

Habermas liest Humboldt

Von JÜRGEN TRABANT (Berlin)

Der Status der Literatur ist der schwächste Punkt der Sprachtheorien. Ihr schlechtes Gewissen.

Meschonnic

1. Der französische Sprachtheoretiker und Dichter Henri Meschonnic hatte Habermas anlässlich einer Kritik von *Der philosophische Diskurs der Moderne* geraten, einmal „einen Umweg über Humboldt zu machen“ (1988: 161), über Humboldt, den Meschonnic – zusammen mit Benjamin – einen „Denker der Zukunft“ nennt. Dieser Ratschlag bezog sich genau genommen auf das „System der Personalpronomina“ (Habermas 1985: 401), auf den dialogischen Kern der Sprache also, auf das, was Humboldt den „unabänderlichen Dualismus“ der Sprache oder den „Urtypus aller Sprachen“ (VI: 26)¹ nennt: Ich und Du, Anrede und Erwiderung, Wechselrede. Damit faßte Meschonnic eine humboldtianische Kritik an Habermas von der intersubjektiven, pragmatischen oder kommunikativen Seite her ins Auge, die jedoch, wie wir sehen werden, noch die humboldtianischste Seite der Theorie des kommunikativen Handelns ist. Die Differenz zwischen Habermas und Humboldt – und damit das, was Habermas von Humboldt lernen könnte – wird meines Erachtens deutlicher, wenn man sich Habermas von der Beziehung Sprache-Welt, von der „semantischen“ oder kognitiven Funktion her nähert, von dem, was Habermas „Welterschließung“ nennt, dem Urbarmachen der Welt durch die Sprache, der sprachlichen Öffnung der Welt zur Geschichte. Nun, Habermas hatte den Umweg über Humboldt, den Meschonnic ihm anrät, schon 1986 gemacht. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hatte Habermas nämlich durch eine Kritik der *Theorie des kommunikativen Handelns* zu einer Humboldt-Lektüre angeregt², deren Ergebnisse Habermas dann in seiner Entgegnung ausführlich darstellt.³ Und Taylor stellt gerade die „welterschließende“ Funktion der Sprache, die Habermas auch „poetisch“ (Habermas 1985: 240) oder „welterzeugend“ (1985: 241) nennt, in den Mittelgrund seiner humboldtianischen Kritik.

2. Taylor ist im Kontext der anglo-amerikanischen Philosophie der Häretiker, der es wagt, die Sprache gegen die Analytische Kirche zu denken, die in den Philosophie-Departments der Vereinigten Staaten und des Vereinigten Königreichs die absolute Macht innehat, gegen den Strich also einer mächtigen Orthodoxie bis hin zu deren letzten Entwicklungen bei Quine. Eine solche Untat wird sonst nur in Departments for Comparative Litera-

1 Ich zitiere Humboldt nach den *Gesammelten Schriften* (Humboldt 1903–36).

2 Vgl. Taylor (1986). Es war gewiß nicht meine Anthologie Humboldtscher Reden von 1985 (Humboldt 1985), die Habermas zu dieser Lektüre veranlaßt hat, wie Dietrich Böhler so lebenswürdigerweise angenommen hatte (Böhler 1986: 316).

3 Vgl. Habermas (1986: 328–337).

ture und anderen exotischen Einrichtungen geduldet, die jeder anständige amerikanische Philosoph als Orte schlimmster Ausschweifungen betrachtet.⁴ Dem analytischen Dogma stellt Taylor eine von Herder, Hamann und Humboldt inspirierte Sprachtheorie entgegen, die er auch die Theorie des Dreifachen H, „triple H theory“ (1985b: 256), nennt.⁵ Heidegger (das vierte H) hätte diese Theorie fortgesetzt (1985b: 255) und Wittgenstein wäre ein „honorary member“ beim Dreifachen H (1985b: 290). Gegenüber der repräsentationistischen (designativen), instrumentalistischen, verdinglichten – wir würden sagen semiotischen – und solipsistischen analytischen Sprachtheorie vertritt Taylor eine expressiv-energetische und dialogische Sprachkonzeption. Das erste der beiden sprachtheoretischen Grundmomente, die Taylor bei den drei Hs ausfindig macht, ist die primäre Lokalisierung der Sprache im Gespräch, welches ein Handeln, Sprechen, *énérgieia* ist und das einen öffentlichen Raum, den Raum des Wir, schafft. Das zweite Grundmoment besteht darin, Sprache nicht als Zeichen zu verstehen, als Sache und Instrument, das die sie transzendierende Welt bezeichnet und beschreibt, sondern als kognitive Aktivität, die Realität überhaupt erst konstituiert (ausdrückt) und eine Welt neuer Gedanken schafft: „new thoughts“ (Taylor 1985a: 233).

Auf der Basis einer solchen Sprachauffassung schreibt Taylor seine Kritik der *Theorie des kommunikativen Handelns*. Im ersten Teil dieser Kritik stimmt er dem Habermas'schen Ansatz zu, die Sprachtheorie auf den Dialog zu gründen. Hier verweist er zum ersten Mal auf Humboldt (und Herder), bei dem er die Wurzeln einer solchen Auffassung findet (1986: 35). Auch der Habermas'schen Begründung der Gesellschaftstheorie auf der dialogischen Theorie der Sprache pflichtet Taylor natürlich bei. Er bestätigt den Primat der Gemeinschaft, des Wir, von dem ausgehend und gegen den sich im Sprechen, dem Ort ständiger Verwirklichung und Schaffung der Sprache, das Ich und das Individuum bilden.

Trotz dieser guten Grundlage seiner Theorie gründe Habermas sein Konzept des rationalen Verstehens aber auf der Basis einer bloß formalen Verfahrensethik, also nur auf der *Form* des Dialogs. Da Habermas eine Theorie der universellen Rationalität jenseits des Relativismus einer bestimmten Kultur zu begründen sucht, übergehe er – und dies ist der Kern der Taylorschen Kritik – die historische Komponente der Sprache. Die prozedurale Seite der Sprache als Dialog, ihre – universelle – kommunikative oder pragmatische Seite trage bei Habermas den Sieg davon über die kognitive oder semantische – und notwendigerweise historische – Seite, über die „Welterschließung“ also. Gegenüber Habermas insistiert Taylor daher auf dem zweiten zentralen Moment seiner Sprachtheorie, auf der Überzeugung also, daß die Sprache nicht Instrument zur Bezeichnung einer präexistenten Realität, konventionelles Zeichen, sei, sondern eine Aktivität, die im gemeinschaftlichen Raum des Wir eine neue geschichtliche Realität überhaupt erst *konstituiere*.

Und hier führt Taylor nun erneut Herder und Humboldt als Vorgänger an (1986: 46). In ihren Theorien glaubt er, die ersten Schritte zu dieser neuen Interpretation der alten Auffassung vom Menschen als *zón lógon échon* gefunden zu haben: Der *lógos* der philo-

4 Auch Habermas scheint es zu grausen, wenn er von „Derridas Gefolgschaft in den literary departments“ spricht (1985: 246).

