjekt und Objekt und ihre Konstitutionsfunktion von Welt übernehmen kann. Gegen diesen Einwand bringt Lohmann zwei Argumente vor, deren erstes sich gegen Weisgerbers Wortfeldtheorie wendet, und deren zweites die Nachteile und Irrwege einer ethnisch konzipierten, d.h. auf Einzelsprachen sich konzentrierenden Sprachwissenschaft herausstellt.

Die Wortfeldtheorie der Sprachinhaltsforschung, und auf den ersten Blick überrascht dies natürlich, wird von Lohmann scharf kritisiert. Sie sei ein “vollkommen mißverständener Humboldt” (ebd. 201), Wortfelder und Sinnbezirke gebe es nicht (ebd.). Begründet wird dies damit, dass mit dem Gedanken des Wortfeldes suggeriert werde, dass es eine vorgegebene, gegliederte Objektivität in Sprache gebe (ebd.). Dies sei nicht der Fall, vielmehr spiele sich das wesentliche Geschehen der Sprachentwicklung *nach* dem Erscheinen der *ist*-Prädikation auf der Ebene der “poetischen” (ebd.) Begriffsbildung ab, die primär (wieder im Blick auf Heidegger) eine Geschichte der Übersetzung der zentralen, denkleitenden Schlüsselbegriffe wie *φύσις*, *persona*, *voluntas* etc. sei (ebd. 202ff.). Schon früh hatte Lohmann, da allerdings ohne Referenz auf Weisgerber, behauptet, dass das System der *λεκτά* nicht “die von Humboldt so genannte «innere Form» der Sprache” (Lohmann 1948b: 160) erschöpfe.

Zudem, und dies ist das zweite Argument Lohmanns, verliere eine Interpretation von Sprache durch “soziologisch-ethnologische Kategorien [...] das Phänomen der Sprache an sich fast ganz aus dem Auge” (Lohmann 1965: 55). Gravierend hinzu komme noch, wie Lohmann ein Jahr später ausführt, dass die “Idee der Reziprozität von Sprache und Volk [...] zu dem Weltbilde einer effizierenden Kausalität” (Lohmann 1966: 81) gehöre,

“[...] ein Weltbild, dessen letztlich bestimmende Wahrheitsidee man folgendermaßen definieren kann: wahr ist das, was ich [...] jederzeit selbst machen kann!” (ebd.)

Dies habe nicht nur zur “politischen Idee des Sprachen-Nationalismus” (ebd.) geführt, sondern auch zur Fiktion eines “Volkes der «Indogermanen» [...], das dann unter Hitler sogar die Rolle eines auserwählten Volkes [...] übernehmen mußte.” (ebd.). Dies alles sei schlechte Metaphysik und habe mit Sprachwissenschaft nicht das Geringste zu tun (ebd.).

Obwohl Weisgerber in dem Aufsatz von 1966 nicht direkt genannt wird, richtet sich die Spitze dieses Arguments doch in der Sache eindeutig (auch) gegen ihn. Die eher nüchterne Argumentation von 1965, dass die Fokussierung von Einzelsprachen entscheidende sprachübergreifende bzw. in Sprachtypen sich vollziehende Geschehnisse außer Acht lasse, wird hier also mit Blick auf ideologische Konsequenzen dieser Sprachauffassung in politischer Hinsicht, und hier in markiertem Bezug auf die Nazi-Zeit, emotional aufgeladen. Ineins mit der Kritik an der Wortfeldtheorie wird damit der Kontrast zu Weisgerber deutlich profiliert und erhält eindeutig konfliktuösen Charakter. Ob Weisgerber und

Gipper Lohmanns Aufsatz von 1966 überhaupt zur Kenntnis genommen haben, ist allerdings fraglich, Gipper gibt ihn in keiner Auseinandersetzung mit Lohmann an.

In einem seiner Hauptwerke von 1962 erwähnt Weisgerber, dass er mit Lohmann (also nach dessen Festschrift-Beitrag) zur Frage der mittelalterlichen Suppositionslehre in brieflichen Kontakt getreten war (Weisgerber 1962c: 68). Ansonsten bleibt Lohmann, auch nach Erscheinen seines Hauptwerks 1965, von Weisgerber unberücksichtigt. Zu vermuten wäre, dass Weisgerber ab Ende der 60er Jahre an zu vielen anderen Konflikt‘fronten’ zu kämpfen hatte und es nur verwirrend und von Nachteil gewesen wäre, das vertrackte und wenig Übereinstimmung versprechende Verhältnis zu Lohmann in dieser Phase für seine Sache einspannen zu wollen.

Im Gegensatz zu Weisgerber hat sich Gipper auf eine Auseinandersetzung mit Lohmann eingelassen. Gippers Reaktion auf Lohmanns Hauptwerk spiegelt das vielleicht auch für Weisgerber geltende Zusammenspiel von Erwartung und Enttäuschung deutlich wider. Gippers kurze Kommentare zu Lohmann, die aus dem gleichen Jahr der Veröffentlichung von Lohmanns Schrift datieren (1965), erwähnen Lohmann als neue, interessante Veröffentlichung zur Frage des weltweiten Sprachinhaltsvergleichs (Gipper 1966a [1965]: 402) und geben sogar eine einseitige Kurzschilderung seiner Position mit Hinweis auf deren Fruchtbarkeit für die Sprachinhaltsforschung (Gipper 1992/93 [1965], Bd.1.: 50f.). 1968 lässt Gipper dann eine neunseitige Rezension von *Sprachwissenschaft und Philosophie* folgen (Gipper 1992/93 [1968]: Bd. 3: 201-209), in der er Lohmanns Ansatz detaillierter referiert und dann kritisch Stellung bezieht. Gippers Einschätzung Lohmanns zeigt nun schon deutliche Spuren von Ernüchterung, der Kontrast zur Sprachinhaltsforschung wird nun auch explizit genannt:

“Lohmann fordert immer wieder ausdrücklich eine inhaltbezogene Sprachwissenschaft, erwartet jedoch überraschenderweise von der völlig in der Humboldttradition stehenden Sprachinhaltsforschung Trier-Weisgerberscher Prägung keinerlei Hilfe. Vielmehr lehnt er z. B. die Wortfeldforschung mit meines Erachtens unhaltbaren Argumenten ziemlich radikal ab.” (ebd. 206)

Da es sich um einen Konflikt grundlegender Anschauungen handle und nicht um eine Auseinandersetzung, die nur Einzelfragen betreffe, hält Gipper auch einen jeden Versuch zu einer kurzgehaltenen Rechtfertigung der Wortfeldthese für nutzlos und verweist stattdessen auf einschlägige Schriften der Sprachinhaltsforscher, die eine ausführliche theoretische Begründung derselben leisteten (ebd.). Indem damit evident wird, dass hier Theorie gegen Theorie steht, fällt auch die Evokation gemeinsamer Bestrebungen und ähnlicher Ziele weg. Im Einzelnen wendet Gipper sich dann unter anderem gegen Lohmanns Polemik gegen den biologisch-naturwissenschaftlichen Evolutionsgedanken (ebd. 207f.), gegen ideologisch-polemische Ausfälle gegenüber marxistisch-leninistischer Sprachwissenschaft (ebd. 208f.), die nach Gipper zumindest in Schaff einen respektablen

Vertreter sprachwissenschaftlich-philosophischer Provenienz aufzuweisen hat, und vor allem gegen die starre Klassifikation der Sprachtypen. Lohmann nehme auch neuzeitliche Veränderungen in Sprachen, die sprachtypologische Relevanz aufwiesen, gar nicht zur Kenntnis. So entgehe ihm das wichtige Faktum, dass ehemals distinkte Sprachtypen sich heute einander immer mehr annäherten, wie es etwa in der "Auflockerung des isolierenden Typs" (ebd. 208) im Chinesischen und dem stärkeren "Hintendieren zur Isolierung" (ebd.) des Englischen sichtbar werde. All diese Argumente, die nicht unwichtig sind, allerdings einer intensiveren Diskussion bedurft hätten, führen allerdings auf Nebenschauplätze der eigentlichen Auseinandersetzung und werden in der Folge weder von Gipper noch von Lohmann nochmal aufgegriffen. Das kurze Kapitel einer versuchten Annäherung ist deshalb spätestens Ende der 60er Jahre abgeschlossen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass auch Lohmann, neben Apel und Schöfer der dritte Fall einer sehr direkten Vernetzung von Theoremen der Weisgerberschen Sprachinhaltsforschung und Heideggers Sprachdenken, zum Indikator der Schwierigkeiten einer solchen Vernetzung wird. In allen drei Fällen führt der Vernetzungsversuch auf Abwege, weil das Heidegger- und Weisgerber-Verständnis nicht zureichend geklärt ist, was bei Apel und Lohmann auf die Dominanz der je eigenen sprachphilosophischen Prämissen zurückzuführen ist. Während man Apel noch so interpretieren kann, dass er Heideggers Versuch des Sagens des Unsagbaren bewusst das Vertrauen auf die Kraft der kommunikativen Vernunft entgegensetzt, macht sich nicht nur bei Lohmann und Schöfer, sondern in *allen* anderen dieser Vernetzungsversuche, das fehlende Verständnis für die Radikalität und spezifische Ausarbeitung der Heideggerschen Flucht aus der Sprachnorm bemerkbar, das eine Sicht auf die wirklichen Vernetzungsmöglichkeiten weitgehend verstellt. Dass diese auf jeden Fall prekär bleiben und sich im Prinzip auf die formale Forderung einer sensiblen Hermeneutik des verborgenen 'Wirkens' oder 'Sagens' der Muttersprache beschränken, wobei die Konzepte von *langue* bei Heidegger und Weisgerber weit auseinanderklaffen, ist in dieser Arbeit meiner Ansicht nach zureichend deutlich geworden.

