

# Einleitung

## 1. Problemstellung

»Bubers Philosophie auf der reifsten Stufe ist Sprachphilosophie.«<sup>1</sup> Mit dieser Feststellung faßte der Prager Historiker, Philosoph und erste Buber-Biograph Hans Kohn (1891-1971) bereits Anfang 1930 das Denken Martin Bubers (1878-1965) zusammen, zu einer Zeit, da dessen sprachphilosophische Schriften im engeren Sinn noch gar nicht entstanden waren. Die Einschränkung »im engeren Sinn« ist hier rechtmäßig angebracht. Denn, wie Kohn eben selbst sagt, Bubers dialogische Philosophie ist Sprachphilosophie, oder, wie Hans Fischer-Barnicol mehr als dreißig Jahre später schrieb, als das Werk Bubers nun abgeschlossen vorlag: »immer wieder äußert sich das Denken bei Buber rein und makellos als Sprache, ereignet sich Wahrheit als Wort«.<sup>2</sup> Damit aber ist noch nicht gemeint, daß Buber auch notwendig eine eigene Sprachphilosophie hatte. So ist es zu verstehen, wenn für Bernhard Casper die Sprache bei Buber »viel weniger [...] Ausgang des Denkens« war<sup>3</sup> als bei den in unmittelbarer Nähe zu Buber stehenden Sprachdenkern, dem jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig (1886-1929), dem gemeinsamen Freund Eugen Rosenstock-Huussy (1888-1973) und dem katholischen Denker Ferdinand Ebner (1882-1931), mit dem Buber allerdings nicht persönlich in Verbindung stand. Dies trifft zu insofern als Bubers Sprachphilosophie – als Philosophie der Sprache – tatsächlich nur umrißhaft und selbst im Spätwerk weitgehend an der Peripherie seines Denkens blieb, während gerade Rosenzweig, Ebner und Rosenstock-Huussy ihr dialogisches Denken aus einer Philosophie der Sprache heraus entwickelten.

Dennoch deutet Buber in den wenigen eigenen Kindheitserinnerungen, die uns von ihm überliefert sind, ein profundes Verhältnis zur Sprache an, das sich in der Jugendzeit und den Studienjahren nur noch vertiefte und verzweigte.<sup>4</sup> Wie es in Bubers chassidischen Schriften eine Vorahnung des dialogischen Prinzips gab,<sup>5</sup> so gab es in seinem Frühwerk

1. Kohn, S. 240.
2. H. Fischer-Barnicol, »... und Poet dazu«. Die Einheit von Denken und Dichten bei Martin Buber, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, Jg. 9, Nr. 33-36 (Tel Aviv 1966), S. 3.
3. B. Casper, *Das dialogische Denken*, S. 300.
4. Siehe Kapitel 2 der Einleitung.
5. Nach Bubers eigenem Zeugnis: »[I]n dem im September 1919 verfaßten ›Geleitwort‹ zu dem Buch ›Der große Maggid und seine Nachfolge‹ (1921) wird die jüdische Lehre als ›ganz auf die doppelgerichtete Beziehung von Menschen-Ich und Gott-Du, auf die Gegenseitigkeit, auf die *Begegnung* gestellt‹ gekennzeichnet. Bald danach, im

auch rudimentäre Ansätze einer Theorie der Sprache, die sich zunächst in seiner engen Beziehung zur Dichtung darstellten. Einer der ersten erhaltenen Aufsätze Bubers befaßte sich mit zeitgenössischen Wiener Literaten, mit Hermann Bahr (1863-1934), Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), Peter Altenberg (1895-1919) und Arthur Schnitzler (1862-1931), den Wortführern des Kreises »Jung-Wien«.<sup>6</sup> Es folgten kurze Stücke zu so unterschiedlichen Schriftstellern wie Jitzchak Leib Perez (1851-1915)<sup>7</sup>, David Pinski (1872-1959)<sup>8</sup> und Rudolf Borchardt (1877-1945)<sup>9</sup> sowie eigene Versuche in der Poesie.<sup>10</sup> In den *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) und im *Daniel* (1913) schließlich kündigen sich erste Reflexionen und Spekulationen über das Wesen der Sprache, Rede und Dichtung an, noch ganz unter dem Einfluß freilich der Neuromantik.<sup>11</sup> In *Ich und Du* (1923), Bubers bekanntester philosophischen Schrift, ist der erste Teil bereits mit »Wort« überschrieben,<sup>12</sup> und dem Manuskript ein Satz vorangestellt, der allerdings im Druck – wie auch die Kapitelüberschriften – ausgelassen wurde: »Was hier Sprache genannt wird, ist der Urakt des Geistes, dessen menschlichem Vollzug die Laut- und alle Zeichensprache und alle Mächte der Äußerung als Helfer und Werkleute dienen.«<sup>13</sup>

Herbst 1919, folgte die erste, noch unbeholfene Niederschrift von »Ich und Du.« Vgl. Buber, *Begegnung*, 1978, S. 80.

6. Zur Wiener Literatur (1897), erstmals in deutscher Übersetzung erschienen in: MBW I, S. 119-129.
7. J. L. Perez – Ein Wort zu seinem fünfundzwanzigsten Schriftsteller-Jubiläum«, in: *Die Welt*, Jg. 5, Nr. 18 (3. Mai 1901), S. 9. Auch »J. L. Perez«, in: *Jüdischer National-Kalender 5676*, Wien 1915, S. 80-83.
8. Buber übersetzte z. B. Pinskis Gedicht »Das Erwachen« aus dem Jiddischen, erschienen im *Jüdischen Almanach*, Berlin 1902, S. 209-215. Siehe auch Bubers Übertragung eines Gedichts von Saul Tschernichowski (1875-1943), »Entsinnst du dich?«, ebd., S. 44. Zu seiner Übersetzung von Pinskis *Eisik Scheftel* (1905) verfaßte Buber auch ein Vorwort. Siehe S. 73-74 in diesem Band.
9. »Das Buch Joram, von Rudolf Borchardt«, in: *Die Zukunft*, 61, Nr. 12 (21. Dez. 1907), S. 410.
10. Buber schrieb bis in sein hohes Alter Gedichte. Zu seinen frühen Versuchen gehören »Unser Volkes Erwachen« (*Die Welt*, 3. Jg, Nr. 46 [17. Nov. 1899], S. 14 f.), »Neue Jugend« (*Jüdischer Volkskalender für das Jahr 5661*, Leipzig 1900, S. 51 f.) und »Der Ackersmann« (*Die Welt*, 5. Jg., Nr. 49 [6. Dez. 1901], S. 24 f.).
11. Zu Buber und der Neuromantik siehe M. Duarte de Oliveira, »Passion for Land and Volk: Martin Buber and Neo-Romanticism«, in: *LBIYB 41* (1996), S. 239-260.
12. Die drei Teile des Manuskripts waren ursprünglich »Wort«, »Geschichte« und »Gott« benannt, doch »scheute« sich Buber, »diese Namen als Überschriften zu setzen«. Vgl. B. an Rosenzweig, 14. Sept. 1922, B II, S. 128.
13. Die hier zitierte Vorbemerkung, die auch bei Hans Kohn erwähnt ist (Kohn, *Martin Buber*, S. 240), unterließ Buber auf Anraten Franz Rosenzweigs (vgl. Rosenzweig an B., undatiert [vor 14. Sept. 1922], B II, S. 125; B. an Rosenzweig, 14. Sept. 1922, B II, S. 129 und B. an Rosenzweig, 19. Sept. 1922, B II, S. 130 f.). Stattdessen stellte Buber der ersten Auflage einen Vers aus dem West-Östlichen Divan Goethes voran:

Auch wenn uns eine systematische Philosophie der Sprache bei Buber weitgehend fehlt, so ist es doch die Sprache, die für ihn in der dialogischen Werkperiode die menschliche Ausgangsposition bedeutet, so ist es doch die Dualität der »Grundworte«, in deren aktuellem Gesprochenwerden sich das Menschsein manifestiert: »Wer ein Grundwort spricht,« heißt es in *Ich und Du*, »tritt in das Wort ein und steht darin.«<sup>14</sup> Er »steht darin«, sagt Buber; er »steht in der Sprache und redet aus ihr«, heißt es an späterer Stelle; nicht umgekehrt die Sprache aus ihm.<sup>15</sup> Die Sprache in diesem Sinn kann nicht »gehabt« werden, denn sie »hat« uns, und jedes Reden über die Sprache ist ein Reden *mit* der Sprache, *in* der Sprache, von dem der Sprechende sich nicht lösen, noch umgekehrt die Sprache von ihm gelöst werden kann.

Eine Sammlung »sprachphilosophischer Schriften« Martin Bubers stößt daher unausweichlich an dieselben Grenzen, die bereits der Grundkonzeption der Buberschen Philosophie innewohnen: Die Gesprochenheit der Sprache sowie die menschliche Grunderfahrung der Begegnung widerstrebt der deskriptiven, »logisierenden« und vorgedachten Sprache der Philosophie und will sich doch dem Leser bleibend mitteilen. »Ich bin nicht bloß an die philosophische Sprache, ich bin an die philosophische Methodik gebunden,« schreibt Buber in seiner »philosophischen Rechen-schaft« (1961).<sup>16</sup> Aber später schränkt er dies ein: »[I]ch philosophiere nicht mehr als ich muß.«<sup>17</sup>

Über die Gesprochenheit zu sprechen wird so zum Paradox der Sprache selbst, dem auch die Sprachphilosophie – oder gerade sie – nicht zu entrinnen vermag. Um das »Wesen« der Sprache zu erschließen, das für Buber eben in ihrer augenblicklichen Gesprochenheit liegt, darin, daß das Wort nicht ohne Sprecher ist, doch auch »nicht bei seinem Sprecher bleiben will«,<sup>18</sup> mußte die systematische Philosophie der Sprache Platz machen, die Gesprochenheit gewissermaßen wiederhergestellt werden. Der in der Buber-Literatur zur Genüge zitierte Satz »Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch«<sup>19</sup> besagt nicht nur dies, sondern auch, daß da, wo die Philosophie aufhört, allein die Unmittelbarkeit der Sprache einsetzen kann, und mehr noch, mit ihr in einem steten Spannungsverhältnis bleibt. Die vielleicht nicht immer ganz glückliche Vermählung von

»So hab ich endlich vor dir erharrt: / In allen Elementen Gottes Gegenwart.« (*Ich und Du*, Leipzig 1923, S. 5).

14. *Ich und Du*, W I, S. 79.

15. Ebd., S. 103.

16. *Antwort*, S. 560.

17. Ebd., S. 601.

18. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, S. 127 in diesem Band.

19. *Antwort*, S. 593.

Dichtung und Philosophie, die natürlich seit jeher besteht, gilt in großem Maß auch für Buber. Form, Methode und Genre sind ständige Variablen in seinem Werk, die sich jeder flüchtigen Zuordnung widersetzen. Formal betrachtet ist es nicht verfehlt, sein Frühwerk, bis hin zu *Ich und Du*, dessen stilisierte Ausdrucksform noch maßgeblich in Wechselwirkung mit dem deutschsprachigen Expressionismus stand,<sup>20</sup> als literarisch und poetisch zu klassifizieren. Gerade über *Ich und Du* schrieb ein späterer Kritiker, sein Stil sei »mehr affektiert als schrankenlos ehrlich«, ja mehr noch, daß es in seiner dem *Zarathustra* Friedrich Nietzsches (1844-1900) entlehnten Pose »dem orakelhaften Ton falscher Propheten nahe« komme.<sup>21</sup> Weniger kritisch bezeichnete der erste englische Übersetzer das Buch als ein »philosophisch-religiöses Gedicht«.<sup>22</sup> Eine »Art Dichtung, ja große Dichtung,« nannte es ein anderer.<sup>23</sup> Buber selbst schwankte in den frühen Jahren seiner literarischen Tätigkeit zwischen den Berufungen von Dichtung, Übersetzung, poetischer Philologie und suggestiver Mystik,

20. Schon vor dem Erscheinen von *Ich und Du* war Buber eng mit dem literarischen Expressionismus verknüpft, vor allem durch den *Daniel* und die als Fortsetzung gedachten *Ereignisse und Begegnungen*, woraus größere Teile in den *Weissen Blättern* erschienen, einer der führenden Zeitschriften des Expressionismus (siehe den Kommentar zu Bubers *Ereignisse und Begegnungen*, in: MBW I, S. 323 f.). Siehe auch W. Paulsen, *Expressionismus und Aktivismus. Eine typologische Untersuchung*, Bern/Leipzig 1935, S. 8-11. In diesem Zusammenhang schrieb der Dichter und Essayist Kasimir Edschmid: »Der größte Rufer zu dem Goldton hin ist heut Martin Buber, der die junge jüdische Generation zu einer Selbstbesinnung überzeugt [...]. Schüler von ihm haben sich an Hölderlin verschenkt, aber sie ertrinken in ihm.« (K. Edschmid, *Die doppelköpfige Nymphe. Aufsätze über die Literatur und die Gegenwart*, Berlin 1920, S. 138). Ähnlich zählte der Kritiker Hermann Bahr Bubers *Daniel* zu den repräsentativen Werken des Expressionismus: »Mir ist das Buch seit Wochen ein lieber Gefährte, so einer, dem man gern zuhört, weil man sich dabei selbst zu hören meint; und wirklich bleibt es ja unentschieden, ob man nicht, während er spricht mehr auf sich selbst horcht und sich nur von seinem Klang angenehm begleiten läßt, wie wenn man im Garten geht und die Blätter rauschen. [...] Solang ich jedes Gespräch als Musik auf mich einwirken ließ, schwoll ich in Gedanken. Sobald ich einen einzelnen Satz genau zu befragen unternahm, ward ich irre.« H. Bahr, *Expressionismus*, München 1916, S. 42 f.
21. W. Kaufmann, »Bubers Fehlschläge und sein Triumph«, in: Bloch/Gordon, S. 28.
22. R. G. Smith, Introduction, *I and Thou*, Edinburgh 1937, S. vi: »[T]hough we might call I and Thou a ›philosophical-religious poem‹ it belongs essentially to no single specialised class of learned work.« Im Vorwort zur zweiten Auflage behielt Smith das Attribut Dichter bei: »I am still inclined to retain, with reservations, the description of ›poet.‹« *I and Thou*, New York 1958, S. vii.
23. Ch. Hartshorne, »Martin Bubers Metaphysik«, in: Schilpp/Friedman, S. 42. Zum poetischen Charakter von *Ich und Du* siehe besonders R. E. Wood, *Buber's Ontology: An Analysis of I and Thou*, Evanston, Ill., 1969, bes. S. 30-31 und 34-109. Siehe auch P. Mendes-Flohr, »Buber's Rhetoric«, in: *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Proceedings of an International Conference held at the Israel Academy of Sciences and Humanities, hrsrg. v. ders., Syracuse/Jerusalem 2002, S. 23.

und fühlte sich, trotz seiner Universitätsstudien, kaum vorbereitet auf eine akademische Laufbahn.<sup>24</sup> Als er 1923 einen Lehrauftrag für jüdische Religionsphilosophie und Ethik an der Frankfurter Universität annahm, führte ihn das Personalverzeichnis immer noch als »Schriftsteller«.<sup>25</sup>

Gemessen an Bubers früheren Werken, besonders dem *Daniel*, der geradezu literarisches Aufsehen in seiner Zeit erregte,<sup>26</sup> bildete sich in den späteren dialogischen Werken ein dennoch zunehmend philosophischer, schlichter und zuletzt existenzphilosophischer Stil heraus. Aber schon in *Ich und Du* zeichnete sich ein zögernder Übergang zur Philosophie vor. So kam es, daß der ehemalige Geistliche Florens Christian Rang (1864-1924), mit dem Buber seit dem ersten Weltkrieg eng freundschaftlich verbunden war, über die »Sprechweise« in *Ich und Du* klagte, »Sie neigt viel zu sehr auf die wissenschaftliche Sprachseite«,<sup>27</sup> ein außergewöhnliches Urteil vielleicht, in dem sich jedoch ein Grundthema der späteren Sprachphilosophie Bubers ankündigen sollte. Rang, der wie Franz Rosenzweig auch die Korrekturbögen von *Ich und Du* wenigstens in den fortgeschrittensten Stadien kannte, war besorgt um die verführerische Leichtigkeit der Sprache, um eine betäubende Klarheit des Wortes: »Das Büchlein ist zu klar«, schrieb er über das Manuskript von *Ich und Du*, »– und darum noch nicht genug in der Klarheit. Es trägt noch zu wenig Schauer von dem, was unsagbar ist«.<sup>28</sup> Das Wort fließe »zu leicht«, um die »Schwere der Überwindung des bebenden Schweigens« vollständig zu tragen. »Jedes Wort,« sagt Rang schließlich, »mögen wir es auch ›reales‹ nennen, ist ja zu schlecht; aber es *muß* gesagt werden als sein eigenes Opfer; vor unserem unreinen Wortopfer sollte unsere Sprache beben.«<sup>29</sup>

Buber war sich dieses »Bebens« wohl bewußt. Noch 1957 klingen die Worte Rangs bei ihm nach: »In der Sprache wie in allen Bereichen des

24. Die Frage der akademischen »Wissenschaftlichkeit« stellte sich auch als 1927 die Gründung eines Institutes für Religionswissenschaft unter Bubers Leitung an der Hebräischen Universität in Jerusalem im Gespräch war. »Ich habe mit meiner wissenschaftlichen Arbeit spät begonnen,« schrieb B. an Hugo Bergmann, »obgleich ich seit mehr als 15 Jahren das Rüstzeug zusammengeholt habe; meine Gedanken und Methoden weichen von der in der heutigen Religionswissenschaft üblichen wesentlich ab [...].« B. an Bergmann, o.D. (B II, S. 293 f.). Der Plan des Institutes unter Buber wurde nicht verwirklicht.
25. Vgl. W. Schottroff, »Martin Buber an der Universität Frankfurt am Main (1923-1933)«, in: Licharz/Schmidt, Bd. 1, S. 65, Anm. 5. Noch 1945 verfaßte Buber ein Ernst Simon (1899-1988) zugeeignetes Gedicht »Bekenntnis des Schriftstellers« (*Nachlese*, S. 11).
26. Zur Rezeption des *Daniel* siehe M. Tremles Einleitung, MBW I, *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, bes. S. 59-68.
27. Rang an B., 19. Sept. 1922 (B II, S. 133).
28. Ebd., S. 132.
29. Ebd., S. 133.

menschlichen Daseins ist heute kein Bestand mehr zu behaupten, es sei denn durch das Opfer.«<sup>30</sup> Auch für Buber war der Abgrund zwischen Begriff und Wirklichkeit weder durch den Gehalt noch die Form des Wortes zu überbrücken. »Die wörtersprachliche Form erweist nichts,« schreibt er in *Ich und Du*<sup>31</sup> und in *Zwiesprache* (1932) lesen wir, daß der Dialog sich »außerhalb der mitgeteilten oder mitteilbaren Inhalte« vollende.<sup>32</sup> Die Klarheit der Sprache war für Buber überhaupt keine Klarheit der Aussage, sondern eine Klarheit der Ansprache: »Nie ist Sprache gewesen, ehe Ansprache war.«<sup>33</sup> Jede Definität der Begriffe, die auf der Ebene der Verständigung unentbehrlich ist, hemmt auf der Ebene der Gesprochenheit die Dialogizität des Wortes. Nicht die »Eindeutigkeit des Wortes, sondern seine Mehrdeutigkeit [konstituiert] die lebendige Sprache« – die »Aura« des Wortes, wie Buber es nannte.<sup>34</sup> Doch die »Aura« für Buber war nicht eins mit bloßer Gefühlsstimmung; noch hielt er sie für etwas, das voraussagbar oder gar zu präfabrizieren wäre. Einen Versuch des Internationalen Institutes für Philosophie in Amsterdam, »Wörter spirituellen Wertes« zu schaffen, lehnte er bereits 1917 entschieden ab.<sup>35</sup> Stattdessen setzte Buber eine »Reinigung des Wortes« zum Ziel und einen Kampf gegen den »Mißbrauch der großen alten Worte.«<sup>36</sup> Rückblickend schreibt Buber, daß er sich aus der verschwenderischen »Leichtigkeit« der Sprache seines Frühwerks zu lösen hatte, um zum »strengen Dienst am Wort« durchzudringen.<sup>37</sup>

Darin liegt ein wichtiger Charakterzug der immanenten Sprachphilosophie Martin Bubers: Sie ist Sprachphilosophie, aber immer auch Sprachkritik. Die »Reinigung des Wortes« wird zu einem fundamentalen Anliegen seiner Philosophie, und der Dichtung steht es nun an, die Sprache auf ihre ursprüngliche Gesprochenheit hin zu »reinigen«, denn »das Gedicht ist Gesprochenheit, Gesprochenheit zum Du, wo immer ihm der Partner wese.«<sup>38</sup> Die Wahrheit des Gedichts, nach Buber, ist eine Wahrheit, die eben nur in der »worthaften Gestalt« des Gedichts Ausdruck finden kann. Aber sie ist auch eine Wahrheit, die »außerhalb aller Relation zu einem aussagbaren Was« steht und der alles »erkennbare Was« klärenden Begrifflichkeit notwendig entrückt ist.<sup>39</sup> Das »Gedicht spricht«, doch

30. Buber, *Nachlese*, S. 14.

31. *Ich und Du*, W I, S. 120.

32. *Zwiesprache*, W I, S. 176.

33. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, S. 131 in diesem Band.

34. Ebd., S. 130.

35. Vgl. Buber, *Schreiben*, S. 75 in diesem Band.

36. Ebd., S. 75.

37. *Nachlese*, S. 14.

38. *Das Wort, das gesprochen wird*, S. 134.

es sagt nichts aus. Aber indem es spricht, entfaltet es die Sphäre des »Zwischen«<sup>40</sup>, den eigentlichen – raumlosen – Ort des Gesprächs. »Jedes lyrische Werk ist ein Gespräch, darin der Partner in einer übermenschlichen Sprache redet,« heißt es im *Daniel*; doch »was er sagt, ist des Dichters Geheimnis.«<sup>41</sup> Als »schwingende Erkenntnis« beschreibt das Gedicht nicht bloß eine Wirklichkeit, sondern schafft selbst eine Wirklichkeit im »gesteigerten Sinn«,<sup>42</sup> unverfälscht durch die Erkenntnis in Begriffen, in der Welt und Wort geschieden sind. Nur der Dichter entscheidet sie, der Dichter »sagt« die Welt.<sup>43</sup>

Damit stehen wir inmitten der Philosophie als Sprache und Kritik der Sprache bei Martin Buber. Wir stehen am Übergang von der Sprachphilosophie im eigentlichen Sinn zur sprechenden Philosophie. Ein früher Leser des *Daniel* bemerkte, daß Bubers Sprache hier »zugleich ganz Sprache des Sprechenden und ganz sprechende Sprache« sei.<sup>44</sup> Dieser Leser war Gustav Landauer (1870-1919), ein enger Freund Bubers seit

39. Ebd., S. 134.

40. Als selbständiger Begriff tritt das »Zwischen« bei Buber erst relativ spät hervor. Im *Problem des Menschen* (1943) beschreibt Buber das Zwischen als den »wirkliche[n] Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens« (W I, S. 405). Der Begriffsinhalt des »Zwischen« hingegen erscheint bereits in den frühen Schriften. Siehe z. B. *Der heilige Weg* (1918): »[I]m Dazwischen, im scheinbar leeren Raum [erhebt] sich die ewige Substanz [...]: der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft, und wahre Gemeinschaft ist die, in der das Göttliche sich zwischen den Menschen verwirklicht« (JuJ, S. 88); in: *Ich und Du* (1923) ist das »Dazwischen« als die »Sphäre zwischen den Wesen« vorgestellt (W I, S. 160). Buber selbst führte den Begriff des »Zwischenmenschlichen« auf sein Geleitwort zur Schriftenreihe *Die Gesellschaft* zurück (W. Sombart, *Das Proletariat [Die Gesellschaft, Bd. 1]* Frankfurt a. M. 1906, S. 14-15. Vgl. Elemente des Zwischenmenschlichen [1954], W I, S. 269. In einer Nachbemerkung zum selben Text geht Buber auch auf den Begriff des »Zwischenmenschen« in Alexander von Villers' »Briefen eines Unbekannten« ein, wo es heißt »Ich habe einen Aberglauben an den Zwischenmenschen. Ich bin es nicht, auch du nicht, aber zwischen uns entsteht einer, der mir Du heißt, dem anderen ich bin.« [vgl. W I, S. 289]). Zur Analyse des Geleitworts siehe P. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 29 ff. Beachte auch den Brief von B. an Hugo v. Hofmannsthal, 26. Juni 1906 (B I, S. 243 f.), worin Buber noch mit dem Gedanken spielt, selbst ein »sexual-philosophisches Thema« zur *Gesellschaft* beizusteuern: »Das kleine Buch über die Geschlechter, das in der Sammlung erscheinen soll, denke ich mir als Prolegomena zu einer Deduktion des Zwischenmenschlichen.« Das Thema jedoch wurde nicht von Buber, sondern der Schriftstellerin und Psychoanalytikerin Lou Andreas-Salomé (1861-1937) behandelt (*Die Erotik*, Bd. 33 der *Gesellschaft*). Zur philosophischen Bedeutung des »Zwischen« siehe M. Theunissen, *Der Andere*, S. 243-277; 330-346.

41. *Daniel*, MBW I, S. 230.