5 Eine Anspielung auf das AAA, das Triple A, den populären amerikanischen Automobilklub.

sophischen Tradition, dieses konventionelle Instrument objektiver Bezeichnung, werde bei Herder und Humboldt in einen energetischen, kreativen und – vor allem – *historischen lógos* transformiert.

Aus der Historizität der Welterschließung folgt, daß die sprachlichen Inhalte und natürlich auch die ethischen Kategorien⁶ historische Schöpfungen sind und daß folglich von einer dialogischen und nicht semiotischen Sprachtheorie nur eine „substantielle“ Ethik (die von einer historischen Realität abhängt) und somit eine Theorie der *historischen* Rationalität abgeleitet werden könne. Für Taylor bedeutet dies nicht, daß man in den kulturellen und ethischen Relativismus zurückfällt. Denn die historischen Räume der Gemeinschaften sind keine Kerker des Denkens, sondern offene Systeme, die eine geschichtliche Dynamik erlauben, in der das kollektive System, der Code oder die Sprache, auf dem Hintergrund eines – ebenfalls in ständiger Veränderung befindlichen – gemeinsamen Wissens durch die sprachliche Aktivität des Individuums verwirklicht und geschaffen – und deshalb verändert – wird. Diese ständige Bewegung transzendiert jeden Relativismus. Nach Taylor muß der Begriff der Rationalität so *erweitert* werden, daß er die historisch gegebenen Konzepte *einschließt*. Die historische Dimension darf nicht einfach übersprungen werden, indem man sich in eine universalistische Dimension flüchtet, die auf den formalen Momenten des Dialogs jenseits spezifischer Kulturen und Sprachen basiert.

Habermas vernachlässigt nach Taylor also die „welterschließende“ Funktion von Sprache, das heißt die *Sprachen* (die der privilegierte Ort des Historischen sind). Genauer begreife Habermas die Arbeit der Welt-Erzeugung als vorwiegend zur Domäne des Ich gehörend, als Ausdruck des Ich, als Selbst-Erkenntnis und Selbst-Darstellung. Und als solche, d. h. als zur individuellen Subjektivität gehörend, hat die Aneignung der Welt, die poetische Arbeit, natürlich keine normative Kraft, beansprucht sie keine Geltung für die Sphäre des Wir, der Gemeinschaft und der Gesellschaft. Deshalb ist dann auch die *poiesis* nicht relevant für die Theorie der Gesellschaft. Taylor dagegen besteht darauf, daß die „welterschließende“ Funktion gerade schon dem Raum des Wir angehört, daß sie also von vornherein und primär genauso „kollektiv“ und gemeinschaftlich ist wie die eigentliche pragmatische Dimension und daß sie folglich auch für jede allgemeine oder universelle Theorie der Gesellschaft von Belang ist.

Humboldt wird, wie wir gesehen haben, in diesem Artikel Taylors zweimal angeführt als eine für die beiden wesentlichen Momente seiner Sprachauffassung grundlegende Autorität: für die dialogische Basis der Sprachtheorie ebenso wie für die poetische, nicht designative Sprachkonzeption.

3. Wie reagiert nun Habermas auf diese Kritik im Namen Humboldts? Er nimmt den dritten Band der Standardausgabe von Humboldts Werken zur Hand, in dem das Wesentliche zur Sprachphilosophie enthalten ist (Humboldt 1963), und liest Humboldt. Das ist schon weit mehr, als Taylor getan hatte, für den Humboldt eher eine Chiffre für einige grundlegende

6 Taylors Beispiel ist der Begriff „Empörung“ (indignation), ein historisches Konzept im Gegensatz zum Begriff „Ärger“, einer animalischen, natürlichen Emotion (Taylor 1985b: 261). Das erinnert sicher nicht zufällig an Lockes „gemischte Modi“, wie „Ehebruch“, „Inzest“, „Sakrileg“, „Mord“ und andere „willkürliche“ Begriffe, die in der Geschichte des europäischen Sprachdenkens eine erste Intuition der Geschichtlichkeit des Semantischen darstellten.

Begriffe als ein bestimmter Autor und ein bestimmter Text ist. Von einer direkten Humboldt-Lektüre habe ich bei Taylor nur schwache Spuren feststellen können. Habermas liest, von den Zitaten her zu schließen, Humboldts erste Akademierede „Über das vergleichende Sprachstudium“, das Fragment „Über den Nationalcharakter der Sprachen“, die Rede „Über den Dualis“ (Anfang und Ende), die berühmten Seiten über die Sprache im allgemeinen aus dem Hauptwerk *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*“ (die sogenannte *Einführung ins Kawi-Werk*) und die ersten fünfzig Seiten der anderen großen Synthese *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* (1827–29) (wobei er im übrigen offensichtlich übersieht, daß es sich beim letzteren um einen anderen, von *Über die Verschiedenheit* unterschiedenen früheren Text handelt; er zitiert ihn jedenfalls als *Über die Verschiedenheit* – im Singular!).

Diese Lektüre dient dazu, den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen, was immer eine elegante Strategie ist. Und Habermas schlägt seinen Gegner in der ersten Runde des Kampfes (obwohl auch seine Deutung zu wünschen läßt). Aber ein Sieg in der ersten Runde reicht noch nicht zum Gewinnen des Matches, aus dem Taylor trotz eindeutig schlechteren Spiels als Sieger hervorgeht – und mit ihm Humboldt.

Das Humboldt-Spiel Taylors ist erbärmlich, denn was er von Humboldt weiß, sind nur Gemeinplätze – keine falschen, aber eben doch nur halb wahre Ideen. Es ist deshalb für seinen Gegenspieler einfach, ihm die andere Hälfte zu servieren. Ich nehme zwei Argumente heraus, an denen Habermas souverän die jeweils andere Hälfte der Humboldtschen Theorie gegen Taylors vagen Humboldtianismus ausspielen kann.

3.1.1. Der erste Treffer, den Habermas landet, besteht in der Erschütterung des Taylor'schen Konzepts des Dialogs. Natürlich ist Humboldt ein Denker des Dialogs; aber das ist auch schon alles, was Taylor über Humboldt weiß. Habermas weiß nach seiner Lektüre mehr, und er sagt zu Recht, daß der durch den Dialog konstituierte Raum für Humboldt nicht, wie für Taylor, der Raum einer *vorgängigen* Gemeinschaft ist, ein irgendwie *gegebenes* (und bloß nachträglich durch das Ich erschüttertes) Wir. Im Gegenteil, der Dialog ist der Raum einer *„gebrochenen Intersubjektivität“* zwischen Ich und Du (Habermas 1986: 329), in dem Verstehen immer mit Nicht-Verstehen einhergeht. „Alles Verstehen“, schreibt Humboldt, „ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen“ (VII: 64). Der – für die Sprache in der Tat wesentliche – gemeinschaftliche Raum ist bei Humboldt eine schwierige Errungenschaft und keine Gegebenheit; er ist ein Ziel und nicht der Ausgangspunkt, zu dem die Individuen nach einem kleinen persönlichen Umweg wieder zurückkehren würden.

