

„Wie geht es Ihnen/Dir?“ Linguistische Analyse und philosophische Wertung

NORBERT REITER und MILAN PRUCHA (Berlin)

In diesem Beitrag wird – vielleicht sogar zum ersten Mal – der Versuch unternommen, sprachliche Daten in übergreifenden Zusammenhängen, d.h. philosophisch zu würdigen. Die jeweils gebräuchlichen, durchaus nicht überall gleich konzipierten Formeln für „Wie geht es Ihnen/Dir?“ lassen sich als Ausdruck einer bestimmten *Haltung* des Menschen zum *Sein* verstehen. Wie sich das philosophisch darstellt, wird im zweiten Teil dieses Beitrags erörtert. Doch zunächst das Material.

Linguistische Analyse (NORBERT REITER)

Die Erkundigung nach dem Befinden einer Person ist in Europa an verschiedene Verben gebunden. Am weitesten verbreitet sind die folgenden: ‚gehen‘, ‚(sich) haben‘, ‚leben‘, ‚machen‘, ‚stehen‘ und das Pseudoverb ‚sein‘. In der folgenden Tabelle sind die Wendungen in erster Linie nach den Angaben der Wörterbücher aufgelistet, sinn- gleiche Fragen, von denen es überall viele gibt, sind hier nur berücksichtigt, soweit sie mir bekannt oder zur Kenntnis gegeben worden sind:

	gehen		(sich) haben		leben
dän.	<i>hvordan gaar det dig</i>	agrie.	<i>πὼς ἔχεις</i>	estn.	<i>kuidas elate</i>
dtsh.	<i>wie geht es dir</i>	norw.	<i>hvordan har du det</i>	poln.	<i>jak żyjesz</i>
frz.	<i>comment allez vous</i>	poln.	<i>jak się pan ma</i>	↓	<i>jak się żyje</i>
nl.	<i>hoe gaat et met</i>	slk.	<i>ako sa máte</i>	russ.	<i>kak vy požívaete</i>
norw.	<i>hvordan går det</i>	slov.	<i>kako se imaš</i>	ukr.	<i>jak vy požívajete</i>
osrb.	<i>kak so Vam dže</i>	tsch.	<i>jak se máte</i>	↓	<i>jak žyvetšja tobi</i>
port.	<i>como vai</i>	ukr.	<i>jak sja majete</i>		
rom.	<i>co vai (cum Vus)</i>				
span.	<i>como te va</i>				

	machen		sein		stehen
alb.	<i>ç'bën</i>	alb.	<i>si jeni</i>	ital.	<i>como stai</i>
bulg.	<i>što praviš</i>	bulg.	<i>kak ste</i>	port.	<i>como está</i>
engl.	<i>how do you do</i>	gäl.	<i>conas atá tú</i>	schw.	<i>hur står det till</i>
grie.	<i>τι χάτετε</i>	grie.	<i>πὼς εἶσθε</i>	span.	<i>como está</i>
rum.	<i>ce mai faceți</i>	engl.	<i>how are you</i>		
skr.	<i>šta radiš</i>	rum.	<i>cum ești</i>		
		skr.	<i>kako ste</i>		
		slov.	<i>kako je s tabo</i>		
		türk.	<i>nasılsınız</i>		
		ung.	<i>hogy van</i>		

	Rest
fin.	<i>kuinka voitte</i> ; zu <i>voittaa</i> ‚siegen, überwinden, gewinnen‘
grie.	<i>πως τα περνάς</i> ‚wie gehst du (darüber) hinweg‘
isl.	<i>hvernig liður þer</i> , wörtl.: ‚wie Teil/Gelenk dir‘
lat.	<i>ut valetur</i> , etwa: ‚wie befindet man sich‘
↓	<i>quid valeas</i> , etwa ‚wie befindest du dich wohl‘
lit.	<i>kaip jiems sekasi</i> ; zu <i>sèkti</i> ‚verfolgen‘
osrb.	<i>kak so vam wjedže</i> ; wörtl. ‚wie führt sich euch‘
russ.	<i>kak dela</i> ‚wie (steht es mit deinen) Angelegenheiten‘

Kommentar

‚haben‘

‚Haben‘, nannte ich mehrmals¹ „Verbum an sich“. Es ist Platzhalter für jedes Verbum, das in einen Text sinnvoll eingefügt werden kann, vorzugsweise dann, wenn es mit einem Objekt verbunden wird, und das heißt, wenn mitgeteilt werden soll, dass zwei Sachen in einem Über-/Unterordnungsverhältnis stehen. Auch bei den Griechen war (und ist) das so.

Έχειν ‚haben‘ bezieht sich somit auf alles, was in jemandes Gewalt ist oder als in dessen Gewalt befindlich vorgestellt wird.

Der Bedeutung von *Έχειν* nähern wir uns am besten über das Deverbativum *ἔξις*, das gewöhnlich mit ‚das Haben‘² übersetzt wird.

Mit *ἔξις* erfasst ist alles, was man – besonders an Immateriellem – haben kann, z.B. eine körperliche Konstitution, Erfahrung, Geschicklichkeit, einen (passiven!) Seelenzustand. *Έξις* steht im Gegensatz zu *στέρησις* ‚Entbehrung, Mangel, Not‘ (also zum „Nicht-Haben“), die als unangenehm empfunden werden, weswegen *ἔξις* meliorativ bewertet wird. Daher auch: „gute körperliche Verfassung“.

Mit dem alten *πῶς ἔχεις* wurde gefragt, in welcher Weise dem *ἔχων* etwas verfügbar sei; oft ging es dabei um den körperlichen Zustand des Befragten, und dieser antwortete dann entweder *καλῶς* ‚gut‘ oder eben auch *κακῶς* ‚schlecht‘. So haben wir z.B. im NT, Mk. 2, 17 *οἱ κακῶς ἔχοντες* ‚denen es schlecht geht‘ = ‚die Kranken‘. Die Frage *πως ἐχετε* ist auch heute noch üblich und meint ‚wie befinden Sie sich?‘.

In eine andere Richtung weist das Medium *ἔχεσθαι* ‚sich behaupten, festhalten, zusammenhängen‘ (vgl. dagegen lat. *sē habēre*).

Dem griech. *ἔχειν* in der Bedeutung sehr nahe verwandt ist lat. *habēre*. Auch zu *ἔξις* gibt es etwas Verwandtes, nämlich *habitus* ‚das Sich-Geben‘, mehr auf die äußere Erscheinung bezogen, daher ‚Aussehen, Haltung, (äußerer) Zustand‘.

