

Handbücher Rhetorik

Herausgegeben von
Gregor Kalivoda, Hartwig Kalverkämper und Gert Ueding

Band 9

Handbuch Rhetorik und Philosophie

Herausgegeben von
Andreas Hetzel und Gerald Posselt

DE GRUYTER

2017

Jürgen Trabant

9 Die Rückkehr der Philosophie zu Rede und Dialog: Vico, Hamann, Herder, Humboldt

Abstract: While philosophy vehemently rejects rhetoric and language since its Greek origins, speech and language reappear in the very center of philosophy during the Renaissance. The rise of vernacular languages, the discovery of the multitude of the languages of the world, anthropological empiricism, rhetorical and poetical experiences, and dialogical forms of life are the sources of a new philosophy. This new philosophy conceptualizes *lógos* no longer as pure thought, but as a way of dealing with the world by using physical signs and words, as concrete speech and dialogue. The article examines four major advocates of this new philosophy of speech: Giambattista Vico, Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder and Wilhelm von Humboldt.

Stichwörter: *actio et vox*, Dialog, *enérgeia*, Hamann, Herder, Humboldt, Kant, Leibniz, *memoria*, Metakritik, Metapher, *mondo civile*, Phantasie, Renaissance, Schematismus, Verschiedenheit der Sprachen, Vico, Volkssprachen, Weltansicht, Wahrheit

Keywords: *actio et vox*, dialogue, *enérgeia*, Hamann, Herder, Humboldt, imagination, Kant, Leibniz, linguistic diversity, *memoria*, metacritique, metaphor, *mondo civile*, Renaissance, schematism, truth, vernacular languages, Vico views, world

Gliederung: 1 Ausgangslage – 2 Europa entdeckt die Sprachen – 3 Vico: Rhetorik wird Philosophie – 4 Über Rhetorik hinaus: Hamann und Herder – 5 Humboldt: Dialog – 6 Ausblick – 7 Literatur

1 Ausgangslage

Der Kampf gegen die Rhetorik ist der Philosophie nicht nur in die Wiege gelegt, er bildet geradezu ihre *raison d'être*. Philosophie formiert sich seit ihrem Beginn als systematische Abwehr des verführerischen Sprechens brillanter Redner. Dabei übt sie im Namen der Wahrheit von Anfang an Kritik an den alten (und eher schlechten) Wörtern der überlieferten Sprache. Der Kampf wird deswegen so heftig geführt, weil die Philosophie Fleisch aus rhetorischem Fleische ist und weil es mehr als unsicher bleibt, ob die Befreiung von Sprache je gelingen kann. Platon hat mit seinem Sokrates gegen die Sophisten gekämpft, die Rhetoren und Sprachmenschen waren. Er bekämpft ihre rednerischen Künste, er kritisiert die Wörter als schlechte Bilder, von denen sich der Erkennende am besten befreit, und er verweist die Wortwelten-Erfinder, die Dichter, aus seinem Staat, in dem es nur ehrliche Rede geben soll, solche, die etwas – und zwar das Richtige und Wahre – über das Wirkliche sagt. Und er erweist sich dabei selber als ein großer Sprachkünstler.

Aristoteles, der alles aufräumt im ungeordneten Anfang der Philosophie, ist es dann gelungen, Philosophie und Rhetorik (aber auch Poetik) säuberlich voneinander zu trennen, so dass Philosophie (Logik) fürderhin ohne Rhetorik auskommt. Wenn Philosophie für Aristoteles auch auf die Rhetorik als Gesprächspartnerin oder „korrespondierendes Gegenstück“ verwiesen bleibt und Rhetorik als Disziplin eigener Geltung, die sich auf *praxis* als den Bereich der Kontingenz oder des Anders-sein-Könnens bezieht, ein gewisses Recht hat, haben rhetorische Fragen und Verfahren *innerhalb* der Philosophie keinen Ort. Wahr-Sprechen und Wirksam-Sprechen werden in zwei verschiedenen Disziplinen verhandelt (hinzukommt noch die Poetik als Lehre vom Schön-Sprechen). Wenn Jahrhunderte später Augustinus, der christliche Philosoph *par excellence*, sich dramatisch von seiner eigenen Vergangenheit als Rhetor abwendet, radikalisiert das christliche Denken den antirhetorischen Gestus der Philosophie noch einmal erheblich: Sprechen darf nicht verführen und Wörter (*verba*) tragen nichts zur Erkenntnis bei. Tausend Jahre lang wird im monchischen Europa die Sprache nicht mehr gedacht, sofern das Denken im Grunde als körper- und sprachloses thematisiert wird.

Seit der Renaissance wurde mehrfach versucht, die alte Freundschaft mit den Rednern und die Verbindung mit der Rhetorik wiederherzustellen. So wurde festgestellt, dass das Denken von der Sprache und dem Sprechen nicht getrennt werden kann und dass sich das Sprechen nicht im Sagen der Wahrheit erschöpft. Aber diese Einsicht hat gleich wieder wütenden Protest erzeugt: Wenn die Sprache – in ihrer Ungenauigkeit, Vagheit und Verschiedenheit – so fundamental mit dem Denken verbunden ist, wie sprachphilosophische Ansätze sagen, so ist es umso notwendiger, gegen sie anzukämpfen. Der sprachasketische, antirhetorische Habitus ist weiterhin der charakteristische und dominante Habitus der Philosophie.¹

2 Europa entdeckt die Sprachen

Die Wiederentdeckung der Sprache in der Renaissance hat philosophische ebenso wie politische und kulturelle Gründe: Gegen die augustinsche Leibfeindlichkeit entdecken Denker und Künstler die kreative kognitive Kraft des Körpers und das heißt der Bilder und der Sprache. Der neue, diesseitige Mensch ist ein gesellschaftlicher Mensch (*zoon politikón*), der die Welt sprachlich gestaltet (*zoon lógon échon*) und mit seinem Sprechen auf andere einwirken will. Die Rhetorik blüht daher auf gegenüber der Logik.² Während bis ins Hohe Mittelalter das Lateinische die Sprache des gehobenen Diskurses – und also auch der Philosophie – gewesen ist, „oben“ also eine universelle Einsprachigkeit herrschte, werden nun die verschiedenen europäischen

¹ Für eine Übersicht über die europäische Sprachphilosophie vgl. Trabant 2003.

² Vgl. Apel 1963; Gerl 1974; Mack 2011.

Volkssprachen immer bedeutender. Sie steigen aus den vernakularen Niederungen hinauf in Redefelder, die das Lateinische bisher innegehabt hatte: in die Verwaltung und das Recht, die Religion, die Wissenschaften und schließlich sogar in die Philosophie. Auch die volkssprachliche Dichtung, die nach ihrer mittelalterlichen Hochzeit eine Phase der Dekadenz in Europa gekannt hatte, blüht wieder auf. Die europäischen Völker entdecken sich selbst in ihren Sprachen.

Diesen Aufstieg der Volkssprachen in die Politik der entstehenden Nationalstaaten und in die klassischen Höhen der lateinischen Diskurse im 16. Jahrhundert sowie die Macht volkssprachlicher Rhetorik repräsentiert eine allegorische Figur: Beim Einzug des französischen Königs Henri II in seine Hauptstadt Paris im Jahr 1549 war einer der Triumphbögen geschmückt mit dem Gallischen Herkules: Dieser schon etwas betagte Herkules zieht Menschen an Ketten, die von ihren Ohren zu seiner Zunge reichen, hinter sich her. Diese Allegorie symbolisiert die Macht der französischen Sprache. Gerade waren in lateinischer Übersetzung Schriften des griechischen Dichters Lukian erschienen, der davon erzählt, dass die Kelten einen ganz besonderen Herkules verehrten, der die Menschen mit einer an seiner Zunge befestigten Kette aus Gold und Bernstein (gr. *élektron*) an ihren Ohren hinter sich herführe. Die solchermaßen an Herkules geketteten Menschen folgen dem Herkules aber freiwillig und freudig. Es ist klar, dass diese Figur die Macht der Rede symbolisiert und die Wertschätzung, die die Kelten der Eloquenz entgegenbrachten. In einem Buch über die Druckerkunst bezieht nun Geoffroy Tory, einer der großen Pariser Drucker, schon 1529 die Figur des Gallischen Herkules (der von den Kelten auch *Ogmios* genannt wurde) auf die französische Sprache.³ Joachim Du Bellay schließt 1549 seine einflussreiche *Défense et illustration de la langue française*,⁴ die berühmteste Propaganda-Schrift für den Ausbau und die Staturerhöhung einer Volkssprache, mit einer Anrufung des Hercule Gallique. Es ist eine doppelte Translation: Der keltische Mythos wird ins Französische übertragen, diese *translatio Celtorum* ist eine der Grundfiguren der französischen Nationen-Konstruktion (wir sind die Nachfahren der Gallier). Vor allem aber: Der Hercule Gallique ist nicht mehr die Beredsamkeit, sondern eine bestimmte Sprache, das Französische.⁵

