

DISKUSSIONEN

in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 44:2(1990), S. 253-272.

Hans-Ernst Schiller / Frankfurt am Main

Zur sozialphilosophischen Bedeutung des Sprachbegriffs Wilhelm von Humboldts*

Seine Beziehung zur kritischen Theorie
bei Marcuse, Habermas und Adorno

Sozialphilosophische Überlegungen sind bei Humboldt selbst bereits Bestandteil der Sprachtheorie. Allerdings scheinen gerade diese Teile ideologisch belastet und nicht mehr zeitgemäß zu sein. Ich denke dabei an den Begriff des Nationalcharakters, welcher sich in der Besonderheit der Sprachen jeweils zum Ausdruck bringe.¹ Nun hat freilich auch Humboldt schon bemerkt, daß der Begriff des Nationalcharakters im bürgerlichen Weltssystem sich anschiebt, obsolet zu werden. Die Universalisierung der menschlichen Beziehungen, die der Moderne als Vorzug gegenüber der Antike anzurechnen sei, nivelliere nämlich unaufhaltsam die Eigentümlichkeiten der Nationen.² Demnach können wir uns wenigstens zum Teil auf Humboldt selbst berufen, wenn im folgenden die Beziehung von Sprache und Nation unbehandelt bleibt.³

* Dem vorstehenden Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den ich im Januar 1986 in der Hochschule Lüneburg gehalten habe. Im folgenden werden die Schriften Humboldts, soweit nicht anders angegeben, zitiert nach: Werke in fünf Bänden, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Darmstadt 1960 ff. Die Bandnummer wird in römischen Ziffern, die Paginierung in arabischen angegeben. Mit der Sigle KE verweise ich auf das Kawi-Werk (Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Werke Bd. III, S. 368-756).

¹ Vgl. KE, S. 433 f.

² Vgl. KE, S. 401, ferner Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939/1941, Reprint Frankfurt/Wien o. J., S. 312, passim sowie Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1970, S. 331 ff.

³ Die nach wie vor nicht gebrochene Kraft des Nationalismus speist sich aus der Identifikation mit den Staaten, nicht aus geistigen Eigentümlichkeiten. Wieweit Humboldt, ein antietatistischer Liberaler, der zweifellos auch Patriot war, jener Identifikation anhing, ist hier nicht zu ermitteln. Daß er aber im Gebrauch des „Volkscharakters“ zur Vorsicht mahnte, insbesondere im Zuge seiner Zurückweisung antisemitischer Vorurteile, verdient wohl erinnert zu werden. (Vgl. Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden, in: Werke Bd. II, S. 95-112, S. 97 ff.) Sowenig fetischisiert Humboldt den Volkscharakter, daß er das hier interessierende Abhängigkeitsverhältnis mitunter auch umkehrt: die Spra-

Während wir einerseits nicht alle Begriffe, in denen die sozialphilosophische Bedeutung der Sprachtheorie Humboldts sich ausspricht, thematisieren müssen, kann man diese Bedeutung andererseits auch dort noch finden, wo von Gesellschaft oder ähnlichem explizit gar nicht die Rede ist. Dies jedenfalls zeigt sich, wenn wir Humboldts Sprachtheorie zu zeitgenössischen Gesellschaftslehren in Beziehung setzen. Ich werde zunächst an seinen Sprachbegriff als Instanz der Kritik erinnern, die Herbert Marcuse an sprachlicher Verdinglichung geübt hat. Sodann will ich Humboldts Einsichten in die Abhängigkeit des Denkens von der Sprache und in den gesellschaftlichen Charakter beider auf einige Theoreme der Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas beziehen. Schließlich werde ich versuchen, mit Hilfe von Humboldts Analyse des Einschränkenden sprachlicher Kommunikation den Sprachbegriff Adornos, der wiederum auf Benjamin und Horkheimer verweist, zu verdeutlichen. Dabei werde ich insbesondere auf die ihn motivierende „Utopie der Erkenntnis“ und auf den Entwicklungsbegriff zu sprechen kommen.

I.

Die sprachkritischen Überlegungen Marcuses, auf die ich mich beziehe, sind Teil der „Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft“, die unter dem Titel „Der eindimensionale Mensch“ erschienen sind. Als wesentliche Kennzeichen der ideologischen Sprache benennt Marcuse die „Verkürzung des Begriffs in fixierten Bildern, gehemmte Entwicklung in hypnotischen Formeln, die sich selbst für gültig erklären, Immunität gegen Widerspruch, Identifikation des Dings (und der Person) mit seiner Funktion“.⁴ Obwohl sich alle genannten Momente in einem engen Zusammenhang befinden, kann doch das der Immunisierung gegen Widersprüche hervorgehoben werden. Marcuse führt als Beispiele Ausdrücke wie „Nationalsozialistische Arbeiterpartei“ oder „Vater der H-Bombe“ an; jüngere Beispiele wie „atomare Entsorgung“ oder „Vorwärtsverteidigung“ lassen sich unschwer hinzufügen. In solchen Formeln muß das Bewußtsein unempfindlich gegen den Widerspruch werden, indem derselbe substantialisiert wird, ins grammatische Subjekt geschlagen; jede Möglichkeit der Explikation und der Entwicklung, in welcher der Widerspruch verworfen oder aufgelöst werden könnte, scheint so versperrt.⁵

che erscheint dann als das Konstituens einer nationalen Einheit. (Vgl. Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues, in: Werke Bd. III, S. 144–367, S. 234). Schließlich sieht er die Unterschiedlichkeit der Nationen eingeschränkt durch die Einheit der menschlichen Natur und dementsprechend die Besonderheit der Sprachen begrenzt durch die Gleichheit sowohl der Denkgesetze als auch der Hauptgattungen der Töne. (Vgl. Verschiedenheiten, a. a. O., S. 365).

⁴ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied/Berlin 1967, S. 115 f.

⁵ Ebd., S. 107 f.

Die Blockade von Entwicklungen, die Tatsache, daß der Rede keine Vermittlung mehr eignet, ist der Aspekt negativer Einheit der genannten Verdinglichungsphänomene. Im wesentlichen gehen sie auf die Nivellierung der Differenz von Wort und Begriff zurück. Durch sie wird jeder Nebensinn abgeschnitten und der Begriff auf die Bedeutung reduziert, in welcher er in alltäglichen Zusammenhängen gebraucht wird. Marcuse räumt ein, daß sich eine Reihe von sprachlichen Ausdrücken durch ihre alltägliche Verwendung bestimmen läßt. Aber er wendet sich dagegen, die zeitgenössischen Lebensformen als unhintergebar zu affirmieren und das pragmatische Verfahren auf eben die Begriffe anzuwenden, in denen jene Lebensformen kritisch analysiert werden sollen. Vor allem sind die Kategorien der Sozialphilosophie in ihrem Gehalt nicht durch die Bedeutung erschöpft, nach der sie, oberflächlich betrachtet, in der Gegenwart funktionieren. Die Unterscheidung zwischen Oberfläche und Wesen ihrerseits wäre, wie der Begriff der Entwicklung, unmöglich ohne die Differenz von Wort und Begriff. Um eben dieser Differenzierung willen greift Marcuse auf die Sprachtheorie Humboldts zurück.

Das Wort ist nach Humboldt Zeichen nicht unmittelbar der Gegenstände, sondern des Begriffs von ihnen.⁶ Der Begriff seinerseits bildet sich erst in dem Prozeß, in dem der Geist das Gedachte zum sprachlichen Ausdruck bilden will. Einer dynamischen Auffassung des Begriffs entspricht die These, daß der Rede die Priorität vor dem Wort gehöre.⁷ Sie ist auch historisch gemeint, im Hinblick auf das Werden der Sprache, v. a. aber systematisch im Sinne einer Wesensbestimmung. Die Sprache ist wesentlich *Werdendes*, sie hat „bloß in der Tätigkeit des jedesmaligen Hervorbringens ihr Dasein.“⁸ Mit dieser Bestimmung des Wesens ist die kritische Instanz etabliert, vor der sich sprachliche Verdinglichungen als solche erkennen und begreifen lassen. Die Sprache ist, so Humboldt, „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.“⁹

Die zitierte Überlegung steht im unmittelbaren Zusammenhang jener berühmten Definition, nach der „die Sprache kein Werk (*Ergon*), sondern eine Tätigkeit (*Enérgeia*)“ ist. Sie scheint im Widerspruch zu stehen zu Formulierungen, in denen Humboldt der Sprache sehr wohl die Objektivität eines Produkts zuschreibt. Freilich muß man sich zunächst vor Augen halten, daß hier der Werkcharakter der Sprache nicht des objektiv Struktu-

⁶ Ebd., S. 106, 191 ff., 224 – „Das Wort (...) ist nicht ein Abdruck des Gegenstandes an sich, sondern des von diesem in der Seele erzeugten Bildes“ (KE, S. 433).