## 5. Schlussbemerkungen

Zum Schluss seien die wichtigsten Ergebnisse der vorgelegten Untersuchungen noch einmal kurz zusammengefasst.

Aus der knappen Kontextualisierung der sprachwissenschaftlichen Grundpositionen von Weisgerbers Sprachinhaltsforschung in Kap. 2 ging zumindest ansatzweise hervor, dass Weisgerber mit seinen frühen Schriften aus der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg in eine intensive Auseinandersetzung mit der frühen strukturalistischen Sprachwissenschaft trat und sich hier durch vielfältige, zum Teil subtile Abgrenzungen eine eigene Position erarbeitete. Weisgerber wurde zudem gleich zu Beginn seiner Laufbahn von wichtigen Vertretern der disziplinär viel stärker als heute verschränkten Bereiche von Sprachwissenschaft, Soziologie und Philosophie als Vertreter eines eigenen Standpunkts wahrgenommen und ernstgenommen, und ihm selbst ging es im Grunde genommen auch von früh an in erster Linie um Fragen, die entweder die Grundlegung von Sprachwissenschaft betrafen oder aus ihrem engeren Rahmen hinausführten, in Soziologie, Philosophie, aber auch in konkrete Gesellschaftspolitik. Zu den grundlegenden sprachwissenschaftstheoretischen Fragen gehört einerseits das bedeutungs- und zeichentheoretische Konzept des 'Sprachinhalts' und die Idee der Feldgesetzlichkeit, andererseits die Thesen vom 'Muttersprachapriori', vom sprachlichen Weltbild und der 'Wirkungsmacht Muttersprache'. Damit verbunden ist einerseits die Tendenz, an extremen Positionen – wie dem Vorrang der 'Gemeinschaft' vor dem 'Individuum', dem Widerwillen gegen Zwei- oder Mehrsprachigkeit etc. –, denen er zudem auch in gesellschafts- oder wissenschaftspolitischer Hinsicht Nachdruck verleihen wollte, beharrlich festzuhalten, andererseits zeigt sich aber auch die beständige 'Versuchung', aus dem engeren Gebiet der Sprachwissenschaft auszubrechen und sich an primär soziologisch bzw. philosophisch virulenten Thematiken zu versuchen.

Dabei wurde im Laufe von Kap. 3 gezeigt, dass Weisgerbers 'Philosophie der Muttersprache' durchaus in einem Fragekontext verortet werden kann, der philosophisch und sprachwissenschaftstheoretisch interessant ist. Weisgerber vertritt meiner Ansicht nach eben kein plattes 'Muttersprachapriori', sondern eine Position, die Sprache in recht subtiler Reflexion einen prototypischen Stellenwert sowohl in gnoseologischer als auch ontologischer Hinsicht beimisst. Diese Erkenntnis wurde aber erst zugänglich einerseits durch den Versuch, Weisgerbers Auseinandersetzungen mit anderen Philosophen (oder Soziologen) ernstzunehmen und zu verstehen, andererseits durch das Bestreben, diese Auseinandersetzungen, die in einigen Fällen von Weisgerber nur ansatzweise oder implizit durchgeführt wurde, selbst als Dialog zu entfalten. Dabei erwies sich die vornehmlich aus der Sprachwissenschaft stammende Differenzierung der von mir so benannten 'Erscheinungsweisen von Sprache' als meiner Ansicht nach heuristisch interessanter und fruchtbarer Ansatz, dessen Ausführung den Vorteil hatte, dass durch diese Differenzierung ein theoretisches Gerüst bereitgestellt

wurde, auf dessen Basis die komplexen Interdependenzen und transversalen Verflechtungen zwischen einer ganzen Reihe wichtiger sprachphilosophischer Konzepte nach dem *linguistic turn* in ihrer Differenziertheit weitaus deutlicher zum Vorschein kommen konnten, als es etwa die allgemeine Kategorie des *Meaning Holism* nahelegt. Zugleich wurde in diesem Vorgehen auch deutlich, dass Weisgerbers sprachphilosophische Position einen spezifischen Stellenwert im System dieser Konzepte einnimmt und als solcher auch explizit, etwa bei Apel oder der evolutionären Erkenntnistheorie Vollmers, Berücksichtigung fand. Zudem scheint der Einbezug des Weisgerberschen Konzepts rückwirkend auch zusätzliche Aufschlüsse über die jeweils besprochenen anderen sprachphilosophischen Konzepte zuzulassen, was in besonderem Maße sicherlich wieder für Apels Ansatz gilt, aber sicher nicht auf diesen beschränkt bleibt.

Die Kontrastierung mit dem Ansatz Heideggers und dessen Versuch, aus der Sprachnorm auszubrechen, ohne dass dieser Ausbruchsversuch einer 'normativen' Interpretation zugänglich ist, führte zunächst zu einem neuen und sicher etwas eigenwilligen Versuch, den Idiolekt Heideggers bzw. verborgene Regeln seiner Konstruktion verständlich zu machen. Systematisch muss jedoch in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden, dass sich die mögliche Überzeugungskraft des Heideggerschen Unternehmens aus der von ihm behaupteten Tatsache ableitet, dass unser Denken, Sprechen und Handeln von metaphysischen Vorentscheidungen geprägt ist, die dem Einfluss einer menschlichen 'Steuerung' und Manipulation weitgehend entzogen sind und dazu führen, dass wir in ein 'machenschaftliches' Seins- oder Weltverständnis gezwängt sind, das über kurz oder lang zum Verlust der Möglichkeit eines 'eigentlich-authentischen' bzw. erfüllten Umgangs mit Dingen, Welt und anderen Menschen führt. Dadurch, dass Heidegger den Irrtum beging, die Verwirklichung der 'Eigentlichkeitsutopie' im Rahmen der Realpolitik des Nationalsozialismus für möglich zu halten, hat er seiner Philosophie selbst den größten Schaden zugefügt. Dass sein Ansatz dennoch von Bedeutung ist, zeigt meiner Ansicht nach die Tatsache, dass die ja auch von Adorno und anderen herausgestellte zunehmende Instrumentalisierung, Kontrolle und Fabrikation von 'Welt' und die Tendenz, die so hergestellte Welt 'flächendeckend' beherrschbar zu machen, immer stärker auf jeden Einzelnen, also auf den Menschen, übergreift, – das heißt: dass dieses Problem meines Erachtens unabweisbar ein *aktuelles* Problem ist. Da dieses Problem nach Heidegger in prominenter Weise ein *Sprach*problem ist, weil sich das 'Dasein' seine Existenz über Sprachakte konstituiert, ist ein Wandel der zunehmenden Instrumentalisierung von Welt für Heidegger nur über *Sprach*veränderungen zu erreichen. Setzt man an diesem Punkt an, so liegt der Unterschied zu Weisgerber oder auch Humboldt vor allem darin, dass diese ihre Hoffnungen auf die Utopie eines allerdings nur annähernd zu erreichenden 'universalen' Sprachvergleichs setzten und darauf, dass eine quasi 'göttliche' Einsicht in die zahlreichen divergenten 'Sprachaprioris' zu einer für jeden einzelnen fruchtbaren Einsicht beizutragen vermag, die *idealiter* dazu befähigen würde, die je-

weils eigene Befangenheit von Weltansicht zu korrigieren oder zu erweitern. Diese Utopie stellt meiner Ansicht nach auch den Gesichtspunkt dar, der in Weisgerbers Konzept das größte heuristische Potenzial besitzt. Besonders die Ausführungen in Kap. 3.1.3. haben in dieser Hinsicht gezeigt, dass Weisgerber in der (heute wieder sehr aktuellen) Debatte um sprachlichen Universalismus oder Relativismus eine berücksichtigenswerte Position eingenommen hatte, die es verdienen würde, rezipiert und diskutiert zu werden, zumal die Rolle des Vorreiters der These vom Einfluss der Sprache auf Denken und Handeln heute fast ausschließlich Whorf zuerkannt wird. Von Heideggers Standpunkt aus führt allerdings die Einsicht in die Polyphonie der Sprachaprioris nicht allzu weit, da sie die ubiquitäre metaphysische 'Verhextheit' aller Einzelsprachen nicht zu beseitigen vermag.

Es sei dem Leser dieser Arbeit überlassen, hier seine eigenen Schlussfolgerungen zu ziehen. Ich persönlich würde mich freuen, wenn der Versuch, Weisgerber und all die anderen in dieser Arbeit behandelten Positionen in einen Dialog zu bringen, der nicht von vornherein unter starker ideologischer Voreingenommenheit zu einem Monolog reduziert wird, als Dialogangebot aufgenommen würde.