3.1.2. ABER. Habermas verkennt aber seinerseits die skeptische und – in gewisser Weise – hyper-relativistische oder super-individualistische Radikalität Humboldts, für den dieses Ziel niemals erreicht wird. Der zitierte Satz ist wörtlich und ernst zu nehmen: Das Verstehen ist *immer zugleich* Nicht-Verstehen. Die „Übereinstimmung“, das Zusammenklingen von Verschiedenem, ist immer zugleich *Dis-kordanz*. Deshalb gibt es auch eine unstillbare Sehnsucht – ein *désir* –, die eine ständige Bewegung in Gang hält, eine unendliche agonistische und erotische Suche nach dem anderen, den man niemals ganz erreicht. Verstehen ist – wie ein gelungener gemeinsamer Orgasmus – nur eine vorübergehende Vereinigung, die immer unbefriedigt läßt.⁷

7 Was das erotische Fundament der Humboldtschen Theorie angeht, vgl. Trabant (1986: 1.2).

Habermas (1986: 331) dagegen glaubt, daß es „geglückte Übereinstimmung“ gibt. Ja es gibt sogar offensichtlich so etwas wie einen Zwang zum Konsens, wenn die Sprechenden auf der Basis einer „idealisierenden Unterstellung der Identität sprachlicher Bedeutungen“ einander „intersubjektive Zustimmung“ *abgewinnen müssen*.⁸ Die Habermassche „Zu-Stimmung“, der „kommunikativ erzielte Konsens“, verschärft die schwächere Humboldtsche „Übereinstimmung“ erheblich. Wenn er einräumt, daß geglücktes Verstehen „das *Auseinandergehen* der individuell nuancierten Gedanken und Gefühle erlaubt“ (1986: 331), so reduziert er das Humboldtsche Nicht-Verstehen auf eine leichte individuelle Abweichung, die die zugrunde liegende semantische Identität nicht gefährdet. Habermas glaubt also an einen kommunikativen Friedensschluß, den Humboldt nicht kennt: „Jedes Verstehen ist daher *immer zugleich* ein Nicht-Verstehen.“

Obwohl also Habermas mit Humboldt gegen das rein irenische Modell Taylors die agonistischen Momente des Verstehens hervorhebt, hat doch der Umweg über Humboldt seine letztlich ebenfalls irenische Konzeption des Verstehens nicht wirklich ins Wanken gebracht.

3.2.1. Das zweite von Habermas gegen Taylor verteidigte Humboldtsche Argument betrifft die Rolle der historischen und kulturellen Dimension gegenüber dem Universellen. Humboldt ist wegen seiner Auffassung von den Sprachen als „Weltansichten“ allgemein bekannt als ein Relativist, der das Universelle im Perspektivismus des Kulturellen, in der historischen Verschiedenartigkeit der Sprachen, eben in der berühmten „Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues“, aufgelöst habe. Dies ist das Stereotyp, auf das sich Taylor stützt. Aber auch diese *idée reçue* ist nur zur Hälfte wahr – und daher falsch –, weil sie die andere Hälfte des Humboldtschen Denkens nicht berücksichtigt, die gerade universalistisch, „philosophisch“ ist. Es ist auch hier diese andere Hälfte, die Habermas zu Recht gegen Taylor hervorhebt.

Nichts ist einfacher, als in Humboldts Schriften Stellen zu finden, die die Einheit jener Verschiedenheit behaupten. Habermas entdeckt daher einen „universalistischen Kern“ der Sprachen (1986: 334), der einerseits das Hinüberwechseln von einer Sprache zur anderen, die Übersetzung, ermögliche und auf den andererseits alle Sprachen in ihrer geschichtlichen Entwicklung zulaufen. Die zentrale, auf Humboldt-Zitate gestützte Behauptung Habermas' ist daher die folgende: „Gewiß treten die grammatisch geregelten Weltansichten und Lebensformen nur im Plural auf; aber sie bilden Totalitäten, die nicht wiederum von einer Supertotalität überwölbt sind, sondern in ihren formalen und allgemeinsten Strukturen übereinstimmen“ (Habermas 1986: 335).

Ob die Gesamtheit dieser Identitäten bei Humboldt als ein universalistischer „Kern“ angesehen werden darf, werde ich nicht diskutieren, weil Habermas selbst letztlich einem anderen Bild für die Präsenz des Universellen den Vorzug gibt: dem des „Strahls“. Wichtig ist mir hier zunächst lediglich, daß eine universalistische Theorie der Rationalität sich in der Tat sehr wohl auf Humboldt beziehen kann, für den sich gewisse formale Züge in jeder besonderen Sprache und in jeder einzelnen sprachlichen Manifestation wiederfinden.

Habermas ist, was nun die Beziehung zwischen dem Universellen und dem Historischen

8 Meschonnic hat die Drohung gut herausgespürt, wenn er zum „Abgewinnen-Müssen der Zustimmung“ bissig bemerkt, daß es dann wohl ratsamer sei, ja zu sagen: „Et il vaut mieux dire oui“ (Meschonnic 1988: 162).

bei Humboldt angeht, auch nicht in die klassische Falle einer hegelianischen Humboldt-Interpretation gegangen, obwohl er eine solche schon mit dem ersten Satz seiner Ausführungen über Humboldt einzuleiten scheint: „Humboldt kennzeichnet den Status des sprachlichen Mediums der Verständigung [d. h. der Sprache] in ähnlicher Weise wie Hegel den objektiven Geist“ (Habermas 1986: 329).

Die Beziehung zwischen individueller sprachlicher Aktivität und dem Sprachsystem entspreche des weiteren der Beziehung zwischen subjektivem und objektivem Geist bei Hegel. Außerdem scheint Habermas den Humboldtschen Diskurs in einen Hegelschen zu übersetzen, wenn er von „Volksgeisttotalitäten“ spricht, wo Humboldt vom „Geist eines Volkes“, von „Denk- und Sinnessart eines Volkes“ oder von „Denk- und Empfindungsart der Nationen“ gesprochen hätte, was nicht dasselbe ist. Meschonnic hat uns davor gewarnt, Humboldt durch die Hegelsche Brille zu lesen – was eine alte Tradition hat.⁹ Dennoch hegelianisiert Habermas die Grundstruktur des Humboldtschen Denkens nicht. Er sieht, daß das Individuelle, das Besondere und das Allgemeine bei Humboldt nicht wie bei Hegel sich gegenseitig überwölbende Subjektivitäten sind – die individuelle Subjektivität eingeschlossen in der besonderen, kollektiven und diese in der universellen, die eine in der anderen, wie russische Püppchen –, sondern glaubt: „Allgemeines, Besonderes und Einzelnes konstituieren sich *gleichsam radial* – und nicht länger als die in einer Totalität verschränkten Momente“ (Habermas 1986: 334, Hervorhebung v. mir).