Im Unterschied zu griech. *ἔχεσθαι* kann lat. *se habēre* zur Beschreibung eines körperlichen oder seelischen Zustandes verwendet werden, z.B. *bene/male mē habeo* wörtlich ‚ich habe mich gut/schlecht‘, also ‚es geht mir gut/schlecht‘, oder *graviter mē habeo* ‚ich bin schwer krank‘. Anders als bei den Griechen wird in der Frage jedoch nicht ‚haben‘, sondern ‚sich befinden‘ (*valēre*) verwendet.

¹ Das letzte Mal in REITER (2002: § 179).

² *Έξις* ist damit freilich nicht ganz getroffen, besser wäre vielleicht „die *Habung“.

Dem Sinn von *se habēre* nähert man sich am besten über das Reflexivum. Damit wird der Habende gleich dem Gehabten gesetzt, wird jemand (am ehesten eine Person) sich selbst zum Objekt. Das ist sinnvoll, wenn angenommen werden darf, dass der Wille von der Person abstrahiert und diese als dem Willen untergeordnet verstanden wird. Da nun ‚haben‘ ein Platzhalter ist, können an seine Stelle andere Verben gesetzt werden, wenn es auf Spezialisierung ankommt, z.B. ‚(sich) führen‘, ‚(sich) fühlen‘, ‚(sich) verhalten‘ u.a., vgl. deutsche Wendungen wie *sich gut führen*; *sich gut/schlecht fühlen* usw.

In Mittel- und Ostmitteleuropa ist ‚sich haben‘ vertreten. Mit dem Reflexivum (bzw., wenn man es so sehen will, dem Medium³) besteht Verbindung zu lat. *sē habēre*. In der Frage wird ‚sich haben‘ in Mittel- und Ostmittel-Europa verwendet, vgl. tschech. *jak se máte*; es deckt sich mit agriech. *πως ἔχεις*. Obwohl diese Ähnlichkeit besteht, liegt doch keine Deszendenz von der Antike vor; die geographische Verbreitung macht das unwahrscheinlich. Eher ist mit einer Verbindung zu deutscher Sprachgewohnheit zu rechnen, die sich aber nicht in der Frage **wie hast du dich*, sondern in anderen, den lateinischen nicht unähnlichen Wendungen äußert.

So kann *sich haben* im Sinne von ‚sich betragen, sich verhalten‘ gebraucht werden (DWB 10, 53), auch als ‚sich fühlen‘ kommt es vor:

Bsp. 1: *Herder ist erstaunlich höflich, man hat sich wohl in seiner Gegenwart* (SCHILLER).

Ferner gibt es z.B. *gehab’ dich wohl!* (Abschiedsgruß), oder *Hab’ dich nicht so*, im Sinne von ‚mach’ keine Anstände!’ u.a.

So ziemlich auch tschech.: *míti se* ‚sich verhalten‘:

Bsp. 2: *přátelsky se míti k někomu* ‚sich zu jmdm. freundlich verhalten‘,

Bsp. 3: *kterak se mame k bohu mieti* ‚wie wir uns zu Gott verhalten sollen‘ (ŠTÍTNÝ, Anf. 15 Jh.).

Bsp. 4: *věci se mají špatně* ‚die Dinge stehen schlecht‘,

Bsp. 5: *měj se dobře* ‚gehab’ dich wohl!’

Frage nach dem Befinden schon recht früh:

Bsp. 6: *kak se gmas* (rukopis HRADECKÝ, 1. Hälfte 14. Jh.).

Bei den Polen ziemlich genauso:

Bsp. 7: *jak się masz* (MACZYŃSKI, 1564), und auch:

Bsp. 8: *mieć się dobrze* ‚sich wohl befinden/fühlen‘.

Auch bei den Kroaten:

Bsp. 9: *imati se dobro* ‚sich wohl fühlen‘ (Mitte 17. Jh.),

Bsp. 10: *dobro se Vami imam* ‚ich stehe mich gut mit Euch‘ (Anfang 16. Jh.).

Bei den Rumänen soll es lt. TIKTIN (1, 131) geben:

³ Zwischen Reflexivum und Medium besteht nur ein minimaler Unterschied. Dazu REITER (2002: § 77).

Bsp. 11: *a se avea bine cu cineva* ‚sich mit jmdm. gut stehen‘.

Im aksl. Schrifttum ist ein **iměti se* ‚sich haben‘ nicht belegt. Auch bei den Bulgaren scheint es **imam se* nicht zu geben. MIKLOSICH erwähnt zwar ein *imōšta se zlě* ‚... sich schlecht befinden‘, da die Quelle aber nicht identifizierbar ist, kann darüber nicht befunden werden.

Erwähnenswert ist alb. *e kam mirë me atë* ‚ich habe ein gutes Verhältnis zu ihm‘. Das deckt sich genau mit griech. *τα έχω καλὰ μὲν αὐτόν* ‚ich habe ein gutes Verhältnis zu ihm‘.

Bei den Albanern gibt es ferner das Medium *kihet*, gewöhnlich in der Wendung *të kihet parasyshe*, wörtl. ‚dass (es) vor Augen gehalten werde‘. Mit unserem Problem hat das nichts zu tun.

Von den Rumänen zieht sich nach Nordwesten hin eine Zone von ‚sich haben‘ mit ziemlich einheitlicher Bedeutung: ‚sich fühlen‘, ‚sich verhalten‘, ‚sich (irgendwie) befinden‘. Nur im mittleren Drittel wird ‚sich haben‘ auch in der Frage nach dem Befinden verwendet (Tschechen, Slovaken, Polen, Ukrainer). Im nördlichen Drittel (bei den Deutschen) wird ‚gehen‘, im südlichen ‚sein‘ bzw. ‚machen‘ (bei den Rumänen) gebraucht.

‚Sich haben‘ = ‚sich fühlen‘ usw. ist wegen ‚sich‘ von griech. *έχω* wie in *τα έχω καλὰ μὲν αὐτόν* zu trennen. Sie passen auch landschaftlich nicht zusammen. Das gilt auch für rum. *a se avea*, das Verbindung nach Norden hat, was auch dadurch bestärkt würde, dass es eine arom. Entsprechung (mit *se*) nicht zu geben scheint.

In griech. *πως έχεις* könnte sich die antike Wendung fortsetzen, doch scheint sie neben den neueren *πως είσθε* und *τι κάνετε* weniger gebräuchlich zu sein.

