

Jochem Hennigfeld
Geschichte der Sprachphilosophie

Jochem Hennigfeld

Geschichte der Sprachphilosophie

Antike und Mittelalter



1994

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hennigfeld, Jochem:

Geschichte der Sprachphilosophie / Jochem Hennigfeld. – Berlin ;
New York : de Gruyter.

Antike und Mittelalter. – 1993

ISBN 3-11-013981-2

© Copyright 1993 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Für Maria,
Ursula und Michael

INHALT

EINLEITUNG	1
I. HERAKLIT	
Die Ambivalenz des Namens	4
1. Lógos und Sprache	4
2. Sprache und ónoma	8
II. PARMENIDES	
Sein und Sprechen	14
1. Lógos und Sprache	14
2. Sprache und ónoma	16
III. PLATON	
Die Grundlegung der Sprachphilosophie	23
1. Die sprachphilosophische Diskussion vor Platon . . .	23
2. Die Richtigkeit der Namen: <i>Kratylos</i>	27
3. Die Wesensbestimmung des lógos: <i>Theaitetos</i> , <i>Sophistes</i>	54
4. Der Sprachskeptizismus des <i>Siebten Briefes</i>	66
IV. ARISTOTELES	
Die Wesensbestimmung der Sprache im Horizont der Logik	71
1. Die Sprachbestimmung in <i>De interpretatione</i> (Kap. 1–5)	71
a) Die Vermittlungsfunktion der Sprache	71
b) Die Wesensbestimmung des ónoma	78
c) Die Wesensbestimmung des rhêma	85
d) Die Wesensbestimmung des lógos	89
e) Die Wesensbestimmung des lógos apophantikós .	91
2. Sprachanalyse in <i>Poetik</i> und <i>Rhetorik</i>	94
V. DIE STOA	
Laut und Bedeutung	104
1. Die Philosophie und ihre Teilgebiete	104

2. Dialektik I: Über die Stimme	108
3. Dialektik II: Über das lektón	114
VI. AUGUSTINUS	
Äußeres Zeichen und inneres Wort	125
1. Das Wort als Zeichen: <i>De dialectica</i>	125
2. Die Abwertung der Sprache: <i>De magistro</i>	133
3. Das Wort in der christlichen Verkündigung: <i>De doctrina christiana</i>	146
4. Das Wort Gottes: <i>De trinitate</i>	153
VII. ANSELM VON CANTERBURY	
Wort und Bedeutung	168
1. Das Wort Gottes: <i>Monologion</i>	168
2. Das Sprachproblem des ontologischen Arguments: <i>Proslogion</i>	174
3. Bedeuten und Benennen: <i>De grammatico</i>	177
4. Die Wahrheit der Rede: <i>De veritate</i>	182
VIII. THOMAS VON AQUIN	
Die Aufwertung des Zeichens	189
1. Die Wesensbestimmung der Sprache in <i>De veritate</i> . .	190
a) Das Wesen des Wortes (q. 4)	190
b) Die Sprache der Engel (q. 9)	194
c) Das belehrende Wort (q. 11)	199
2. Theologie des Wortes: <i>Summa theologiae</i>	209
a) Die Benennbarkeit Gottes (I, q. 13)	210
b) Merkmale des Wortes und der Sprache	216
3. Das innere Wort: <i>Super evangelium S. Ioannis lectura</i> . . .	223
4. Die Entstehung der Sprache: <i>In libros Peri Hermeneias expositio</i>	228
IX. MEISTER ECKHART	
Das mystische Wort	236
1. Gottes Schöpfung als Wortung: <i>Lateinische Werke</i> . . .	236
2. Die Verkündigung des Unaussprechlichen: <i>Deutsche Predigten</i>	248
X. WILHELM VON OCKHAM	
Die Logik der Zeichen: <i>Summa logicae</i>	260
1. Der Terminus (I, 1–4)	261