⁷ Vgl. KE, S. 488.

⁸ Humboldt, Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus, in: Werke (Akademie Ausgabe) Bd. V, Berlin 1906 (Nachdruck 1968), S. 393.

⁹ KE, S. 418.

rierten, Subjektunabhängigen wegen verworfen wird, sondern in der Bedeutung, die er in konventionalistischen Sprachtheorien erhält. Die Sprache kann nach Humboldts gut fundierter Überzeugung kein Werk der Übereinkunft der sie Sprechenden sein. Im Hinblick auf den historischen Ursprung der Sprache ist dies unmöglich, weil ein sprachunabhängiges Denken vorausgesetzt werden müßte. Im Hinblick auf die ausgebildeten Sprachen bliebe die Konvention in den Spielraum gebannt, den das historisch gewachsene System der Bedeutungen gestattet. Dieses System aber, die Regeln und Worte, sind in gewisser Weise doch „Werke“, Produkte, aus der Totalität der Rede als deren Elemente hervorgegangen: „Von dem jedesmal Gesprochenen ist die Sprache als die Masse seiner Erzeugnisse verschieden.“ Diese Masse ist nun freilich nicht bloße, dem Sprechenden gegenüber tote Objektivität, sondern ein Autonomes, Subjektives, das sich in den Erzeugnissen der Rede selbst bestimmt. „Es erzeugt sich (. . .) ein Vorrath von Wörtern und ein System von Regeln, durch welche sie in der Folge der Jahrtausende zu einer selbständigen Macht anwächst.“¹⁰ Die Wirklichkeit der Sprache ist demnach mystisch oder, wie wir sicherlich auch sagen können, magisch: sie ist Objektivität und Subjektivität zugleich. Und sie ist diese Einheit auf zweifache Weise: einmal die subjektive (sich selbst bestimmende) Objektivität der Sprache, andererseits die objektive (von eben dieser Objektivität bestimmte) Subjektivität des Redenden.

In der Doppelheit von verselbständigter Objektivität und subjektiver Tätigkeit erblickt Humboldt den dialektischen Charakter der Sprache. Dialektik ist hier in einem strengen Sinn zu verstehen. Sie trägt sich demnach zu zwischen Gegensätzen, die identisch sind, die dem logischen Subjekt, von dem sie prädiert werden, in ein und derselben Beziehung zugesprochen werden müssen. „Die beiden hier angeregten, einander entgegengesetzten Ansichten, daß die Sprache der Seele fremd und ihr angehörend, von ihr unabhängig und abhängig ist, verbinden sich wirklich in ihr und machen die Eigenthümlichkeit ihres Wesens aus. Es muß dieser Widerstreit auch nicht so gelöst werden, daß sie zum Theil fremd und unabhängig und zum Theil beides nicht sey. Die Sprache ist gerade insofern objektiv einwirkend und selbständig, als sie subjektiv gewirkt und abhängig ist.“

„Die Lösung jenes Gegensatzes“ zwischen dem sprechenden Individuum und der Gattung, als deren Werk die Sprache jenem gegenüber sich verselbständigt, liegt Humboldt zufolge in der „Einheit der menschlichen Natur.“¹¹ Diese Einheit wird in einen metaphysischen Begriff der Menschheit gesetzt, in welcher als ihrer Substanz die Menschen ursprünglich einig waren und der sie in einer höheren Ordnung dauernd angehören. Erscheinend freilich besteht die Menschheit nur als eine unendliche, für uns unüberschaubare Kette von Individuen. In deren Reden allein existiert die Objektivität der Sprache. Wenn Humboldt der Sprache den Werkcharak-

¹⁰ KE, S. 436 f.

¹¹ KE, S. 438.

ter bestreitet, so letztlich also in der Bedeutung einer selbständigen Realität, wie sie das Resultat jeder materiellen Produktion ist. Insofern ist die geistige Tätigkeit der sprachlichen Artikulation „Arbeit“¹² in einem uneigentlichen, defizienten Sinne. Die Objektivität der Sprache freilich bleibt davon unberührt. Indem das Sprechen die sprachliche Objektivität als das Werk fremder Individuen und vergangener Generationen aus dem Subjekt entläßt, reproduziert es das Fremde, entfremdet sich sein Subjekt. Die endlos sich ereignende, der sinnlichen Welt der Phänomene angehörige Rede ist also dazu verurteilt, die Fremdheit der Sprache, ihre gattungshafte Objektivität zu reproduzieren; aber weil sie allein diese Reproduktion vollbringt – nie getrennt übrigens von einer gewissen Erweiterung – ist die Rede auch das in der Welt der Erscheinungen Übergreifende jenes Widerspruchs zwischen Subjektivität und Objektivität; sie ist die unendliche Bewegung als die Form, in welcher er, konkrete Gestalten entwickelnd, sich reproduzieren und existieren kann. Solange sich in der Rede der Gedanke entfaltet und dabei die Sprache sich fortbestimmt, wird sich der Widerspruch nicht fixieren und in der starren Formel verdinglichen lassen.

II.

Die Rede, ein Subjektives, gehorcht der Objektivität der Sprache, die wiederum sie allein zu aktualisieren vermag. Aber vollkommen ist diese Objektivierung erst, wenn das Verhältnis sprachlicher Subjektivität und Objektivität in die Beziehung der Intersubjektivität wenigstens virtuell eingebettet ist. Die in der Sprache erscheinende Gattung ist Gesellschaft, und gesellschaftlich wie der Gehalt jenes „Vorrats von Worten und Systems von Regeln“ ist auch die Form, in der er sich verwirklicht. Die Rede ist wesentlich Wechselrede, ein Ineinander von Sprechen und Hören. „Alles Sprechen ruht auf der Wechselrede, in der, auch unter Mehreren, der Redende die Angeredeten immer sich als Einheit gegenüberstellt. Der Mensch spricht sogar in Gedanken nur mit einem Andern, oder mit sich, wie mit einem Andern, 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.“¹³ Als Beweis für den gesellschaftlichen Ursprung der Sprache führt Humboldt an, daß die Personwörter die frühesten sprachlichen Ausdrücke sind.¹⁴ Das Personalpronomen ist dreistelliger Relation, das

¹² Vgl. auch KE, S. 477, 489.

¹³ Über den Dualis, Werke Bd. III, S. 113–143, S. 137 f.

