

MENSCH UND SPRACHE¹

1966

Es gibt eine klassische Definition des Wesens des Menschen, die Aristoteles aufgestellt hat, wonach er das Lebewesen ist, das *Logos* hat. In der Tradition des Abendlandes wurde diese Definition in der Form kanonisch, dass der Mensch das *animal rationale*, das vernünftige Lebewesen, d.h. durch die Fähigkeit des Denkens von den übrigen Tieren unterschieden sei. Man hat also das griechische Wort *Logos* durch Vernunft bzw. Denken wiedergegeben. In Wahrheit heißt dieses Wort aber auch und vorwiegend: Sprache. Aristoteles entwickelt einmal² den Unterschied von Mensch und Tier folgendermaßen: Die Tiere haben die Möglichkeit, sich miteinander zu verständigen, indem sie einander anzeigen, was ihre Lust erregt, so dass sie es suchen, und was ihnen weh tut, so dass sie es fliehen. Nur so weit sei die Natur bei ihnen gegangen. Allein dem Menschen sei darüber hinaus der *Logos* gegeben, einander offenbar zu machen, was nützlich und was schädlich ist, und damit auch, was recht und unrecht ist. Ein tiefsinniger Satz. Was nützlich ist und was schädlich ist, ist solches, das nicht in sich selbst wünschenswert ist, sondern um etwas anderen willen, das noch gar nicht gegeben ist, sondern zu dessen Beschaffung es einem dient. Hier ist also eine Überlegenheit über das je Gegenwärtige, ein Sinn für das Zukünftige, als Auszeichnung des Menschen markiert. Und im selben Atem fügt Aristoteles hinzu, dass damit auch der Sinn für Recht und Unrecht gegeben sei - all das aber, weil der Mensch als einziger den *Logos* hat. Er kann denken, und er kann sprechen. Er kann sprechen, d. h. er kann Nicht-Gegenwärtiges durch sein Sprechen offenbar machen, so dass es auch ein anderer vor sich sieht. Alles was er meint, kann er so mitteilen, ja mehr noch: dadurch, dass er so sich mitteilen kann, gibt es überhaupt nur unter den Menschen ein Meinen des Gemeinsamen, d. h. gemeinsame Begriffe und vor allem diejenigen gemeinsamen Begriffe, durch die das Zusammenleben der Menschen ohne Mord und Totschlag, in der Form des gesellschaftlichen Lebens, in der Form einer politischen Verfassung, in der Form eines arbeitsteilig gegliederten Wirtschaftslebens möglich ist. Das alles liegt in der schlichten Aussage: der Mensch ist das Lebewesen, das Sprache hat.

¹ [Vertaler]: Uit: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Band 2: Hermeneutik II, p. 146 – 154 (Tübingen 1993)

² [Politik A 2, 1253 a 9ff.]

MENS EN TAAL³

1966

Er bestaat een klassieke definitie van het wezen van de mens, van Aristoteles, volgens welke de mens het wezen is dat *Logos* heeft. In de traditie van het westen werd deze definitie in een bepaalde vorm canoniek: de mens werd namelijk gedefinieerd als *animal rationale*: het met rede begiftigde wezen, oftewel: het dier wat door de vaardigheid van het denken van de andere dieren te onderscheiden is. Men heeft op deze manier dus het Griekse woord *Logos* met rede of denken vertaald. Maar het woord *Logos* betekende oorspronkelijk ook en vooral: taal. Aristoteles gaat ergens⁴ in op het onderscheid tussen mens en dier en komt dan tot het volgende inzicht: dieren hebben de mogelijkheid om zich verstaanbaar te maken voorzover ze elkaar kunnen aangeven wat lust opwekt, zodat ze dat gaan zoeken, en wat pijn doet, zodat ze daarvoor vluchten. Slechts zo ver is de natuur bij hen gegaan. Alleen de mens is daar bovenop nog eens de *Logos* gegeven: het vermogen elkaar openbaar te maken wat nuttig en schadelijk is, en daarmee ook wat rechtvaardig en onrechtvaardig is. Een diepzinnige gedachte. Wat nuttig en schadelijk is, is iets dat niet in zichzelf wenselijk of onwenselijk is, maar wat omwille van het bereiken of vermijden van iets anders bestaat, dat zelf nog helemaal niet gegeven hoeft te zijn. Hier is dus een uitstijgen boven het hier en nu, een openstaan voor het toekomstige als typering van de mens gegeven. In één adem noemt Aristoteles daarnaast nog dat hiernee ook besef van rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid is gegeven. Dit alles omdat de mens als enige *Logos* heeft. Hij kan denken en hij kan spreken. Hij kan spreken wil zeggen: hij kan het niet-tegenwoordige door zijn spreken tegenwoordig stellen, zo dat ook een ander het voor zich ziet. Alles wat de mens zich voorstelt, kan hij aldus mededelen, sterker nog: alleen doordat de mens zich zo mededelen kan, bestaat er onder de mensen een voorstellen van het gemeenschappelijke. Het gemeenschappelijke wil zeggen: gemeenschappelijke begrippen en dan met name die gemeenschappelijke begrippen waardoor samenleven mogelijk wordt, zonder moord en doodslag, in de vorm van een maatschappelijk leven, een politiek bestel en een door arbeidsdeling gestructureerde economie. Dat allemaal ligt besloten in de ogenschijnlijk bescheiden bewering: “de mens is het wezen dat taal heeft”.

³ [Vertaler} Voor het eerst gepubliceerd in: Orbis Scriptus. Ter ere van de 70^e geboortedag van Dimitrij Tschizewskij. Uitgegeven door Dietrich Gerhardt, Viktor Weintraub en Hans-Jürgen zum Winkel. München 1966, Wilhelm Fink Verlag, München, pagina's 237-243.

⁴ Aristoteles, Politica. Boek 1, par. 2

Man möchte meinen, dass diese so sinnfällige und überzeugende Feststellung dem Phänomen der Sprache im Denken über das Wesen des Menschen von jeher einen bevorzugten Ort gesichert hat. Was ist überzeugender, als dass die Sprache der Tiere, wenn man ihre Weise, sich zu verständigen, so benennen will, etwas ganz anderes ist als die menschliche Sprache, in der eine gegenständliche Welt vorgestellt und mitgeteilt wird? Und zwar durch Zeichen, die nicht wie die Ausdruckszeichen der Tiere festliegen, sondern variabel bleiben, und das nicht nur in dem Sinne, dass es verschiedene Sprachen gibt, sondern auch, dass in der selben Sprache die gleichen Ausdrücke Verschiedenes und verschiedene Ausdrücke das Gleiche bezeichnen können.