2. Der Name (I, 5, 10–12)	268
3. Das Universale (I, 14, 15)	272
4. Die Supposition (I, 33, 63, 64)	278
XI. NIKOLAUS VON KUES	
Präziser Name und menschliches Wort	292
1. Der Aufstieg zum nomen ineffabile: <i>Idiota de mente</i> . .	292
2. Die Welt als Zeichen: <i>Compendium</i>	303
RÜCKBLICK	316
LITERATURVERZEICHNIS	327
NAMENREGISTER	338
SACHREGISTER	341

EINLEITUNG

Ernst Cassirer hat 1923 in seinem ersten Band zur *Philosophie der symbolischen Formen* festgestellt, daß eine Darstellung der Geschichte der Sprachphilosophie ein Desiderat sei (²1953: 55 Anm. 1). Diese Feststellung trifft auch heute – etliche Jahre nach dem ‚linguistic turn‘ und nach der Hochkonjunktur sprachphilosophischer Publikationen – noch zu. Zwar war die in zwei Teilen publizierte Nachschrift der Vorlesungen Eugenio Coserius (*Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Tübingen ²1975, 1972) ein wichtiger Schritt; aber auch dieser Versuch blieb vorläufig und unvollständig. Dem Mangel einer Gesamtschau steht eine nur noch schwerlich zu überblickende Fülle von Untersuchungen gegenüber, in denen sprachphilosophische Ansätze einzelner Autoren oder Teilaspekte der historischen Entwicklung philosophischer Sprachreflexion thematisiert werden. Eine Orientierung fällt um so schwerer, als die genuine Frage der Sprachphilosophie – *Was ist die Sprache?* – mit Problemstellungen der Linguistik, Grammatik, Semiotik, Logik etc. verbunden wird. Das ist allerdings nicht erst das (späte) Resultat eines grundlegenden Verdachts gegenüber der metaphysischen Wesens-Frage; sondern diese Verknüpfung ist bereits sehr früh in der Entfaltung ebendieser Frage nach dem Wesen der Sprache zu beobachten. Das kann in den folgenden Darlegungen vielfach belegt werden.

Der hier mit dem ersten Band vorgelegte Versuch einer Geschichte der Sprachphilosophie hat sich zu bescheiden. Vollständigkeit im Sinne einer lückenlosen Erfassung aller einschlägigen Texte wurde nicht angestrebt (und übersteigt wohl auch die Kraft eines einzelnen). Dennoch soll – wenigstens im Ansatz – das Ganze einer geschichtlichen Bewegung sichtbar und insofern der anspruchsvolle Titel „Geschichte der Sprachphilosophie“ gerechtfertigt werden. Ob der Verfasser auf diese Weise der ‚antiquarischen‘ Betrachtung ausweicht, um den Verlockungen ‚monumentalischer‘ Geschichtsschreibung zu erliegen, mag dahingestellt sein – wenn es nur gelingt, dem Leben philosophischer Begriffsarbeit (in einem begrenzten Bereich) einen Dienst zu erweisen.

Für die historische Rekonstruktion der Sprachphilosophie sind die folgenden methodischen Leitfragen bestimmend:

1. In welcher Weise wird die Sprache fragwürdig und so zum Gegenstand philosophischer Reflexion?
2. Lassen sich in den verschiedenen Ansätzen einheitliche Grundzüge ausmachen?
3. Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Sprache und den anderen philosophischen Wissensgebieten?
4. In welchem Sinne gibt es eine Kontinuität in der philosophischen Diskussion über die Sprache? Welche epochenspezifischen Probleme lassen sich aufweisen?
5. Welche Phänomene sprachlichen Ausdrucks rücken bei der philosophischen Analyse in den Vordergrund?