Der Gallische Herkules verdeutlicht die rhetorische Auffassung von Sprache in der europäischen Tradition. Qualitäten bestimmter Texte oder Redner – also rhetorische Qualitäten – werden den Sprachen zugerechnet. Wenn die Humanisten das Lateinische preisen, so beziehen sie sich nicht auf die grammatische Struktur oder den Wortschatz dieser Sprache, sondern auf ein bestimmtes Textkorpus und dessen rhetorische Eigenschaften. Die Referenztexte des Latein-Lobs sind Cicero, Vergil und Horaz, für Prosa, Epik und Lyrik. Dieses hoch angesehene lateinische Textkorpus ist die lateinische Sprache. Das bleibt auch so in der Fortführung dieser Tradition

³ Tory 1529.

⁴ Du Bellay 1549.

⁵ Vgl. Trabant 2002.

in den europäischen Volkssprachen: Das Italienische z. B. wird mit dem Textkorpus der drei Klassiker Dante, Petrarca und Boccaccio identifiziert. Und selbst dort, wo es kein solches Referenzkorpus gibt, wird Sprache an die Rede bestimmter Autor/innen gebunden: Wenn das klassische Frankreich sich eine Sprache gibt, bezieht es sich nicht auf ein klassisches Textkorpus, etwa die Texte des 16. Jahrhunderts oder gar des Mittelalters (diese erscheinen dem 17. Jahrhundert als barbarisch), sondern sucht sich ein neues Text- oder Redekorpus. Die Académie française erklärt sich selbst zu dem Ensemble von Sprechern und die von ihnen produzierten Reden und Texte zu dem Korpus, das die Sprache ausmacht.

Diese Verbindung bestimmter Qualitäten von Texten, also rhetorischer Qualitäten, mit bestimmten Sprachen hat zunächst den Aufstieg der europäischen Volkssprache in höhere Diskurse erschwert. Geeignet für die Philosophie war eben nur die Sprache, in der es schon philosophische Texte gab. Auch das Lateinische musste sich in der Antike erst als ‚philosophische‘ Sprache erweisen, weil doch Philosophie nur auf Griechisch praktiziert wurde. Cicero hat diese *translatio philosophiae* programmatisch betrieben. Das Lateinische war dann im Imperium Romanum und den auf ihm aufbauenden Strukturen (Kirche, Recht, Königreiche, Heiliges Römisches Reich) die Sprache der hohen Reden und hatte als solches entsprechend ‚hohe‘ rhetorische Qualitäten. Daher hielt man die Volkssprachen auch für ungeeignet für die Verwaltung, das Recht, die Gelehrsamkeit, die Kirche. Es bedurfte einer machtvollen kulturellen Revolution, damit die Volkssprachen sich im 16. Jahrhundert der hohen Diskurse (Verwaltung und Recht, Theologie, Wissenschaften) bemächtigen konnten und damit bewiesen, dass sie ebenso ‚eloquent‘ waren wie die klassischen Sprachen.

Ein notwendiger Schritt in der Erhöhung der Sprachen war des Weiteren ihre ‚Grammatikalisierung‘. Nur die klassischen Sprachen waren in Grammatiken kodifiziert, nur sie wurden auch geschrieben (und brauchten eine *téchne grammatiké*). Die im 15. Jahrhundert einsetzende grammatische Kodifizierung der Volkssprachen war die Sanktionierung ihrer Würde und ihres hohen Wertes. Dante nennt noch in seiner Schrift über das Dichten in der Volkssprache (*De vulgari eloquentia*)⁶ das Lateinische einfach „gramatica“, denn nur dieses (und das Griechische) hatte eine solche, die Volkssprachen hatten noch keine Grammatik. Dass man nun auch die Volkssprachen in Grammatiken festhielt, verdankt sich ihrem Aufstieg auf die Höhe des Lateinischen, in die höheren Diskurse, dem Schritt zu höherer Eloquenz. Es ist daher trotz der furchtbaren kolonialistischen Zerstörung Mexikos durch die spanischen Eroberer ein sicheres Zeichen der Wertschätzung, dass man die Sprache der Mexikaner als erste Sprache der Neuen Welt einer Grammatik für würdig erachtete.⁷

⁶ Dante 1979.

⁷ 1547 schreibt Fray Andrés de Olmos eine *Arte de la lengua mexicana*, also eine Grammatik des Nahuatl.

Durch den Aufstieg der europäischen Volkssprachen in die hohen Diskurse wird sich Europa der Verschiedenheit der Sprachen bewusst. Und in der Begegnung mit außereuropäischen Sprachen macht Europa darüber hinaus die Erfahrung, dass die Sprachen die Welt sehr unterschiedlich kategorisieren und gestalten, so dass es mitnichten so einfach ist, vermeintlich universelle Wahrheiten – z. B. diejenigen der christlichen Religion – in allen Sprachen auszudrücken.

Diese Einsicht hat zunächst die Wut der Philosophie gegen die Sprache extrem gesteigert: Bacon nennt die Wörter der Sprachen „Götzen des Markplatzes“ (*idola fori*), Schöpfungen des unwissenden Volkes, deren sich die Wissenschaft entledigen muss.⁸ Für Locke sind sie ein „Nebel vor den Augen“ des Erkennenden (*a mist before our eyes*),⁹ den es zu vertreiben gilt. Auch der platonische Kampf gegen die Rhetorik wird in der Aufklärungs-Philosophie wieder verschärft und erneuert; denn Rhetorik verdichtet durch Wort-Schmuck, Verführung und Emotionalität den wahrheitsfeindlichen Sprach-Nebel erheblich:

[...] if we would speak of things as they are [das will natürlich jeder Philosoph und Wissenschaftler seit den Griechen, J.T.], we must allow that all the art of rhetoric, besides order and clearness, all the artificial and figurative application of words eloquence hath invented, are for nothing else but to insinuate wrong ideas, move the passions, and thereby mislead the judgment, and so indeed are perfect cheat.¹⁰

Erst Leibniz inauguriert einen neuen philosophischen Blick auf die Sprachen und eine positive Einschätzung ihres Beitrags zur menschlichen Erkenntnis. Seine Erkenntnistheorie erlaubt es nämlich, auch niedrigere Formen der Kognition (wie eben z. B. die Semantik der natürlichen Sprache) als wertvolle Formen des Denkens zu sehen, seine Monadologie ermöglicht eine Wertschätzung individueller Formen. Die Sprachen in ihrer Verschiedenheit zeigen damit die „wunderbare Vielfalt der Operationen des menschlichen Geistes“.¹¹ Mit der verschärften – Platon fortsetzenden – aufklärerischen Sprachkritik beginnt also gleichzeitig eine europäische Sprachphilosophie, die sich auf die Sprache als Grundbedingung menschlichen Denkens einlässt.

3 Vico: Rhetorik wird Philosophie

Weniger aus linguistisch-grammatischen Einsichten in die strukturelle und semantische Verschiedenheit der Sprachen als tatsächlich aus der Rhetorik heraus erwächst

⁸ Bacon 1620, Aphorismus 59.

⁹ Locke 1690, III.ix.21.

¹⁰ Locke 1690, III.x.34.