In Wahrheit hat man jedoch im philosophischen Denken des Abendlandes das Wesen der Sprache keineswegs in den Mittelpunkt gestellt. Zwar war es immer ein auffallender Wink, dass nach der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments Gott dem ersten Menschen die Herrschaft über die Welt übertrug, indem er ihn alles Seiende nach seinem Gutdünken benennen ließ. Und auch die Geschichte von dem babylonischen Turm bezeugt ja die fundamentale Bedeutung der Sprache für das Leben des Menschen. Gleichwohl hat gerade die religiöse Überlieferung des christlichen Abendlandes das Denken über die Sprache in gewisser Weise gelähmt, so dass erst im Zeitalter der Aufklärung die Frage nach dem Ursprung der Sprache neu gestellt wurde. Es bedeutete einen gewaltigen Schritt vorwärts, dass die Frage nach dem Ursprung der Sprache nicht mehr durch den Schöpfungsbericht beantwortet, sondern in der Natur des Menschen gesucht wurde. Denn nun war ein weiterer Schritt nicht zu umgehen, nämlich der, dass die Natürlichkeit der Sprache es ausschließt, die Frage nach einem sprachlosen Vorzustand des Menschen und damit die nach dem Ursprung der Sprache überhaupt zu stellen. Herder und Wilhelm von Humboldt haben die ursprüngliche Menschlichkeit der Sprache als die ursprüngliche Sprachlichkeit des Menschen erkannt und die grundlegende Bedeutung dieses Phänomens für die menschliche Weltansicht herausgearbeitet. Die Verschiedenartigkeit des menschlichen Sprachbaus war das Forschungsfeld des aus dem öffentlichen Leben zurückgezogenen ehemaligen Kultusministers Wilhelm von Humboldt, des Weisen von Tegel, der durch sein Alterswerk der Begründer der modernen Sprachwissenschaft wurde.

Indessen bedeutete die Begründung der Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft durch Wilhelm von Humboldt noch keineswegs eine echte Wiederherstellung der aristotelischen Einsicht. Wie hier die Sprachen der Völker zum Gegenstand der Forschung gemacht wurden, damit wurde gewiss ein Weg des Erkennens beschritten, der auf neue und aussichtsreiche Weise die Verschiedenheit der Völker und der Zeiten und das ihnen zugrunde liegende gemeinsame Wesen des Menschen aufklären konnte. Aber es war die bloße

Men zou er van uit kunnen gaan dat deze zo treffende en overtuigende vaststelling over het fenomeen van de taal zich van een vooraanstaande plaats in het denken over het wezen van de mens verzekerd zou hebben. Wat is overtuigender dan dat de taal der dieren, als we de wijze waarop dieren communiceren zo willen noemen, iets geheel anders is als de menselijke taal, waarin een wereld van voorwerpen wordt voorgesteld en meegedeeld? Het laatste geschiedt door middel van tekens die niet, zoals de tekens van dieren, louter expressies zijn en vastliggen, maar die variabel blijven. Er zijn niet alleen verschillende talen, maar binnen een zelfde taal kunnen dezelfde uitdrukkingen verschillende betekenissen hebben en verschillende uitdrukkingen kunnen hetzelfde betekenen.

In werkelijkheid heeft men in de filosofie van het Westen het wezen van de taal helemaal niet in het middelpunt geplaatst. Het was altijd al wel opgevallend dat volgens het scheppingsverhaal uit het Oude Testament, God de mens de heerschappij over de wereld gaf, doordat hij hem alle dingen naar eigen goeddunken liet benoemen. Ook het verhaal van de Toren van Babel getuigt van de fundamentele betekenis van de taal voor het leven van de mens. Desalniettemin heeft nu juist de religieuze overlevering van het christelijke Westen het denken over de taal in zekere zin verlamd, zodat pas in de tijd van de Verlichting de vraag naar de oorsprong van de taal opnieuw werd gesteld. Het was een enorme sprong voorwaarts dat de vraag naar de oorsprong van de taal niet in het scheppingsbericht werd beantwoord maar in de natuur van de mens werd gezocht. De volgende stap was toen vervolgens niet meer te vermijden, namelijk dat de natuurlijkheid van de taal uitsluit, de vraag nog te stellen naar een taallose prehistorie van de mens en daarmee de vraag naar de oorsprong van de taal überhaupt. Herder en Wilhelm von Humboldt hebben de oorspronkelijke menselijkheid van de taal als de oorspronkelijke taligheid van de mens ontdekt en de grondslaggevende betekenis van dit fenomeen voor het menselijke wereldbeeld uitgewerkt. De verscheidenheid van de verschillende menselijke taalsystemen was het onderzoeksgebied van de uit het openbare leven teruggetrokken, voormalige minister van cultuur, Wilhelm von Humboldt, de "wijze van Tegel", die op zijn oude dag nog de stichter van de moderne taalwetenschap werd.

Maar de stichting van de taalfilosofie en de moderne taalwetenschap betekende nog in geen geval dat het Aristotelische inzicht in ere werd hersteld. Zoals de talen van de volkeren tot voorwerp van onderzoek werden gemaakt, daarmee werd zeker een pad voor de wetenschap ingeslagen, waarmee op nieuwe en inzichtrijke wijze de verscheidenheid van de volkeren, de verschillende periodes en het dezen ten grondslag liggende wezen van de mens, kon worden verkend. Maar het was het enkel