42. Ebd., S. 195.

43. Ebd., S. 233.

44. Landauer an B., 25. Juli 1912 (B I, S. 307).



der Jahrhundertwende<sup>45</sup> und ein intimer Mitarbeiter des Pioniers der Sprachkritik, Fritz Mauthners (1849-1923). Von Mauthner stammte das Postulat einer »kritischen Aufmerksamkeit auf die Sprache« als alleinige Aufgabe der Philosophie.<sup>46</sup> Landauer dachte Mauthners radikalen Skeptizismus durch zur Mystik, zum »Ineinanderschwingen von Unsagbarkeiten«.<sup>47</sup> Buber, von dessen Verbindung zu Mauthner und Landauer noch die Rede sein wird, ging beide Wege: Von der Sprache zur Mystik, und von der Mystik zurück in die Sprache.

## 2. Frühe biographische Zusammenhänge

Beinahe achtzigjährig, schrieb Buber eine kurze »Erinnerung« an seine Kindheit nieder: »In Wien geboren, bin ich in der ersten Kindheit in die Hauptstadt der galizischen Provinz gekommen, in der eine eigentümliche Sprachenvielheit mir die Tatsache des Nebeneinanderlebens sehr verschiedener Volkstümer unauslöschlich einprägte.«<sup>48</sup> Die Hauptstadt der galizischen Provinz der Habsburgmonarchie war Lvów, oder Lemberg, wo Buber insgesamt elf Jahre seiner Kindheit verbrachte. Polnisch war die Sprache von »Straße und Schule«, Jiddisch die des »Judenviertels« und Hebräisch die »große Stimme der Vorzeit« in der Synagoge.<sup>49</sup> Um die Jahrhundertwende lebten in Galizien, das 1772 unter Maria Theresia dem Habsburger Reich eingegliedert wurde, immer noch mehr als zwei Drittel der jüdischen Bevölkerung Österreichs, viele unter Verhältnissen extremer Armut, doch die meisten – im Gegensatz zum weitgehend assimilierten Judentum der Metropole des Kaiserreichs – nach traditionell jüdischer Weise, tief berührt vom Einfluß des Chassidismus.<sup>50</sup> Die »Spra-

45. Zur Freundschaft Buber-Landauer siehe N. Altenhofer, »Martin Buber und Gustav Landauer«, in: Licharz/Schmidt, Bd. 2, S. 150-177.

46. Vgl. Beiträge I, S. 705: »So ist jedes geschlossene System eine Selbsttäuschung, so ist Philosophie als Selbsterkenntnis des Menschengestes ewig unfruchtbar, und so kann Philosophie, wenn man schon das alte Wort beibehalten will, nichts weiter sein wollen, als kritische Aufmerksamkeit auf die Sprache.«

47. Vgl. G. Landauer, *Skepsis und Mystik*, S. 153. An anderer Stelle wendet sich Landauer gegen eine Klassifikation Bubers als »philosophischen Dichter oder poetischen Philosophen«: »Wie seine Bilder und Gleichnisse nur Taktgebilde seines Rhythmus scheinen, so ist all seine Abstraktionssprache Musik: man gibt sich ihr hin, man ist zauberhaft gefangen und wie in sie aufgelöst; man schwimmt in ihrem Strome, wohligh berührt und von Gefühl umflossen;« allerdings auch in der Gefahr, nichts von ihre zu behalten als »Rhythmus und Gefühl«. (G. Landauer, »Martin Buber«, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 3., S. 165 f.).

48. *Nachlese*, S. 12.

49. Ebd., S. 12.

50. Um 1900 zählten die Israelitischen Kultusgemeinden Galiziens 811.183 Mitglieder,



chenvielfalt«, die der junge Buber hier erlebte, war durchaus nicht außergewöhnlich, sondern eher typisch für den jüdische Haushalt im Osten Europas, wie für den Vielvölkerstaat überhaupt, in dem etwa 50 Millionen Einwohner in elf verschiedenen Sprachen lebten. Seltener, wenngleich in gehobeneren Verhältnissen nicht unerhört, war schon der Einbruch der bürgerlichen »Bildungssprachen«, besonders des Französischen und Deutschen, in ostjüdische Milieus. In seinen *Autobiographischen Fragmenten* erinnert sich Buber an die französische Übersetzungsarbeit für seinen Großvater und die versteckte Liebe zur Sprache Schillers bei seiner Großmutter.<sup>51</sup> Eigenartig jedoch schreibt er: »Der Großvater war ein wahrhaftiger Philologe, ein ›das Wort Liebender‹, aber die Liebe der Großmutter zum echten Wort wirkte noch stärker auf mich als die seine: weil diese Liebe so unmittelbar und so fromm war.«<sup>52</sup> Diese besondere Beziehung zur deutschen Sprache empfand Buber auch bei sich selbst. In einem Brief an seinen ehemaligen Schüler Nahum Glatzer (1903-1990) spricht er von seiner »Liebschaft [...] mit der deutschen Sprache«,<sup>53</sup> wozu Glatzer viel später schrieb: »Buber sagt nicht meine *Liebe*, sondern *meine Liebschaft*, womit angedeutet ist, daß er zu dieser Sprache von außen kam – zu ihr kam, nicht in ihr aufwuchs.«<sup>54</sup> Wie einen »gefundenen Schatz«, berichtet Buber, hütete die Großmutter die deutsche Sprache.<sup>55</sup>

Etwas von solcher Gefundenheit durchwaltet tatsächlich Bubers Sprachbiographie. Als er 1896, nun 18 Jahre alt, in seine Geburtsstadt

wovon jedoch nur etwa 10% steuerpflichtig waren (siehe *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden*, 4. Jg., Heft 12 [Dez. 1908], S. 190; und ebd., 8. Jg., Heft 10 [Okt. 1912], S. 149). Lemberg selbst hatte um 1900 einen jüdischen Bevölkerungsanteil von 27,7% (siehe, ebd., 9. Jg., Heft 1 [Jan. 1913], S. 21). Zum kulturellen Bild der Provinz Galizien siehe F. Kratter, *Briefe über den itzigen Zustand von Galizien: Ein Beitrag zur Statistik und Menschenkenntnis* (1786), Berlin 1990; A. J. Brawer, *Galizien, wie es an Österreich kam: Eine historisch-statistische Studie über die inneren Verhältnisse des Landes im Jahre 1772* (1910), Berlin 1990; A. v. Guttry, *Galizien: Land und Leute*, München 1916 sowie J. Holzer, »Die multinationale Provinz Galizien im k. u. k. Staat«, in: J. Nautz und R. Vahrenkamp (Hrsg.), *Die Wiener Jahrhundertwende: Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*, Wien 1993, S. 835-842.

51. Buber, *Begegnung*, S. 8f. Siehe auch S. 68 in diesem Band. In traditionell jüdischen Haushalten Osteuropas, wo das Jiddische die Sprache des Alltags war, galt das Lernen fremder Sprachen noch bis ins 19. Jahrhundert als verpönt. Schiller und dessen liberale Zeitschrift *Die Horen* zu lesen, zeugte daher von einer ungewöhnlichen Selbständigkeit von Seiten Bubers Großmutter. Es verdient Beachtung, daß Buber mit seiner Großmutter deutsch korrespondierte (die in hebräische Lettern transkribierten Briefe der Großmutter sind erhalten), während sein Großvater ihm im traditionellen Jiddischen schrieb. Für diese Auskunft danke ich Paul Mendes-Flohr.

52. Ebd., S. 8.

53. B. an Glatzer, 3. Nov. 1949, B III, S. 223.

54. N. Glatzer, Buber's Impact on German Jewry, in: LBIYB 25 (1980), S. 303.

55. Buber, *Nachlese*, S. 12.

zurückkehrte, um an der kaiserlichen Universität sein Studium zu beginnen, erschien ihm Wien als eine »heimatliche Fremde«. <sup>56</sup> Wenn Buber sich im späten Alter noch als einen »polnischen Juden« bezeichnete, <sup>57</sup> so lag darin mehr als bloß sentimentale Affektion. Vielmehr stand der junge Buber vollends in der jiddischen Sprachwelt, beherrschte das Polnische genug, um darin druckreif schreiben zu können (was durchaus nicht selbstverständlich war), und war dem Hebräischen, wenigstens in dessen klassisch-rabbinischer Form, von Kindheit anvertraut. Daß er dennoch den Weg eines deutschsprachigen Schriftstellers ging, und nicht etwa den der hebräischen Literatur wie der ebenso in Galizien aufgewachsene und vom Chassidismus berührte Shmuel Josef Agnon (1888-1970), <sup>58</sup> oder den der jiddischen, zeugt nur einmal mehr von der tiefen Affinität, die Buber (wie das bürgerliche Judentum im allgemeinen) zur deutschen und österreichischen Kultur empfand. <sup>59</sup>

Es zeigt aber auch, daß sich Buber vom traditionellen Judentum, wie er es vom Haus seiner Großeltern kannte, entschieden entfernt hatte <sup>60</sup> und eine innere Fragmentierung durchlebte, die charakteristisch war für die komplexe Identität seiner Generation. Von einem »schlimmen Weg der Zersplitterung« schrieb Buber im Jänner 1900 an seinen Großvater anlässlich dessen dreiundsiebzigsten Geburtstags; <sup>61</sup> von einer »Welt des Wirrals« ist später noch die Rede: »[Ich lebte] in beweglicher Fülle des Geistes, aber wie ohne Judentum, so auch ohne Menschlichkeit und ohne die Gegenwart des Göttlichen.« <sup>62</sup>

Dieses Gefühl der Unsicherheit und »beweglichen Fülle« ging mit der allgemeinen Stimmung der Zeit einher. »[D]as Wesen unserer Epoche ist Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit,« heißt es bei Hofmannsthal in einem Vortrag von 1905. »Sie kann nur auf Gleitendem ausruhen und

56. Buber, *Begegnung*, S. 20.

57. So die vielzitierte Stelle in Bubers Nachwort zu *Gog und Magog* (S. 406): »Ich bin ein polnischer Jude, zwar aus einer Familie von Aufklärern, aber in der empfänglichen Zeit des Knabenalters hat eine chassidische Atmosphäre ihren Einfluß auf mich ausgeübt.« Den Eindruck des »polnischen Juden« hatte auch Fritz Mauthner bei seiner ersten Begegnung mit Buber. Vgl. G. Weiler, »Fritz Mauthner: A Study in Jewish Self-Rejection«, in: *LBIYB* 8 (1963), S. 147.

58. Mit Agnon verband Buber auch eine langjährige Freundschaft und Zusammenarbeit an einem geplanten *Corpus Chassidicum*, das jedoch durch einen Brand in Agnons Bibliothek vereitelt wurde. Siehe G. Schaefer, »Martin Buber. Ein biographischer Abriss«, B I, S. 58. Agnon schrieb seine Briefe an Buber natürlich auf Hebräisch.

59. Zum Begriff der Bildung siehe G. L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington 1985, S. 3-20.

60. »Aber nicht nur den Chassidim allein war ich damals entfremdet, sondern dem ganzen Judentum.« Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, W III, S. 965.

61. B. an Salomon und Adele Buber, 31. Jan. 1900, B I, S. 153.

62. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, W III, S. 966.

ist sich bewußt, daß es Gleitendes ist, wo andere Generationen an des Feste glaubten.«<sup>63</sup> Empfänglich für die Kultur des Fin de siècle, in deren Wiener Ausprägung Formen eines apokalyptischen Ästhetizismus,<sup>64</sup> gekonnten Dilettantismus<sup>65</sup> und empirischen Kritizismus frei miteinander verwirkt waren, fand sich Buber in eben dieser Fluidität der Gewißheiten und Wertvorstellungen wieder, an der sich besonders Literatur und Künste erlabten. Viel stärker noch als die Universität zog den jungen Buber das 1741 von Maria Theresia gegründete und vom Aufklärer Joseph II. intim geförderte Wiener Burgtheater an,<sup>66</sup> das unter der Leitung des ursprünglich theaterfernen Max Burckhard (1854-1912) eine Periode radikaler Erneuerung erlebte.<sup>67</sup> Es war Burckhard, der mit ungewohnter »Impulsivität und Schneidigkeit«<sup>68</sup> in den Jahren zwischen 1890 und 1898 das Publikum mit dem neuen Naturalismus schockierte, den Sozialdramen Henrik Ibsens (1828-1906) und Gerhard Hauptmanns (1862-1946), und mit Schnitzlers *Liebelei* (1895).<sup>69</sup> Mit dem Naturalismus wurde die gesprochene Sprache, die Mundart plötzlich bühnenfähig, und Burckhard rekrutierte Schauspieler, die diese Echtheit auf der Bühne zu verkörpern wußten.<sup>70</sup> Hermann Bahr, der schonungslose Kulturkritiker der Jahrhundertwende, bezichtigte den aus Berlin importierten neuen Stil auch wirklich »einer unerhörten Natürlichkeit, Lebendigkeit und Gewöhnlichkeit der Rede und der Gesten«: »Die ganze Wirklichkeit des Augenblicks, und nichts als diese Wirklichkeit, ist das Gesetz, und so

63. H. v. Hofmannsthal, *Der Dichter und diese Zeit*, in: GW, Prosa II, S. 272.

64. Siehe dazu W. M. Johnston, *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donaauraum 1848-1938*, Wien 1974, S. 127-138. C. E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, New York 1981.

65. Nicht zufällig erschien als 34. Band der von Buber herausgegebenen Sammlung sozialpsychologischer Monographien, *Die Gesellschaft*, eine Studie über den Dilettantismus von Rudolf Kassner (*Der Dilettantismus*, Frankfurt a.M. 1910). Siehe auch G. Landauer, »Vom Dilettantismus« (1911), in: ders., *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum*, Potsdam 1921, S. 78-83 und F. Mauthner, »Der Dilettant«, in: ders., *Credo. Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1886, S. 230-234.

66. Vgl. Buber, *Begegnung*, S. 20; Buber, *Nachlese*, S. 13.

67. Zur Gründungsgeschichte des Burgtheaters siehe K. Glossy, *Das Burgtheater unter seinem Gründer Kaiser Joseph II.*, Wien/Leipzig o.J. (1916); H. Bahr, *Burgtheater*, Wien 1920 (Theater und Kultur, Bd. 1); S. Loewy, *Das Burgtheater im Wandel der Zeiten*, Wien o.J. (1926) und V. Keil-Budischowsky, *Die Theater Wiens*, Wien 1983.

68. Loewy, *Das Burgtheater*, S. 136.

69. Auch Buber wird einiges von den Naturalisten gesehen haben; Ibsens »Die Wildente« premierte im Jänner 1897, Hauptmanns »Die versunkene Glocke« im März desselben Jahres. Beide gehörten zu den meistgespielten Autoren vor dem ersten Weltkrieg. Vgl. A. v. Weilen, *Der Spielplan des neuen Burgtheaters 1888-1914*, Wien 1916, bes. S. 149; 156. Siehe auch *175 Jahre Burgtheater*, hrsg. v. der Direktion des Burgtheaters, Wien 1955.

70. Siehe Keil-Budischowsky, *Die Theater Wiens*, bes. S. 319.

muß der Schauspieler auch, nach dem Beispiele der Natur, statt der fertigen Charaktere der Tradition, welche im ersten Akt gleich immer schon die letzte Szene tragen, vielmehr die unvermuteten Wunder des Werdens und Wachsens gestalten, den ewigen Wandel der Seelen im Wechsel der Ereignisse [...].«<sup>71</sup>

Von diesem Suchen nach Natürlichkeit und menschlicher Wahrheit, die sich in Wien gerade als *Überwindung* des Berliner Naturalismus darstellte, mußten Bubers frühe Theatererlebnisse erfüllt gewesen sein. Am Burgtheater glaubte Buber, »das ›richtig‹ gesprochene Menschenwort« vernehmen zu können: »Die Sprache – hier erst, in dieser Welt der Fiktion aus Fiktion, gewann sie ihre Adäquatheit; gesteigert erschien sie wohl, aber zu sich selber.«<sup>72</sup> In einer »Welt der Fiktion aus Fiktion« schuf der impressionistische Wiener Naturalismus also eine Wahrheit, die gerade jenseits der Natürlichkeit lag, anders als die Berliner Schule, von der der große Burgschauspieler dieser Zeit, Josef Lewinsky, sagte: »Sie bringen das Zufällige, Vergängliche, Augenblickliche. Sie haschen nach dem äußeren Scheine. Aber den notwendigen, ewigen, tiefen Kern der Dinge, die immanente Wahrheit treffen sie nicht. Ist denn das wahr, was jeden Moment auf der Straße geschieht? Ist denn die Wahrheit in den raschen Verirrungen eines Menschen, von denen er sich doch gleich wieder besinnt und erholt? Ist nicht die Wahrheit vielmehr hinter der Wirklichkeit, unter der zufälligen Erscheinung, und gilt es nicht vielmehr den heimlichen Kern aus der vergänglichen Hülle zu lösen, die subcutanen Seelenbewegungen in der Tiefe zu erlauschen? Das ist die Aufgabe der Kunst.«<sup>73</sup>

### 3. Hugo von Hofmannsthal

Mit dem Burgtheater als eigentlicher Lehranstalt, ein Gedanke, der unter Wienern dieser Zeit nicht unüblich war,<sup>74</sup> fand Buber auch einen neuen Lehrmeister der Sprache. Einer der gefeiertesten jüngeren Autoren am Burgtheater der Jahrhundertwende war Hugo von Hofmannsthal, der im März 1899 an der Burg debütierte. Als Buber dessen erste Gedichte

71. H. Bahr, »Der neue Stil«, in: ders., *Studien zur Kritik der Moderne*, Frankfurt a. M. 1894, S. 267.

72. *Begegnung*, S. 21; vgl. *Nachlese*, S. 13: »Da wurde von Menschen, die Schau-Spieler hießen, die deutsche Sprache gesprochen. Ich verstand: in den Büchern, die ich gelesen hatte, waren die Zeichen angegeben, hier erst wurden sie zu Lauten, die gemeint waren.«

73. Bahr, *Der Neue Stil* (Lewinsky), S. 270f.

74. Vgl. Keil-Budischowsky, *Die Theater Wiens*, S. 267f.

1897 in einem Heft der »Wiener Rundschau« kennenlernte, überkam ihn, so schreibt er sechzig Jahre später, ein »heiliger Schauer«. <sup>75</sup> Bald darauf konnte Buber Hofmannsthal selbst begegnen. <sup>76</sup> Das Gedicht, das Buber im Volksgarten sitzend las, »Lebenslied«, <sup>77</sup> gehörte zur ersten Schaffensperiode Hofmannsthals, die noch ganz unter dem Zeichen einer apokalyptischen Ästhetik stand, einer motivischen Wiederkehr von Vergänglichkeit und Tod, Verworrenheit der Welt und ästhetischem Trotz. So heißt es in dem Gedicht:

Er geht wie den kein Walten  
 Vom Rücken her bedroht.  
 Er lächelt, wenn die Falten  
 Des Lebens flüstern: Tod!  
 Ihm bietet jede Stelle  
 Geheimnisvoll die Schwelle;  
 Es gibt sich jeder Welle  
 Der Heimatlose hin.

In seiner »Erinnerung« erzählt Buber, wie sehr die »wunderliche Leichtigkeit« gerade dieser Stelle sein Herz »bezauberte«. <sup>78</sup> Die Anlehnung des »Lebensliedes« an Nietzsches verschwenderischen Erben in der *Fröhlichen Wissenschaft* <sup>79</sup> vertrug sich gewiß gut mit Bubers damaliger Sensibilität und fiel zeitmäßig zusammen mit dessen eigenem Nietzsche-Enthusiasmus. <sup>80</sup> Wie Buber und viele beider Zeitgenossen war auch Hofmannsthal um die Jahrhundertwende stark von der Problematik der Weltentzweiung und Weltversöhnung berührt, die sich von Schopenhauer über Nietzsche in einen modischen Mystizismus verdünnte. Die

75. Vgl. Buber, [Auswahl von Gedichten], in: *Trunken von Gedichten: Eine Anthologie deutscher Verse*, hrsg. v. G. Gerster, Zürich 1953, S. 143. Es handelte sich um das Gedicht »Lebenslied«, erschienen in: *Die Wiener Rundschau* (1897).
76. Vgl. *Trunken von Gedichten*, S. 143. Buber besuchte Hofmannsthal in seiner Villa in Rodaun außerhalb von Wien. Die Bekanntschaft muß bald nach Bubers Entdeckung des Gedichts erfolgt sein, denn in seinem Aufsatz »Zur Wiener Literatur« (1897) zitiert Buber bereits einen (nicht erhaltenen) Brief Hofmannsthals. Vgl. MBW I, S. 122.
77. Hofmannsthal, Lebenslied, in: GW I, Gedichte und lyrische Dramen, S. 14. Zur Interpretation des Gedichts siehe R. Exner, *Hugo von Hofmannsthals »Lebenslied«*. Eine Studie, Heidelberg 1964.
78. Buber, Erinnerung, S. 14.
79. Siehe dazu H. J. Meyer-Wendt, *Der frühe Hofmannsthal und die Gedankenwelt Nietzsches*, Heidelberg 1973. Siehe auch G. Schaefer, *Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, S. 48f.
80. Siehe Bubers Zarathustra (1896/97), in: MBW I, S. 103-117. Zur Datierung des Manuskripts siehe ebd., S. 307-309. Zu Buber und Nietzsche siehe besonders P. Mendes-Flohr, »Zarathustras Apostel. Martin Buber und die »jüdische Renaissance«, in: J. Golomb, *Nietzsche und die jüdische Kultur*, Wien 1998, S. 225-235.

Sprachmagie des jungen Hofmannsthal, in der Vergänglichkeit, »Verdor- rung«, Tod und Zerfall der Welt und des Ich mit einer »Trunkenheit« des Traums aufgewogen waren, fesselte Buber durch die Zeit seiner »my- stischen Periode« hindurch, auch dann noch, als Hofmannsthal selbst sich der Magie entsagt hatte. Für beide nahm der Einheitsbegriff, trans- poniert ins Ekstatische, eine wichtige Stellung im Frühwerk ein. »Und drei sind Eins: ein Mensch, ein Ding, ein Traum«, heißt es am Schluß der »Dritten Terzine« Hofmannsthals.<sup>81</sup> Die Ich-Entfremdung der »Er- sten Terzine« (»Über die Vergänglichkeit«), die Abgesondertheit des Ich von der Welt, ist in einem traumhaften Zustand des Einsseins überwin- den, von dem wir bereits am Beginn der »Dritten Terzine« Ahnung be- kommen: »Wir sind aus solchem Zeug wie das zu Träumen.« Überwun- den sind die Verhältnisse in Zeit und Raum, die zerstückelte »Verworrenheit« der Welt, das »Weltgetriebe«. »Er fühlte traumhaft aller Menschen Los, / So wie er seine eignen Glieder fühlte. / Ihm war nichts nah und fern, nichts klein und groß,« lautet ein Vers im Gedicht »Ein Traum von großer Magie«. <sup>82</sup> »[D]och sah ich; aber ich sah nichts Einzel- nes mehr«, spricht der Erwachende in Bubers *Daniel*.<sup>83</sup> In *seinem Vor- wort zu den Ekstatischen Konfessionen* (1909), Ekstase und Bekenntnis, sprach Buber vom »undifferenzierten Erleben« des Ekstatikers: »Über ihn, der immer nur Einzelnes von sich empfindet und weiß, Begrenzt, Bedingtes, gerät das Wetter einer Gewalt, eines Überschwangs, einer Un- endlichkeit, in der auch seine ursprünglichste Sicherheit, die Schranke zwischen ihm und dem Andern, untergegangen ist.«<sup>84</sup> Der die Einheit Erlebende »weiß nichts von Ich und Welt«. <sup>85</sup> Sich in einem »Schauer von Bildern und Klängen« nach außen ergießend, bleibt das Erlebnis der Einheit doch »ein vielgestaltiges Mysterium«. <sup>86</sup>

Der Begriff des Erlebens und Lebens war ein charakteristischer Begriff der Zeit. Sowohl der junge Hofmannsthal als auch der (um nur vier Jahre jüngere) Buber waren mit der Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys (1833-1911), die den Begriff des Erlebens zum Ausgangspunkt der Gei- steswissenschaften erklärte, eng vertraut.<sup>87</sup> Die Methode der Geisteswis- senschaft dachte sich Dilthey als ein »Nacherleben« erlebten Lebens, das heißt, nicht als kategoriales Erkennen über die Sinne, sondern als Verste-

81. Hofmannsthal, Terzinen, in: GW I, S. 19.

82. Ebd., S. 22.

83. Daniel, MBW I, S. 238.

84. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, S. xv.