## Bibliographie

### Benutzte Schriften von Leo Weisgerber

Weisgerber, Leo (1924), *Sprache als gesellschaftliche Erkenntnisform. Eine Untersuchung über das Wesen der Sprache als Einleitung zu einer Theorie des Sprachwandels*, Bonn [ungedruckte Habilitationsschrift]

Weisgerber, Leo (1927), "Die Bedeutungslehre – ein Irrweg der Sprachwissenschaft?" in *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 15, 161-183

Weisgerber, Leo (1929), *Muttersprache und Geistesbildung*, Göttingen

Weisgerber, Leo (1930a), "Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem", in *Blätter für deutsche Philosophie* 4, 17-46

Weisgerber, Leo (1930b), "'Neuromantik' in der Sprachwissenschaft", in *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 18, 241-259

Weisgerber, Leo (1930c), "Zur Erforschung des Sprachwandels", in *Indogermanische Forschungen* 48, 25-45

Weisgerber, Leo (1930d), "Die Zusammenhänge zwischen Muttersprache, Denken und Handeln", in *Zeitschrift für deutsche Bildung* 6, 57-72; 113-126

Weisgerber, Leo (1931a), "Vom Sinn des Unterrichts in fremden Sprachen", in *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 7, 438-451

Weisgerber, Leo (1931b), "Sprache", in *Handwörterbuch der Soziologie*, in Verbindung mit G. Briefs, F. Eulenberg, F. Oppenheimer, W. Sombart, F. Tönnies, A. Weber, L. v. Wiese hrsg. v. Alfred Vierkandt, Stuttgart, 592-608

Weisgerber, Leo (1932), "Sprachvergleichung und Psychologie", in *Bericht über den XII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg vom 12. bis 16. April 1931*, hrsg. v. Gustav Kafka, 193-201

Weisgerber, Leo (1932/33), "Zweisprachigkeit", in *Schaffen und Schauen* 9, 5-10

Weisgerber, Leo (1933), *Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur*, Heidelberg

Weisgerber, Leo (1939), *Die volkhaften Kräfte der Muttersprache*, Frankfurt/M.

Weisgerber, Leo (1948), *Die Entdeckung der Muttersprache im europäischen Denken*, Lüneburg

Weisgerber, Leo (1949), *Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins*, Düsseldorf

- Weisgerber, Leo (1950a), *Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache*, Düsseldorf
- Weisgerber, Leo (1950b), *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseldorf
- Weisgerber, Leo (1951/52), "Die fruchtbaren Augenblicke in der Spracherziehung", in *Wirkendes Wort* 2, 257-268
- Weisgerber, Leo (1952), *Muttersprache als Schicksal und Aufgabe*. Vortrag bei der Jahreshauptversammlung des Rheinischen Heimatbundes am 28.6.1952, Neuss
- Weisgerber, Leo (1953), *Die sprachliche Zukunft Europas*, Lüneburg
- Weisgerber, Leo (1953/54), "Zum Energieia-Begriff in Humboldts Sprachbetrachtung", in *Wirkendes Wort* 4, 374-377
- Weisgerber, Leo (1954a), "Innere Sprachform als Stil sprachlicher Anverwandlung von Welt", in *Studium Generale* 7, 571-579
- Weisgerber, Leo (1954b), "Die Sprachfelder in der geistigen Erschließung der Welt", in *Festschrift für Jost Trier zu seinem 60. Geburtstag am 15. Dezember 1954*, hrsg. v. Benno von Wiese u. Karl Heinz Borck, Meisenheim/Glan, 34-49
- Weisgerber, Leo (1954c), *Das Tor zur Muttersprache*, 2. Aufl., Düsseldorf
- Weisgerber, Leo (1955a), "Der Begriff des Wortens", in *Corolla Linguistica*, Festschrift für Ferdinand Sommer, hrsg. v. Hans Krahe, Wiesbaden, 248-254
- Weisgerber, Leo (1955b), "Das Dolmetschen und die sprachliche Anverwandlung von Welt", in *Babel* 1, 7-9
- Weisgerber, Leo (1956/57), "Die Erforschung der Sprach«zugriffe» I. Grundlinien einer inhaltbezogenen Grammatik", in *Wirkendes Wort* 7, 65-73
- Weisgerber, Leo (1957), "Sprachwissenschaftliche Methodenlehre", in *Deutsche Philologie im Aufriß*, unter Mitarb. zahlreicher Fachgelehrter hrsg. v. Wolfgang Stammer, Bd. 1, 2. überarb. Aufl., Berlin, 1-38
- Weisgerber, Leo (1958a), *Verschiebungen in der sprachlichen Einschätzung von Menschen und Sachen*, Köln/Opladen
- Weisgerber, Leo (1958b), "Die Gerichtetheit der Sprachzugriffe", in *Konkrete Vernunft*, Festschrift für Erich Rothacker, hrsg. v. Gerhard Funke, Bonn, 281-287
- Weisgerber, Leo (1959), *Sprachenrecht und europäische Einheit*, Köln/Opladen



- Weisgerber, Leo (1960), "Die vier Schauplätze des Wortens der Welt", in *Erkenntnis und Verantwortung*, Festschrift für Theodor Litt, hrsg. v. Josef Derbolav u. Friedhelm Nicolin, Düsseldorf, 11-24
- Weisgerber, Leo (1961a), *Vertragstexte als sprachliche Aufgabe, Formulierungs-, Auslegungs- und Übersetzungsprobleme des Südtirolabkommens 1946*, mit Beiträgen von A. J. W. Hilgers und G. Kandler, Bonn [= *Sprachforum*, Beiheft Nr. 1]
- Weisgerber, Leo (1961b), "Zur Entmythologisierung der Sprachforschung", in *Festschrift Hennig Brinkmann*, hrsg. v. Felix Arends, Düsseldorf, 30-50
- Weisgerber, Leo (1962a), *Die ganzheitliche Behandlung eines Satzbauplanes. Er klopfte seinem Freunde auf die Schulter*, Düsseldorf [= *Wirkendes Wort*. Beihefte. 1]
- Weisgerber, Leo (1962b), *Grundzüge einer inhaltbezogenen Grammatik*, 3., neubearb. Aufl., Düsseldorf
- Weisgerber, Leo (1962c), *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, 3., neubearb. Aufl., Düsseldorf
- Weisgerber, Leo (1962d), Rez. v. Leonhard Jost, <Sprache als Werk und wirkende Kraft>, Bern 1960, in *Wirkendes Wort* 12, 57-60
- Weisgerber, Leo (1963a), *Grundformen sprachlicher Weltanschauung*, Köln/Opladen
- Weisgerber, Leo (1963b), *Die vier Stufen in der Erforschung der Sprachen*, Düsseldorf
- Weisgerber, Leo (1963c), "Die Welt im «Passiv»", in *Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben*, Festschrift für Friedrich Maurer, hrsg. v. Siegfried Gutenbrunner, Hugo Moser, Walter Rehm, Heinz Rupp, Stuttgart, 25-59
- Weisgerber, Leo (1963d), "Die wirkungsbezogene Sprachbetrachtung", in *Wirkendes Wort* 13, 264-276
- Weisgerber, Leo (1964a), *Das Menschheitsgesetz der Sprache als Grundlage der Sprachwissenschaft*, 2., neubearb. Aufl., Heidelberg
- Weisgerber, Leo (1964b), "Die Zusammenhänge zwischen Muttersprache, Denken und Handeln", in *Die Grundlegung der ganzheitlichen Sprachauffassung. Aufsätze 1925-1933*, zur Vollendung des 65. Lebensjahres Leo Weisgerbers, hrsg. v. Helmut Gipper, Düsseldorf, 175-206
- Weisgerber, Leo (1964c), "Zum Sinnbezirk des *Geschehens* im heutigen Deutsch", in *Festschrift für Jost Trier*, hrsg. v. William Foerste, Karl Heinz Borck, Köln/Graz, 23-46
- Weisgerber, Leo (1966), "Vorteile und Gefahren der Zweisprachigkeit", in *Wirkendes Wort* 16, 73-89

Weisgerber, Leo (1969), "Die sprachliche Bewältigung des Computers", in *Festschrift für Hugo Moser*, hrsg. v. Ulrich Engel, Paul Grebe, Heinz Rupp, Düsseldorf, 233-262

Weisgerber, Leo (1972), "Die sprachlichen Zugriffe in der Erkenntnislehre", in *Sprache und Erkenntnis*, Eine Sendereihe des Österreichischen Rundfunks, Studio Salzburg, hrsg. v. Heinrich Starke, Meisenheim/Glan, 28-43

Weisgerber, Leo (1973a), *Zweimal Sprache. Deutsche Linguistik 1973 – Energetische Sprachwissenschaft*, Düsseldorf

Weisgerber, Leo (1973b), "Sprache in der kopernikanischen Wende", in *Muttersprache* 83, 120-135

Weisgerber, Leo (1974a), "Treffpunkt Wort-Sach-Forschung", in *Antiquitates Indogermanicae*, Innsbruck, 353-359

Weisgerber, Leo (1974b), "Fünf Jahrzehnte sprachforschung", in *Wirkendes Wort* 24, 16-21

Weisgerber, Leo (1975), "Die anthropologische Tragweite der energetischen Sprachbetrachtung", in *Neue Anthropologie*, hrsg. v. Hans-Georg Gadamer, Paul Vogler, Bd. 7: *Philosophische Anthropologie*, Zweiter Teil, München/Stuttgart, 168-203

Weisgerber, Leo (1981a), "Die Seinsweise der Geltung", in *Wirkendes Wort* 31, 287-290

Weisgerber, Leo (1981b), "Vierstufige Wortbildungslehre", in *Wortbildung*, hrsg. v. Leonhard Lipka u. Hartmut Günther, Darmstadt, 36-54

## **Benutzte Schriften von Martin Heidegger**

### **In der Gesamtausgabe erschienene Werke**

Bd. 1: *Frühe Schriften*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1978 [FS]

Bd. 2: *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1977 [SuZ]

Bd. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1991 [KM]

Bd. 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1981 [EH]

Bd. 5: *Holzwege*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1977 [Hw]

Bd. 6.1: *Nietzsche I*, hrsg. v. Brigitte Schillbach, Frankfurt/M. 1996 [N I]

