

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 63 (2016)

Heft: 1

Artikel: Die menschliche Stimme und die Tradition des Expressivismus : Überlegungen zum Sinn und Ursprung menschlicher Sprache

Autor: Liebsch, Burkhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760706>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BURKHARD LIEBSCH

Die menschliche Stimme und die Tradition des Expressivismus. Überlegungen zum Sinn und Ursprung menschlicher Sprache¹

„This voice [-] not listening to itself
but to the silence that it breaks.”

Samuel Beckett²

„Wahrhaft uneinnehmbar ist der Mensch nur im Ausdruck [...].
Vor lauter Kohärenz hat das Wort die Sprache verloren.“

Emmanuel Levinas³

1. VON DER MENSCHLICHEN SPRACHE (ZURÜCK) ZUR STIMME DES ANDEREN

Wie alt auch immer die Gattung *homo sapiens sapiens* sein mag, ihre Geschichte wäre nicht möglich geworden ohne die Fähigkeit symbolischer Kommunikation. Wenn wir der klassischen, vielfach zitierten aristotelischen Theorie folgen, lebten die Menschen schon immer vor allem deshalb als Menschen zusammen, weil sie mit vernünftiger Rede begabt waren. Doch dauerte es nach ersten Reflexionen über die Bedeutung der Sprache für menschliche Lebensformen im Kontext der antiken Philosophie mehr als weitere zwei Jahrtausende, bis die Sprache als solche und die Sprachlichkeit der menschlichen Gattung einschließlich der ihr eigenen Historizität zur Sprache kam. Mit Franz Bopp, Wilhelm v. Humboldt und Jakob Grimm wurde die Sprache scheinbar endgültig zum Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis.⁴ Als Objekt schien die Sprache im Zuge einer umfassenden Philologisierung erkennbar und im Zuge ihrer rückhaltlosen Histori-

¹ Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag im Rahmen des interdisziplinären Projekts *The cultural and scientific context of 'Jüdisches Sprachdenken' in 18th and 19th centuries*, Van Leer Institute, Jerusalem/Israel, am 4.–7. November 2008. Er wurde durch wenige Hinweise auf spätere Neuerscheinungen nachträglich ergänzt. Die Dokumentation der Ergebnisse dieses Projekts ist bei Fink seit einigen Jahren angekündigt unter dem Titel *Judentum und Sprachdenken. Beiträge zur Sprach- und Kulturtheorie der Moderne*.

² BECKETT, Samuel: *The Unnamable*, in: DERS.: *The Beckett Trilogy*. London: Pan Books 1979, 281.

³ LEVINAS, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i.Br.: Alber 1987, 432; DERS.: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 158.

⁴ Vgl. FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974, Kap. 8, V.

sierung zugleich beherrschbar zu werden. Was man den Einbruch der Geschichtlichkeit in die Sprache genannt hat, hat nicht nur deren Alter, ihre idiomatischen Verzweigungen, ihr tiefgreifenden kontingenten Umformungen, ihre außerordentliche semantische Liquidität und die interkulturelle Diffusion sprachlicher Artikulationsmöglichkeiten der Menschen zu Bewusstsein gebracht, sondern auch machtpolitische Aspirationen geweckt. Man hoffte, sich der eigenen Sprache als einer „nationalen Geisteskraft“ bemächtigen und auf diese Weise zugleich in unzweideutiger Abgrenzung von Fremden sich seiner selbst vergewissern zu können. So geriet die Sprache – als *langue*, nicht als *parole* – zum willfährigen Objekt politischer Bemächtigung.

Von Humboldts Theorie der *energeia* der Sprache als einer gelebten Wirklichkeit über die Pragmatik bis hin zur Karriere des Performativen in der Gegenwart macht sich freilich auch eine mächtige Gegenströmung bemerkbar, die in der als Objekt und virtuelles System begriffenen Sprache nur den sekundären Niederschlag eines sprachlichen Geschehens sieht, in dem sich allererst die Zeitigung all dessen vollzieht, was man der Sprache zutraut: Zeichengebung, Ausdruck, Kommunikation und Verständigung. Mindestens setzt diese Zeitigung die Anrede und Ansprechbarkeit eines Anderen voraus. Das haben mit Nachdruck vor allem jüdisch inspirierte Philosophen des 20. Jahrhunderts wie Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida zur Geltung gebracht.

Wenn sie als ‚jüdisch inspiriert‘ zu bezeichnendes Sprachdenken betrieben haben, dann gewiss nicht deshalb, weil man sie in ethnischer, politischer oder religiöser Hinsicht entsprechend eindeutig klassifizieren könnte. Und auch nicht deshalb, weil ihr Denken mit einem dichten Geflecht jüdischer Traditionen verflochten scheint, in dem sie sich immerhin selbst ausdrücklich immer wieder situiert haben. Vergessen wir nicht, dass gerade diesen Traditionen eine extreme Infragestellung dessen zu verdanken ist, was es überhaupt bedeutet, an eine Überlieferung anzuknüpfen, die in ihren subtilsten Formen eben das, worum es ihr religiös geht, verbirgt und der Aussagbarkeit (nicht aber der Ansprechbarkeit) entzieht, um es als solches, jeglichem menschlichen Zugriff Entzogenes, zu bewahren. Keineswegs wollten die Genannten als kabbalistische Schriftmystiker gelten, die auf der Spur einer ursprünglichen Stimme, welche die menschliche Sprache als solche inauguriert, immer neue Verrätselungen ihres Ursprungs produzierten. Aber sie wussten sich doch zutiefst einem Sprachdenken verpflichtet, das gerade im Wissen um die vielfache Verschüttung, Entstellung und Dissemination menschlicher Sprache unaufhörlich nach dem wahren ‚Einsatz‘ menschlicher Rede sucht, ohne dessen fortwährende Erneuerung die als virtuelles System begriffene Sprache buchstäblich keine

Bedeutung hätte.⁵ Diese Suche macht weder die Erforschung der Vielzahl menschlicher Sprachen obsolet noch zwingt sie dazu, jenen Einsatz naiv als geschichtlichen Ursprung der Sprache zu begreifen. Vielmehr forscht sie nach einer entstellten Wiederholung des Ursprungs in der ‚zerstreuten‘ Rede, selbst in der Rede, die ihn verleugnet. Wenn dabei irgendetwas – zumindest *prima facie* – als spezifisch ‚jüdisch‘ gelten kann, dann dies: die Apologie einer ‚menschlichen‘ Ansprechbarkeit, die trotz aller Deformation und Gewalt, der die Sprache unterliegt und die sie gelegentlich (in sog. *hate speech*) bis zur Unkenntlichkeit entstellt, zu bezeugen ist.

Werke jüdischer Philosophen wie Levinas, Buber und Rosenzweig sind freilich in einer schier unentwirrbaren Gemengelage von heterogenen interreligiösen und interkulturellen Gedanken situiert, die einander in Jahrtausenden angezogen, durchdrungen, aber auch abgestoßen und einander inspiriert, befremdet, durch Befremdung inspiriert und durch Inspiration befremdet haben. Dem wird kein Versuch gerecht werden können, durch immer neue Absteckung von dichten Grenzen exklusive Traditionen wie Besitztümer in Beschlag zu nehmen, deren Identität nur als eindeutig diesseits oder jenseits einer (etwa „deutsch-jüdischen“ oder „theologisch-philosophischen“) Demarkationslinie auszumachen und zu bewahren wäre. Viel reizvoller, aber auch dringlicher ist die Frage, ob das, was sich aus europäischen, biblischen, deutschen, jüdischen Quellen speist, eine neue Form inter- oder trans-nationaler Gastlichkeit hervorbringen kann, die aufgeschlossen gerade für diejenigen wäre, welche nicht in ‚unseren‘ Überlieferungen verwurzelt sind oder ihnen fremd und ablehnend gegenüber stehen.

⁵ Überaus deutlich wird das in G. Scholems Rekonstruktion der Sprachtheorie der Kabbala in: SCHOLEM, Gershom: *Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 7–71. Sie betont die Auffassung der reinen Ursprünglichkeit der Stimme Gottes, die die menschliche Sprache stifte als „wichtigste Erbschaft des Judentums“, aber zugleich auch deren rückhaltlose Auslieferung an eine sie entstellende und verbergende, sie dadurch zugleich verfälschende und bewahrende Tradition. In Scholems Ausführungen kommt es zu eigentümlichen Verwerfungen, die hier nicht weiter zu berücksichtigen sind; so z.B. zwischen dem Rekurs auf eine „akustisch“ (!) vernehmbare Stimme im Gegensatz zu einem Primat der Schrift, zwischen einer Mystik der Schrift bzw. des Buchstabens und einer ethischen Ansprechbarkeit des Menschen durch die Stimme des Anderen, aber auch zwischen *einer* privilegierten „menschlichen“ Sprache und der Vielfalt der Sprachen. Geht man von letzterer aus, wie es die moderne Sprachforschung verlangt, so zeigt sich, wie weit der sprachmystisch leichtfertig abgekürzte Weg von einer vielfältigen Ansprechbarkeit in einer Sprache (unter vielen) bis zu einem angeblich ersten Wort tatsächlich ist, dem zugetraut wird, vor aller menschlichen Sprachenvielfalt geradezu die Menschlichkeit des Menschen (primär im Modus des Gewissens, im Antworten auf einen ‚stillschweigenden‘ Anspruch des Anderen) zu stiften.