¹⁴ Vgl. KE, S. 483. Die Bestimmtheit dieser Behauptung ist an anderer Stelle durch die Überzeugung gemildert, daß „alles Bestimmen einer Zeitfolge in der Bildung der wesentlichen Bestandteile der Rede ein Unding“ sei. Demnach formuliert Humboldt: „Das Pronomen mußte in den Sprachen ursprünglich sein“, also unableitbar (Verschiedenheiten, a. a. O., S. 205).

dialogische Du ein durch spontane Wahl dem Ich gegenübergestelltes Er, wobei das verbliebene Er andererseits durch eben den es ausschließenden Akt der Gegenüberstellung aus einem bloßen Nicht-Ich auch zum Nicht-Du werde.¹⁵ Die Tatsache, „daß dieselbe Pronominalform durch alle Sprachen durchgeht, zeigt, daß nach dem Gefühl aller Völker, das Sprechen in seinem Wesen voraussetzt, daß der Sprechende sich gegenüber, einen Angeredeten von allen Andren unterscheidet.“¹⁶

Am gesellschaftlichen Charakter der Sprache nimmt auch das Denken, das auf sie angewiesen ist, Teil. Humboldt zufolge geht das Bedürfnis des Begriffs dem Wort voraus.¹⁷ „Das Denken ist eine geistige Handlung, wird aber durch sein Bedürfnis nach Sprache ein Antrieb zu einer körperlichen. Es ist ein fortschreitendes Entwickeln, eine bloße innere Bewegung, in der nichts Bleibendes, Stätiges, Ruhendes angenommen werden kann, aber zugleich eine Sehnsucht aus dem Dunkel nach dem Licht, aus der Beschränktheit nach der Unendlichkeit.“¹⁸ Das Bedürfnis nach Sprache verdankt sich dem Verlangen nach Licht und Klarheit, weil nur in der reflektierenden Stillstellung der Gedanken, die ohne sie eigentlich nur ein „ewiges Hinbrüten“ sind¹⁹, das Denken zur Identität und Bestimmtheit zu gelangen vermag. Da es unabdingbar totalisierend ist und die Sprache ihm dient, hat diese zum Zweck eine Weltansicht, nämlich die „Verknüpfung des Geistes mit dem Weltganzen“.²⁰ Die Stillstellung des Gedankens aber bedarf des artikulierten Lautes, weil sie eine Objektivierung braucht, einen Stoff erfordert. „Die Sprache“, so Humboldt, „ist das bildende Organ des Gedanken (. . .) das Denken kann sonst nicht zur Deutlichkeit gelangen, die Vorstellung nicht zum Begriff werden.“²¹

Die Verbindung von Sprache und Denken stellt sich des näheren so dar: „Subjective Tätigkeit bildet im Denken ein Object. Denn keine Gattung der Vorstellungen kann als ein bloß empfangendes Beschauen eines schon vorhandenen Gegenstandes betrachtet werden. Die Thätigkeit der Sinne muß sich mit der inneren Handlung des Geistes synthetisch verbinden, und aus dieser Verbindung reißt sich die Vorstellung los, wird, der subjectiven Kraft gegenüber, zum Object und kehrt, als solches aufs neue wahrgenommen, in jene zurück. Hierzu aber ist die Sprache unentbehrlich. Denn indem in ihr das geistige Streben sich Bahn durch die Lippen bricht, kehrt das Erzeugnis desselben zum eigenen Ohre zurück. Die Vorstellung wird also in wirkliche Objectivität hinübersetzt, ohne darum der Subjectivität entzogen zu werden. (. . .) Ohne daher irgend auf die Mittheilung zwischen Menschen und Menschen zu sehn, ist das Sprechen eine noth-

¹⁵ Über den Dualis, a. a. O., S. 139.

¹⁶ Verschiedenheiten, a. a. O., S. 202.

¹⁷ KE, S. 398 f.

¹⁸ Verschiedenheiten, a. a. O., S. 195.

¹⁹ Fragmente der Monographie über die Basken, Werke Bd. V, S. 100–112, S. 103.

²⁰ KE, S. 594.

²¹ ebda., S. 426.

wendige Bedingung des Denkens des Einzelnen in abgeschlossener Einsamkeit. ²² Die Rede ist somit „Mittel“ ²³ zur Verfertigung von Begriffen; sofern sie – ohne irgend auf Mitteilung zu sehen – äußerlich ist, wäre ihre Funktion der reine Ausdruck der Gedanken, welcher übrigens für Humboldt – im Gefolge von Vico und Herder – ursprünglich nicht zu trennen ist vom Ausdruck der Empfindung, die durch die Objekte hervorgerufen wird. ²⁴ Die Sprache ist Mittel; aber indem sie das Denken objektiviert, es zu äußerem Dasein bringt, vollendet sie die Gedanken zugleich, macht sie erst zu Begriffen und gehört somit selbst zu der sich bildenden Weltansicht. ²⁵

Die Objektivierung des Gedankens im artikulierten Laut führt wieder zum gesellschaftlichen Charakter der Sprache zurück, nun aber zu ihr als Mitteilung. „Die Objektivität wird gesteigert, wenn das selbstgebildete Wort aus fremdem Munde wiedertönt.“ ²⁶ Sie wird ebenfalls erst vollendet, weil „zwischen dem Wort und seinem Gegenstande eine so befremdende Kluft bleibt, (und) das Wort, allein im Einzelnen geboren, so sehr einem bloßen Scheinobject (gleich) (daß) die Sprache nur gesellschaftlich“, hier im Sinne von gemeinschaftlich, „zur Wirklichkeit gebracht werden“ kann. ²⁷ In dieser ihrer Wirklichkeit als mitteilender Rede wäre der Sprache die Entfaltung der menschlichen Gattungskräfte, welche eben nur gesellschaftlich zu vervollkommen sind, als äußere Funktion zuzuordnen. ²⁸ Zudem kann, für Humboldt allerdings eine bloß beiherspielende Funktion, der Gedanke wie seine Mitteilung, auch bloßes Mittel sein, um das physische Leben zu erhalten. ²⁹

Die bisherigen Überlegungen zur Verbindung von Sprechen und Denken und zu ihrer Gesellschaftlichkeit lassen sich anhand einer zusammenfassenden Passage aus der Einleitung zum Kawi-Werk rekapitulieren und um eine weitere Bestimmung ergänzen. Humboldt schreibt: „In dem gleichsam nur vegetativen Daseyn des Menschen auf dem Erdboden treibt die Hülfbedürftigkeit des Einzelnen zur Verbindung mit Anderen und fordert zur Möglichkeit gemeinschaftlicher Unternehmungen das Verständniß durch Sprache. Ebenso aber ist die geistige Ausbildung, auch in der einsamsten Abgeschlossenheit des Gemüths, nur durch die letztere möglich und die Sprache verlangt, an ein äusseres, sie verstehendes Wesen

²² ebda., S. 428 f.

²³ Vgl. Brief an Schiller (September 1800) Werke Bd. V, S. 195–200, und: Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluß auf die Ideenentwicklung, Werke Bd. III, S. 31–63, S. 57.

²⁴ KE, S. 724.

²⁵ „Ein Wort ist sowenig Zeichen eines Begriffs, daß ja der Begriff ohne dasselbe nicht entstehen, geschweige denn festgehalten werden kann.“ (Einleitung zum ‚Agamemnon‘, Werke Bd. V, S. 137–145, S. 137)

²⁶ KE, S. 429.

²⁷ Über den Dualis, a. a. O., S. 139.

²⁸ Vgl. Verschiedenheiten, a. a. O., S. 200.

²⁹ Vgl. Brief an Friedrich Gottlob Welcker (März 1822) Werke Bd. V, S. 251–259, S. 257.

gerichtet zu werden. Der articulirte Laut reisst sich aus der Brust los, um in einem andren Individuum einen zum Ohre zurückkehrenden Anklang zu wecken. Zugleich macht der Mensch dadurch die Entdeckung, daß es Wesen gleicher innerer Bedürfnisse und daher fähig, der in seinen Empfindungen liegenden mannigfachen Sehnsucht zu begegnen, um ihn her gibt.“³⁰ Dies führt auf den angekündigten letzten Punkt. Nach Humboldt liegt die höchste Bestimmung der Sprache darin, die Einheit des Menschengeschlechts darzustellen und zu befördern. Es sei die Natur der Menschheit, „daß es ein Gemeinsames in dem ganzen (.) Geschlechte gibt, von dem jeder Einzelne eine das Verlangen nach Vervollständigung durch die anderen in sich tragende Modification besitzt.“³¹ „Des Menschen Wesen aber ist, sich erkennen in einem Andern“; er ist als Selbstzweck, sich selbst Bestimmender anzuerkennen.³²

Man wird Humboldts Gedanken über Verständigung heute schwerlich zur Kenntnis nehmen können, ohne an die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas zu denken. Deren Grundeinsicht besagt, daß Verständigung als Norm und Telos jedem Akt der Sprache innewohnt.³³ Ganz ähnlich meint Humboldt, „Verständniß“ sei „der unmittelbarste Zweck“ der Sprache, und anderenorts: die Arbeit des Sprachgeistes habe „zum Zweck das Verständniß“.³⁴ Die vielleicht befremdliche Wortwahl einer vergangenen Epoche sollte nicht zu der Ansicht verleiten, die pragmatische Dimension der Sprache sei ausgeschaltet. Es geht sehr wohl um kommunikative Praxis, wenn Humboldt etwa von der „Sphäre eines durch Einwirkung gemeinsamen Handelns“ spricht.³⁵ Andererseits wäre es zweifellos verfehlt, Humboldt sozialphilosophische Einsichten zu unterstellen, die der Stand der Wissenschaft zu seiner Zeit noch gar nicht erlauben konnte. Die Idee zwangloser Verständigung ist für ihn gewiß kein Instrument einer kritischen Betrachtung der Gesellschaft. Dennoch mag ein Blick auf die Verschiedenheit, in welcher derselbe Gedanke konkretisiert wird, nicht überflüssig sein – der Gedanke, daß die Sprache zum Medium menschlicher Einheit, d. h. praktisch: einer auf Konsens gerichteten Verständigung bestimmt ist.