- Bd. 6.2: *Nietzsche II*, hrsg. v. Brigitte Schillbach, Frankfurt/M. 1997 [N II]
- Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 2000 [VA]
- Bd. 9: *Wegmarken*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1976 [Wm]
- Bd. 10: *Der Satz vom Grund*, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt/M. 1997 [SvG]
- Bd. 12: *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1985 [UzS]
- Bd. 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt/M. 1983 [ED]
- Bd. 15: *Seminare*, hrsg. v. Curd Ochwadt, Frankfurt/M. 1986 [Sem]
- Bd. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs*, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt/M. 2000 [Red]
- Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. Petra Jaeger, 3. durchges. Aufl., Frankfurt/M. 1994 [PGZ]
- Bd. 24: *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1989 [GdP]
- Bd. 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934 auf der Grundlage der Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs hrsg. v. Günter Seibold, Frankfurt/M. 1998 [Log]
- Bd. 39: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, hrsg. v. Susanne Ziegler, 2. durchges. Aufl., Frankfurt/M. 1989 [HHG]
- Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt/M. 1983 [EiM]
- Bd. 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1992 [GP]
- Bd. 52: *Hölderlins Hymne «Andenken»*, hrsg. v. Curd Ochwadt, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1992 [And]
- Bd. 53: *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, hrsg. v. Walter Biemel, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1993 [Ist]
- Bd. 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, hrsg. v. Claudius Strube, Frankfurt/M. 1993 [PAA]

Bd. 64: *Der Begriff der Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 2004 [BZ]

Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. durchges. Aufl., Frankfurt/M. 1994 [BzP]

Bd. 66: *Besinnung*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1997 [Bes]

Bd. 69: *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. v. Peter Trawny, Frankfurt/M. 1998 [GS]

Bd. 70: *Über den Anfang*, hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt/M. 2005 [ÜA]

Bd. 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt/M. 1994 [BFV]

Bd. 85: *Vom Wesen der Sprache. Zu Herders Abhandlung «Über den Ursprung der Sprache»*, hrsg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt/M. 1999 [Her]

### **Benutzte andere Werkausgaben / Artikel Martin Heideggers**

Heidegger, Martin (1928), Rez. v. Ernst Cassirer, <Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 2: Das mythische Denken> Berlin 1925, in *Deutsche Literaturzeitung* 21, 1000-1012

Heidegger, Martin (1993), "Europa und die deutsche Philosophie", in *Europa und die Philosophie*, hrsg. v. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt/M., 31-41 [EP]

Heidegger, Martin (1954), *Was heißt Denken?*, Tübingen [WhD]

Heidegger, Martin (1969), *Zur Sache des Denkens*, Tübingen [ZSD]

Heidegger, Martin (1999), *Identität und Differenz*, 11. Aufl., Stuttgart, [ID]

Heidegger, Martin (2000), "Briefe Martin Heideggers an Julius Stenzel (1928-1932)", in *Heidegger Studies* 16, 11-33

### **Weitere Literatur**

Adorno, Theodor W. (1988), *Negative Dialektik*, 5. Aufl., Frankfurt/M.

Adorno, Theodor W. (1996a), "Jargon der Eigentlichkeit", in Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. v. Rolf Tiedemann, 5. Aufl., Frankfurt/M., 413-523

Adorno, Theodor W. (1996b), "Drei Studien zu Hegel", in Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. v. Rolf Tiedemann, 5. Aufl., Frankfurt/M., 247-381

Albrecht, Erhard (1972), *Bestimmt die Sprache unser Weltbild? Zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Sprachphilosophie*, Frankfurt/M.

- Albrecht, Jörn (2000), *Europäischer Strukturalismus: ein forschungsgeschichtlicher Überblick*, 2., völlig überarbeitete u. erw. Aufl., Tübingen/Basel
- Allemann, Beda (1954), *Hölderlin und Heidegger*, Zürich
- Ammann, Hermann (1925), *Die menschliche Rede*. 1. Teil: *Die Idee der Sprache und das Wesen der Sprachbedeutung*, Lahr i.B.
- Anz, Wilhelm (1967), "Die Stellung der Sprache bei Heidegger", in (Gadamer 1967), 469-482
- Apel, Karl-Otto (1955), "Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)", in *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. I, 142-199
- Apel, Karl-Otto (1955/57), "Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart", in *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd. 3, 54-76
- Apel, Karl-Otto (1958), "Technonomie, eine erkenntnis-anthropologische Kategorie", in *Konkrete Vernunft*, Festschrift für Erich Rothacker, hrsg. v. Gerhard Funke, Bonn, 61-78
- Apel, Karl-Otto (1959), "Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie", in *Philosophische Rundschau*, 7. Jg., 161-184
- Apel, Karl-Otto (1963), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* [= Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 8], Bonn
- Apel, Karl-Otto (1972), "Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart", in *Neue Grammatiktheorien und ihre Anwendung auf das heutige Deutsch*, Düsseldorf, 9-54 [= *Sprache der Gegenwart* Bd. XX; Schriften des Instituts für deutsche Sprache; Jahrbuch 1971]
- Apel, Karl-Otto (1974), "Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik", in *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. v. Josef Simon, Freiburg/München, 283-326
- Apel, Karl-Otto (1975), "Das Leibapriori der Erkenntnis", in *Neue Anthropologie*, hrsg. v. Hans-Georg Gadamer u. Paul Vogler, Bd. 7: *Philosophische Anthropologie*, Zweiter Teil, München/Stuttgart, 264-288
- Apel, Karl-Otto (1979), "Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia", in *Integrale Linguistik*, Festschrift für Helmut Gipper, hrsg. v. Edeltraud Bülow und Peter Schmitter, Amsterdam, 101-138
- Apel, Karl-Otto (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt/M.

- Apel, Karl-Otto (2002a), *Transformation der Philosophie*, Bd. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, 6. Aufl., Frankfurt/M.
- Apel, Karl-Otto (2002b), "Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart", in Karl-Otto Apel / Marcel Niquet, *Diskursethik und Diskursanthropologie: Aachener Vorlesungen*, Freiburg/München
- Arens, Hans (1969), *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, 2., durchges. u. stark erw. Aufl., Freiburg/München
- Bahner, Werner / Neumann, Werner (Hg.) (1985), *Sprachwissenschaftliche Germanistik. Ihre Herausbildung und Begründung*, Berlin 1985
- Bartschat, Brigitte (1990), "Anton Marty (Zur Einordnung seines sprachphilosophischen Werkes)", in *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 43, Heft 3, 397-411
- Beierwaltes, Werner (1998), "Heideggers Gelassenheit", in *Amicus Plato magis amica veritas*, Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Rainer Euskat, Berlin/New York, 1-35
- Biemel, Walter (1969), "Dichtung und Sprache bei Heidegger", in *Man and World* 1, 487-514
- Bierwisch, Manfred (1966), "Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden", in *Kursbuch* 5, 77-152
- Bock, Irmgard (1966), *Heideggers Sprachdenken*, Meisenheim am Glan
- Boehlich, Walter (1955), Rez. v. Leo Weisgerber, <Vom Weltbild der deutschen Sprache>, Düsseldorf 1953/54, in *Merkur*, Jg. 9, Heft 9, 892-893
- Borges Duarte, Irene (2001), "Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las *Contribuciones a la Filosofía*", in *Sileno* (Madrid), vol. 11/2001, 43-53
- Borges Duarte, Irene (2002), *La presencia de Kant en Heidegger: Dasein – transcendencia – verdad*, Madrid
- Borsche, Tilman (1981), *Sprachansichten: der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart
- Borsche, Tilman (1989), "Die innere Form der Sprache. Betrachtungen zu einem Mythos der Humboldt-Herme(neu)tik", in *Wilhelm von Humboldts Sprachdenken*, hrsg. v. Hans-Werner Scharf, Essen, 47-65
- Borsche, Tilman (1990), *Wilhelm von Humboldt*, München

- Botet, Serge (1997), *Langue, langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*, Bern/Berlin/Frankfurt/M./New York/Paris/Wien
- Bourdieu, Pierre (1988), *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt/M.
- Braun, Edmund (1996), "Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie und seine Genese", in *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie: Studien und Texte*, hrsg. v. Edmund Braun, Darmstadt, 3-65
- Brinkmann, Hennig (1953), "Der Umkreis des persönlichen Lebens im deutschen Dativ", in *Muttersprache* 63, 104-111
- Brinkmann, Hennig (1971), *Die deutsche Sprache. Gestalt und Leistung*, 2. neubearb. u. erw. Aufl., Düsseldorf
- Brown, Roger Langham (1967), *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, The Hague/Paris
- Bühler, Karl (1999), *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 3. Aufl., ungekürzter Neudruck der Ausg. v. 1934, mit einem Geleitwort v. Friedrich Kainz, Stuttgart
- Carnap, Rudolf (1931), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", in *Erkenntnis* 2, 219-241
- Carnap, Rudolf (1992), "Empiricism, Semantics, and Ontology", in (Rorty 1992a), 72-85
- Cassirer, Ernst (1909), Rez. v. Richard Höningwald, <Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre>, Leipzig 1906, in *Kant-Studien* 14, 91-98
- Cassirer, Ernst (1923), "Die Kantischen Elemente in Humboldts Sprachphilosophie", in *Festschrift für P. Hensel*, hrsg. v. Julius Binder, Erlangen, 105-127
- Cassirer, Ernst (1926), Postkarte an Leo Weisgerber v. 26.10.1926, Brüder-Grimm-Museum, Kassel [unveröffentlichtes Manuskript]
- Cassirer, Ernst (1931), "Kant und das Problem der Metaphysik", in *Kant-Studien* 36, 1-26
- Cassirer, Ernst (1933), "Le langage et la construction du monde des objets", in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, XXXe Année, 18-44
- Cassirer, Ernst (1942), "The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought", in *Journal of Philosophy* 39, 309-327
- Cassirer, Ernst (1974), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, reprographischer Nachdruck der 1. Auflage von 1910, Darmstadt

