

Das Wort, das gesprochen wird

Gehen wir von dem menschlichen Leben aus, das jeder von uns lebt, und der Bedeutung des Wortes für dieses Leben, dann sind drei Seinsweisen der Sprache unterscheidbar. Nennen wir sie präsenter Bestand, potentieller Besitz und aktuelles Begebnis. Es sind darunter naturgemäß jeweils Bestand, Besitz und Begebnis einer bestimmten Sprache zu verstehen.

Mit präsentem Bestand ist gemeint die Gesamtheit des in einem bestimmten Sprachbereich in einem bestimmten Zeitabschnitt Sagbaren, auf das Sagenkönnen des zu Sagenden hin betrachtet. Als Ort des Bestandes ist somit das Miteinander aller Sprecher dieses Sprachbereichs anzusehen, die über dessen Bestand je und je in ihrem sprachlichen Intendieren und Äußern verfügen, das heißt: das Miteinander der lebenden Menschen, in deren persönlichem Sprachgewirk der Bestand sich jeweils aktualisiert. Das Sehen des Bestandsortes würde aber völlig verfehlt, wenn man den Bestand als ein außerhalb dieser Menschen Vorfindliches betrachten wollte. Jeder Versuch, den präsenten Bestand einer Sprache als einen von ihren jeweiligen Sprechern abgelösten Zusammenhang zugänglich zu erfassen und zu erstellen, muß in die Irre führen.¹

Mit potentielltem Besitz ist gemeint die Gesamtheit des in einem bestimmten Sprachbereich von je Geäußerten, insofern es sich im sprachlichen Intendieren und Äußern von Menschen dieses Bereichs noch als einbeziehbar erweist. Der Besitz erstreckt sich somit rechtmäßig vom Höchsten bis zum Trivialsten.² Als Ort des Besitzes ist die Summe des in

1. Dies ist wohl ein kritischer Hinweis auf Martin Heideggers Vortrag »Der Weg zur Sprache« vom Januar 1959, dessen Leitformel lautete: »Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen.« (In: M. Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 12: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1963, S. 230). Ebenso im Vortrag von 1950, »Die Sprache:« »Die Sprache spricht,« schrieb Heidegger dort, und: »Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem.« (Ebd., S. 10). Siehe auch W. Kraft, »Martin Buber über Sprache und deutsche Sprache«, in: *Hochland: Zeitschrift für alle Gebiete des Wissens und der Schönen Künste*, 60. Jg., Nr. 6, Aug./Sept. 1968, S. 525: »Der präsente Bestand außerhalb dieser lebenden Menschen wird schroff abgelehnt, wahrscheinlich in Reaktion gegen Heidegger.«
2. W. Kraft, a. a. O., S. 525, vermutet hier eine zumindest unbewußte Anspielung auf Karl Kraus: »Was Buber hier denkt, dürfte deutlich werden an der Identität von hoher und niedriger Sprache bei Karl Kraus, als Sprache schlechthin, welche, verwurzelt in dem heutigen Wortbestand, zwischen einem Gedicht und einer Glosse keinen Rangunterschied zugibt.« Daß sich Buber mit Kraus beschäftigt und zwischen 1959 und 1960 wieder verstärkt auseinandergesetzt hatte, ist durch Werner Kraft selbst belegt (vgl. Gespräche mit Martin Buber, bes. S. 71 f.; 75 f.). Karl Kraus' *Die Sprache* ist erwähnt in einer für den Vortrag angelegten Bibliographie (vgl. MBA Ms.Var. 350, bet/44). Auch kannte Buber Werner Krafts Buch *Karl Kraus: Beiträge zum Verständnis seines Werkes* (Salzburg: Otto Müller 1956), das sich mit der Sprachkritik

einer Sprache bis zu einem bestimmten Zeitabschnitt zu Laut und Schrift Gewordenen in all seinen Bewahrungsformen anzusehn, mit der entscheidenden Einschränkung jedoch, daß nichts dazugehört, als was noch heute und hier von einem lebendigen Sprecher in die Sphäre des lebenden Wortes gehoben, in sie heimgebracht werden kann. Auch diese scheinbar in purer Gegenständlichkeit entfaltete Seinsweise der Sprache ist, so gründlich sie auch der Philologe, der Literarhistoriker objektivierend erkennen kann, in ihrer dynamischen Tatsächlichkeit von der Aktualität des Wortes nicht abzulösen.

Die dritte Seinsweise der Sprache ist sie, die Gesprochenheit, vielmehr das Gesprochenwerden, das Wort, das gesprochen wird. Jene beiden, Bestand und Besitz, setzen ein geschichtlich Erworbenes voraus; hier aber ist nichts anderes vorauszusetzen als der verwirklichungsfähige Wille von Menschen zur Kommunikation. Diese stiftet sich in einem Sich-einander-Zuwenden von Menschen; sie wird in der wachsenden Fruchtbarkeit dieser Grundhaltung die Gebärde, die Lautgebärde, das Wort gewinnen. Die Elemente des Sprachbestandes und die Gestalten des Sprachbesitzes dienen ihr.