Ausstattung des Menschen mit einem Vermögen und die Aufhellung der Strukturgesetzmäßigkeiten dieses Vermögens - wir nennen sie Grammatik, Syntax, Vokabular der Sprache -, was hier den Horizont der Frage nach Mensch und Sprache begrenzt. Man mochte im Spiegel der Sprache die Weltansichten der Völker, ja sogar bis ins Einzelne hinein den Aufbau ihrer Kultur erkennen lernen – ich denke etwa an den Einblick in den Kulturzustand der indogermanischen Völkerfamilie, den wir den großartigen Untersuchungen Viktor Hehns über Kulturpflanzen und Haustiere verdanken. Die Sprachwissenschaft ist, wie eine andere Prähistorie, die Prähistorie des menschlichen Geistes. Gleichwohl hat auf diesem Wege das Phänomen der Sprache nur die Bedeutung eines ausgezeichneten Ausdrucksfeldes, an dem sich das Wesen des Menschen und seine Entfaltung in der Geschichte studieren lässt. Bis in die zentralen Positionen des philosophischen Denkens war auf diesem Wege jedoch nicht einzudringen. Denn noch stand immer im Hintergrunde des gesamten neuzeitlichen Denkens die cartesianische Auszeichnung des Bewusstseins als des Selbstbewusstseins. Dieses unerschütterliche Fundament aller Gewissheit, das gewisseste aller Fakten, als das ich mich selber weiß, wurde im Denken der Neuzeit der Maßstab für alles, was überhaupt dem Anspruch wissenschaftlicher Erkenntnis zu genügen vermochte. Die wissenschaftliche Erforschung der Sprache beruhte am Ende auf dem gleichen Fundament. Es war die Spontaneität des Subjektes, die in der sprachbildenden Energie eine ihrer Bestätigungsformen besitzt. So fruchtbar auch von diesem Grundsatz aus die in den Sprachen gelegene Weltansicht gedeutet werden konnte - das Rätsel, das die Sprache dem menschlichen Denken aufgibt, kam so überhaupt nicht in den Blick. Den zum Wesen der Sprache gehört eine geradezu abgründige Unbewusstheit derselben. Insofern ist die Prägung des Begriffes *die Sprache* nicht zufällig ein spätes Resultat. Das Wort *Logos* bedeutet nicht nur Denken und Sprache, sondern auch Begriff und Gesetz. Die Prägung des Begriffes Sprache setzt Sprachbewusstheit voraus. Das aber ist erst das Resultat einer Reflexionsbewegung, in der sich der Denkende aus dem unbewussten Vollzug des Sprechens herausreflektiert und in eine Distanz zu sich selber getreten ist. Das eigentliche Rätsel der Sprache ist aber dies, dass wir das in Wahrheit nie ganz können. Alles Denken über Sprache ist vielmehr von der Sprache schon immer wieder eingeholt worden. Nur in einer Sprache können wir denken, und eben dieses Einwohnen unseres Denkens in einer Sprache ist das tiefe Rätsel, das die Sprache dem Denken stellt.

Die Sprache ist nicht eines der Mittel, durch die sich das Bewusstsein mit der Welt vermittelt. Sie stellt nicht neben dem Zeichen und dem Werkzeug – die beide gewiss auch zur Wesensauszeichnung des Menschen gehören - ein drittes Instrument dar. Die Sprache ist überhaupt kein Instrument, kein Werkzeug. Denn zum Wesen des Werkzeuges gehört, dass wir seinen Ge-

voorzien van de mens van een vermogen en het in het licht stellen van de structurele wetmatigheden van dit vermogen- deze noemen we grammatica, syntax en vocabulaire van een taal-, wat hier de horizon van de vraag naar mens en taal beperkte. Men wilde in de spiegel van de taal de wereldbeelden van de volkeren leren kennen, zelfs tot op detailniveau de structuur van hun cultuur-ik denk hierbij bijvoorbeeld aan de inzichten in de cultuur van de Indogermaanse volkeren, die we te denken hebben aan de grootse onderzoeken, gedaan door Viktor Hehns, van cultuurplanten en huisdieren. De taalwetenschap is, zoals een andere prehistorie, de prehistorie van de menselijke geest. Evenwel heeft op deze manier het fenomeen van de taal alleen maar de betekenis van een uitmuntend veld van uitdrukking, waarin zich het wezen van de mens en zijn ontplooiing in de geschiedenis laat bestuderen. Het was echter zo niet mogelijk om door te dringen in de centrale posities van het filosofische denken. Toch heeft altijd als permanente achtergrond van het gehele moderne denken de cartesiaanse typering van het bewustzijn als zelfbewustzijn gefunctioneerd. Dit onwrikbare fundament van alle zekerheid, het zekerste van alle feiten, namelijk dat ik van me zelf weet dat ik besta, werd in het moderne denken de maatstaf voor alles wat aanspraak deed op wetenschappelijke kennis te zijn. Het wetenschappelijke onderzoek van de taal berustte uiteindelijk op hetzelfde fundament. De spontaniteit van het subject vond zo, in de taal creërende energie, één van haar bevestigingen. Hoe vruchtbaar men ook op deze basis het in de taal gelegen wereldbeeld kon duiden, het raadsel dat de taal het menselijk denken opgeeft, werd zo nooit tot thema. Tot het wezen van de taal behoort namelijk een ronduit peilloze onbewustheid van de taal zelf. Daarom is het ontwikkelen van het begrip *de taal* niet toevallig een laat verschijnsel. Het woord *Logos* betekent niet alleen denken en taal maar ook inzicht en wet. De ontwikkeling van het begrip taal veronderstelt bewustzijn van taal. Dat is echter pas het resultaat van een reflexieve beweging, waarin de denker uit de onbewuste voltrekking van het spreken weg reflecteert en tot een afstand tot zichzelf komt. Het eigenlijke raadsel van de taal is nu, dat we dat eigenlijk nooit helemaal kunnen. Elk denken over taal is door de taal elke keer ook altijd al weer ingehaald. Alleen in een taal kunnen we denken, en speciaal dit wonen van het denken in een taal, is het diepe raadsel dat de taal het denken stelt.

De taal is niet één van de middelen waarmee het bewustzijn in contact treedt met de wereld. Ze is niet een derde instrument, naast het teken en het werktuig- deze twee horen trouwens ook tot de wezenstypering van de mens. De taal is helemaal geen instrument, geen werktuig. Tot het wezen van het werktuig behoort, dat wij zijn ge-

brauch beherrschen, und das heißt, es zur Hand nehmen und aus der Hand legen, wenn es seinen Dienst getan hat. Das ist nicht dasselbe, wie wenn wir die bereitliegenden Worte einer Sprache in den Mund nehmen und mit ihrem Gebrauchsein zurücksinken lassen in den allgemeinen Wortvorrat, über den wir verfügen. Eine solche Analogie ist deshalb falsch, weil wir uns niemals als Bewusstsein der Welt gegenüber finden und in einem gleichsam sprachlosen Zustand

nach dem Werkzeug der Verständigung greifen. Wir sind vielmehr in allem Wissen von uns selbst und allem Wissen von der Welt immer schon von der Sprache umgriffen, die unsere eigene ist. Wir wachsen auf, wir lernen die Welt kennen, wir lernen die Menschen kennen und am Ende uns selbst, indem wir sprechen lernen. Sprechen lernen heißt nicht: zur Bezeichnung der uns vertrauten und bekannten Welt in den Gebrauch eines schon vorhandenen Werkzeuges eingeführt werden, sondern es heißt, die Vertrautheit und Erkenntnis der Welt selbst, und wie sie uns begegnet, erwerben.