¹¹ Leibniz 1765, 293: „la merveilleuse variété de ses opérations“.

die Erneuerung der Philosophie bei Giambattista Vico (1668–1744), die man den ersten *linguistic turn* der Philosophiegeschichte nennen kann.¹²

Vicos Grundfrage ist wie die jeder echten Philosophie die Frage nach den Möglichkeiten theoretischer Erkenntnis: Wie ist wahres Wissen (*scienza*) möglich? Vicos Antwort leitet eine der großen Revolutionen des europäischen Denkens ein: Während die Philosophen bisher die Erkenntnis der Wahrheit immer in der natürlichen Welt gesucht haben, ist die Basis wahrer Erkenntnis für Vico der *mondo civile*, die gesellschaftliche Welt oder – modern gesagt – die Kultur im weitesten Sinne des Wortes (Vico kennt das Wort „Kultur“ in seiner modernen Bedeutung noch nicht, *coltura* bedeutet bei ihm immer noch Ackerbau). Basis dieser Wende ist die – schon traditionelle – Auffassung, dass man nur das sicher erkennen kann, was man selbst gemacht hat (*verum et factum convertuntur*)¹³. Die Gewissheit des Machens bildet die Grundlage für die Erkenntnis der Wahrheit. Da wir Menschen nicht die Natur, wohl aber den *mondo civile* selbst gemacht haben, können wir gerade von diesem sicheren Wissen haben. Die Natur dagegen kann nur Gott erkennen, weil er sie gemacht hat.

Bis zur Entfaltung seiner reifen Philosophie in der *Scienza nuova* (in drei verschiedenen Auflagen 1725, 1730, 1744)¹⁴ hatte Vico sich vor allem als Rhetorikprofessor betätigt, das Sprechen und die Sprache waren damit von vornherein in seinem Denken präsent. Er hat *Institutiones oratoriae* für seine rhetorische Lehre verfasst und in den Wörtern der lateinischen Sprache philosophische Grundsätze gesucht (*De antiquissima Italorum sapientia*). Vico entwickelt eine Naturrechtslehre, die er den großen protestantischen Theoretikern (Grotius, Pufendorf, Selden) entgegenstellt. Beides, Sprache und Recht, fließt nun in der neuen Wissenschaft zusammen. Der selbstgemachte *mondo civile* entfaltet sich für Vico im Wesentlichen in zwei Weisen: als in Zeichen verkörperte Denkformen und als politische Organisationsformen. Vico konstruiert Denken und gesellschaftliche Entwicklung parallel diachronisch, als eine Menschheitsgeschichte des Denkens und des Zusammenlebens, gemäß den beiden aristotelischen Grundbestimmungen, dass der Mensch ein *zoon politikon* und ein *zoon logon echon* sei.

Und dabei bringt nun Vico seine rhetorische Erfahrung in die Philosophie ein.¹⁵ Der Mensch gilt ihm als ein redendes Wesen. *Lógos* ist nicht nur Denken, *ratio* (wie die Römer so einseitig übersetzen), sondern immer auch *sermo*, Sprechen, genauer also *Sprechen-Denken*. Dieses manifestiert sich im ganzen Körper des Menschen, in *vox* und *actio*, in Stimme und Gebärde. Der Mensch schafft sein Denken in visuell-gestuellen und auditiv-phonetischen Zeichen. Die Medien rhetorischer *pronuntiatio* sind auch die Medien des menschlichen Denkens. Der *logos*, den der Mensch nach

¹² Vgl. Trabant 1994.

¹³ Vgl. Vico 1710, 34.

¹⁴ Vgl. Vico 1744b.

¹⁵ Crifò 1994.

Aristoteles hat, ist visuell und auditiv zugleich. Das Denken findet sich als Sprache/Zeichen in den menschlichen Körper eingelassen. Es ist am Anfang „korpulent“ und wird im Verlaufe seiner Geschichte immer geistiger, und es bleibt immer Sprache. Am Ende seiner *Scienza nuova* fasst Vico dies in lakonischer Verkürzung zusammen:

der Mensch ist eigentlich nichts anderes als Geist, Körper und Sprache, und die Sprache sitzt gleichsam in der Mitte zwischen Geist und Körper [non essendo altro l'uomo, propriamente, che mente, corpo et favella, e la favella essendo come posta in mezzo alla mente ed al corpo].¹⁶

Und auch die Grundbewegung des Denkens stammt aus der Rhetorik: Denken ist nämlich in seiner Initialphase *trasporto*, Übertragung, also *meta-phora*. Es ist doppelte „Übertragung“: von etwas Menschlichem in die Welt und von etwas Welthaftem in den Menschen. Zunächst überträgt der Mensch seine *anima*, seinen „Geist“, seine „Seele“ in die Natur: Bäume, Bäche, Tiere werden ‚animiert‘. Und umgekehrt überträgt der Mensch die Formen der Natur in sein Denken: Der Mensch eignet sich die Welt mimetisch an, er ahmt die Naturgegenstände nach, er ‚tanzt‘ die Welt. Denken ist also Metapher, Übertragung zwischen Welt und Mensch.

Von dieser doppelten Rhetorizität des Denkens (*actio-vox*, Metapher) leitet sich das zweite Grundprinzip der Vicoschen Philosophie ab, die Vico seine *discoverta*, seine „Entdeckung“ nennt: nämlich dass die ersten Menschen „Poeten“ gewesen seien, die in „poetischen Charakteren“¹⁷ gesprochen hätten. Das heißt, dass die ersten Gedanken, die die Menschen in ihrer metaphorischen Bewegung gestikulierend und mit der Stimme schaffen, aus der Phantasie geschaffene Begriffe (*universali fantastici*) sind, in denen ein noch ganz konkretes Denken sich die Welt in das Eigentum des Geistes transformiert. Der Ausdruck „poetischer Charakter“ ist der zentrale epistemologische Terminus der Vicoschen Erkenntnislehre, er verweist auf das geistige Vermögen, die Phantasie, welche dieses Denken erzeugt („poetisch“), und auf die vorrangig visuelle Medialität dieses Gedankens (ein „Charakter“ ist etwas Gezeichnetes, von gr. *charassein*, „einritzen“). Die Schöpfer dieser ersten Gedanken sind „Macher“ (griechisch *poietes*): Denken ist ein Machen, also nichts Immaterielles, sondern, modern gesagt, immer eine Verkörperung der Erfahrung.

Schließlich ist auch die geistige Fähigkeit, auf der dieses kognitive Machen basiert, die Phantasie, rhetorischer Provenienz: Die *inventio* (bei Vico: *topica*), also das Finden der Redeteile, bedarf nämlich der *Phantasie*, die bei Vico ein Aspekt der *memoria* ist. Das Gedächtnis bildet hier nicht nur die Grundlage der Performanz des Redners, der *pronuntiatio*, sondern ist als Wiederauffinden des Erfahrenen eben zunächst die Grundlage der Schaffung der Gedanken selbst. Die *Memoria* wird in der traditionellen Hierarchie geistiger Fähigkeiten zwar auf einer gegenüber dem *intellectus* oder gar der *ratio* niedrigeren Ebene angesiedelt. Sie ist in ihrer dreifachen Form –

¹⁶ Vico 1744a, 1045.

¹⁷ Vico 1744d, 32.

als *memoria*, *fantasia* und *ingegno* – eine noch ganz körperliche, wilde Art geistiger Aktivität, aber sie ist eben die Basis des Denkens.

Wie dieses verkörperte Denken aus den körperlichen (*corpolento*) Anfängen zu einem immer rationaleren Denken aufsteigt, wie es aus der vorrangig (nicht exklusiv) visuellen Zeichenhaftigkeit ins Phonetische übergeht, wie es sich immer mehr von der Mimesis, der Nachahmung der Gegenstände, löst, das ist dann Gegenstand der Weltgeschichte des menschlichen Geistes, die Vico erzählt. Diese ist eine unendliche Produktion von Zeichen, die einhergeht mit der Geschichte der menschlichen Institutionen. Rede, Recht und Denken gehen Hand in Hand.