Warum spreche ich von Gastlichkeit?⁶ Sprache beginnt überhaupt nicht mit der seit Aristoteles so überaus privilegierten Aussage und auch nicht mit dem Gespräch oder Diskurs, in dem man möglichst rationalen Austausch pflegt; vielmehr setzt Sprache mit dem Anspruch des Anderen oder mit seiner Anrede ein (ggf. auch mittels eines lautlosen, bittenden Blickes). Ohne Anspruch bzw. Anrede eröffnet sich nicht einmal ein kommunikativer Raum, in dem Argumente auszutauschen oder Aussagen zu beurteilen wären. Paradoxerweise kommt aber diese elementare Voraussetzung dessen, was man mit Derrida die „Eröffnung der Sprache“ als solcher nennen kann, erst in den letzten Jahrzehnten zum Vorschein – wie in einer zentripetalen Bewusstwerdung.⁷ Man forscht nach dem Ursprung dieser Eröffnung aber nicht mehr in anthropogenetischer Perspektive, d.h. im Rückgang auf die Gattungsgeschichte, sondern vermutet ihn *als ständig neu zu wiederholenden in der Zwischenmenschlichkeit des Geschehens von Anrede und Erwiderung selbst*, das die Sprache und ihren Sinn jederzeit radikal in Frage stellen kann. Keineswegs ist dieser Sinn durch die Anthropogenese sprechender Lebewesen ein für alle Mal verbürgt. Im Gegenteil kann ihm der (gewaltsame) Gebrauch der Sprache wie auch die Verweigerung von Anrede und Erwiderung radikal zuwiderlaufen. So zwingen nicht zuletzt Phänomene der Sprachzerstörung wieder nach dem Sinn der Sprache zu fragen, der sich offenbar nicht darin erschöpft, möglichst eindeutig Wahres auszusagen, worauf man die Sprache von Platon bis hin zur sprachanalytischen Philosophie vorrangig verpflichtet hat.⁸ Weniger denn je sind wir uns dieses Sinns gewiss. Wir müssen die Sprache deshalb dort aufsuchen, wo sie rückhaltlos auf dem Spiel steht und zeigt, was sie kann – oder fatal versagt. Es bedarf wohl keiner näheren Erläuterung dessen, wie brisant diese Fragestellung zumal in politischer Hinsicht in einer Zeit ist, die vielen nichts überzeugender erscheinen lässt als die ‚Aufkündigung‘ jeglicher Gemeinsamkeit mit Anderen, vor allem mit radikalen Feinden, von denen man sich am Ende nicht einmal mehr ansprechen lassen will.

Diese Ansprechbarkeit, ohne die die Sprache als System keinerlei menschliche Bedeutung hätte, hat nach der Überzeugung jener jüdisch inspirierten Philosophen niemand (als Subjekt sogenannten „Sprachgebrauchs“) sich selbst zu verdanken. Sie ist vielmehr dem Anderen zu verdanken, wer auch immer er oder sie ist, woher auch immer sein oder ihr Anspruch rührt. Sprache ist so gesehen vom Anspruch des/r Anderen bzw.

⁶ In Anschluss an in diese Richtung zielende Gedanken, die besonders Emmanuel Levinas und Paul Ricœur angeregt haben. Dem im Einzelnen nachzugehen, würde den verfügbaren Rahmen dieses Beitrages jedoch sprengen.

⁷ Vgl. DERRIDA, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 150.

⁸ Noch bei Vincent Descombes hat es den Anschein, als habe sich die Philosophie nur mit Tatsachen (im Sinne Wittgensteins) oder mit Aussagen über Tatsachen zu befassen; vgl. DESCOMBES, Vincent: *Die Rätsel der Identität*. Berlin: Suhrkamp 2013, Kap. 2.

von seiner/ihrer Ansprechbarkeit her zu denken. Dieser Gedanke kann und muss sich vielleicht anlehnen an eine jüdische Überlieferung. Doch eine solche Anlehnung an sie muss nicht auf eine exklusive Berufung auf sie hinauslaufen. Letztlich geht es um die universale Dimension der Eröffnung menschlicher Sprachlichkeit, die durch keine ein für alle Mal erfolgte Stiftung ihres vermeintlichen Ursprungs verbürgt ist. Im Gegenteil steht sie immer wieder radikal auf dem Spiel.

Das zeigt sich, wenn jeglicher Anspruch Anderer in Abrede gestellt oder radikal ignoriert wird und wenn deren Ansprechbarkeit in keiner Weise mehr garantiert erscheint. Was so als politische Frage unübersehbar brisant wird, führt uns heute mehr denn je auf die Spur der radikalen, zwar jüdisch inspirierten, aber im Kern universalen Frage, wie die Sprache der Menschen eine ‚menschliche‘ sein, bleiben oder (wieder) werden kann. Auf diese Frage gibt das hier angesprochene jüdische Sprachdenken eine ethische Antwort – nicht aber im Rekurs auf die Naturgeschichte der menschlichen Gattung, sondern im Rückgang auf die Stimme des Anderen – die uns nicht nur in Folge des modernen „absurden Theaters“ Beckett-scher Provenienz, sondern mehr noch durch Versuche, sie radikal zum Schweigen zu bringen, als radikal fraglich erscheint. Wie sich dieses ethische Sprachdenken auf der Spur der Stimme eigentümlich kreuzt mit der gewöhnlich naturgeschichtlich aufgeworfenen Frage nach dem Ursprung der menschlichen Sprache, ist Gegenstand der folgenden, weitgehend auf die Tradition des Expressivismus fokussierten Überlegungen, die zugleich deutlich machen sollen, wie sehr das Aufkommen sprachphilosophischer Reflexion speziell seit dem 18. Jahrhundert im Rückblick verknüpft ist mit einer zunehmenden Radikalisierung einer Ethik menschlicher Sprachlichkeit, die erst im 20. Jahrhundert voll zur Geltung gekommen ist – nachdem man jegliche Gewissheit in der Frage eingebüßt hatte, wie Sprache und menschliche Natur zusammen zu denken sind.

2. DIE MENSCHLICHE STIMME, SINN UND URSPRUNG DER SPRACHE

Es kann keine Rede davon sein, dass nach „Jahrhunderten der Sprachvergessenheit“ (Jürgen Trabant) mit Johann G. Herder, Wilhelm v. Humboldt, Georg W.F. Hegel und schließlich Ernst Cassirer die Sprachphilosophie auf ein für alle Mal gesichertem Fundament stehen würde.⁹ Das zeigt sich nicht zuletzt an der Aufwertung, die die menschliche Stimme als Medium eines Sagens, das im Gesagten bzw. Verlautbarten nicht aufgeht, bei Emmanuel Levinas und anderen erfahren hat. Levinas folgt dabei der Spur des (sei es expliziten, sei es impliziten, im bloßen Blick zum Ausdruck kom-

⁹ Zur Fragwürdigkeit des nachträglichen Ziehens solcher Traditionslinien vgl. TRABANT, Jürgen: *Traditionen Humboldts* (= TH). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 61f., 67 zur „Linie“ Humboldt–Steinthal und zur „Linie“ Humboldt–Cassirer.

menden) Anspruchs des Anderen, den er in der Figur des Vokativs u.a. bei Martin Buber und Franz Rosenzweig zur Sprache gebracht fand, die sie, wie könnte es anders sein, nicht zuletzt mit einer neuen Auslegung der Abraham-Isaak-Fabel verknüpften. Obwohl der Stimme des Anderen hier bereits ein sprachphilosophisch zentraler Platz zukommt, hat sie bis heute ungeachtet mancher ‚Rehabilitationsversuche‘ nach wie vor einen schweren Stand.¹⁰ Mal bemängelt man mit Hegel, dass sie der Irreversibilität der Zeit nichts entgegensetzen habe; mal verdächtigt man sie im Gegenteil mit Derrida, einer weitgehenden Leugnung radikaler Abwesenheit, d.h. einer Ideologie ungetrübter Gegenwart des Subjekts bei sich Vorschub zu leisten.¹¹ Und wo sich die Philosophie im Besitz reiner, idealer Bedeutungen wähnt, scheint die Stimme nur mehr der „Signalisierung von Erlebnisgehalten“ zu dienen, deren expressive Mitteilung bloß sekundär in Betracht kommt oder sogar vernachlässigbar erscheint, wie Jürgen Habermas gegen Edmund Husserl eingewandt hat. Im Übrigen erfreut sich die Stimme aber metaphorischer Beliebtheit, die uns vielfach im Unklaren darüber lässt, mit welchen Phänomenen wir es eigentlich zu tun haben, wenn von ihr die Rede ist.¹² So sagt die Stimme des Gewissens bei Martin Heidegger im Grunde nichts; ihr Ruf macht weder Lärm, noch enthüllt er eine Botschaft. Wenn das Dasein im Gewissen sich selbst ruft, wie Heidegger schreibt, so bleibt es doch stumm. Und wenn die Stimme als Stimme des Gewissens das „Menschliche“ des Daseins ausmachen soll, so muss man doch feststellen, dass es sich nur um eine Art Schweigen handelt.¹³

Demgegenüber sucht Paul Ricœur in einer gewagten Verknüpfung von Kant, Heidegger und Levinas den Gedanken zu retten, dass sich mittels der besagten Stimme ein vom Anderen affiziertes Selbst bezeuge, das sich dazu aufgerufen erfahre, dem Anspruch bzw. Ruf des Anderen gerecht zu werden. Auch der Anspruch des Anderen braucht nicht laut zu werden; dennoch soll er angesichts des Anderen etwas Bestimmtes sagen bzw. besagen: du sollst nicht töten nämlich. Jedes Gesicht sei in diesem Sinne „ein Berg Sinai“, der das Selbst als radikal vom Anderen affiziert zu denken zwingt, schreibt Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer*.¹⁴

¹⁰ Vgl. TRABANT, Jürgen: *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, Kap. 5; KOLESCH, Doris/KRÄMER, Sybille (Hgg.): *Stimme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006; VF.: *Die Stimme des Anderen. Kritische Anmerkungen zu ihrer aktuellen ‚Rehabilitierung‘*, in: DERS.: *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2010, Kap. V.

¹¹ HABERMAS, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, Kap. VII.

¹² GÖTTERT, Karl-Heinz: *Geschichte der Stimme*. München: Fink 1998.

¹³ RICŒUR, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink 1996, 418.

¹⁴ RICŒUR: *Das Selbst als ein Anderer*, 404, 411. Ob die auf diese Weise im Lichte der Herrschaft des moralischen Gesetzes nahe gelegte Deutung der Affizierbarkeit des Selbst vom Anspruch des Anderen überzeugt, bleibe dahingestellt.