Ein rätselhafter, tief verhüllter Vorgang! Was für ein Wahn ist es, zu meinen, dass ein Kind ein Wort, ein erstes Wort spricht. Was für ein Wahnsinn war es, die Ursprache der Menschheit dadurch entdecken zu wollen, dass man Kinder von allen menschlichen Lauten hermetisch abgeschlossen aufwachsen ließ und dann aus ihrem ersten Lallen artikulierter Art einer vorhandenen menschlichen Sprache das Privileg zuerkennen wollte, die Ursprache der Schöpfung zu sein. Das Wahnhafte solcher Ideen beruht darauf, dass sie das wahrhafte Umschlossensein unserer selbst durch die sprachliche Welt, in der wir leben, auf irgendeine künstliche Weise suspendieren wollen. In Wahrheit sind wir immer schon in der Sprache ebenso zu Hause wie in der Welt. Wieder finde ich bei Aristoteles die weiteste Beschreibung des Vorgangs, wie man sprechen lernt⁵. Die aristotelische Beschreibung meint allerdings gar nicht das Sprechenlernen, sondern das Denken, d. h. den Erwerb allgemeiner Begriffe. Wie kommt in der Flucht der Erscheinungen, in dem beständigen Vorbeifluten wechselnder Eindrücke, überhaupt so etwas wie ein Bleiben zustande? Sicher ist es zunächst die Fähigkeit des Behaltens, also das Gedächtnis, die uns etwas als dasselbe wiedererkennen lässt, und das, ist eine erste große Abstraktionsleistung. Es wird aus der Flucht wechselnder Erscheinungen hier und da ein Gemeinsames herausgesehen, und so kommt langsam aus sich häufenden Wiedererkennungen, die wir Erfahrungen nennen, die Einheit der Erfahrung zustande. In ihr aber entspringt das ausdrückliche Verfügen über das so Erfahrene in der Weise des Wissens des Allgemeinen. Aristoteles fragt nun: Wie kann eigentlich dieses Wissen des Allgemeinen zustande kommen? Doch sicher nicht so, dass eins nach dem anderen vorbeizieht und plötzlich an einem bestimmten Einzel-

⁵ [An. Post. B 19, 99 b 35 ff.]

bruik beheersen en dat betekent: het ter hand nemen en het uit handen leggen, wanneer het zijn werk gedaan heeft. Dat is niet hetzelfde als wanneer wij de klaar liggende woorden van een taal in de mond nemen en deze na gebruik terug laten zinken in de algemene woordvoorraad waarover wij beschikken. Zo'n analogie is vals, omdat wij nooit als bewustzijn tegenover de wereld staan en nooit, als het ware in een sprakeloze toestand, naar het werktuig van de woordenwisseling grijpen. Het is veel eerder zo dat wij, in al het weten van ons zelf en het weten van de wereld, altijd al omgeven zijn door de taal, die de onze is. We groeien op, we leren de wereld kennen, we leren de mensen kennen en uiteindelijk ons zelf, doordat we leren spreken. Leren spreken betekent niet: ten einde een ons vertrouwd en bekende wereld van tekens te voorzien in het gebruik van een al voorhanden werktuig ingewijd te worden, maar het betekent: het verwerven van de vertrouwdheid en kennis van de wereld zelf, en hoe zij ons ontmoet.

Een raadselachtig en diep verhuld gegeven! Wat een waan is het, te denken dat een kind een woord, een eerste woord spreekt. Wat was het voor een waanzin om de oertaal van de mensheid te willen ontdekken door kinderen hermetisch afgesloten van alle mogelijke menselijke geluiden te laten opgroeien en dan uit hun eerste enigszins gearticuleerde gelal een gegeven menselijke taal te zien en die dan het voorrecht te willen geven om de oertaal van de schepping te zijn. De waan van zulke ideeën is er in gelegen dat men het werkelijk omsloten zijn van ons zelf door de wereld van de taal waarin we leven, op een kunstmatige wijze wilde opschorten. In waarheid zijn we altijd net zo thuis in de taal als in de wereld. En weer vind ik bij Aristoteles de meest uitgebreide beschrijving van de wijze waarop men spreken leert⁶. De aristotelische beschrijving doelt helemaal niet op het leren spreken maar het denken, dat wil zeggen: het verwerven van algemene begrippen. Hoe komt in de zwerm verschijnselen, in de immer voortgaande vloed aan wisselende indrukken, eigenlijk zo iets als een blijven tot stand? Zeker is dat het in de eerste plaats de vaardigheid van het onthouden is, dus het geheugen, die ons iets als hetzelfde laat herkennen, en dat is een eerste grote abstraherende prestatie. Uit de zwerm wisselende verschijnselen wordt hier en daar iets gemeenschappelijks opgemerkt, en zo komt langzaam uit zich ophopende herinneringen, die we ervaringen noemen, de eenheid van de ervaring tot stand. In haar ontspringt het uitdrukkelijk beschikken over het zo ervaren in de wijze van het weten van het algemene. Aristoteles vraagt dan: hoe kan eigenlijk dit weten van het algemene tot stand komen? Het kan toch niet zo zijn, dat de één na de andere voorbijtrekt en dat plotseling aan de hand van één bepaald verschijnsel,

⁶ [Vertaler]: nog uitzoeken waarnaar hier wordt verwezen

nen, das da wieder erscheint und als dasselbe wiedererkannt wird, das Wissen des Allgemeinen erworben wird. Es ist doch nicht dieses eine Einzelne als solches, das sich gegenüber allen anderen Einzelnen durch die geheimnisvolle Kraft auszeichnet, das Allgemeine zur Darstellung zu bringen. Es ist vielmehr wie alle anderen Einzelnen auch. Und doch ist es ja wahr, dass irgendwann das Wissen des Allgemeinen zustande gekommen ist. Wo hat es angefangen? Aristoteles gibt dafür ein ideales Bild: Wie kommt ein auf der Flucht befindliches Heer zum Stehen? Wo fängt es an, dass das Heer wieder steht? Doch sicher nicht dadurch, dass der erste stehen bleibt oder der zweite oder der dritte. Man kann doch gewiss nicht sagen, dass das Heer steht, wenn eine bestimmte Anzahl der fliehenden Soldaten aufgehört hat zu fliehen, und gewiss auch nicht, wenn der letzte zu fliehen aufgehört hat. Denn mit ihm fängt das Heer nicht an zu stehen, sondern es hat längst angefangen, zum Stehen zu kommen. Wie das da anfängt, wie es sich fortpflanzt und wie am Ende irgendwann das Heer wieder steht, das heißt: wieder der Einheit des Kommandos gehorcht, das wird von niemandem wissend verfügt, planend beherrscht, feststellend erkannt. Und doch ist es unzweifelhaft geschehen. Genauso ist es mit dem Wissen des Allgemeinen, und genauso ist es, weil es nämlich dasselbe ist, mit dem Eintreten in die Sprache.

Wir sind in allem unserem Denken und Erkennen immer schon voreingenommen durch die sprachliche Weltauslegung, in die hineinwachsen in der Welt *aufwachsen* heißt. Insofern ist die Sprache die eigentliche Spur unserer Endlichkeit. Sie ist immer schon über uns hinweg. Das Bewusstsein des einzelnen ist nicht der Maßstab, an dem ihr Sein gemessen werden kann. Ja, es gibt überhaupt kein einzelnes Bewusstsein, in dem die Sprache, die es spricht, wirklich da ist. Wie also ist die Sprache da? Doch gewiss nicht ohne das einzelne Bewusstsein. Aber doch auch nicht in einer bloßen Zusammenfassung vieler, die jeder für sich ein Einzelbewusstsein sind.