Der Versuch, diesen Fragen nachzugehen, ist nicht von der Intention geleitet, die Sprachphilosophie zur *prima philosophia* zu erheben. Sprachphilosophie ist nicht mit Ontologie oder Metaphysik (oder mit einer anderen philosophischen „Disziplin“) gleichzusetzen, wengleich sich sprachphilosophische Implikationen in fast allen philosophischen Problemstellungen und den entsprechenden Lösungsversuchen nachweisen ließen. Aber es ist auch zu betonen, daß die Frage nach dem Ursprung und dem Wesen der Sprache nicht auf ein Nebengleis der Philosophie führt. Nicht zuletzt die historische Besinnung wird deutlich machen, auf welcher vielfältigen Weise die Analyse der Sprache mit den zentralen Themen der Philosophie zusammenhängt. „Philosophie ist schlechthin und wesentlich eins; sie kann nicht geteilt werden; was also überhaupt Philosophie ist, ist es ganz und ungeteilt.“ Dieses Diktum Schellings aus der *Philosophie der Kunst* (SW V, 365) gilt auch für ein postmetaphysisches Denken, das von der Zielsetzung eines absoluten Systems Abschied genommen hat.

Die vorliegende Untersuchung sieht ihre Hauptaufgabe nicht darin, möglichst viele Begriffe oder Theorieansätze der antiken und mittelalterlichen Sprachanalyse zu aktualisieren. Wohl aber wird aufzuweisen sein, daß im Verlauf des philosophischen Fragens nach dem Eigentümlichen der Sprache Entscheidungen fallen, die unser gegenwärtiges Sprachverständnis maßgebend mitbestimmen. Das betrifft nicht nur die kontroversen Problemstellungen in der Sprachphilosophie und Sprachanalyse unseres Jahrhunderts. Sondern: Sofern allein der Mensch das sprechende Lebewesen ist und die Sprache ohne

ihren Bezug zur Erkenntnis nicht philosophisch thematisiert werden kann, ist das menschliche Selbst- und Weltverständnis überhaupt betroffen.

Die einzelnen Kapitel sind so angeordnet, daß zunächst einzelne Texte oder Textstücke im Zusammenhang vorgestellt und interpretiert werden. Die abschließenden Zusammenfassungen orientieren sich, ohne einem festen Schema zu folgen, an den aufgeführten Leitfragen und versuchen, die behandelten Texte in den historischen Zusammenhang einzuordnen.

Das Buch wendet sich nicht nur an den Fachgelehrten. Es möchte vor allem auch Studierende und philosophisch interessierte Leser mit den Grundfragen der Sprachphilosophie und ihrer historischen Entwicklung bekannt machen. Um die Lesbarkeit zu erleichtern, sind deshalb ausführlichere Auseinandersetzungen mit der Forschungsliteratur als Exkurse vom fortlaufenden Text abgesetzt. Auch das Literaturverzeichnis versucht, durch Verzicht auf Vollständigkeit dieser Intention zu genügen; wer einzelnen Problemen näher nachgehen oder einschlägige Untersuchungen anderer Philosophen innerhalb dieser Epochen hinzuziehen möchte, wird in den zitierten Arbeiten ausreichende Hinweise finden.

I. HERAKLIT

Die Ambivalenz des Namens

Die Versuche, Heraklits Einschätzung der Sprache zu klären, sind ebenso strittig wie die Versuche, seine Philosophie insgesamt darzustellen. Das sprachphilosophische Interesse richtet sich vornehmlich auf zwei Problembereiche: zum einen auf den Zusammenhang von Sprache und *lógos*, zum anderen – unter dem Einfluß der Auseinandersetzung in Platons *Kratylos* – auf die Frage nach der Zuverlässigkeit des Wortes und des Benennens.