Humboldt wie Habermas gehen von der Eigenständigkeit einer Sphäre kommunikativen, auf Verständigung gerichteten Handelns aus. Aber während bei Humboldt der Bereich der eigentlich materiellen Produktion außer Blick bleibt, berücksichtigt ihn Habermas in jener Entgegensetzung, die für seine Gesellschaftstheorie fundamental ist: der Entgegensetzung von Arbeit und Interaktion. Dieser handlungstheoretischen Trennung entspricht die gesellschaftstheoretische von System und Lebenswelt sowie die epistemologische von Bewußtseins- und Sprachphilosophie. Das Paradig-

³⁰ KE, S. 408.

³¹ Verschiedenheiten, a. a. O., S. 200.

³² Vgl. an Schiller, a. a. O., S. 197.

³³ Vgl. Jürgen Habermas, Theorie und Praxis, Frankfurt 1971, S. 24.

³⁴ Verschiedenheiten, a. a. O., S. 159 bzw. KE S. 419.

³⁵ Über den Dualis, a. a. O., S. 139.

ma der Sprachphilosophie, das Habermas zu dem der Gesellschaftstheorie ernennt, sei „die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich über etwas verständigen.“ Entgegengesetzt wird das Paradigma der Bewußtseinsphilosophie als „die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann.“³⁶ Was mir in Beziehung hierauf an Humboldts Definition der Sprache als einer „Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Gedankenausdruck zu erheben“ bemerkenswert erscheint, ist die Tatsache, daß sie den Gegensatz von Arbeit und sprachlicher Interaktion dialektisch relativiert. Gewiß – und hier auch rechtens – meint Humboldts Begriff von Arbeit nicht die materielle, die an einem selbständigen Gegenstand stattfindet und in dessen Formveränderung sich erfüllt. Aber durch seine Terminologie weist er darauf hin, daß das Sprechen, wie die eigentliche Arbeit, eine Entäußerung ist, die sich in der Bildung eines vorgegebenen Materials vollzieht. Somit schließen auch diese Gegensätze sich nicht nur aus, sondern tragen Eigentümlichkeiten des jeweils anderen an sich selbst. Hingegen scheint mir der von Habermas vertretene „Dualismus von Arbeit und Interaktion“ vor allem deshalb problematisch, weil in ihm Arbeit als prinzipiell einsam, monologisch und nicht sozial gilt. Daß auch der Arbeit das Moment der Verständigung wesentlich ist, gesteht Habermas zu in der These, daß sie in Kooperationszusammenhänge notwendig „eingelassen“ sei und geregelte Interaktion „voraussetze“.³⁷ Die Äußerlichkeit dieser Bestimmung vermag freilich der Tendenz nicht entgegenzuwirken, die Arbeit und ihre Verhältnisse aus dem Bereich der eigentlichen Gesellschaftstheorie (dem der Interaktion) zu verbannen.³⁸ Beziehungen des intersubjektiven Handelns andererseits drohen sich zu verselbständigen und gegenstandslos zu werden.

Die Tendenz zur Verselbständigung des Intersubjektiven wird durch die anthropologische Verankerung des Dualismus bestärkt – durch das Theorem, Arbeit und Sprache, diese im Sinne von Signalsprache verstanden, seien älter als Mensch und Gesellschaft, welch letztere erst in kommunikativer Alltagssprache Bestand habe.³⁹ Diese Gleichsetzung von Menschenwesen und Kommunikation zieht Habermas auf evolutionstheoretisches Terrain und hier entspricht dem systematischen Primat des kommunikativen Handelns – der normgeleiteten, auf Einverständnis zielenden Kommunikation – die Behauptung eines genetischen Primats der Intersubjektiv-

³⁶ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. 1, S. 525.

³⁷ ebda., S. 71.

³⁸ Vgl. auch ebda., Bd. 1, S. 384 bzw. ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, S. 160. Zur Vertiefung der hier vorgetragenen Einwände vgl. meinen Aufsatz: Zurück zu Marx mit Habermas. Eine Aktualisierung, in: A. Schmidt u. a., Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie, Lüneburg 1987², S. 92–123.

³⁹ ebda., S. 151.

vität vor dem individualisierenden Selbstbezug.⁴⁰ Ich greife diesen Punkt auf, weil wir in Humboldts Theorem der Pronomina eine Betrachtung ansatzweise kennenlernten, die mir allen Dimensionen des Bewußtseins – der Selbstbeziehung, der Subjekt-Objekt wie der Subjekt-Subjekt-Beziehung – auf eine nicht-reduktionistische Weise gerecht zu werden scheint.⁴¹ Habermas freilich setzt – in Anlehnung an Mead – gegen das Modell einer reflexiven Beziehung – einer „Spiegelung“, in welcher, vom Objekt zurückkehrend, ein Subjekt sich auf sich selbst bezieht, um sich zum Objekt zu machen – ein Modell, das er, mit fragwürdiger Terminologie, eines der Aneignung nennt.⁴² Das Subjekt beziehe sich auf sich selbst, indem es sich in einem Äußeren wiederfindet und dasselbe in sich hineinnimmt. Zunächst leuchtet ohne weiteres ein, daß auch in diesem Modell – wie im ersten – Selbstbewußtsein vorausgesetzt bleibt; sodann wäre darauf hinzuweisen, daß Reflexion und Wiedererkennung des Subjektiven (als Selbstbewußtsein) im Äußeren sich keineswegs ausschließen, sie scheinen einander vielmehr gerade zu erfordern. Um zu einer signifikanten Unterscheidung zu kommen – die obige bleibt auch Habermas zufolge noch der Bewußtseinsphilosophie verhaftet –, müssen die intersubjektiven Beziehungen selbst vergegenständlicht, muß behauptet werden, „daß die Beziehung zwischen Interaktionsteilnehmern, die sich aufeinander einstellen und zu ihren Äußerungen gegenseitig Stellung nehmen, in der Struktur der Selbstbeziehung abgebildet wird.“⁴³ Wie es jedoch nicht einsichtig ist, daß und wie die Struktur der Selbstbeziehung des Subjekts aus der Beziehung schon von Subjekten sich ergeben soll, sowenig kann das als bloße Abbildung entstandene Selbstbewußtsein als höherstufig und als Katalysator einer neuen Interaktionsform wirklich verstanden werden. Der Versuch, Objektivitätsbezug und Intersubjektivität scharf zu trennen, führt zu einer extremen Objektivierung gerade des Subjektiven, das unter dem Titel der Abbildung die Qualität des Neuen, Entwickelteren und auch des Versprechens, das daran geheftet ist, verliert.