Wer der Andere letztlich ist, woher der „Ruf“ des Anderen stammt, und was er vernehmen lässt, kann allerdings keine Philosophie des Selbst aus eigener Kraft ermitteln. Erklärtermaßen bewegt sie sich hier (bei Ricœur) auf der Spur einer Überlieferung, die sich in Gershom Scholems Worten als Tradition zwischen das „Absolutum des göttlichen Wortes, welches die Offenbarung ist, und dessen Empfänger stellt“¹⁵; und zwar so, dass man sich nur noch auf der Spur des Wortes bewegen kann, ohne es je in ursprünglicher oder reiner Form zu vernehmen.¹⁶

Was bliebe demnach vom Ursprung der menschlichen Sprache im Geist dieser Überlieferung? Kein Wort und erst recht keine Aussage jedenfalls; lediglich die überlieferte und in der Rezeption der Überlieferung¹⁷ jedes Mal aufs Neue sich abzeichnende, aber auch vielfach verwischte oder entstellte Spur des Übergangs zur menschlichen, vernehmbaren Sprache bzw. das, was bei Derrida die Eröffnung der Sprache als solcher heißt. Diese Eröffnung hat nicht im Tier-Mensch-Übergangsfeld in einer fernen Vergangenheit der menschlichen Gattung ein für alle Mal stattgefunden; vielmehr ereignet sie sich dort, wo der Andere angesprochen wird – und zwar mit dem vollen, rückhaltlosen Risiko, ganz und gar ins Leere zu laufen, ohne Gehör zu finden (und nicht einmal überhört zu werden). Ohne Ansprechbarkeit des Anderen kann es indessen keine ‚menschliche‘ Sprache geben, die sich ihrerseits auf der Spur der Stimme des Anderen bewegt, welche die Menschen in Anspruch nimmt. Jedoch reduziert sich der Anspruch des Anderen für Ausleger der Tora wie Levinas nicht auf akustisch Vernehm-

¹⁵ SCHOLEM, Gershom: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 105.

¹⁶ Scholem hat in seinem Buch *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* gezeigt, wie weit dieser Gedanke bezeichnenderweise gerade von denjenigen getrieben worden ist, die sich rückhaltlos der jüdischen Überlieferung überantwortet haben. Dem Rabbi Mendel von Rymanów werde eine „volle Zuspitzung“ von Gedanken des Maimonides zugeschrieben, die besagten, „nicht einmal die ersten beiden Gebote [stammten] aus einer unmittelbaren Offenbarung“. Auf jene Spur führte demnach nichts als jenes hebräische *Aleph*, das Scholem unter Hinweis auf die kabbalistische Überlieferung als das Element präsentiert, „aus dem jeder artikulierte Laut stammt“. „In der Tat haben die Kabbalisten den Konsonanten *Aleph* stets als die geistige Wurzel aller anderen Buchstaben aufgefasst, der in seiner Wesenheit das ganze Alphabet und damit alle Elemente menschlicher Rede umfaßt. Das *Aleph* zu hören ist eigentlich so gut wie nichts, es stellt den Übergang zu aller vernehmbaren Sprache dar [...]“. SCHOLEM, Gershom: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 47f. Schon des öfteren ist auf die Verwandtschaft des *Aleph* mit Derridas *différance* hingewiesen worden.

¹⁷ Zum Traditionsdenken Scholems vgl. WEIGEL, Siegrid: *Scholems Gedichte und seine Dichtungstheorie*, in: NOOR, Ashraf (Hg.): *Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne*. Freiburg i.Br.: Alber 1999, 253–282, hier: 259, 263. Die Autorin betont den der überliefernden Tradition rückhaltlos überantworteten Ursprung der Sprache, der keine „Aussprechbarkeit“, wohl aber „Ansprechbarkeit“ derer, die sich in ihr situieren, auf der Spur einer abwesenden Stimme impliziere.

bares.¹⁸ „Menschlich“ werde die Sprache nur durch eine Ansprechbarkeit im Modus der Verantwortlichkeit, die „von der jüdischen Bibel entdeckt“ worden sei, aber von Anfang an „in der Menschlichkeit des Menschen angelegt“ gewesen zu sein scheint. Das suggeriert Levinas in seiner Auseinandersetzung mit Wassili Grossman.¹⁹ So gesehen kann man nur in ethischen Begriffen von „menschlicher“ Sprache sprechen; und zwar unter Rekurs auf eine Affizierbarkeit durch den – sei es expliziten, sei es stillschweigenden – Anspruch des Anderen, der nicht laut werden muss, um doch, auch widerwillig, als dessen „Stimme“ Gehör zu finden.

Gewiss ist Levinas kein Sprachmystiker, der im Entziffern rätselhafter Buchstaben oder in deren exaltierter Artikulation religiöse Geheimnisse bezeugen möchte. Doch glaubt auch er an die Sprache als Spur einer ursprünglichen Stimme, die selbst dann noch vernehmbar bleiben soll, wenn die Überlieferung sie zu verschütten droht. Er will zeigen, dass wir uns angesichts jedes Anderen, als von ihm in Anspruch Genommene, auf der Spur dieser Stimme bewegen, die allerdings nicht laut werden müsse, um Gehör zu finden.

Prima facie könnte dieser Ansatz eines ethisch-jüdischen Sprachdenkens kaum entfernter sein von der meist Herder und Humboldt zugeschriebenen (in Wahrheit aber weiter zurückreichenden und im Jahrhundert der Aufklärung weiter verbreiteten) Rehabilitierung der Frage nach dem Ursprung menschlicher Sprache, die gerade von der Artikulation der Stimme ausgeht, ohne dabei deren ethischen Sinn vorauszusetzen. Doch zeigt sich bei näherem Hinsehen, wie sich schon das ‚naturgeschichtliche‘ Fragen nach dem Ursprung der Sprache auf bloße Hypothesen (Jean-Jacques Rousseau²⁰) zurückziehen musste und außerstande war, im Rekurs

¹⁸ Eben das legt Scholem in seiner Interpretation kabbalistischer Sprachtheorie nahe, der es allein um die Ansprechbarkeit Gottes geht. Doch setzt auch diese Theorie einen der Spur dieser Ansprechbarkeit folgenden Leser der Tora voraus und beruft sich explizit auf die Stimme des Anderen. Levinas, scheint mir, wendet die offenbar derart zweideutige Ansprechbarkeit ganz und gar ins sog. „Zwischenmenschliche“ und lässt zugleich jeglichen schriftmystischen Ansatzpunkt hinter sich; vgl. SCHOLEM: *Judaica III*, 7, 15, 38f., 53.

¹⁹ LEVINAS, Emmanuel: *Jenseits des Buchstabens*, Bd. I: *Talmud-Lesungen*. Frankfurt/M.: Neue Kritik 1996, 14; sowie DERS.: *Stunde der Nationen, Talmudlektüren*. München: Fink 1994, 98, 103. Die skizzierte Deutung beziehe ich auf die Seiten 135–140 ebd. In dem Aufsatz „Monotheismus und Sprache“ (1952) benennt der Autor die unbedingte und unumgängliche Herausforderung zu antworten und ein Gespräch mit dem Anderen aufzunehmen, als den Kern seiner Philosophie (LEVINAS: *Schwierige Freiheit*, 126). Genau darauf ist Levinas' Deutung jener „Sprachvergessenheit“ zu beziehen, die zu einer „Welt ohne Wort“ geführt habe, in der sich „das ganze Abendland wieder[erkennen]“ müsse (ebd., 157), wie Levinas wenig später (1957) schreibt. – Vgl. zu Levinas und Grossman VF.: *Der Feind als Mensch und der Mensch als sein eigener, radikaler Feind. Zeugnis einer unannehmbaren Gemeinschaft. Wassili Grossmans Leben und Schicksal*, in: DERS.: *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Kap. III.

²⁰ Vgl. FRANZEN, Winfried: *Einleitung*, in: MAUPERTUIS, Pierre L.M. de: *Sprachphilosophische Schriften*. Hamburg: Meiner 1988, VII–LXIV, hier: XXXVI.

auf den vermeintlichen Ursprung zugleich den Sinn menschlicher Sprache aufzuklären. Das gilt sowohl für die gattungsgeschichtliche als auch für die ontogenetische Frage nach ihrem Ursprung. Jean Itard, der unter seinerzeit verbreitetem Rückgriff auf Étienne B. de Condillac die Entwicklung der Sprache beim Einzelnen studierte, vermisste bei seinem wilden Schützling Victor v. Aveyron, an dem er die Theorie Condillacs hoffte bestätigt zu finden, alsbald den „wahren Gebrauch des Wortes“.²¹ Doch worin liegt der überhaupt? Im Ausdruck von Empfindungen als solchem? Im Ausdruck von Gedanken als geistiger Verleiblichung und Darstellung eines ansonsten unzugänglichen Innenlebens? Oder darin, sich kommunikativ auszudrücken?

Genau das behauptet Charles Taylor in einer einflussreichen Reinterpretation der wie üblich v.a. mit den Namen Johann G. Herders und Wilhelm v. Humboldts verknüpften Grundlegung moderner, als expressivistisch charakterisierten Sprachphilosophie. Damit verknüpft Taylor die These, im Rekurs auf den Ursprung der menschlichen Sprache habe man endlich auch ihren genuinen Sinn entdeckt, den Sinn nämlich, der „Tiefe“ subjektiver Erfahrung zu kommunikativem Ausdruck zu verhelfen. Diese Einschätzung steht in bemerkenswertem Kontrast zu einem Sprachdenken jüdischer Provenienz, das im sei es naturgeschichtlichen, sei es evolutiv-nären Rekurs auf den Ursprung oder auf die zerstreuten Anfänge menschlicher Sprache gerade die ethische Dimension ihres Sinns verkannt sieht.

Am Beispiel der menschlichen Stimme soll im Folgenden deutlich werden, wie sich die naturgeschichtliche Perspektive des Forschens nach dem Ursprung menschlicher Sprache öffnet für die Infragestellung ihres ethischen Sinns und wie umgekehrt die in vor allem jüdisch inspirierter Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts bedachte ethische Eröffnung der menschlichen Sprache als solcher nachträglich zu einer Revision des Ursprungsdenkens führen kann. So möchte ich gleichsam einen virtuellen Fluchtpunkt markieren, an dem sich die in der Aufklärung angebahnte Frage nach dem Ursprung der menschlichen Sprache mit deren Ethik überschneidet und wo umgekehrt die Ethik einen ‚rein menschlichen‘ Ursprung in Betracht zieht.²²

²¹ MORAVIA, Sergio: *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Ullstein 1977, 100.