Der echte Autor und das echte Gespräch – beide schöpfen aus dem Bestand der Sprache, also nicht aus dem Staubecken des Besitzes, sondern aus den quellenden und strömenden Wassern. Aber der Autor hat seine schöpfende Kraft von den Dialogpartnern zu Lehen. Wo kein echtes Gespräch mehr wäre, wäre auch kein Gedicht mehr;³ wogegen im Dunkel einer geistig unproduktiv gewordenen Welt noch immer je zwei zuverlässige Anrufer einander helfen könnten, aus dem Bestand der Sprache schöpfend einander das gemeinsame Erleiden zu sagen.

Was Goethe uns an bedeutender Stelle von der Rede des Himmels an die Erde in deren Urzeit berichtet: »wie das Wort so wichtig dort war, weil es ein gesprochen Wort war«,⁴ muß auch innerhalb unsrer Menschenwelt gelten. Wir sind bereit, Goethe Glauben zu schenken. Aber was nun ver-

bei Kraus genau befaßte. Allerdings erinnert Kraft sich auch einer »abfälligen« Bemerkung Bubers über Kraus: »Er liebt ihn einfach nicht.« (*Gespräche mit Buber*, S. 109). Und ein halbes Jahr später schreibt Kraft über Buber: »Ich habe den Eindruck, daß er sich aller Dinge, die sich auf Kraus beziehen, nur sehr vage erinnert.« (Ebd., S. 119).

3. Vgl. Heidegger, »Die Sprache«, S. 14: »Rein Gesprochenes ist jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet, ihrerseits eine anfangende ist. Rein Gesprochenes ist das Gedicht.«
4. Johann W. v. Goethe, *West-Östlicher Divan, Moganni Nameh: Buch des Sängers*, v. 17-18 (Hegire). *Goethes Werke in 12 Bänden*, Bd. 2 (Gedichte II und Versepen), hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar, Berlin/Weimar 1966, S. 9.

leiht dem gesprochenen Wort diesen Vorzug? Ist ihm nicht oft unübersehbar vieles unermesslich überlegen, das wir uns aus dem Bestand der Sprache holen, um es nur zu denken, oder das wir uns aus dem Besitz der Sprache holen, um es nur zu lesen? Ich meine, die Wichtigkeit des gesprochenen Wortes gründet in der Tatsache, daß es nicht bei seinem Sprecher bleiben will. Es greift nach einem Hörer aus, es ergreift ihn, ja es macht diesen selber zu einem, wenn auch vielleicht nur lautlosen Sprecher. Das darf aber nicht so verstanden werden, als ob das Begebnis der Sprache seinen Ort einfach in der Summierung beider Gesprächspartner oder, in der Terminologie Jakob Grimms, beider »Redegesellen« hätte;⁵ als ob der Vorgang des Gesprächs durch die psychophysische Erfassung zweier individueller Einheiten in einem gegebenen Zeitablauf zulänglich zu erfassen wäre. Das Wort, das gesprochen wird, begibt sich vielmehr in der schwingenden Sphäre zwischen den Personen,⁶ der Sphäre, die ich das Zwischen⁷ nenne und die wir niemals in den beiden Teilnehmern aufgehen lassen können. Wenn wir ein Inventarium aller innerhalb eines dialogischen Vorgangs vorfindbaren physischen und psychischen Phänomene aufzunehmen vermöchten, dann bliebe ein Etwas sui generis uneinbeziehbar draußen, eben das, welches sich nicht als die Summe des Redens zweier oder mehrerer Redenden samt allen Nebenumständen, sondern eben als ihr Gespräch uns zu verstehen gab.

Wir sind freilich drauf und dran zu vergessen, daß sich nicht bloß »an« und »in« uns, sondern auch ganz real zwischen uns etwas begeben kann. Besinnen wir uns auf die allereinfachste Tatsache unseres Umgangs miteinander. Das Wort, das gesprochen wird, hier wird's geäußert und dort vernommen; aber sein Gesprochensein hat das Zwischen zum Ort.

2.

Gegen die Einsicht in den dialogischen Charakter der Sprache wird wohl darauf hingewiesen, daß Denken wesentlich ein Sprechen des Menschen mit sich selber sei. Damit wird zweifellos an eine Wirklichkeit gerührt;

5. Jakob Grimm (1785-1863)

6. Vgl. dazu F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache I*, S. 19: »Wo ist also das Abstraktum ›Sprache‹ Wirklichkeit? *In der Luft. Im Volke, zwischen den Menschen.*« Zum Gedanken des »Schwingers« siehe G. Landauer, *Skepsis und Mystik*, S. 153: »In der neuen Poesie, die seit Goethe, Novalis und Brentano im Entstehen ist, sind [...] Worte und Begriffe das Instrument, das uns zur Musik führt, – zum Rhythmus, zum Unsagbaren, das in uns einschwingt und uns mitschwingen läßt.« Zum Zusammenhang zwischen Sprache und Musik siehe auch Kraft, *Karl Kraus*, S. 195 f.