Hat doch keiner, der ein einzelner ist, wenn er spricht, ein eigentliches Bewusstsein seines Sprechens. Ausnahmesituationen sind es, in denen einem die Sprache, in der man spricht, bewusst wird. Zum Beispiel, wenn einem in der Absicht, etwas zu sagen, ein Wort auf die Zunge kommt, bei dem man stutzt, das einem fremd, oder komisch vorkommt, so dass man sich fragt: „Kann man so eigentlich sagen?“ Da wird die Sprache die wir sprechen, einen Augenblick bewusst, weil sie das Ihre nicht tut. Was also ist das Ihre? Ich denke, man kann dreierlei unterscheiden.

Das erste ist die wesenhafte Selbstvergessenheit, die, dem Sprechen zukommt. Ihre eigene Struktur, Grammatik, Syntax usw., also all das, was die Sprachwissenschaft: thematisiert, ist dem lebendigen Sprechen durchaus nicht bewusst. Daher gehört es zu den eigentümlichen Perversionen des Natürlichen, dass die moderne Schule genötigt ist, Grammatik und Syntax, statt an einer toten Sprache wie dem Latein, an der eigenen Muttersprache

die opnieuw verschijnt en als dezelfde wordt herkend, het weten van het algemene wordt verworven. Het is niet dit ene verschijnsel dat zich onderscheidt van alle andere door de geheimzinnige kracht het algemene te tonen. Het is namelijk net als alle andere afzonderlijke verschijnselen. En toch moet het zo zijn, dat het weten van het algemene ooit tot stand is gekomen. Waar is het begonnen? Aristoteles geeft daarvoor de volgende beeldspraak: hoe komt een leger wat op de vlucht is weer tot staan? Waar begint het leger uiteindelijk weer staan van het leger? Zeker niet daardoor dat de ene soldaat blijft staan of de tweede of de derde. Men kan ook niet zeggen dat het leger pas weer staat als een bepaald aantal van de vluchtende soldaten opgehouden is te vluchten en zeker ook niet pas wanneer de laatste met vluchten is gestopt. Want met hem begint het leger niet met staan, maar dan is het al lang begonnen met tot staan te komen. Hoe het begint, hoe het zich voortplant en hoe tenslotte het leger weer staat, dat wil zeggen: weer de eenheid van het commando gehoorzaamt, daar wordt door niemand wetend over beschikt, dat wordt door niemand plannend beheerst, door niemand vaststellend gekend. En toch is het zonder twijfel gebeurd. Precies zo is het met het weten van het algemene, en precies zo is het, omdat het namelijk hetzelfde is, met het intreden in de taal.

Wij zijn in al ons denken en gewaarworden altijd al vooringenomen door de talige wereld-uitleg, waar in te groeien, *opgroeien* heet. In zover is de taal het eigenlijke spoor van onze eindigheid. Zij is ons altijd al voor. Het bewustzijn wat het individu heeft is niet de maatstaf waaraan haar bestaan gemeten kan worden. Ja, er is eigenlijk geen individueel bewustzijn waarin de taal die het spreekt, werkelijk en volledig aanwezig is. Hoe is de taal dan aanwezig? Toch ook niet zonder het individuele bewustzijn. Maar ook niet in een simpele samenballing van velen, die elk voor zich, individuen met bewustzijn zijn.

Niemand, die een individu is, heeft wanneer hij spreekt, een daadwerkelijk bewustzijn van zijn spreken. Het zijn uitzonderingssituaties wanneer iemand zich bewust wordt van de taal die hij spreekt. Bijvoorbeeld: als iemand, met het doel iets te zeggen, een woord over de lippen rolt waarover men zich verbaast of wat vreemd of komisch overkomt, zo dat men zich afvraagt: “Kun je dat eigenlijk zo zeggen?”, dan dringt de taal die we spreken, zich op aan het bewustzijn omdat ze het hare niet doet. Wat is dan het hare? Ik denk, dat we daarin drie zaken kunnen onderscheiden.

De eerste is de wezenlijke zelfvergetenheid, die het spreken eigen is. Haar eigen structuur, grammatica, syntaxis, etc., dus alles waar de taalwetenschap het over heeft, is het levende spreken zich doorgaans niet bewust. Vandaar dat het tot de eigenaardige perversies van de natuurlijke taal behoort, dat de moderne leerinstellingen verplicht zijn om leerlingen grammatica en syntaxis bij te brengen, niet van een dode taal zoals het Latijn, maar van de eigen moedertaal.

beizubringen. Eine wahrhaft riesige Abstraktionsleistung, die von jedem verlangt wird, der die Grammatik der Sprache, die er als seine Muttersprache beherrscht, zu ausdrücklichem, Bewusstsein bringen soll. Der wirkliche Vollzug der Sprache bringt sie selbst, ganz hinter dem zum Verschwinden, was jeweils in ihr gesagt wird. Es gibt eine ganz hübsche Erfahrung bei Erlernung fremder Sprachen, an den wir das alle erlebt haben. Es sind die in den Lehrbüchern oder Sprachkursen gebrauchten Beispielsätze. Ihre Aufgabe ist, eine bestimmte sprachliche Erscheinung abstraktiv bewusst zu machen. Ehedem, als man sich noch zu der Abstraktionsaufgabe bekannte, die das Lernen der Grammatik und Syntax einer Sprache darstellt, waren es Sätze von erhabener Sinnlosigkeit, die von Caesar oder Onkel Karl irgend etwas aussagten. Die neuere Tendenz, auf dem Wege über solche Beispielsätze recht viel interessante Auslandskunde mit einströmen zu lassen, hat die unerwünschte Nebenwirkung, dass sich die Beispielfunktion des Satzes in eben dem Grade verdunkelt, in dem Inhalt des Gesagten Interesse auf sich zieht. Je mehr die Sprache lebendiger Vollzug ist, desto weniger ist man sich ihrer bewusst. So folgt aus der Selbstvergessenheit der Sprache, dass ihr eigentliches Sein in dem ihr Gesagten besteht, dass die gemeinsame Welt ausmacht, in der wir leben und zu der auch die ganze große Kette der Überlieferung gehört, die aus der Literatur der fremden Sprachen, toter wie lebender, uns erreicht. Das eigentliche Sein der Sprache ist das, worin wir aufgehen, wenn wir sie hören, das Gesagte.