²² Eine nähere, hier nicht zu leistende Untersuchung müsste zeigen, wie sich in Folge dieser Fragestellung das Verständnis des „Ursprungs“ menschlicher Sprache verändert, der einerseits gewiss nicht mehr als „naturhistorischer“ gelten kann, andererseits aber auch nicht in gattungsgeschichtlich zerstreuten Anfängen menschlicher Sprachlichkeit sich auflöst oder auf die Frage der systematischen Beschaffenheit der Sprache zu reduzieren ist; vgl. MENNINGHAUS, Wilfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 34. Im Übrigen sind die folgenden Überlegungen weit entfernt davon, die Ethik der Sprache umfassend anzusprechen. Ganz außer Betracht bleibt der seit J. Böhme geläufige Topos der adamitischen Namengebung sowie das Denken der Sprache im Zeichen des Bösen (vgl. ebd., 43f.), aber auch die mit dem Namen J.G. Hamanns verbundene „säkularisie-

Zuerst gehe ich kurz auf die Tradition des Expressivismus und ihren sprachphilosophischen Ertrag ein, wie er bei Taylor gesehen wird (3. Teil); zweitens möchte ich (im Rückgang auf Herder, Humboldt und Hegel) zeigen, wie in dieser Tradition die menschliche Stimme zur Geltung kommt (4. Teil); und drittens werde ich daran erinnern, wie sich in einer jüdischen Perspektive von Levinas und Rosenzweig her die Herausforderung stellt, die Eröffnung der Sprache als solche neu zu bedenken (5. Teil).

Indem ich diese Frage mit der Tradition des Expressivismus konfrontiere, verfare ich eingestandenermaßen in gewisser Weise anachronistisch. Ich erzähle keine ‚Geschichte‘ in chronologischer Ordnung nach. Vielmehr skizziere ich eine nachträgliche Infragestellung der modernen, besonders expressivistisch ansetzenden Sprachphilosophie ausgehend von der menschlichen Stimme und von der ethischen Bedeutung, die ihr im jüdischen Kontext meiner Bezugsautoren zugeschrieben wird. Es wird so gesehen um weit mehr gehen, als ‚nur‘ um Sprache. Zur Diskussion steht, was ‚uns‘ (selbst Fremde) – minimal, wenigstens – miteinander verbindet: wenn nicht die Zugehörigkeit zu einer Kultur, das Sprechen einer Sprache oder die Abstammung von einem weit entfernten Ursprung, dann – vielleicht – wenigstens die Ansprechbarkeit durch die Stimme des Anderen. Es geht insofern um den menschlichen Sinn der Sprache selbst.

Wer das für eine reichlich hoch gegriffene und kaum einlösbare Formulierung hält, der sei u.a. daran erinnert, dass der Sprachtheoretiker Jürgen Trabant in seinem Essay *Hören und Erwidern. Vom Ohr zur Stimme in der deutschen Sprachphilosophie um 1800* einen zentralen Abschnitt genau so betitelt hat: „Der Sinn der Sprache“. Die Rede ist dann davon, dass „die Sprache den Menschen menschlich macht“; „und wenn das Ohr das Organ für dieses Menschliche überhaupt ist, dann ist natürlich auch das Ohr der menschliche Sinn par excellence“ oder, in Herders Worten, die „eigentliche Thür zur Seele“ (TH, 179f.).

Derartige Formulierungen gehen uns heute nicht mehr leicht von den Lippen. Nicht nur der Philosophie und der Psychologie ist längst die Seele abhandengekommen; wir möchten auch gerne wissen, was denn durch jene „Tür“ Einlass finden oder begehren soll. Wenn das Ohr bzw. das Gehör nicht bloß Gegenstand einer Physiologie der Sinne sein kann, weil es mit einem Begehren zu tun hat, für das es sich als mehr oder weniger ‚aufgeschlossen‘ erweisen kann (oder muss), bezeugt es dann, im Maße seiner Aufgeschlossenheit, zugleich das, was denjenigen, der hört, ‚menschlich‘ macht? Bewegen wir uns, wenn wir hier von einem Begehren und Bezeugen reden, überhaupt noch auf bloß sprachphilosophischem Gelände?

rende Anverwandlung“ sprachmystischer, v.a. kabbalistischer Topoi im Sinne einer im alltäglichen Sprachgebrauch „rein auf den Menschen“ gegründeten Erfahrung eines integralen Zusammenhangs von Vernunft und Offenbarung (ebd., 7, 20ff., 196f., 211). Die speziell ethischen Implikationen dieses Ansatzes wären allemal erst herauszuarbeiten.

Auf diese Frage komme ich am Ende zurück. Zuerst aber nun zum Begriff des Expressivismus bei Taylor.

3. VON CHARLES TAYLOR (ZURÜCK) ZU JOHANN G. HERDER

Geläufig ist der Begriff Expressionismus als Bezeichnung für eine Kunst-richtung des 20. Jahrhunderts. Genau so lautete ursprünglich der Terminus, um den es hier als Bezeichnung einer radikalen Wende im modernen Sprachdenken bzw. einer originären Hinwendung zu einer unverkürzten Sprachphilosophie überhaupt geht. Dieser Terminus findet sich bei Isaiah Berlin, auf den sich der kanadische Philosoph Charles Taylor wiederholt beruft. Um aber irreführenden Verwechslungen vorzubeugen, entschloss sich Taylor in seinem *Hegel*-Buch zu einer terminologischen, von Berlin offenbar akzeptierten Weichenstellung und ersetzte den Begriff Expressionismus durch den Terminus *expressivism*.²³ Dabei unterstellt er, weiterhin das zu meinen, was I. Berlin in seiner Situierung Herders im Kontext der Aufklärung im Blick gehabt habe.²⁴ Taylor stützt sich auf Berlin, um in dessen Reinterpretation der Geschichte moderner Sprachphilosophie tatsächlich so etwas wie eine – verborgene, noch längst nicht im Ganzen ausgelotete und ausgeschöpfte²⁵ – Tradition sichtbar zu machen, die das Phänomen des menschlichen, sprachlich vermittelten Ausdrucks ins Zentrum ihres Interesses gerückt hat. Ich werde darauf zunächst eingehen, um dann zu zeigen, dass diese Tradition des Expressivismus nicht allein aus diesem Grund so bemerkenswert ist; vielmehr scheint sie mir besonders deshalb bemerkenswert, weil sie vom Phänomen des Ausdrucks aus den Sinn menschlichen Sprechens und menschlichen Lebens überhaupt, insofern es ein durch sprachliche Expression zu realisierendes ist, (erstmalig) radikal in Frage gestellt hat.

Herder wird von Taylor als Wortführer einer Anthropologie des Ausdrucks vorgestellt, die nicht etwa zu einem vormodernen Begriff mit Bezug auf ein vom Ausdruck zu realisierendes Ideal zurückkehre, das sich an einer vorgegebenen, idealen Ordnung orientiert²⁶; vielmehr gehe es Herder um den originären Ausdruck einer individuellen Subjektivität als „Realisierung eines Selbst“, das sich nicht als bloße Verwirklichung eines Plans oder einer Idee begreifen lasse. Der Sinn der Realisierung liege nicht darin,

²³ TAYLOR, Charles: *Hegel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, 28.

²⁴ Vgl. BERLIN, Isaiah: *Herder and the Enlightenment*, in: DERS.: *The Proper Study of Mankind*. London: Pimlico 1995, 359–435; MARKOVA, Ivana: *The origin of the social psychology of language in German expressivism*, in: *British Journal of Social Psychology* 22 (1983), 315–325.

²⁵ Diese Tradition ließe sich ohne weiteres vom sog. Paradox des Ausdrucks bei Merleau-Ponty ausgehend bis in die Gegenwart hinein fortschreiben, was bei Taylor weitgehend unberücksichtigt bleibt. Vgl. MERLEAU-PONTY, Maurice: *Die Prosa der Welt*. München: Fink 1984, 33–68.

²⁶ TAYLOR: *Hegel*, 29

hervorzubringen, was wir ohnehin sind (mit Aristoteles: Menschen oder „sprechende Lebewesen“ usw.), sondern wer wir sind, unser Selbst, das uns auf unsere „eigene Art menschlich“ sein lasse.²⁷ Dieses Selbst zeichnet sich nur im Nachhinein ab im Zuge einer nachträglichen Bewahrheitung des Ausdrucks: Bis er möglich war, wussten wir nicht, „was wir wirklich fühlten oder wünschten“.²⁸ Taylor spricht in diesem Zusammenhang von einer „Klärung“ der Bedeutung des Ausdrucks. Doch dessen nachträgliche Klärung greift tiefer ein, als es Taylor vermuten lässt, wo er nur von der Vervollständigung einer individuellen Art und Weise spricht, Mensch zu sein. Die Realisierung des Ausdrucks „klärt“ nicht nur, „was wir [ohnehin] sind“, sondern zeitigt womöglich ein neues Selbst, nicht zuletzt in den Medien der Kunst und der Sprache, die sich nicht mehr an einem vorgegebenen *logos* orientieren, sondern „poietische“ Kraft gewinnen. Dabei lässt die Poiesis der Sprache ihr traditionelles Verständnis als Mittel bloßer Repräsentation hinter sich.²⁹

Mit dieser Auffassung des Expressivismus verknüpft Taylor eine weitreichende Umdeutung des Sinns neuzeitlicher Philosophie: Erst der Expressivismus habe es – schließlich bei Heidegger und Maurice Merleau-Ponty – möglich gemacht, ein „epistemologisch“ beschränktes Denken zu überwinden, das ein von der Welt distanzierendes, in ihr nicht situiert vorzustellendes Subjekt lediglich im Modus der Repräsentation mit einer indifferenten äußeren Welt von Dingen in Beziehung habe treten lassen.

Seinerseits will Taylor aber die Situierung des Subjekts in der Welt so verstehen, dass es als immer schon „engaged in realizing a form of life“ zu gelten hätte, d.h. als Teil einer Lebensform, die es mit Anderen teilt. Mit diesem Ansatz verbindet Taylor die weitreichende „moralische“ Aussicht einer Wiedereinfügung des sprechenden Subjekts in ein Kollektiv, in dem es seine Identität verbürgt finden soll – im Gegensatz zu einem welt-losen Subjekt, das nicht weiß, wer es ist (PhA, 8, 11f.). Dem Denken einer solchen Wiedereinfügung hätten Herder und Humboldt bereits vorgearbeitet, die nun gleichsam als Proto-Kommunitaristen dastehen, zumal die Zugehörig-

²⁷ TAYLOR: *Hegel*, 30.