7. Zum Begriff des Zwischen bei Buber siehe Einleitung, S. 15 n. 14.

aber sie kann so nur berührt, nicht erfaßt werden. Das sogenannte Gespräch mit sich selber ist erst von der Grundtatsache des Miteinandersprechens von Menschen aus möglich, als dessen »Verinnerlichung«. Wer aber die schwere Arbeit nicht scheut, sich auf eine vergangene Stunde seines Denkens nicht ihren Ergebnissen nach, sondern ihren Begebnissen nach gründlich zu besinnen, und mit dem Anfang anfängt, mag auf eine Urschicht stoßen, die er nun durchwandern kann, ohne einem Wort zu begegnen. Man merkt jetzt: man hatte etwas in den Griff bekommen, ohne daß einem das Werdenwollen einer Begrifflichkeit spürbar geworden wäre. Deutlicher gibt sich uns in solcher Rückschau die zweite Schicht zu sehen, von eben diesem Werdenwollen durchwaltet; wir dürfen sie als die der Sprachstrebigkeit bezeichnen. Das Innesein strebt immer wieder danach, Sprache, Denksprache, begreifende Sprache zu werden. Und nun erst treten wir im Werk unseres Erinnerns in die eigentliche Sprachschicht ein. Ja, hier wird, wie lautlos auch noch, doch schon erkennbar gesprochen. Aber spricht der Denkende zu sich selbst, als Denkendem? Im Sprechen des inneren Wortes will er es nicht sich zu Gehör bringen, nicht diesem da, der es ja eben schon als der es Aussprechende kennt, sondern den Namenlosen, Unvorgestellten, Unvorstellbaren, von denen er in seinem Begriffenhaben begriffen werden will. Der Denker ist ursprunghaft einsamer als der Dichter, aber nicht zielhaft einsamer als er. Wie der Dichter ist er hingewandt, ohne sich hinzuwenden. Gewiß, es ist eine selbe Instanz, von der er die zuständige Prüfung seiner Begriffswelt vollziehen läßt; aber diese Welt ist nicht für jene Instanz bestimmt, nicht ihr zugeordnet. Freilich sind manche modernen – und das heißt eben oft: entsokratisierten⁸ – Philosophen mit der Ganzheit ihrer Geistwelt einer monologisierenden Hybris⁹ verfallen, was einem Dichter kaum je

8. Anspielung auf die in Gesprächsform übermittelte Philosophie des Sokrates (um 470-399 v. d. Z.). Buber stellt ihr die »monologisierende« Philosophie gegenüber.
9. *Hybris*, griech. »Selbstüberhebung« (oft gegen die Gottheit). Die »monologisierende Hybris« ist wieder eine Anspielung auf Heidegger, der in seiner Rede »Der Weg zur Sprache«, S. 254, geschrieben hatte: »Aber die Sprache *ist* Monolog. Dies sagt jetzt ein Zwiefaches: Die Sprache *allein* ist es, die eigentlich spricht. Und sie spricht *einsam*.« Der Verweis auf das »Existentiale«, d. h. Heideggers »Existential-Ontologie«, ist dabei geradezu polemisch. Diese Polemik wurde Buber auch von Ludwig Binswanger (1881-1966) vorgeworfen: »Nur wenn Sie von der »monologisierenden Hybris« mit ihrer stärksten Androhung des Zerfalls sprechen, möchte ich [...] insofern Widerspruch erheben, als Heidegger in Tat und Wahrheit in einem bisher ungeahnten *dauernden* Dialog mit den großen Philosophen aller Zeiten steht [...].« (B III, S. 547). Buber erwiderte darauf: »Im wesentlichen scheint es sich mir darum zu handeln, daß ich das, was Sie als »dauernden Dialog« bezeichnen, überhaupt nicht in concreto als Dialog verstehen kann. Dialog in dem von mir gemeinten Sinn impliziert notwendig das Unvorhersehbare, und sein Lebenselement ist die Überraschung, die überraschende Mutualität.« (B III, S. 547).

widerfährt; aber dieser Monologismus, der zwar mit dem Existentialen, aber nicht auch mit dem Existentiellen vertraut ist, er in all seiner bannenden Kraft bedeutet eben die stärkste Androhung des Zerfalls.

Jeder Versuch, den Monolog als vollgültiges Gespräch zu verstehen, weswegen nicht auszumachen wäre, ob er oder der Dialog das Ursprünglichere sei, muß daran scheitern, daß ihm die ontologische Grundvoraussetzung des Gesprächs fehlt, die Anderheit, konkreter: das Moment der Überraschung. Die menschliche Person ist sich selbst nicht in dem Sinn unvorhersehbar wie irgendeiner ihrer Partner: darum kann sie sich selbst kein echter Partner, kann sich kein realer Frager und kein realer Antwortter sein; sie »weiß ja irgendwo schon« immer die Antwort zu der Frage, und zwar nicht in dem »Unbewußten« der modernen Psychologie, sondern in einem der Bezirke des bewußten Daseins, in einem Bezirk, der, obzwar im Augenblick der Frage ungegenwärtig, eben im nächsten schon aufblitzend gegenwärtig werden kann.