Tatsächlich formuliert Vico eigentlich keine Philosophie der Sprache im engen Sinn, sondern eine *Zeichen-Philosophie*. Die *caratteri poetici* sind zunächst gar keine Wörter, sondern eher Gebärden, Zeichnungen, semiotisierte Gegenstände, mythische Figuren. Vico hat sogar eigentlich noch keine rechte Vorstellung von der Struktur der Sprache, etwa ihrer phonologischen oder auch semantischen Artikulation. Vielleicht erfasst er auch deswegen die Tiefe der semantischen Verschiedenheit von Sprache nicht ganz. Dennoch hegt er eine große Sympathie für Verschiedenheit, die er in einer äußerst originellen Auffassung von Universalität auffängt. Verschiedenheit bildet sich nämlich aus auf der Grundlage einer tiefen Universalität der menschlichen Geschichte. Bei aller Verschiedenheit der Formen menschlicher Kultur sind diese doch Manifestationen eines universell Identischen, weil der Mensch überall Mensch ist. Universalität bedeutet für Vico aber nicht Gleichheit, sondern eine Multiperspektivität (*diversi aspetti*, „verschiedene Ansichten“) auf das Gleiche: So ist z. B. das universelle gemeinsame Wort für den Vater einer Nation – der Grundfigur seiner politischen Konstruktion – nicht ein einheitlicher Begriff für alle Sprachen und Kulturen, sondern das Ensemble der verschiedenen Wörter, die dasselbe, eben diesen Vater, bezeichnen. Nicht die Tilgung der verschiedenen Aspekte zugunsten eines einzigen, sondern alle zusammen machen das universelle geistige Wort – also den universellen Begriff – aus.

Diese Theorie des in Zeichen verkörperten Denkens steht in krassem Gegensatz zur Philosophie von Descartes, von dem sich Vico immer vehement distanziert. Dieser hatte das reine Denken unter Ausschließung körperlich generierter Vorstellungen und Zeichen zum einzigen Ursprung gewissen Wissens erklärt. Dass dann auch noch der *mondo civile*, also die Kultur, das Substrat von *scienza* – oder wie Descartes sagt, von „*connaissances assurées*“ – sein könnte, muss dieser naturwissenschaftlich basierten Philosophie als völlig abwegig erscheinen. Die „Welt“, über die Descartes ein Buch schreibt, *Le monde*, das er im *Discours de la méthode* resümiert, ist die Natur – unter Absehung vom *mondo civile*.¹⁸

Sofern sich Vico explizit gegen den Cartesianismus wendet, ist seine Philosophie tatsächlich das, was ich den ersten *linguistic turn* der Philosophiegeschichte nenne:

¹⁸ Descartes 1637.

Nicht in der reinen *cogitatio* findet sich das sichere Wissen, sondern im *mondo civile*, der sich in den Zeichen des Menschen und im Recht manifestiert. Da sie in der Entfaltung des menschlichen Denkens auf rhetorische Einsichten zurückgreift (*actio* und *vox*, *metaphora*, *memoria*), ist sie sogar in einer tiefen Weise ein *rhetorical turn* der Philosophie. Als rhetorische Philosophie lässt sie im Übrigen auch das alte scholastische Latein hinter sich (bis 1725 hatte Vico seine Werke auf Latein geschrieben) und greift auf die lebendige gesprochene Volkssprache zurück. Vico schreibt die *Scienza nuova* auf Italienisch, das er damit auch zu einer Sprache der Philosophie macht.

4 Über Rhetorik hinaus: Hamann und Herder

Wie Vico die Zeichen des Menschen gegen das reine Denken der Cartesischen Philosophie wendet, so kehrt sich in Deutschland, ein halbes Jahrhundert später, in einer ganz ähnlichen Geste eine Philosophie der Sprache gegen eine Philosophie der „reinen“ Vernunft. Allerdings ist dieser zweite *linguistic turn* der Philosophie weniger von der Rhetorik her gedacht als von der seit dem 16. Jahrhundert wirkenden linguistischen Emanzipation der europäischen Kulturen, von der Erfahrung der Sprachen der Welt, von griechischer Dialogik und von biblischem Sprachdenken. Johann Georg Hamann (1730–1788) und Johann Gottfried Herder (1744–1803) opponieren leidenschaftlich gegen Kants Philosophie der reinen Vernunft, der sie eine Philosophie der Sprache entgegensetzen. Humboldt siedelt Sprache sanft im Inneren der kantischen Systematik an.

4.1 Johann Georg Hamann

„Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache“, schreibt Hamann in seiner „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ gegen Kant.¹⁹ Diese Kritik wird insbesondere in einer Kritik des Schematismus-Kapitels der *Kritik der reinen Vernunft* entfaltet. In der Tat handelt es sich in der kantischen Schematismus-Lehre um ziemlich geheimnisvolle Passagen der *Kritik der reinen Vernunft*. Grob gesagt geht es darum, wie der mit den Begriffen der reinen Vernunft ausgestattete Mensch in der sinnlichen Begegnung mit der Welt Vorstellungen generiert und welcher Art diese Vorstellungen sind. Kant nennt diese aus der Begegnung von Sinnlichkeit und Verstand hervorgehenden Vorstellungen „Schemata“.

Hamann lehnt den kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand ab als „gewalthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung dessen, was die Natur zusammen-

¹⁹ Hamann 1967, 224 [N 286].

gefügt hat!²⁰ Es gibt aus seiner Sicht nicht zwei Stämme der Erkenntnis, sondern nur einen einzigen. Auf diesem Stamm sieht man „Heere von Anschauungen in die Veste des reinen Verstandes hinauf- und Heere von Begriffen in den tiefen Abgrund der fühlbarsten Sinnlichkeit herabsteigen“.²¹ Die sinnlich-intellektuelle Doppelnatur der Sprache entspricht genau dieser aufsteigenden und absteigenden Bewegung des menschlichen Denkens:

Wörter haben also ein ästhetisches und logisches Vermögen. Als sichtliche und lautbare Gegenstände gehören sie mit ihren Elementen zu Sinnlichkeit und Anschauung, aber nach dem Geist ihrer Einsetzung und Bedeutung, zum Verstand und Begriffen.²²

Hamann – und im Anschluss an diesen Herder – glaubt also, dass der Schematismus die Sprache ist. Mit Hamann etabliert sich eine sprachreflexive und rhetorikaffine, von ihm selbst so bezeichnete „Schreibart der Leidenschaft“, die insbesondere im Stil des Textes den Ausdruck einer individuellen Sicht auf die Welt sieht.

4.2 Johann Gottfried Herder

Herder führt die rhetorisch informierte²³ „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ (Hamann) in seiner polemischen *Metakritik* aus.²⁴ Wie bei Hamann bildet die Nichtberücksichtigung der Sprache im kantischen System den Ausgangspunkt seiner Kritik der *Kritik der reinen Vernunft*. Herder fügt die Sprache ins Herz der kantischen Theorie der Erkenntnis ein, als Synthese von Sinnlichkeit und Verstand. Schon als junger Mann hatte Herder geschrieben: „Wir haben durch die Sprache denken gelernt: sie ist also ein Schatz von Begriffen, die *sinnlich klar* an den Worten kleben, und vom gemeinen Verstande nie getrennet werden.“²⁵ Oder einfach: „Wir denken in der Sprache“.²⁶ Diese schon in seinen frühen *Fragmenten* zur deutschen Literatur geäußerte Überzeugung bleibt auch noch in den späteren Werken grundlegend. In den Worten der *Metakritik*: „Die menschliche Seele denkt *mit Worten*“.²⁷ Diese Botschaft impliziert, dass es keine „reine Vernunft“ gibt, Vernunft kommt als Sprache, *logos* ist Sprache.

Herder zeigt, dass es keine „reinen“ Formen der Anschauung und des Verstandes gibt: Raum und Zeit sind keine Formen *apriori* der Anschauung, sondern hängen von

²⁰ Hamann 1967, 224 [N 286].

²¹ Hamann 1967, 225 [N 287].

²² Hamann 1967, 226 [N 288].

²³ Vgl. Hamsch 2007 und Simon (Hg.) 2014.

²⁴ Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, in: Herder 1985–2000, VIII, 303–640.

²⁵ Herder 1985–2000, I, 423.

²⁶ Herder 1985–2000, I, 558.

²⁷ Herder 1985–2000, VIII, 320.