- Cassirer, Ernst (1990), *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, aus dem Englischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M.
- Cassirer, Ernst (1993), *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, hrsg., eingeleitet sowie mit Anm. u. Reg. versehen v. Rainer A. Bast, Hamburg
- Cassirer, Ernst (1995), "Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt", in *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois unter Mitw. v. Josef M. Werle, 2. im Textbestand unveränd. Aufl., Hamburg, 121-160
- Cassirer, Ernst (1997a), *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, Darmstadt
- Cassirer, Ernst (1997b), *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt
- Cassirer, Ernst (1997c), *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 8. unveränderte Aufl., Sonderausg., Darmstadt
- Chomsky, Noam (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass.
- Christmann, Hans-Helmut (1966), "Beiträge zur Geschichte der These vom Weltbild der Sprache", in *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1966, Nr. 7, Mainz, 441-468
- Coseriu, Eugenio (1970), "Semantik, innere Sprachform und Tiefenstruktur", in *Folia Linguistica* 4, 53-63
- Coseriu, Eugenio (1988), *Schriften von Eugenio Coseriu: (1965-1987)*, hrsg. v. Jörn Albrecht, Tübingen [= *Energeia und Ergon*, Bd. 1]
- Coseriu, Eugenio / Ezawa, Kennosuke / Kürschner, Wilfried (Hg.) (1996), *Sprachwissenschaftsgeschichte und Sprachforschung*, Tübingen
- Derrida, Jacques (1987), "Der Entzug der Metapher", [übers. v. Alexander García Düttmann u. Iris Radisch], in *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, hrsg. v. Volker Bohn, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques (2000), *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, übers. v. Alexander García Düttmann, 2. Aufl., Frankfurt/M.
- Dittmann, Jürgen (1980), "Sprachtheorie der inhaltbezogenen Sprachwissenschaft", in *Deutsche Sprache. Zeitschrift für Theorie, Praxis, Dokumentation*, Teil I: 8. Jahrgang, Heft 1, 40-74, Teil II: 8. Jahrgang, Heft 2, 157-176
- Duden »Das große Wörterbuch der deutschen Sprache«*, 8 Bde., hrsg. und bearb. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter der Leitung von



- Günther Drosdowski, 2. völlig neu bearb. und erw. Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich, 1995
- Durkheim, Émile (1974), *Sociologie et philosophie*, préface de C. Bouglé, 4<sup>e</sup> édition, Paris
- Durst, David C. (1998), "Heidegger on the Problem of Metaphysics and Violence", in *Heidegger Studies* 14, 93-110
- Dutz, Klaus D. (1984), *Schriftenverzeichnis Leo Weisgerber. Leo Weisgerber zum 85. Geburtstag*, hrsg. v. Helmut Gipper, Münster
- Dutz, Klaus D. (Hg.) (2000), *Interpretation und Re-Interpretation*, aus Anlaß des 100. Geburtstages von Johann Leo Weisgerber (1899-1985) mit einem historiographischen Anhang und dem Schriftenverzeichnis Weisgerber, Münster
- Ehlers, Klaas-Hinrich (2000), "Saussure-Lektüre in Weisgerbers Habilitationsschrift", in (Dutz 2000), 51-66
- Eisen, Walter (1929), *Fritz Mauthners Kritik der Sprache*, Wien/Leipzig
- Erben, Johannes (1959), "Zur Geschichte der deutschen Kollektiva", in (Gipper 1959), 221-228
- Erben, Johannes (1980), *Deutsche Grammatik. Ein Abriß*, 12. Aufl., München
- Erben, Johannes (1981), "Neologismen im Spannungsfeld von System und Norm", in *Logos Semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu 1921-1981*, Vol. V: *Sprachtheorie und Sprachphilosophie. Teoría y filosofía del lenguaje. Théorie et philosophie du langage. Language Theory and Language Philosophy*, ed. by Harald Weydt, Berlin/New York/Madrid, 35-43
- Erben, Johannes (1993), *Einführung in die deutsche Wortbildungslehre*, 3. neubearb. Aufl., Berlin
- Frank, Manfred (1997), *Was ist Neostukturalismus?*, 5. Aufl., Frankfurt/M.
- Frege, Gottlob (1892), "Über Sinn und Bedeutung", in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N.F. 100, 25-50
- Freyer, Hans (1928a), *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, 2. durchges. u. teilw. veränd. Aufl., Leipzig/Berlin
- Freyer, Hans (1928b), "Sprache und Kultur", in *Die Erziehung* 3, 65-78
- Freyer, Hans (1929), *Gemeinschaft und Volk*, Berlin
- Friedländer, Paul (1964), *Platon*, Bd. 1, 3., durchges. u. ergänzte Aufl., Berlin, 233-243

- Friedman, Michael (2004), *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*, aus dem Engl. von der Arbeitsgruppe <Analytische Philosophie> am Institut für Philosophie der Universität Wien, Frankfurt/M.
- Funke, Otto (1924), *Innere Sprachform. Eine Einführung in A. Martyrs Sprachphilosophie*, Reichenberg
- Gadamer, Hans-Georg (1962), Rez. v. Richard Höningwald, <Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Schriften aus dem Nachlaß, Bd. II>, Stuttgart 1959, in *Philosophische Rundschau* 10, 155-156
- Gadamer, Hans-Georg (Hg.) (1967), *Das Problem der Sprache* [8. Deutscher Kongress für Philosophie, Heidelberg 1966], München
- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Gesammelte Werke*, Band 1: *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. durchges. Aufl., Tübingen
- Gelb, Adhémar und Goldstein, Kurt (1925), "Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle. X. Über Farbensamenamnesie nebst Bemerkungen über das Wesen der amnestischen Aphasie überhaupt und die Beziehung zwischen Sprache und dem Verhalten zur Umwelt", in *Psychologische Forschungen* 6, 127-186
- Gipper, Helmut (1956), "Muttersprachliches und wissenschaftliches Weltbild", in *Sprachforum* II, 1-10
- Gipper, Helmut (Hg.) (1959), *Sprache – Schlüssel zur Welt*. Festschrift für Leo Weisgerber, Düsseldorf
- Gipper, Helmut (1962), Rez v. Martin Heidegger, <Unterwegs zur Sprache>, Pfullingen 1959, in (Gipper / Schwarz 1962), 923-925
- Gipper, Helmut (1967), "Der Beitrag der inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft zur Kritik der historischen Vernunft", in (Gadamer 1967), 407-425
- Gipper, Helmut (1969), *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung. Neuere Sprachbetrachtung im Austausch mit Geistes- und Naturwissenschaft*, 2. verb. Aufl., Düsseldorf
- Gipper, Helmut (1971), *Denken ohne Sprache?*, Düsseldorf
- Gipper, Helmut (1972), *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese*, Frankfurt/M.
- Gipper, Helmut (1974), "Inhaltbezogene Grammatik", in *Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft*. Bd. 2: *Sprachwissenschaft*, hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold und Volker Sinemus, München, 133-150
- Gipper, Helmut (1987), *Das Sprachapriori. Sprache als Voraussetzung menschlichen Denkens und Erkennens*, Stuttgart-Bad Cannstatt

- Gipper, Helmut (1992/93), *Theorie und Praxis inhaltbezogener Sprachwissenschaft. Aufsätze und Vorträge 1953-1990*. 5 Bde., Münster
- Gipper, Helmut (1995), "Jost Trier und das sprachliche Feld. Was bleibt?", in *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 23, 326-341
- Gipper, Helmut (2000), "Leo Weisgerber – Leben und Werk", in (Dutz 2000), 21-30
- Gipper, Helmut (2001), "Eigenwelt und Sprachwelt. J. v. Uexkülls Lehre als Grundlage ganzheitlicher Sprachforschung", in *Lingua et Linguae*, Festschrift für Clemens-Peter Herbermann zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Ulrich Hermann Waßner, Aachen, 143-158
- Gipper, Helmut / Schwarz, Hans (Hg.) (1962), *Bibliographisches Handbuch zur Sprachinhaltsforschung. Teil I: Schrifttum zur Sprachinhaltsforschung in alphabetischer Folge nach Verfassern mit Besprechungen und Inhaltsverweisen*, Opladen
- Glässer, Edgar (1939), *Einführung in die rassenkundliche Sprachforschung*, Heidelberg
- Glauner, Friedrich (1998), *Sprache und Weltbezug: Adorno, Heidegger, Wittgenstein*, 2. unver. Aufl., Freiburg/München
- Göller, Thomas (1986), *Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie. Darstellung, Kritik, Aktualität*, Würzburg
- Grondin, Jean (1997), "Der junge Gadamer und Richard Höningwald", in (Schmied-Kowarzik 1997), 159-169
- Grotz, Stephan (2000), *Vom Umgang mit Tautologien: Martin Heidegger und Roman Jakobson*, Hamburg
- Habermas, Jürgen (1992), *Texte und Kontexte*, 2. Aufl., Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (2001), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 7. Aufl., Frankfurt/M.
- Hamann, Johann Georg (1951), *Sämtliche Werke*. Bd. 3: *Schriften über Sprache / Mysterien / Vernunft 1772 - 1788*, hrsg. v. Josef Nadler, Wien
- Hampshire, Stuart (1992), "J. L. Austin", in (Rorty 1992a), 239-247
- Hartmann, Nicolai (1949), *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, 2. Aufl., Berlin
- Hartmann, Nicolai (1964), *Der Aufbau der realen Welt*, 3. Aufl., Berlin/New York
- Hartmann, Peter (1957), *Probleme der sprachlichen Form*, Heidelberg