Die drei Momente finden sich im Dialog wie simultane Strahlen: „In den Strukturen der gebrochenen Intersubjektivität möglicher Verständigung [dem Dialog also] entstehen und differenzieren sich im gleichen Zuge allgemeine Strukturen der Lebenswelt, kollektive Lebensformen und individuelle Lebensgeschichten. Damit bildet sich *gleichursprünglich* das Ich als Subjekt überhaupt, als typisches Mitglied sozialer Kollektive und als einzigartiges Individuum“ (Habermas 1986: 334, Hervorhebung v. mir). Die universelle Rationalität ist daher auch keine neue Form des absoluten Geistes, der alles Historische und Individuelle in sich aufgenommen hätte, sondern sie ist einer der aus der dialogischen Aktivität hervorgehenden, sich gleichzeitig mit dem Individuellem und dem Besonderem bildenden Strahlen.

3.2.2. Das ist eine schöne Interpretation, die gegen Taylor die starke Präsenz des Universellen bei Humboldt verdeutlicht und gleichzeitig die Hegelsche Falle elegant vermeidet. ABER: Ich frage mich jedoch, ob Habermas damit wirklich auf Humboldtschem Terrain gelandet ist. Mit der Strahlenförmigkeit der drei Dimensionen, die er dem Hegelschen Modell gegenüberstellt, scheint Habermas vor allem die systematische Position des Universellen in seiner eigenen Theorie zu erhellen. Die strahlenförmige Simultaneität von Allgemeinem, Besonderem und Individuellem wird nämlich den engeren Beziehungen zwischen diesen Dimensionen bei Humboldt nicht gerecht. Sie vernachlässigt die funda-

9 Schon Steintal, der erste Humboldt-Kommentator, versuchte explizit in seinem Buch *Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's und die Hegelsche Philosophie* (1848), Humboldts Philosophie zu hegelianisieren. Aber Steintal ist sich noch der *Unterschiede* zwischen Hegel und Humboldt bewußt, dessen Irrtümer er „korrigieren“ und dessen Lücken er „ergänzen“ will mittels der Hegelschen Philosophie. Heute findet meistens eine stillschweigende und implizite Hegelianisierung statt, wie bei Lyotard, wenn er vom Humboldtschen Universitäts-Projekt spricht; vgl. Meschonnic (1988: 255, 305).

mentale Bewegung des Humboldtschen Denkens, das trotz allem – wie die Hegelsche Dialektik – eben doch auch eine Bewegung der Vereinigung ist. Habermas selbst (1986: 330) zitiert die Humboldtsche Passage über die gegenseitige Einwirkung von Individuellem und Besonderem, über den sprachlichen Kampf zwischen dem Individuellen und dem Kollektiven, zwischen der „Freiheit“ und der „Gesetzmäßigkeit“, die sich in diesem Kampf vereinigen. Das Individuum wendet Gewalt an gegen die Macht, die die (besondere) Sprache auf es ausübt und verändert die Sprache durch diese Gewalt.¹⁰ Diese vereinigende Bewegung, die Humboldtsche Dialogik, unterscheidet sich auf charakteristische Weise von der Hegelschen Dialektik. Dieser agonistischen Begegnung und prekären Vereinigung liegt nämlich das Modell der „gebrochenen Intersubjektivität“ par excellence zugrunde, die Liebe, die niemals endgültige, immer tentative Begegnung in der sexuellen Vereinigung, die die verbundenen Wesen zwar verwandelt, sie aber nicht zerstört, nicht tötet. Die – gegenseitige – sexuelle Einverleibung ist das Humboldtsche Gegenmodell zur Einverleibung der Nahrung, die das Modell der Hegelschen Dialektik ist.¹¹

Die Beziehung zwischen den besonderen Sprachen und dem Universellen ist auf die gleiche Weise zu denken – und nicht als radiale Divergenz. Was Humboldts Sprachphilosophie nämlich anstrebt, ist ja eine „Vermählung“ der Sprachen der Welt – aller Sprachen der Welt – mit dem Universellen der Sprache. Das Humboldtsche Projekt besteht programmatisch in einer Verbindung von philosophischer, „allgemeiner“ Grammatik und dem, was er auf französisch eine „encyclopédie complete et universelle des langues connues“ (III: 327) nennt, einer vollständigen und umfassenden Enzyklopädie der bekannten Sprachen. In dieser Verbindung bleibt das Universelle nicht einfach allgemein, wie es das Habermassche Strahlenmodell nahelegt, in dem sich Allgemeines, Besonderes und Individuelles letztlich nicht berühren. Ein Beispiel Humboldts mag dies verdeutlichen: Der Dualis ist eine sprachliche Kategorie, die auf universeller Ebene, „philosophisch“, definiert werden kann. Diese philosophische Definition ist nun aber mit der historischen Empirie zusammenzubringen. Die Sprachen der Welt sind zu durchstreifen, um alle Formen des Dualis aufzusuchen. Und nach dieser Reise durch die Sprachen der Welt wird das gesammelte historische Wissen auf den philosophischen Begriff zurückbezogen, verbindet sich mit ihm, so daß dieser dann nicht mehr derselbe ist, nicht mehr nur allgemeine Definition, sondern ein durch das empirische historische Wissen bereicherter und verwandelter Begriff. Diese Grundbewegung des Humboldtschen Sprachdenkens zeigt der Artikel „Über den Dualis“ sehr deutlich, wenn man sich die Mühe macht, nicht nur Anfang und Ende, sondern den ganzen Text zu lesen.

Dies war also der zweite Punkt, an dem Habermas gegen Taylor eine humboldtschere Lektüre Humboldts vorgelegt hat, an dem sich aber auch die – von seiner Theorie vorgegebenen – Grenzen seiner Humboldt-Lektüre aufzeigen lassen.

4. Ich komme nun zur zweiten – und entscheidenden – Runde des Humboldt-Spiels, in

¹⁰ Vgl. Humboldt (VII: 65): „In der Art, wie sich die Sprache in jedem Individuum modificirt, offenbart sich, ihrer [...] Macht gegenüber, eine Gewalt des Menschen über sie. Ihre Macht kann man [...] als ein physiologisches Wirken ansehen; die von ihm ausgehende Gewalt ist ein rein dynamisches. In dem auf ihn ausgeübten Einfluss liegt die Gesetzmässigkeit der Sprache und ihrer Formen, in der aus ihm kommenden Rückwirkung ein Princip der Freiheit.“

¹¹ Vgl. Trabant (1986: 1.5).

der Taylor trotz fehlender gründlicher Lektüre der Texte Humboldts den Sieg über Habermas davonträgt. Denn daß Habermas das Universelle als einen der drei Strahlen (oder als zentralen Kern) jeder menschlichen Aktivität so klar vom Historischen trennen kann, ist bestimmt auch der geringen Aufmerksamkeit zu verdanken, die er der Funktion der „Welterschließung“ schenkt, wie Taylor (1986: 51) kritisiert.