Erfahrungen des Körpers ab: Raum ist die primäre Erfahrung, und die Zeit strukturiert sich in Analogie zum Raum. Auch die „reinen“ Formen des Verstandes, die Kategorien, sind nicht *apriori*, sondern werden uns von der Sprache gegeben. Mehr als hundert Jahre später wird der französische Sprachwissenschaftler Émile Benveniste überzeugend nachweisen, dass die vermeintlich universellen kantischen, d. h. aristotelischen Kategorien von der griechischen Sprache abhängen.²⁸

Insgesamt stellt Herder der kantischen transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Logik „jenseits aller Erfahrung“ eine sensualistische – ausdrücklich „vorkritische“ – Philosophie entgegen, welche im Körper die Wurzeln des menschlichen Denkens findet, das von körperlichen Empfindungen zu abstrakteren Ideen aufsteigt. Auch die allgemeinsten Kategorien des menschlichen Geistes gründen auf Erfahrung. Erfahrung wird zum Grundbegriff dieser Philosophie, und mit der Erfahrung ist Sprache zutiefst verbunden. Die beiden Teile der *Metakritik* sind überschrieben mit *Verstand und Erfahrung* bzw. *Vernunft und Sprache*, wobei die zweiten Terme dieser Binome – *Erfahrung* und *Sprache* – den philosophischen Hauptinstanzen Kants – *Verstand* und *Vernunft* – entgegengesetzt werden. Was die Sprache angeht, so hatte Herder schon in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* gezeigt, dass Denken ein inneres Sprechen ist, in dem sich Kennzeichen der wahrgenommenen Wirklichkeit – nämlich die Töne der Welt – artikulieren. Rede ist dann die Entäußerung dieser inneren Sprache, die Denken ist: „Was heißt *Denken*? *Innerlich Sprechen*, d. i. die innegewordenen Merkmale sich selbst aussprechen; sprechen heißt laut denken.“²⁹

Es gibt kein Denken jenseits der Erfahrung, und es gibt kein Denken jenseits der Sprache. Herder verdeutlicht diese sprachlich-empirische Alternative zu Kant besonders deutlich in seiner Dekonstruktion des Kapitels über den Schematismus.³⁰ Nach Kant wirken Sinnlichkeit und Verstand – die beiden Stämme des menschlichen Gemüts – zusammen und bilden eine Vorstellung in der Schaffung eines „Schemas“: „Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transzendente Schema*.“³¹

Scharfsinnig erfasst Herder den spektralen Charakter des kantischen Schematismus, den er als eine Art herumirrendes Gespenst ohne greifbare Form kritisiert. Statt solcher gespenstischen Schemata schafft der menschliche Geist Wörter und gibt damit seinen sinnlichen Vorstellungen Deutlichkeit. Sprachliche Artikulation ist Herders Alternative zum kantischen Schematismus:

²⁸ Benveniste 1958.

²⁹ Herder 1985–2000, VIII, 389.

³⁰ Herder 1985–2000, VIII, 413–429.

³¹ Kant 1977, III, 188 (= KrV, A 138).

So typisiert der Verstand, und so ward [...] aus Verbindung zweier dem Schein nach einander entgegengesetzter, einander aber unentbehrlicher Sinne, unter der Leitung des Verstandes – Sprache. Und zwar eine Sprache durch Artikulation. Artikulationen der Sprache wurden dem Menschen, der sich vermittelt Auge und Ohr im Besitz so vieler innern lebendigen Typen fand, gleichsam Notgedrungen ein *Abbild* derselben.³²

Es ist oft bemerkt worden, dass Kant im Schematismus-Kapitel gewissermaßen eine Intuition von der zentralen Stellung der Sprache in menschlicher Erkenntnis hatte, dass er aber davor zurückschreckt, die schematische Synthese von Sinnlichkeit und Verstand der Sprache zuzuschreiben. Und er hat damit natürlich aus der Sicht seiner Philosophie völlig recht: Sprache an der Stelle der Schemata würde das Eindringen historischen und partikularen Denkens, nämlich die Semantik partikulärer Sprachen ins Herz seiner transzendentalen, also universalen Vorstellung des Denkens bedeuten. Genau dies ist die Absicht von Herders „metakritischer“ Operation: Die Sprache in den transzendentalen Schematismus einzuführen, bedeutet die Einführung von Geschichte und Kultur und also von Kontingenz in das universale Verfahren.

Wie Herder auf Leibnizsche Art und Weise schon in den *Fragmenten*³³ gezeigt hat, ist dies nicht notgedrungen eine relativistische Zerstörung universeller Begriffe. Begriffe, auch wenn sie zunächst in der besonderen Semantik einer einzelnen Sprache geschaffen wurden, können universell werden durch einen Prozess der Abstraktion und eine universelle Bewegung philosophischen und wissenschaftlichen Fortschritts. Hier ist übrigens die Differenz zu Vico deutlich, der – viel liberaler – die partikularen Vorstellungen selbst als Momente des Universellen begreift, während Herder sich in alter Abstraktions-Tradition auf den Weg eines einzigen universellen (wissenschaftlichen) Begriffes begibt.

4.3 Biblische Worte

Mit Herder und Hamann befinden wir uns in der Welt protestantischer Theologie. Es geht gleichsam von Anfang an und immer um das (Heilige) Wort, das – unter Rückgriff auf den Heiligen Augustinus – vom Protestantismus zur Quelle alles Wissens und allen Seins erhöht worden ist. Hamann erinnert leidenschaftlich daran, dass Gottes Wort die Welt erschaffen hat bzw. dass die Schöpfung selbst eben Gottes Wort ist. Der protestantische Hamann steht auf der Seite der Bibel in seiner welthistorischen Scheidung von Juden und Heiden: „Der Jude hatte das Wort und die Zeichen; der Heide die Vernunft und ihre Weisheit“.³⁴

32 Herder 1985–2000, VIII, 419 f.

33 Herder 1985–2000, I, 423 f.

34 Hamann 1967, 289 [N289].

Auch wenn es bei Hamann nicht um Rhetorik geht, performativer, also wirksamer, kann man die Sprache nicht denken: Als Gotteswort ist das Sprechen die Quelle alles Seins. Das Sprechen ist hier – sozusagen prä-rhetorisch – in seiner alten magischen Funktion welterschaffendes Wort.

Herder stellt nicht so sehr das magisch kreative Gotteswort ins Zentrum (das wird ihm dann auch von Hamann vorgeworfen), sondern die menschliche Schöpfung des Worts, also die zweite Bibelstelle über die Sprache: die Namengebung Adams. Adams Wort erschafft nicht die Welt, aber es vollendet die göttliche Schöpfung. Erst indem die Kreaturen Namen bekommen, sind sie voll erschaffen, sie sind dann in das geistige Eigentum des Menschen aufgenommen oder – moderner gesagt – sie existieren dann nicht nur für sich, sondern auch für den Menschen. Herders berühmtester Text, die *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, ist eine Paraphrase der Geschichte von Adams Namengebung: Der Mensch – ausgestattet mit einem kognitiven Appetit – schafft dort als Erkennender „Gedanken“ von der ihm entgegenkommenden lebendigen und tönenden Welt – und diese Gedanken sind die Wörter.

Nicht die rhetorische Rede, also das auf den anderen einwirkende Sprechen, ist der Ausgangspunkt der Herderschen Sprachphilosophie, sondern die Rede als Bezugnahme auf die Welt, genauer die Darstellung der Welt.³⁵ Bei Hamann ging es sogar um die Herstellung der Welt durch das Wort. Darstellung ist auch das sprachtheoretische Grundproblem Vicos und Humboldts. Während sich bei Vico aber die welt- und gedankenschaffende Sprache aus den Grundannahmen der Rhetorik speist (*memoria, metaphora, vox* und *actio*), bildet bei Herder die biblische Spracherfindungsszene die Urerfahrung des Sprachdenkens. Das Dialogische der Sprache ist bei beiden Denkern deutlich sekundär: Vico setzt das *socievole*, das gesellschaftliche Wesen des Menschen (*zoon politikon*) einfach voraus. Aufgabe des Menschen ist es daher vorrangig, die wilde Welt theoretisch zu bearbeiten, parallel zur materiellen Bearbeitung der Welt. Auch Herder sieht die primäre Aufgabe der menschlichen Sprache im Denken der Welt, in ihrer geistig-theoretischen Bearbeitung. Der Mensch würde nach Herder die Sprache auch als „Einsamer im Walde“ erfinden, „ohne Mund und Gesellschaft“³⁶ – also völlig unrhetorisch. Das Kommunikative ist als eine als animalisch gekennzeichnete Dimension vorausgesetzt („Schon als Tier, hat der Mensch Sprache“)³⁷ und spielt daher zwar immer beiher, ist aber nicht die Dimension, in der Herder die Sprache denkt. Humboldt schließlich nennt nicht umsonst die Sprache „das bildende Organ des Gedanken“. Im Vordergrund steht auch bei ihm die semantische (darstellende) Funktion der Sprache. Sofern Humboldt die Sprache ausdrücklich als Rede denkt, ist bei ihm das performative Moment (und damit der Bezug zur rhetorischen Tradition) allerdings am deutlichsten. Vor allem aber ist bei Hum-

35 „Darstellung“ im Sinne Karl Bühlers 1934.