85. Ebd., S. xiv.

86. Ebd., S. xv.

87. Über Buber und Dilthey siehe Schaefer, *Hebräischer Humanismus*, S. 28 f.

hen der »Lebensstruktur«. Darin kam der Dichtung besondere Bedeutung zu. Sie allein hielt Dilthey für frei von sinnlich Gegebenem, »denn sie hat in der Sprache ein Ausdrucksmittel für alles, was in der Seele des Menschen auftreten kann – äußere Gegenstände, innere Zustände, Werte, Willensbestimmungen – und in diesem ihrem Ausdrucksmittel der Rede ist schon eine Fassung des Gegebenen durch das Denken enthalten.«<sup>88</sup> So ist die Sprache der Dichtung dem Leben näher als die Begriffe der Philosophie und insofern verstehender als die um Erkenntnis ringende Wissenschaft. Der Dichter erschaut den »Sinn des Lebens«, und die Dichtung vermag es, durch Gespräch, Monolog oder Chor zu einer »zusammenhängenden und allgemeinen Auffassung des Lebens« zu gelangen.<sup>89</sup> Und so führte bei Dilthey der Weg der Philosophie in die Dichtung und umgekehrt aus ihr heraus. »Nie war die Atmosphäre eines Lebenden verwandter mit der Atmosphäre einer Dichtung« schrieb Hofmannsthal in einem Nachruf auf den Berliner Philosophen.<sup>90</sup> Aber für Hofmannsthal war der Weg zwischen Dichtung und Leben ein Weg von Umwegen und Hindernissen. »Es führt von der Poesie kein direkter Weg ins Leben, aus dem Leben keiner in die Poesie.«<sup>91</sup> Zwischen ihnen steht, als Brücke und Abgrund zugleich, das Wort, die Sprache. Die Sprache steht gleichsam vor sich selbst, und als sie selbst vor dem Erleben. Der die Einheit Erlebende und über die »Vielheit des Ich« gehobene, schreibt Buber in den *Konfessionen*, ist auch »von der Sprache geschieden, die ihm nicht folgen kann«. Denn »Sprache ist Erkenntnis: Erkenntnis der Nähe oder der Ferne, der Empfindung oder der Idee, und Erkenntnis ist das Werk des Getriebes, in ihren größten Wundern ein gigantisches Koordinatensystem des Geistes. Aber das Erleben der Ekstase ist kein Erkennen.«<sup>92</sup>

Damit öffnet sich bei Hofmannsthal und Buber ein ambivalentes, doppeltes Verhältnis zur Sprache, das eine je eigene Entwicklung durchläuft. Zum einen erscheint die Sprache als reflexiver Fremdkörper im Erlebnis des Lebens, als Lähmung des Augenblicks und Zertrümmerer der Einheit. »[D]ie Worte haben sich vor die Dinge gestellt,« klagt Hofmannsthal in seinem Aufsatz zum Schauspieler Friedrich Mitterwurzer: »Das Hörensagen hat die Welt verschluckt.«<sup>93</sup> So sind wir der Sprache müde, »müde,

88. W. Dilthey, »Die Lebensanschauung der Dichter und die Philosophen«, in: ders., *Das Wesen der Philosophie*, Zweiter Teil (1907), GS, Bd. 5, hrsg. v. G. Misch, Leipzig/Berlin 1924. Hier zitiert nach der Philipp Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1984, S. 98 f.

89. Vgl. ebd., S. 101; 102.

90. Hofmannsthal, Wilhelm Dilthey, in: *GW, Prosa III*, S. 52.

91. Hofmannsthal, Poesie und Leben, in: *GW, Prosa I*, S. 307.

92. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, S. xvii; xviii.

93. Hofmannsthal, *Eine Monographie (Friedrich Mitterwurzer, von E. Guglia)*, in: *GW, Prosa I*, S. 265.



reden zu hören«, ermüdet bis zum »tiefen Ekel vor den Worten«. <sup>94</sup> Der Glaube an die Wissenschaft, die Bürokratie, die Tradition und gesellschaftliche Etikette – sie alle haben beigetragen, das Denken und Fühlen »unter den Begriffen ersticken«. Ein Mißtrauen gegen die Sprache hat sich in eine Abneigung gegen das »gut Ausgedrückte« verwandelt. Wahrheit und Leben werden nunmehr in der Wortlosigkeit gesucht: »So ist eine verzweifelte Liebe zu allen Künsten erwacht, die schweigend ausgeübt werden« – Tanz und Musik, Akrobaten und Gaukler. Der Schauspieler aber, der vor dem Wort nicht fliehen kann, versucht die Wahrheit oft durch eine Steigerung des Wortes und der Gebärden zu retten, doch nur, um dadurch tiefer dem Wort zu verfallen. »Denn für gewöhnlich stehen nicht die Worte in der Gewalt der Menschen, sondern die Menschen in der Gewalt der Worte.« <sup>95</sup> »Das Wort ist mächtiger als der es spricht,« steht in Hofmannsthals »Aufzeichnungen«. <sup>96</sup> Der gute Schauspieler nun ist der, »der Gewalt über die Worte hat und der sie für nichts achtet, für nichts die Worte und für nichts die Gewalt über sie.« <sup>97</sup> Der gute Schauspieler redet, ohne bei seinen Erlebnissen abwesend zu sein. Er redet, und ist zugleich den Worten und Begriffen »völlig entzogen«, denn das Wissen, das er um sich selbst hat ist reines Erlebnis. »In seiner Beredsamkeit kommt die Seele hervor, wie ein Leibliches, und macht vor uns Erlebnisse durch.« <sup>98</sup>

Zum einen also hat die Sprache uns das Leben und uns des Lebens entfremdet; zum anderen aber gibt es ein Reden, das uns das Leben wiedergibt. In der Gegenüberstellung des guten und schlechten Schauspielens, sind Setzung und Überwindung einer Sprachkrise angerissen, die Hofmannsthal und das österreichische Denken der Jahrhundertwende überhaupt durchdringend beschäftigte. <sup>99</sup> An der Schwelle zwischen Magie und Kritik, zwischen Leichtigkeit und Sprachverzweiflung, stand der 1901 verfaßte Chandos Brief. <sup>100</sup> Dort nimmt Hofmannsthal Abschied von der ekstatischen Phase und Einheitstrunkenheit und teilt mit, eben

94. Ebd., S. 265.

95. Ebd., S. 267.

96. Hofmannsthal, GW, Aufzeichnungen, S. 84.

97. Hofmannsthal, Eine Monographie, S. 267.

98. Ebd., S. 267.

99. Siehe dazu besonders P. Kampits, »Sprachphilosophie und Literatur als Sprachkritik im Wien um 1900«, in: *Wien um 1900. Aufbruch in die Moderne*, hrsg. v. P. Berner et al., München 1986, S. 119-126 sowie U. Gaier, »Krise Europas um 1900 – Hofmannsthal ihr Zeitgenosse«, in: *Paradigmen der Moderne*, hrsg. v. H. Bachmaier, Amsterdam/Philadelphia 1990, S. 1-27.

100. Vgl. L. Wittmann, *Sprachthematik und dramatische Form im Werke Hofmannsthals*, Stuttgart 1966, bes. S. 60-67. J. Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik. Fritz Mauthners Leben und Werk*, Berlin/New York 1975, S. 20-29.

durch Lord Chandos, er habe sich des Schreibens, vielleicht sogar der Sprache, gänzlich entsagt, »nämlich weil die Sprache, in welcher nicht nur zu schreiben, sondern auch zu denken mir vielleicht gegeben wäre, weder die lateinische noch die englische noch die italienische und spanische ist, sondern eine Sprache, in welcher die stummen Dinge zu mir sprechen, und in welcher ich vielleicht einst im Grabe vor einem unbekanntem Richter mich verantworten werde.«<sup>101</sup> Während der junge Chandos am Ansatz eines großen Geschichtswerks steht, verfällt er in eine Krise des Sagens und Schreibens, in der die einst so fließende, musikalisch-algebraische Sprache sich ihm mehr und mehr entwindet, in der nun auch die eigenen Werke – die früheren und zu schreibenden – durch einen »brückenlosen Abgrund« ihm entrissen sind, so »fremd« zu ihm sprechen, daß er zögert, sie länger sein Eigentum zu nennen.<sup>102</sup> Chandos – oder Hofmannsthal – verstummen am Betrug der Worte und Begriffe, werden unfähig, »über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen.«<sup>103</sup> »Diese Begriffe,« schreibt Chandos weiter an seinen Mentor Francis Bacon, »ich verstand sie wohl: ich sah ihr wundervolles Verhältnisspiel vor mir aufsteigen wie herrliche Wasserkünste, die mit goldenen Bällen spielten; aber sie hatten es nur miteinander zu tun, und das Tiefste, das Persönliche meines Denkens, blieb von ihrem Reigen ausgeschlossen.«<sup>104</sup> Ein »Gefühl furchtbarer Einsamkeit« überkam ihn, das Gefühl, in einem Garten von lauter »augenlosen Statuen« eingesperrt zu sein. Doch dann, berichtet Chandos, gibt es wieder Augenblicke, in denen eine »überschwellende Flut höheren Lebens« sich abseits der Begriffe ereignet: Eine »Offenbarung« im tiefsten Alltäglichen – »eine Gießkanne, eine auf dem Felde verlassene Egge, ein Hund in der Sonne«, oder das Erlebnis einer Rattenjagd – in diesen Momenten der Begegnung, völlig unbenennbar, ist »Gegenwart«, »die vollste erhabenste Gegenwart.«<sup>105</sup> Anstelle der Sprache, des Benennens, Wahrnehmens und Begreifens, herrscht hier ein »ungeheures Anteilnehmen, ein Hinüberfließen in jene Geschöpfe oder ein Fühlen, daß ein Fluidum des Lebens und des Todes, des Traumes und des Wachens für einen Augenblick in sie hinübergeflossen ist.«<sup>106</sup> In solchen Augenblicken, in solcher »Gegenwart der Liebe« erscheint dem Lord Chandos alles als etwas, jede »nichtige Kreatur«, und sei es bloß ein »verkümmerter Apfelbaum«. Wer in dieses »neue Ver-

101. Hofmannsthal, Ein Brief, in: GW, Prosa II, S. 22.

102. Ebd., S. 8.

103. Ebd., S. 12.

104. Ebd., S. 14.

105. Ebd., S. 15; 16.

106. Ebd., S. 17.

hältnis mit dem Dasein« nun eintreten will, muß lernen, nicht mehr mit der Sprache zu denken, da nichts davon sich mit vernünftigen Worten darstellen ließe, sondern »mit dem Herzen«.

Doch wieder, Hofmannsthals Absage an die Sprache, die der Brief des Chandos so ausführlich bezeugt, ist keine Absage an die Sprache schlechthin. Vielmehr äußert sich in ihr nur eine Stufe der Sprachkritik – die Kritik der denkenden und denkend dichtenden Sprache, die Kritik an der Rhetorik und Scheinbegrifflichkeit, die später – wenngleich mit anderen Zielsetzungen – die Philosophen des Wiener Kreises beschäftigen sollte. Das liebende, »hinüberfließende« Schweigen bei Hofmannsthal bedeutete noch nicht die Überwindung, sondern eben nur das Verstummen der Sprache. Um die Sprache aber und deren Krise wirklich überwinden zu können bedurfte es nichts anderen als – der Sprache selbst.

Von der Sprachmagie der frühen Lyrik, in der Wort und Ding noch ineinander verschlossen waren, über die Sprachlosigkeit des Chandos, in der Wort und Ding stumm aneinander vorbeiglichen, geriet Hofmannsthal an das eigentliche Sprechen der Sprache, zurück in das Gespräch, dessen dichterischer Ort nun das Lustspiel wurde, nämlich die Wiedereinführung der Sprache durch das Sprechen der Liebenden. Mit der »Sprache des Herzens« sind sowohl die Einheit der Magie als auch die Einsamkeit der Krise durchbrochen. Der Lustspieldialog läßt die dramatische Ästhetik der Poesie und des Denkens bewußt hinter sich, um sich der alltäglichen, gelebten und unreflektiert ehrlichen Sprache zu bedienen. Die Handelnden sind keine rezitierenden Einzelnen mehr, sondern durch ihr liebendes Stammeln verbunden. Etwas ereignet sich »zwischen uns« bemerkt Silvia in Hofmannsthals gleichnamigem Lustspielfragment von 1907.<sup>107</sup> Doch um dieses »zwischen uns« auszusprechen, muß die Sprache erst mühsam gereinigt, das heißt, liebend gesprochen werden: »Sprache sollte sein, wo Liebe ist, nirgends anders.«<sup>108</sup> Und schließlich, gegen Ende zu, findet Silvia auch ganz in die Sprache und gesteht ihrem Rudolf, »daß ich dich so lieb habe – ... daß diese Möbel da, alles wie aufgerissene Lippen sind, wie der Mund, der sich in Mund schlingen wird, daß es nichts gibt was nicht ich und du wären.«<sup>109</sup> Der Höhepunkt des Lustspiels liegt in der immer unbeholfenen und deswegen immer echten Aussprache, zu der die Handelnden sich jedoch erst durchringen, aus Verwicklungen, Verirrungen und Konventionen befreien müssen. Zur ge-

107. H. v. Hofmannsthal, *Silvia im »Stern«*, hrsg. v. M. Stern, Bern 1959, S. 47. Zu einer Analyse des Stückes auf den Gesprächscharakter hin siehe Wittmann, *Sprachthematik*, S. 122-128.

108. Hofmannsthal, *Silvia*, S. 70.

109. Ebd., S. 103.

sprochenen Sprache kann man nur durch Überwindung der denkenden, oder wie Hofmannsthal selbst schrieb: »Wahre Sprachliebe ist nicht möglich ohne Sprachverleugnung.«<sup>110</sup>

Mit Hofmannsthal stand Buber bis zu dessen Tod in 1929 in Verbindung. Schon der Aufsatz zur Wiener Literatur von 1897 hebt einzig Hofmannsthal als einen »Dichter« hervor, »das heißt, einen Träumer, der über die Dissonanz zwischen der äußeren Welt und seinem geistigen Leben trauert, weil seine Seele hier keine Heimat findet und sich danach sehnt.«<sup>111</sup> In seinem letzten erhaltenen Brief an Hofmannsthal schrieb der fünfzigjährige Buber noch, »daß die Tatsache Ihrer personhaften und sprachlichen Existenz mir von Jugend auf für meinen eigenen Zusammenhang mit der deutschen Kultur – dafür, daß er ein wahrhaft gegenwärtiger wurde – von großer Wichtigkeit gewesen ist.«<sup>112</sup> Neben der persönlichen und geistigen Verbindung aber gab es auch ein geregeltes Interesse, nämlich durch Bubers Herausgeberschaft der Schriftenreihe *Die Gesellschaft*. Im Frühjahr 1905 lud Buber Hofmannsthal zur Mitarbeit an der Reihe ein, der dieser durchwegs nicht abgeneigt war: »Aber meiner Teilnahme seien Sie bitte sicher, die war vom Tag an gewonnen, wo ich Ihre Handschrift zum ersten Mal zu Gesicht bekam.«<sup>113</sup> Buber sandte Hofmannsthal daraufhin die neu erschienenen Hefte der *Gesellschaft* sowie das Manuskript seiner *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906), wovon besonders die Einleitung, auf die noch zurückzukommen sein wird, Hofmannsthal sehr beeindruckte.<sup>114</sup> Zu einer Zusammenarbeit für die *Gesellschaft* jedoch kam es nicht. Daß Buber und Hofmannsthal weiterhin mit großer gegenseitiger Anerkennung verkehrten, bezeugt der etwa zwanzig Jahre später geführte Austausch über Hofmannsthals Trauerspiel *Der Turm*, dessen Endfassung Bubers substantiellen Einwänden zum letzten Akt gerecht wurde.<sup>115</sup> Umgekehrt schickte Buber Hofmannsthal den ersten Band der mit Franz Rosenzweig begonnenen Bibelübersetzung zu, mit dem Wunsch »sich einmal mit Ihnen über einige damit zusammenhängende Fragen unserer sprachlichen Situation [zu] unterhalten«.<sup>116</sup> Auch wenn sich der weitere Verlauf dieser Unterhaltung nicht mehr rekonstruieren läßt, so ist die Bedeutung Hofmannsthals für Bubers frühe geistige Entwicklung doch unübersehbar,

110. Hofmannsthal, Buch der Freunde, in: GW, Aufzeichnungen, S. 71.

111. Buber, Zur Wiener Literatur, MBW I, S. 127.

112. B. an Hofmannsthal, 21. Feb. 1928, B II, S. 311 f.

113. Hofmannsthal an B., 11. März 1906, B I, S. 236.

114. Vgl. Hofmannsthal an B., 20. Juni 1906, B I, S. 243.

115. Vgl. B. an Hofmannsthal, 14. Mai 1926, B II, S. 255 f.

116. Ebd., S. 256.

wie überhaupt Hofmannsthal beträchtlichen Einfluß auf eine Vielzahl (jüdischer) Schriftsteller und Intellektueller der Zeit ausübte, einschließlich Max Brod (1884-1968) und Franz Kafka (1883-1924).<sup>117</sup> Hofmannsthal war jedoch auch ein Schnittpunkt zweier anderer Denker, Fritz Mauthner und Gustav Landauer, denen Buber auf je eigene Weise nahestand, und deren Vermächtnis für die Sprachphilosophie der Jahrhundertwende von entscheidender Bedeutung ist.

#### 4. Die Sprachkritik Fritz Mauthners

Die Abhängigkeit der Sprachkritik Hofmannsthals, vor allem des Chandos Briefes, von Fritz Mauthner wurde bereits früh vermutet, nämlich von Mauthner selbst. In einem unmittelbar nach dem Erscheinen des Chandos Briefes (1902) verfaßten Schreiben an Hofmannsthal schien Mauthner von einem direkten Einfluß geradezu überzeugt: »Ich habe soeben Ihren ›Brief‹ gelesen. Ich habe ihn so gelesen als wäre er das erste dichterische Echo nach meiner ›Kritik der Sprache‹. In diesem Glauben genoß ich eine ernste Freude [...]. Ich glaubte das Beste zu erleben, was ich geträumt hatte: Wirkung auf die Besten.«<sup>118</sup> Mauthners dreibändige *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* waren zwischen dem Frühjahr 1901 und dem Sommer 1902 nach zwanzigjähriger Vorarbeit<sup>119</sup> erschienen, und es steht fest, daß Hofmannsthal wenigstens den ersten Band vor der Niederschrift des Chandos Briefes gelesen hatte.<sup>120</sup> Daß Hofmannsthal dennoch einen unmittelbaren Einfluß bestritt und dabei auf Gedankenübereinstimmungen in seinen früheren Werken verwies,<sup>121</sup> rührt wenig an der Tatsache, daß er Mauthners Werk spätestens nach 1902 vollständig und intim kannte und mit dem Philosophen auch seit 1892 persönlich verkehrt hatte. Auch Gustav Landauer, der Mauthners Manuskript der *Kritik* für den Druck vorbereitet und daran wohl auch mitgearbeitet

117. Siehe hierzu H. Tramer, »Brod's Hofmannsthal-Huldigung«, in: *Max Brod. Ein Gedankbuch*, hrsg. v. H. Gold, Tel Aviv 1969, S. 73: »... feststeht, daß Hofmannsthal unter fast all den jungen Literaten in Prag eine treue und begeisterte Gefolgschaft besaß.«

118. Mauthner an Hofmannsthal, Ende Okt. 1902 [20. Okt. 1902], zitiert bei J. Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik*, S. 27. Vollständig abgedruckt in: »Der Briefwechsel Hofmannsthal – Fritz Mauthner«, eingel. und hrsg. v. M. Stern, in: *Hofmannsthalblätter*, Heft 19/20, 1978, S. 33.

119. Vgl. F. Mauthner, *Erinnerungen* (I. Prager Jugendjahre), München 1918, S. 207.

120. Vgl. Hofmannsthal an Mauthner, 3. Nov. 1902, Hofmannsthalblätter 19/20 (1978), S. 33.

121. Vgl. ebd., S. 33 f. Auch Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik*, S. 27 f.

hatte,<sup>122</sup> brachte den Chandos Brief in engen Zusammenhang mit Mauthner: »Die Klage Schillers [...], daß der Dichter ›in den Fesseln der Sprache‹ das Wirkliche bezwingen müsse, ist von einem Dichter unserer Zeit neu aufgenommen worden, von Hugo von Hofmannsthal,« schreibt er im letzten Kapitel seines Versuches über Mauthners Sprachkritik, *Skepsis und Mystik* (1903);<sup>123</sup> und er fährt fort, daß Hofmannsthals »Manifest [...] wohl nicht ohne Kenntnis der Sprachkritik Mauthners verfaßt sein wird.«<sup>124</sup>

Nicht nur Hofmannsthal, sondern auch Stefan George (1868-1933), Richard Dehmel (1863-1920) und Alfred Mombert (1872-1942) stellte Landauer unter Mauthners Einfluß. In ihnen, und besonders dem manifesthaften Chandos Brief, sah er eine »Abkehr« von dem, was sich bisher »Poesie« nannte und eigentlich »Rhetorik« war. Die Sprachkritik nun zerbricht den Wohlklang der »alten« Poesie, so wie die neuen Tonalgesetze der zeitgenössischen Musik mit den alten Harmonien brachen. In der »neuen Poesie« sind »Worte und Begriffe das Instrument, das uns zur Musik führt« – nicht umgekehrt die Musik zu den Worten – »zum Rhythmus, zum Unsagbaren, das in uns einschwingt und uns mitschwingen läßt.«<sup>125</sup> Oder wie Nietzsche es in seinen Vorarbeiten zur *Geburt der Tragödie* aussprach: »Die Dichtung ist häufig auf dem Wege zur Musik.«<sup>126</sup> Im »Ineinanderschwingen der Unsagbarkeiten« entsteht jene »Stimmung«, in der die Sprachkritik wieder Wortkunst werden kann, und es ist Mauthner, der den Weg zur »Ruhe aus der Verzweiflung« gezeigt hat.<sup>127</sup> Für Landauer war Mauthner mehr als bloß ein Philosoph der Sprache, nämlich Religionsstifter in einem unkonventionellen, gottlosen und stimmungsmystischen Sinn, auf einer Linie mit Meister Eckhart, mit der Herausgabe und Übersetzung dessen Predigten Landauer seit 1899 beschäftigt war.<sup>128</sup>

122. Vgl. Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik*, S. 201. Landauer hatte Mauthner seine Hilfe angeboten, nachdem dieser an einem Augenleiden erkrankt und nicht imstande war, das Manuskript fertig zu bearbeiten. Vgl. Landauer an Mauthner, 24. Feb. 1898, LGB I, S. 9 f.

123. G. Landauer, *Skepsis und Mystik. Versuch im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*, Berlin 1903, S. 149.

124. Ebd., S. 149 f.

125. Ebd., S. 152 f.

126. F. Nietzsche, Fragment 2 [10], KSA 7, S. 47 f. Siehe auch H. G. Hödl, *Nietzsches frühe Sprachkritik: Lektüren zu »Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«* (1873), Wien 1997, S. 23 f.

127. Landauer, *Skepsis und Mystik*, S. 154. Auch Mauthner, *Kritik der Sprache III*, S. 641: »Die ruhige Verzweiflung allein kann [...] den letzten Versuch wagen, sich das Verhältnis des Menschen zur Welt bescheidenlich klarzumachen [...].«

128. Vgl. Landauer an Hedwig Lachmann, 9. Okt. 1899, LGB, S. 47: »Im Zusammenhang

Mauthners eigene Haltung zum religiös-mystischen Aspekt seiner Philosophie jedoch war zumindest ambivalent: »Ich habe mich bemüht, in meinen Darlegungen auch die versteckteste Neigung zur Mystik jedesmal zu unterdrücken, so sehr ich auch für heilige Sonntagsstunden die großen Mystiker lieben mag, die stammelnd beredten ›Stummen des Himmels‹.«<sup>129</sup> Die *Kritik der Sprache* galt der Skepsis allein, der radikalsten Skepsis des Denkens, der Zerschlagung der Denksprache. Sich vom Wort zu »befreien«, vom »Wortaberglauben« und vom Denken, das nichts als Sprache ist, und die Welt so »von der Tyrannei der Sprache zu erlösen«, dies war das Programm der Kritik.<sup>130</sup> Die Skepsis sollte sich selbst zersetzen, so radikal sein, daß sie unermüdlich am eigenen Zweifel zweifeln mußte; die Sprachkritik sollte sich selbst entlarven, so nüchtern und unbestechlich sein, daß ihr eigenes Medium – die Sprache – vor sich zerrennen mußte. »Will ich emporklimmen in der Sprachkritik, die das wichtigste Geschäft der denkenden Menschheit ist, so muß ich die Sprache hinter mir und vor mir und in mir vernichten von Schritt zu Schritt, so muß ich jede Sprosse der Leiter zertrümmern, indem ich sie betrete,« lautet Mauthners berühmter Satz der Einleitung. »Wer folgen will, der zimmere die Sprossen wieder, um sie abermals zu zertrümmern.«<sup>131</sup> Die Sprache des Sprachkritikers zertrümmert sich selbst. Nur

mit der Arbeit an Mauthners Manuskript will ich mich nächstens an eine Übertragung der mittelhochdeutschen Predigten des Meister Eckhart machen.« Landauer sah also schon damals ein Verbindung Mauthners zu Eckhart. Das Buch erschien als Gustav Landauer, *Meister Eckharts mystische Schriften*, Berlin 1906, und wurde 1922 von Buber neu herausgegeben.