‚Sich haben‘ kann abhängig vom Kontext sowohl aktiv-evolutiv als auch passiv-durativ verstanden werden. Bsp. 2, 3 haben eher aktiv-evolutiven Sinn, Bsp. 1, 4, 5 wären passiv-durativ zu deuten.

‚gehen‘

Die Wendungen mit ‚gehen‘ haben zumeist aktiv-evolutiven Sinn. Einen Hinweis erhalten wir von fin. *voittaa* ‚überwinden‘ und griech. *περνάς*⁴; in diesem Sinne wären die rom. Wendungen zu verstehen, deutlich franz. *comment allez vous*, wörtlich ‚wie gehen Sie‘, verstehbar als ‚wie kommen Sie voran‘, oder vertraulich *comment ça va* ‚wie geht’s voran‘.

Eine der franz. Wendung gleiche sollen auch die Rumänen kennen: *cum merge fratele tău*⁵ wörtlich ‚wie geht dein Bruder?‘, worauf geantwortet werden kann *bolnav* ‚krank‘, dazu auch *imi merge bine/rău* ‚mir geht es gut/schlecht‘.

Ob es sich auch mit dtsh. *wie geht es dir* und dän. *hvordan gaar det dig* so verhält, ist schwer zu beurteilen. Von den romanischen Wendungen unterscheiden sie sich durch das Vorhandensein des Dativs. Zieht man die Verbindung zu dtsh. *wie ist es dir ergangen*, so erschiene *gehen* hier in der Bedeutung ‚auf jmdn. zukommen‘, damit überein stimmt nl. *hoe gaat het met jou*, wörtl. ‚wie geht es mit Ihnen (zu)‘. Damit wäre eigentlich nicht nach einer Aktivität (‚überwinden‘, wie franz.), sondern

⁴ Eine weniger gebräuchliche Wendung, soviel ich weiß.

⁵ Erwähnt bei TIKTIN 2, 968.

nach dem Geschick, nach einem Nehmen gefragt, dem der Befragte unterliegt. Wie wir nachher noch sehen werden, sind beide Interpretationen, die aktive wie die passive, möglich.

Die Frage nach dem Befinden *wie geht es dir?* ist schon mhd. bekannt:

Bsp. 12: *sage mir, wie gêt ez dir nû?* Darauf die Antwort z.B. *ez gêt mir übel*.

Nach DWB 5, 2471 stehe *ez* hier für *mîn dinc* ‚meine Dinge‘⁶, so dass die ganze Frage verstehbar ist als ‚wie gehen dir die Dinge voran?‘, genau so wie in den romanischen Wendungen. Mit dieser Interpretation überein stimmt die heute gebrauchte, eher saloppe Wendung:

Bsp. 13: *wie geht's, wie steht's?*,

wo die passiv-durative Bedeutung mit *stehen* erfasst ist, das allgemein als Gegensatz zu *gehen* verstanden wird: *Die Uhr geht, die Uhr steht*.

Schon mhd. finden sich aber auch Wendungen, die auf „Geschick“ hindeuten:

Bsp. 14: *ez gêt mir wol ze hande*.

Bemerkenswert ist hier die Präposition (*ze* ‚zu‘). An ihrer Stelle wird heute *von* gesagt (*es geht mir gut von der Hand*). Damit ist eine Uminterpretierung verbunden. Die passive Haltung des „Nehmens“ wird durch die aktive des „Gebens“ ersetzt.

Die osrb. Form der Frage *kak so vam dže* unterscheidet sich von der deutschen durch das Fehlen des Subjekts (*es*), für das die reflexive Verbform (*so ... dže*) steht, womit die Frage noch allgemeiner wird.

„machen“

„Machen“ ist von den bisher genannten am deutlichsten aktiv-evolutiv. Das engl. *how do you do* versteht sich heute als Begrüßungsformel und nicht mehr als Frage nach dem Befinden, eine Antwort wird darauf nicht mehr erwartet.

Als Frage funktionieren noch griech. *τι κάνετε* und rum. *ce mai faceți*. Griech. *τι κάνετε* ist die Frage nach dem Befinden, nicht die nach dem augenblicklichen Tun, in welchem Falle ein Adverb hinzugesetzt werden müsste: *εδώ* ‚hier‘ oder *τόρα* ‚jetzt‘. Rum. *ce mai faceți* ist die Frage nach dem Befinden. Das liegt an *mai* ‚mehr, noch, außerdem‘ (< lat. *magis*), womit *ce mai faceți* einer deutschen Wendung ... *und was machst du sonst so?* gleichkäme. Trotzdem gibt es im Deutschen noch einen Unterschied. Die Frage mit *gehen* bezieht sich auf das Befinden, die mit *machen* auf die Beschäftigung. Vgl. die folgende Gegenüberstellung:

Bsp. 15: *Wie geht's denn deinem Bruder?* *Der ist immer noch krank.*

Bsp. 16: *Was macht denn dein Bruder so?* *Der ist jetzt arbeitslos.*

Auskunftspersonen, die ich dazu befragt habe, waren mit dieser Anlage ausnahmslos einverstanden, was freilich nicht bedeuten muss, dass alle Deutschsprachigen dieser Einschätzung zustimmen würden. Beide Fragen liegen pragmatisch eng beieinander

⁶ Vgl. dazu russ. *kak dela*.

und so erklärt sich, dass die Frage mit ‚machen‘ in derselben Weise gebraucht werden kann wie die mit einem anderen Verbum.

Wie mir berichtet wurde, werden zumindest die südslav. Wendungen mit ‚machen‘ umgangssprachlich gebraucht⁷, was mir ein Anzeichen dafür ist, dass sie jüngeren Datums sind. Demnach scheint auch in Südosteuropa die Uminterpretation von der passiv-durativen zur aktiv-evolutiven Frageweise allmählich um sich zu greifen, vgl. den Kommentar zu Bsp. 14 oben.

‚sein‘ und ‚stehen‘

Im Süden und Südwesten wird die Frage nach dem Befinden mit ‚stehen‘ gestellt, z.B. ital. *come stai* ‚wie geht es dir?‘; iberoromanisch ist allgemein unter gewissen Bedingungen *stāre* (*estar*) an die Stelle von *esse* (*ser*) getreten. So wird *estar* verwendet, wenn es sich um einen akzidentellen Zustand handelt. *Estar* kann (außer durch *sein*) deutscherseits auch durch *sich befinden*, *liegen*, *sitzen*, *stehen*, *bleiben* wiedergegeben werden. *Ser* dagegen wird verwendet, wenn es um das Wesen einer Sache geht⁸.