Ein zweiter Wesenszug des Seins der Sprache scheint mir ihre Ichlosigkeit. Wer eine Sprache spricht, die kein anderer versteht, spricht nicht. Sprechen heißt, zu jemandem sprechen. Das Wort will das treffende Wort sein, das aber heißt nicht nur, dass es die gemeinte Sprache mir selbst vorstellt, sondern dass es sie dem anderen, zu dem ich spreche, vor Augen stellt.

Insofern gehört Sprechen nicht in die Sphäre des Ich, sondern in die Sphäre des Wir. So hat Ferdinand Ebner ehedem seiner bedeutender Schrift: *Das Wort und die geistigen Realitäten* mit Recht den Untertitel gegeben: *Pneumatologische Fragmente*. Denn die geistige Realität der Sprache ist die des Pneumas, des Geistes, der Ich und Du eint. Die Wirklichkeit des Sprechens besteht, wie man seit langem beachtet hat, im Gespräch. In jedem Gespräch aber waltet ein Geist, ein böser oder ein guter, ein Geist der Verstockung und des Stockens oder ein Geist der Mitteilung und des strömenden Austausches zwischen Ich und Du.

Die Vollzugsform jedes Gespräches lässt sich, wie ich anderwärts⁷ gezeigt habe, vom Begriff des Spieles her beschreiben. Freilich ist dazu erforderlich, sich von einer Denkgewohnheit zu freizumachen, die das Wesen des Spiels vom Bewusstsein des Spielenden her sieht. Diese vor allem durch Schiller populär

⁷ Wahrheit und Methode, Ges. Werke Bd. 1, III. teil, S 491 ff.
11/ 18

Het is een waarachtig reusachtige abstraherende prestatie die van een ieder wordt verlangd, de grammatica van de taal die als moedertaal wordt beheerst, tot uitdrukkelijk bewustzijn te moeten brengen. De werkelijke handeling van de taal laat men daarmee helemaal verdwijnen in wat in haar tenslotte hiermee wordt gezegd. Er bestaat een heel leuke ervaring, die te maken heeft met het leren van vreemde talen, waar we dat allemaal wel eens beleefd hebben. Het gaat dan om de in de leerboekjes of taalcursussen gebruikte voorbeeldzinnen. Doel van deze is om een bepaald talig principe op abstracte manier bewust te maken. Vroeger, toen men zich nog volledig inzette voor de abstraherende oefening, wat het leren van grammatica en syntaxis van een taal inhoudt, waren dit nog zinnen van een verheven zinloosheid, wanneer over Caesar of oom Karel iets werd gezegd. De nieuwe ontwikkeling, om via zulke voorbeeldzinnen ook nog veel interessante wetenswaardigheden over het betreffende land mee in te laten stromen, heeft het ongewenste neveneffect, dat de voorbeeldfunctie van de zin wordt verduisterd, in precies die mate waarin de inhoud van het vertelde oprechte interesse wekt. Hoe meer de taal een levende activiteit is, des te minder is men zich van haar bewust. Zo volgt uit de zelfvergetenheid van de taal dat haar eigenlijke zijn bestaat in wat in haar gezegd wordt, wat de gemeenschappelijke wereld uitmaakt waarin we leven en waartoe ook de gehele grote keten van overlevering behoort, die ons vanuit de literatuur van de vreemde talen, dode dan wel levende, bereikt. Het eigenlijke zijn van de taal is dat waarin we opgaan, als we haar horen: dat wat gezegd is.

Een tweede wezenlijke eigenschap van het zijn van de taal schijnt mij haar "ik-loosheid"⁸ te zijn. Wie een taal spreekt die niemand anders spreekt, spreekt niet. Spreken wil zeggen: tot iemand spreken. Het woord wil het treffende woord zijn, wat niet alleen maar betekent dat het de bedoelde zaak aan mij zelf voorstelt, maar dat het haar aan de anderen, tot wie ik spreek, voor ogen stelt.

In zoverre hoort de taal niet in de sfeer van het ik, maar in de sfeer van het wij. Zo heeft Ferdinand Ebner destijds zijn belangrijke werk *Het woord en de geestelijke realiteiten* terecht van de ondertitel *Pneumatologische fragmenten* voorzien. De geestelijke realiteit van de taal is namelijk die van de Pneuma, de geest, die ik en jij verenigt. De werkelijkheid van het spreken bestaat, zoals men al lang geleden heeft vastgesteld, in het gesprek. In elk gesprek waart echter een geest, een slechte of een goede, een geest van het verstokken en van het stokken, of een geest van de mededeling en de stromende uitwisseling tussen ik en jij.

De vorm waarin elk gesprek wordt voltrokken, laat zich, zoals ik elders⁹ heb aangetoond, beschrijven vanuit het begrip spel. Daarvoor is dan wel nodig dat men zich van de denkgewoonte vrij maakt het wezen van het spel vanuit het bewustzijn van de spelende te beschouwen. Deze, vooral door Schiller populair

⁸ [Vertaler heeft hier de aanhalingstekens toegevoegd]

⁹ Waarheid en methode, Verzamelde werken, Band 1, 3^e deel, pagina 491 en volgende [Vertaler]: in het Duits.

gewordene Bestimmung des Menschen, der spielt, fasst die wahre Struktur des Spiels nur von seiner subjektiven Erscheinung her. Spiel ist in Wahrheit aber eine Bewegungsvorgang, der die Spielenden oder das Spielende umgreift. So ist es keineswegs nur eine Metapher, wenn wir von dem *Spiel der Wellen* oder den *spielenden Mücken* oder dem *freien Spiel der Glieder* sprechen. Vielmehr beruht selbst die Faszination des Spieles für das spielende Bewusstsein eben in einer solchen Entrückung seiner selbst in einen Bewegungszusammenhang, der seine eigene Dynamik entfaltet. Ein Spiel ist im Gange, wenn der einzelne Spieler in vollem Spielernst dabei ist, d. h. sich nicht mehr zurückbehält als ein nur Spielender, dem es nicht ernst ist. Solche Leute, die das nicht können, nennen wir Menschen, die nicht spielen können. Nun meine ich: die Grundverfassung des Spiels, mit seinem Geist – dem der Leichtigkeit, der Freiheit, des Glücks des Gelingens – erfüllt zu sein und den Spielenden zu erfüllen, ist strukturverwandt mit der Verfassung des Gesprächs, in dem Sprache wirklich ist. Wie man miteinander ins Gespräch kommt und nun von dem Gespräch gleichsam weitergetragen wird, darin ist nicht mehr der sich Mensch und Sprache zurückbehaltende oder sich öffnende Wille des Einzelnen bestimmend, sondern das Gesetz der Sache, um die es im Gespräch geht, und die Rede und Gegenrede hervorlockt und am Ende aufeinander einspielt. So ist man dort, wo ein Gespräch gelungen ist, nachher von ihm, wie wir sagen, erfüllt. Das Spiel von Rede und Gegenrede spielt sich weiter fort im inneren Gespräch der Seele mit sich selber, wie Plato so schön das Denken genannt hat.