Habermas gibt in der Antwort auf Taylors Kritik selbst zu, daß er in der *Theorie des kommunikativen Handelns* die welten- oder weltansichten-erzeugende Funktion „stiefmütterlich behandelt“ hat (1986: 336). Aber er beginnt nun nicht etwa, wie bei den Punkten des Dialogischen und des Universellen, eine mütterlichere, liebevoll ausführlichere Behandlung dieser Funktion, sondern er räumt bloß in einigen kurzen Zeilen ein, daß die von den Sprachen eröffneten verschiedenen Weltansichten auch zu berücksichtigen seien. Diese Kürze ist aufschlußreich: Habermas fühlt sich nicht wohl bei der Funktion der „Welterschließung“, bei der poetisch semantischen Funktion der Sprache. Man könnte sogar sagen, daß er die poetische Semantik nicht mag und daß er ihr deshalb auch weiterhin stiefmütterlich gesinnt bleibt. Er räumt ihr gewissermaßen zähneknirschend einen Platz ein, findet im übrigen aber, daß sich die schöne Stieftochter „Welterschließung“ die Hände schmutzig machen und ernsthaft arbeiten müßte, um zu beweisen, was sie wert ist. Er zieht ihr ganz offensichtlich ihre Schwester vor (von der Habermas nicht die Stiefmutter, sondern die richtige Mutter ist), die zwar nicht so schön, aber seriöser und fleißiger ist, nämlich die kommunikative Pragmatik und damit die andere der beiden Grundfunktionen der Sprache, die er „Problemlösung“ nennt.

An dieser Vorliebe tritt natürlich die Herkunft der Habermasschen Theorie aus einem Denken der Praxis unübersehbar zutage, einem Denken, das ziemlich kategorisch die Verifizierung jeder Theorie in der gesellschaftlichen Praxis verlangt. Die „Welterschließung“ ist ja nur Theorie; die sprachliche Interpretation der Welt durch die verschiedenen Sprachen ist also ganz gut und schön. Was aber zählt, ist, was man mit ihnen *machen* kann. Die Sprachen (oder die Poeten) – so diese sprachtheoretische Version der elften Feuerbach-These – interpretieren die Welt bloß auf unterschiedliche Weise, wo es doch darum geht, sie zu verändern oder ihre Probleme zu lösen. Die Sprachen und die Poesie sind vom Standpunkt dieser seriösen Philosophie der Praxis aus „parasitär“ (Habermas 1985: 234) – ein verräterischer Terminus, der von Austin (1962: 104), diesem anderen seriösen Arbeiter der Sprache, in die Diskussion eingeführt worden ist.

4.1. Folglich muß sich das schöne Aschenputtel in der Praxis beweisen, es hat gefälligst die Ärmel hochzukrempeln und die Linsen aus der Asche zu klauben. Habermas hatte es schon gegen Heidegger (1985: 183) und gegen Derrida (1985: 242) gesagt, und er wiederholt es nun in den gleichen Worten – als Retourkutsche – gegen Taylor: Was zählt, sind „innerweltliche Erfolge der Praxis“ (1986: 337). Genauer: Derrida, Heidegger und jetzt Taylor stünden der Tatsache blind gegenüber, daß „die kommunikative Alltagspraxis [...] Lernprozesse in der Welt ermögliche, an denen sich die welterschließende Kraft der interpretierenden Sprache ihrerseits *bewähren* muß“ (1985: 241).¹²

Und Habermas legt nahe, daß Humboldt etwas Ähnliches gedacht habe. Genau dies ist aber eine schlichte Überschreitung des Humboldtschen Textes, wie wir jetzt zeigen wollen. Habermas interpretiert den folgenden Abschnitt aus Humboldts erster Akademie-

¹² Vgl. dieselbe Formulierung gegen Taylor in Habermas (1986: 336), die ich weiter unten zitiere.

rede: „Die Summe des Erkennbaren liegt, als das von dem menschlichen Geiste zu bearbeitende Feld, zwischen allen Sprachen, und unabhängig von ihnen, in der Mitte“ (IV: 27). Und weil Humboldt ein paar Seiten vor dieser Stelle die Sprachen charakterisiert als „convergierende Strahlen“, die sich dem Ideengebiet als „ihrem gemeinschaftlichen Inhalt“ zuneigen (IV:19), schreibt Habermas: „Humboldt begreift die verschiedenen sprachlichen Weltansichten als *konvergierende* Strahlen, die dieselbe Welt als ‚die Summe des Erkennbaren‘ beleuchten.“ (1986: 336)

Dies ist durchaus korrekt gesehen, auch wenn die Betonung und Unterstreichung der Konvergenz außer acht läßt, daß Humboldt sich nicht sonderlich für das Zusammenlaufen der Strahlen, sondern eher für die andere Richtung des Lichts, für die Divergenz der Strahlen interessiert.¹³ Humboldt vergleicht, um in der optischen Metaphorik zu bleiben, an einer anderen Stelle – in dem schon zitierten französischen Text – die Gesamtheit der Sprachen mit einem *Prisma* (III: 321), mit einer Vorrichtung also, die das Licht *zerstreut* und so die Farben der Welt – zum Glück – vermehrt. Wie dem auch sei, Habermas jedenfalls betont allein die vereinheitlichende Richtung der Humboldtschen Licht-Spiele (auch weil er voraussetzen scheint, daß die zu lösenden Probleme in „derselben Welt“ identisch sind). Das wirkliche Überschreiten des Humboldtschen Textes findet aber im folgenden Satz statt, wo er, die schon zitierte Formel des früheren Textes wiederholend, fortfährt: „Die Konvergenz verdankt sich innerweltlichen Lernprozessen, in denen sich die welterschließende Kraft einer interpretierenden Sprache innerweltlich erst *bewähren* muß“ (1986: 336).