- Hartmann, Peter (1958), *Wesen und Wirkung der Sprache im Spiegel der Theorie Leo Weisgerbers*, Heidelberg
- Hartmann, Peter (1959), "Die Sprachbetrachtung Leo Weisgerbers – System und Kritik", in *Der Deutschunterricht*, Jahrg. 11, Heft 1, 104-124
- Hartmann, Peter (1960), Rez. v. Martin Heidegger, <Unterwegs zur Sprache>, Pfullingen 1959, in *Germanistik* 1, 276-278
- Heeschen, Claus (1972), *Grundfragen der Linguistik*, Stuttgart
- Heeschen, Volker (1972), "L. Weisgerber", in (C. Heeschen 1972), 54-69
- Helbig, Gerhard (1974), *Geschichte der neueren Sprachwissenschaft*, Reinbek
- Helbig, Gerhard (1990), *Entwicklung der Sprachwissenschaft seit 1970*, 2. Aufl., Opladen
- Hempel, Carl (1978), [Eintrag zum Stichwort] "Energeia", in Carl Hempel, *Linguistisches Wörterbuch*, 3., völlig neu bearb. Aufl., München
- Henne, Helmut / Kaiser, Christine (Hg.) (2000), *Fritz Mauthner – Sprache, Literatur, Kritik: Festakt und Symposium zu seinem 100. Geburtstag*, Tübingen
- Hennigfeld, Jochen (1976), "Sprache als Weltansicht. Humboldt – Nietzsche – Whorf", in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, 435-451
- Hennigfeld, Jochen (1982), *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Grundpositionen und -probleme*, Berlin/New York
- Henzen, Walter (1981), "Inhaltbezogene Wortforschung", in *Wortbildung*, hrsg. v. Leonhard Lipka u. Hartmut Günther, Darmstadt, 55-81
- Herbig, Gustav (1896), "Aktionsart und Zeitstufe. Beiträge zur Funktionslehre des idg. Verbums", in *Indogermanische Forschungen* 6, 157-269
- Herder, Johann Gottfried (1985a), "Über die neuere deutsche Literatur", in Johann Gottfried Herder, *Werke*, Bd. 1: *Frühe Schriften 1764-1772*, hrsg. v. Ulrich Gaier, Frankfurt/M., 161-650
- Herder, Johann Gottfried (1985b), "Abhandlung über den Ursprung der Sprache", in Johann Gottfried Herder, *Werke*. Bd. 1: *Frühe Schriften 1764-1772*, hrsg. v. Ulrich Gaier, Frankfurt/M., 695-810
- Herder, Johann Gottfried (1998), "Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft", in Johann Gottfried Herder, *Werke*, Bd. 8: *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792-1800*, hrsg. v. Hans-Dietrich Irscher, Frankfurt/M., 313-491

- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1964), *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1974), *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Frankfurt/M.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1980), *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt/M.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1997), *La «segunda mitad» de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenologia de Heidegger*. Trad. [y introd.] de Irene Borges Duarte, Madrid
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1999), *Die zarte, aber helle Differenz: Heidegger und Stefan George*, Frankfurt/M.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (2000), *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt/M.
- Hoberg, Rudolf (1970), *Die Lehre vom sprachlichen Feld*, Bonn
- Hönigswald, Richard (1912), "Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Kritische Bemerkungen zu Ernst Cassirers gleichnamigem Werk", in *Deutsche Literaturzeitung* 33, 2821-2843, 2885-2902
- Hönigswald, Richard (1930), Brief an Leo Weisgerber v. 24.7.1930, Brüder-Grimm-Museum, Kassel [unveröffentlichtes Typoskript]
- Hönigswald, Richard (1937), "Ueber Philosophie als Wissenschaft von der Sprache", in *Theoria* 3, 247-266
- Hönigswald, Richard (1965), *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*, unveränd. reprograf. Nachdr. der 2., umgearb. Aufl. Leipzig 1925, Darmstadt
- Hönigswald, Richard (1970), *Philosophie und Sprache*, Darmstadt
- Hönigswald, Richard (1997), *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, hrsg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Hamburg
- Hojjer, Harry (1954), "The Sapir-Whorf Hypothesis", in *Language in Culture, Conference on the Interrelations of Language and Other Aspects of Culture*, ed. by Harry Hoijer, Chicago, 92-105
- Hoinkes, Ulrich (Hg.) (1995), *Panorama der lexikalischen Semantik*. Thematische Festschrift aus Anlaß des 60. Geburtstags von Horst Geckeler, Tübingen
- Holenstein, Elmar (1985), *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung*, Frankfurt/M.

- Hörmann, Hans (1970), *Psychologie der Sprache*, verbess. Neudruck, Berlin/Heidelberg/New York
- Humboldt, Wilhelm von (1996), *Werke in fünf Bänden*, Bd. III: *Schriften zur Sprachphilosophie*, hrsg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel, 8. Aufl., Darmstadt
- Husserl, Edmund (1993a), *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, 6. Aufl., unveränderter Nachdruck der 2., teilweise umgearbeit. Aufl. von 1913, Tübingen
- Husserl, Edmund (1993b), *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, 1. Teil, 7. Aufl., unveränderter Nachdruck der 2., teilweise umgearbeit. Aufl. von 1913, Tübingen
- Husserl, Edmund (1993c), *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, 2. Teil, 7. Aufl., unveränderter Nachdruck der 2., teilweise umgearbeit. Aufl. von 1913, Tübingen
- Ivo, Hubert (1992), "Verändert Einsicht in Grammatik den Menschen? Zur Grammatik als <Logik der Zunge, als erste Philosophie der Reflexion>", in *Der Deutschunterricht* 4, 34-49
- Ivo, Hubert (1994a), *Muttersprache – Identität – Nation. Sprachliche Bildung im Spannungsfeld zwischen einheimisch und fremd*, Opladen
- Ivo, Hubert (Hg.) (1994b), *Leo Weisgerber. Engagement und Reflexion*, Frankfurt/M.
- Ivo, Hubert (1994c), "Leo Weisgerbers Sprachdenken: kein Denken im Geiste oder Buchstaben Humboldts", in (Ivo 1994b), 195-274
- Jaeger, Hans (1971), *Heidegger und die Sprache*, Bern und München
- Jost, Leonhard (1960), *Sprache als Werk und wirkende Kraft*, Bern
- Junker, Heinrich F. J. (1924), "Die indogermanische und die allgemeine Sprachwissenschaft", in *Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft*, Festschrift für Wilhelm Streitberg, Heidelberg, 1-64
- Junker, Klaus (1986), "Zur Kritik der Humboldt-Adaptation der Neuhumboldtianer", in *Sprache – Bewußtsein – Tätigkeit. Zur Sprachkonzeption Wilhelm von Humboldts*, hrsg. v. Klaus Welke, Berlin, 68-93
- Kaegi, Dominic (2002), "Davos und davor – Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer", in *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, hrsg. v. Dominic Kaegi u. Enno Rudolph, Hamburg, 67-105
- Kameyama, Kenkichi (1996), "Wilhelm von Humboldts Japanisch-Studien", in (Coseriu / Ezawa / Kürschner 1996), 83-86
- Kant, Immanuel (1980), *Werkausgabe*, Bd. 3 u. 4: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 4. Aufl., Frankfurt/M. [KrV]

- Kapferer, Norbert (1984), *Denn eigentlich spricht die Sprache: die Fährte Heideggers im Post-Strukturalismus*, Frankfurt/M./Bern/NewYork/Nancy
- Kettering, Emil (1987), *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen
- Kilian, Jörg (2000), „«...die Geschichte ist die wahre Kritik jedes Worts». Fritz Mauthner und die klassische Semasiologie“, in (Henne / Kaiser 2000), 109-131
- Kisiel, Theodore (1993), *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London
- Kniesche, Henning (1992), „Ernst Cassirer (1874 – 1945)“, in *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, hrsg. v. Marcelo Dascal, Dietfried Gerhardus, Kuno Lorenz, Georg Meggle, 1. Halbband, Berlin/New York, 524-550
- Knobloch, Clemens (2000), „Begriffspolitik und Wissenschaftsrhetorik bei Leo Weisberger“, in (Dutz 2000), 145-174
- Knobloch, Johann (1961), „Hermann Ammann – Leben und Werk“, in Hermann Ammann, *Nachgelassene Schriften zur vergleichenden und allgemeinen Sprachwissenschaft*, Innsbruck, 7-15
- Kockelmans, Joseph G. (1972), „Language, Meaning and Ek-sistence“, in *On Heidegger and Language*, ed. and transl. by J. Kockelmans, Evanston, 3-33
- Köller, Wilhelm (1988), *Philosophie der Grammatik. Vom Sinn grammatischen Wissens*, Stuttgart
- Kolb, Herbert (1960), „Der inhumane Akkusativ“, in *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 3, 168-177
- Krois, John Michael (1983), „Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger“, in *Philosophy and Rhetoric* 16, 147-166
- Kühnert, Walter (1979), „Sprachunterricht als «Denkschulung»“, in (Simon 1979), 11-152
- Kühnhold, Ingeborg / Wellmann, Hans (1973), *Deutsche Wortbildung. Typen und Tendenzen der Gegenwartssprache*. Bd. 1: *Das Verb*, mit einer Einführung v. Johannes Erben, Düsseldorf
- Kuhrasch-Paslick, Erika (1997), *Heidegger und die Sprache: Aufriss mit Texthinweisen und Kommentar*, Michigan
- Lafont, Cristina (1999), *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, translated by José Medina, Cambridge, Mass./London