Kommunikatives Handeln ist nach Habermas eine eigenursprüngliche und eigengesetzliche Sphäre, die Gesellschaft erst konstituiert. Das kommunikative Handeln gehorcht Normen, deren Verletzung nur von außen kommen kann, aus der Produktionssphäre in Gestalt instrumentellen Handelns. Solche Verzerrungen sind Gegenstand Habermas'scher Kritik, denn sie zeigen, daß die Gesellschaft ihren eigenen Konstitutionsbedingungen widerspricht. So einleuchtend zunächst dieser Ansatz und wie imposant

⁴⁰ Geltungslogisch impliziert dieser Primat einen konsenstheoretischen Wahrheitsbegriff. Der Vergleich unserer zwei Kommunikationstheorien ließe sich mit einiger Spannung auch auf diese Problematik erstrecken.

⁴¹ Vgl. die Einwände von Dieter Henrich: Was ist Metaphysik, was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Juni 1986, S. 495–508, S. 501 f.

⁴² Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, a. a. O., Bd. 2, S. 21 f.

⁴³ ebda.

seine weitläufige Darstellung auch ist – eines scheint er mir nicht integrieren zu können: die Erkenntnis von Widersprüchen innerhalb der Produktion, eines Bereichs, dessen Bewußtseins- und Handlungsformen in der Tat totalisierende Wirkung haben. Zwar war es Habermas, der in den Debatten über Hermeneutik und Ideologiekritik darauf bestand, daß „das Moment der Gewalt (.) bis auf den heutigen Tag an den, wie immer auch diskussionsförmigen Willensbildungsprozessen nicht getilgt worden ist.“⁴⁴ Die Erklärung aber, die er der Verzerrung des Diskurses angedeihen läßt, ist eher dazu geeignet, den Zusammenhang zwischen den Sphären des kommunikativen und des instrumentellen Handelns zu zerreißen. Ihre Entgegensetzung macht das Ineinander von Einverständnis und Herrschaft zu einem Problem zwischen zwei Bereichen, die jeder für sich genommen unproblematisch zu sein scheinen.

Auch bei Humboldt kann von einer wirklichen Vermittlung zwischen Sprache und Arbeit im materiellen Sinn keineswegs die Rede sein. Sie wäre umso nötiger als die Theorie der weltkonstitutiven Rolle der Sprache eine Beachtung gerade der materiellen Produktion und ihrer weltverändernden Effekte nahelegen muß. Hingegen hat Humboldt die Gefahr vermieden, die darin besteht, Subjektivität in Intersubjektivität aufzulösen. Die Sprache tritt zwar durchaus nur in der Gemeinschaft hervor, ihr Wesen besteht nur als „Hall und Gegenhall, Anrede und Erwiderung“, aber sie liegt doch ebenso „in der einsamen Tiefe des Geistes eines jeden.“⁴⁵ Eben die Einsicht in den sprachkonstitutiven Widerspruch zwischen Individuum und Allgemeinheit scheint für Humboldts metaphysischen Begriff der Menschheit verantwortlich zu sein. Die herrschaftsfreie Einheit, die nach Habermas als Ideal des Konsenses unhintergehbare Bedingung jeden gesellschaftlichen Lebens ist⁴⁶, nimmt bei ihm die mystische Form einer transsozialen Realität an, auf die sich der Mensch durch die Sprache in seinem Verlangen nach Vervollständigung, in seinem Streben nach Vereinigung bezieht. So liege „in der Sprache eine Ahnung ja eine innere Überzeugung, daß das Menschengeschlecht trotz aller Trennung, aller Verschiedenheit, dennoch in seinem Urwesen und seiner letzten Bestimmung unzertrennlich und eins ist.“⁴⁷ Auch eine solche Gewißheit ist freilich geeignet, von den wirklichen Gegensätzen abzulenken.

⁴⁴ ders., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, S. 120–159, S. 123.

⁴⁵ Humboldt, Über den Nationalcharakter der Sprachen, Werke Bd. III, S. 64–81, S. 81.

⁴⁶ Vgl. Habermas, Theorie des Kommunikativen Handelns, a. a. O., Bd. 2, S. 147.

⁴⁷ Verschiedenheiten, a. a. O., S. 160.

III.

Der Primat der Verständigungsverhältnisse führt zu einer Hypostase der Einheit. Er verfälscht eine Möglichkeit, die der zwanglosen Einigung, zu einer Grundbedingung der Gesellschaft, welche in Wahrheit geschichtlich in Herren und Knechte, Arbeitende und Befehlende gespalten ist. Das jedenfalls ergibt sich aus der von Horkheimer und Adorno gemeinsam verfaßten „Dialektik der Aufklärung“. In ihr werden Entstehung und Wirklichkeit von Sprache und Denken als eine Dialektik begriffen, in welcher Emanzipation und Herrschaft, Prolongierung des Naturzwangs und das Potential, ihm zu entrinnen, ineinander verwoben sind. Wenn die Sprache, wie Habermas darlegt, Ausdruck eines normativen Einverständnisses der Individuen ist, so jedenfalls keines herrschaftsfreien.⁴⁸

Sprache und Denken, so behauptet die „Dialektik der Aufklärung“, sind als Instrumente der Herrschaft entstanden. Sie repräsentieren die Übermacht der äußeren Natur, deren Wiederholung sie bedeuten, und zugleich wachsend den gesellschaftlichen Zwang, den die Privilegierten organisieren und der in der Arbeit die menschlichen Kräfte gegen die äußere Natur zu wenden gestattet.⁴⁹ In sich gespalten tritt das Kollektiv dem Einzelnen entgegen und überwacht seine Einordnung. Alle müssen der Herrschaft dienen, die über die Natur ausgeübt werden soll. Repräsentiert ist das Allgemeine in Worten und Begriffen, die legitimatorische Züge tragen. „Durch sein pures Dasein überführt das Zeichensystem Sprache alles in ein von der Gesellschaft Bereitgestelltes“; es „verteidigt diese seiner eigenen Gestalt nach, vor allem Inhalt“. ⁵⁰ Die charakteristische Gestalt der Sprache ist ihre Allgemeinheit, die sich verselbständigt, über dem Einzelnen steht und seinem Ausdruck opponiert. Obwohl, wie es bei Adorno heißt, selbstbewußte Subjektivität auf Sprache angewiesen ist, „nivelliert“ dieselbe zugleich „das Auszudrückende auf ein je schon Vorgegebenes und Bekanntes vermöge ihrer Allgemeinheit.“⁵¹

Diese Diagnose könnte auch Humboldts Schriften entnommen werden. Sicherlich ist er nicht dazu gelangt, in der sprachlichen Allgemeinheit, deren gesellschaftlichen Charakter er wegweisend betonte, soziale Herrschaft zu erkennen. Immerhin hat er den herrschaftlichen Charakter der Sprache beschrieben, wenn irgend wir sagen können, daß in der systematischen Verhinderung individueller Zwecke ein herrschaftlicher Zug besteht. Nach Humboldt läßt das Einzelne „sich vollständig gar nicht in Begriffe fassen“,

⁴⁸ Daß sich die grammatische Rede normativer Übereinstimmung verdankt, genauer: einer Verbindung des im vorsprachlichen Symbolismus des religiösen Rituals verankerten normativen Konsenses mit den propositionalen und expressiven Sprechhandlungskomponenten, erläutert Habermas in seinem Exkurs, a. a. O., S. 95 ff. Vgl. auch S. 45 f.

⁴⁹ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1964, S. 26 ff.

⁵⁰ Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt 1964, S. 38.

⁵¹ ders., *Parataxis*, in: *Noten zur Literatur*, Frankfurt 1981, 447–491, S. 447.