Die innerweltliche Bewährung der sprachlichen Interpretation ist nun aber eine ganz und gar Habermassche Idee, die bei Humboldt nicht zu finden ist (und daher kann sich ihr auch keine Konvergenz der Sprachen verdanken). Es gibt bei Humboldt keine kommunikative Praxis *nach* oder *hinter* der Interpretation der Welt durch die Sprachen, kein sprachliches Hantieren also, in dem die poetische sprachliche Kreation erst noch validiert werden müßte, kein Küchenfußbodenscheuern, in dem das schöne, zum Ball herausgeputzte Aschenputtel noch seine Handfestigkeit unter Beweis stellen müßte. Auch wenn es die Stiefmutter noch so sehr wünscht, Aschenputtel braucht nach dem Willen ihrer richtigen Mutter keine innerweltlichen Küchen zu schrubben. Die Sprachen und alles Sprechen, jedenfalls die dem Wesen der Sprache würdigen sprachlichen „Praktiken“, haben für Humboldt keine andere Aufgabe als die, die Welt zu interpretieren. Gerade diesen „idealistischen“, rein „theoretischen“ Zug haben Kritiker ja immer auch an Humboldts Universitäts-Projekt hervorgehoben, das in der Tat – wie die Sprachen und das Sprechen – kein anderes Ziel hatte, als das Erkennbare als „das von dem menschlichen Geiste zu bearbei-

13 Habermas zitiert das Ende des Humboldt-Abschnittes nicht mehr, das der allgemeinen *Identität* der kognitiven Aufgabe gerade die individuelle *Verschiedenheit* des kognitiven *Prozesses* gegenüberstellt: „... der Mensch kann sich diesem rein objectiven Gebiet nicht anders, als nach seiner Erkennungs- und Empfindungsweise, also auf einem subjectiven Wege, nähern“ (IV: 27). Humboldt nennt diesen notwendig subjektiven Prozeß der Welterkenntnis „ein Verfahren der inneren Wahrnehmung und *Schöpfung*, von dem bloss soviel deutlich wird, dass die *objective Wahrheit* aus der ganzen Kraft der *subjectiven Individualität* hervorgeht“ (IV: 27, H.v.m.). Es ist deshalb schwer aufrechtzuerhalten, daß Humboldt dem „epistemologischen Perspektivismus“ entgehe, dem Taylor anheimfällt (1986: 336).

tende Feld“ zu erkennen. Man kann die „Welterschließung“, Habermas' agri-kulturelle Metapher für das geistige Urbarmachen der Welt, nicht besser umschreiben als mit diesem „Bearbeiten des Feldes des Erkennbaren durch den menschlichen Geist“. Dieses und nichts anderes ist die Funktion der Sprache für Humboldt, die ja – daran sei erinnert – „das bildende Organ des Gedanken“ (VII:53) ist. Und der Gebrauch der Sprachen, das Sprechen, ist keine Bewährungsprobe der Sprachen in einer innerweltlichen Praxis, wie Habermas glaubt. Die Rede ist für Humboldt mitnichten der praktisch-gesellschaftliche Härtestest jener „Arbeit des Geistes“ (VII:46). Sie ist, auf der Ebene der sprechenden Individuen, ganz einfach dieselbe Arbeit, nämlich die kognitive Arbeit der „Welterschließung“, die die Sprachen auf der Ebene der Nationen leisten.

4.2. Wenn Habermas die erste Akademierede bis zum Ende gelesen hätte, wäre er sich vielleicht darüber klar geworden. Denn dort unterscheidet Humboldt zwei Arten des Sprachgebrauchs: einen „zeichenhaften“ und einen „rednerischen“. Der erste ist eine reduzierte Form des Sprechens, wie sie im alltäglichen Leben, in der „Sprache der Geschäfte“, und im „wissenschaftlichen“ Sprachgebrauch, vor allem in der wissenschaftlichen Terminologie, vorzufinden ist (IV: 29). Humboldt macht ganz deutlich, daß dieser Sprachgebrauch nicht dem Wesen der Sprache entspricht. Es ist ein rein praktischer und bezeichnender Gebrauch, in dem Sprache als arbiträres Zeichen verwendet wird, in dem also die signifikante Materialität und die besondere Semantik der Sprachen in ihrem Eigenwert vernichtet sind, weil dieser Gebrauch, „die eigenthümliche Wirkung der Sprache, als eines selbstständigen Stoffes, vertilgend, dieselbe nur als Zeichen ansehen“ will (IV: 30). Dieser Gebrauch entspricht dem, was Habermas die „kommunikative Alltagspraxis“ nennt. Der zeichenhafte, die Sprache verkürzende Gebrauch der Sprache ist zwar auch für Humboldt durchaus legitim, die „Geschäfte“ müssen ja abgewickelt werden, das praktische Hantieren mit der Sprache ist auch für Humboldt eine gesellschaftliche Notwendigkeit. Humboldt sieht aber in diesem innerweltlichen Gebrauch bestimmt nicht das Feld, in dem sich die interpretierenden Sprachen zu bewähren hätten.

Die Sprachen „bewähren“ sich, wenn man von so etwas wie Bewährung überhaupt sprechen kann, im „rednerischen“ Gebrauch, der aber gerade keine „innerweltliche“ kommunikative Praxis im Sinne Habermas' ist. Das heißt aber nicht, daß er nicht ebenso seriös wäre wie diese, er ist ja die „Arbeit des Geistes“. Der rednerische Gebrauch ist der kreative Jungbrunnen der Sprache, er gibt ihr „Jugend und Kraft, Glanz und Schönheit“ (IV: 30), er ist Arbeit des Geistes und Fest der Sprache zugleich, in dem und für das sich Aschenputtel Welterschließung stärkt und schmückt. Aschenputtel arbeitet und feiert gleichzeitig. Nicht in der defizitären Form des „Geschäftsgebrauchs“, nur in diesem „rednerischen“ Gebrauch wird Sprache ihrem welterzeugenden poetischen Wesen gemäß verwendet; „bei jeder Erkenntnis, welche die ungetheilten Kräfte des Menschen fordert, tritt der rednerische [Sprachgebrauch] ein“ (IV: 30).

Humboldt nennt explizit Poesie, Philosophie und Geschichte (dabei ist „Geschichte“ als Gesamtheit der – damals ja auch noch „historisch“ genannten – empirischen Wissenschaften zu verstehen) als die zu diesem rednerischen Sprachgebrauch gehörenden Diskurswelten: „In diesem Gebiet [Poesie, Philosophie und Geschichte] ist der eigentliche Sitz der Beredsamkeit, wenn man nemlich darunter – in der umfassendsten und nicht gerade gewöhnlichen Bedeutung – die Behandlung der Sprache insofern versteht, als sie entweder von selbst wesentlich auf die Darstellung der Objecte einwirkt, oder absichtlich

dazu gebraucht wird“ (IV: 30). Zum rednerischen Gebrauchs der Sprache gehört des weiteren, was Humboldt „die Sprache des Lebens in seinen natürlichen Verhältnissen“ nennt, die nicht die Alltagssprache im Sinne der „kommunikativen Alltagspraxis“ ist, sondern das Sprechen in einem im emphatischen Sinne „richtigen“ Dialog, in einem „echten Gespräch“. ¹⁴

Im Ensemble dieser sprachlichen Gebrauchsweisen der Sprache gibt es bei Humboldt keine klare Trennung zwischen der Poesie auf der einen Seite und Philosophie und Wissenschaften („Geschichte“) auf der anderen. Es gibt in diesem Bereich keinen Unterschied zwischen Diskursgattungen, die auf der Opposition von „Welterschließung“ und „Problemlösung“, von Theorie-*poiesis* und Praxis, beruht. Und eine Vorliebe für den Diskurs der Praxis, den „problemlösenden“ Diskurs, gibt es schon gar nicht. Poesie, Philosophie, Geschichte sind für Humboldt der gleiche Diskurs, nämlich „rednerischer Sprachgebrauch“. Poesie, Philosophie, Geschichte haben die gleiche Aufgabe, nämlich „Welterschließung“ oder: „Erkenntnis, welche die ungetheilten Kräfte des Menschen fordert“, das heißt Sinnlichkeit und Verstand – wie die Sprache selbst, der nach Humboldt die Synthesis von Sinnlichkeit und Verstand obliegt.