Man hat gelegentlich in der philosophischen Erörterung der Sprache das Sprechen als »durch und ›monadisch‹« bezeichnet.¹⁰ Auf Wilhelm von Humboldts Gegebenheit des Du im Ich¹¹ darf sich diese Auffassung nicht berufen; denn Humboldt wußte genau, wodurch die Tatsache des Du im Ich bedingt ist: dadurch, daß das Ich anderem Ich zum Du wird. »Woher käme sonst auch«, fährt der sich irrtümlich auf Humboldt berufende Philosoph Hönigswald in diesem Zusammenhang fort, »die grundsätzliche Möglichkeit des Mißverstehens oder Mißverstandenwerdens?«¹² Wie aber, wenn gerade diese Möglichkeit dem Sprechen wesenhaft eignet, weil die Sprache ihrem Wesen nach ein System möglicher Spannungen ist – und das Denken eben deshalb nicht ein »Sprechen mit sich selbst«,¹³

10. Richard Hönigswald (1875-1947), *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System*, Basel 1937, S. 27: »Als Funktion jenes ›Wissens um mich selbst‹ nun ist alles Sprechen durch und durch ›monadisch‹, d. h. obwohl es Ereignis, immer und bis zu seinen letzten noch unterscheidbaren Elementen hin ›präsentuell‹ mithin als ›Setzung‹ bestimmt.« Hönigswald beruft sich hier auf den Begriff der »Monade« bei Gottfried W. Leibniz (1646-1716).
11. Vgl. W. v. Humboldt (1767-1835), Einleitung zum Kawiwerk, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907, Bd. VII/1, S. 103f.: »Im ›Ich‹ ist von selbst aus auch das ›Du‹ gegeben; und in eigenartigem und tiefem, dabei von jeder Hyperbolie [griech. Übertreibung] freiem Sinn sind die beiden ›wahrhaft identisch‹ zu nennen.« Der Verweis auf das Kawiwerk ist auch bei Heidegger zu finden (*Der Weg zur Sprache*, S. 234f.).
12. Hönigswald, S. 27.
13. Ebd.: »Denken ist Sprechen mit sich selbst, jeder Denkende sowohl erste als auch zweite Person.« Das Zitat geht auf Jakob Grimm zurück (vgl. J. Grimm, »Über den Ursprung der Sprache«, *Kleinere Schriften 1*, S. 277). Vgl. hierzu auch die berühmte Stelle in Platons Sophistes 263e: »Also Gedanken und Rede sind dasselbe, nur daß das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, von

weil der realen Spannung ermangelnd? Es verhält sich ja keineswegs einfach so, daß ein Gespräch, das auf ein Sichverständigen der Partner über den Sinn eines Vorgangs abzielt, die von vornherein bestehende Verständigung über den Sinn der zu verwendenden Worte zur Voraussetzung hätte, wie John Locke meinte.¹⁴ Wenn zwei Freunde sich etwa über den Begriff des Gedankens unterreden, so mag der Begriff bei diesem und der bei jenem einander sehr sinnähnlich sein, als sinnidentisch dürfen wir sie nicht ansehen. Das ändert sich auch nicht, wenn die beiden damit beginnen, sich auf eine Definition des Begriffs zu einigen: das große Faktum der Personhaftigkeit wird auch noch in die Definition einzudringen wissen – es sei denn, daß die beiden »Redegesellen« gemeinsam den Logos an die Logistik verraten. Wird nun die Spannung zwischen den beiden Begriffsgehalten allzu groß, so entsteht ein Mißverständnis, das sich bis zur Zerstörung steigern kann; unterhalb des kritischen Punktes aber muß die Spannung keinesfalls unwirksam bleiben, sie kann fruchtbar werden, sie wird es immer da, wo aus dem Einander-Verstehen echtes Gespräch sich entfaltet.

Daraus ergibt sich, daß nicht die Eindeutigkeit des Wortes, sondern seine Mehrdeutigkeit die lebendige Sprache konstituiert. Die Mehrdeutigkeit erzeugt die Problematik des Redens, und sie erzeugt deren Bewältigung im Verstehen, das keine Angleichung, sondern eine Fruchtbarkeit ist. Die Mehrdeutigkeit des Wortes, die wir seine Aura nennen dürfen, muß in irgendeinem Maße schon bestanden haben, wann immer Menschen in ihrer Vielfältigkeit zueinandertraten, sie äußernd, um ihr nicht zu erliegen. Die Gemeinschaftlichkeit des Logos,¹⁵ als »Wort« und als »Sinn«, die den Menschen zum Menschen macht, bekundet sich von je in der je und je sich vollziehenden Vergemeinschaftung der gesprochenen Worte.

Ich entsinne mich, vor 43 Jahren von einem Internationalen Institut für Philosophie in Amsterdam,¹⁶ an dessen Spitze der Mathematiker Brouwer stand, den Plan einer Akademie erhalten zu haben, deren Aufgabe es sein sollte, »Wörter spirituellen Wertes für die Sprache abendlän-

uns ist der Gedanke genannt worden.« (Platon, *Sämtliche Werke VII*, S. 277). Über Jakob Grimm siehe auch E. Simon, Zu Jacob Grimms Sprache, Stil und Persönlichkeit (1929), in: Ders., *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg: Lambert Schneider 1965, S. 93-134.