- Lafont, Cristina (2000), *Heidegger – Language and World-Disclosure*, trans. by Graham Harman, Cambridge, Mass.
- Lakoff, George / Johnson, Mark (2000), *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, aus dem Amerik. übers. v. Astrid Hildenbrand, 2. korrigierte Aufl., Heidelberg
- Lauener, Henri (1992), “Das Formalsprachenprogramm in der Analytischen Philosophie”, in *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, hrsg. v. Marcelo Dascal, Dietfried Gerhardus, Kuno Lorenz, Georg Meggle, 1. Halbband, Berlin/New York, 825-859
- Leinfellner-Rupertsberger, Elisabeth (1992), “Fritz Mauthner (1849-1923)”, in *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, hrsg. v. Marcelo Dascal, Dietfried Gerhardus, Kuno Lorenz, Georg Meggle, 1. Halbband, Berlin/New York, 495-510
- Leinfellner, Elisabeth / Schleicher, Hubert (Hg.) (1995), *Fritz Mauthner: das Werk eines kritischen Denkers*, Wien/Köln/Weimar
- Leisi, Ernst (1967), *Der Wortinhalt. Seine Struktur im Deutschen und Englischen*, 3., durchgeseh. und erw. Aufl., Heidelberg
- Lenneberg, Eric H. (1954/55), “A Note on Cassirer’s Philosophy of Language”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 15, 512-522
- Lenneberg, Eric H. (1967), *Biological Foundations of Language*, with appendices by Noam Chomsky and Otto Marx, New York/London/Sydney
- Lerchenmüller, Joachim (2000), “Wissenschaft im Weltanschauungskrieg. Weisgerbers Arbeit in der besetzten Bretagne und die Wissenschaftspolitik der SS”, in (Dutz 2000), 175-196
- Lösener, Hans (2000), “Zweimal ‘Sprache’: Weisgerber und Humboldt”, in (Dutz 2000), 197-212
- Lohmann, Johannes (1948a), “Martin Heideggers ontologische Differenz und die Sprache”, in *Lexis*, Bd. I, 49-106
- Lohmann, Johannes (1948b), “Was ist und was will die Sprachwissenschaft?”, in *Lexis*, Bd. I, 128-168
- Lohmann, Johannes (1951), “Widmung”, in *Lexis* Bd. II,1, 1\*
- Lohmann, Johannes (1959), “Einige Bemerkungen zu der Idee einer «inhaltbezogenen Grammatik»”, in (Gipper 1959), 125-133
- Lohmann, Johannes (1965), *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin



- Lohmann, Johannes (1966), "Der Sinn der indogermanischen Etymologie", in *Kratylos* 11, 79-98
- Lütkehaus, Ludger (2000), "«Im Anfang war das Wort, und Gott war ein Wort». Sprachkritik bei Mauthner und Goethe", in (Henne / Kaiser 2000), 13-32
- Maas, Utz (1973), "Linguistik als Legitimationswissenschaft. Zur Diskussion um Linguistik und Lehrer(fort)bildung", in *Linguistik und Didaktik* 13, 34-52
- Malcolm, Norman (1992), "Moore and Ordinary Language", in (Rorty 1992a), 111-124
- Martin, Bernd (Hg.) (1989), *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich': ein Kompendium*, Darmstadt
- Maturana, Humberto / Varela, Francisco (1987), *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, aus dem Spanischen übers. v. Kurt Ludewig, 2. Aufl., Bern/München/Wien
- Mauthner, Fritz (1920), *Muttersprache und Vaterland*, Leipzig
- Mauthner, Fritz (1923), *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bde., 3., um Zusätze vermehrte Aufl., Leipzig
- Mauthner, Fritz (1925), *Die drei Bilder der Welt. Ein sprachkritischer Versuch*, Erlangen
- Meier, Georg F. (1954/55), "Einige Bemerkungen zu Johann Knoblochs Vortrag «Die Situation der Sprachwissenschaft unserer Zeit und ihre Möglichkeiten»", in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, 4. Jg., Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 5, 509-515
- Meier, Georg F. (1957), Rez. v. Leo Weisgerber, <Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins>, 2. Aufl., Düsseldorf 1954, in *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 10, 177-180
- Meschonnic, Henri (1990), *Le langage Heidegger*, Paris
- Minder, Robert (1966), "Heidegger, Hebel und die Sprache von Meßkirch", in *Der Monat* 214, 13-23
- Mueller-Vollmer, Kurt (1991), "Mutter Sanskrit und die Nacktheit der Südseesprachen", in *Athenäum: Jahrbuch für Romantik* 1, 109-133
- Mungan, Güler (1986), *Die semantische Interaktion zwischen dem präfigierenden Verbzusatz und dem Simplex bei deutschen Partikel- und Präfixverben*, Frankfurt/M./Bern/New York

- Muschg, Walter (1958), *Die Zerstörung der deutschen Literatur*, 3., erw. Aufl., Bern
- Neumann, Karl (1981), "Ernst Cassirer: Das Symbol", in *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. v. Josef Speck, 2., erg. Aufl., Göttingen
- Neunheuser, Karlheinz (1957), "Heidegger und die Sprache", in *Wirkendes Wort* 8, 1-7
- Nix, Udo (1963), *Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachauffassung*, Düsseldorf
- Ogden, Charles K. / Richards, Ivor A. (1985), *The Meaning of Meaning. A study of the influence of language upon thought and the science of symbolism*, London [Neudruck der ersten Aufl. 1923]
- Ollig, Hans Ludwig (1979), *Der Neukantianismus*, Stuttgart
- Ortega y Gasset, José (1952), "Heidegger und die Sprache der Philosophie", in *Universitas*, Jg. 7, Heft 9, 897-903
- Orth, Ernst Wolfgang (1997), *Kultur und Organismus. Studien zur Philosophie Richard Höningwalds*, Bonn
- Orth, Wolfgang / Aleksandrowicz, Dariusz (Hg.) (1996), *Studien zur Philosophie Richard Höningwalds*, Würzburg
- Papenfuss, Dietrich / Pöggeler, Otto (Hg.) (1990), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt/M.
- Papenfuss, Dietrich / Pöggeler, Otto (Hg.) (1992), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 3: *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt/M.
- Pegatzky, Stefan (1994), "Weltansicht. Weltbild. Weltanschauung. Zur Metamorphose eines sprachwissenschaftlichen Begriffs", in (Ivo 1994b), 11-40
- Penn, Julia M. (1972), *Linguistic Relativity versus Innate Ideas*, Paris/The Hague
- Perrefort, Maria (1990), *Opfer und Gehorsam: kritische Untersuchungen zur Struktur von Heideggers Gelassenheitsidee*, Würzburg
- Peschl, Markus F. (1994), *Repräsentation und Kognition. Kognitions- und neuroinformatische Konzepte als Grundlage einer naturalisierten Epistemologie und Wissenschaftstheorie*, Braunschweig/Wiesbaden
- Pinxten, Rik (1976), "Epistemic universals. A contribution to cognitive anthropology", in *Universalism versus Relativism in Language and Thought. Proceedings of a Colloquium on the Sapir-Whorf Hypotheses*, ed. by Rik Pinxten, The Hague/Paris, 117-176
- Pöggeler, Otto (1992), *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München

- Polenz, Peter von (1969), "Gibt es eine germanistische Linguistik?", in (Kolbe 1969), 153-171
- Porzig, Walter (1923), "Der Begriff der inneren Sprachform", in *Indogermanische Forschungen* 41, 150-169
- Rockmore, Tom (1997), "Philosophie oder Weltanschauung? Über Heideggers Stellungnahme zu Hönigswald", in (Schmied-Kowarzik 1997), 171-179
- Roeder, Philip (1994), "Unstatthafte Bausteine. Leo Weisgerbers Cassirer-Rezeption", in (Ivo 1994b), 157-193
- Rorty, Richard (1991), *Essays on Heidegger and others, Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge
- Rorty, Richard (Ed.) (1992a), *The Linguistic Turn*, Chicago/London
- Rorty, Richard (1992b), "Twenty-five years after", in (Rorty 1992a), 371-374
- Rorty, Richard (1992c), "Introduction. Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy", in (Rorty 1992a), 1-39
- Roß, Klaus (2000), ">Sprache< und >Zweimal Sprache<. Weisgerbers Sprachgemeinschaft und Vierkants Gesellschaftslehre", in (Dutz 2000), 87-106
- Roth, Gerhard (1992a), "Das konstruktive Gehirn. Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis", in *Kognition und Gesellschaft*, hrsg. v. Siegfried J. Schmidt, Frankfurt/M., 277-336
- Roth, Gerhard (1992b), "Kognition: Die Entstehung von Bedeutung im Gehirn", in *Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*, hrsg. v. Wolfgang Krohn und Günter Küppers, Frankfurt/M., 104-133
- Roth, Jürgen (1994), "Leo Weisgerber: Sprache und Objektivität. Zu Form und Intention soziologischer Sprachtheorie", in (Ivo 1994b), 41-138
- Roth, Jürgen (2004), *Methodologie und Ideologie des Konzepts der Sprachgemeinschaft. Fachgeschichtliche und systematische Aspekte einer soziologischen Theorie der Sprache bei Leo Weisgerber*, [Dissertation Frankfurt/M.]
- Rothacker, Erich (1959), "Ontologische Voraussetzungen des Begriffs Muttersprache", in (Gipper 1959), 39-46
- Rothacker, Erich (1973), *Gedanken über Martin Heidegger*, Bonn
- Rüter, Angelika (2000), "Re-Interpretation der Interpretation. Ein Bericht", in (Dutz 2000), 11-20