Die scharfe Trennung zwischen Poesie (und Kunst) auf der einen Seite und den Diskursen des Wahren und Guten auf der anderen ist ja auch eine post-kantische Trennung, die die Entdeckung der Autonomie der Kunst über Kant hinaus radikalisiert und die der Kunst und der Literatur einen neuen gesellschaftlichen Ort zuweist – nämlich den modernen Ort im Abseits, abseits des Lebens, abseits vom Alltäglichen, außerhalb des Lebens seriöser Leute (wie Habermas), im „Parasitären“ eben. Dies ist eine Entwicklung, die aber erst im Laufe des 19. Jahrhunderts deutlich zutage tritt. Die Diskurse des Schönen (und der schöne Diskurs), des Wahren und des Guten sind für die Generation der Kantianer wie Humboldt noch so nahe verwandt, daß es illegitim wäre, sie scharf zu trennen.

4.3. Die Dualität von Welterschließung und Problemlösung strukturiert für Habermas jedoch ein wohl geordnetes Ensemble von Diskursen, das man möglichst nicht durcheinanderbringen darf: Die Literatur „verwaltet“ (ein schönes bürokratisches Wort, das Habermas liebt) ¹⁵ die Funktion der Welterschließung. Wissenschaft, Moral und Recht „verwalten“ die Funktion der Problemlösung (mit den Unterfunktionen von Wahrheitsdiskurs = Wissenschaft und Gerechtigkeitsdiskurs = Moral und Recht). Diese beiden ordentlich getrennten Abteilungen werden nach Habermas jeweils von Meta-Diskursen begleitet, deren Aufgabe die Vermittlung der Spezialistendiskurse für die „Alltagspraxis“ wäre: Auf der Seite der Welterschließung und der Literatur hätten wir die Literaturkritik; auf der Seite der Wissenschaft, der Moral und des Rechts befindet sich die Philosophie. Diese Systematik macht, nebenbei gesagt, deutlich, daß jede Philosophie, die auf sich hält, nichts mit der Welterschließung, mit dem Bereich des Schönen und Poetischen, mit der Kunst zu tun hat, nicht einmal als Meta-Diskurs: arme Ästhetik!

Und nun kommen alle die Derridas und anderen Wirrköpfe und bringen diese gut aufgeräumte diskursive Welt mit ihrer schönen klaren Unterscheidung zwischen Welter-

14 Vgl. Meschonnic (1975: 138f.).

15 Vgl. z. B. „Die entsprechenden kulturellen Handlungssysteme verwalten Problemlösungskapazitäten in ähnlicher Weise wie der Kunst- und Literaturbetrieb Kapazitäten der Welterschließung“ (1985: 243).

schließung und Problemlösung durcheinander. Wenn Habermas schreibt, Derrida „bringt die Konstellationen durcheinander“ (1985: 245), scheint er geradezu einen Schrei in höchster Not auszustoßen. Habermas verteidigt diese Grenze verbissen, gegen Heidegger (1985: 182f.), Adorno (246), Derrida besonders, Rorty (241f.), Castoriadis (370f.) und schließlich gegen Taylor, als handele es sich dabei um etwas absolut Vitales für ihn, als ob die Rationalität insgesamt in Gefahr wäre.

Was Habermas Taylor vorwirft (und gegen Derrida hatte er genau denselben Satz geschrieben)¹⁶, hätte er genauso gut gegen Humboldt sagen können, nämlich: „Zu Unrecht läßt Taylor diese Problemlösungskapazität der Sprache hinter der Kapazität der Welterschließung verschwinden“ (Habermas 1986: 337). Der Vorwurf hätte sogar noch größere Berechtigung, da Humboldt im Grunde nur die welterzeugende Kapazität als eigentlich sprachliche Funktion der Sprache kennt und anerkennt, die Kapazität der Sprache, das Feld der Welt zu bearbeiten, diese Summe des Erkennbaren.

Humboldt, in dem Habermas – zu Unrecht – einen Vorgänger seiner bipolaren Welt gut aufgeräumter Diskurse sieht, der aber in Wahrheit ein Denker der Welterschließung ist, könnte Habermas allerdings nach einem zweiten Umweg lehren, daß er nichts zu befürchten hat. Daß Sprache zwar immer – wie Meschonnic es humboldtisch wiederholt gesagt hat – poetisch ist, immer welterzeugend und welterschließend, daß dies aber andererseits nicht bedeutet, daß man die Diskurse durcheinanderbringt.

Denn natürlich gibt es Unterscheidungen von Diskursen, aber das sind graduelle Unterschiede auf der Grundlage der einen gemeinsamen Aufgabe. So unterscheidet Humboldt in dem Abschnitt, den ich gerade zitiert habe (IV: 30), im rednerischen Gebrauch zwischen einer Behandlung der Sprache, die „von selbst wesentlich auf die Darstellung der Objecte einwirkt“, und einer Redeweise, in der Sprache absichtlich zur Darstellung der Objekte gebraucht wird. Der erste entspräche dem, was traditionell „Poesie“ genannt wird, der zweite dem Diskurs der Philosophie und der Geschichte. Aber es gibt weder eine funktionale Kluft zwischen diesen beiden Tendenzen des rednerischen Sprechens, noch eine hierarchische Beziehung, etwa dergestalt, daß sich der poetische Diskurs im philosophischen und wissenschaftlichen Diskurs zu „bewähren“ hätte. Nein: „... bei jeder Erkenntnis, welche die ungetheilten Kräfte des Menschen fordert, tritt der rednerische [Sprachgebrauch] ein.“

5. Habermas hat also Humboldt gelesen. Aber er hat ihn auf seine Weise benutzt – nicht um etwas zu lernen, sondern um seine eigene Theorie in Humboldt wiederzufinden.¹⁷ Er hat zu Recht die Theorie des Dialogs als den Teil des Humboldtschen Denkens, der seiner Theorie am meisten entspricht, hervorgehoben, dabei aber doch die Humboldtsche Radikalität der „gebrochenen Intersubjektivität“ entschärft. Er hat bei Humboldt eine starke Präsenz des Universellen und eine nicht-hegelsche Auffassung der Beziehungen zwischen dem Universellen und der geschichtlichen und individuellen Ebene gefunden, er stellt diese Beziehungen jedoch nicht in ihrer ganzen Komplexität dar. Er hat aber die Aus-

16 „Er läßt hinter der welterzeugenden Kapazität der Sprache die Problemlösungskapazität verschwinden“ (1985: 241).