Damit hängt ein Drittes zusammen, das ich die Universalität der Sprache nennen möchte. Sie ist kein abgeschlossener Bereich des Sagbaren, neben dem andere Bereiche des Unsagbaren stünden, sondern sie ist allumfassend. Es gibt nichts, das grundsätzlich dem Gesagten entzogen wäre, sofern nur das Meinen etwas meint. Es ist die Universalität der Vernunft, mit der das Sagenkönnen unermüdlich Schritt hält. So hat auch jedes Gespräch eine innere Unendlichkeit und kein Ende. Man bricht es ab, sei es, dass genug gesagt zu sein scheint, sei es, dass nichts mehr zu sagen ist. Aber jeder solche Abbruch hat einen inneren Bezug auf die Wiederaufnahme des Gesprächs.

Wir machen diese Erfahrung, oft in schmerzhafter Weise, dort, wo von uns eine Aussage verlangt wird. Die Frage, auf die es da zu antworten gilt - denken wir etwa an das extreme Beispiel des Verhörs oder der Aussage vor Gericht -, ist wie eine Schranke, die gegen den Geist des Sprechens, der sich aussprechen und Gespräch will, aufgerichtet ist („Hier rede ich' oder „Antworten Sie auf meine Frage!“). Alles Gesagte hat seine Wahrheit nicht einfach in sich selbst, sondern verweist nach rückwärts und nach vorwärts auf Ungesagtes. Jede Aussage ist motiviert, das heißt, man kann an alles, was gesagt wird mit Sinn die Frage richten: „Warum sagst du das?“ Und erst, wenn dies Nichtgesagte mit dem Gesagten mitverstanden ist, ist eine

geworden bepaling van de mens, die speelt, vat de ware structuur van het spel alleen maar vanuit de subjectieve verschijning. Spel is in waarheid echter een bewegingsgebeuren, dat de spelenden of het spelende omvat. Zo is het in geen geval alleen maar een metafoor, als we spreken van het “spel der golven” of van de “spelende grillen” of het “vrije spel van de ledematen”. De fascinatie voor het spel bestaat voor het spelende bewustzijn vooral in een dergelijk losgemaakt zijn van zijn zelf in een bewegingssamenhang, die een eigen dynamiek ontvouwt. Een spel is aan de gang, wanneer de individuele speler in volle ernst er bij is, dat wil zeggen: zich niet meer inhoudt, zo als iemand die “alleen maar” speelt, als iemand die het spel niet serieus neemt. Mensen die dat niet kunnen, noemen we mensen die niet kunnen spelen. Mijn punt hier is het volgende: de grondstructuur van het spel, van zijn geest - die van de lichtheid, de vrijheid, het geluk van het lukken - vervuld te zijn en de spelenden te vervullen, is qua structuur verwant aan de structuur van het gesprek, waarin de taal werkelijk is. Zoals men met elkaar in gesprek komt en van daar af door het gesprek verder gedragen wordt, daar is niet meer de zich tegenover mens en taal zich terughoudende of de zich opende wil van het individu bepalend, maar de wet van de zaak, waarom het in het gesprek gaat, en die argument en tegenargument oproept en uiteindelijk op elkaar in laat spelen. Zo is men daar, waar een gesprek geslaagd is, naderhand van hem, zoals men zegt, vervuld. Het spel van argument en tegenargument speelt zich dan verder af in een innerlijk gesprek van de ziel met zichzelf, zoals Plato zo mooi het denken genoemd heeft.

Daarmee hangt een derde punt samen, wat ik de universaliteit van de taal zou willen noemen. Ze is geen afgesloten bereik van het zeggbare, naast het andere bereik van het onzeggbare, maar ze is alomvattend. Er is niets, dat principieel het gezegd worden onttrokken zou zijn, voorzover het menen iets meent. Het is de universaliteit van de rede waarmee het kunnen zeggen onvermoeibaar in de pas loopt. Zo heeft elk gesprek een innerlijke oneindigheid en geen einde. Men breekt het af, zij het dat er genoeg gezegd lijkt te zijn, zij het dat niets meer te zeggen is. Zo'n afbreken heeft echter altijd een innerlijke betrekking op het weer oppakken van het gesprek.

We hebben deze ervaring, vaak op pijnlijke wijze, daar waar een uitspraak van ons vereist wordt. De vraag, waarop geantwoord moet worden – denk daarbij aan het extreme voorbeeld van een verhoor of een verklaring voor een gerecht -, is als een barricade, die tegen de geest van het spreken, van het zich uitspreken en het gesprek, opgeworpen is (“Hier spreek ik” of “Antwoordt U op mijn vraag!”). Alles wat gezegd is heeft zijn waarheid niet zo maar in zichzelf, maar verwijst achterwaarts en voorwaarts naar het ongezegde. Elke uitspraak is gemotiveerd, dat betekent: men kan aan alles wat gezegd wordt, de vraag stellen: “Waarom zeg je dat?” En pas op het moment dat het niet gezegde met het gezegde in hun samenhang is begrepen, is een

Aussage verständlich. Wir kennen das im besonderen bei der Frage. Eine Frage, die wir nicht als motiviert verstehen, kann auch keine Antwort finden. Denn die Motivationsgeschichte der Frage öffnet allererst den Bereich, aus dem her Antwort geholt und gegeben werden kann. So ist es in Wahrheit im Fragen wie im Antworten ein unendliches Gespräch, in dessen Raume Wort und Antwort stehen. Alles Gesagte steht in solchem Raume.