Hier ist nicht einfach ein Verbum durch ein anderes ausgetauscht, sondern überhaupt eines erst eingesetzt worden, da nämlich ‚sein‘ (*esse*) ein Verbum nur der Form, nicht aber dem Inhalte nach ist⁹. Ein „echtes“ Verbum dagegen ist ‚stehen‘ (*stāre*), ebenfalls ein Platzhalter, mit Beschränkung jedoch auf die Verben der Bewegungslosigkeit, vgl. z.B. lat. *stāre* u.a. ‚sich (irgendwo) aufhalten‘, ‚sich befinden‘, ‚sich nicht rühren‘.

‚Stehen‘ bildet mit ‚sitzen‘ und ‚liegen‘ eine Triade. Sie muss sehr alt sei, da germ. und slav. die gleichen Wurzeln verwendet werden, vgl. dtsh. *stehen/sitzen/liegen*; russ.: *stojat’/sidet’/ležat’*¹⁰.

Warum gerade ‚stehen‘ und nicht ‚sitzen‘ oder gar ‚liegen‘ zum Allgemeinwort für die Bewegungslosigkeit geworden ist, kann ich zwar verbindlich nicht sagen, vermute aber, dass es mit seiner Position auf der „Stabilitätsskala“ zu tun hat. Auf diesen Gedanken bringt mich eine in DWB 17, 1472 zitierte Erklärung von ADELUNG¹¹:

Zit. 1: ‚*stehen*‘ ... bedeutet auf seiner kleinsten Seite ruhen, in welcher Stellung ein Körper zugleich die größte mögliche Höhe hat.

‚Stehen‘, ‚sitzen‘ und ‚liegen‘ vertreten Stabilitätsgrade; ‚stehen‘ den geringsten, ‚liegen‘ den größten, während ‚sitzen‘ eine Position im Mittelbereich der Skala einnimmt.

Wird die Position ‚stehen‘ in Minusrichtung überschritten, so kommt man in den Bereich „Bewegung“. Geht man von „Bewegung“ zurück in Plusrichtung, so gilt ‚stehen‘ als ‚schon stabil‘, geht man von ‚sitzen‘ in Minusrichtung, so gilt ‚stehen‘ als ‚noch stabil‘. Und das bedeutet: ‚Stehen‘ als Anfangsposition der Stabilitätsskala vertritt den gesamten Bereich „Bewegungslosigkeit“ und wird auf diese Weise zum Op-

⁷ Für diese Information habe ich Uwe HINRICHS zu danken.

⁸ BEDEL (1997: 319), ausführlicher und mit zahlreichen Beispielen FREYSSELINARD (1990: 20 f.).

⁹ Überlegungen dazu bei REITER (2002: § 47).

¹⁰ Bei diesen dreien handelt es sich um **ēti*-Verben, Anzeichen dafür, dass es sich um Media handelt.

¹¹ ADELUNG, Johann Christoph (1732–1806).

ponenten für ‚gehen‘, dem Vertreter für „Bewegung“. So gesehen, erfüllt ‚stehen‘ generische Funktion, es vertritt sowohl die ganze Skala als auch sich selbst gegenüber ‚sitzen‘ und ‚liegen‘. Damit stimmt ‚stehen‘ mit anderen Zeichen in generischer Funktion überein wie z.B. ‚hoch‘, ‚breit‘, ‚groß‘, ‚alt‘¹² oder ‚Student‘, ‚Bürger‘, ‚Wähler‘ und vielen anderen dieser Art¹³.

‚Sein‘ (*esse*) ist auf dem ganzen Balkan bekannt und, wie ich sagte, dem Inhalte nach kein Verbum, was man u.a. daran sieht, dass man auch ohne es auskommen kann, vgl. türk. *nasılsınız*, wörtlich ‚Sie – wie?‘. In dieser Weise russ. *kak dela*, wörtlich ‚Angelegenheiten – wie?‘, in ziemlich der gleichen Weise auch ukr. *jak vašy spravy*.

‚leben‘

Nur in Osteuropa bekannt, eher passiv-durativ zu deuten. Die poln. Wendungen gelten als salopp, wohingegen die russ. und ukr. als höflich empfunden werden. Die umgangssprachliche ist *kak dela*.

Allgemeinbefund

Interimsweise habe ich bisher von der „aktiv-evolutiven“ und der „passiv-durativen“ Frageweise gesprochen. Darüber ist jetzt weiter zu verhandeln.

Wonach wird gefragt? Nach einem Zustand oder auch nach einem Fortgang. Beide sind engstens miteinander verbunden, was verständlich wird, wenn man die Frage *perfektisch* interpretiert.

Das Perfekt ist eigentlich kein „Tempus“, als welches es in den Grammatiken geführt wird, sondern inhaltlich „zweigipflig“. Es umfasst „Disposition“ und den sich daraus ergebenden „Folgezustand“¹⁴, so dass vom einen aufs andere geschlossen werden kann. Wird auf die Frage nach der Disposition mit „gut“ geantwortet, wird angenommen, auch der Folgezustand sei „gut“; genauso bei der Frage nach dem Fortgang (dem Folgezustand), nur wird jetzt auf die Disposition rückgeschlossen. Es handelt sich hier um einen Vorgang, den ich „rekursiven Vergleich“ genannt habe¹⁵, und der eine der beiden semantischen Komponenten des Verbums ist.

Je nachdem, was für ein Verbum verwendet wird, zielt die Frage auf die Disposition (‚stehen‘) oder den Folgezustand (‚gehen‘, ‚machen‘) ab, ohne dass exakt darauf auch geantwortet würde. Wird auf dtsh. *wie geht es dir*, salopp *wie geht’s*, mit *gut!* geantwortet, so kann sich das auf den Fortgang der Dinge, ebenso aber auch auf die Disposition, meistens die Gesundheit, beziehen. Im Prinzip genauso bei griech. *τι κάνετε*, worauf gewöhnlich *καλά!* ‚gut‘ geantwortet werden kann, oder rum. *ce mai*

¹² REITER (1979: § 13).

¹³ Die generische Funktion von Personenbezeichnungen männlichen Geschlechts wird aus Gründen der „political correctness“ zumal in Deutschland bekämpft.

¹⁴ Darüber REITER (2002: § 44). Als Musterbeispiel wird agriech. *οἶδα* genannt. Es ist das Perfekt zu *εἶδω* ‚ich sehe‘, bedeutet aber nicht ‚ich habe gesehen‘, sondern ‚ich weiß‘.