36 Herder 1985–2000, I, 725.

37 Herder 1985–2000, I, 697.

boldt darüber hinaus die Bildung des Gedanken ausdrücklich und wesentlich in den *Dialog*, in Anrede und Erwiderung, eingebunden. Insofern geht dieses Sprachdenken auch über das Rhetorische hinaus.

5 Humboldt: Sprache, Rede, Dialog

Wilhelm von Humboldt (1767–1835) ist weder Pfarrer noch Philosoph. Wollte man ihn disziplinär zuordnen, so wäre er am ehesten als ‚Anthropologe‘ zu bezeichnen. Seine ersten größeren Werke beschäftigen sich – wie diejenigen Vicos – mit der politischen Organisation des Menschen. Die Französische Revolution, die er als einer der wenigen Großen seiner Zeit tatsächlich in Augenschein nimmt (Kant war nicht da, Goethe schon gar nicht, weder Hegel, Schiller, Fichte oder Schelling haben das revolutionäre Frankreich besucht), erdet sein politisches Denken in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Humboldt ist schon im August 1789 in Paris. Und wenn er für ein paar Jahre, von 1797 bis 1801, mit seiner Familie in der französischen Hauptstadt lebt, so tut er dies, um die avancierteste Form des menschlichen Zusammenlebens vor Ort zu studieren. Er plant eine anthropologische Studie der Moderne anhand seiner Pariser Erfahrungen. Vico schöpfte sein empirisches Wissen über den *mondo civile* dagegen noch aus den Büchern. Schon Herder reist – nach Frankreich, nach Italien –, um konkrete anthropologische Erfahrungen zu sammeln, er ist es ja, der gesagt hat, man müsse die Philosophie in Anthropologie verwandeln, das heißt universalistische Konstruktionen in Studien des konkreten Menschen verankern. Wilhelm von Humboldt ist nun wie sein Bruder Alexander fast sein ganzes Leben lang unterwegs. *Autopsie* (Selbstsehen) und – vielleicht mehr noch – *Autakusie*, also Selbsthören, sind die Instrumente dieser Anthropologie. Humboldts intuitiv ergriffenes Hauptforschungs-Instrument ist eindeutig das Gespräch – und damit das Hören auf den anderen. Insofern ist Humboldts sprachlicher Bezugsrahmen eher die Dialektik (als Dialogik) als die Rhetorik (sofern diese monologisch, auf den Redner, nicht auf den Gesprächspartner ausgerichtet ist). Im Hören auf den anderen rückt natürlich ganz entschieden dessen Alterität in den Blick oder ins Gehör, und das heißt auch dessen Sprache.

Humboldt wird daher im Hören auf den anderen von einer Sprache ergriffen, die wirklich anders ist als die Sprachen, die er in seiner Jugend gelernt hatte: vom Baskischen. Humboldt hatte neben den klassischen Sprachen natürlich Französisch gelernt und offensichtlich gut gesprochen. In Paris begegnet ihm nun die baskische Sprache, deren Struktur so abweichend vom bisher Bekannten ist, dass er sich ihrem Studium hingeben muss. Er reist ins Baskenland und plant ein Buch über das Baskische, das als solches nie fertig geworden ist. Mit dieser Wende zu den Sprachen wird auch die griechische Sprache – dem alten Griechenland gilt seine tiefe Liebe von Jugend an – zu einem Gegenstand seiner Untersuchungen, dann aber wendet sich Humboldt den amerikanischen Sprachen zu, über die sein Bruder Alexander Materialien von seinen

Reisen mitgebracht hatte. Auch das große Buch über die amerikanischen Sprachen wird niemals vollendet, weil Humboldt das Sanskrit, das Ägyptische, das Chinesische studieren muss, um schließlich in seinem Hauptwerk *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java* bei den austronesischen Sprachen anzukommen.³⁸ Diese kurzen Hinweise sollen genügen, um zu zeigen, dass Humboldt ‚anthropologisch‘ arbeitet: Es geht ihm im Wesentlichen um die Beschreibung konkreter Sprachen.³⁹

5.1 Sprache und Denken

Die empirischen Forschungen dienen Humboldt der Beantwortung einer – von Kant ausgehenden – philosophischen Frage, nämlich der Frage, wie Denken angesichts so verschiedener Denkformen möglich ist. Herder hatte ja schon gesagt, dass die Schemata Wörter sind. Diese werden nun aber durch die „Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues“ – so der Titel von Humboldts Hauptwerk, der Einleitung zu dem Kawi-Werk – nicht nur überhaupt sprachlich, sondern auch noch in eine anthropologische Diversität hineingestürzt, die die Philosophie in besonderer Weise herausfordert. Genau dieser Herausforderung stellt sich die im engeren Sinne philosophische Reflexion Humboldts. Die verschiedenen Formen der Sprachen ergeben sozusagen nur einen Sinn, wenn sie im Hinblick auf die Funktion von Sprache überhaupt untersucht werden. Sprachforschung ist also ein genuin philosophisches Unternehmen.

Deswegen werden die dialogischen und linguistischen Erfahrungen nun in die kantische Philosophie eingebracht.⁴⁰ Humboldt betrachtete die philosophischen – also das Denken, Fühlen und Wollen des Menschen im Allgemeinen betreffenden – Fragen im Wesentlichen als durch Kant gelöst. Das Problem der Einbildungskraft – also wie Sinnlichkeit und Verstand letztlich zusammenwirken oder wie der Mensch Neues schafft – war aber für die gesamte postkantische Philosophie noch nicht voll ausgelotet. Humboldt versucht zunächst, sich dieses Zusammenwirken nach dem Modell der sexuellen Vereinigung vorzustellen: Die Sinnlichkeit „vermählt“ sich mit dem Verstand, so wie sich das weibliche Geschlecht mit dem männlichen vermählt.⁴¹ Der Königsberger Vernunft-Purist weist diese sexuelle Interpretation von Einbildungskraft als eine Ungeheuerlichkeit empört zurück. Humboldt füllt dann – wie Herder, auch wenn er Herder nicht zitiert – die geheimnisvolle Leerstelle des Schematismus mit der Sprache – oder radikaler noch: mit *den* Sprachen. Das Denken erzeugt der Mensch in der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand in der Erzeugung des Wortes. Die Sprache ist „das bildende Organ des Gedanken“. Diese „Arbeit

³⁸ Humboldt 1836–39.

³⁹ Vgl. Trabant 2012.

⁴⁰ Trabant 1986.