129. Mauthner, *Kritik der Sprache III*, S. 617. Siehe dazu auch P. Kampits, »Fritz Mauthner oder Sprachskepsis und Mystik«, in: ders., *Zwischen Schein und Wirklichkeit: Eine kleine Geschichte der österreichischen Philosophie*, Wien 1984, S. 103-113.
130. Mauthner, *Kritik der Sprache I*, S. 1.
131. Ebd., S. 1 f. Das Bild der Leiter hat freilich durch den aus Wien gebürtigen Philosophen Ludwig Wittgenstein (1889-1951) eigentliche Berühmtheit erlangt (vgl. Wittgenstein, *Tractatus-Logico-Philosophicus*, Satz. 6.54). Daß Wittgenstein Mauthners Kritik kannte, geht klar aus dem Traktat hervor, wo es an bekannter Stelle (Satz 4.0031) heißt: »Alle Philosophie ist ›Sprachkritik‹.« Doch in Parenthese: »(Allerdings nicht im Sinne Mauthners).« Auch wenn Wittgensteins Kritik nicht im Sinne Mauthners war, so finden sich in seiner Philosophie doch immer wieder Mauthnersche Züge, vom Bild der Sprache als Spiel (beim späteren Wittgenstein) zum Motiv des Schweigens und der Mystik als Grenze der Sprache. Zum Zusammenhang Mauthner-Wittgenstein siehe E. Leinfellner, »Zur nominalistischen Begründung von Linguistik und Sprachphilosophie: Fritz Mauthner und Ludwig Wittgenstein«, in: *Studium Generale*, Bd. 22 (1969), S. 209-251; R. Haller, »Sprachkritik und Philosophie: Wittgenstein und Mauthner«, in: *Sprachthematik in der österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. Institut für Österreichkunde, Wien 1974, S. 41-56. Übereinstimmungen, vielleicht noch tieferer Art, bestehen bei Wittgenstein auch mit dem Wiener Schriftsteller, Satiriker und Herausgeber der *Fackel*, Karl Kraus (1874-1936), dessen angeblich photographisches Gedächtnis ihn zu einer



die des Dichters bleibt bestehen als eine Sprache der »Stimmung«. Alles andere, alle »starre Sprache« ist Selbstbetrug. Und Betrug ist auch unser Anspruch auf Welterkenntnis und religiösen »Dienst am Wort«. Gerade im Judentum, dem er sich schon früh in seiner Jugend entfremdet hatte, glaubte Mauthner einen »Wortfetischismus« zu sehen, nämlich einen Übergang vom Fetisch zum Wort, zu Worten, die »bloße Götter« geworden waren.<sup>132</sup> Dieser Wortglaube schuf für Mauthner immer wieder den Illusionszusammenhang von Wissenschaft und Religion, »weil Religion jedesmal und für jede Generation nichts anderes ist, als die eben überwundene Weltanschauung der früheren Generation oder die einer noch älteren Zeit«. <sup>133</sup> Als »alte Wissenschaft« füllt die Religion leere Worthülsen auf, meist in einer Verwirrung der verbalen (beziehungshaften), adjektivischen (einzig erfahrbaren) und substantivischen (dinghaften) Welt. Die Kritik hingegen schafft Religion, Weltanschauung und alles sichere Erkenntniswissen ab. »Erst die Sprachkritik, erst die Einsicht in den Unwert der Worte, wird dem Religionsbegriff die letzte Stütze nehmen. Die Sprachkritik erst wird lehren, daß der Glaube sich immer und überall derjenigen Worte bemächtigt, die unser bißchen Wissen fortgeworfen hat.«<sup>134</sup>

Sprachkritik in diesem Sinn ist also immer auch Erkenntnis- und Ideologiekritik. Der Zusammenhang von Denken und Sprechen, die Sprachereffülltheit des Gedächtnisses und die Erinnerungserfülltheit der Sprache, deren immer schon Gewußtes jeden Wissenserwerb nur vortäuscht – sie machen es unmöglich, Erkenntnis von der Sprache zu abstrahieren und dabei eine Brücke zu schlagen zwischen Innenwelt und Wirklichkeit. Wirklich an der Sprache ist nur ihr Gesprochenwerden, ihre gesellschaftliche Instrumentalität. Sprache und Erkenntnis sind für Mauthner soziale und sozialpsychologische Phänomene. Die Sprache ist nirgends Wirklichkeit als »in der Luft«, »zwischen den Menschen«, sie ist »Gemeineigentum« und kann gerade deshalb »bei einem Einzigen nicht sein.«<sup>135</sup>

Gleichsetzung von Sprache und Wirklichkeit führte, die bei Wittgenstein in der Abbildtheorie der Sprache wiederkehrt. In Anlehnung an Kraus und entgegengesetzt zu Mauthner, bezeichnete Wittgenstein seine Sprachphilosophie nicht als »Kritik«, sondern als »Sprachlehre«. Über Wittgenstein und Kraus siehe W. Kraft, »Ludwig Wittgenstein und Karl Kraus«, in: *Neue Rundschau*, 72. Jg., Heft 4 (1961), S. 812-844. Zum Begriff der Sprachlehre bei Kraus siehe Kraus, »Zur Sprachlehre«, in: *Die Fackel*, Nr. 572-576 (Juni 1921), S. 1.

132. Vgl. Mauthner, *Kritik der Sprache I*, S. 169 f.

133. Ebd., S. 173.

134. Mauthner, *Kritik der Sprache III*, S. 629.

135. Vgl. Mauthner, *Kritik der Sprache I*, S. 19; 28; und *Kritik der Sprache III*, S. 637: »Die Sprache ist kein Besitz des Einsamen, weil sie nur zwischen den Menschen ist.«

Ähnlich verhält es sich mit der Erkenntnis. Sie ist eine »gemeinsame Tätigkeit der Menschen«, ein Produkt unserer Sozialität so wie Ethik, Ästhetik und selbst die Logik. »Wo immer nun wir den Versuch machen werden, das Wesen der Erkenntnis zu entdecken, da wird es sich genau wie die Sprache als eine soziale Erscheinung, vielleicht als eine soziale Illusion enthüllen.«<sup>136</sup> Was an der Erkenntnis wirklich ist, ist nur ihre Sprachlichkeit, die soziale Wirklichkeit des Sprechens, von der kein Weg zur Wirklichkeit der Welt führt. Der Sprachgebrauch allein, nicht die Sprache – denn die Sprache als Substantiv gibt es nach Mauthner nicht – ist wirklich. Er ist so wirklich wie eine Spielregel, »die auch umso zwingender wird, je mehr Mitspieler sich ihr unterwerfen, die aber die Wirklichkeitswelt weder ändern noch begreifen will.«<sup>137</sup> Die Sprache selbst, das heißt, ihr Gebrauch ist damit nicht mehr und nicht weniger kritikwürdig als ein Spiel. Eigentliche Sprachkritik übt Mauthner daher nicht an der Sprache, sondern an unseren gemeinsamen Erfahrungsweisen der Welt. Seine Sprachkritik ist letztlich in einem umfassenden Sinn Sozialkritik.

Der »wirklichen Wirklichkeit« kann der Mensch sich nur außersprachlich nähern, denn »die Natur ist vollends sprachlos. Sprachlos würde auch, wer sie verstünde.«<sup>138</sup> Eine Befreiung aber aus dem »Gefängnis« der Sprache, aus deren »Tyrannei«, muß notwendig eine Illusion bleiben. Wir sind gefangen in einer Sprache, die für uns »dichtet und denkt«, letztlich unerlösbar, auch wenn die Kritik der Sprache »die Befreiung von der Sprache als höchstes Ziel der Selbstbefreiung« lehrt.<sup>139</sup> In der neuen Philosophie, die am Ende des Denkens beginnt, begeht die Sprache »Selbstmord.« Der erste Band von Mauthners Kritik schließt mit dem Kapitel »Todessehnsucht«.

Von hier setzt sich Mauthners gespaltenes Verhältnis zur Mystik fort zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Was für Landauer als eine notwendige Folge erschien, ließ Mauthner wenigstens als Möglichkeit offen. Im 1910 erschienen *Wörterbuch der Philosophie*, worin Mauthner seine Sprachkritik zur Wortkritik ausdehnte, wird der Mystik ein momenthafter Durchblick zum Leben gestattet. Das »Ich«, das die Kritik zur Täuschung, und die Erfahrungswelt, die die Kritik zur Illusion erklärt hatte, gehen in dem Augenblick ineinander über, da das Ich sein Ichbewußtsein und Bewußtsein der Welt ablegt, und nur noch rein »erlebt«, ohne zu erkennen: »Was ich erleben kann, das ist nicht mehr bloß Sprache. Was ich erleben kann, das ist wirklich. Und ich kann es erleben, für kur-

136. Mauthner, *Kritik der Sprache I*, S. 34.

137. Ebd., S. 25.

138. Ebd., S. 49.

139. Ebd., S. 713.

ze Stunden, daß ich nichts mehr weiß vom principuum individuationis, daß der *Unterschied* aufhört zwischen der Welt und mir. »Daß ich Gott geworden bin.« Warum nicht?«<sup>140</sup> *Der letzte Tod des Gautama Buddha* (1913) nimmt diese Gedanken wieder auf: »Bin ich so ein Gott?« will der eben verstorbene Buddha wissen. Und die Götter antworten in ihrer unmenschlichen, »ungeworteten Sprache«: »Gautama ist noch nicht leicht genug, hat noch Erinnerung, hat noch Menschheit«<sup>141</sup> – mit anderen Worten, hat noch Sprache. Trotz seiner stellenweisen Neigung zum mystischen Erlebnis, zu Eckhart, den Veden und dem Buddhismus<sup>142</sup> fühlte sich Mauthner bis in sein Alter jedoch als schonungsloser Kritiker, als welcher er auch in die Geschichte der Sprachphilosophie einging. »Sprachkritik war mein erstes und ist mein letztes Wort,« schreibt er im *Atheismus und seine Geschichte im Abendland* (1920-23), seinem letzten großen Werk. »Nach rückwärts blickend ist Sprachkritik alles zermalmende Skepsis, nach vorwärts blickend, mit Illusionen spielend, ist sie eine Sehnsucht nach Einheit, ist sie Mystik.«<sup>143</sup>

## 5. Mauthner und Mach

Man hat Mauthners Kritik der Sprache eine »Revolution der Philosophie« genannt.<sup>144</sup> Tatsächlich aber stand Mauthner inmitten einer kritischen Tradition, die von den Begriffsnominalisten, besonders Wilhelm Ockham (um 1290-1349), über den Sensualismus John Lockes (1632-1704) und die Erkenntnislehre George Berkeleys (1685-1753), über den Skeptizismus David Humes (1711-1776), die Sprachphilosophen Friedrich Jacobi (1743-1819) und Johann Georg Hamann (1730-1788), und schließlich über Friedrich Nietzsche, dessen Ausspruch »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben«<sup>145</sup> gera-

140. F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache II*, München 1911, S. 131. Zum Erlebnisbegriff bei Mauthner siehe H. Schleichert, »Kritische Betrachtungen über Mauthners Sprachkritik«, in: *Fritz Mauthner: Das Werk eines kritischen Denkers*, hrsg. v. E. Leinfellner und H. Schleicher, Wien 1995, S. 45 f.

141. F. Mauthner, *Der letzte Tod des Gautama Buddha*, München 1913, S. 123.

142. Siehe auch Mauthner, »Die Wiedergeburt des Buddhismus«, in: *Berliner Tageblatt*, 41. Jg. (4. Aug. 1912).

143. F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande IV*, Stuttgart/Berlin 1923, S. 447.

144. Zum Beispiel M. Krieg, *Fritz Mauthners Kritik der Sprache. Eine Revolution der Philosophie*, München 1914.

145. F. Nietzsche, *Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Kapitel Die »Vernunft« in der Philosophie, Abschnitt 5, KSA 6, S. 78. Die Abhängig-

dezu programmatisch scheinen mußte, genau in die geistige Situation der Jahrhundertwende führte. Dazu rief Mauthner noch Spinoza (1632-1677), Otto Ludwig, Max Stirner (1806-1856) und – zum Gram Landauers – Otto von Bismarck (1815-1898) zu den Zeugen seiner Philosophie auf.<sup>146</sup> Der eigentliche und unmittelbarste Anstoß aber zu seiner Kritik kam von dem Physiker, Physiologen und Philosophen Ernst Mach (1838-1916), dessen Vorträge der junge Mauthner am Prager Polytechnikum 1872 gehört hatte. »Machs erkenntnistheoretischer Positivismus – der die metaphysischen Worte nicht, wie Auguste Comte, haßt, sondern psychologisch beschreibt, also erklärt – hatte in meinem Unterbewußtsein nachgewirkt,« schreibt Mauthner fast fünfzig Jahre später im Rückblick.<sup>147</sup> Machs wohl einflußreichstes Werk war die 1886 erstmals und 1900 in einer zweiten Auflage erschienene *Analyse der Empfindungen*, die nicht nur auf die philosophisch-wissenschaftliche, sondern auch die literarische Welt der Jahrhundertwende – etwa Hofmannsthal, der Mach 1897 in Wien gehört hatte, Robert Musil (1880-1942), der über Mach dissertierte, oder Hermann Bahr – großen Eindruck machte.<sup>148</sup> Die Verlagerung des Erkenntnis- und Wirklichkeitsbegriffs auf den der »Emp-

keit Mauthners von Nietzsche zeigt sich an einer Stelle desselben Abschnittes (ebd. S. 77): »Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Formen von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zum Bewusstsein bringen.«

146. »In Bismarck war ein Tatmensch von der Wortverachtung ausgegangen, die selbst einem Kant noch fehlte. Die Erlösung vom Sprachaberglauben, die seit Bismarck in der Luft liegt, konnte endlich auch in der Philosophie versucht werden.« (Mauthner, *Erinnerungen*, S. 233). Die Bismarck-Verehrung Mauthners stieß mit dem Anbruch des ersten Weltkrieges auf ein tiefes Unverständnis bei Landauer, von dem sich die Freundschaft nie wirklich erholte. Siehe Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik*, S. 258 f.
147. Vgl. Mauthner, *Erinnerungen*, S. 210. Mauthner spricht hier von einem »Anstoß, der ohne mein Wissen durch Jahrzehnte fortgedauert haben muß.« Es ist jedoch anzunehmen, daß die Begegnung mit Machs Philosophie keine einmalige, sondern eine eher kontinuierliche war und durch die Arbeit an der *Kritik der Sprache* andauerte (vgl. A. Berlage, *Empfindung, Ich und Sprache um 1900: Ernst Mach, Hermann Bahr und Fritz Mauthner im Zusammenhang*, Frankfurt a.M. et al. 1994, S. 136 f. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, Bd. 414).
148. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena 1900. Den populärsten Teil des Buches bildeten wohl die einleitenden »Anti-metaphysischen Vorbemerkungen«. Zur Wirkungsgeschichte Machs siehe J. Thiele, »Zur Wirkungsgeschichte der Schriften Ernst Machs«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 20 (1966), S. 118-130; M. Diersch, *Empirio-kritizismus und Impressionismus: Über Beziehungen zwischen Philosophie Ästhetik und Literatur um 1900 in Wien*, Berlin 1973; R. Haller und F. Stadler (Hrsg.), *Ernst Mach – Werk und Wirkung*, Wien 1988; Berlage, *Empfindung*, siehe auch Ch.-P. Berger, »Hermann Bahrs Mach-Rezeption aus kulturoziologischer Sicht«, in: *Kreatives Milieu: Wien um 1900*, hrsg. v. E. Brix und A. Jansik, München 1993.

findung«, womit Mach die Spaltung von Ich und Welt in einen Monismus aufzulösen suchte, resonierte gut mit der impressionistischen Stimmung der Zeit,<sup>149</sup> ließ sich aber auch auf die immer wiederkehrende mystischen Einheitsthematik übertragen, von der Mach selbst in einer berühmten Fußnote seiner *Analyse der Empfindungen* zu handeln schien: »An einem heiteren Sommertage im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als eine zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend. Obgleich die eigentliche Reflexion sich erst später hinzugesellte, ist doch dieser Moment für meine ganze Anschauung bestimmend geworden.«<sup>150</sup> In dieser prägnanten Erinnerung Machs, die sich auf einen präobjektiven Erfahrungsinhalt stützt, war die Spannung und zugleich Verknüpfbarkeit von Kritik und Sensualität vorgezeichnet, die sich bei Mauthner als Sprachtötung und bei Hofmannsthal in der »Flut höheren Lebens« – das in Wirklichkeit das einfache, ungeteilte Leben ist – wiederereignete. Zugleich aber war es Mach, der besonders während seiner zweiten Lehrtätigkeit in Wien (1895-1901) zum Wortführer einer antimetaphysischen, rein empirisch-wissenschaftlichen Weltanschauung wurde.<sup>151</sup>

Wie bei Mauthner, so gab es auch bei Mach eine literarische und eine philosophischen Wirkung. Während die Motive der Sprachbekommenheit, der Zersetzung und »Unrettbarkeit« des Ich,<sup>152</sup> des Primats der Empfindung und des Erlebens starken literarischen Widerhall fanden, wirkte die eigentlich analytische und reduktionistische Erkenntnistheorie Machs auf Philosophen wie Wilhelm Jerusalem (1854-1923), Adolf Stöhr (1855-1921) und auf die Schule des Wiener Kreises, den sogenannten Neo-Positivismus oder logischen Empirismus.<sup>153</sup> Die Sprache stand hier

149. Nicht zufällig bezeichnete Hermann Bahr Mauthners Denken als eine »Philosophie des Impressionismus«. Bahr, »Impressionismus«, in: *Dialog vom Tragischen*, Berlin 1904, S. 114.
150. Mach, *Analyse der Empfindungen*, S. 21. Für einen Hinweis auf ähnliche Bilder in der Literatur der Jahrhundertwende, vor allem Rilke, siehe Schaefer, *Hebräischer Humanismus*, S. 70f.
151. Vgl. R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis*, Wien 1929; wiederabgedruckt in: K. R. Fischer (Hrsg.), *Das goldene Zeitalter der österreichischen Philosophie. Ein Lesebuch*, Wien 1995, S. 128f. Siehe auch O. Neurath, »Die Entwicklung des Wiener Kreises und die Zukunft des Logischen Empirismus«, in: ders., *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, hrsg. v. R. Haller und H. Rutter, Wien 1981, S. 673-702.
152. Vgl. Mach, *Analyse der Empfindungen*, S. 15f.: »Die scheinbare Beständigkeit des Ich besteht verzüglich nur in der *Continuität*, in der langsamen Änderung.« [...] »Die *Continuität* ist aber nur ein *Mittel*, den Inhalt des Ich vorzubereiten und zu sichern. Dieser *Inhalt* und nicht das *Ich* ist die Hauptsache. [...] Das *Ich* ist unrettbar.« Vgl. auch Berlage, *Empfindung*, S. 55f.
153. Siehe dazu E. Leinfellner, »Fritz Mauthner im historischen Kontext der empiristi-

wiederum im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Methode. Stöhrs Kritik an der »glossomorphen«, das heißt, an der Sprache geformten Philosophie<sup>154</sup> lag nicht nur auf einer Linie mit Mauthner, sondern prägte auch das Sprachverhältnis des Wiener Kreises mit. Denn Ziel des Wiener Kreises, dessen Mitglieder vorwiegend aus dem Bereich der Naturwissenschaft kamen, war es, die metaphysische Weltanschauung, die Philosophie selbst, durch sprachliche Analyse, den Einsatz eines »Sinnkriteriums«, zu »überwinden« und so zu einer klaren wissenschaftlichen Weltauffassung zu gelangen, in der die natürliche Begriffssprache auf Elementarsätze gebracht und in logische Formalsprachen übersetzt werden konnte.<sup>155</sup> Gerade der Gebrauch von Metaphern, der poetischen Stimmungssprache, und die Tendenz der spekulativen Philosophie von Parmenides bis Heidegger, Wörter zu substantivieren, etwa die Kopula »sein«, erschienen dem Kreis als philosophische Irrwege, die immerzu sinnlose Fragen aufwarfen. Im Gegensatz zum totalen Erkenntniskeptizismus Mauthners entstand bei den logischen Empiristen das Modell einer Reinigung von »Scheinproblemen«, das auf einem kritischen Vertrauen in die logische Sprachen und den theoretisch unbegrenzten Erkenntniswert der »Einheitswissenschaft« fußte. Damit war die Erkenntnisfrage des Wiener Kreises grundsätzlich zwar ein Sprachproblem, nicht aber ein Problem der Sprache an sich, sondern ein Problem des falschen, unökonomischen Sprachgebrauchs. Aus dem »Selbstmord« der Sprache führte ein Ausweg durch Reduktion und Logisierung, der Mauthner – da er auch die Logik für unrettbar Sprache hielt – verschlossen blieb.

Die Sprachkritik der Jahrhundertwende und des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, die nun gemeinhin als *linguistic turn* in der Philosophie betrachtet wird, bedeutete eine bewußte Abkehr von der Transzendentalphilosophie und metaphysischen Denkweise, gegen die sich gerade auch die dialogische Philosophie kehrte.<sup>156</sup> Daß Wien zu einem Zentrum der

schen, analytischen und sprachkritischen Philosophie«, in: Leinfellner/Schleichert (Hrsg.), *Fritz Mauthner*, S. 145-163.

154. Siehe A. Stöhr, *Umriss einer Theorie der Namen*, Leipzig 1889.

155. Siehe bes. R. Carnap, »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, in: *Erkenntnis*, Nr. 2 (1932), wiederabgedruckt in: Fischer (Hrsg.), *Das goldene Zeitalter der österreichischen Philosophie*, S. 181-203 und ders., *Der logische Aufbau der Welt und Scheinprobleme in der Philosophie* (1928), Neudruck: Hamburg 1961.

156. Vgl. auch M. Benedikt, »Einleitende Thesen zum Verlust der Transzendentalphilosophie: Dialogische Wende, Linguistic Turn und gebrochene Erfahrung«, in: A. Bäumer und M. Benedikt (Hrsg.), *Dialogdenken – Gesellschaftskritik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Wien 1991, S. 17-31.

neuen, sprachorientierten Philosophie wurde und bis zum Anbruch der Nationalsozialisten blieb, mag besonders am Bewußtsein der Sprachenvielfalt und am Gemisch der Dialekte gelegen haben, das die Kaiserstadt auszeichnete und zugleich die Bruchlinien der Nationalitäten bestimmen sollte.<sup>157</sup> Dies galt freilich auch von anderen Metropolen – Prag, Budapest, Agram, Czernowitz, Triest – und den Provinzen des Kaiserreichs. »[I]ch verstehe es gar nicht, wenn ein Jude, der in einer slawischen Gegend Österreichs geboren ist, zur Sprachforschung *nicht* gedrängt ist,« schrieb Fritz Mauthner von seiner Kindheit in Böhmen,<sup>158</sup> ein symptomatischer Satz, der – mit vertauschten Provinzen – auch auf Buber zutraf. Doch die Zusammenkunft der Denker und Dichter, die den Fortgang der österreichischen und, man kann sagen, europäischen Philosophie dieser Phase prägen sollten, schuf gerade in Wien eine einzigartige Symbiose von Wissenschaft, Literatur und Kunst, der die im Habsburgerreich verspätete Aufklärung, ein intellektueller Liberalismus und ein Anliegen der Universität, die Wissenschaft zu popularisieren, zugute kamen.<sup>159</sup>

So also gestaltete sich, in wenigen Umrissen, das (sprach-)philosophische Ambiente, in dem sich der junge Buber in den ersten Jahren seiner Universitätsstudien bewegte. Es muß darauf hingewiesen werden, daß Buber in Wien sowohl die Philosophen Wilhelm Jerusalem und Adolf Stöhr als auch deren geistigen Mentor Ernst Mach hörte<sup>160</sup> und zudem bei dem 1896 aus Prag nach Wien berufenen Münchener Philosophen Friedrich Jodl (1849-1914) dissertierte, einem begeisterten Anhänger Ludwigs Feuerbachs (1804-1872), der zwei Jahre zuvor (1902) die Disser-

157. Siehe dazu M. Hroch, »Sprache, Literatur und nationale Identität«, in: Nautz/Vahrenkamp (Hrsg.), *Die Wiener Jahrhundertwende: Einflüsse*, S. 377-388 und E. Gellner, *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge 1998, S. 12 f.

158. Mauthner, *Erinnerungen*, S. 32.

159. Dies war durchaus das historische Selbstverständnis des Wiener Kreises. Siehe Carnap/Hahn/Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung*, S. 127: »In der Wiener liberalen Bewegung standen Gelehrte von Weltruf an führender Stelle. Hier wurde antimetaphysischer Geist gepflegt.« Zu den »volkstümlichen Universitätskursen« vgl. ebd., S. 128: »Diesem Geist der Aufklärung ist es zu danken, daß Wien in der wissenschaftlich orientierten Volksbildung führend gewesen ist. Damals wurde unter Mitwirkung von Victor Adler und Friedrich Jodl der Volksbildungsverein gegründet und weitergeführt.« Zur verspäteten Aufklärung in Österreich und ihren Folgen für die Entwicklung in der Philosophie siehe W. Schmied-Kowarzik, »Vergessene Impulse der Wiener Philosophie um die Jahrhundertwende. Eine Philosophische Skizze wider den *main stream* verdrängten Erinnerens«, in: Nautz/Vahrenkamp (Hrsg.), *Die Wiener Jahrhundertwende*, bes. S. 184 f.

160. Zum Studienplan Martin Bubers siehe MBW I, S. 301-304.



tation Otto Weiningers (1880-1903) betreut hatte.<sup>161</sup> Jodl galt als »kämpferischer Sozial-Liberaler«, der sich nicht nur für den Ausbau des Volkswesens und die höhere Bildung der Mädchen einsetzte, sondern auch für eine radikale Trennung von Staat und Kirche und gegen den antisemitischen Populismus: »Mit einem Wort, Friedrich Jodl war der erste – vielleicht sogar der einzige – radikale Aufklärer, den Wien erlebt hatte – Wien, eine Stadt, von der alle geistigen Emanzipationsbestrebungen bisher erfolgreich ferngehalten worden waren.«<sup>162</sup>

Inwieweit der Wiener Empirio-kritizismus und Positivismus Bubers Denken letztlich beeinflußt hat, ist schwierig zu beurteilen. Die kritische Hinwendung zur Sprache, die Auflösung des Ichs in eine empirische Beziehungshaftigkeit zur Welt, der psychophysische Erkenntnismonismus, sie könnten allerdings als Nachhall dieser Schule in seiner späteren Philosophie betrachtet werden. Deutlicher jedoch sind die Zusammenhänge mit der Sprachkritik Mauthners.