¹⁵ Der „rekursive Vergleich“ besteht darin, dass ein Folgezustand fortlaufend mit dem ihm vorausgehenden verglichen und danach beurteilt wird, ob der Sachverhalt beschaffen ist, wie es das Verbum mitteilt. Näheres bei REITER (2002: § 41).

faceți mit der Antwort *bine!* ‚gut‘. Das skr. *šta radiš* gilt als synonym mit *kako je zdravlje* ‚wie ist die Gesundheit?‘. Darüber weiter unten.

Einige Verben funktionieren an sich schon „zweigipflig“, so wohl ‚leben‘, vielleicht auch ‚haben‘. Charakterlos ist ‚sein‘, das voll zu Lasten des Empfängers geht, vernünftigerweise aber im Sinne der „Zweigipfligkeit“ beantwortet wird, u.z. mit einem Adverb, z.B. skr. *kako si* mit *dobro!* ‚gut‘ und nicht etwa mit **dobar/dobra*, das die Antwort auf *kakav/kakva si* wäre.

Die Frage mit ‚sein‘ ist balkanweit bekannt. Da sie die primitivste Art der Frage ist, liegt der Verdacht nahe, dass es sich hier um eine „Kreol-Erscheinung“ handelt¹⁶, in welchem Falle dann auch mit einer Verflachung der Seinsvorstellung zu rechnen wäre.

Das hat sich geändert, denn an die Stelle des ‚sein‘ ist im Südosten umgangssprachlich das Vollverb ‚machen‘ getreten (vgl. Anm. 7). Nicht betroffen davon sind die Ungarn, bei denen sich *mit csinász (itt)* ‚was machst du (da)?‘ auf die aktuelle Tätigkeit bezieht, und, soweit ich sehe, auch die Slovenen, mit deren *kaj delaš* ebenfalls nach der Tätigkeit gefragt wird.

An den südosteuropäischen Fragen mit ‚machen‘ irritiert das Fragewort: ‚was‘ (*ti, ce, ȕ, šta, što*) anstelle des sonst üblichen ‚wie‘. Dass eine auch das ‚was‘ bedienende Antwort erwartet wird, erweist sich, wenn die Frage nach einem Dritten gestellt wird. So etwa, wenn zwei Personen nach längerer Zeit zusammenkommen und sich die eine bei der anderen nach gemeinsamen Bekannten erkundigt:

Bsp. 17: *A šta radi Nada? Udata je!* ‚Verheiratet!‘

A Ivo? Studira u Beogradu! ‚Studiert in Belgrad!‘

A majka mu? Umrta je prošle godine! ‚Voriges Jahr gestorben!‘

A tvoj brat? Šta da radi, zdrav je! ‚Was soll er (schon) machen, gesund ist er!‘

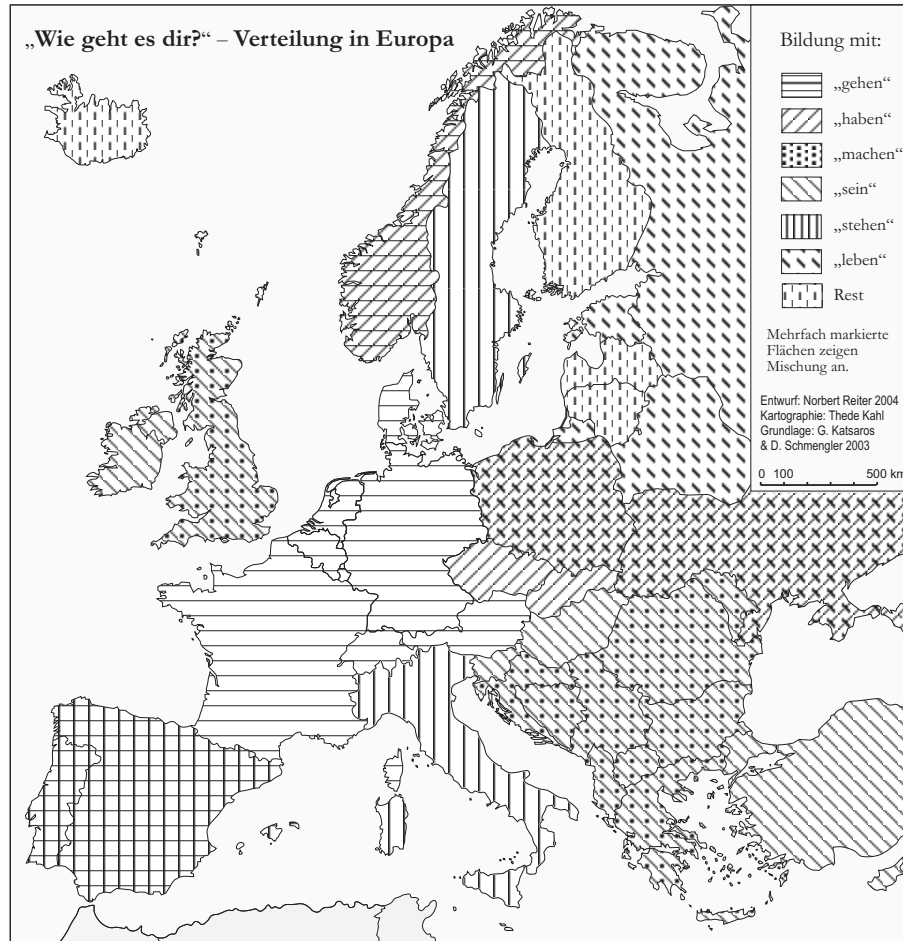
Ist der Befragte nicht in der Lage oder nicht willens, sich näher einzulassen, so kann er die Sachlage ganz allgemein mit ‚gut‘ (*dobro* etc.) charakterisieren, was etwa einem „o.k.“ gleichkäme und als Kurzformel für eine auf ‚was‘ erwartete Antwort zu verstehen ist. Damit wird sowohl die Disposition als auch der daraus folgende Zustand erfasst.

Was hier besprochen wurde, ist notgedrungen nicht vollständig. Dafür bedürfte es weiterer diatopischer, vor allem aber auch diastratischer Informationen.

Literatur

- BEDEL, J.-M. (1997): *Grammaire de l'espagnol moderne*. Paris.
 DWB = GRIMM, J & GRIMM, W. (1854–1984): *Deutsches Wörterbuch*. 33 Bde. Leipzig, Berlin.
 FREYSSELINARD, E. (1990): *Ser y estar*. Paris.
 REITER, N. (1979): *Komparative*. Berlin.
 REITER, N. (2002): *Balkansprachliche Übersetzungen russischer Gerundien*. Wiesbaden.
 TIKTIN, H. (1903–1927): *Dicționar român-german. Rumänisch-deutsches Wörterbuch*. 3 Bde. Bukarest.