- Ryle, Gilbert (1963), "Systematically misleading expressions", in *Logic and Language* 1, 11-36
- Saffer, Stephan (1996), *Sprachindividualität: Untersuchungen zum Weltansichtstheorem bei Wilhelm von Humboldt und Martin Heidegger*, Aachen
- Saussure, Ferdinand de (1995), *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, édition critique préparée par Tullio de Mauro, postface de Louis-Jean Calvet, Paris
- Saussure, Ferdinand de (1997), *Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlaß*. Texte, Briefe und Dokumente gesammelt, übersetzt und eingeleitet von Johannes Fehr, Frankfurt/M.
- Savigny, Eike von / Scholz, Oliver (1992), "Das Normalsprachenprogramm in der Analytischen Philosophie", in *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, hrsg. v. Marcelo Dascal, Dietfried Gerhardus, Kuno Lorenz, Georg Meggle, 1. Halbband, Berlin/New York, 859-872
- Schaff, Adam (1964), *Sprache und Erkenntnis*, Wien/Frankfurt/M./Zürich
- Scharf, Hans-Werner (1983), "Das Verfahren der Sprache. Ein Nachtrag zu Chomskys Humboldt-Rezeption", in *History of Semiotics*, ed. by Achim Eschbach & Jürgen Trabant, Amsterdam/Philadelphia, 205-250
- Scharf, Hans-Werner (1989), "Differenz und Dependenz: Wesen und Erscheinung in Humboldts Sprach-Idee", in *Wilhelm von Humboldts Sprachdenken*. Symposium zum 150. Todestag, Düsseldorf, 28. – 30.6.1985, hrsg. v. Hans-Werner Scharf, Essen, 125-161
- Schmidt, Siegfried J. (1968), *Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein*, Den Haag
- Schmidt, Siegfried J. (1969), *Bedeutung und Begriff. Zur Fundierung einer sprachphilosophischen Semantik*, Braunschweig
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.) (1997), *Erkennen – Monas – Sprache*, Internationales Richard-Hönigswald-Symposium Kassel 1995, Würzburg
- Schmitter, Peter (1987), *Das sprachliche Zeichen. Studien zur Zeichen- und Bedeutungstheorie in der griechischen Antike sowie im 19. und 20. Jahrhundert*, Münster
- Schöfer, Erasmus (1962), *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen
- Schwan, Alexander (1989), "Heideggers «Beiträge zur Philosophie» und die Politik", in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 593-617

- Schwarz, Hans (1962), Rez. v. Martin Heidegger, <“Die Frage nach der Technik” in *Vorträge und Aufsätze*>, Pfullingen 1954, in (Gipper / Schwarz 1962), 923
- Schweppenhäuser, Hermann (1988), *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, 2. Aufl., München
- Sechehaye, Albert (1933), “La pensée et la langue, ou: comment concevoir le rapport organique de l’individuel et du social dans ce langue”, in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, XXXe Année, 57-81
- Simon, Gerd (1979) (Hg.), *Sprachwissenschaft und politisches Engagement: zur Problem- und Sozialgeschichte einiger sprachtheoretischer, sprachdidaktischer und sprachpflegerischer Ansätze in der Germanistik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Weinheim/Basel
- Simon, Josef (1971), *Philosophie und linguistische Theorie*, Berlin/New York
- Simon, Josef (1974), “Sprachphilosophische Aspekte der neueren Philosophiegeschichte”, in *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. v. Josef Simon, Freiburg/München, 7-68
- Simon, Josef (1981a), *Sprachphilosophie*, Freiburg/München
- Simon, Josef (1981b), “Bedeutung als Referenz und als individuelle Relevanz”, in *Logos Semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu 1921-1981*, Vol. II: *Sprachtheorie und Sprachphilosophie. Teoría y filosofía del lenguaje. Théorie et philosophie du langage. Language Theory and Language Philosophy*, ed. by Harald Weydt, Berlin/New York/Madrid, 275-286
- Slobin, Dan I. (2000), “Verbalized events: A dynamic approach to linguistic relativity and determinism”, in *Evidence for Linguistic Relativity*, ed. by Susanne Niemeier and René Dirven, Amsterdam, 107-138
- Stenzel, Julius (1929), Rez. v. Leo Weisgerber, <Muttersprache und Geistesbildung>, Göttingen 1929, in *Deutsche Literaturzeitung* 50, 2093-2096
- Stenzel, Julius (1969), *Philosophie der Sprache*, München
- Stöltzing, Erhard (1986), *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin
- Stroh, Fritz (1934), “Allgemeine Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie”, in *Germanistische Philologie*, Festschrift für Otto Behaghel, hrsg. v. Alfred Goetze, Wilhelm Horn u. Friedrich Maurer, Heidelberg, 229-258
- Sylla, Bernhard (2006), “Raumsensibilität und Binärlogik. Die kognitive Basisstruktur bei Dativ/Akkusativ-Konkurrenz als Besonderheit des Deutschen”, in *Studies in Contrastive Linguistics*, (eds.) Cristina Mourón Figueroa y Teresa Moralejo Gárate, Santiago de Compostela, 1013-1023

- Talmy, Leonard (1986), *The Relation of Grammar to Cognition*, Duisburg
- Thilo, Ulrich Ch. M. (1989), *Rezeption und Wirkung des Cours de linguistique générale. Überlegungen zu Geschichte und Historiographie der Sprachwissenschaft*, Tübingen
- Thyssen, Johannes (1953), "Die Sprache als «Energieia» und das «Weltbild» der Sprache", in *Lexis*, Bd. III.2, 301-307
- Tilitzki, Christian (2002), *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, 2 Teilbände, Berlin
- Tomus, Alice (2004), *Der neue deutsche Sprachbegriff. Zur Wiederbelebung der Sprachphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M.
- Trier, Jost (1973), *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Heidelberg
- Tugendhat, Ernst (1967a), "Die sprachanalytische Kritik der Ontologie", in (Gadamer 1967), 483-493
- Tugendhat, Ernst (1967b), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin
- Uexküll, Jakob von / Kriszat, Georg (1983), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, mit e. Vorw. von Adolf Portmann u. e. Einl. von Thure von Uexküll. Beigefügtes Werk: Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre*, Frankfurt/M.
- Urmson, James. O. (1992), "J. L. Austin", in (Rorty 1992a), 232-238
- Vahland, Joachim (1995), "Warum Richard Höningwald in der deutschen Nachkriegsphilosophie nicht vorkommt", in *Merkur*, Jg. 49, Heft 12, 1147-1151
- Varela, Francisco (o. J.), *Conhecer, as ciências cognitivas, tendências e perspectivas*, trad. por Maria Teresa Guerreiro, Lisboa
- Vierkandt, Alfred (1928), *Gesellschaftslehre*, 2., völlig umgearb. Aufl., Stuttgart
- Vieta, Silvio (2006), "Wandel unseres Daseins. Eine unbekannte Vorlesung Martin Heideggers von 1934", in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 242, [Seite] N3
- Vollmer, Gerhard (1983), *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, 3., verb. Aufl., Stuttgart
- Wackernagel, Jacob (1920), *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, Erste Reihe, hrsg. vom Philologischen Seminar der Universität Basel, Basel
- Weisgerber, Bernhard (1999), "Muttersprache und Sprachgemeinschaft. Zu Leo Weisgerbers 100. Geburtstag", in *Wirkendes Wort* 49, 1-13

- Weiss, Walter (1960), "Die Verneinung mit <un->", in *Muttersprache* 70, 335-343
- Welte, Bernhard (1992), *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, mit einem Vorwort v. Alois M. Haas, Freiburg/Basel/Wien
- Werlen, Iwar (1989), *Sprache, Mensch und Welt. Geschichte und Bedeutung des Prinzips der sprachlichen Relativität*, Darmstadt
- Werlen, Iwar (2002a), *Sprachliche Relativität: Eine problemorientierte Einführung*, Basel
- Werlen, Iwar (2002b), "Das Worten der Welt", in *Lexikologie. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen*, hrsg. v. Alan Cruse, Franz Hundsnurscher, Michael Job u. Peter Rolf Lutzeier, 1. Halbband, Berlin/New York, 380-391
- Weydt, Harald (1996), "Partikelforschung als Universalienforschung", in (Coseriu / Ezawa / Kürschner 1996), 191-204
- Whorf, Benjamin Lee (1952), *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington D.C.
- Whorf, Benjamin Lee (1973), *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, edited and with an introduction by John B. Carroll, foreword by Stuart Chase, tenth printing, Cambridge, Mass.
- Wierzbicka, Anna (1992), *Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*, New York/Oxford
- Willems, Klaas (1995), "Sprache und Sprachgemeinschaft. Überlegungen zu den Voraussetzungen des 'Sprachapriori' in Linguistik und Philosophie", in *Indogermanische Forschungen* 100, 1-76
- Winograd, Terry / Flores, Fernando (1988), *Understanding Computers and Cognition. A New Foundation for Design*, 3<sup>rd</sup> Printing, Massachusetts et al.
- Wittgenstein, Ludwig (2002a), *Tractatus logico-philosophicus*, 14. Aufl., Frankfurt/M.
- Wittgenstein, Ludwig (2002b), *Philosophische Untersuchungen*, 14. Aufl., Frankfurt/M.
- Wolandt, Gerd (1973), "Richard Höningwald: Philosophie als Theorie der Bestimmtheit", in *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart II*, hrsg. v. Josef Speck, Göttingen, 43-101
- Wotjak, Gerd (1987), "Einzelsprachliches und Übereinzelsprachliches in der Bedeutung lexikalischer Einheiten", in *Linguistische Arbeitsberichte* 61, 2-12
- Wotjak, Gerd (1997), "Bedeutung und Kognition. Überlegungen im Spannungsfeld zwischen lexikalischer und kognitiver Semantik", in *Kaleidoskop der Lexikalischen Semantik*, hrsg. v. Ulrich Hoinkes und Wolf Dietrich, Tübingen, 31-59