## 6. Mauthner und Buber

Buber hat sich mit dem Werk Fritz Mauthners, angeregt vermutlich durch Hofmannsthal und Landauer, intensiv beschäftigt. Daß es dennoch schwierig erscheint, eine direkte Beeinflussung nachzuweisen, liegt an dem Umstand, daß Buber Mauthners Schriften weder zitierte noch je namentlich erwähnte.<sup>163</sup> Dennoch war es Mauthner, den Buber 1906 für die Mitarbeit an einem Band zur Sprache in der *Gesellschaft* zu gewinnen suchte: »[D]ie Sache läßt mit sich nicht reden: sie *braucht* Sie, braucht Sie mehr als irgendeinen Anderen,« schrieb Buber in seinem Ansuchen an Mauthner.<sup>164</sup> Bald darauf, Ende Mai 1906, kam es zu einer ersten Begegnung in Freiburg, wobei Bubers offenbar gute Kenntnisse der *Kritik der Sprache* bei Mauthner einen gewissen Eindruck hinterließen.<sup>165</sup> Im

161. Gedruckt als *Geschlecht und Charakter* (1902), Wien/Leipzig 1918. In seinem Vorwort dankte Weininger Laurenz Müllner »für die wirksame Förderung« und Friedrich Jodl »für das freundliche Interesse, welches er meinen Arbeiten von Anbeginn entgegenbrachte« (ebd., S. XII). Müllner und Jodl waren eben auch Bubers Doktorväter in 1904.

162. Schmied-Kowarzik, *Vergessene Impulse der Wiener Philosophie*, S. 192 f.

163. »[V]on einer gegenseitigen gedanklichen Beeinflussung [kann] nicht die Rede sein,« schreibt Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik*, S. 241. Bezugspunkte sieht er nur in beider Interesse an der Mystik.

164. B. an Mauthner, 24. April 1906 (B I, S. 238).

165. Vgl. Weiler, a. a. O., S. 147 f. Aus dem bereits oben erwähnten Brief zitiert Weiler: »Dieser Dr. Buber hat mir stundenlang aus einer Arbeit vorgelesen, die demnächst erscheint. ›Rabbi Nachman‹, vor hundert Jahren gelebt, polnischer Jude, Vorgänger

Oktober desselben Jahres wurde ein Vertrag zwischen Buber, Mauthner und dem Verlagshaus der *Gesellschaft*, Rütten & Loening abgeschlossen, und Ende März 1907 gelang es Mauthner, trotz Fieber und einer »tätigen Influenza« das Manuskript *Die Sprache* fertigzustellen.<sup>166</sup> »Auf eine Äußerung von Ihnen über die beiliegenden Blätter bin ich sehr begierig und denke dabei gar nicht an den Herausgeber, nur an Martin Buber,« schrieb er kurz darauf.<sup>167</sup> Quellen zu einem weitergeführten Austausch über Sprache zwischen Mauthner und Buber gibt es jedoch nicht, und man muß annehmen, daß es sich, wie bei Hofmannsthal, um vorwiegend mündliche Diskussionen handelte. Überhaupt scheint Mauthner den jüngeren Buber als Denker nur bedingt geschätzt zu haben: »Buber, der jüngst zwei Mal hier war, steht für mich als Mensch und als Schriftsteller *sehr* hoch; als Denker mit der Einschränkung, daß er jüdischer orientiert ist, als er selbst ahnt, und meiner Ahnung nach noch als Sekttier anders wirkt, d. h. nicht ganz frei.«<sup>168</sup>

Die Frage jüdischer »Identität« oder, nach Mauthner, »Judenfrage« nahm einen prominenten Platz im Verhältnis zu Buber ein. Im April 1906 veröffentlichte die Berliner Zeitschrift *Ost und West* einen kurzen, doch enthusiastischen Aufsatz über Mauthners *Kritik der Sprache*, in dem das »jüdische Element von fundamentaler Bedeutung« für Mauthners Schaffen genannt wurde.<sup>169</sup> Daraufhin befremdete sich ein anonymes Leser, daß eine jüdische Zeitschrift wie *Ost und West* den »getauften Juden« Mauthner wie ein Mitglied des jüdischen Kulturkreises behandelte. Mauthners Entgegnung, die den Umstand richtig stellte, daß er aus dem Judentum zwar ausgetreten, jedoch nicht getauft war, wurde gemeinsam mit einer langen, allerdings mit persönlichen Angriffen durchsäten Notiz der Herausgeber im Folgeheft teilweise abgedruckt.<sup>170</sup> Bubers Intervention bei Leo Winz (1876-1952), dem Herausgeber der Zeitschrift, zeigte sich erfolglos, und ein offener Brief Bubers zu der Affäre wurde nicht gedruckt.<sup>171</sup>

sprachkritischer Ideen. War mir anstrengend, aber sehr interessant. [...] Daneben freute mich auch die intime Kenntnis, die Dr. Buber von meinem Werke zeigte.«

166. Mauthner an B., 23. März 1907, MBA, Ms. Var. 350/481:13. Das Buch erschien im Juni 1907 als 9. Band der Serie, ist im Druck jedoch auf »June 15, 1906« datiert.

167. Mauthner an B., 28. März 1907, MBA, Ms. Var. 350/481:11. Eine »Äußerung« Bubers ist leider nicht erhalten.

168. Mauthner an Auguste Hauschner, 4. Okt. 1918, in: F. Mauthner, *Briefe an Auguste Hauschner*, hrsg. v. M. Beradt und L. Bloch-Zavrel, Berlin 1929, S. 167. Zitiert bei Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik*, S. 241.

169. M. Adler, »Fritz Mauthner«, in: *Ost und West*, 6. Jg., Heft 4 (April 1906), S. 280.

170. Zum Artikel über Mauthner, in: *Ost und West*, 6. Jg., Heft 5/6 (Mai/Juni 1906), S. 325-328. Die Herausgeber betrachteten den Austritt als »Fahnenflucht«.

171. Vgl. B. an Mauthner, 18. Nov. 1906, MBA, Ms. Var. 350/481, I:10.

Jahre später stand Buber Mauthner abermals zur Seite: Mauthner war in einer Umfrage von 1912 für eine Schließung der Grenzen gegen die Zuwanderung der Juden aus dem Osten eingetreten, da er fürchtete, diese könnte der Assimilation der deutschen Juden entgegenwirken.<sup>172</sup> Buber wurde mit Mauthners Stellung offenbar erst nach dem ersten Weltkrieg bekannt, als Zitate aus der Umfrage in einer »Anti-Mauthner-Kampagne« wieder emporkamen,<sup>173</sup> hielt die Äußerung jedoch zunächst für eine Verleumdung und erklärte sich sofort bereit, eine Protestnote in seiner Zeitschrift *Der Jude* zu veröffentlichen.<sup>174</sup> Als er schließlich von der Richtigkeit der Anklage erfuhr, konnte er seine Enttäuschung nicht verbergen: »Aber die Tatsache meines Schmerzes darüber, daß auch Sie einmal dafür eingetreten sind, man solle die Ostjuden Deutschlands Grenzen nicht überschreiten lassen, glaubte ich Ihnen gerade um unserer mir sehr teuren Beziehung nicht verschweigen zu dürfen.«<sup>175</sup> Andererseits hielt Buber Mauthners Stellung zum Judentum an sich für eine Privatangelegenheit und versicherte ihm, daß »die Seele unserer Beziehungen nicht den leisensten Schaden gelitten hat«.<sup>176</sup>

Geprüft wurde die Freundschaft noch einmal zwischen 1921 und 1923 im Zusammenhang mit der Herausgabe der Briefe des im Mai 1919 von den bayerischen Gegenrevolutionären brutal ermordeten Gustav Landauer. Mauthner weigerte sich zunächst, die in seinem Besitz befindlichen Briefe Landauers Buber zu überlassen, da er Bedenken an der Auswahl hatte und besorgt war um die Wahrung eines »wahren und schönen« Landauer Bildes.<sup>177</sup> Erst nach längerem Zögern willigte Mauthner ein, allerdings unter der Bedingung, »daß die Briefe und Briefstellen weggelassen werden, die lebende Menschen verletzen können oder die irgendwie gegen G[ustav] L[andauer] gedeutet werden könnten«.<sup>178</sup> Am Höhe-

172. Mauthners Beitrag erschien in: *Judentaufen* von Werner Sombart [et al.], München 1912, S. 74-77.

173. Vgl. Mauthner an Hauschner, 9. Dez. 1918, in: *Briefe an Hauschner*, S. 175 f.

174. Vgl. B. an Mauthner, 8. Dez. 1918, MBA, Ms. Var. 350/481, I:27. Buber schreibt, daß es ihm nicht möglich war, seine Protestnote in das November/Dezember-Heft des *Juden* einzuarbeiten. »Ich hätte sie übrigens nach Eingang Ihres Briefes umarbeiten müssen, da ich angenommen hatte, auch die Behauptung, Sie hätten eine Sperrung der Grenze empfohlen, sei völlig unwahr. Daß sie es nicht ist, tut mir (wie dürfte ich es verschwiegen?) weh.« Vgl. auch Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik*, S. 147.

175. Vgl. B. an Mauthner, 12. Dez. 1918, MBA, Ms. Var. 350/481, I:24.

176. Ebd.

177. Vgl. B. an Mauthner, 24. Aug. 1922, MBA, Ms. Var. 350/481, I:34. Zu Mauthners Bedenken siehe Mauthner an Hauschner, 9. Jan. 1921, in: *Briefe an Hauschner*, S. 224, vgl. Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik*, S. 241.

178. Vgl. Mauthner an B., 12. April 1923, MBA, Ms. Var. 350/481: 46. Mauthner stellte allerdings nur einen »kleinen Teil« der Briefe an ihn zur Verfügung. Auch der Philosoph Constantin Brunner (1862-1937) weigerte sich »die sehr umfänglichen letzten

punkt der Krise war Buber nahe daran, seine Herausgeberschaft des Briefwechsels zurückzulegen, während Mauthner von einer »Entfremdung« sprach.<sup>179</sup> Zu einem Bruch kam es jedoch auch hier nicht, wie überhaupt die Enge und Dauerhaftigkeit der Freundschaft zwischen Mauthner, Landauer und Buber, trotz so unterschiedlicher politischer und religiöser Auffassungen, ein in der Tat außergewöhnliches Zeugnis philosophischer Affinität nahelegt.

Doch kehren wir zur Sprachthematik zurück. Wie an Hofmannsthal, so schickte Buber ein Exemplar seines *Rabbi Nachman* auch an Mauthner, nachdem er schon in seinem ersten Schreiben vom April 1906 angekündigt hatte, daß er »in dessen Einleitung einiges Sprachtheoretische aus der Kabbala und dem Chassidismus anführe«.<sup>180</sup> Ein Zitat aus dem *Rabbi Nachman*, das auch aus der *Kritik der Sprache* hätte stammen können, findet sich in einem späteren Brief an Mauthner: »Alle Gedanken des Menschen sind Worte und sprechende Bewegung, auch wenn er es nicht erfährt.«<sup>181</sup> Tatsächlich stellt die Einleitung zum *Rabbi Nachman*, entstanden inmitten des Sprachdiskurses der Jahrhundertwende und, wie zeitlich anzunehmen ist, in Auseinandersetzung mit Mauthners *Kritik der Sprache* und Landauers *Skepsis und Mystik*, eines der frühesten Dokumente aus Bubers Sprachphilosophie dar. Die jüdische Mystik, erklärte Buber in der Einleitung, war nie eine Mystik des Sehens und der Wesensschau, sondern, der »motorischen« Veranlagung der Juden entsprechend, eine Mystik, in der das Empfangene in »Wortgedanken« umgeformt und das Empfangene selbst als Beziehungsakt empfunden wird:

Briefe Landauers an ihn« herauszugeben. Vgl. Bubers Einleitung zum Briefwechsel, LGB, S. VII. Landauer und Mauthner waren sich der Nähe Brunners zur Kritik der Sprache durchaus bewußt: »Die starken Übereinstimmungen im Negativen mit der Sprachkritik habe ich schon vor Jahren bemerkt, und sie treten in spätern Teilen, besonders seiner [Brunners, Anm.] Begriffslehre, manchmal ganz verblüffend hervor.« Vgl. Landauer an Mauthner, 1. Juni 1906, in: LGB, S. 152. Zu Brunner und Buber siehe M. Tremel, Einleitung, MBW I, S. 55-59.

179. So beginnt eine Postkarte an B.: »Hochgeehrter Herr Dr., ich muß wieder von meinem Befinden anfangen, im Widerspruch zu der Entfremdung, die ich jüngst festgestellt habe.« (Mauthner an B., 15. April 1922, MBA, Ms. Var. 350/481:29). Zum Herausgeberstreit siehe B. an Mauthner, 24. Jan. 1923, MBA, Ms. Var. 350/481, I:36: »Um das einer einheitlichen Ausgabe der Briefe Landauers im Weg stehende Hindernis, Ihre Bedenken gegen die Person des Herausgebers, zu beseitigen, mache ich Ihnen folgenden Vorschlag: Ich verzichte auf die Herausgeberschaft der Briefe.« Der Landauer Briefwechsel erschien 1929, sechs Jahre nach Mauthners Tod, unter Bubers Herausgeberschaft.
180. Vgl. B. an Mauthner, 24. April 1906, B I, S. 239 und 2. Okt. 1906, MBA, Ms. Var. 350/481, I:9.
181. B. an Mauthner, 7. Juni 1906, MBA, Ms. Var. 350/481, I:3. Das Zitat stammt aus *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 35 (Denken und Sprechen).

»Der Jude [existiert] weniger in Substanz, als in Relation.«<sup>182</sup> Selten vermag er, »Gestalten sichtbar, greifbar, fühlbar hinzustellen«. Der Unformung in »Wortgedanken« entsprach Landauers Abkehr von den zeitlosen »Wortbildern«, von der »quantitativen Raumsprache« und »qualitativen Gesichtssprache«, die die Sprache der Menschen beherrscht. »Alles Räumliche zeitlich auszudrücken« betrachtete Landauer als »eine der wichtigsten Aufgaben der kommenden Menschen.«<sup>183</sup> »Der Raum muß in Zeit verwandelt werden,« das Sein in Werden.<sup>184</sup> Die »zeitlose«, »leblose« Mystik des sehenden Erlebens ging damit über in ein »Fließen«, in eine Mystik des »Hörens« und der »Intensität.«<sup>185</sup> Wie bei Schopenhauer und Nietzsche waren es nun die »Traum- und Klangbilder«, in denen sich die Welt unmittelbar ausdrücken, und unmittelbar – ohne räumliche Erkenntnis – wahrgenommen werden konnte. So blieb das Gehör, der »Zeitsinn«, das einzig vom radikalen Empiriokritizismus verschonte Empfindungstor zur Welt: »Wenn wir so Raum und Materie nur als ein Sinnbild für intensive Vorgänge in der Zeit auffassen, als eine Sinnestäuschung, die wir umdeuten müssen, dann füllen wir etwa den Abgrund aus, der bisher unser inneres Dasein und unsere Außenwelt getrennt hat.«<sup>186</sup>

Die vor der Kritik gerettete Sprache Landauers ist stimmungszeugend, im Zeitfluß wie die Musik, nicht sinnbildlich und raumhaft. Ähnlich schreibt Buber von Nachman: »Das Wort, das nur einen Sinneseindruck rasch und unzulänglich hersagt, verschmährt er.«<sup>187</sup> Stattdessen ist eine »Bangigkeit des Wortes« in ihm, und diese Bangigkeit, das Wissen um die »Gefahr [...], die ihm vom Worte droht«, ist es, die ihn vom »Geschwätz« und der mystischen »Rhetorik« bewahrt.<sup>188</sup> Nachmans Wort kommt nicht von den Sinnen, sondern aus dem innersten »Seelenrunde«, »organisch« aus tiefen Erleben geformt und mit »wirkender Lebendigkeit«: Es ist kein »Werk der Seele, sondern die Seele selbst.«<sup>189</sup> In Nachman spricht das »innere Wort«, wird zum Erlebnis, während das »äußere Wort« nur dessen Gewand bleibt.<sup>190</sup> Und wenn Nachman spricht, so ist sein Sprechen nicht Mitteilung, sondern Worterweckung: »Das Wort be-

182. Buber, Rabbi Nachman und die jüdische Mystik, in: *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 21.

183. Landauer, *Skepsis und Mystik*, S. 33.

184. Vgl. ebd., S. 108; 126.

185. Vgl. ebd., S. 105; 127.

186. Ebd., S. 127f.

187. Buber, *Rabbi Nachman*, S. 28.

188. Vgl. ebd., S. 29; 8.

189. Ebd., S. 28f.

190. Ebd., S. 17.

wegt eine Luft und diese die nächste, bis es zu dem Menschen gelangt, der empfängt das Wort des Genossen und empfängt seine Seele darin und wird darin erweckt.«<sup>191</sup> So erreicht das Wort den Hörenden und wandelt ihn, am Höhepunkt der Wortübergabe, zum Sprechenden. Buber nennt es ein »eigentümliches Gegenstück zur sokratischen Maieutik«.<sup>192</sup>

Im Gegensatz zum »Entwerden« der zeitlosen Erlebnismystik, stellte Buber den Chassidismus als eine immer werdende Lebensmystik dar, in der Pathos über Askese, und Rede über Schweigen stand. »Wir müssen reden,« schreibt er in den *Ekstatischen Konfessionen*. »Und unsere Rede wölbt einen Himmel über uns, über uns und die Anderen einen Himmel: Dichtung, Liebe Zukunft.«<sup>193</sup> Wo die Sprache aber immer »Anderes« und nichts vom Erlebnis sagt, da gibt es auch ein »allerstillstes Sprechen, das nur Dasein mitteilen, nicht beschreiben will. [...] Es übt keine Untreue, denn es sagt nur aus, daß etwas ist.«<sup>194</sup> So geht das Sagenwollen des Ekstatikers über von »Ohnmacht und Stammeln« in »Macht und Melodie«, und so wird das Zeitlose in die Zeit hinübergerettet. Der Ekstatiker spricht nun nicht mehr von seinem Erlebnis, sondern im Mythos, durch die »Tat« seines Lebens.<sup>195</sup>

Betrachten wir Bubers frühes Verständnis der Mystik von der Sprache aus, so kündigte sich bereits im *Rabbi Nachman* eine differenzierte Haltung zum Erlebnisbegriff und zur mystischen Schau an. Der kontemplativen Versenkung in der Einheit stand von Anbeginn die Spaltung durch die Sprache gegenüber, und das Reden als Reparatur der Sprache. Wie Landauer übernahm Buber die Grundlagen der Mauthner'schen Sprachkritik, nahm Mauthner beim Wort, daß die Sprache reine Handlung ist, um gerade auf dem erkenntnistheoretischen Nihilismus ein ethisches Gebäude zu errichten, in das die Sprache wieder einziehen konnte. Der Einfluß Mauthners lag also gerade in der Überwindung Mauthners. Denn die Zertrümmerung der Sprache, das reine Erleben, war bei Buber nicht der Endpunkt der Philosophie, sondern ein Anfang. Von der Sprachzerstörung Mauthners und der Sprachüberwindung Landauers gelangte er zu einer Philosophie Sprachzeugung.

191. Ebd., S. 28.

192. Ebd., S. 30.

193. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, S. xx.

194. Ebd., S. xxf.

195. Vgl. ebd., S. xxv.

## 7. Übergang zum Sprachdenken

Ein Übergang deutet sowohl auf Kontinuität als auch Diskontinuität. In den Jahren zwischen seinen mystischen Schriften und der Abfassung von *Ich und Du* war Bubers Auseinandersetzung mit der Sprache uneinheitlich und eher sporadisch als gezielt. Die Brennpunkte seiner Aufmerksamkeit lagen in der im weiteren und vergleichenden Sinn religiösen Erfahrung, im Mythos, aber auch in der jüdischen Bildungsarbeit und der Herausgabe der Monatschrift *Der Jude* (1916-1924).<sup>196</sup>

In den Anfangsjahren des Ersten Weltkriegs entwickelte sich eine Freundschaft Martin Bubers mit dem Dichter und Germanisten Ludwig Strauß (1892-1953). Wie viele jüdische Intellektuelle, einschließlich Buber, war auch Strauß zunächst vom Kriegsgeschehen sehr eingenommen und erwartete seine Einberufung (als Freiwilliger) mit einer »fast schmerzhaft starke[n] Bereitschaft.«<sup>197</sup> Verwundet kehrte er von der Westfront zurück, um an der Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin sein Studium der Philosophie und Germanistik fortzusetzen, jedoch mit einer längeren Unterbrechung aus gesundheitlichen Gründen. Zwischen 1925 und 1926 arbeitete Strauß (durch Bubers Vermittlung) als Dramaturg am Düsseldorfer Schauspielhaus. Im Juni 1925 heiratete er, nach einer kurzen Ehe mit der Bildhauerin Riwka Kaufmann (1896-1953), Bubers Tochter Eva.<sup>198</sup> 1929 erhielt er einen Lehrauftrag an der Technischen Hochschule in Aachen, wo er bis zu seiner Emigration nach Palästina im Jänner 1935 unterrichtete.

Wie früh Strauß unter dem Eindruck Bubers jüdischer Schriften stand, zeigt sich in seinem stark von der Sprache Bubers gefärbten Beitrag »Die Revolutionierung der westjüdischen Intelligenz« für das von der Prager jüdischen Studentenschaft Bar Kochba herausgegebene Sammelbuch *Vom Judentum* (1913).<sup>199</sup> Doch erlebte er auch die Lektüre von Bubers

196. Zur Geschichte der Zeitschrift *Der Jude* siehe E. Lappin, *Der Jude 1916-1928. Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen 2000.

197. Siehe Strauß an B., 30. Sept. 1914, BBS, S. 26. Zum Leben Ludwig Strauß' siehe besonders *Ludwig Strauß 1892 – 1992: Beiträge zu seinem Leben und Werk*, hrsg. v. H. O. Horch, Tübingen 1995; *Ludwig Strauß. Eine Gedenkschrift*, hrsg. v. B. Witte, Aachen 1982 und *Ludwig Strauß – Sein Leben und Werk* (Nachwort von Dafna Mach), in: BBS, S 275-291.

198. Siehe Strauß an B., Mai 1925, BBS, S. 96.

199. L. Strauß, »Die Revolutionierung der westjüdischen Intelligenz«, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, S. 179-185. Siehe auch I. Shedletzky, »Fremdes und Eigenes. Zur Position von Ludwig Strauß in den Kontroversen um Assimilation und Judentum in den Jahren 1912-1914«, in: *Ludwig Strauß 1892 – 1992: Beiträge zu seinem Leben und Werk*, S. 173-185 sowie H. O. Horch, Nachwort, in: *Ludwig Strauß. Prosa und Übertragungen*, GW I, S. 568.



*Daniel* (1913) als »unendlich beglückend«. <sup>200</sup> Drei Jahre später schrieb Strauß an Buber, daß er beim Lesen dessen Bücher immer wieder empfand, »wie sehr Sie über alle Gedanken und Inhalte hinaus durch die Botschaft Ihrer Bücher die Atmosphäre unseres Lebens bestimmt haben, so daß ein junger Jude, der nichts von Ihnen gelesen hat, doch schon von dem, was aus Ihren Worten jüdisches Gemeingut geworden ist, die selbstverständliche Freiheit des Blicks empfangen muß. [...] Ich habe die Hoffnung, daß die Wirkung dieser Sätze, die das beglückende Signum der Wahrheit tragen, jetzt auf immer weiteren Kreis sich ausdehnt.« <sup>201</sup>

Doch blieb Bubers Verbindung zu Strauß nicht nur die eines lebenslangen Mentors, dessen Vermittlung einen erheblichen Anteil am schriftstellerischen Werdegang Strauß' einnahm. Schon 1917 scheute sich der jüngere Strauß nicht, das Buch *Ereignisse und Begegnungen* (1917) des älteren Buber scharf zu kritisieren: »So viel Schönes in manchen dieser Stücke ist [...], so wenig ist doch irgendwie eine harmonische Gestalt erreicht. Die feuilletonistischen Beiklänge [...] stehen Ihnen nicht natürlich an. Und wenn je in Ihren Schriften Pathos und Konzentration die Sprache überlastet haben, dann vor allem hier.« <sup>202</sup> Gegen die »Überladenheit« und »scheinbare Unechtheit« der Sprache Bubers erhob Strauß auch bei der Lektüre des Aufsatzes »Die Eroberung Palästinas« (1918) Bedenken: »[W]äre es nicht richtiger, schöner und wirksamer, wenn der Stoff wirklich leibliche Gestalt in der Sprache hätte, statt sich gleichsam gegen sie wenn auch durch sie durchzusetzen?« <sup>203</sup> Worauf Buber zugeben mußte, er hätte bei »Nachprüfung« mancher Stellen »in der Tat einen rhetorischen Zug wahrgenommen.« <sup>204</sup> Und vier Jahre später unterzog Strauß die Sprache und Grammatik im Manuskript des *Großen Maggid* (1922) einer geradezu pedantischen Kritik, von der Buber dann wissen ließ, er habe »fast alles berücksichtigen können.« <sup>205</sup> So ist Strauß' Anteil an Bubers Überwindung der »Leichtigkeit« seiner Sprache unübersehbar.