¹⁶ Davon scheint es auf dem Balkan mehrere zu geben, wie Uwe HINRICHS annimmt, der auf diesem Gebiet hervorragende Kenntnisse hat.



Weisheit und Haltung (MILAN PRUCHA)

Ein französischer Aufklärer hat die Philosophen als seltsame Vögel bezeichnet: nur im Nebel werden sie dick. Ist jetzt einer auch in Ihren schönen südeuropäischen Garten zugeflogen, möchte er doch nicht mit den Steinen sofort wieder verjagt werden. Nicht um den Garten zu benebeln, sondern um die hier wachsenden Früchte zu genießen, ist er für ganz kurz da. Wie es dazu gekommen ist, lässt sich in zwei Sätzen erklären: Die neuesten radikalen Verbesserungen der Arbeitsmöglichkeiten an Berliner Universitäten haben in einem Raum einen Balkanologen und einen Philosophen halb geheim zusammengeführt. Wen wird überraschen, dass der letztere von dieser ihm gebotenen Gelegenheit profitieren mochte? Seltsamerweise geht es dabei um ein ernstes philosophisches Problem, dass aber auch die Nichtphilosophen quält.

Unterstellen wir, dass die den Göttern näher Stehenden sich nicht geirrt haben, wenn sie diese Nähe als ‚Liebe zur Weisheit‘, also Philosophie, zum Maßstab der glücklichen Lebensführung machen wollten. Man mag sich unterwegs von den Göttern entfernt haben, die Liebe zur Weisheit, oder, folgt man HEGEL, die Weisheit selbst hat dadurch nicht an Bedeutung verloren, sondern eher gewonnen. Was ist aber die Weisheit? ‚Das Buch der Weisheit‘ im Alten Testament bietet einen der Belege, dass die Philosophie kein Monopol auf diese besitzt. Die philosophische Weisheit hat aber ihre Eigenart, die sich vielleicht am besten an der Schwelle verstehen lässt, wo ihre Bindung an den Glauben sich löst und sie in den Bereich des durch den Menschen ohne göttliche Gnade Erreichbaren gelangt. Man sähe es etwa an der Weisheitsauffassung des Buddhismus: Der menschliche Schmerz entstehe durch perpetuelles Verfließen aller Dinge, Verfließen von allem was man begehrt. Deswegen könne man sich dem Schmerz kaum anders als durch die Unterdrückung des Begehrens entziehen. Die altgriechischen, aber auch die römischen Philosophen – die Kyniker, die Kyrenaiker („Hedonisten“), die Stoiker, die Epikureer – haben mit den begrifflichen Mitteln ein sehr ähnliches Problem angegangen, nämlich die Möglichkeit des Glücks oder des Wohls für die Menschen, die ihr äußeres Schicksal nur sehr begrenzt bestimmen können. Abstrahieren wir von den Unterschieden zwischen den einzelnen Schulen, haben wir zwei wichtige Techniken, wie dies erreicht werden sollte, zu benennen: Auch in der Philosophie ist es einmal der Verzicht auf das Begehren, zum anderen aber ein dem Äußerlichen nicht verfallener, sondern distanzierter und kultivierter Genuss. Beide Momente werden miteinander unterschiedlich kombiniert und die Kultivierung des Genusses bis zum Genuss der Unabhängigkeit selbst erhoben. Man hat versucht, diese Wege zum Glück unter dem Begriff der „inneren Freiheit“ philosophisch zusammenzufassen und dabei sogar – wie wir meinen – fälschlich unterstellt, dass in diesem Begriff oder Ideal die griechisch aufgefasste Lebensführung ihren Gipfel finde. Die „innere Freiheit“ ist nicht die Freiheit schlechthin, dank der Macht über alles, die nur Gott besitzen könne, sondern die Fähigkeit, über alles, worüber man nicht verfügen kann, sich zu erheben: man müsse, sagt SOKRATES in PLATONS „Apologie“ (41 c,d) „dies eine Richtige im Gemüt halten, dass es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tode.“

Auch wenn wir die „innere Freiheit“ nicht für das letzte Wort der Philosophie in ihrer Suche nach der glücklichen Lebensführung halten – die Gründe dafür und die Alternativen zu einer, wie wir kritisch sagen möchten, *bloß* inneren Freiheit können

im Rahmen dieses bescheidenen Beitrags nur andeutungsweise erörtert werden – lässt sich doch eine allgemeinere Frage stellen: Auf welche Weise wird da die Lebensführung eigentlich angesprochen? Als ein „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“, „Was darf ich hoffen?“ – wollen wir uns an KANT (Kritik der reinen Vernunft, B 832–833) anlehnen? Oder vielleicht noch anders?

Es scheint möglich, den weiteren und vielleicht entscheidenden Schritt aufgrund einer ganz einfachen Überlegung zu wagen. Macht uns glücklich, was wir über den Stand der Dinge in der Welt erfahren? Eine nüchterne Antwort wird besagen, dass dies manchmal der Fall ist, oft aber auch nicht. Das gleiche gilt auch über die Freude, die uns als Tätigen begegnet oder sich entzieht. Vielleicht bieten also das Erkennen und Handeln in sich selbst doch nicht einen ausreichenden und angemessenen Zugang zum Glück, das ohne sie zwar undenkbar ist, aber nach einer noch tieferen Verankerung verlangt.

Hier wird es nützlich, zu dem Begriff der „inneren Freiheit“ noch einmal zurückzukehren. Was sollte ihr die ihr eigentümliche Kraft verleihen? Falls es sich nachweisen lässt, dass sie weder auf das Erkennen noch auf das Handeln reduzierbar ist, was kann sie dann noch mehr bieten? Die elementare Antwort wird kaum strittig sein: Diese Freiheit bedeutet eine *Haltung*. Das ist ein Vermächtnis, das auch die aufzunehmen haben, die die Freiheit auf eine bloß innere nicht begrenzt haben wollen und auf einen anderen Freiheitsbegriff aus sind, um diesen in den Dienst einer Haltung zu stellen, die die Menschen dem Glück noch näher bringt.