²⁸ TAYLOR: *Hegel*, 32f.; vgl. DERS.: *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press 1995 (= PhA), 79, wo I. Berlins Interpretation Herders im Sinne einer „expressivist notion of the human person“ in Anspruch genommen wird.

²⁹ TAYLOR: *Hegel*, 32–37. Die aktuelle Diskussion über die *politische* Bedeutung der Stimme, wie wir sie besonders im Werk Jacques Rancières finden, ist ohne die skizzierte Entwicklung nicht zu verstehen. Vgl. RANCIÈRE, Jacques: *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris : La fabrique-éditions 2000; DERS.: *Das Unbehagen in der Ästhetik*. Wien: Passagen 2007; VF.: *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2012; DERS.: *Unaufhebbare Gewalt? Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2015, Kap. XI.

keit zu einer Lebensform auch die Identifikation mit sog. „starken Wertungen“ einschließen soll.

Gemeinsame Sprache „creates a bond of common understanding“ und eine Sensibilität für richtigen Sprachgebrauch, der Dinge einschließe, die es wert sind, beachtet oder verwirklicht zu werden (PhA, 86f., 106, 113). Einer Lebensform zuzugehören heißt so gesehen, „being responsive to issues of strong value“ (PhA, 107, 120) und Teil einer moralischen Welt zu sein. Letztere bezeichnet Taylor auch als „our house of being“ oder als gemeinsamen Raum, den Menschen miteinander teilen – wenn nicht alle, so doch wenigstens diejenigen, die sich den gleichen Werten verpflichtet fühlen (PhA, 109, 111).

So geht Taylor sozialphilosophisch weit über Herder hinaus. Von Anfang an integriert er das sprachlich expressive Leben des Einzelnen einer kollektiven Lebensform, die sich durch starke Wertungen behauptet und abgrenzt; und zwar derart, dass man sich fragen muss, ob die Situierung des Subjekts, der Taylor mit Heidegger und Merleau-Ponty zur Geltung verhelfen will, nicht auf dessen kontextuelle Beschränkung hinaus läuft. (Wird es sich als ansprechbar bzw. im Modus des Hörens ‚aufgeschlossen‘ nicht stets nur für diejenigen erweisen, die seiner jeweiligen Lebensform moralisch zugehören?)

Sprachphilosophisch nicht weniger brisant ist eine andere Weichenstellung, die Taylor mit Heidegger vornimmt. Die Situierung des Subjekts in der Welt soll nämlich konsequent nicht-subjektivistisch zu verstehen sein. Dass sich ihm überhaupt etwas als etwas zeigt, sei keinem subjektiven Tun zu verdanken, sondern einer ontologischen „Lichtung“ (PhA, 9, 115), die jedes Wissen von der Welt und jede Repräsentation, Benennung und Bezeichnung bereits voraussetze.³⁰ So liest Taylor die Geschichte der modernen Sprachphilosophie von Heideggers „Hören auf die Sprache“ und Merleau-Pontys Phänomenologie des Zur-Welt-Seins³¹ her nachträglich neu.

Aber bei Heidegger droht die Spur der Stimme des Anderen schließlich im Hören auf das Sein unterzugehen, geht es ihm doch um ein „Hören auf die Sprache [...], nicht auf andere Individuen, denn ‚eigentlich‘ spricht für Heidegger die Sprache selbst, unabhängig vom Menschen“. Es handelt sich, meint Manfred Riedel, um ein „monologisches Verständnis der Sprache, das sie aus dem dialektischen Urverhältnis der Zweiheit des Sprechens-Hörens herausbricht“.³²

³⁰ PhA, 10f., 72, 75–78, 91.

³¹ Ob Taylor mit diesem Kurzschluss Heideggers und Merleau-Pontys der Sache gerecht wird, bleibe dahingestellt (PhA, 22f., 33, 25, 28).

³² Das kann so freilich allenfalls für den späten Heidegger, nicht schon für *Sein und Zeit* gelten; vgl. RIEDEL, Manfred: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik* (= HS). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 63; HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer ¹⁵1984, 163 (§ 34). Im Übrigen lasse ich Riedels Bemerkung im Hinblick auf

Wenn die zunächst intuitiv formulierte These zutrifft, dass menschliche Sprache sich ohne die Stimme des Anderen (und das Hören bzw. Hören auf sie) nicht denken lässt, haben wir allen Grund dazu, die Geschichte des Expressivismus noch einmal neu zu lesen. Denn Taylor rekonstruiert sie ja so, als fände sie endlich beim späten Heidegger zu ihrer Wahrheit; dort aber verhallt der Ruf des Anderen ungehört oder kommt als solcher erst gar nicht zur Geltung.³³

Für Taylor ist Herder wirklich die „hinge figure“, die die Wende zu einer genuinen, nicht an Heidegger vorbei zu denkenden Sprachphilosophie einleitet. Eine entsprechende Einordnung müssen sich auch Humboldt, der die Sprache als *energeia* eines Rede-Geschehens denkbar gemacht hat, und Cassirer, der den Blick für die ganze Weite symbolischer Formen geöffnet hat, gefallen lassen (PhA, 98, 100).³⁴ Ich möchte mich aber im Folgenden mit wenigen Bemerkungen auf Herder konzentrieren, um dann zu fragen, ob von Herder her nicht die menschliche Stimme in einer Art und Weise zur Geltung kommt, die sich nicht auf den Expressivismus à la Taylor aufzäumen lässt.

4. JOHANN G. HERDER, WILHELM V. HUMBOLDT UND DER SINN DER SPRACHE

Bekanntlich kommt Herder³⁵ in seiner Auseinandersetzung besonders mit Condillacs Modell des Ursprungs der menschlichen Sprache zu dem Schluss, aus purem Geräusch werde sich niemals die Sprache ableiten lassen (US, 17ff.).³⁶ Zwar hätten die Menschen eine „Sprache der Empfindung“ mit den Tieren gemeinsam – auf der Ebene „empfindsamer Maschinen“, die ihre Schmerzäußerungen beispielsweise „auf andre Geschöpfe

den späten Heidegger hier lediglich als wichtige Problemanzeige eines Forschungsdesiderats gelten, nicht als unanfechtbares Ergebnis.

³³ In der Lichtung des Seins erweisen wir uns für Taylor als „responsive to a call“ (PhA, 119); aber es ist fraglich, ob das bedeutet, auf jemanden zu hören (ebd., 124, 118). Überdies revoziert Heidegger ausdrücklich das (von Taylor bemühte) Verständnis der Sprache als „Ausdruck“ (vgl. HEIDEGGER, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske 1979, 14, 128ff., 247 zum Begriff des Ausdrucks [von Gedanken] bei Humboldt, sowie 28f. zum Begriff des „Heißens“). Levinas erkennt in diesem Kontext ein „Judaisieren“ des ‚griechischen‘ Denkens; LEVINAS, Emmanuel: *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen 1996, 163.

³⁴ Vgl. PhA, 97, 109. Gleichwohl ist Taylor davon überzeugt, der „expressivism did not put an end to subjectivism“ (ebd., 117). Es geht hier nicht um eine verkürzte Erfolgsgeschichte.

³⁵ HERDER, Johann G.: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772] (= US). Stuttgart: Reclam 1985.

³⁶ Es würde sich lohnen, im Lichte dieser Kritik Condillacs Theorie des Ursprungs der menschlichen Sprache nochmals zu lesen. Die Ursprungsfiktion zweier Kinder, die „nach der Sintflut [...] in der Wüste umherirrten, bevor sie die Verwendung irgendwelcher Zeichen kannten“, nimmt eine menschliche Affizierbarkeit durch Rufe (nach Hilfe) in Anspruch, die sie als instinktiv einstuft, ohne sie ihrerseits weiter genetisch ableiten zu können; vgl. CONDILLAC, Étienne B. de: *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse* [1746]. Leipzig: Reclam 1977, 187f.

richten“ und sie infolge dessen zu „mitfühlendem Vernehmen“ aufgrund eines offenbar für unverbrüchlich gehaltenen „Bandes der Natursprache“ bewegen können (US, 15f.). Doch die eigentliche Sprache setze erst mit der „Besonnenheit“ ein, die nur in einem freien, von der Herrschaft des Instinkts befreiten Leben möglich sei (US, 28, 31). Was Herder freilich zum Sprachlernen schreibt, zeigt, dass er es auch in völliger Einsamkeit für möglich gehalten hat. Der ihm des öfteren zugeschriebene Primat des Gehörs bedeutet nicht, dass Herder es ‚sozial‘, in Bezug auf den Anderen gedacht hätte.³⁷ Er glaubt, es gebe keinen seelischen Zustand, der nicht wortfähig wäre; allein aufgrund der „Besinnung“ aber werde ein Zeichen möglich, das dann auch als Merk-Mal und Merk-Wort bzw. als Mitteilungswort für andere fungieren könne (US, 33, 36, 43, 86). Dass Herder hier von einem „dialogisieren“ spricht, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass er Anderen im Erwerb der Sprache eine sozusagen nur beiher spielende Funktion zuerkennt. Gesellschaft scheint ihm erst zur Fortbildung der Sprache notwendig; und ohne Gesellschaft gerät das sprechende Subjekt leicht in eine Verfassung der Verwilderung, wie er meint. Mit einer genuin kommunikativen Erklärung des Sprachursprungs und -sinns haben wir es hier indessen nicht zu tun.³⁸

Zwar ist „keiner für sich da“. Jeder einzelne Mensch „ist in das Ganze des Geschlechts eingeschlossen, ist nur eins für die fortgehende Folge“ (US, 98f.). Aber damit behauptet Herder nur, dass nach dem verlorenen Ursprung der Sprache und ungeachtet ihrer Zerstreuung in verschiedenen Sprachen dennoch ein einheitlicher Sinn der Sprache unangefochten Bestand habe.³⁹ Deshalb spricht er von einer künftigen „Fortbildung der Sprache für die ganze Gattung“; von einer „Haushaltung des ganzen Geschlechts“ und von einer „Kette der Kultur“, an die gleichsam alle Menschen gelegt seien (US, 113ff.).