14. John Locke (1632-1704): »Die Menschen setzen voraus, daß ihre Wörter auch Kennzeichen der Ideen im Geiste anderer sind, mit denen sie sich unterhalten.« J. Locke, *Über den menschlichen Verstand*, Ausg. in zwei Bänden, 3. Buch (Von den Wörtern), Kap. 2, 4, Berlin 1962, Bd. II, S. 7.
15. Vgl. auch »Dem Gemeinschaftlichen folgen« (1956), bes. S. 118 in diesem Band.
16. Vgl. »Brief an Henri Borel über das Wesen der Sprache« (1917), S. 75 in diesem Band.

discher Völker zu schaffen«,¹⁷ und das heißt, von der Mehrdeutigkeit befreite Wörter. Ich antwortete, meines Erachtens sei der Mißbrauch der großen alten Worte zu bekämpfen, nicht der Gebrauch neu angefertigter zu lehren. Denn in der Sprache wie überall ertötet die *eingesetzte* Gemeinsamkeit die lebendige. Wohl hat die moderne Wissenschaft ein hohes Recht, sich ein für ihre Zwecke restlos verwendbares Verständigungsmedium zu schaffen, aber sie weiß, daß daraus nie Wort, das gesprochen wird, entstehen kann.

3.

Läßt sich, wie wir sahen, ein monologischer Urcharakter der Sprache aus der Selbsterfahrung des Denkenden nicht belegen, so wird man erst recht irregreifen, wenn man ihn im Bereich der Phylogenese zu entdecken sucht. Gewiß, es ist ein gebieterisch gültiges Sinnbild, wenn die biblische Erzählung Gott den Menschen die Namen der Tiere, die er ihm vorführt, ihnen frei zusprechen heißt; aber solches geschieht dem Menschen als einem bereits in der zulänglichen Kommunikation stehenden Wesen: dadurch, daß Gott den Menschen ansprach, hat er ihn – wie uns vor allem Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung« gelehrt hat¹⁸ – in die Sprache gestellt. Ein präkommunikatives Stadium der Sprache ist nicht zu ersinnen. Der Mensch hat nicht vor dem Mitseienden gestanden, ehe er ihm gegenüber lebte, auf es zu lebte, und das bedeutet: ehe er mit ihm umging. Nie ist Sprache gewesen, ehe Ansprache war; Monolog konnte sie immer erst werden, nachdem der Dialog abbrach oder zerbrach. Den frühen Sprecher umgeben nicht Gegenstände, die er mit Namen belegt, noch auch stoßen ihm Begebenheiten zu, die er mit Namen abfängt: im Partnertum erst wird ihm Welt und Geschick zur Sprache. Auch noch wenn ihm in zurufloser Einsamkeit das hörerlose Wort die Kehle bedrängt, hattet diesem das von urher Mögliche, das Empfangenwerden an.

Ich will das Gemeinte an einem ethnologischen Sachverhalt verdeutlichen: an jenen merkwürdigen, nur als Residuum einer früheren Sprachstufe zulänglich von unserem Denken erfäßbaren Wortgebilden, die sich in den Sprachen mancher verhältnismäßig isolierten Gesellschaften – insbesondere denen der Eskimos und der Algonkin-Indianer – erhalten haben. In diesen sogenannten polysynthetischen oder holophrastischen

17. Ebd., S. 75.

18. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921); siehe vor allem das zweite Buch des zweiten Teils, »Offenbarung oder Die allzeiterneuerte Geburt der Seele«.

Sprachen ist die aufbauende Spracheinheit nicht das Wort, sondern das Satzwort. Das ist ein Gefüge, das in seiner voll ausgebildeten Form drei verschiedene Arten von Bestandteilen aufweist.¹⁹ Zwei von ihnen, das sogenannte Kernelernent und die formalen Elemente, sowohl die modalen als auch die personalen, können auch selbständig auftreten. Nicht so die Elemente der dritten Art, die überwiegend als Suffixe bezeichnet werden mögen: sie erscheinen ausschließlich in dieser ihrer dienenden Funktion; sie sind es aber, die die Form des Satzwortes recht eigentlich ermöglichen.

Zwar wäre es vermessen, mit einer versuchten Rekonstruktion der Genese jener eigentümlichen Form des Satzwortes den Gedanken an den Ursprung der Sprache zu verbinden; immerhin aber wird man an Hamanns kühnen Ausspruch erinnert, das erste Wort werde wohl »weder ein Nomen noch ein Verbum gewesen sein, sondern wenigstens ein ganzer Period«.²⁰ Wir finden als bestimmend nicht den Menschen im Angesicht der Dinge, die er zu verworren unternähme und damit erst zu ihrer vollen Dinghaftigkeit brächte. So grundwichtig dieser Akt auch ist, als bestimmend finden wir doch die Menschen miteinander, die sich über Situationen zu verständigen unternehmen. Nicht die Dinge, sondern die Situationen sind primär; und wenn Stefan Georges Spruch, kein Ding sei, wo das Wort gebricht,²¹ eben für die Dinge zutreffen mag – auf die Situa-