„denn bei allen Individuellen ist dies“ – das Konzeptualisieren – „nur mit einem Verluste möglich, welcher gerade das Entscheidende wegnimmt.“⁵² Coupiert wird sowohl der Ausdruck als Subjektives als auch die Darstellung des Äußeren, Objektiven, das als Eindruck empfangen wurde.⁵³ „Da aller objectiven Wahrnehmung unvermeidlich Subjectivität beigemischt ist, so kann man, schon unabhängig von der Sprache, jede menschliche Individualität als eigenen Standpunkt der Weltsicht betrachten.“⁵⁴ Diese Individualität aber droht in der sprachlichen Mitteilung verloren zu gehen, „da das Wort allerdings eine Schranke ihres“ erg.: der Seele, „inneren, immer mehr enthaltenden Empfindens ist und oft gerade sehr eigenthümliche Nüancen desselben durch seine im Laut mehr materielle, in der Bedeutung zu allgemeine Natur zu ersticken droht.“⁵⁵

Der notwendige Widerspruch zwischen den Funktionen der Sprache, Ausdruck der Sache und zugleich Mitteilung zu sein, erweist das Mißverständnis als Konstituens aller Kommunikation. Es ist nicht bloße äußerliche Verzerrung; Mißverständnis einerseits, Konsens und Verständigung andererseits sind wechselweise ineinander fundiert. „Keiner“, so Humboldt, „denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andre, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen.“⁵⁶

Das Ineinander von Mißverständnis und Verstehen wird bei Humboldt durchaus optimistisch beurteilt. Aus der Diskrepanz von auszudrückender Sache und mitteilendem Wort entspringe – „bei gehöriger Lebendigkeit der geistigen Kräfte“ – das Bestreben ihrer Überwindung und aus diesem der sprachliche Fortschritt als „eine immer größere Verfeinerung der Sprache, eine wachsende Bereicherung derselben an seelenvollem Gehalte.“⁵⁷ Trotz der Melancholie, die sich mitunter poetisch in seinen Schriften äußert, beseelt Humboldt ein tiefes Vertrauen in die Sprache und die Möglichkeit der Verständigung. Es basiert auf der Ansicht, Sprache sei ein „Gewebe“, in dem nichts vereinzelt dasteht.⁵⁸ „Die Menschen“, so Humboldt, „verstehen einander nicht dadurch (. . .), daß sie sich gegenseitig bestimmen, genau und vollständig denselben Begriff hervorzubringen, sondern dadurch, daß sie gegenseitig in einander dasselbe Glied der Kette ihrer sinnlichen Vorstellungen und inneren Begriffserzeugungen berühren, dieselbe Taste ihres geistigen Instruments anschlagen, worauf alsdann entsprechende, nicht aber dieselben Begriffe hervorspringen.“⁵⁹

⁵² Verschiedenheiten, a. a. O., S. 190.

⁵³ Vgl. Adorno, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt 1966, S. 123.

⁵⁴ KE, S. 433 f.

⁵⁵ ebda., S. 478.

⁵⁶ ebda., S. 438.

⁵⁷ ebda., S. 479.

⁵⁸ ebda., S. 446 bzw. 566.

⁵⁹ ebda., S. 559.

Diese Bestimmungen von Humboldts Sprachbegriff ähneln Adornos Gedanken zur Darstellung einer „Kohärenz des Nichtidentischen“. An sie ist zu denken, wenn Adorno die Sprache als „Modell der Erkenntnis“ bezeichnet.⁶⁰ „Utopie der Erkenntnis“ ist es, „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“⁶¹ Eine Konstellation von Begriffen soll den Gegenstand, dessen Darstellung durch die Subsumtion unter jeden einzelnen nur verkürzt werden kann, in seinem eigenen Zusammenhang zum Sprechen bringen. Das Denken antizipiert die Utopie, wenn es gegen sich selbst, seine identifizierende Natur zu denken vermag, ohne sich preiszugeben.⁶² Soweit die Worte an der Bannung des Ausdrückenden partizipieren, rüttelt das reflektierte Denken auch an den Grenzen der Sprache.⁶³ In diesem Sinne meint Humboldt, die Seele müsse „immerfort versuchen, sich von dem Gebiete der Sprache unabhängig zu machen (. . .). Sie muss das Wort mehr wie einen Anhaltspunkt ihrer inneren Thätigkeit behandeln, als sich in seinen Gränzen gefangen halten zu lassen.“⁶⁴ Humboldt findet Formulierungen, welche die Adornos zur Utopie der Erkenntnis antizipieren: „Der Mensch“, so schreibt er in einem Fragment über das Sprachstudium, „ist mehr, als er in Worten auszusprechen vermag; aber er muß den flüchtigen Geist in Worte fassen, um ihn zu heften, und die Worte als Stützen gebrauchen, um über sie selbst noch hinauszureichen.“⁶⁵

Die Utopie der Erkenntnis verweist auf die der Gesellschaft und ist selber gesellschaftlichen Wesens nicht zuletzt durch die Reflexion des praktischen Verhaltens zur Natur. Seine Formen können dem Denken, sein Primat dem, was Erkenntnis heißt, nicht gleichgültig sein. Humboldt, der den materiell praktischen Naturbezug in seiner fundamentalen Bedeutung nicht erkannt hat, gelangt zu wichtigen Einsichten in das mimetische Moment der Art, in welcher „der Mensch sich auffassend der äußeren Natur naht und seine Empfindungen in der Spracherzeugung ausprägt.“⁶⁶ Die selbsttätige Sprache produziert sich hauptsächlich nach Methoden der

⁶⁰ Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 34 bzw. 162 f.

⁶¹ ebda., S. 19.

⁶² Vgl. ebda., S. 161 ff. – Eine gute Vorstellung davon, wieweit hier die Intentionen Adornos und diejenigen Humboldts konvergieren, vermittelt Heymann Steinthal, ein Humboldt-Schüler. Gegen Hegel profiliert er die Idee einer „anschauend denkenden Wissenschaft“. „Sie vergeistigt die Dinge, indem sie das Denken versinnlicht. (. . .) Sie verleiht den Dingen das Wort, sich selbst als das zu erklären, was sie sind und wohin sie in dem Zusammenhang der Dinge gehören. Sie tut den Sachen ihren, der Sache Willen (. . .).“ (H. Steinthal, *Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts und die Hegelsche Philosophie* (1848), Aalen 1971 (Reprint), S. 23).

⁶³ Vgl. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, a. a. O., S. 117.

⁶⁴ KE, S. 478 f.

⁶⁵ Fragmente der Monographie über die Basken, in: *Werke* Bd. V, S. 100–112, S. 110.

⁶⁶ KE, S. 469.

Analogie.⁶⁷ Jedoch ist die analogische Beziehung erst die dritte, am spätesten entwickelte Methode der Sprachproduktion, vorangeht zunächst die Bezeichnung des Begriffs, die Wortschöpfung, durch die unmittelbar sinnliche Nachahmung des den Gegenstand charakterisierenden Tons.⁶⁸ Die zweite Methode ist eine mittelbare, aber immer noch sinnliche Beziehung auf die Gegenstände. „Man kann diese, obgleich der Begriff des Symbols in der Sprache viel weiter geht, die symbolische nennen.“ Gegenstände, die ähnliche Wirkungen hervorbringen – wie stätig, stehen, starr den Eindruck des Festen – erhalten ähnliche Laute.⁶⁹ Die Nachahmungsbeziehung der Analogie schließlich ist nur noch mittelbar und nicht mehr sinnlich; sie ist fundiert in der Ähnlichkeit der Begriffe, wobei der Charakter der ähnlichen Laute selbst gar keine Rolle mehr spielt.⁷⁰

Die Überwindung der unmittelbar sinnlichen Nachahmungsbeziehung, die Humboldt roh nennt⁷¹, ist für ihn ein notwendiges Moment der Sprachentwicklung. Sie muß als Fortschritt verstanden werden wie die Entwicklung des Menschengeschlechts im ganzen, der sie – als Bildungs- und Verständigungsorgan – dient. Die Idee des Zwecks, „die gesamte Menschheit, ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe, als einen großen, nahe verbrüdernten Stamm zu behandeln“ – diese Idee der Verwirklichung der in der menschlichen Natur angelegten Universalität, bewaise allein durch ihr Aufkommen in der Neuzeit, daß die Menschheit sich auf dem Wege der Vervollkommnung befinde.⁷² Nach Seite der Bildung „ist das Ziel des sich entwickelnden Fortschreitens des Menschengeschlechts die Verschmelzung des aus dem Innern selbstthätig Erzeugten mit dem von außen Gegebenen.“⁷³ Diese Entfaltung der menschlichen Geisteskraft gilt als das höchste Ziel der Weltgeschichte.⁷⁴ Es ist wesentlich eines der Selbsterkenntnis – „daß die Menschheit sich klar werde über sich selbst und ihr Verhältnis zu allem Sichtbaren und Unsichtbaren“⁷⁵ – und wird befördert durch die Verschiedenartigkeit der Sprachen, weil die die Fülle menschlicher Weltansicht mehrt.⁷⁶ Die in jeder Sprache angestrebte Vollendung ist abhängig von der Universalisierung in den Dimensionen der Verständigung und der Bildung; sie ist bestimmt durch Flexion und Intellektualisierung, zwei Faktoren, die in einem widersprüchlichen Verhältnis zueinander stehen.⁷⁷ Insgesamt ist der Fortschritt für Humboldt unabsehbar und unaufhaltsam. Schon die bisherige Entwicklung der Menschheit

⁶⁷ Vgl. Ankündigung . . . , a. a. O., S. 121.