⁴¹ „Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur“ [1795]. In: Humboldt 1903–36, I, 311–334.

des Geistes“ vollzieht sich in einer ganzen Serie von Synthesen – Synthesis von Sinnlichem und Mentalem im Wort, Entäußern des Wortes und Selbsthören des Wortes –, die Humboldt folgendermaßen beschreibt:

Subjective Thätigkeit 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 Erzeugniss desselben zum eignen Ohre zurück.⁴²

Aber die sprachlichen Synthesen verbleiben niemals in der Sphäre des Ich, sondern werden an den Anderen adressiert, der seinerseits den Wort-Gedanken neu erschaffen, neu aussprechen und hören und wieder an mich zurückschicken muss:

In der Erscheinung entwickelt sich jedoch die Sprache nur gesellschaftlich, und der Mensch versteht sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an Andern versuchend geprüft hat. Denn die Objectivität wird gesteigert, wenn das selbstgebildete Wort aus fremdem Munde wiedertönt.⁴³

An diesem Satz wird die tiefe Dialogizität dieser Sprachphilosophie deutlich. Humboldt sagt an einer anderen Stelle ausdrücklich, dass der Andere, das Du, zum Denken unabdingbar sei: „zum Behufe des bloßen Denkens“, nicht nur zu emotionalen und erotischen Beziehungen:

Es liegt aber in dem ursprünglichen Wesen der Sprache ein unabänderlicher Dualismus, und die Möglichkeit des Sprechens selbst wird durch Anrede und Erwiderung bedingt. Schon das Denken ist wesentlich von Neigung zu gesellschaftlichem Daseyn begleitet, und der Mensch sehnt sich, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungsbeziehungen, auch zum Behuf seines blossen Denkens, nach einem dem *Ich* entsprechenden *Du*; der Begriff scheint ihm erst seine Bestimmtheit und Gewissheit durch das Zurückstrahlen aus einer fremden Denkkraft zu erreichen.⁴⁴

Das in diesem Szenario mitgedachte – wenn man so will rhetorische – Moment ist die mit aller Leidenschaft vorgetragene und wiederholte Überzeugung Humboldts, dass die Erzeugung des Gedenkens, diese Arbeit des Geistes in der Präsenz des anderen Tätigkeit, *enérgeia*, also *Rede* ist. Mit der *Rede* ruft Humboldt insofern eine explizit rhetorische Kategorie auf, als die klassische Rhetorik keine Idee der Sprache hat, sondern nur eine wirksame, konkret situierte und sich an den Anderen adressierende

⁴² Humboldt 1903–36, VII, 55.

⁴³ Humboldt 1903–36, VII, 55 f.

⁴⁴ Humboldt 1903–36, VI, 26.

Rede kennt. Humboldt macht immer wieder deutlich, dass nicht die Fixierung des Sprechens in Grammatik und Wörterbüchern die Sprache ist, sondern die lebendige Rede. Hierin liegt die essentielle Rhetorizität der Humboldtschen Sprachphilosophie: Humboldt kann sich Sprache nicht anders denn als Sprechen vorstellen:

Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblick Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (*Ergon*), sondern eine Thätigkeit (*Energeia*). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich 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.⁴⁵

5.2 Verschiedenheit der Weltansichten

Bei Humboldt kommt, deutlicher als bei Herder, des Weiteren das Moment der *Verschiedenheit* dieses in der Rede generierten Denkens hinzu: Die dialogische Produktion des Denkens in Sprache ist – bei aller universellen biologischen und philosophischen Disposition des Denkens – in die Verschiedenheit eingelassen. Menschen erzeugen diesen Gedanken in verschiedenen Sprachen. Sprachen sind verschiedene „Weltansichten“: „Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst.“⁴⁶ Und dass sich dies so verhält, ist – und hier folgt Humboldt ganz der anderen Quelle seiner Philosophie, nämlich Leibniz – kein Unglück, sondern ein Reichtum des menschlichen Denkens:

Durch die Mannigfaltigkeit der Sprachen wächst unmittelbar für uns der Reichthum der Welt und die Mannigfaltigkeit dessen, was wir in ihr erkennen; es erweitert sich zugleich dadurch für uns der Umfang des Menschendaseyns, und neue Arten zu denken und empfinden stehen in bestimmten und wirklichen Charakteren vor uns da.⁴⁷

Diese dialogisch-linguistische Konkretisierung der kantischen Einbildungskraft impliziert natürlich eine viel gefährlichere Attacke auf die kantische Philosophie als die jugendliche Unterfütterung der Synthesis der Einbildungskraft durch die Sexualität. Dennoch ist sie aus Humboldts Sicht keine Zerstörung der universellen Grundausstattung des Menschen. Anders als bei Herder, der die Sprache als Zerstörerin und Widerlegerin der transzendentalen Formen der Anschauung und des Begriffs gegen den Schematismus polemisch in Stellung bringt, betrachtet Humboldt die sprach-

⁴⁵ Humboldt 1903–36, VII, 45 f.

⁴⁶ Humboldt 1903–36, IV, 27.

⁴⁷ Humboldt 1903–36, VII, 602.

lichen Gedankenproduktionen als konkrete Realisierungen, die auf den universellen Formen der Anschauung und des Verstandes aufliegen. Die letzteren sind auch deswegen nicht zerstört, weil sie die universale Menschheit des Menschen garantieren. Weil der Mensch nämlich überall derselbe ist, kann sein – partikulares – Denken auch in ein anderes partikulares Denken übersetzt werden. Das rettet Humboldts Sprachdenken vor dem Relativismus. Eine um dieses universalistische, wenn man will kantische, Moment verkürzte Humboldt-Rezeption extrahiert aus der Lehre von den „Weltansichten“ einen extremen linguistischen Relativismus, der ganz unhumboldtisch ist.

Dennoch bleibt es eine kühne Tat des überzeugten Kantianers Humboldt, gewissermaßen sanft-dialogisch einen anthropologischen Sprengsatz in die kantische Philosophie gelegt zu haben. Die Art und Weise, wie Humboldt das Problem der Vereinigung von Universellem und Historisch-Konkretem denkt, zeigt die tiefe Dialogizität dieses Denkens selbst. Humboldt ist überzeugt, dass sich historische Partikularität und Universalität dialogisch verbinden lassen, in einer Art erotischer Umarmung. Insofern bleibt seine frühe erotische Untermauerung der kantischen Synthesis der Einbildungskraft eine Grundstruktur seines Denkens.

Gerade hier scheint im Übrigen die Differenz der Humboldtschen Dialogik zur Hegel'schen Dialektik auf. Diese ist nämlich nach dem Modell des Essens und Verdauens gedacht. A und B vereinigen sich bei Hegel durch die Einverleibung von B in A, wodurch A den B zwar in sich „aufhebt“, aber auch zerstört und „verdaut“ oder radikal transformiert (Blüte, Frucht), während bei Humboldt in der liebenden Verbindung A und B erhalten bleiben und etwas Neues erzeugen. Der Gedanke, das Wort, die Rede sind „Kinder“ von Sinnlichkeit und Verstand, keine vom Verstand „verdauten“ sinnlichen Eindrücke.

5.3 Sprache als *énérgēia* und Rede

Die Sprache ist *énérgēia*, sie ist kein Werk (*ergon*). Sie ist das ständig Vorübergehende. Sprache ist Rede. Nun hätte diese (rhetorische) Auffassung von Sprache als Rede nichts Philosophisches, wenn das energetische Geschehen nicht an den Kern der Philosophie überhaupt gebunden wäre, an das Denken und damit an die Grundfrage aller Philosophie, an die Wahrheit.

Was das Erste, das Denken, angeht, so ist die Funktion dieser ständig vorübergehenden *énérgēia* die Produktion des Denkens. Sprache ist „das bildende Organ des Gedanken“. Der Mensch, ausgestattet mit Sinnlichkeit und Verstand, bildet „Gedanken“ der Welt, indem er Wörter generiert. Es ist nicht so, wie es die aristotelische Tradition seit Jahrtausenden will, dass der Mensch zunächst sprachlos denkt und dann dem Gedachten Wörter zuordnet, um seine Gedanken zu äußern. Nein, der Gedanke wird eben in diesem genetisch-energetischen Prozess, der bereits von der klassischen Rhetorik betont und zugleich als kommunikativer Prozess gedeutet wurde, geschaf-

fen. Das Denken schafft sich als Sprache. Es ist auch erst dann wirklich oder ‚objektiv‘, wenn es sich im tatsächlichen Laut entäußert, wenn es also eine Handlung in der Welt ist und wenn diese Handlung wieder in den Sprechend-Denkenden zurückkehrt.