Damit ist aber genau der Punkt erreicht, an dem sich der Philosoph auf die Spracherfahrung zu stützen versuchte. Das „aliquo modo se habere“ bezeichnet die Tradition mit dem Terminus „Habitus“, „Disposition“, „Haltung“, die in der gewöhnlichen Sprache auch etwa „Verfassung“, „Zustand“, „Gesinnung“, „Gemütsstimmung“, „Fähigkeit“, „Vorkehrung“, „freiwillige Verfügung“, „freie Verfügung über sich selbst“, etc. bedeuten. Das deutsche „Wie geht es?“ unterscheidet sich nicht von dem französischen „Comment ça va?“, während die Engländer mit dem „How do you do?“ mehr als mit dem „How are you?“ das aktive Moment der Disposition zum Ausdruck bringen, das auch im Russischen „Kak vy poživajete?“ (wörtlich etwa: „Wie führen Sie Ihr Leben?“) anklingt. Dem nur sehr bescheiden sprachlich kompetenten Philosophen schien es überraschend, dass der lateinischen Habitus-Formel am meisten das tschechische „Jak se máte?“ in wörtlicher Übersetzung „Wie haben Sie sich?“ entspricht. Von dem Sprachwissenschaftler hat er sich zuerst über die Möglichkeiten, auf eine zulässige Weise im Deutschen der lateinischen Formel nahe zu kommen, belehren zu lassen, und verdankt ihm eine fachkompetente Auskunft, dass nicht nur in der tschechischen, sondern ebenso in mehreren anderen Sprachen ähnliche Redewendungen vorkommen. Warum aber?

Die Vielfalt der um den „Habitus“ kreisenden sprachlichen Ausdrücke macht plausibel, dass es berechtigt ist, das „se habere“ als potenzielles Drittes zum Erkennen und Handeln in Betracht zu ziehen. Genau in diesem Zusammenhang scheint es nötig, gleich am Anfang einem Missverständnis vorzubeugen: Man könnte versucht werden, in folgenden Ausführungen die offensichtliche Disproportion zwischen der Bescheidenheit der sprachlichen Ausgangsposition und der Ausführlichkeit ihrer philosophischen Deutung zu monieren. In der Tat: es geht um eine einzige Redewendung! Trotzdem wäre damit der Clou der Sache verfehlt: das Staunen darüber (vom

Anfang an hat man die Philosophie als eine aus dem Staunen geborene qualifiziert), wieviel vom Sinn ein scheinbar banaler und allgemein verständlicher Satz im Keim enthalten und ins Spiel bringen kann. Der Philosophie geht es dabei nicht um die Haltung allgemein, sondern um eine ihr entsprechende. Was das etwa bedeutet, lässt sich, wie gesagt, schon der „inneren Freiheit“ entnehmen: Haltung angesichts der Wirklichkeit insgesamt, der Wirklichkeit als solcher. Die letztere wird dabei nicht bloß betrachtet: der Haltung ist zu verdanken, dass die festgestellte Gunst oder Ungunst der Lebensumstände nicht über die Möglichkeit, glücklich zu sein, direkt entscheidet. Ähnlich steht es mit dem Handeln. Auch hier ermöglicht die Haltung eine Korrektur: Man kann sich über die Grenzen unseres Könnens erheben. Die philosophische Haltung und die Weisheit, auf die sich diese stützt, befreien uns also von dem unmittelbaren Zwang des in der Welt Vorkommenden.

Verweilen wir einen weiteren Augenblick bei dem noch nicht zureichend bestimmten Haltungsbegriff, um auf die ersten Konsequenzen hinzuweisen, zu denen er führt. Sagt man einem Nichtphilosophen, dass dieser Begriff die traditionelle Teilung der Philosophie in die theoretische und die praktische sprengt, wird es ihn wahrscheinlich wenig berühren. Zieht man aber daraus die Konsequenz, dass die Moral allein außerstande ist, unsere Lebensführung zu bestimmen, dann kann man kaum mit der allgemeinen Zustimmung rechnen. Am ehesten wäre sie noch von den Existenzphilosophen zu erwarten, die diese These als eine Bestätigung ihres eigenen Standpunktes ansehen können. Es ist sicherlich möglich, die „Existenz“ als Begriff für Haltung zu interpretieren. Welche aber? Da jede Anlehnung an die Dinge für HEIDEGGER und SARTRE den Verzicht auf Freiheit, die Verfallenheit und die Unauthentizität der Existenz bedeutet, modifizieren sie zwar, aber befürworten immerhin den Haltungstypus, der schon als „innere Freiheit“ entdeckt und vertreten worden ist: Nicht das Glück, sondern die Unmöglichkeit des Glücks präsentieren sie dabei als die Botschaft der Philosophie. Damit wird aber auch deutlich, worin die Vertiefung der Haltung „innere Freiheit“ und die Zurückweisung ihrer existenzphilosophischen Auslegung bestehen könnte: im Nachweis nämlich, dass das Glück oder die Authentizität nicht in einer pauschalen Abwendung von den Dingen zu suchen ist, sondern eher *in einer angemessenen Weise, diesen zu begegnen*.

Die Geschichte der Stoa hat gezeigt, dass die Irrelevanz jedes konkreten Lebensereignisses auf zweifache Weise begründet werden kann: entweder durch die Notwendigkeit, sich über alles im Leben Vorkommende völlig zu erheben, oder aber durch die Zustimmung zu allem, was in der Welt geschieht, u.z. wegen der Zugehörigkeit eines beliebigen Dinges und Ereignisses zum angeblich harmonischen Universum. Verwirft man die beiden kontrafaktischen Annahmen einer ganz absurden oder einer uns voll bergenden Welt und gibt es nichts, was die Menschen zum Glück vorbestimmt oder zum Unglück verurteilt, dann verlegt sich die Suche nach dem Glück voll *in* diese Welt selbst. Die Begegnung mit beliebigem Seienden müsste dann dank einer weisen Haltung in ein Ereignis, das das Glück fördert oder wenigstens nicht völlig unmöglich macht, verwandelt werden können.