17 Meschonnic (1985: 182ff.) hat gezeigt, daß die Habermasche Theorie des kommunikativen Handelns eine bricolage aus sieben verschiedenen, divergierenden Sprachtheorien ist. Jetzt hat Habermas ihr die achte, die von Humboldt, hinzugefügt.

schließlichkeit der poetischen, welterzeugenden und welterschließenden Funktion der Sprache bei Humboldt verfehlt, die er zu Unrecht von der praktischen kommunikativen Funktion, von der „problemlösenden“ Funktion dominiert glaubt. Daher bleibt sein Problem, das einer Kontinuität Humboldt-Habermas, ungelöst.¹⁸

Prof. Dr. Jürgen Trabant, Freie Universität Berlin, Institut für Romanische Philologie, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin

Literatur

- Austin, John L. (1962), *How to do things with words*, London–Oxford–New York 1962.
- Böhler, Dietrich (1986), *Wohin führt die pragmatische Wende?*, in: Dietrich Böhler u. a. (Hrsg.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Frankfurt/Main 1986, S. 261–316.
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/Main 1981.
- Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/Main 1985.
- Habermas, Jürgen (1986), *Entgegnung*, in: Honneth/Joas (Hrsg.) (1986), 327–405.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (Hrsg.) (1986), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, Frankfurt/Main 1986.
- Humboldt, Wilhelm (1903–36), *Gesammelte Schriften*, 17 Bde., hrsg. v. A. Leitzmann u. a., Berlin 1903 ff.
- Humboldt, Wilhelm (1963), *Schriften zur Sprachphilosophie (= Werke in fünf Bänden, Bd. III)*, hrsg. v. A. Flitner/K. Giel, Darmstadt 1963.
- Humboldt, Wilhelm (1985), *Über die Sprache*, hrsg. v. J. Trabant, München 1985.
- Meschonnic, Henri (1975), *Humboldt ou le sens du langage*, in: ders., *Le signe et le poème*, Paris 1975, S. 123–139.
- Meschonnic, Henri (1985), *Le langage chez Habermas ou Critique, encore un effort*, in: Meschonnic, Henri (Hrsg.), *Critique de la Théorie critique. Langage et histoire*, St. Denis 1985, S. 153–199.
- Meschonnic, Henri (1988), *Modernité modernité*, Lagrasse 1988.
- Steinthal, Heymann (1848), *Die Sprachwissenschaft Wilh. von Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*, Berlin 1971 (Nachdruck).
- Taylor, Charles (1985a), *Language and Human Nature*, in: ders.: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge 1985, S. 215–247.
- Taylor, Charles (1985b), *Theories of Meaning*, in: ders.: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge 1985, S. 248–292.
- Taylor, Charles (1986), *Sprache und Gesellschaft*, in: Honneth/Joas (Hrsg.) (1986), S. 35–54.
- Trabant, Jürgen (1986), *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild*, München 1986.

18 Der vorliegende Text ist die überarbeitete Version eines ursprünglich französisch geschriebenen und von Bettina Lindorfer ins Deutsche übersetzten Artikels: „Habermas lecteur de Humboldt – Générer le monde ou résoudre des problèmes?“, der 1991 in dem von Henri Meschonnic herausgegebenen Band *Le langage comme défi* (Saint-Denis: P.U.V. 269–286) erschienen ist.

SCHWERPUNKT: DIE SITUIERTHEIT DES WISSENS

Die unvermeidliche Bezogenheit allen Wissens auf die Personen, um deren Wissen es geht, und auf die Handlungskontexte, aus denen es selbst und/oder die Mittel zu seiner Gewinnung hervorgegangen sind, wird hier zunächst auf einem Felde zum Thema gemacht, auf dem diese Situiertheit überwunden erscheinen könnte: auf dem der Künstlichen Intelligenz. In seiner im vergangenen Jahr erschienenen umfangreichen Aktualisierung seiner Überlegungen zu den Engpässen der KI untersucht Hubert Dreyfus sehr genau sowohl die Grenzen repräsentationalistischer Ansätze als auch die Fortschritte und die neuen Probleme konkurrierender Vorgehensweisen. Dadurch gewinnt seine These, es sei die leibbezogene Art des Menschen, in einer ‚Welt‘ zu leben, deren Fehlen für die Intelligenz der Maschinen so hinderlich sei, eine neue Prägnanz. Mit anderen Bezügen geht auch der Beitrag von Meyer-Drawe der Frage nach, wie sich das Bild, das wir uns von unserem eigenen Denken machen, verändert, wenn wir es mit den Leistungen, zu denen wir Maschinen bringen können, vergleichen.

Der Beitrag zu Wittgenstein erörtert die Priorität des Handelns gegenüber dem Sprechen, des Sprechens gegenüber dem Meinen und des Könnens gegenüber dem Wissen, woraus sich Vorbehalte gegen die Vorstellung ergeben, die Darstellung kognitiver Leistungen mit Hilfe von Regeln zur Manipulation von Symbolen sei ein Explizitmachen von etwas implizit (‚innerlich‘) notwendig Vorhandenem. Der Bereich des Inneren wird damit aber nicht einfach geleugnet; er gewinnt sogar an Interesse, wenn man ihn anders faßt als in Gestalt eines Parallelprozesses, der das geäußerte Wissen nur dadurch fundiert, daß er ihm (in der Gestalt ähnlich) ‚implizit‘ vorausgeht.

Diese gewichtigere Rolle wird im Beitrag Gendlins (in einem vom üblichen Stil einer Abhandlung auf erfrischende Weise abweichenden ‚Experiment mit dem Leser‘) zugleich vorgeführt und erörtert. Dabei gerät abermals die enge Beziehung der Sprache (dem Medium des Wissens) zum Leib in den Blick. Dieser ist schließlich ausdrücklich das Thema des Beitrags von Young. In ihm wird deutlich, daß die mit dem Stichwort ‚Situiertheit‘ angesprochene Subjektbezogenheit des Wissens (hier die Erörterung von Aspekten der Leiberfahrung von Frauen) keine Subjektivität im Sinne einer rational nicht mehr zugänglichen Beliebigkeit bedeutet.

Daß dies deutlich gesehen und verstanden wird, ist nicht nur im Diskurs zwischen den Geschlechtern wichtig, sondern auch in der Verständigung zwischen Personen unterschiedlicher kultureller Herkunft. Gerade die ausdrückliche Erörterung der Verschiedenartigkeit der nichtsprachlichen Hintergründe von Äußerungen kann ein Verständnis dort befördern, wo sonst nur unbegriffene Fremdheit und Abwehr wäre, – bis hin zur verbrecherischen Gewalt.

H.J.S.