Humboldt erfüllt den ganzen kommunikativen Raum in seiner Philosophie der Sprache, sofern diese phonetisch-konzeptuelle Aktion gleichzeitig eine Interaktion ist. Rhetorik ist Teil einer Theorie der Kommunikation, der Redner verfolgt ja kommunikative Absichten. Humboldt geht aber über den Redner hinaus: Das Sprechen, diese Erzeugung des Gedanken, geschieht in der Dimension des Anderen, des Du. Und im Du erst kommt die Produktion des Gedanken nicht zu einem Abschluss, wohl aber zu einem Ende der kreisförmigen Bewegungen des Sprechens: Du musst meinen Wort-Gedanken in Dir reproduzieren und mir wiedertönen: „wenn das selbstgebildete Wort aus fremdem Munde wiedertönt.“⁴⁸

Das Konzept der Wahrheit bekommt in diesem dialogischen Kreislauf natürlich eine völlig neue Gestalt. Während man sich traditionellerweise das Wahrsprechen etwa so vorstellt, dass der Sprecher „Wahres“, also der Fall Seiendes, in einem wahren Satz aussagt, den der/die Verstehende dann ebenso als der Fall seiend erkennt, befinden wir uns bei Humboldt in einem dynamischeren Prozess: Humboldt spricht im Zusammenhang mit dem „fremden Mund“ von einem „Anringen seines geistigen Strebens an sie [die Wahrheit]“.⁴⁹ Wie haben wir uns das vorzustellen? Da Sprechen als Produktion des Gedanken die Produktion einer Rede, also eines Gedanken-zusammenhangs, ist, muss der andere diesen Gedanken-zusammenhang in seinem Sprach-Denken reproduzieren, seinerseits mit der Welt konfrontieren und erneut aussprechen. Da dies jedesmal ganz individuelle Vorgänge sind, wird mein Gedanken-zusammenhang niemals völlig identisch sein mit deinem, auch wenn ‚mein‘ Wort aus deinem Munde widertönt. Wir ringen gemeinsam gegen die Wahrheit an, heißt, wir nähern uns ihr gemeinsam in einer unendlichen Folge von Anrede und Erwiderung. Humboldts Modell für das Anringen an die Wahrheit sind die platonischen Dialoge mit ihren offenen Perspektiven, die ja auch das Vorbild für die Wahrheitsgewinnung in den Dialogen der Renaissance gewesen sind.

Der andere Ausdruck für Wahrheit ist „Wissenschaft“. Wissenschaft wäre für Humboldt eben nicht nur die sprachlose Generierung von Erkenntnissen in stiller Einsamkeit, die Forschung muss immer den anderen mitgeteilt werden und von den anderen wieder ausgesprochen werden – „aus fremdem Munde“. Wissenschaft ist eine Gesprächsveranstaltung. Humboldts Vorstellung von Universität lässt sich als eine institutionelle Phantasie über diesen sprachphilosophischen Zusammenhang lesen.

⁴⁸ Humboldt 1903–36, VII, 55f.

⁴⁹ Humboldt 1903–36, VII, 56.

6 Ausblick

Keine der hier vorgestellten rhetorisch-linguistisch inspirierten Philosophien nimmt Abschied von der Wahrheit. Vico erkennt in den verschiedenen Formen der menschlichen Zeichenproduktion sicheres Wissen oder das Wahre (*verum*). Herders aus der Sprache entwickelte Kategorien sind Alternativen zu den traditionellen kantisch-aristotelischen Kategorien, aber sie erheben natürlich den nämlichen Anspruch auf Universalität. Und das höchste Ziel des Humboldt'schen Dialogs ist das „Anringen an die Wahrheit“. Rhetorik, die Verschiedenheit der Sprachen, der Dialog sind nicht als Verabschiedung des Anspruchs der Philosophie auf Wahrheit oder sicheres Wissen in die Philosophie zurückgekommen, wohl aber als Erschwernis – und als Bereicherung und lebendiges Vergnügen.

Den spöttisch verspielten Abschied von der philosophischen Suche nach Wahrheit vollzieht im Namen der Rhetorik oder der Poetik erst Nietzsche: Die Metapher ist bei ihm die rhetorische Figur, die jeden Anspruch auf Wahrheit, Wissenschaftlichkeit, Objektivität zerstört. Alle Wörter, schreibt Nietzsche in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*,⁵⁰ sind Metaphern, kein Wort bezeichnet also die Sache direkt oder gar objektiv. Jeder Anspruch auf objektive Erkenntnis oder Wahrheit sei daher lächerlich, weil unser Denken insgesamt nur eine anthropomorphe Mimesis des Denkbaren sei. Daher solle sich die Philosophie doch gleich dem Dichten hingeben.⁵¹

An dieser rhetorischen Attacke arbeitet sich die Philosophie seitdem tapfer ab, wenn sie eine solche Zumutung in ihrer sprachspielfeindlichen Ernsthaftigkeit nicht sowieso als völlig unphilosophisch und irgendwie literarisch aus ihrem Blickfeld verbannt und weiter sprachkritisch oder sprachlos den Bedingungen der Wahrheit nachgeht. Ein Drittes aber gibt es: die hier dargestellten Philosophien der Sprache, der Rede und des Dialogs.

7 Literatur

- Apel, Karl-Otto (1963): Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn.
- Bacon, Francis (1620): Neues Organon. Hg. v. Wolfgang Krohn. Darmstadt 1990.
- Benveniste, Émile (1958): Catégories de pensée et catégories de langue. In: Problèmes de linguistique générale. Paris 1966, 63–74.
- Bühler, Karl (1934): Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. 3. Aufl. Stuttgart 1999.
- Crifò, Giuliano (Hg.) (1994): Retorica e filosofia in Giambattista Vico. Le „Institutiones Oratoriae“. Un bilancio critico. Neapel.

⁵⁰ Nietzsche 1873.

⁵¹ Vgl. Trabant 2003, 296 f.

- Dante Alighieri (1979): De vulgari eloquentia. In: Ders.: Opere minori. Bd. II. Hg. v. Pier Vincenzo Mengaldo. Mailand/Neapel, 1–237.
- Descartes, René (1637): Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. In: Œuvres de Descartes. Hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery. Bd. VI. Paris, 1–78.
- Du Bellay, Joachim (1549): La deffense et illustration de la langue francoyse. Hg. v. Henri Chamard. Paris 1904.
- Gerl, Hanna-Barbara (1974): Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla. München.
- Hamann, Johann Georg (1967): Schriften zur Sprache. Hg. v. Josef Simon. Frankfurt a. M.
- Hamsch, Björn (2007): „... ganz andre Beredsamkeit“. Transformationen antiker und moderner Rhetorik bei Johann Gottfried Herder. Tübingen.
- Herder, Johann Gottfried (1985–2000): Werke in zehn Bänden. Hg. v. Martin Bollacher u. a. Frankfurt a. M.
- Humboldt, Wilhelm von (1836–39): Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java. 3 Bde. Berlin.
- Humboldt, Wilhelm von (1903–36): Gesammelte Schriften. 17 Bde. Hg. v. Albert Leitzmann u. a. Berlin.
- Kant, Immanuel (1977): Werkausgabe. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.
- Leibniz (1765): Nouveaux essais sur l'entendement humain. Hg. v. Jacques Brunschwig. Paris 1966.
- Locke, John (1690): An Essay Concerning Human Understanding. 2 Bde. Hg. v. John W. Yolton. London/New York 1971–74.
- Mack, Peter (2011): A History of Renaissance Rhetoric 1380–1620. Oxford.
- Marienberg, Sabine (2006): Zeichenhandeln. Sprachdenken bei Giambattista Vico und Johann Georg Hamann. Tübingen.
- Nietzsche, Friedrich (1873): Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. III, 2. Berlin/New York 1973, 367–384.
- Simon, Ralf (Hg.) (2014): Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Heidelberg.
- Tory, Geoffroy (1529): Champ fleury ou l'art et science de la proportion des lettres. Hg. v. Gustave Cohen. Paris 1931.
- Trabant, Jürgen (1986): Apeliotes oder Der Sinn der Sprache. Humboldts Sprach-Bild. München.
- Trabant, Jürgen (1994): Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie. Frankfurt a. M.
- Trabant, Jürgen (2002): Der Gallische Herkules. Basel/Tübingen.
- Trabant, Jürgen (2003): Mithridates im Paradies. München.
- Trabant, Jürgen (2012): Weltansichten. Humboldts anthropologisches Sprach-Projekt. München.
- Vico, Giambattista (1710): Liber metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus). Übers. v. Stephan Otto und Helmut Viechtbauer. München 1979.
- Vico, Giambattista (1744a): Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. In: Opere. 2 Bde. Hg. v. Andrea Battistini. Mailand.
- Vico, Giambattista (1744b): La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744. Mailand.
- Vico, Giambattista (1744c): Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Übers. v. Vittorio Hösle u. Christoph Jermann. Hamburg 1990.