Es lässt sich hoffentlich zeigen, dass die Philosophie – zwar nicht immer direkt und thematisch, trotzdem seit je – Ansätze für einen solchen Zugang zur Wirklichkeit geboten hat und in ihrer Geschichte auf diesem Felde beträchtliche Fortschritte verzeichnen kann. Etwas zu einfach gesagt: Sie hat immer versucht, dem Menschen

das „Sein“ näher zu bringen und ihn dem „Nichtsein“ zu entreißen. Dies kann im eigentlichen Sinne nur dann gelingen, wenn das Sein nicht mehr als höchstes oder privilegiertes Seiendes (Gott, Geist, Wasser, Feuer, Materie) oder als ein Ganzes des Seienden (noch einmal Gott, aber in einem bestimmten Sinne auch Chaos) aufgefasst wird, sondern als die Fähigkeit der Dinge, mit Hilfe ihrer eigenen Verfasstheit den Status eines Seienden, eines bestimmten Etwas zu erreichen und zu bewahren, also zu besitzen. Das war ungefähr oder unter anderem der Sinn des von ARISTOTELES erfundenen Wortes *entelecheia*, das im 15. Jahrhundert vom Hermolaus BARBARUS ins Lateinische als „perfectihabia“ übersetzt und von HEIDEGGER mit „Sich-im-Ende-Haben“ verdeutscht worden ist. „Habitus“ zeigt sich damit als eine nicht nur den Menschen, sondern alles Seiende betreffender Begriff – also als eine Kategorie. „Sein oder Haben?“, „Être et Avoir“ – eine schwierige Kontraposition, die in einer marxistisch-humanistischen oder christlich-existenzialistischen Fassung E. FROMM und G. MARCEL beschäftigte, bedeutet sicherlich in der Sprachwissenschaft kein einfaches und kein zweitrangiges Thema. Trotzdem glauben wir, dass der eben skizzierte Seinsbegriff die Möglichkeit bietet, beides im Sinne einer simplen Formel miteinander angemessen zu verbinden: *Sein*-haben, einerlei ob als jegliches Seiende, oder als Mensch, der auch Sein so haben kann, dass er sich im Sein hält. Ist dies nicht das Entscheidende von all dem, was man besitzen kann? Haltung wäre dann der *entelecheia* verwandt, wie sie dem Menschen als seine Seinsweise angemessen ist.

Dass sich aber das „Sein haben“ nicht auf die bloße Lebenserhaltung reduzieren lässt, zeigen die Begriffe, die am meisten als Ziel von allen philosophischen Bestrebungen anerkannt werden: Die Wahrheit, eine „Idee“, die dadurch im Sein zu verweilen hilft, dass man den Dingen, so wie sie sind, begegnet; das Gute, ein Leitbegriff, der uns darauf orientiert, die Dinge entsprechend ihrer Seinstüchtigkeit zu beurteilen, sie zum wahren Sein zu erheben und dadurch auch eigenes Sein zu pflegen; das Schöne und das Erhabene, in denen die Dinge und die Kunstwerke sich fähig erweisen, die Präsenz des Seins im Seienden sinnlich unmittelbar und dem entsprechend erlebbar zu machen, wie das Denken Seiendes zum intellektuellen Seinsgenuss führen kann.

So wird deutlich, worauf man in der philosophisch aufgefassten Suche nach dem Glück aus ist: Es geht darum, sich im Sein zu halten und es so zu haben, wie es uns die Wahrheit, das Gute, das ästhetische Erlebnis des Schönen und des Erhabenen, wie auch die intellektuelle Begegnung mit dem Sein im Seiendem vergegenwärtigen. Dass sie dies tun, bestätigt auch, dass das „sich im Sein halten“ und das „Sein haben“ eine dem Menschen offen stehende Möglichkeit bedeutet, und dass es dafür keine ein für allemal vorgegebene unüberschreitbare Grenze gibt. Diese Auffassung der Weisheit verkündet, ohne den Boden der Philosophie auch im Mindesten zu verlassen, die Ansprüche, die bei Aristoteles durch eine theologische Verfärbung noch gekennzeichnet sind: „Man darf nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, soweit es uns möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zweck zu tun, dem Besten, was in uns ist, nachzugehen“ (Mikromachische Ethik, 1177b).

Wegen den obigen nicht immer leicht nachvollziehbaren Ausführungen könnte man vielleicht den Eindruck gewinnen, dass sich der Philosoph bei der Auslegung des

„aliquo modo se habere“ durch die eigene Sache allzu sehr hinreißen ließ, und deswegen das, was ihn mit dem Sprachwissenschaftler verbindet, außer acht gelassen hat. Einem solchen Vorwurf möchte er im Abschluss mit einigen knappen Bemerkungen entgegnen, die zeigen sollen, dass auch die philosophische Grundüberzeugung, die seine Ausführungen trägt, ein intensives Bündnis zwischen der Philosophie und der Sprachwissenschaft unterstellt.

Man hat mehrmals versucht – und es ist hier zuerst an Aristoteles zu denken – die Philosophie als eine strenge Wissenschaft aufzubauen, die bei den ersten absolut gewissen Prinzipien ansetzt, um damit auch alle ihre weiteren Ausführungen völlig abzusichern. Derselbe Aristoteles hat aber selbst dieser Konzeption der philosophischen Wissenschaft die Dialektik als eine Kunst des Argumentierens, das von den wahrscheinlichen Annahmen ausgeht, entgegenstellt. Hält man sich an die aristotelische Bestimmung der Dialektik und hält man die Möglichkeit, irgendwelche unhintergehbare Prinzipien wissenschaftlich aufzustellen, für illusorisch, dann hat man einen schwerwiegenden Grund, in der Philosophie für einen dialektischen Standpunkt zu optieren. Spätestens seit Sokrates ist die Philosophie als Dialektik mit der Untersuchung der Sprache verbunden. Dass man das Sein, das Hauptthema der Philosophie, schon sehr früh aufgrund der Spracherfahrung untersucht hat, ist ganz und gar berechtigt: hat man über alles Mögliche zu sprechen, dann kann es kaum überraschen, dass die Sprache das Sein des Seienden in allen seinen Schattierungen „institutionalisieren“ musste. Darum ist die Sprache – unter anderem – auch ein Schatz der sedimentierten Seinserfahrung. Bedeutet das aber, dass die Philosophie nur als Philosophie der Sprache gerechtfertigt werden kann? Diese in der „analytischen Philosophie“ häufig vertretene These lässt sich, wie wir meinen, kaum aufrechterhalten. Sie verwandelt die Sprache in ein Gefängnis, aus dem man zur „Wirklichkeit“ herauskommen möchte, aber nicht herauskommen kann. Es ist nämlich zu fragen: Ist die sprachliche die einzige Seinserfahrung? Zählt nicht philosophisch auch die, die man in der Wissenschaft, im sozialen Leben etc. machen kann? „Filtriert“ vielleicht die Sprache alle Erfahrungen so intensiv, dass es deswegen keinen „Überschuss“ über das Sprachliche hinaus geben kann? Es fällt uns schwer, das zu glauben. Eine andere Position, die hoffentlich auch der obige Beitrag über „aliquo modo se habere“ bestätigt, scheint uns viel plausibler: Philosophie wird ebenso gelähmt, wenn sie sich von der Sprachwissenschaft isoliert, wie wenn sie sich nur als Sprachphilosophie versteht.