19. [Anm. Buber:] Ich folge im Nachstehenden fast durchweg der Formulierung Edward Sapirs, ohne mich seiner allgemeinen Grundanschauung anschließen zu können. Buber nimmt Bezug auf das Buch *Language: An Introduction to the Study of Speech* (New York, 1921) des amerikanischen Linguisten Edward Sapir (1884-1939). Sapir unterschied zwischen analytischen, synthetischen und polysynthetischen (griech. wörtl. »aus vielem zusammengesetzt«) Sprachen. Während in analytischen Sprachen (z. B. Chinesisch, Englisch, Französisch) Gedanken und Begriffskonstruktionen nur in Wortreihen oder Sätzen ausgedrückt werden können, zeichnen sich synthetische und polysynthetische (d. h. gesteigert synthetische) Sprachen durch ihre Fähigkeit aus, ganze Konzepte an ein einziges Wort zu binden (z. B. Latein, Arabisch, Finnisch). Sapir rechnet die Sprache der Eskimos und Algonkin Indianer den polysynthetischen zu (vgl. Sapir, *Language*, S. 134 f.).
20. Johann G. Hamann (1730-1788), *Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift* (1772), in: *Sämtliche Werke III* (Schriften über Sprache/Mysterien/Vernunft 1772-1788), S. 48.
21. Buber zitiert aus dem letzten Vers des Gedichts *Das Wort*: »So lernst ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebricht.« S. George, »Das Wort«, zuerst in *Blätter der Kunst*, 11. und 12. Folge (1919), dann in: *Das neue Reich* (Stefan George Gesamtausgabe der Werke. *Endgültige Fassung*, Berlin 1928, S. 134). Heidegger analysierte das Gedicht in einem Vortrag für das Wiener Burgtheater vom 11. Mai 1958, den Buber offensichtlich gehört selbst hatte (vgl. Kraft, *Gespräche mit Buber*, S. 80). »Wo das Wort fehlt,« hieß es bei Heidegger, »ist kein Ding. Das verfügbare Wort erst verleiht dem Ding das Sein.« (Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, S. 208 f.). Kraft sieht in Bubers Gegenüberstellung von »Ding« und »Situation« einen weiteren – wenn auch unberechtigten – Angriff gegen Heidegger (Martin Buber über die Sprache, S. 527).

tionen, die dem Menschen zu kennen gegeben werden, ehe er die Dinge zu kennen bekommt, ist es unanwendbar. Aus verschiedenen, verschiedenartigen Situationen, die der frühe Mensch erfährt, treten die gleichen, sozusagen gleich gebliebenen Dinge und Wesen, Vorgänge und Zustände hervor, die als solche begriffen, als solche benannt werden wollen.

In der Frühe, die wir solcherweise zu erschließen versuchen, stellt sich uns die Sprache vornehmlich als die Kundgabe und Kundnahme einer aktuellen Situation zwischen zwei oder mehreren Menschen dar, die durch ein besonderes Aufeinander-angewiesen-Sein miteinander verbunden sind. Dieses Moment mag etwa in einem arbeitsteilig betriebenen Werk begründet sein, dessen Teilnehmer zeitweilig voneinander getrennt sind, aber doch nicht so sehr, daß nicht jeder noch die artikulierten Äußerungen des andern deutlich vernehmen kann. Tritt bei dem einen eine neue, unvorhergesehene, aber in ihrem Wesen nicht unbekannt Situation ein, etwa die einer drohenden Gefahr, derengleichen es bereits gegeben hat, so ruft er dem Kameraden etwas zu, das diesem verständlich sein soll, aber nicht auch den möglicherweise in der Nähe weilenden Mitgliedern eines unfreundlich gesinnten Nachbarclans. Das, wovon ich spreche, ist keineswegs mit einem »Notschrei« oder einem »Signal« zu vergleichen, wie sie uns, der erste als improvisierte, das zweite als unter gleichen Umständen unwandelbar wiederkehrende Äußerung aus dem Leben von Tieren bekannt sind; wir können es aus keinem von beiden ableiten, denn auch das undifferenzierteste Ur-Situationswort muß, eben als Wort, schon jene dem Tier fremde, jähe und entdeckende Freiheit zum Klingen gebracht haben, in der ein Mensch sich dem andern zuwendet, um ihm Kunde von Seiendem oder Geschehendem zuzuführen. Jede genetische Untersuchung, die ihre Unbefangenheit wahrt, bestätigt uns die alte Einsicht, auf die nicht oft genug verwiesen werden kann: daß das Geheimnis der Sprachwerdung und das der Menschwerdung eins sind.

Ich habe schon einmal²² darauf aufmerksam gemacht, daß die solitäre Kategorie »Mensch« aus einem Zusammenwirken von Distanz und Beziehung zu verstehen ist. Der Mensch steht, anders als alles andere lebende Wesen, der Welt distanzhaft gegenüber, und er kann je und je, anders als alles andere lebende Wesen, zu ihr in Beziehung treten. Nirgends manifestiert sich dieses gründende Doppelverhältnis so umfassend wie in der Sprache. Der Mensch, er allein, spricht, weil nur er das Andere, eben als das ihm distantiell gegenüberstehende Andere, ansprechen kann; indem er es aber anspricht, tritt er in die Beziehung ein. Das Werden der Sprache bedeutet jedoch auch eine neue Funktion der Distanz. Denn auch das

22. [Anm. Buber:] *Urdistanz und Beziehung* (1951).

früheste Sprechen hat nicht, wie ein Schrei oder ein Signal, sein Ende in sich: es setzt das Wort aus sich ins Sein, und das Wort besteht, es ist Bestand. Und der Bestand gewinnt sein Leben stets neu in der wahrhaften Beziehung, in der Gesprochenheit des Wortes. Das echte Gespräch bezeugt es, und das Gedicht bezeugt es. Denn das Gedicht ist Gesprochenheit, Gesprochenheit zum Du, wo immer ihm der Partner wese.