Unübersehbar gerät Herder aber in Folge dessen in Konflikt mit seiner Rede vom Menschen als erstem Freigelassenen der Schöpfung⁴⁰, der einerseits nicht mehr auf die Stimme der Natur hören muss und der andererseits zu einem poetischen sprachlichen Selbstverhältnis befreit scheint, das sich als ateleologisch, ohne Perspektive der Vollendung perfektibel

³⁷ Vgl. US, 57, 87, 160, 182. Das Ohr macht im „besonnenen“ Hören aus dem unartikulierten Laut (*psophos*) einen sinnvollen (*phoné*), dabei findet nur Hören auf das lautliche Objekt, nicht auf den Anderen statt (TH, 183).

³⁸ US, 95, 97, 119, 162f.; vgl. TRABANT: *Artikulationen*, 103; BÜHLER, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [1934]. Frankfurt/M.: Ullstein o. J., 86.

³⁹ US, 67, 122 zum göttlichen Ursprung und zur Verbreitung der Sprache auf der Erde (106f.), die durch gegenseitigen Hass und Verachtung zu deren Zersplitterung zu führen droht (ebd., 109f.), bis dass der gemeinsame Ursprung der Sprache „verwirrt“ wird (ebd., 112).

⁴⁰ HERDER, Johann G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Bd. 4. Berlin: Aufbau-Verlag 1982, 64f.

erweist (US, 153ff.).⁴¹ Zwar führt Herder die Rede von einer weisen Stimme der Natur (oder Natursprache, an der alle sensiblen Lebewesen Anteil haben, die ihren Schmerz äußern können) im Munde; doch bahnt er dem Denken einer individuellen Selbst-Geschichte den Weg, die durch unvorhersehbaren Ausdruck allenfalls nachträglich „zu sich“ findet.

Gewiss sind die Konsequenzen dieses Denkens erst nach und nach gezogen worden; doch beginnt der integrale Zusammenhang zwischen dem – vergeblich gesuchten – Ursprung der menschlichen Sprache und ihrem ausstehenden teleologischen Gattungs-Sinn bereits in Herders Werk erkennbar brüchig zu werden. Was der sog. Expressivismus in seinem Falle als Ausdrucksgeschehen zum Vorschein bringt, ließ sich weder auf einen unangefochtenen Ursprung nachträglich zurückführen noch in einer teleologisch vorgezeichneten Zukunft der Gattung als aufhebbar denken.⁴²

Im Gegensatz zu Herder schien sich Humboldt weder auf einen Ursprung der Sprache noch auch auf ein Telos der Gattung verlassen zu wollen. Als er feststellte, der Mensch sei nur Mensch durch die Sprache, dachte er die Sprache doch vom auf Erwidern angelegten Sprechen her. Statt nach einem empirisch-diachronen Ursprung der Sprache zu fragen, warf er mit Kant die transzendente Frage nach der „immerwährenden Genese der Sprache aus den Vermögen der Menschen“ auf (TH, 31, 183). Ihm ging es also nicht um einen weit zurückliegenden Ursprung oder Anfang der Sprache, sondern um ihr jederzeit gegenwärtiges Entspringen und Sicherneuern (TH, 10f., 96). „Wiederholte Verderbnisse der Verderbnisse verwischen alle Umrisse des Ursprungs“⁴³; aber die Besinnung auf die „wirklich sprechenden Menschen“ und die *energeia* ihrer lebendigen Rede bleibt doch jederzeit möglich, glaubt Humboldt. Und sie zeige, dass sich

⁴¹ Allerdings versucht Herder den bei Rousseau ateleologischen Begriff der Perfektibilität noch im Sinne einer Tendenz zur Vervollkommnung zu deuten, wie in seinen *Briefen zur Beförderung der Humanität* deutlich wird (*Herders Werke in fünf Bänden*, Bd. 5, 65, 74). Anachronistisch aber erscheint Taylors Versuch, das expressive Leben des Einzelnen (einschließlich seiner seelischen „Tiefe“) an eine „Stimme der Natur“ wieder anzuschließen, die in diesem Leben zur Geltung komme, und sie so weit wie möglich wieder „in die ganze Geschichte der Menschheit“ einzufügen. Wo Taylor in *Quellen des Selbst* die „Wende zum Expressivismus“ rekonstruiert, entsteht immer wieder der Eindruck eines restaurativen Projekts. TAYLOR, Charles: *Quellen des Selbst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 639–682.

⁴² Aus dem gleichen Grund erscheint eine kommunitaristische Vereinnahmung der Tradition des Expressivismus als zweifelhaft. Keineswegs geht das sich ausdrückende Leben des Einzelnen so bruchlos in einer kollektiven Lebensform auf, wie es den Anschein hat, wenn man den Ausdruck schließlich als restlos verobjektivierten gelten lässt, der im „objektiven Geist“ seine Wahrheit findet, wenn es nach Hegel geht; vgl. MARKOVA: *The origin of the social psychology of language*, 322ff.

⁴³ Für Humboldt gab es in der Tat kein Zurück mehr zum Ursprung (zur *lingua adamia*, Leibniz) bzw. zu einer ersten Namengebung, die den Menschen ihre Herrschaft über die Dinge zu sichern versprach (TH, 30, 86f., 90f.; HS, 54). Dagegen wusste sich Herder als Erbe einer „schaffenden Stimme“, die die Menschen zur „Beherrschung der Erde“ befähigen sollte (HERDER: *Ideen*, 61). Die Rede erscheint hier als Basis menschlicher Technik.

erst im Gesagtes re-produzierenden, vernehmenden Anderen die sprachliche Synthesis des Denkens vollende (TH, 32, 72, 80).

Hier ist von einem unvermeidlich gegenseitigen „Zeugen und Empfangen“ mit Blick auf die Alterität des Anderen die Rede, der hören und erwidern muss, damit sich Sprache ereignen kann (TH, 40, 42). Erwidern aber bedeutet verwandelte Rückkehr des „selbstgebildeten Wortes *aus fremdem Munde*“ bzw. aus „fremder Denkkraft“.44 Was man die akroamatische Synthesis genannt hat, vollzieht sich demnach erst vermittelt des Hörens des Anderen und in meinem *Hören auf die Stimme des Anderen, die mir vernommenes Gesagtes gleichsam befremdet zurückgibt*.45

Die sich an dieser Stelle aufdrängende Frage, wie weitreichend denn das Angewiesensein auf eine derartige, befremdende Rückgabe des Gesagten im Austausch zweier oder vieler Stimmen den Sinn der menschlichen Sprache bestimmt, wird überspielt mit Humboldts Rede von einer bloßen Neigung oder Anlage zur Geselligkeit mit einem Du. Könnte es an solcher Neigung oder Anlage auch fehlen und dennoch Sprache möglich sein? Ist ein „Ich“ als bereits gegeben vorauszusetzen, das erst nachträglich, wenn es ihm beliebt, in „geselligen“ Austausch mit Anderen tritt? Oder wird, ganz unabhängig von einer derartigen Neigung, die menschliche Sprache in einem radikalen, unhintergehbaren Sinne erst dann überhaupt zu einer menschlichen, wenn die artikulierte Stimme des Einen die befremdliche Rückgabe des Verlautbarten durch die Stimme des Anderen empfängt? Bleiben diese Fragen offen, so erscheint die Hochschätzung Herders und Humboldts als Wegbereiter einer akroamatisch begründeten Sprachphilosophie als überaus zwielichtig.

44 TH, 174; vgl. HUMBOLDT, Wilhelm v.: *Gesammelte Schriften*. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften 1903–1936, Bd. 6, 160; Bd. 5, 380; BORSCHKE, Tilman: *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm v. Humboldts*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981, 280f.

45 Vgl. TH, 173f., 184 zu Hegels Verfehlen einer genuin sozialen Stimme. – Menschliche Rede impliziert für Humboldt ein „Wecken des Vermögens des Hörenden“, das als eine Mindestgemeinschaft aller Menschen, die wenigstens als ansprechbar gelten, vorauszusetzen ist. In der Anrede Anderer werden diese freilich als Vernunftwesen angesprochen; und „vernünftige Wesen sind alle, die sich als solche von anderer Vernunft angesprochen wissen“ (BORSCHKE: *Sprachansichten*, 132). Mit Kant wäre auch von „fremder Vernunft“ zu reden – was allerdings höchst unterschiedliche Deutungen zulässt. (Vgl. bspw. SIMON, Josef/STEGMAIER, Werner [Hgg.]: *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, sowie FISCHER, Matthias/GONDEK, Hans-Dieter/LIEBSCH, Burkhard [Hgg.]: *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.) Entscheidend ist hier, wie tief die Erfahrung des mit der Rede unvermeidlich verbundenen „Auseinandergehens“ greift, wenn Gesagtes „aus dem Mund eines Andren wieder tönt“. Humboldt hat nicht weiter erörtert, inwiefern hier überhaupt der Begriff der Synthesis passt. Phänomenologisch wäre es treffender, von einer *akroamatischen Diastase* zu sprechen. Immerhin glaubte Humboldt, dass uns selbst noch aus „fremdestem [...] Laut innige Verwandtschaft entgegenklingt“ (HUMBOLDT: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, 175, 121). Kann das auch dann noch gelten, wenn an der Ansprechbarkeit des Anderen als eines vernünftigen Wesens selbst radikale, nicht auszuräumende Zweifel geweckt werden?

Trabant schreibt, der charakteristische, wirklich neue Zug der deutschen sprachphilosophischen Diskussion des 18. und des frühen 19. Jahrhunderts sei „dank Herders (Wieder-) Entdeckung des Gehörs die Gegenwart des Ohrs“ gewesen (TH, 170, 175). Nachdem Sprache und Vernunft (*logos*) seit Parmenides Angelegenheit der Anschauung geworden seien, sei erst mit Herder der entscheidende erste Schritt „von einer traditionell okularen, visuellen (und solipsistischen) Erkenntnistheorie zu einer aurikularen und auditiven – akroamatischen –, schließlich sprachlich-dialogischen Erkenntnistheorie“ wenn nicht vollzogen, so doch möglich geworden (TH, 176).