Verbindend zwischen Strauß und Buber wirkte die gemeinsame Vorliebe für den Dichter Friedrich Hölderlin (1770-1843). Hölderlin zählte, neben Hofmannsthal und Goethe, zu den prägendsten literarischen Gestalten in Bubers Jugend, aber auch einer ganzen, von der Romantik be-

200. Strauß an B., 6. Aug. 1913, BBS, S. 19.

201. Strauß an B., 20. März 1916, BBS, S. 39.

202. Strauß an B., 17. Dez. 1917, BBS, S. 56.

203. Strauß an B., undatiert [1918], BBS, S. 58.

204. B. an Strauß, 19. Jan. 1918, BBS 58.

205. Vgl. Strauß an B., 17. Mai 1922 und B. an Strauß, 20. Mai 1922, BBS, S. 79-83.

rührten Generation.<sup>206</sup> 1914, noch unter dem Rausch seiner Kriegsbegeisterung, empfahl Buber Hölderlins »Hyperion« zur Lektüre, »um reiner zu erfassen, was der deutsche Krieg mit dem Geist des deutschen Menschen zu schaffen hat.«<sup>207</sup> Strauß wiederum hielt bereits 1916 einen Vortrag über Hölderlin vor dem Aachener Jüdischen Jugendverein, verfaßte eine Dissertation zu Hölderlin und Schelling sowie eine Habilitationsschrift über Hölderlins »Hyperion«.<sup>208</sup> Auch glaubte er, gewisse Übereinstimmungen zwischen Hölderlin und dem frühen Buber erkennen zu können, eine Vorstellung, der Buber nicht abgeneigt war, und die durch den mythischen, naturnahen Stil des *Daniel* bestätigt wird.<sup>209</sup> Etwa um dieselbe Zeit bewunderte Gustav Landauer die Sprachwerdung der stummen Natur und Naturwerdung der Sprache in den Hymnen Hölderlins: »Immer werden ihm die Naturvorgänge zum Mythos, zum Gleichnis hohen Menschenschicksals; aber nie weicht er aus dem Bezirk der Natur zur Allegorie und nie auch zur epischen Fabeldichtung mit Ausschmückungen selbständiger Erfindung.«<sup>210</sup> Für Landauer stand Hölderlin jenseits der Sprachkritik seines Mentors, nicht in der begrifflich-bildlichen Sprache, sondern in der eigentlichen Sphäre der Sprachmusik, die er von Nietzsche her sowohl als Sprachgrenze als auch Grenzsprache kannte. Wir sind erinnert an *Skepsis und Mystik* und Bubers Einleitung zu *Rabbi Nachman*, wenn Landauer in seinem Hölderlin-Aufsatz schreibt: »Die Begriffe, in denen sich unsere äußere und dann innere Welt aufbaut, gehen in allem Substantiellen auf den schweigenden Gesichtssinn zurück; die von der Kraft des Menschegeistes gemachte Sprache bedarf der Geräusche, auf daß wir, während wir Zeichen machen und empfangen, mit Sinn und Tat in der Natur bleiben.«<sup>211</sup> In den Hymnen Hölderlins glaubte Landauer eine »Durchsichtigkeit« der Sprache zu erkennen, eine der »Grammatik und fast der Logik entwachsene Sprache«, sehend

206. Buber wählte die Urfassung von Hölderlins »Patmos« für die Anthologie *Trunken von Gedichten* (ebd., S. 144 f.). Vgl. auch Kohn, *Martin Buber*, S. 61: »Novalis und vor allem Hölderlin wurden die meistgelesenen »Klassiker« unserer Jugend, die in diese Zeit fiel. An ihnen lernten wir die Größe des Menschen empfinden, von Hölderlin die Macht der Sprache verehren.« Zur Interpretation des Gedichts und seinem Zusammenhang mit der johanneischen Sprachphilosophie siehe J. Schmidt, *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen »Friedensfeier« – »Der Einzige« – »Patmos«*, Darmstadt 1990, bes. S. 193-196.

207. Buber, *Bücher, die jetzt und immer zu lesen sind*, MBW I, S. 279.

208. Siehe Kommentar, Seit ein Gespräch wir sind, S. 160 f. in diesem Band.

209. Vgl. ebd., S. 161.

210. G. Landauer, *Friedrich Hölderlin in seinen Gedichten* (1916), in: ders., *Werkausgabe*, Bd. III, hrsg. v. H. Delf, Berlin 1997, S. 59.

211. Ebd., S. 57 f.

und dichtend enthüllend und verhüllend zugleich.<sup>212</sup> »[I]m Wort das Mysterium bergend und offenbarend, dem Gotte prophetisch getreu!« schrieb Buber 1914 über den Dichter.<sup>213</sup>

Der Hinweis auf den »sehenden« Dichter und die durchscheinende, prophetische Sprache hob sich von der anti-religiösen der Kritik Mauthners wesentlich ab und schlug eine Brücke zurück in die Tradition des sakramentalen Sprachbegriffs und deren wichtigsten Vertreter Johann Georg Hamann (1730-1788). Für Mauthner war die Sprache eine Erfindung des Menschen, ein soziales Konstrukt, nicht durchscheinend, sondern grundsätzlich trüb. Die Grenzen der Wirklichkeitserkenntnis waren bei ihm durch die Sprache abgesteckt. Die Natur dagegen betrachtete er als »sprachlos«, und eben deswegen »wirklich«. Für Hamann jedoch war »jede Erscheinung der Natur [...] ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen aber desto innigeren Vereinigung, Mitteilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort.«<sup>214</sup> In einer bewußten Erwiderung seines Zeitgenossen Johann Gottfried Herder (1744-1803), für den der Ursprung der Sprache in der Reflexion, der »Besonnenheit« der Menschen allein lag,<sup>215</sup> und im Gegensatz zu den Vertretern eines rein göttlichen Ursprungsmodells, suchte Hamann den Ursprung der Sprache in einer gott-menschlichen »communicatio«,<sup>216</sup> als Gleichursprünglichkeit zwischen Gott und Mensch: Indem Gott den Menschen ansprach, mußte er sich selbst zur Rede vermenschlichen, während umgekehrt der Mensch durch das Gesprochenwerden der Schöpfung und sein eigenes Aus- und Angesprochenwerden sich vergeistigte. Als Träger der Offenbarung diente die Sprache als Bindeglied zwischen geistiger und sinnlicher Welt, zwischen Hören und Sehen, zwischen Orient und dem Abendland, Religion und Philosophie. »[D]ie

212. Ebd., S. 65.

213. B. an Kurt Singer, 7. Feb. 1914, B I, S. 357.

214. Hamann, *Sämtliche Werke II*, S. 32. Vgl. auch *Sämtliche Werke I*, S. 308: »Das Buch der Natur und Geschichte sind nichts als Chyffren.« Zur Darstellung Hamanns Sprachphilosophie siehe R. Unger, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden*, München 1905; G. Baudler, *Im Worte sehen. Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns*, Bonn 1970; H. Stahmer, *»Speak That I may See Thee«: The Religious Significance of Language*, New York 1968.

215. Vgl. J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1727), Stuttgart 1997, S. 31: »Der Mensch, in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden.«

216. Vgl. Hamann, *Sämtliche Werke II*, S. 27.

Schöpfung [ist] eine Rede, deren Schnur von einem Ende des Himmels zum anderen sich erstreckt.«<sup>217</sup> Seit dem Sündenfall, in dem sich für Hamann die Sprache verdunkelte, begleitet den Menschen eine immerwährende Sehnsucht nach dem Ursprung in der Sprache. Und wie Hamann den Ursprung der Sprache eigentlich in die Ursprungslosigkeit, in die gott-menschliche Korrespondenz, die Gleichzeitigkeit des Redens und Hörens, letztlich in die Selbstinterpretation Gottes verlegte, so definierte er auch das Wesen der Sprache als eine sich immer wiederholende Tätigkeit des Übersetzens: »Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heißt Gedanken in Worte – Sachen in Namen – Bilder in Zeichen.«<sup>218</sup> Sprache und Welt besaßen damit einen immanenten Symbolcharakter, eine Chiffrenhaftigkeit und Diaphanie. In jeder Wirklichkeit steckte nach Hamann das göttliche Wort. Seine Weltauffassung war die eines immer neu zu entschlüsselnden »Verbalismus«, einer Wirklichkeit, die Übersetzer brauchte, Propheten und Dichter.

Für Buber war Hölderlin ein solcher Dichter. In den Ludwig Strauß gewidmeten Bemerkungen »Seit ein Gespräch wir sind« (1952; s. S. 85 in diesem Band) interpretiert Buber Hölderlin ganz im Sinne Hamanns: »Unser Gesprochenwerden ist unser Dasein,« schreibt er dort, und weiter: »Aber die Sprache erfüllt sich erst, wenn sie durch uns selber ›Eigentum‹ geworden ist und wir nun ›die menschlich göttliche‹ unser nennen dürfen.« Der Zusammenhang von Sprache und Ontologie in Bubers dialogischem Denken, der sich zurückführen läßt auf den Korrespondenzcharakter des Daseins bei Hamann, wird hier deutlich. Ein solches Sprachverständnis prägte auch Bubers Auffassung vom Judentum als einer Ablösung vom zeitlosen Dogma durch die sich immer neu in der Zeit ereignende sprachliche Begegnung: »Der Schöpfungsakt Gottes ist Sprache; aber auch jeder gelebte Augenblick ist es. Die Welt wird dem sie wahrnehmenden Menschen zugesprochen, und das Leben des Menschen selbst ist Zwiegespräch.«<sup>219</sup> In allen Erfahrungen des Menschen sind »Zeichen einer Anrede«, und es liegt am Menschen, der Anrede Antwort zu stehen oder seine Antwort zu versagen. Die »heimliche, wirkliche Weltgeschichte« verstand Buber als einen »Dialog zwischen Gott und seiner Kreatur«, an dem der Mensch nicht nur empfangend teilnimmt, sondern zum eigenen Sprachschöpfer wird.

217. Hamann, *Schriften I*, S. 449 (Brief an Lindner).

218. Vgl. Hamann, *Schriften II*, S. 262 (*Aesthetica in Nuce*).

219. Buber, *Der Glaube des Judentums* (1928), in: JuJ, S. 185.

## 8. Das geistige Umfeld des Patmos-Bundes

Das sakramentale Sprachdenken Hamanns fand seinen Niederschlag in der geistigen Verfassung des 1915 gegründeten Patmos-Bundes, einer Gemeinschaft von Intellektuellen und religiösen Denkern, die nach dem ersten Weltkrieg von dem Dichter und Schriftsteller Leo Weismantel (1888-1964) im Patmosverlag konsolidiert wurde.<sup>220</sup> Der Bund war in mancher Hinsicht eine Parallelerscheinung zum 1914 ins Leben gerufenen, doch schon ein Jahr später aufgelösten Potsdamer Forte-Kreis, dem unter anderen Gustav Landauer, Florens Christian Rang sowie der niederländische Sinologe Henri Borel (1869-1933), der Psychotherapeut und Sozialreformer Frederick van Eeden (1860-1932), der Schriftsteller Erich Gutkind (1877-1965) und, am Rande des Kreises, Wassily Kandinsky (1866-1944) und Walther Rathenau (1867-1922) angehörten.<sup>221</sup> Zu den Mitgliedern des Patmos-Bundes zählten, neben Weismantel, Franz Rosenzweig und dessen Cousins Hans und Rudolf Ehrenberg (1883-1953, bzw. 1884-1969) auch der reformierte Theologe Karl Barth (1886-1968), Werner Picht (1887-1960) und der Rechtsgelehrte Eugen Rosenstock-Huussy, der Franz Rosenzweigs Sprachphilosophie entscheidend beeinflussen sollte.<sup>222</sup> Beide Bünde waren von einer utopischen, humanistisch-sozialen Geisteshaltung getragen und auf der Suche nach kultur-, staats- und glaubensübergreifenden Gemeinschaftsmodellen, die vor allem in den Sozialexperimenten van Eedens zur Umsetzung gelangten.<sup>223</sup> Anders jedoch als der Forte-Kreis, dessen Ursprünge im utopischen Sozialismus lagen, fühlte sich der Patmos-Bund – benannt nach der griechischen Insel Patmos, wo der Evangelist Johannes seine Vision der Schöpfung durch

220. Zum Patmos-Bund siehe G. Weismantel, »Begegnungen: Eugen Rosenstock-Huussy und Leo Weismantel«, in: *Eugen Rosenstock-Huussy – Denker und Gestalter*, hrsg. v. L. Bossle, Würzburg 1989, bes. S. 95-98, H. Stahmer, »*Speak that I may see Thee*«, S. 121-124, E. Rosenstock-Huussy, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, hrsg. v. G. Müller, Heidelberg 1968, S. 107f.

221. Zur Geschichte des Forte-Kreises siehe C. Holste, *Der Forte Kreis (1910-1915): Rekonstruktion eines Versuchs*, Stuttgart 1992. Siehe ferner R. Faber und C. Holste (Hrsg.), *Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen*, Würzburg 2000.

222. Vgl. Rosenstock-Huussy, *Ja und Nein*, S. 71: »Franz Rosenzweig empfing von mir, wie er nicht müde geworden ist, sein ganzes Leben lang zu versichern, die Lehre vom Dich, das dem Ich vorhergeht.«

223. Die durch Henry Thoreau inspirierte Siedlungskolonie »Walden« (gegründet von 1898-1900) gehörte zu van Eedens ersten Experimenten. Eine Walden nachempfundene Van Eeden-Kolonie entstand 1909 in Wilmington, North Carolina. Vgl. Holste, *Der Forte Kreis*, S. 142-156. Siehe auch F. v. Eeden, *Happy Humanity*, Garden City, N.Y. 1912; ders., *Practical Communism – Work and Bread* (Civic Forum Addresses, Bd. 1 [1907-08, Nr. 6]), New York 1908.

Sprache empfing – als eine von Grund auf religiöse Gemeinschaft, die sich in den Wirren des ersten Weltkriegs zwischen Apokalypse und Wiedergeburt sah. »Von 1915 bis 1923 fühlte sich diese Freundesgruppe, als ob sie auf Patmos lebe,« schreibt Rosenstock-Huessy in seinen Erinnerungen. »Hier bildete sich das johanneische Reich abseits der Kluft zwischen katholisch und protestantisch. [...] In die Grenzenlosigkeit der ersten Nachkriegsjahre hinein gesprochen, war ›Patmos‹ ein echter existentieller Ausruf.«<sup>224</sup>

Buber gehörte zum Umkreis beider Bünde. Dem Forte-Kreis entfremdete er sich – wie auch Gutkind und Rang – bereits kurz nach Ausbruch des Krieges, ergriffen von einer kurzzeitigen Kriegsschwärmerei.<sup>225</sup> Zum Patmos-Bund wiederum stieß er relativ spät, war dann jedoch seit 1926 mit der Herausgabe der aus dem Patmosbund entstandenen Zeitschrift *Die Kreatur* betraut, gemeinsam mit dem (zwischen 1926 und 1946 exkommunizierten) katholischen Priester Joseph Wittig (1879-1949) und dem protestantischen Naturwissenschaftler Victor v. Weizsäcker (1886-1957). Die *Kreatur* war als ökumenisches Forum gedacht, in dem die Sprecher verschiedener Traditionen frei miteinander kommunizieren konnten. So schrieb Florens Christian Rang im Geleitwort zum ersten Heft: »Religionshafte Sonderungen, aus denen es keine andere Befreiung gibt als die messianische, haben die Not und die Zucht von Exilen [...]. Erlaubt aber und am diesen Tag der Geschichte geboten ist das Gespräch: der grüßende Zuruf hinüber und herüber, das sich-einander-Auftun [...], die Unterredung über die gemeinsame Sorge der Kreatur.«<sup>226</sup>

Bereits 1914 scheint Buber Rosenstock-Huessys Schrift *Königshaus und Stämme* gelesen zu haben, nicht ohne Anerkennung dessen sprachlicher Überlegungen.<sup>227</sup> Wie Buber, so stand auch Rosenstock-Huessy am Beginn seiner Sprachphilosophie unter dem Bann Fritz Mauthners, der zeitlich mit seiner Abwendung vom Judentum und Hinneigung zum Christentum zusammenfiel.<sup>228</sup> »Seit 1902 hat mein bewußtes Leben un-

224. Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein*, S. 54; 107.

225. Siehe dazu Tremel, Einleitung, MBW I, S. 73-80.

226. E. Rosenstock-Huessy, *Königshaus und Stämme*, Leipzig 1914. Zu Bubers Reaktion siehe Stahmer, »*Speak that I may see Thee*«, S. 184.

227. *Die Kreatur*, hrsg. v. Buber, J. Wittig, V. v. Weizsäcker, Jg. 1, Heft 1 (1926).

228. Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein*, S. 58. Vgl. auch Rosenstock an Franz Rosenzweig, 4. Okt. 1916 (Rosenzweig, Briefe, S. 665): »Und diese Künstler des circulus vitiosus blicken auf einen Geist wie Mauthner herunter, der nur die Konsequenz zieht, die Unverständlichkeit und Unmittelbarkeit alles Denkens und aller Sprache durch ein dreibändiges Werk zu beweisen.« Zu Rosenstock-Huessys früher Neigung zum Christentum siehe H. Stahmer, »Christianity in the Early Writings of Eugen Rosen-

ter dem Kennwort ›Sprache‹ gestanden,« erinnert sich Rosenstock-Huessy und fährt fort: »Ich wollte die Organisation der Menschheit auf Grund der Sprache enträtseln [...].«<sup>229</sup> Mit Jakob Grimm (1785-1863), Hamann, Hölderlin und den deutschen Klassikern ausgestattet, gelangte er über seine johanneische Auffassung des Christentums zu einer »leibhaftigen Grammatik«, in der die Sprache zur Erklärungsweise seelischer, sozialer, politischer und historischer Phänomene herangezogen wird. »Der Leib des Geistes ist die Sprache«, heißt es in der 1916 als »Sprachbrief« an Franz Rosenzweig entworfenen *Angewandten Seelenkunde* (1923), und es liegt am Menschen, ein Gleichgewicht zu schaffen zwischen Sprechen und Denken. »Der Mut zum Sprechen kann gerade dem Denker abhanden gekommen sein.«<sup>230</sup> Auch in der »leibhaftigen Grammatik« bestand ein Verlangen, die Sprache aus dem Abstraktum des Geistes in die körperliche Konkretheit des Sprechens zurückzuführen. »Die Schale der Schulgrammatik muß dazu durchstoßen werden.«<sup>231</sup> Gegen die griechische Grammatik, die das Ich als Ausgangsperson des Verbums betrachtete, stellte Rosenstock-Huessy das grammatisch-seelische, das heißt, in diesem Sinn »psychologische« Ich, das »zuerst ein Du« ist, bevor es durch die Anrede, den Anruf in der Du-Form des Imperativ zum Ich wird. »Ich bin Ich« entsteht immer als Antwort auf ein anrufendes Du. Erst auf der letzten Stufe der Person-Entwicklung wird das Nicht-Anredende als solches erkannt und zur dritten Person, zum Er, Sie, oder Es. »Die Grammatik der Seele braucht [...] die drei Personen, alle drei. Denn die Seele muß sich in göttlichen Momenten als Ich, in beschaulichen als Es, im Erwachen aber und Einschlafen als Du ansprechen lassen. Die Seele wandelt vom Es über das Du zum Ich und umgekehrt.«<sup>232</sup> Die Personen nennt Rosenstock-Huessy »Erscheinungsweisen der Seele in ihren verschiedenen Momenten«. Ihnen stehen die Modi (Indikativ, Konjunktiv, Imperativ) als »Wirkungsweisen« gegenüber. Die »leibhaftige Grammatik« deckt nun das Beziehungsgeflecht zwischen den Personen und Modi auf, zwischen den »Ursätzen« und deren Ableitungen,

stock-Huessy«, in: *Eugen Rosenstock-Huessy: Studies in His Life and Thought*, hrsg. v. M. D. Bryant und H. R. Huessy, Lewiston/Queenston 1986, S. 31-47. Für eine umfassende Darstellung seiner Sprachphilosophie siehe W. Rohrbach, *Das Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessys. Historische Erörterung und systematische Explikation*, Stuttgart 1973.

229. Rosenstock-Huessy, *Ja und nein*, S. 60 f.

230. Rosenstock-Huessy, »Angewandte Seelenkunde«, in: ders., *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, Bd. 1, Heidelberg 1963, S. 806 (gesperrt im O.).

231. Ebd., S. 781.

232. Ebd., S. 756.



während die Schulgrammatik nur die »Oberfläche« der »Sprachströme« zu erfassen vermag, das Nebeneinander der Personen und Modi. Und hier distanziert sich Rosenstock-Huessy von der Sprachphilosophie, die von der »Verwertung der Ursprache« handelt, von der zweckhaften Sprache der Verständigung, vom »Sprechenkönnen«. Die »leibhaftige Grammatik« genügt sich gerade nicht am Können, sondern dringt durch zum »Sprechenmüssen«: »Der gewöhnliche Mensch in uns kann nur, was andere gemußt haben. Wo aber das Muß der Sprache den Menschen antritt, da begreift er nicht mehr die Sprache als sein Mittel, um sich verständlich zu machen, sondern da wird er ergriffen, weil sich die Dinge ihm verständlich machen wollen, weil der Mensch sich begreiflich machen will oder weil ihm Gott vernehmlich werden will.«<sup>233</sup> Sich »begreiflich« machen wird zum Anliegen des »Menschenmenschen«, dem es nicht um bloße Verständigung mit den Mitteln der fertigen Sprache geht, sondern um ein allzeit wiederzuerneuerndes »Ursprünglich-Sprechen«, dessen Gelingen ungewiß und unvorhersehbar ist. Die Verständigungssprache (lies: Verstandessprache) erscheint so als indikativisch, bemüht, etwas über die Welt auszusagen; ihre Zeitform ist die Vergangenheit. Zu ihr gesellt sich die Sprache der Konjunktive, in der philosophisch die Willensfreiheit begründet ist; ihre Zeitform ist die Zukunft, das werdende. Der Indikativ ist Es-lastig, der Konjunktiv Ich-herrlich. Was fehlt, ist noch eine Philosophie des Imperativs, in der die Welt vermenschlicht und das Ich entherrlicht wird. Aber dazu vermag die nachdenkende Philosophie nicht zu gelangen. Denn die Zeitform der »benennenden« Sprache ist die Gegenwart, »die Wende von Vergangenheit in Zukunft«: die eigentlich fließende Zeit. Den Imperativ nennt Rosenstock-Huessy den »Modus der Verwandlung«. In der Gegenwart allein geschieht Wandel. Die Vergangenheit ist bereits fertige Verwandlung, die Zukunft noch nicht gewandelt. In der Nominalsprache der Gegenwart, im Akt des Ansprechens und Antwortens, wandelt sich die Person. »Respondeo etsi mutabor« – Ich antworte, obwohl ich verwandelt werde – wird zum Motto der imperativischen Philosophie und Soziallehre. Und die »Allgültigkeit der Wandlung« zu lehren, wird zur Aufgabe der »Urgrammatik«.<sup>234</sup>

Auch bei Rosenstock-Huessy stechen einerseits Parallelen zur reiferen Sprachphilosophie Martin Bubers hervor, die sich dann jedoch nicht in einer direkten Linie zurückverfolgen lassen. Im Gegenteil, es war Rosenstock-Huessy, der später, anlässlich der 1963 von Maurice Friedman ein-

233. Ebd., S. 757.

234. Ebd., S. 765.

berufenen philosophischen Gespräche, Bubers Sprachdenken bezüglich seiner Geschichtlichkeit in Frage stellen sollte (siehe Zeit und Geschichtlichkeit, S. 141 f. in diesem Band).

Unmittelbarer zeigten sich hier Verbindungslinien zu Franz Rosenzweig, der 1913 in Leipzig bei dem zwei Jahre jüngeren Rosenstock-Huessy Vorlesungen zur Rechtsgeschichte belegte.<sup>235</sup> Zwischen den beiden entwickelte sich noch im selben Jahr das berühmte Religionsgespräch über Judentum und Christentum, das drei Jahre später einen ausführlichen und 1935 erstmals veröffentlichten Briefwechsel zu dem Thema hervorrief.<sup>236</sup> Der Sprache kam in dieser Auseinandersetzung wieder eine Kernfunktion zu, denn sie war nicht nur das Medium der Auseinandersetzung, sondern auch die Verknüpfungslinie der beiden Religionsverständnisse. In der Sprache begann sich das Denken der Briefpartner *als Sprache* zu formen. Hier steht eine der frühesten Formulierungen des Sprachdenkens Rosenstock-Huessys, genau im Gegensatz zum »verzweifelten Festhalten an der *sprachentwachsenen* Denkfreiheit«<sup>237</sup> Kants: »Ich denke nicht gleichzeitig, sondern als Bedürfnis und mit meinem Bedürfnis *nacheinander*. Und diese Zeitlichkeit meines Denkens ist ja das A und O, von dem aus ich alles wieder anfasse. Die Sprache bildet diesen processus auch für den philosophisch Verseuchten noch anschaulich ab. Deshalb redete ich früher lieber von Sprache als von Vernunft.«<sup>238</sup> Dazu gehören freilich die bekannten Stellen aus Rosenzweigs »Neuem Denken« (1925): »Das neue Denken weiß genau wie das uralte des gesunden Menschenverstands, daß es nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann [...]. An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die Methode des Sprechens.«<sup>239</sup> Hier also war das Sprachdenken als Methode und Erneuerung der Philosophie ausgesprochen. Schon 1918 bemerkte Rosenzweig über seinen

235. Vgl., Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein*, S. 70.

236. Judentum und Christentum, in: Rosenzweig, *Briefe*, S. 638-720. Ursprung der Korrespondenz war eine im Sommer 1913 geführte Debatte über das Buch *Das Wunder des Antichrist* der schwedischen Schriftstellerin Selma Lagerlöf (1859-1940) zwischen Rosenstock-Huessy, Rosenzweig und Rudolf Ehrenberg. Zum historischen Zusammenhang des Briefwechsels siehe die Einleitungen Harold Stahmers, Alexander Altmanns und Dorothy Emmets, in: *Judaism despite Christianity: The ›Letters on Christianity and Judaism‹ between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, hrsg. v. E. Rosenstock-Huessy, Alabama 1969, S. 1-70.