Wir können uns das an einer Erfahrung verdeutlichen, die jeder von uns macht. Ich meine das Übersetzen und das Lesen von Übersetzungen aus fremden Sprachen. Was der Übersetzer vorfindet, ist sprachlicher Text, d. h. ein mündlich oder schriftlich Gesagtes, das er in die eigene Sprache übersetzen soll. Er ist gebunden an das, was da steht, und er kann doch nicht einfach das Gesagte aus dem fremden Sprachstoff in den eigenen Sprachstoff umformen, ohne dass er selber wieder zum Sagenden wird. Das aber heißt, er muss in sich den unendlichen Raum des Sagens gewinnen, der dem in der fremden Sprache Gesagten entspricht. Jedermann weiß, wie schwer das ist. Jedermann weiß, wie die Übersetzung das in der fremden Sprache Gesagte gleichsam flach fallen lässt. Es bildet sich in einer Fläche ab, so dass Wortsinn und Satzform der Übersetzung das Original nachzeichnen, aber die Übersetzung hat gleichsam keinen Raum. Ihr fehlt jene dritte Dimension, aus der sich das ursprünglich, d. h. im Original Gesagte, in seinem Sinnbereich aufbaute. Das ist eine unvermeidliche Schranke aller Übersetzungen. Keine kann das Original ersetzen. Aber wenn man meinen sollte, jene ins Fläche projizierte Aussage des Originals müsste nun in der Übersetzung gleichsam leichter verständlich geworden sein, da vieles im Original anklingende Hintergründige, Zwischenzeitliche nicht mit hinübergetragen werden konnte - wenn man nun meinte, diese Reduktion auf einen einfältigen Sinn müsse das Verständnis erleichtern, so täuscht man sich. Keine Übersetzung ist so verständlich wie ihr Original. Es ist eben gerade der vieles einbeziehende Sinn des Gesagten - und Sinn ist immer Richtungssinn -, der nur in der Ursprünglichkeit des Sagens zur Sprache kommt und in allem Nachsagen und Nachsprechen entgleitet. Die Aufgabe des Übersetzers muss daher immer die sein, nicht das Gesagte abzubilden, sondern sich in Richtung des Gesagten, d.h. in seinen Sinn, einzustellen, um in die Richtung seines eigenen Sagens das zu Sagende zu übertragen.

Am deutlichsten wird das bei solchen Übersetzungen, die ein mündliches Gespräch durch die Zwischenschaltung der Dolmetscher zwischen Menschen fremder Muttersprache ermöglichen sollen. Ein Dolmetscher, der nur wiedergibt, was die von dem einen gesprochenen Worte und Sätze in der anderen Sprache sind, verfremdet das Gespräch ins Unverständliche. Was er wiedergeben muss, ist nicht das Gesagte in seinem authentischen Wortlaut, sondern das, was der andere sagen wollte und sagte, indem er vieles ungesagt liess. Auch die Begrenztheit seiner Wiedergabe muss den Raum gewin-

uitspraak duidelijk. Dat geldt in het bijzonder in het geval van een vraag. Een vraag die we niet in zijn motivatie verstaan, kan ook geen antwoord vinden. Pas in de geschiedenis van de motivatie van de vraag opent zich het bereik waaruit het antwoord kan worden gehaald en kn worden gegeven. Op deze manier is in het vragen en in het antwoorden een oneindig gesprek aan de gang, in wiens ruimte woord en antwoord staan. Al het gezegde staat in zo'n ruimte.

We kunnen dit verduidelijken aan de hand van een ervaring, die elk van ons wel kent. Ik heb het dan over het vertalen en het lezen van vertalingen uit vreemde talen. Wat de vertaler aantreft is talige tekst, dat wil zeggen: iets wat mondeling of schriftelijk is gezegd, dat in de eigen taal vertaald moet worden. Hij is gebonden aan dat wat er staat en toch kan hij niet simpelweg het gezegde uit het vreemde taalmateriaal in het eigen taalmateriaal omvormen zonder dat hij zelf weer tot zeggende wordt. Dat betekent echter dat hij de oneindige ruimte van het zeggen moet betreden en winnen. Deze ruimte komt overeen met de ruimte waarin de te vertalen tekst gezegd is in de vreemde taal. Iedereen weet hoe moeilijk dat is. Iedereen weet hoe de vertaling het in de vreemde taal gezegde, langzaam laat vervlakken. De vertaling wordt in een vlak gecreëerd, zodat woordbetekenis en zinsopbouw het origineel natekenen, maar de vertaling heeft al met al geen ruimte. Haar ontbreekt de derde dimensie, waar zich het oorspronkelijk, dat wil zeggen: in het origineel, gezegde, zich in zijn betekenisbereik opbouwde. Dat is een onvermijdelijke beperking van alle vertalingen. Geen enkele vertaling kan het origineel vervangen. Als men mocht denken dat de in een vlak geprojecteerde uitspraak van het origineel, in de vertaling makkelijker begrijpelijk zou kunnen zijn, omdat veel, in het origineel meeresonerende achtergronden en wat tussen de regels door gezegd wordt, niet mee vertaald hoeft worden – als men dus zou menen, dat zo'n reductie tot een eenvoudige zin en betekenis van de tekst het begrip zou vergemakkelijken, dan vergist men zich. Geen vertaling is zo begrijpelijk als het origineel. Het is namelijk vooral het mee betrekken van vele zaken, wat zin geeft aan een tekst. Zin is altijd richtingszin en deze komt alleen in de oorspronkelijkheid van het zeggen ter sprake en glijdt weg in elk nazeggen en naspreken. Het doel van de vertaler moet daarom altijd zijn om niet het gezegde weer te geven, maar om zich in de richting van het gezegde, dat wil zeggen: in zijn zin, in te stellen, om in de richting van zijn eigen zeggen, dat wat te zeggen is, over te dragen.

Dat is het duidelijkst bij vertalingen die een mondeling gesprek tussen mensen met een verschillende moedertaal mogelijk moet maken door de bemiddeling van een tolk. Een tolk die alleen weergeeft wat de gesproken woorden en zinnen van de ene taal in de andere zijn, vervreemdt het gesprek tot in het onbegrijpelijke. Wat hij moet weergeven is niet het gezegde in zijn authentieke woordklank, maar dat dat de ander wilde zeggen en zei, doordat hij veel ongezegd liet. Ook de beperktheid van zijn weergave moet de ruimte winnen

nen, in dem allein Gespräch, d.h. die innere Unendlichkeit, die aller Verständigung zukommt. möglich wird.

So ist die Sprache die wahrhafte Mitte des menschlichen Seins, wenn man sie nur in dem Bereich sieht, den sie allein ausfüllt, dem Bereich menschlichen Miteinanderseins, dem Bereich der Verständigung, des immer neu anwachsenden Einverständnisses, das dem menschlichen Leben so unentbehrlich ist wie die Luft, die wir atmen. Der Mensch ist wirklich, wie Aristoteles es gesagt hat, das Wesen, das Sprache hat. Denn alles, was menschlich ist, sollen wir uns gesagt sein lassen.

waarin als enige het gesprek mogelijk wordt, dat wil zeggen: de innerlijke oneindigheid die alle wederzijdse begrip toekomt.

Zo is de taal de waarachtige centrale ruimte van het menselijk zijn, als men haar maar in dat bereik ziet, die zij alleen vult, het bereik van het menselijke samenzijn, het bereik van het wederzijdse begrip, van de immer nieuw aangroeiende eensgezindheid, dat het menselijke leven net zo onontbeerlijk is als de lucht die we ademen. De mens is werkelijk, zoals Aristoteles het heeft gezegd, het wezen dat taal heeft. Alles, wat menselijk is, moeten we ons gezegd laten zijn.