Aber – so mag gefragt werden – wenn dem so ist, wenn es nicht als Metapher, sondern als Tatsache genommen werden soll, daß das Gedicht eine Gesprochenheit ist, dann heißt das doch wohl auch, daß nicht bloß das Gespräch, sondern auch das Gedicht auf seinen Wahrheitsgehalt betrachtet werden kann? Auf diese Frage ist nur mit Ja und Nein zugleich zu antworten. Jedes authentische Gedicht ist auch wahr, aber diese Wahrheit steht außerhalb aller Relation zu einem aussagbaren Was. Gedicht nennen wir die nicht eben häufig erscheinende werthafte Gestalt, die uns eine Wahrheit zuspricht, welche auf keine andere Weise als eben auf diese, auf die Weise der Gestalt, zu Worte werden kann. Darum nimmt jede Umschreibung eines Gedichts ihm seine Wahrheit. Ich sagte: das Gedicht spricht; man darf auch sagen: der Dichter spricht, wenn man damit nur nicht den Gegenstand einer Biographie und Verfasser von allerhand Werken meint, sondern eben den lebendigen Sprecher dieses Gedichts hier. Dieser Sprecher ist als Dichter der Sprecher einer Wahrheit. Nietzsches Scherzspruch, die Dichter lügen zu viel,²³ redet an der Tiefe dieser Wahrheit vorbei, die ins Geheimnis des bezeugenden Wie versenkt ist. Mit dem dargelegten Sachverhalt hängt auch die Problematik des Interpretierens von Gedichten zusammen, sofern es etwas anderes im Sinn hat, als das Wortgebild zu adäquaterem Vernommenwerden zu bringen. Die Begrifflichkeit, der das Ziel gesetzt ist, ein erkennbares Was zur Klärung und Geltung zu bringen, lenkt vom echten Verständnis des Gedichts ab und verfehlt die von ihm getragene Wahrheit.

Aber wenn wirklich beidem, dem Begrifflichen und dem Dichterischen, der Name der Wahrheit zukommt, wie ist eine Wahrheit zu fassen, die beides umfaßt? Zu einer ersten Antwort auf diese Frage nach den beiden Wahrheiten und der einen mag uns ein alter Text helfen, der zugleich auf das Urphänomen der Sprache hindeutet.

Eine heilige Schrift der Inder, das Brahmana der hundert Pfade,²⁴ erzählt, die Götter und die Dämonen seien beide dem Selbstopfer des Urzeugers entsprungen und hätten dessen Erbschaft angetreten. Dann heißt

23. Vgl. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra II*: Von den Dichtern, KSA 4, S. 163.

24. Satapatha Brahmana, indische Textsammlung etwa 850 v. d. Z. Buber hält sich bei seiner Auswahl an die Ausgabe von Alfred Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upanishaden. Gedanken altindischer Philosophen*, Jena: Eugen Diederichs 1923 (1921).

es wörtlich: »Die Erbschaft, das war das Wort: Wahrheit und Falschheit, zugleich Wahrheit und Falschheit. Nun sprachen diese und jene die Wahrheit, diese und jene sprachen die Falschheit. Indem sie dasselbe sprachen, waren sie einander gleich. Die Götter verwarfen nun aber die Falschheit und nahmen die Wahrheit allein an; die Dämonen verwarfen nun aber die Wahrheit und nahmen die Falschheit allein an. Da erwog jene Wahrheit, die bei den Dämonen war: ›Da, die Götter haben die Falschheit verworfen und haben die Wahrheit allein angenommen. So will ich denn hingehn.‹ Und sie kam zu den Göttern. Jene Falschheit aber, die bei den Göttern war, erwog: ›Da, die Dämonen haben die Wahrheit verworfen und die Falschheit allein angenommen. So will ich denn hingehn.‹ Und sie kam zu den Dämonen. Jetzt sprachen die Götter die ganze Wahrheit, die Dämonen sprachen die ganze Falschheit. Da die Götter einzig die Wahrheit sprachen, wurden sie schwächer und ärmer; darum, wer einzig die Wahrheit spricht, wird immer schwächer und ärmer. Aber am Ende besteht er, und am Ende bestanden die Götter. Und die Dämonen, die einzig die Falschheit sprachen, gingen auf und gediehen; darum, wer einzig die Falschheit spricht, geht auf und gedeiht. Aber am Ende vermag er nicht zu bestehn, und die Dämonen vermochten nicht zu bestehn.«²⁵

Es ist unserer Beachtung wert, wie hier das Schicksal des Seins durch das Sprechen des Wortes bestimmt wird, und zwar durch das Sprechen des wahren und des falschen Wortes. Aber was kann uns, wenn wir die Mythe in unsre menschliche Wirklichkeit versetzen, »wahr« und »falsch« bedeuten? Offenbar doch nicht etwas, was erst durch das Beziehen auf ein außerhalb der Sprechenden Befindliches erfaßt werden kann. Die Mythe kennt nur die Gesamtheit der einen, noch ungeteilten Sphäre. Wir dürfen also, wenn wir von der Mythe in unsere Welt abspringen, uns keiner andern Sphäre zuwenden als der jener gemäßen. »Einer spricht die Wahrheit« mag daher wohl umschrieben werden durch: »Einer sagt, was er meint.« Aber was darf »meinen« hier heißen? In unserer Welt und in unserer Sprache bedeutet dies offenbar, daß der Sprecher, wie er als der, der er *ist*, meint, was er meint, so auch als der, der er *ist*, sagt, was er meint. Das Verhältnis zwischen Meinen und Sagen verweist uns auf das Verhältnis zwischen der intendierten Einheit von Meinen und Sagen einerseits und der zwischen Meinen und Sagen und dem personhaften Dasein selber andererseits.