Aber geht es in der „Rehabilitierung“ des Gehörs, die auch Humboldt im Hinblick auf die Erwidern der eigenen Rede für unabdingbar gehalten zu haben scheint, nur um Akustik oder sinnliche Erkenntnis – oder vielmehr um den Sinn des Hörens als Aufgeschlossensein für die Stimme des Anderen als des Anderen?⁴⁶ Die Pointe liegt hier nicht in der Erinnerung daran, dass man zum Gebrauch der Sprache auf einen physiologischen Gehörapparat angewiesen ist, sondern darin, das Hören als Hören auf die Stimme des Anderen zu denken, die das Verlautbarte im Durchgang durch ihre Fremdheit zurückgibt.

Genau das ist es, was man bei Hegel vermisst, der ja durchaus den stimmlichen Ton als „sich kundgebende Innerlichkeit“ kennt (TH, 171), die er aber als „Erfahrung des Selbst“ und nicht als „Erfahrung des Anderen“ deutete, schon gar nicht auf der Spur einer irreduziblen Fremdheit seiner Stimme. Auch Hegel wusste ja, dass mittels der Sprache die für sich existierende Einzelheit des Selbstbewusstseins aus sich heraus tritt und nur so für Andere da ist (HS, 51) – aber eben als allgemeines Ich. Doch begriff er das Denken nicht als in sich mit einem Anderen konfrontiert und in sich geteilt; sondern als rückstandslos verobjektivierbar und aufgehend in einem Wir (HS, 65, 68).⁴⁷

Begreift man dagegen das Gehör als Organ des Antwortens auf die befremdliche Stimme des Anderen, deren Aufhebbarkeit in einem Wir nicht vorauszusetzen ist, so stellt sich die Frage: Wie kann Sprache *energeia* und kommunikatives Geschehen der immer neuen Eröffnung von Anrede und Erwidern sein im Verhältnis zu fremden Stimmen Anderer, die ihre Freiheit dabei nicht einfach einbüßen?⁴⁸ Und wie kann sie Geschehen zwischen zweien oder mehreren sein, ohne sich einfach auf das Tun eines „be-

⁴⁶ Selbst Bühler spricht vom „Produzieren eines Schallphänomens“; BÜHLER: *Sprachtheorie*, 25.

⁴⁷ Vgl. die Bestandsaufnahme des Verhältnisses zwischen Hegel und Levinas in dieser Perspektive bei KEINTZEL, Brigitta/LIEBSCH, Burkhard (Hgg.): *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*. Freiburg i.Br.: Alber 2010.

⁴⁸ Für Levinas liegt die Freiheit des Anderen gerade in seiner Fremdheit. Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 100.

deutungsverleihenden“⁴⁹ Subjekts zu reduzieren (HS, 61)? Wie kann sie sich darüber hinaus zwischenmenschlich und so vollziehen, dass dieses Geschehen nicht einfach minderwertig erscheinen muss, insofern es „flüchtig“ ist und dazu verurteilt scheint, Vorübergehendem und niemals Wiederzubringendem ausgeliefert zu bleiben? (HS, 52).

Lässt sich ein nicht derart mit Hegel zu entwertender Begriff zwischenmenschlicher Praxis im Verhältnis zu einem Du denken (HS, 55), wie sie etwa Levinas in seiner Philosophie der Verantwortung beschreibt? Hat dieses Du allemal nur den Status einer (bereits vorhandenen) zweiten Person, an die man sich wendet?⁵⁰ Und ist dieses Sichwenden an sie bzw. das Sichwenden des Anderen an uns ein eher zufälliges Geschehen, wie es bei Herder und Humboldt gelegentlich den Anschein hat, oder haben wir es mit dem Sinn menschlicher Sprache erst dann zu tun, wenn nicht nur zufällig akustische Reize das Trommelfell eines Anderen affizieren, sondern wenn danach verlangt wird, dass man jemandem Gehör schenkt, d.h. nicht nur hört, was er oder sie sagt, sondern zuhört und womöglich auf ihn oder sie hört? In diesem Falle hätten wir es mit einem ethischen Sinn der Sprache zu tun, der sich allerdings aus einer physiologischen Akustik so wenig entnehmen lässt wie aus einer bloßen Beschreibung dessen, was im faktischen Sprachgebrauch tatsächlich geschieht.⁵¹

5. HÖREN AUF DEN ANDEREN?

An dieser Stelle, meine ich, wird besonders deutlich, wie nahe einerseits das, was Taylor als expressivistische Tradition für sich und seine kommunale Sozialphilosophie⁵² in Anspruch nimmt, bereits dieser ethischen

⁴⁹ BÜHLER: *Sprachtheorie*, 69.

⁵⁰ So gesehen wäre die Frage nach einer „sozialen“ Konstitution des Du noch gar nicht gestellt.

⁵¹ Das gilt auch für die Deutung der Stimme des Neugeborenen (TRABANT: *Artikulationen*, 110), die etwa Hans Jonas umstandslos „ethisiert“.

⁵² Vgl. LARMORE, Charles: *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press 1987, 93ff., wo Herders „pluralism and expressivism“ ebenfalls als eine Art Proto-Kommunitarismus für ein *Modus-vivendi*-Modell sozialer Koexistenz heterogener Lebensformen ins Spiel gebracht wird. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, dass sich gleichwohl in der kommunitaristischen Wendung des Expressivismus eine ethnische Beschränkung menschlicher Ansprechbarkeit durchgesetzt hat, wie sie bereits in der Geschichte der Völkerpsychologie bei Moritz Lazarus, Heymann Steinthal und Wilhelm Wundt festzustellen ist. Diese Beschränkung bedeutet, dass der Ursprung und der Sinn der menschlichen Sprache zunächst im Rahmen eines (sei es genealogisch, sei es „geistig“ aufgefassten) Volkes darzulegen ist, d.h. im Rahmen einer ethnischen Zugehörigkeit, von der Fremde ursprünglich ausgeschlossen sind. Was dagegen Derrida die Eröffnung der menschlichen Sprache als solcher nennt, unterläuft gerade diese Beschränkung, denn sie geschieht auch und gerade angesichts des Anderen als eines Fremden. Vgl. STEINTHAL, Heymann: *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* [1860], in: DERS.: *Kleine Sprachtheoretische Schriften*. Hildesheim: Olms 1970, 307–379,

Frage kommt; wie fern sie andererseits aber auch einem (jüdischen) Sprachdenken bleibt, das nicht vom bloßen Geräusch oder vom Ursprung der Sprache in der Zeit (gattungsgeschichtlich wie ontogenetisch⁵³) her kam, sondern vom Hören auf den Anderen, wie es Buber, Rosenzweig und Levinas durch Abrahams Antwort belegt sehen: „hier bin ich“.⁵⁴

Den Sinn der Sprache sehen sie nicht in bloßer Zeichenverwendung, Namengebung oder in der Kundgabe einer Person, deren Expression seit Karl Bühler sprachtheoretisch mit dem Appell zusammen gedacht wird (TH, 118f.).⁵⁵ Vielmehr geht es ihnen um die dem Anruf des Anderen zu verdankende originäre Instituierung des Subjekts als eines Verantwortlichen. Diese ist nicht Sache eines indifferenten Hörens auf Geräusche oder auf linguistisch Artikuliertes, sondern Antwort auf die Stimme des Anderen, die nach Verantwortung verlangt (was durch nichts zu beweisen, nur zu bezeugen ist). „Wenn Sprache den Menschen menschlich macht“, wie sich Trabant ausdrückt, so nicht allein deshalb, weil das Ohr „die Thür zur Seele darstellt“ und weil mit dieser angeblichen Entdeckung Herders nach Condillacs erstem Schritt der wichtigste „zweite Schritt zu einer adäquaten Sprachphilosophie“ getan wäre (TH, 179).⁵⁶ Das Ohr als das Organ der Humanisierung des Menschen durch Sprache zu verstehen, machte in einer durch Buber, Rosenzweig und Levinas belehrten Perspektive (ungeachtet aller Unterschiede, die sie trennen) nur ethisch Sinn.

Für sich genommen, schreibt Rosenzweig, ist das Selbst einsam und sprachlos. Und er fragt sich, „wie ihm die Zunge gelöst, das Ohr erschlossen werden“ sollte.⁵⁷ Nur als vom Anderen angesprochenes und in Anspruch genommenes kommt es zur Sprache. Es hat am Sinn der Sprache nur teil

hier: 336, 340ff., 346; zum Kontext jetzt HARTUNG, Gerald: *Sprach-Kritik. Sprach- und kulturtheoretische Reflexionen im deutsch-jüdischen Kontext*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2012.

⁵³ Es wäre zweifellos anachronistisch, in diese Fragestellung evolutionäres Denken hineinzu lesen. Was man mit Foucault die genetische Episteme des 18. Jahrhunderts nennen könnte, entfaltete sich zwar an der Schwelle zur Verzeitlichung auch der Entstehung von Sprache und Vernunft. Doch noch Herder macht an ihr halt. Für ihn sind Sprache und Vernunft in einem göttliche Gabe und nichts, was etwa einer (für ihn noch nicht denkbaren) Evolution zu verdanken wäre (vgl. HERDER: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in: DERS.: *Herders Werke in fünf Bänden*, Bd. 3, 341–406, hier: 371).

⁵⁴ ROSENZWEIG, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp ⁵1996, 440 (= SE); LEVINAS, Emmanuel: *Ethik und Unendliches*. Graz: Böhlau 1986, 81.

⁵⁵ BÜHLER: *Sprachtheorie*, 28f.

⁵⁶ Vgl. demgegenüber zur Lage der Sprachphilosophie Mitte des 18. Jahrhunderts FRANZEN: *Einleitung*, in: MAUPERTUIS: *Sprachphilosophische Schriften*, XXIXf., XLIII. Immerhin nahm auch schon Maupertuis von einer Kraft der ersten, sog. „natürlichen Sprache der Gesten und Schreie“ an, dass sie „die ganze Empfänglichkeit des Herzens“ zu erfüllen imstande sei, „welches ihr zuhört“. Das schreibt der Autor der *Abhandlung über die verschiedenen Mittel, derer sich die Menschen bedienen haben, um ihre Vorstellungen auszudrücken* (ebd., 33–52, Abschnitt VII).