⁶⁸ KE, S. 452.

⁶⁹ ebda., S. 453.

⁷⁰ ebda., S. 454; vgl. S. 468 f.

⁷¹ Vgl. KE, S. 456.

⁷² Verschiedenheiten, a. a. O., S. 147 f.; vgl. KE, S. 401.

⁷³ KE, S. 394.

⁷⁴ ebda., S. 383.

⁷⁵ Über den Dualis, a. a. O., S. 115.

⁷⁶ Vgl. Fragmente der Monographie über die Basken, a. a. O., S. 111.

⁷⁷ Vgl. zu den genannten Faktoren der Vervollkommnung: Verschiedenheiten, a. a. O., S. 151, zum immanenten Ziel und seiner Spannung: KE, S. 392 f.

würde dafür sprechen, „daß ihre weitere Vervollkommnung kaum wesentlich gestört werden kann.“⁷⁸

Dagegen wendet sich, gestützt auf die Erfahrung dieses Jahrhunderts, die „Dialektik der Aufklärung“. Ihre zentrale These besagt, daß Aufklärung als Rationalisierung immer wieder in den Mythos umschlägt, den sie aufzulösen strebt, um schließlich im Mythos des positiv Gegebenen, in der Unentrinnbarkeit der „entzauberten Welt“ zu münden. Im Hinblick auf Humboldt verknüpft diese These zwei Gedanken, die bei ihm noch unverbunden waren: die Einsicht in den magischen Charakter der Sprache (siehe hier Abschnitt I) und das Konzept ihres Fortschritts als Intellektualisierung. Indem die Sprache zusehends rational wird, sich vom Bild der sinnlichen Dinge scheidet und ihre magische Einheit mit dem Ausgesprochenen zu liquidieren sucht, gerät sie von der archaischen in eine moderne Magie, die unter ihrer rationalen Hülle noch undurchdringlicher scheint als jene. Freilich ist es unerlässlich sich vor Augen zu halten, daß die mythische Geschlossenheit des Tatsächlichen nach Horkheimer und Adorno gerade nicht ein hinzunehmendes sei. Oft aber wird die Kritische Theorie immer noch so verstanden, als wolle sie Ausweglosigkeit nur konstatieren oder gar propagieren, deren Schein sie vielmehr zu durchbrechen versucht, indem sie seiner historischen Genesis auf der Spur ist. Dabei hypostasiert die „Dialektik der Aufklärung“ weder eine ursprüngliche Einheit noch auch das Herrschaftsmoment des Geistes, sondern arbeitet die Widersprüche heraus, die zwischen den Individuen und der gesellschaftlichen Allgemeinheit bestehen. Die Sprache ist Instrument der Herrschaft durch die Allgemeinheit ihrer Form, aber diese Allgemeinheit macht sie ebenso zur Instanz der Kritik, die an allen partikularen Verfügungsbefugnissen zu üben ist.⁷⁹ Zwar verstellt die Sprache den adäquaten Ausdruck, aber sie konstituiert überhaupt erst Subjektivität als selbstbewußte und ermöglicht damit Verständnis und solidarische Selbstbestimmung.⁸⁰ Die Sprache ist schließlich Instrument der Herrschaft über die äußere Natur, der Brechung ihrer Übermacht; ihr zu entgehen aber ist auch unerlässliche Bedingung dafür, der leidenden Natur helfend beistehen zu können. „Wenn der Natur“, so heißt es in Horkheimers „Kritik der instrumentellen Vernunft“, „die Gelegenheit gegeben wird, sich im Reiche des Geistes zu spiegeln, erlangt sie eine gewisse Ruhe, indem sie ihr eigenes Bild betrachtet.“⁸¹

Die Utopie der Sprache, die uns hier als Versöhnung von Begriff und Bild erscheint, ist unablösbar vom Konzept der Sprachentwicklung. Sie soll fundiert sein im Magischen der Sprache, das sie, ein der Analogie nach gebildetes Gewebe, befähigt, die Kohärenz des Nichtidentischen wiederzugeben. Dieselbe ist, wie Adorno gegen Heidegger betont, die Verfloch-

⁷⁸ ebda., S. 388.

⁷⁹ Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., S. 44.

⁸⁰ Vgl. ebda., S. 67 f. und 75 sowie Adorno, *Parataxis*, a. a. O., S. 477.

⁸¹ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967, S. 167.

tenheit jedes Seienden, auf die es in seinem Sein über sich hinausweist.⁸² Der junge Benjamin, von dem diese Idee offenkundig inspiriert ward, hatte von einer Magie der Materie gesprochen, von einer magischen Sprache der Natur, in der sich die Dinge stumm, durch stoffliche Gemeinschaft einander mitteilen.⁸³ So ist „die Sprache der Natur (.) einer geheimen Lösung zu vergleichen, die jeder Posten dem nächsten in seiner eigenen Sprache weitergibt“.⁸⁴ Auch der menschlichen Sprache, soweit sie erkennend jene der Natur übersetzt, sind magisch zu nennende Qualitäten zueigen. In Benjamins frühen Schriften ist die zwanglos erkennende Sprache prähistorisch in einem biblischen Sinn – als die paradiesische Sprache der Namen.⁸⁵

Auch die „Dialektik der Aufklärung“ bezieht die prähistorische Sprache auf die Verflochtenheit der Natur. Aber es ist nicht erkennende Darstellung, die das Verhältnis charakterisiert, sondern der mimetische Ruf des Schreckens, der auf die Übermacht des Naturnexus reagiert und sich im magischen Wort verfestigt.⁸⁶ Magisch ist die prähistorisch archaische Sprache in der Ungeschiedenheit von Bild und Symbol. „Das mythische Schicksal (.) war eins mit dem gesprochenen Wort. (Es) kennt noch nicht den Unterschied von Wort und Gegenstand. Das Wort soll unmittelbare Macht haben über die Sache, Ausdruck und Zeichen fließen ineinander.“⁸⁷ Erst durch die Scheidung von Zeichen und bildhafter Reproduktion entsteht die begriffliche Sprache.⁸⁸ Aber sie bleibt den magischen Anfängen, die sie hinter sich läßt, gleichwohl verhaftet. Nach Benjamin ist die Sprache als solche, die Sprache überhaupt, magischen Charakters. „Jede Sprache teilt sich selbst mit, sie ist im reinsten Sinne das ‚Medium‘ der Mitteilung. Das Mediale, das ist die Unmittelbarkeit aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie, und wenn man diese Unmittelbarkeit magisch nennen will, so ist das Urproblem der Sprache ihre Magie.“⁸⁹ Die Unmittelbarkeit der Mitteilung meint die Ungeschiedenheit des Mitteilbaren von seiner Kommunikation, eine Ungeschiedenheit, die in deutlicher Analogie zum Ineinander von Sprache und Ausgesprochenen steht, das auch Humboldt bereits auf der Stufe der allgemeinen Charakteristik der Sprache festgestellt hatte: „alle Sprachformen sind Symbole (. . .) welche mit den Dingen und Begriffen, die sie darstellen, durch den Geist, in dem sie entstanden sind und immerfort entstehen, sich in wirklichem, wenn man es so nennen will, mystischem Zusammenhang befinden.“⁹⁰

⁸² Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 110.

⁸³ Walter Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. II, S. 140–157, S. 147.

⁸⁴ ebda., S. 157.

⁸⁵ ebda., S. 153.