Ein besonders starker Akzent liegt in dieser Mythe auf der Feststellung, daß – in unserer Sprache ausgedrückt – die gleichsam chemisch von

25. Ebd., S. 19 f. (= Satapatha Brahmana IX, 5, 1, 12 ff.).

ihrem Falschheitsgehalt gereinigte Wahrheit im geschichtlichen Verlauf erfolglos ist. Alles kommt hier darauf an, die Worte »aber am Ende besteht er« richtig auszulegen. Es ist dies keine Äußerung einer optimistischen Geschichtsauffassung und auch kein eschatologischer Spruch. »Am Ende« heißt uns: in der reinen Rechnung der persönlichen Existenz. In der religiösen Sprache wird gesagt: »Wenn die Bücher aufgeschlagen werden«;²⁶ aber das ist nicht dort und dann, sondern hier und jetzt.

Die Wahrheit, um die es solcherweise geht, ist nicht die sublime, dem Sein selber eignende »Unverborgenheit«, die *Aletheia*²⁷ der Griechen; es ist die schlichte Wahrheitskonzeption der hebräischen Bibel, deren Etymon »Treue« bedeutet, die Treue des Menschen oder die Treue Gottes.²⁸ Die Wahrheit des Wortes, das wahrhaft gesprochen wird, ist in ihren höchsten Formen, so im Gedicht und ungleich mehr noch so in dem botschaftsartigen Spruch, der aus der Stille über eine zerfallende Menschenwelt niedergeht, unzerlegbare Einheit. Sie ist Erscheinung ohne mitgegebene Diversität der Aspekte. In allen andern ihrer Formen aber ist dreierlei an ihr zu unterscheiden. Sie ist zum ersten getreue Wahrheit im Verhältnis zu der einst vernommenen und nun ausgesprochenen Wirklichkeit, auf die zu sie das Fenster der Sprache weit auftut, damit sie dem Hörer unmittelbarer vernehmbar werde. Sie ist zum zweiten getreue Wahrheit im Verhältnis zu dem Angesprochenen, den der Sprecher als solchen meint, gleichviel, ob er namentragend oder anonym, vertraut oder fremd sei. Und einen Menschen meinen, heißt nicht weniger als mit dem aussendbaren Seelenelement, mit der »Außenseele«, bei ihm sein und seiner Einsicht beistehen, so fundamental man auch zugleich bei sich selbst bleibt und bleiben muß. Und zum dritten ist die Wahrheit des Wortes, das wahrhaft gesprochen wird, getreue Wahrheit im Verhältnis zu

26. »Wenn die Bücher aufgeschlagen werden.« Buber bezieht sich auf die Liturgie des jüdischen Neujahrsfest (Rosch Haschanah): »Rabbi Kruspedai sagte im Namen des Rabbi Yochanan: ›Drei Bücher werden zu Rosch Haschanah aufgeschlagen, eins für die gänzlich Schlimmen, eins für die völlig Gerechten, und eins für die in der Mitte. Die völlig Gerechten werden unverzüglich eingeschrieben und ihr Leben besiegelt; die Schlimmen werden unverzüglich eingeschrieben, und besiegelt wird ihr Tod; die in der Mitte werden aufgehoben und sollen warten von Rosch Haschanah bis zu Yom Kippur [dem Versöhnungstag]. Bewähren sie sich, so werden sie eingeschrieben fürs Leben; bewähren sie sich nicht, so werden sie eingeschrieben für den Tod.« (Babylonischer Talmud, Rosch Haschanah 16b; übers. A. B.).
27. *Aletheia*, griech. »Wahrheit«, wörtl. aus a-Lethe, »Unverborgenheit«, »Unvergessen«. Buber stellt ihr bewußt die hebräische »Treue« gegenüber, um sich einmal mehr von Heideggers Hinweis auf die »Entbergung« (*Der Weg zur Sprache*, S. 133) zu distanzieren.
28. *Emet*, hebr., ursprünglich *amenet* aus dem Wortstamm »amn« (Treue, Festigkeit, Glaube), verwandt mit hebr. *emunah* (Glaube).

seinem Sprecher, d. h. zu dessen faktischer Existenz in all ihrem verborgenen Bau. Die menschliche, dem Menschen gewährte Wahrheit von der ich rede, ist kein Pneuma²⁹, das sich von oben auf die überpersonhaft gewordene Schar ergießt: sie tut sich einem eben in seiner Personhaftigkeit an. Diese konkrete Person steht mit ihrer Treue in dem ihr zugewiesenen Lebensraum für das Wort ein, das von ihr gesprochen wird.

29. *Pneuma*, griech. »Geist«; im N.T. Heiliger Geist.