⁵⁷ Zum Vorangegangenen vgl. SE, 72–77, 82, 87, 186, 230, 262.

kraft des Wortes, das an es gerichtet wird (SE, 89, 162f., 264). Nun setzt Rosenzweig aber auf ein „Hören ohne Widerrede“, das einer dem Anderen unterworfenen Hörigkeit gefährlich nahe kommt (SE, 328, 343). Dabei kann es zur Hörigkeit nur kommen, wenn das Wort des Anderen auf einen Befehl hinaus läuft, der jede weitere Interpretation zu erübrigen scheint. Streng genommen geht es Rosenzweig aber zunächst nur um ein *unbedingtes* Zuhören, das die Frage der unvermeidlich nachträglichen, originären Realisierung dessen, worauf und was überhaupt zu hören ist, und die Frage der freien Zustimmung zu dem, *was* der Andere sagt oder verlangt, im Sinne des Hörens auf ihn keineswegs überflüssig macht. So ist das einzelne Selbst für den Anderen aufgeschlossen, wenn es „ganz und gar Ohr“ ist und sich als angesprochen oder als angerufen realisiert, ohne aber je der Verantwortung dafür entbunden sein zu können, was es durch sein Hören originär realisiert oder nicht realisiert.

Dieses ‚Realisieren‘ ist auf das – sei es stumme, sei es verlautbarte – Sagen des Anderen nicht einfach zurückzuführen. Nur wenn man das Selbst als sich vom Anderen so oder so angesprochen realisierendes nicht unterschlägt, ist der Bedeutung des Vokativs angemessen Rechnung zu tragen, den Rosenzweig in dialogphilosophisch höchst folgenreicher Weise zur Geltung gebracht hat. Entscheidend ist so gesehen weniger, dass das Selbst vom Anderen als Du her gedacht wird. (Das hat in den Augen Bubers auch Feuerbach schon getan.) Vielmehr tritt, wie Rosenzweig selber ausdrücklich sagt, „an Stelle des unbestimmten [...] Du“ der Vokativ (SE, 195ff.), der Anruf so, dass jede Vergegenständlichung sowohl des Anderen als zweiter Person wie auch seines Sagens abgeschnitten wird. Gegenüber dem Anruf des Anderen kommt das Selbst stets zu spät: immer schon ist er ergangen; aber dem Selbst obliegt es, ihn zu hören, womöglich auf ihn zu hören und infolge dessen den Anruf nachträglich zu bewahrheiten, der zumal in seiner ethischen Bedeutung wie gesagt durch nichts zu beweisen, nur zu bezeugen ist.⁵⁸

So gesehen muss der Sinn des Anrufs, statt den Hörenden zu einer passiven Hörigkeit zu verurteilen, rückhaltlos vom Selbst abhängig werden, das Antwort auf ihn gibt (oder sie unterlässt). So eröffnet der Anruf des Anderen Spielräume des Verhaltens zwischen bloßem Hören und Hören auf den Anderen bis hin zur Hörigkeit, die die Gefahr der Liquidierung der Sprache als eines Geschehens von Anspruch und Erwidern heraufbeschwört.

Während Humboldt diesen Spielraum so weit wie möglich öffnet, ohne ihn ethisch gewissermaßen eng zu führen und dabei in der jüdischen Perspektive Rosenzweigs, Bubers und Levinas' riskiert, den eigentlichen Sinn

⁵⁸ Seit Henri Bergson und Maurice Merleau-Ponty ist diese Bewahrheitung (*mouvement rétrograde du vrai*) als originäre gerade nicht bloß als ein Zum-Vorschein-kommen dessen zu verstehen, was vorher schon ‚wahr‘ war.

der Sprache ganz aus dem Auge zu verlieren, reduzieren letztere den ethischen Sinn des Geschehens von Anspruch und Erwiderung gelegentlich bis hin zur Heteronomie eines Befehls, der im Grunde nicht nicht befolgt werden kann. Demnach hätten wir im Grunde immer schon den Anspruch des Anderen als solchen, als Gebot, ihm gerecht zu werden, als Verlangen nach einer verantwortlichen Antwort, bejaht – auch wenn wir dies nachträglich verleugnen. Schlägt eine solche Verabsolutierung der Bedeutung des Anspruchs des Anderen nicht unvermeidlich in die Liquidierung seiner sprachlich-dialogischen Struktur um? Und wird der eigentliche Sinn der Sprache nicht der sprachlichen Auseinandersetzung entzogen, wenn man ihn auf einen unanfechtbaren Befehl zurückführt?

Demgegenüber stellt sich die Frage, wie menschliche Rede ein offenes Geschehen der Auseinandersetzung in Anspruch und Erwiderung bleiben kann, ohne sich in einem indifferenten Austausch von Gesten, Zeichen, Symbolen, Gedanken und Argumenten zu erschöpfen, der uns nicht lehrt, welchen ‚Sinn‘ es hat, sich in Anrede und Erwiderung einer aus unvordenklicher Ferne auf uns zurückkommenden Stimme des Anderen auszusetzen, von dem wir in letzter Instanz nicht wissen und niemals wissen werden, wer es ist, wenn die Fremdheit des Anderen sich nicht aufheben lässt.⁵⁹

Levinas glaubt, gerade die Fremdheit des Anderen führe auf die Spur des Befehls, der uns zur Verantwortung für den Anderen bestimme. Demzufolge ist es nicht das sinnliche Gehör, worauf es ankommt, wenn das Gesicht gleichsam diesen Befehl erteilt und insofern *par excellence* sprechende Realität ist, die sich der von Levinas immer wieder gebrandmarkten Gewalt des Lichts entzieht. Auch Levinas gibt sich als Apologet des Hörens und denunziert das Sehen als Gewalt, insofern es das Gesehene vergleichzeitige und sich von daher als unfähig erweise, dem Entzug des Anderen in eine uneinholbare Ferne und Fremdheit auf der Spur zu bleiben. Nur dem Hören auf den Anspruch des Anderen soll das gelingen können. Aber der Anspruch „spricht“ gerade aus seinem Gesicht, auch stumm und wortlos.

Wie auch immer sich das rechtfertigen ließe, will ich hier nicht näher untersuchen. Festhalten möchte ich, was die von Trabant und anderen diagnostizierte Rehabilitierung des Ohrs und der Stimme in der deutschen Philosophie um 1800 angeht, nur, dass aus der angedeuteten jüdischen Sicht der eigentlich entscheidende Schritt zu einer „adäquaten Sprachphilosophie“ keineswegs damit getan wird, dass man sich vom Sehen als der hauptsächlichen Quelle der Erkenntnis abwendet, um die menschliche Stimme und das Gehör an dessen Stelle zu inthronisieren.⁶⁰ Eine derart verkürzte Rehabilitierung der Stimme und des Gehörs würde gerade den ethischen *Sinn* der Sprache verfehlen, der sich allein im Hören auf den An-

⁵⁹ Vgl. RICŒUR: *Das Selbst als ein Anderer*, Zehnte Abhandlung.

⁶⁰ Vgl. TRABANT: *Artikulationen*, 102.

spruch des Anderen zeigt, der nach einer – verantwortlichen – Antwort verlangt.

Wie gesagt kommt indessen dieser Gedanke einer Reduktion des freien Spielraums menschlichen Hörens auf eine Hörigkeit gefährlich nahe, die sich dem Verlangen des Anderen als einem Befehl unterwirft.⁶¹ Damit wäre der Spielraum einer freien, zwischen-menschlichen Sprachlichkeit unterschlagen, die weder im Rahmen einer kausalistischen Physik und Physiologie noch in einer rigorosen Ethik sich denken lässt, die nur noch auszuführen verlangt, was befohlen wurde. Die zwischen-menschliche Rede und ihre sprachphilosophische Rekonstruktion kann die unangefochtene Geltung eines solchen Befehls niemals beweisen, allenfalls bezeugen. Die Bezeugung aber ist rückhaltlos der zwischen-menschlichen Anfechtbarkeit und dem Erfordernis überantwort, sich im zwischen-menschlichen Leben als überzeugend zu erweisen. Was man als Sinn der Sprache unter zweifelhafter Berufung auf ein erstes Wort geltend macht, das die Seele dem Anspruch des Anderen öffne (Rosenzweig), ist selber der sprachlichen Auseinandersetzung ausgeliefert. Nur in ihr und durch sie kann und muss sich zeigen, was die Stimme des Anderen über verbales Geräusch hinaus ‚zählt – selbst dann, wenn er uns als radikaler Feind begegnen sollte.

⁶¹ Auch wenn man keinen schroffen Gegensatz zwischen Judentum und Aufklärung etwa konstruiert, bleibt dieses Problem virulent; vgl. YOVEL, Yirmiyahu: *Mendelssohns Projekt: Vier Herausforderungen*, in: STEGMAIER, Werner (Hg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 331–350, hier: 345.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz geht von C. Taylors Rekonstruktion der Ursprünge moderner Sprachphilosophie im „Deutschen Expressivismus“ aus und diskutiert die These, dass speziell J.G. Herder den Ursprung und den Sinn menschlicher Sprache als eines Mediums des Ausdrucks aufgedeckt habe, durch den sich ein Selbst innerhalb gegebener Lebensformen verständigen könne. Diese These wird konfrontiert mit E. Levinas', F. Rosenzweigs und M. Bubers Ansatz, demzufolge der Ursprung menschlicher Sprache von der Stimme des Anderen her zu denken sei, insofern sie an eine verantwortliche Antwort appelliere. Gezeigt wird, wie der Sinn menschlicher Sprache nach wie vor auf dem Spiel steht, wo die expressivistische Philosophie mit einer Ethik ‚jüdischer‘ Provenienz interferiert.

Abstract

My contribution draws on C. Taylor's reconstruction of the origins of the modern philosophy of language in "German expressivism". Taylor maintains that especially J.G. Herder uncovered the true origin and sense of human language as the most important means by which a self can express itself and seek understanding within its given form of social life. I propose to confront this thesis with E. Levinas', F. Rosenzweig's and M. Buber's claim that it is, rather, the voice of the other in which, time and again, the sense of language originates – insofar as the other's voice appeals to our responsible response. I hope to demonstrate how the very sense of human language is still at stake where expressivist philosophy meets with an ethics of 'Jewish' provenance.