237. Rosenstock-Huessy an Rosenzweig, 16. Juli 1916, Rosenzweig, *Briefe*, S. 650.

238. Rosenstock-Huessy an Rosenzweig, 28. Okt. 1916, Rosenzweig, *Briefe*, S. 676.

239. F. Rosenzweig, *Das neue Denken*, in: ders., *GS III*, S. 149; 151. Zur Sprachphilosophie Rosenzweigs siehe A. E. Bauer, *Rosenzweigs Sprachdenken im ›Stern der Erlösung‹ und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Frankfurt a. M. 1992.

(noch unveröffentlichten) *Stern der Erlösung* (1921), daß dort die »Sprachlehre [...] durch das Ganze [gehe]«. <sup>240</sup> Und zugleich erkannte er die unbedingte Abhängigkeit von Rosenstock-Huessy, ohne den er »den Stern nie geschrieben hätte«. <sup>241</sup>

Man kann tatsächlich den johanneischen Zug erkennen, der von Hamann bis Rosenstock-Huessy vorgebildet worden war, nämlich das Verständnis der Offenbarung als »Hin- und Wiedergang der Rede«, als »sprechende Sprache« im Unterschied zur »fest-stellenden«, »er-zählenden« Sprache der Schöpfung. Während die heidnische »Vor-welt« bei Rosenzweig »stumm« war und nur durch eine »Sprache vor der Sprache« – die Logik – redend gemacht werden konnte, folgt die Welt der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung der »Sprache der Grammatik«, der »lebendigen Sprache«, in der der Mensch zum Menschen wird. Die »Urworte« der »Vor-welt« sind »Verheißungen des wirklichen Worts«, vernehmlich in der geschaffenen Welt; in der Schöpfungswelt werden sie verständlich. Die erzählende Schöpfung gehört der Zeitform der Vergangenheit an, dem Indikativ: sie sagt aus. Die Offenbarung hingegen »ist gegenwärtig, ja das Gegenwärtigsein selber«: sie spricht an. Ihr Modus ist der Imperativ, der aus dem »Kreis des Ich und Du« nicht heraustreten kann: »Was in jenem allumfassenden, einsamen, monologischen ›lasset uns‹ Gottes bei der Schöpfung des Menschen vorausklang, das geht im Ich und Du des Offenbarungsimperativs in Erfüllung. Das Er-sie-es der dritten Person ist verklungen.« <sup>242</sup> Über Schöpfung und Offenbarung wölbt sich nun die Erlösung, das »Wir«, die Zeitform der Zukunft – aber eben nicht nur künftigen, sondern ewig vorwegnehmbaren Zukunft, die in den anderen Zeitformen »fast nebenbei« auftritt. <sup>243</sup> Statt der erzählenden Schöpfung und der Zwiesprache der Offenbarung, erscheint die Grammatik der Erlösung als »strophisch sich steigernder Gesang«; <sup>244</sup> ein Gesang, der nur um der Gemeinsamkeit des Singens willen gesungen wird, nicht um einen Inhalt mitzuteilen. Im »Unisono des ›Wir‹« wächst die Welt der Erlösung.

Ob Martin Buber Rosenzweigs *Stern der Erlösung* vor der Endfassung seines Buchs *Ich und Du* ausführlich gelesen oder nur flüchtig überblät-

240. Rosenzweig an Rudolf Ehrenberg, 4. Sept. 1918, Rosenzweig, *Briefe*, S. 346.

241. Rosenzweig an Rudolf Hallo, 4. Feb. 1923, Rosenzweig, *Briefe*, S. 475. Vgl. auch ders., *Das Neue Denken*, S. 152: »[D]och verdanke ich diese für das Zustandekommen meines Buches entscheidende Beeinflussung [...] Eugen Rosenstock, dessen jetzt gedruckte ›Angewandte Seelenkunde‹ mir, als ich zu schreiben begann, schon anderthalb Jahre im ersten Entwurf vorlag.«

242. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 207.

243. Vgl. ebd., S. 261.

244. Vgl. ebd., S. 258.

tert hat, wie er später meinte, ist nicht vollständig geklärt.<sup>245</sup> Buber selbst datierte den ersten Entwurf seines Buches auf den Frühling 1916, die erste Niederschrift auf den Herbst 1919 und die endgültige Fassung auf den Frühling 1922 und hielt noch später an einer »Lese-Askese« während seiner Arbeit am Hauptteil von *Ich und Du* fest, die erst mit der Lektüre der zwischen 1918 und 1919 verfaßten *Pneumatologischen Fragmente* (1921) des katholischen Philosophen Ferdinand Ebners (1882-1931) gebrochen wurde.<sup>246</sup> Ebners Fragmente waren zuerst in der von Ludwig von Ficker (1880-1967) herausgegebenen Zeitschrift *Der Brenner* erschienen, die ihrerseits wiederum 1914 in Ludwig von Wittgenstein (1889-1951) einen unerwarteten, durch Karl Kraus (1874-1936) vermittelten Mäzen gefunden hatte.<sup>247</sup> Im *Brenner* lernte Buber auch die *Fragmente* kennen, ehe er sich, vermutlich 1921, das Buch schicken ließ, um es, vor der Niederschrift des dritten Teils von *Ich und Du* zu lesen.<sup>248</sup>

Auch bei Ebner zeigte sich derselbe charakteristisch johanneische Ausgangspunkt, der sich von Hamann bis in den Patmoskreis verfolgen läßt.

245. Siehe hierzu bes. R. Horwitz: *Buber's Way to »I and Thou«: The Development of Martin Buber's Thought and his »Religion as Presence« Lectures*, Philadelphia 1988, S. 161-174.
246. Vgl. den Anhang zur ersten Ausgabe von *Ich und Du* (1923), S. 139 und Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, W I, S. 298 f.
247. Vgl. L. v. Ficker, *Denkzettel und Danksagungen. Aufsätze, Reden*, München 1967, bes. S. 201-204. Der Brief Wittgensteins an Ficker vom 14. Juli 1914 befindet sich in: Ludwig von Ficker, *Briefwechsel 1909-1914*, hrsg. v. I. Zangerle et al., Salzburg 1986, S. 231 f. Siehe auch Johnston, *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte*, S. 217. Zur Innsbrucker Zeitschrift *Der Brenner* siehe S. Klettenhammer und E. Wimmer-Webhofer, *Aufbruch in die Moderne: Die Zeitschrift Der Brenner 1910-1915*, Innsbruck 1990 und W. Methlagl, E. Sauer mann und S. P. Schleichl (Hrsg.), *Untersuchungen zum »Brenner«*. *Festschrift für Ignaz Zangerle zum 75. Geburtstag*, Salzburg 1981. Über Karl Kraus und den Brenner siehe G. Stieg, *Der Brenner und die Fackel: Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte von Karl Kraus*, Salzburg 1976 (*Brenner Studien*, Bd. 3). Zu Kraus und Ebner siehe ebd., S. 223-234.
248. Vgl. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, W I, S. 298. Bei den von Buber gelesenen Fragmenten Ebners handelte es sich um die im April 1920 veröffentlichten Fragmente 1 und 2 (*Der Brenner*, 6. Folge, Heft 4, S. 141-151) unter dem späteren Titel *Das Wort und die geistigen Realitäten* (vgl. Ebner, *Schriften I*, S. 84-95); *Wort und Menschwerdung* (Heft 5, Juni 1920, S. 324-336), worin die Grundgedanken Ebners dialogischer Philosophie ausgedrückt waren, etwa: »Jedem persönlichen Verhältnis liegt das Verhältnis des Ichs zum Du zugrunde.« (Ebd., S. 324); »Das Ich hat keine »absolute« Existenz, denn es existiert nur im Verhältnis zum Du.« (Ebd., S. 324) und »Das Urwort der Sprache« (Heft 6, Aug. 1920, S. 563-586). In dieser Jahrgang des *Brenner* zeichnete sich auch ein gewisser Johanneismus ab: So bildete den Auftakt zu Heft 5 (Juni 1920, S. 321-323) das 18. Kapitel der Offenbarung Johannis nach der Lutherübersetzung und in Heft 8 (Jan. 1921, S. 563-589) veröffentlichte Ebner seine Glossen zum Introitus des Johannes-Evangeliums. Der *Brenner* stellte also ohne Zweifel eine wichtige Quelle für das Sprachdenken Bubers dar.

»Nach dem Johannesevangelium ist alles Sein – alles, was gemacht ist – durch das Wort gemacht, aus dem Wort, das im Anfang war, hervorgegangen.«<sup>249</sup> »Gott [...] schuf den Menschen, indem er zu ihm sprach,« heißt es im dritten Fragment: »Er schuf ihn durch das Wort [...]. Gott schuf den Menschen heißt nichts anderes als: er sprach zu ihm. Er sprach ihn schaffend zu ihm: Ich bin und durch mich bist du.«<sup>250</sup> So war, seinem geistigen (»pneumatologischen«) Ursprung in Gott nach, der Mensch die »zweite Person« der Schöpfung, »das Du des ihn schaffenden göttlichen Wortes.«<sup>251</sup> Aus dem Schöpfungsverhältnis allein also kann Ebner sagen: »Das Ich hat keine ›absolute‹ Existenz, denn es existiert nur im Verhältnis zum Du.«<sup>252</sup> Wenn umgekehrt der Mensch sein »wahres Du« anspricht, so überwindet er seine »Icheinsamkeit«: »Im Wort tritt der Mensch aus der Icheinsamkeit seiner Existenz heraus in ein Verhältnis zum Du und in diesem erst hat er sein wirkliches geistiges Leben.«<sup>253</sup> Doch ist dem Menschen das »Urwort« der Schöpfung in Vergessenheit geraten und er muß nun, vom Augenblick des Abfalls an, »die Sprache neu lernen, indem er sich das Wort – in der dunklen Erinnerung an jenes erste [...] – neu erschuf [...]. Die Wortschöpfung war des Menschen wahre *anamnesis* seines Ursprungs im Geist, in Gott.«<sup>254</sup> Im Akt des Sprechens erinnert sich der Mensch des Urworts und gelangt über die Sprache, in die ihn die Schöpfung gestellt hat, zurück zum Ursprung des eigenen Angesprochenwerdens. Existenz und Ansprache sind somit auch bei Ebner fest verbunden. Wie die Angesprochenheit des Menschen dessen Person schafft, so bezeugt der Mensch in seiner Ansprache Gottes – die nur eine Ansprache des »Du« sein kann – dessen Existenz. Es handelt sich, wie bei Buber, nicht um eine Ontologie des Seins an sich, sondern um eine Ontologie der Relation: »Was für eine Bewandnis aber hat es nun mit dem eigentlichen Ich? Die Sache ist sehr einfach: dessen Existenz liegt nicht in seinem Bezogensein auf sich selbst, sondern [...] in seinem Verhältnis zum Du.«<sup>255</sup> An dieser Stelle muß Ebner die zeitlose Seinsphilosophie, das mathematische Denken verlassen, denn das Wort drückt

249. F. Ebner, »Das Wort«, in: ders., *Schriften I* (Fragmente, Aufsätze, Aphorismen), München 1963, S. 950. Zur Darstellung Ebners siehe J. Jagiello, *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken: Ferdinand Ebners Erneuerung des Seinsverständnisses*, München 1997 und A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und: Einführung in die Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Wien 1985.

250. F. Ebner, »Das Wort und die geistigen Realitäten«, *Schriften I*, S. 96.

251. Ebd., S. 97.

252. Ebd., S. 96.

253. Ebd., S. 144.

254. Ebd., S. 162.

255. Ebd., S. 84.

sich nur »unmittelbar in der Aktualität seines Ausgesprochenwerdens« aus, in der Beziehungshaftigkeit von Personen: »Die mathematische Erkenntnis in ihrer letzten Konsequenz ist Aufhebung des Wortes,« steht im zwölften Fragment.<sup>256</sup> Somit ist das Problem der Sprache überhaupt kein philosophisches, ja die Philosophie, die den Hebel an den »archimedischen Punkt« der Sprache setzt, »hebt sich am Ende selbst aus den Angeln.«<sup>257</sup>

Die verblüffende Nähe Ebners zum Sprachdenken Rosenstock-Huessys, Rosenzweigs und besonders Martin Bubers ließe sich durch viele Stellen belegen.<sup>258</sup> Buber selbst sprach von einer »fast unheimlichen Nähe«<sup>259</sup>, wie auch Ebner die »außerordentliche Gedankennähe beider Bücher« hervorhob,<sup>260</sup> während er allerdings »alles, was bisher über Ich und Du geschrieben wurde, von Martin Buber, Gogarten, ganz und gar unzulänglich« fand.<sup>261</sup> Zwischen Buber und Ebner ist weder eine Korrespondenz noch eine jede Begegnung bekannt. Was Buber von Ebner wußte, wußte er aus dessen Schriften oder durch Vermittlung Franz Rosenzweigs, der seinerseits über Hans Ehrenberg, dem einzigen aus dem unmittelbaren Freundeskreis, der mit Ebner persönlich verkehrte, unterrichtet wurde.<sup>262</sup> Und auch hier sind die Fragen direkter Zusammenhänge noch offen.

Gesichert ist, daß sich Bubers Übergang zum eigentlichen Sprachdenken in der Periode zwischen 1921 und 1922 ereignete, inmitten eines neuen Diskurses zur Sprache und einem Bemühen, die Welt grammatisch darzustellen – etwa als »leibhaftige Grammatik« bei Rosenstock-Huessy, als »pneumatologische Grammatik« bei Ferdinand Ebner, oder als »philosophische Grammatik« bei Wittgenstein. Bubers eigener »linguistic turn« war also mit den Denkformen der Zeit in intimster Berührung

256. Ebd., S. 224.

257. Ebd., S. 125; 191.

258. Siehe dazu R. Horwitz, *Buber's Way to »I and Thou«*, S. 143-160 und dies., Ferdinand Ebner als Quelle von Martin Bubers »Ich und Du«, in: Methlagl et al., *Untersuchungen zum »Brenner«*, S. 283-293; dies. Ebner und Buber, Rosenzweig und Ehrenberg, in: W. Methlagl, P. Kampits et al., *Gegen den Traum vom Geist: Ferdinand Ebner* (Beiträge zum Symposium Gablitz 1981), Salzburg 1985, S. 97-105.

259. Buber, *Geschichte des dialogischen Prinzips*, W I, S. 298.

260. F. Ebner, *Nachwort zur Mitarbeit am Brenner*, *Schriften I*, S. 584.

261. Ebner an von Ficker, 7. Aug. 1929, *Schriften III*, S. 650.

262. Vgl. Horwitz, Ebner und Buber, Rosenzweig und Ehrenberg, S. 102 f. Zum Verhältnis Rosenzweig-Ehrenberg siehe W. Licharz/M. Keller (Hrsg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Frankfurt a. M. 1986 (Arnoldshainer Texte, Bd. 42). Zum Leben Ehrenbergs siehe G. Brakelmann, *Hans Ehrenberg: Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland*, Bd. 1 u. 2, Waltrop 1997 (Schriften der Hans Ehrenberg Gesellschaft, Bd. 3 u. 4) und ders. (Hrsg.), *Hans Ehrenberg. Autobiographie eines deutschen Pfarrers*, Waltrop 1999 (Schriften der Hans Ehrenberg Gesellschaft, Bd. 5).

und war selbst ein Produkt der spezifischen Stimmung nach dem ersten Weltkrieg. Als Adolf Stöhr sein bekanntes, ablehnendes Gutachten über Ebners Fragmente schrieb, drückte er eben dies aus: »Es macht sich auch deutlich darin der Eindruck des politischen und kulturellen Zusammenbruches auf den Verfasser fühlbar. Aus diesem Werk spielt die Abkehr von Wissenschaft, Philosophie, Kunst und Kultur überhaupt und das Verlangen nach einer persönlichen Beziehung des menschlichen Ich zu seinem einzig echten Du, d. i. zu Gott.«<sup>263</sup> Das Buch, fuhr Stöhr fort, entspreche dem »Geschmack unserer jetzt zu jeder Art Okkultismus und Mystik neigenden Gesellschaft«, sei jedoch philosophisch »glattweg unmöglich«. Stöhr hätte sich vermutlich ähnlich über Bubers *Ich und Du* geäußert, übersah dabei jedoch, daß sich das Sprachdenken gerade *gegen* die Mystik stellte – bei Buber wie bei Ebner – und daß die philosophische »Unmöglichkeit« gerade der Ausgangspunkt des Sprachdenkens war. Während die Sprachkritik (auf deren Ahnherrn Mauthner sich übrigens auch Ebner berief) und Erkenntniskritik der Jahrhundertwende in ihren radikalsten Folgerungen nur den Ausweg der Sprachlosigkeit und Empfindungsmystik kannte, kehrte das Sprachdenken den Weg der Folgerung um und betrachtete die Sprache nicht mehr als Hindernis der Erkenntnis, sondern – genau wie die Kritik – als Erkenntnis selbst. Damit zog das Sprachdenken die letzte Konsequenz aus der Sprachkritik: Es wollte gerade *nicht* Sprachphilosophie, sondern eben philosophisch »unmöglich« sein: Denn wenn es uns nicht gelingt, das Denken von der Sprache zu trennen, wie die Kritik lehrte, dann müssen wir eben *mit* der Sprache denken – und dies bedeutet, in den grammatischen Formen unserer Sprache und in ihrem eigenen Zeitfluß. Diese Einsicht begleitete die Sprachdenker, deren Buber am nächsten stehende wir oben skizziert haben. Ihr »neues Denken« war bewußt gegen den Erkenntnisbegriff des Idealismus und der Transzendentalphilosophie gerichtet und von einem neuen Vertrauen erfüllt, die vom Krieg zerrüttete Gesellschaft durch die Sprache zu heilen.

### 9. Übersetzung und Zweisprachigkeit

»Übersetzen ist ›angewandtes Sprachdenken‹,« wurde einmal treffend bemerkt.<sup>264</sup> Bubers Erfahrungen mit dem Übersetzen und der Mehrspra-

263. Abgedruckt im Vorwort zu Ebners *Das Wort und die geistigen Realitäten*, *Schriften I*, S. 79; 80.

264. Schaeder, *Hebräischer Humanismus*, S. 284.



chigkeit überhaupt reichten, wie oben ausgeführt, bis in seine frühe Kindheit zurück. Unter seinen ersten Versuchen an der literarischen Übersetzungstätigkeit – wenn man von den frühen »Nacherzählungen« chassidischer Texte absieht – befindet sich die Verdeutschung des Arbeiterdramas *Eisik Scheftel* des jiddischen Schriftstellers David Pinski (1872-1959), die 1905 im vom Buber mitgeführten Jüdischen Verlag erschien (siehe Kommentar, S. 150f. in diesem Band). In dem 1904 verfaßten Geleitwort reflektierte der junge Buber nicht nur über das Jiddische als einer »vollwertigen Sprache«, sondern auch über seine Rolle als Übersetzer und sein Bemühen, »die Redewendungen und Satzordnungen des Originals getreu wiederzugeben und so wenig wie möglich das Jüdische zu ›verdeutschen‹ [...]. Hier redet das Volk selbst.« (Geleitwort, siehe S. 74 in diesem Band). Es liegt nahe, daß Bubers Sprachenerfahrung im Theater, auf die er in seinen Jugenderinnerungen mehrmals zurückkommt, sein Verständnis vom Übersetzen grundlegend geprägt hat. Wie er im Theater das »gesprochene Wort« in seiner natürlichsten Form zu vernehmen meinte, so las er wohl auch Pinskis Drama als gesprochenen Text, als »Rede« eines Volkes. Das seit der Aufklärung im Westen und der Hebräischen Renaissance des späten neunzehnten Jahrhunderts immer mehr polemisierte Jiddische<sup>265</sup> erschien Buber als die Volkssprache schlechthin, als die Sprache des jüdischen »Proletariats«. Den Akteuren des Dramas deutsche Hochsprache in den Mund zu legen, hätte nicht nur gegen den Berliner Naturalismus verstoßen, dem Buber, nun in Berlin lebend, ausgesetzt war, sondern auch gegen eine neue Sensibilität für das jiddische Kulturgut, dem sich die beginnende jüdische Renaissancebewegung der Jahrhundertwende rapide zu öffnen begann.<sup>266</sup> So erschien eine längere Übersetzung David Pinskis bereits im ersten Jahrgang (1901) der von Davis Trietsch (1870-1935) und Leo Winz in Berlin herausgegebenen Zeitschrift *Ost und West*,<sup>267</sup> gemeinsam mit einem Aufsatz Fabius Schachs, »Der deutsch-jüdische Jargon und seine Litteratur«, in dem es hieß: »Der Jargon ist thatsächlich die gegen-

265. Zur Rezeption des Jiddischen in der deutschen Aufklärung siehe J. A. Grossman, *The Discourse on Yiddish in Germany from the Enlightenment to the Second Empire*, Rochester, NY, 2000.

266. Zur Entdeckung des Ostjudentums siehe P. Mendes-Flohr, »Fin-de-Siècle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation«, in: ders., *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991. Zum Sprachendiskurs der jüdischen Renaissance siehe M. Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven/London 1996, bes. S. 185-211.

267. D. Pinsky, »Bergab«, übers. v. Theodor Zlocisti, in: *Ost und West*, Jg. 1, Heft 2 (Feb. 1901), S. 133-146.

wärtige jüdische Volkssprache par excellence.«<sup>268</sup> Diese Volkssprache bei den Kulturvölkern »populär« zu machen, nämlich durch eine »geregelte Grammatik und lateinische Buchstaben«, wurde zum Ziel des Autors: Der »Jargon« sollte »zu einer gesunden Sprache eines gesunden Volkes werden.«<sup>269</sup> Auch Buber ging es um die Erhaltung der »Volkssprache« im Rahmen einer weitgreifenden Erneuerung jüdischer Gesamtkultur; nur war es für ihn gerade die *Form* des Jiddischen, in der sich Authentizität der Kultur behauptete, da in der Form sich die Gesprochenheit manifestierte, und in der Gesprochenheit die Wiederbelebung eines verschütteten Volksgutes. Hören wir also Beile, die Frau Eisik Scheftels, im ersten Akt in Bubers Übertragung sprechen: »Wievielmahl hab ich Dir gesagt, daß Du sollst den Teller unterm Schrank nicht anrühren!« Worauf Gischinke, ihre Tochter, erwidert: »Ich will mir nehmen, nur ein Stückel nehmen, ein klein Stückel.«<sup>270</sup>

Der Entschluß, die dem Jiddischen eigene Grammatik im Deutschen nachzubauen, das heißt, der Form nach zu übersetzen mindestens ebenso sehr wie dem Inhalt nach, sollte zum Leitgedanken Bubers späterer Übersetzungsarbeit werden. Als er 1925 von dem jungen Verleger Lambert Schneider (1900-1970) eingeladen wurde, an einer »erschwinglichen« Bibelausgabe mitzuarbeiten,<sup>271</sup> begann sich Buber auch mit der Theorie des Übersetzens zu beschäftigen. Um Schneider zu verdeutlichen, worum es ihm bei der Revision Luthers und dann Neuübersetzung des biblischen Texts ging, sandte er ihm nicht nur ein Exemplar der *Angewandten Seelenkunde* Rosenstock-Huessys, sondern, offensichtlich auf Ferdinand Ebner anspielend, auch einen Hinweis über den »pneumatischen Realismus«.<sup>272</sup> Seine Übersetzungsarbeit stand also noch unter dem Eindruck des Sprachdenkens der frühen zwanziger Jahre.

Die 1925 begonnene und erst 1962 vollendete Bibelübersetzung geschah bis 1929 in enger Zusammenarbeit mit Franz Rosenzweig. Auch Rosenzweig hatte bereits Erfahrungen als Übersetzer gesammelt, ja seine ganze »literarische Entwicklung« seit 1920« nannte er ein »Übersetzen«.<sup>273</sup> Aber schon in einem Brief an Rudolf Ehrenberg von 1917 findet sich eine, an Hamann erinnernde, Stelle: »Das Übersetzen ist überhaupt

268. F. Schach, »Der deutsch-jüdische Jargon und seine Literatur«, in: *Ost und West*, Jg. 1, Heft 3 (April 1901), S. 178-190.

269. Ebd., S. 190.

270. D. Pinski, *Eisik Scheftel. Ein jüdisches Arbeiterdrama in drei Akten*, übers. v. Martin Buber, Berlin 1905, S. 20.

271. Vgl. Lambert Schneider an B., 6. Mai 1925, B II, S. 218.

272. Vgl. Lambert Schneider an B., 18. Juni 1925, B II, S. 223 f.

273. Vgl. Rosenzweig an B., 25. Okt. 1925, Rosenzweig, Briefe, S. 546.

das eigentliche Ziel des Geistes; erst wenn etwas übersetzt ist, ist es wirklich *laut* geworden, nicht mehr aus der Welt zu schaffen. [...] Entsprechend auch das Übersetzen von Mensch zu Mensch.«<sup>274</sup> Seine Gedanken zur Aufgabe des Übersetzens legte er in dem zwischen 1922 und 1923 verfaßten Nachwort zur Übertragung der sechzig Hymnen des Jehuda Halevi (1086-1140) aus dem Hebräischen nieder. »Der Übersetzer macht sich zum Sprachrohr der fremden Stimme, die er über den Abgrund des Raumes oder der Zeit vernehmlich macht,« schrieb Rosenzweig dort.<sup>275</sup> Seine Übersetzung wollte er gerade nicht als »Eindeutschung« verstanden wissen, sondern als »Erneuerung der Sprache«, die in der »schöpferischen Leistung des Sprechens selber« lag. Als »Sprachrohr« einer fremden Stimme wird der Übersetzer zum Sprecher und, da er im Sprechen nicht länger aus dem »Deutsch, das schon da ist« schöpfen kann, selbst zum »Sprachschöpfer«: »Die Sprache hat, nachdem er gesprochen hat, ein andres Gesicht als zuvor.«<sup>276</sup> Damit eine solche Erneuerung der Sprache möglich ist, setzte Rosenzweig eine »wesenhafte Einheit aller Sprachen« voraus, in der sich nicht nur das »Kann« des Übersetzens, sondern auch das »Gebot der allmenschlichen Verständigung« begründete. Die Rückführung der Sprachen in die Sprache wurde so zum Ziel des Übersetzens, aber auch zum Ziel der Menschheit.