⁸⁶ *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., S. 21.

⁸⁷ ebda., S. 67, vgl. S. 15 ff.

⁸⁸ ebda., S. 23 f.

⁸⁹ Benjamin, a. a. O., S. 142 f.

⁹⁰ Humboldt, *Einleitung zum ‚Agamemnon‘*, a. a. O., S. 139.

„Man muß sich“, so fordert er an anderer Stelle, „durchaus von der Idee losmachen, daß sie (die Sprache/H. S.) sich von demjenigen, was sie bezeichnet, absondern lasse, wie z. B. der Name eines Menschen von seiner Person (. . .).“⁹¹ Die Kraft freilich, welche die Wirklichkeit im sprachlichen Symbol bannt, ist in der begrifflichen Sprache nicht mehr die des übermächtigen Naturzusammenhangs, an dessen Macht der Wilde mimetisch partizipiert, sondern eine „sprachbildende Kraft“, die nur in jener Arbeit ihre Aktualität hat, die dem Gedanken lautlichen Ausdruck gibt; sie ist das „geistige Wesen“, von dem Benjamin sagt, daß es in der Sprache sich ausdrückt – sofern es eben mitteilbar ist.⁹²

Die Unmittelbarkeit, in der sich jede Sprache mitteilt, ist der Grund ihrer Unerklärbarkeit. Humboldt umschreibt sie in einem eindrucksvollen Gleichnis: „wie Wolken auf einem Berggipfel nur, von fern gesehen, eine bestimmte Gestalt haben, allein wie man hineintritt, sich in ein nebliges Grau verlieren“ – so sei die Sprache bei näherer Betrachtung ein Gegenstand, der stets entgleite.⁹³ Ihre Unerklärlichkeit verdankt sich, folgt man Adorno, der vorzeitlichen Erbschaft, ihrem „zählebig Archaischem“. Dieses aber „wird fruchtbar nur, wo sie sich daran reibt; zum tödlichen Trugbild, wo sie es von sich aus bestätigt und verstärkt.“⁹⁴ Letzteres diagnostiziert Adorno an der Sprache der Fundamentalontologie, in welcher unter dem Begriff „Sein“ das über-sich-Hinausweisen der Dinge, statt in Begriffen dargestellt zu werden, zum Transcendens verdinglicht und als Nimbus an den vereinzelt Worten gefeiert, eigentlich aber: veranstaltet werde. Die Veranstaltung von Archaik gleicht dem verdinglichenden Verfahren, dessen sich Positivisten bedienen, um die archaischen Reste der Sprache zu vertilgen. Ansatzpunkt ist das Verlangen nach Exaktheit, nach der Ausschaltung von individuellen Bedeutungsunterschieden, die sich für die Mitteilung als hinderlich erweisen könnten. Unter dem Primat der Kommunikation sollen die Worte gleichgültig gegen die Nuancen werden, fungibel wie Münzen oder Spielmarken. Damit wird das mimetische Band zwischen Wort und Sache, dessen Lösung – wie schon Humboldt gesehen hat – die begriffliche Sprache überhaupt erst ermöglicht, endgültig zerschnitten. Die Folge ist eine Restitution der Magie – nicht zwar als veranstaltete, wohl aber als dialektische, die bewußtlos der bloßen Rationalisierung entspringt. „Das Wort, das nur noch bezeichnen und nichts mehr bedeuten darf, (wird) so auf die Sache fixiert, daß es zur Formel erstar-

⁹¹ Ders., Ankündigung einer Schrift über die vaskische Sprache und Nation, nebst Angabe des Gesichtspunctes und Inhalts derselben, in: Werke Bd. V, S. 113–126, S. 122 f.

⁹² Zu Benjamins Beziehungen auf Humboldt vgl. Benjamin, Ges. Schriften Bd. VI, S. 648 ff. sowie Winfried Menninghaus, Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, Frankfurt 1980, S. 10 ff. und S. 23.

⁹³ Humboldt, Einleitung in das gesammte Sprachstudium, Werke Bd. V, S. 127–136, S. 130 f.

⁹⁴ Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt 1964, S. 38.

rt.⁹⁵ Der abgeschnittene Zusammenhang erscheint als magische Qualität an der Formel und das Unverständnis derer, an die sie sich wendet, verstärkt den Eindruck des Magischen. Wenn das kommunikative Wort schließlich in seiner semantischen Funktion bedroht ist, um deretwillen es sich vom Ausdruck schied, so deshalb, weil ihr der Ausdruck wesentlich ist wie die Erfahrung, auf die er sich bezieht. Sie gerade wird verhindert, wenn die Bedeutung der Worte auf das schrumpft, was man mit ihnen tun kann und die Wahrheit der Gedanken, die sie ausdrücken, darin bestehen soll, daß sie sich in erfolgreiche Strategien umsetzen lassen. Die Remagisierung der Sprache ist letztlich nur die Verselbständigung des Instruments, zu dem sie die Rationalisierung im Dienste der Produktion und der Massenbeeinflussung erniedrigt. „Als reine Machtmittel“, so Adorno, „nehmen die entzauberten Worte magische Gewalt über die an, die sie gebrauchen.“⁹⁶

Auf den ersten Blick scheint die skizzierte Sprachkritik, anders als diejenige Marcuses, von der wir ausgegangen waren, mit dem Sprachbegriff Humboldts nur in einer sehr vermittelten Beziehung zu stehen. Die Versöhnung von Bild und Begriff, die bei Adorno und Horkheimer offenbar im Zentrum des utopischen Gegenbildes zur falschen Rationalisierung steht, hat kontemplative Züge, zu denen sich „Arbeit des Geistes“ und „sprachbildende Kraft“ nicht assoziieren lassen. Aber es ist doch bestimmt vertretbar, daß dieser Schein trügt. Adorno etwa ist der Gedanke durchaus vertraut, daß nur ein starkes, ausdrucksfähiges Subjekt in der Lage ist, den „Vorrang des Objekts“⁹⁷ zu praktizieren – er muß sich unterscheiden vom bloßen Sich-überwältigen-lassen, wenn die „weiße“, die versöhnende Magie der Sprache zur Geltung gebracht werden soll. Umgekehrt kann Humboldts Sprachauffassung keiner einseitigen Subjektorientierung beschuldigt werden. Den Tätigkeitsaspekt, den sie hervorhebt, verknüpft sie, wie wir sahen (vgl. Abschn. II), mit dem Begriff der Rezeptivität. Die Sprache ist, so lautet eine andere Formulierung dieses Sachverhalts, „zugleich Abbild und Zeichen, nicht ganz Product des Eindrucks der Gegenstände, und nicht ganz Erzeugnis der Willkür der Redenden.“⁹⁸

IV.

Unsere Erinnerung zentraler Stücke kritischer Theorie ergab eine – meist unterschwellige – Gegenwart des Humboldtschen Sprachbegriffs. Wir erkannten in ihm Antizipationen von Adornos „Utopie der Erkenntnis“, welche auf die Darstellung einer „Kohärenz des Nichtidentischen“ zielt. Sprache wird als deren Modell in Bestimmungen gedacht, die wir

⁹⁵ Dialektik der Aufklärung, a. a. O., S. 173.

⁹⁶ Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt 1973, S. 180.

⁹⁷ Ders., *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 182 ff.

⁹⁸ Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium*, Werke Bd. II, S. 1–25, S. 21.

auch bei Humboldt finden. Seine Dialektik von Allgemeinheit und Einzelem erschien als – sozialphilosophisch freilich noch blinder – Vorgriff auf die Sprachkritik der „Dialektik der Aufklärung“. Ferner weist Humboldts Beziehung von Sprache und Verständigung auch auf die Einsicht hin, die der Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas zugrundeliegt. Alles Sprechen bezieht sich auf eine nicht oder noch nicht empirische Sphäre zwangloser Einigung. Sozialphilosophisch bedeutsam erschien schließlich v. a. die Bestimmung der Sprache als *Enérgeia*. Sie ist Statthalter des bedrohten Ausdrucksvermögens und fungiert als die wesentliche Instanz der Kritik, die an moderner Sprachverdinglichung zu üben ist.