Das Bild des Sprachrohrs begleitete Buber und Rosenzweig in ihre gemeinsame Bibelübersetzung. Sie faßten den Text als ursprünglich gesprochenes Wort auf, das nicht zu lesen, sondern zu »hören« war. Dem Hören aber erschien der Text gerade vorgelagert. »Das Buch, statt dem Wort zu dienen, wandelt sich zur wortbeherrschenden, wortverwehenden, zur ›heiligen Schrift‹.«<sup>277</sup> Aus der »Schriftwerdung« heraus führte nur die »Mündlichkeit« in die »Rettung des Menschen«: »Ein Mund mag noch so erbarmungslos sein, er ist doch von Fleisch und nicht von Papier.«<sup>278</sup> Gelesen als eine in die Zeitlosigkeit geschriebene Mitteilung von Inhalten ist der Text nur eine Akkumulation von »Was«. Für Buber aber ließ sich kein »ursprüngliches Was« von seinem »Wie« ableiten,<sup>279</sup> ein Problem,

274. Rosenzweig an Ehrenberg, 1. Okt. 1917, Rosenzweig, Briefe, S. 247.

275. F. Rosenzweig, Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte, in: ders., GS IV, 1, S. 3. Zum historischen und theoretischen Hintergrund der Halevi Übersetzung siehe B. E. Galli, *Franz Rosenzweig and Jehuda Halevi: Translating, Translations, and Translators*, Montreal/Kingston 1995.

276. Rosenzweig, Jehuda Halevi, S. 3.

277. F. Rosenzweig, Die Schrift und das Wort, in: ders., GS III, S. 777.

278. Ebd. S. 778.

279. Vgl. Buber, Die Sprache der Botschaft, W II, S. 1097f.: »[N]irgends kann hier auf ein ursprüngliches Was zurückgegangen werden, das dieses Wie empfangen habe [...].« Vgl. ders., Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift, W II, S. 1112: »Als

das auch sein Offenbarungsverständnis betraf und als implizite Kritik des Gesetzesbegriffs gesehen werden muß.<sup>280</sup> In seiner Auffassung der Schrift als »echte Gesprochenheit« wurde die Frage von Inhalt und Form daher bedeutungslos, die Tatsache der Gesprochenheit aber zum Lautgeber der Übersetzung. »Was [...] im Sprechen entstanden ist, kann nur im Sprechen je und je wieder leben, ja nur durch es rein wahr- und aufgenommen werden.«<sup>281</sup>

Wie schon in seinen früheren Nachdichtungen chassidischer Texte sah Buber einen Zusammenhang zwischen der Tätigkeit des Übersetzens und der mündlichen Überlieferung. »Ich habe sie nicht übertragen, wie irgend ein Stück Literatur,« schrieb Buber von der Überlieferung seines Baal Schem, »[...] ich habe sie neu erzählt als ein Nachgeborener.«<sup>282</sup> In der »Kette der Erzähler« stehend, fühlte Buber »Blut und Geist« der alten Erzähler in ihm »neu werden«, so daß er selbst, als Sprachrohr eben, zum unmittelbaren Erzähler der »alten Geschichte« wurde. Das Neuerzählen verstand er als eine Wiedererweckung des Erzählaktes, in dem sich der Gehalt eines geistigen Ursprungs verlebendigte. Der Text mußte – wie bei Dilthey – nacherlebt, das heißt, als Text überwunden und erlebend erzählt werden.<sup>283</sup> Doch war diese Methode des erzählenden Übersetzens auf die Verdeutschung der Bibel nur bedingt anwendbar. Denn hier – wie in der Dichtung – war es der Urtext selbst, in dem sich die Sprache als gesprochen manifestierte. Und so konnte Übersetzen hier nicht ein Wiedererzählen bedeuten, sondern eigentlich nur ein »Nachsprechen«: »Unter biblischem Wort aber ist hier nicht dessen Gehalt, sondern das Wort selber zu verstehen. Die eigentliche Wirkung tut nur das ursprüngliche Wort im Geheimnis seiner Gesprochenheit: wenn man es so nachspricht, das es jetzt und hier gesprochen ist.«<sup>284</sup> Die besondere Eigenschaft des biblischen Texts sah Buber darin, daß in ihm die »Stimme des sprechen-

ob eine echte Botschaft, ein echter Spruch, ein echter Gesang ein von seinem Wie ohne Schaden ablösbares Was enthielte.«

280. »Offenbarung ist nicht Gesetzgebung. Für diesen Satz würde ich in einer jüdischen Weltkirche mit Inquisitionsgewalt hoffentlich zu sterben bereit sein.« B. an Rosenzweig, 3. Juni 1925, B II, S. 222. Worauf Rosenzweig erwiderte: »So ist Offenbarung sicher nicht Gesetzgebung; sie ist überhaupt nur – Offenbarung. Sie hat unmittelbar nur sich selbst zum Inhalt [...].« Rosenzweig an B., 5. Juni 1925, B II, S. 223. Siehe auch D. Mach, »Martin Buber und die Jüdische Bibel«, in: Licharz/Schmidt, Bd. 1, S. 198-238.

281. Buber, Über die Wortwahl, W II, S. 1114.

282. Buber, *Die Legende des Baal Schem*, S. VII.

283. Zu Bubers Hermeneutik und ihrem Einfluß durch Dilthey siehe S. Kepnes, *The Text as Thou: Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*, Bloomington 1992, bes. S. 3-18.

284. Buber, *Biblischer Humanismus*, W II, S. 1089 f.

den Menschen [...] bleibt wie sie ist«, nicht beiläufig, sondern »ursprünglich«. <sup>285</sup> Darin lag für ihn der wesentliche Unterschied zur Literatur der griechischen Antike und des Abendlandes überhaupt, wo das Wort »Werk« und die Sprache »Gebild« ist. <sup>286</sup> »Bildung« im biblischen Sinne konnte daher nicht die Rezeption von »geschmiedeten« Sprachgebilden bedeuten (zu denen Buber auch die platonischen Dialoge rechnete), sondern nur ein »Empfangen« der Sprache als ein Geschehen – »als das Geschehen in der Gegenseitigkeit.« <sup>287</sup>

In den Dienst dieses Sprachgeschehens waren Rhythmus, Leitwörter, Etymologie und das Atemschöpfen <sup>288</sup> des natürlichen Sprechens nachempfindende Übersetzung der Bibel gestellt. Als nach Rosenzweigs Tod Buber allein mit dem Werk fortzufahren hatte, erwog er die Mitarbeit seines Schwiegersohns Ludwig Strauß, die jedoch nicht zustande kam. <sup>289</sup> Auch Strauß hatte sich bereits länger mit dem Übersetzen befaßt. Seine Übersetzung Ostjüdischer Liebeslieder wurde 1920 als Buch gedruckt, ein Jahr später verdeutschte Strauß einen Gedichtband von Chaim Nahman Bialik (1873-1934); 1934 erschienen seine Übertragungen aus dem »jüdisch-deutschen Maaßebuch«, 1936, als Strauß bereits nach Palästina ausgewandert war, die Übersetzung chassidischer Erzählungen des Dichters Jitzchak Leib Perez. <sup>290</sup> Unmittelbar nach seiner Ankunft in Palästina entwickelte sich Strauß zu einem zweisprachigen Dichter und fand eine aus der Wechselwirkung des Hebräischen und Deutschen, eigene Form der Poesie. Das Phänomen der »authentischen Zweisprachigkeit«, das sich eben auch mit der Frage des Übersetzens berührte, beschäftigte Buber noch später (siehe S. 89 f. und Kommentar, S. 162 f. in diesem Band). Nirgendwo als in seiner Bibelübersetzung wurde die Wechselwirkung der beiden Sprachen deutlicher. In der Verdeutschung des Hebräischen lag zugleich eine Hebraisierung des Deutschen, und über allem der Versuch, eine Sprache zu schaffen, die sich im akustischen Lesen immer wieder »erneuern« konnte.

Buber setzte nach seiner Emigration nach Palästina in 1938 seine

285. Ebd., S. 1090.

286. Vgl. ebd., S. 1091.

287. Ebd.

288. Vgl. F. Rosenzweig, *Die Schrift und das Wort*, GS III, S. 779: »Der Atem ist der Stoff der Rede; so ist das Atemschöpfen ihre natürliche Gliederung.«

289. Vgl. Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, S. 143.

290. *Ostjüdische Liebeslieder*, Übertragungen jiddischer Volksdichtung von L. Strauß, Berlin 1920; Ch. N. Bialik, *Gedichte*, aus dem Jüdischen übertragen von L. Strauß, Berlin 1921; *Geschichtenbuch*, aus dem jüdisch-deutschen Maaßebuch ausgewählt und übertragen von L. Strauß, Berlin 1934; J. L. Perez, *Chassidische Erzählungen*, aus dem Jiddischen übertragen von L. Strauß, Berlin 1936.

schriftstellerische Tätigkeit vorwiegend in deutscher Sprache fort, während seine Bücher unmittelbar nach dem Krieg wieder in deutschen Verlagen erschienen und er selbst 1947 seine »starke Bindung an die deutsche Sprache, und damit auch an den echten deutschen Leser, soweit er eben vorhanden ist,« erneut betonte.<sup>291</sup> Ein Bekenntnis wie dieses war im entstehenden Israel, wo nach dem gewaltsamen Zusammenbruch der deutsch-jüdischen Existenz »eine gewisse Tendenz zur Ablehnung der deutschen Sprache bestand,«<sup>292</sup> keine Selbstverständlichkeit. Im Februar 1938, ein Monat vor Bubers Emigration, mahnte ihn der bereits in Jerusalem lebende Prager Philosoph Hugo Bergmann (1883-1975), »der deutschen Sprache endgültig ab[zusagen« und von nun an in einem »einfachen Hebräisch« zu schreiben: denn »ohnehin hat der Reichtum Ihres Deutschen Sie oft verführt [...] und Ihrer Wirkung, zumal in dieser harten Zeit, ungeheuer geschadet.«<sup>293</sup> Doch Buber weigerte sich, »die Tür der Möglichkeiten hinter sich zuzuschlagen«, auch wenn er, nach anfänglichen Schwierigkeiten,<sup>294</sup> zunehmend in hebräischer Sprache lehrte und schrieb. Für ihn galt weiterhin, was er 1919 ausgesprochen hatte: »Wir, die wir Orientalen *und* Europäer sind, haben wahrlich Eignung und Beruf, das Tor des Geistes und des Lebens in der von der Geschichte aufgerichteten Mauer zwischen dem erhabenen Mutterkontinent und seiner überreichen und zerfahrenen Halbinsel zu werden.«<sup>295</sup>

291. B. an Salman Schocken, 17. Juli 1947, B III, S. 138. In diesem Jahr traf Buber auch im Zuge einer Europareise mit dem Verleger Lambert Schneider zusammen, dessen Verlagshaus den wichtigsten Ansatz zur Wiederveröffentlichung Bubers im Nachkriegsdeutschland machen sollte (vgl. ebd., S. 138). Ähnlich schrieb Buber 1945 an Hans Trüb, »daß meine Abgeschnittenheit von Deutschland mir schwer zu schaffen machte und noch macht.« 20. Dez. 1945, B III, S. 96.

292. C. D. Wormann, »German Jews in Israel: Their Cultural Situation since 1933«, in: LBIYB 15 (1970), S. 87.

293. Bergmann an B., 4. Feb. 1938, B II, S. 654.

294. So zögerte Buber noch im April 1939 ohne Redemanuskript zu sprechen: »Nur daß es mir noch zweifelhaft ist, ob ich in einer solchen Aussprache, also improvisierend, hebräisch schon das Eigentlichste sagen kann.« (B. an Strauß, 25. April 1939, BBS, S. 230). Dies stellte anfangs auch eine Herausforderung an Bubers Lehrtätigkeit dar. An Ernst Simon schrieb er Ende 1937 seine Bedenken zur »Hebräizität meiner Vorlesungen« (vgl. B. an Simon, 5. Nov. 1937, B II, S. 647). Seine frühen Redemanuskripte sandte Buber zur Übersetzung an den hebräischen Schriftsteller Zwi Woislavsky (1889-1957), der 1934 nach Palästina ausgewandert war. Allerdings war Buber weder mit dieser Lösung noch mit seinen eigenen Versuchen, hebräisch zu schreiben, zufrieden: »Ich würde also entweder dauernd zur Veredlung des Halbprodukts auf W[oislavsky] angewiesen sein oder ich würde eines schönen Tages »meinen Stil ändern« müssen.« Ebd., S. 647.

295. Buber, Vor der Entscheidung, JuJ, S. 500.

## 10. Sprache in Bubers Spätphilosophie

Bubers Spätphilosophie, womit die Phase beginnend in den frühen vierziger Jahren bezeichnet werden soll, hängt organisch mit seiner früheren Philosophie, besonders der dialogischen Konzeption zusammen. Bedingt durch seine Lehrtätigkeit am Soziologischen Institut der Jerusalemer Hebräischen Universität von 1938 bis zu seiner Emeritierung in 1951 läßt sich jedoch eine verstärkte Beschäftigung mit soziologischen und anthropologischen Themen feststellen. In seiner 1961 erstmals veröffentlichten »Philosophischen Rechenschaft« wollte Buber sein Denken überhaupt als ein »anthropologisches« verstanden wissen, im Sinne einer »integrativen Anthropologie«, die sich mit der ganzen Leib-Seele-Einheit des Menschen befaßte.<sup>296</sup> Sowohl Soziologie als auch Anthropologie hatten für Buber »den Menschen mit dem Menschen« zum Gegenstand, die eine von der Gesamtheit der »Beziehungsfülle« her gesehen, die andere vom Individuum nach seiner »Beziehungsmöglichkeit« her.<sup>297</sup> Die der Erkenntnis jedoch strenggenommen entzogene Sphäre des »Zwischen«, in der sich diese Beziehungen ereigneten, machte nicht nur den Gegenstand beider Disziplinen grundlegend problematisch, sondern auch die angewandte Terminologie: »Ich habe zuweilen mein eigener Interpret sein müssen,« schrieb Buber in seiner Rechenschaft (S. 146 in diesem Band).

Zwei seiner bedeutendsten Aufsätze zum Thema Sprache ordnete Buber der »philosophischen Anthropologie« in dem von ihm verstandenen Sinn zu. Der Vortrag »Dem Gemeinschaftlichen folgen« (S. 103 f. in diesem Band) war ursprünglich als Kapitel eines »größeren Anthropologie-Buches« gedacht (vgl. Kommentar, S. 172 f.) und erschien erstmals 1956 in der *Neuen Rundschau*. Ein Abschnitt daraus, der sich mit den Meskalin Experimenten des englischen Romanciers Aldous Huxley (1894-1963) beschäftigte, erschien auf Hebräisch unter dem Titel »Der Mensch auf der Flucht«. Gemeinschaft und Flucht waren die entgegengesetzten Themen des Vortrags. Am Beispiel Herkalits (um 500 v. d. Z.) suchte Buber die »Gemeinschaftlichkeit« des *logos* nachzuzeichnen im Gegensatz zur Einsamkeit der im Traum- und Rauschzustand zu sich gekommenen Seele. Der Vortrag, über dessen Entstehung und Einfluß durch den Schweizer Psychiater Ludwig Binswanger (1881-1966) im Kommentar-teil dieses Bandes Auskunft gegeben wird, distanzierte sich nicht nur von den Bewußtseinstheorien Sigmund Freuds (1856-1940), Carl Gu-

296. Vgl. Buber, Antwort (Schilpp/Friedman, S. 600). Zur »integrativen Anthropologie« siehe S. and B. Rome, *Philosophical Interrogations*, New York/Chicago 1964, S. 59.

297. Buber, Das Problem des Menschen, W I, S. 407.



stav Jungs (1875-1961) oder Carl Rogers (1902-1987), sondern auch vom Heraklitverständnis Martin Heideggers (1889-1976), das Buber für »absolut falsch« hielt (Kommentar, S. 174). Auch hier stellte die »Gesprochenheit« der Sprache den Ausgangspunkt dar, doch war sie nun vom intimen Verhältnis aus Anrede und Rede auf das »Wir« erweitert. Die Sprache der Wachenden stiftet den gemeinsamen Kosmos, die Versenkung der Träumenden nur die Welt einer Illusion, argumentierte Buber in einer impliziten Polemik gegen die Psychoanalyse. Explizit hatte diese Polemik Eugen Rosenstock-Huessy in seiner Soziologie gemacht: »Der Psychoanalyse habe ich [...] die Sprachanalyse unserer gesamten Sprachwelt seit eintausend Jahren in den Europäischen Revolutionen gegenübergestellt.«<sup>298</sup>

Den Vortrag »Das Wort das gesprochen wird« hielt Buber im Sommer 1960 in München in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Die Entstehungsgeschichte des Vortrags – und auch hier muß auf den Kommentar verwiesen werden (S. 178 f.) – dokumentiert Bubers intensivste Auseinandersetzung mit dem Thema Sprache. In seinen handschriftlichen Aufzeichnungen finden sich Hinweise auf die Werke Ernst Cassirers (1874-1945), Karl Bühlers (1879-1963), Karl Kraus, Fritz Mauthners, Bronislaw Malinowskis (1884-1942) und anderer bedeutender Sprachphilosophen sowie lange Exzerpte aus den Schriften Wilhelm v. Humboldts, Hamanns, Rosenstock-Huessys und Ferdinand Ebners, die nicht nur auf profunde Vorarbeiten, sondern auch auf eine möglicherweise umfangreichere Arbeit zum Sprachthema schließen lassen, zu deren Ausführung es nicht mehr kam. »Das Wort, das gesprochen wird« ist Bubers differenzierteste Abhandlung über die Sprache. Während in früheren Texten die Aktualität der Gesprochenheit seine Sprachphilosophie dominierte, unterscheidet Buber in diesem Vortrag zwischen drei »Seinsweisen« der Sprache, dem »präsenten Bestand«, dem »potentialen Besitz« und dem »aktuellen Begebnis«: Mit Bestand meinte Buber die Gesamtheit des im jeweiligen Augenblick »Sagbaren«, mit Besitz die Gesamtheit des je »Geäußerten«, mit Begebnis die aktuelle Gesprochenheit. Bestand und Besitz bezeichnen somit historische Kategorien, sie setzen ein »geschichtlich Erworbenes« voraus, während die Gesprochenheit, durch ihre notwendige Gegenwart, historisch unabhängig erscheint: »hier [...] ist nichts anderes vorauszusetzen als der verwirklichungsfähige Wille von Menschen zur Kommunikation.« (S. 126). Daß sie es in Wahrheit jedoch nicht ist, versuchte Buber zu zeigen. Bestand und Besitz »dienen« der Gesprochenheit, wie umgekehrt Bestand und Besitz von der »Aktualität des

298. Rosenstock-Huessy, *Soziologie I*, S. 150.

Wortes« nicht abgelöst werden können. In der Gesprochenheit geschieht Geschichte, denn hier laufen die Linien der sprachlichen Vergangenheit und sprachschöpfenden Zukunft in der sprechenden Gegenwart zusammen.

Wie schon der Vortrag zum Gemeinschaftlichen war auch diese Rede in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger entstanden. Den Hörern entging nicht, daß Buber Heideggers Substantivierung der Sprache attackierte und der Heideggerschen *aletheia* als Wahrheit der »Entbergung« die biblische *emuna* als Wahrheit der Treue gegenüberstellte (siehe S. 136, Anm. 27 in diesem Band). Bubers Begegnung mit Heidegger während der in Altreuthe stattfindenden Vorbereitungsgespräche zur Münchener Sprachtagung ist immer ein noch eher undurchsichtiges Kapitel in beider Biographien (siehe Kommentar S. 182). Aus dem begonnenen Gespräch wurde nie die »Aussprache«, die sich Heidegger erhofft hatte. Im April 1959 aber wandte sich Günther Neske (1913-1997), der Herausgeber von Heideggers Schriften, an Buber mit der Bitte, einen Beitrag zur Festschrift anlässlich Heideggers 70. Geburtstag zur Verfügung zu stellen: »Ich glaube, daß Herr Professor Heidegger sich über einen Beitrag von Ihnen sehr freuen würde.«<sup>299</sup> In seinen Erinnerungen schilderte Neske sein Gespräch mit Bubers so: »Buber sah mich eindringlich an und fragte, welches Thema ich denn für einen Beitrag vorschlagen würde. ›Vielleicht wären Sie bereit, über das hebräische Verbum *haja*, in unserer Sprache *sein*, zu schreiben?‹ [...] Martin Buber sah mich freundlich an und sagte: ›Sie sollen bekommen, was Sie wünschen.‹«<sup>300</sup> Den Beitrag konnte Buber aus gesundheitlichen Gründen jedoch nicht schreiben.<sup>301</sup>

Eine Darstellung der Sprachphilosophie Martin Bubers kann nicht ohne Einblick in sein Gesamtwerk geschehen. Die Auswahl in diesem Band schließt nur jene Texte ein, die sich explizit mit Sprache befassen. Eine Zuordnung der Texte in andere Bereiche des Denkens Martin Bubers ist daher nicht nur möglich, sondern auch immer wieder notwendig, will man die Reichweite der Sprachthematik bei Buber erfassen. Zugleich muß Bubers »Sprachdenken« nicht nur im Zusammenhang der sprachlichen Wende in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts gesehen werden,

299. Neske an B., 9. April 1959, MBA, Ms. Var 350/539a:1. Als die Herausgabe der Gesammelten Schriften Bubers bei Jakob Hegner fraglich wurde, erklärte sich Neske bereit, auch Bubers Werke in seinen Verlag zu übernehmen. Vgl. Neske an B., 9. Sept. 1960, MBA, Ms. Var 350/539a:2.

300. G. Neske, Nachwort des Herausgebers, in: *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. v. G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, S. 283.

301. B. an Neske, 16. April 1959, MBA, Ms. Var 350/539a I:1.

sondern auch im Problembereich der Mehrsprachigkeit, der besonders die deutsch-jüdische Exilliteratur berührte und, wo immer Intellektuelle aus ihren Heimatländern vertrieben wurden, zu berühren fortfährt. Bubers Sprachphilosophie in diesem Sinn war von Anbeginn immer auch Sprachpraxis. Die Unzureichbarkeit der Sprache schien gerade in der Mehrsprachigkeit wenn nicht aufgehoben, so doch wenigstens relativiert. Im Übersetzen konnte eine Sprache die Grenzen der anderen überschreiten. Diese Sprachüberwindung durch Sprache, dieses Überschreiten war es, das den charakteristischen, oft als Affekt empfundenen Stil Bubers prägte und sein Suchen nach evokativer, majestischer Präzision auszeichnete. Daß der Text selbst als Grundlage der Begegnung dienen kann und als solche erfahren werden muß, haben neuere Interpreten der spezifischen Hermeneutik Martin Bubers daher wiederholt betont.<sup>302</sup> Schreiben wie Übersetzen bedeutete für Buber nicht nur ein Überschreiten der Sprache, sondern auch ein ständiges Selbstüberschreiten; wie das Wort nicht beim Sprecher, so will auch der Autor nicht bei sich bleiben. Buber selbst nannte sich, wie wir gesehen haben, zuweilen seinen »eigenen Interpreten«, der die Sprache erst erfinden mußte, wo sie ihm abhanden kam. Den Text »sprechend« zu machen, in eine zeitlich-tonhafte Rede zu verwandeln, die den Text zu überschreiten und gleichsam »mehrsprachig« zu sprechen vermochte, galt Buber daher als fundamentales Anliegen seines Schreibens. Den Leser forderte er auf, sich von der »Stimme« des Textes »anreden« zu lassen und ihr mit dem Leben Rede zu stehen.<sup>303</sup> Um dies erreichen zu können, mußte der Text die Fähigkeit haben, zugleich individuell und verbindend zu sprechen. Damit wurde die Sprache für Buber nicht nur zu einem Werkzeug der menschlichen Vernunft sondern der Menschlichkeit selbst. »Humanismus geht vom Geheimnis der Sprache aus und auf das Geheimnis der menschlichen Person zu,« schrieb er im Oktober 1933: »Die Wirklichkeit der Sprache soll im Geist der Person wirkend werden. Die Wahrheit der Sprache soll sich in der Existenz der Person bewähren.«<sup>304</sup> So war jede Sprachkrise für Buber eine Krise des Menschen und eine Krise der Menschlichkeit. In der Wiederherstellung der Sprache aber gründete sich seine Hoffnung auf Gemeinschaft.

302. Hier sei besonders verwiesen auf S. Kepnes, *The Text as Thou*.

303. Vgl. Buber, *Biblischer Humanismus*, W II, S. 1088.

304. Ebd., S. 1089.