1. *Lógos* und Sprache

Der Zusammenhang von *lógos* und Sprache wird im Fragment 1 ausgesprochen:

„Für den *lógos*, der dieser hier ist, zeigen sich die Menschen immer unverständlich, sowohl bevor sie ihn gehört haben als auch wenn sie ihn zum ersten Mal gehört haben. Denn obwohl alles gemäß diesem *lógos* geschieht, gleichen sie doch Unerfahrenen, so oft sie sich einlassen auf die Erfahrung mit solchen Worten (*épea*) und Werken (*érga*), wie ich sie behandle, indem ich ein jegliches gemäß seiner Natur (*phýsis*) auseinanderlege und erkläre, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt verborgen, was sie im Wachen tun, so wie sie auch das, was sie im Schläfe (*tun*), vergessen“¹.

Die Wahrheit des Seienden liegt darin, daß alles dem *lógos* gemäß wird und geschieht. Die Menschen gehen zwar ständig auf irgendeine Weise mit dem Seienden um, aber für den *lógos* sind die meisten ohne jegliches Verständnis. Sie verstehen ihn selbst dann noch nicht, wenn er, wie Heraklit es für sich beansprucht, eigens dargelegt wird, nämlich durch Auseinanderlegung des Seienden gemäß seiner *phýsis*. Die meisten Menschen erkennen die Wahrheit nicht, sondern

¹ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. von W. Kranz, Zürich/Berlin 171974, B 1. – Bis auf geringfügige Änderungen folge ich den durchweg einleuchtenden Übersetzungen von K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Eine phänomenologische Besinnung, Berlin/New York 1980.

begnügen sich schlafwandlerisch mit dem Anschein. – Was ist dieser alles bestimmende und ständig übersehene lógos?

„Darum ist es notwendig, dem Beisammen (xynón) zu folgen. Doch obwohl der lógos das Beisammen ist, leben die Vielen so, als hätten sie eine je eigene Einsicht“ (B 2).

„Haben sie nicht auf mich, sondern auf den lógos gehört, dann ist es weise, darin übereinzustimmen (homologeín), daß alles eins ist“ (B 50).

Der Streit um die Grundbedeutung von lógos ist in der Forschung zunächst in zwei Richtungen geführt worden, indem man entweder die ‚objektive‘ oder die ‚subjektive‘ Seite hervorhob². Betrifft der lógos die Wirklichkeit als solche (Übersetzungen: Weltgesetz, Weltvernunft ...), oder bezieht er sich auf die Auffassungen des Menschen von dieser Wirklichkeit (Übersetzungen: Lehre, Wort, Rede, Denken ...)? Inzwischen sollte jedoch unstrittig sein, daß man diese beiden Aspekte nicht trennen darf.

Wenn alles gemäß diesem lógos geschieht (B 1), dann nennt er die Wirklichkeit des Seienden als eines solchen (‚objektive‘ Seite). Dieser lógos ist das Beisammen (xynón, B 2) von Gegenwendigem, wie Fragment 67 es ausdrückt:

„Der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger; er wandelt sich aber so wie [etwas], wenn es mit Duftstoffen vermischt wird, nach dem jeweiligen Geruch benannt wird (onomázetai)“ (B 67).

Nach unserem alltäglichen Verständnis schließen die Gegensätze, die Heraklit beispielhaft nennt, einander aus. Wenn Sommer ist, dann ist eben nicht Winter etc. Diese Ansicht ist nicht falsch, aber vordergründig. Denn die Gegensätze sind aneinander gebunden, so, daß das eine ohne das andere gar nicht sein kann; das Werden des einen *ist* der Untergang des anderen – und umgekehrt. Der Sommer erblüht, indem der Winter immer mehr schwindet. Den Vielen aber erscheint das Gegenteilige (und der Gott, der in allem anwesend ist) ganz verschieden, je nach der Situation, in der sie sich gerade befinden. Wenn wir z. B. unter der drückenden sommerlichen Hitze leiden, sehnen wir uns nach der Kälte des Winters. Wenn im Winter die Natur brachliegt, erscheint uns der Sommer als das eigentlich Gute. So geht es uns mit allem und jedem. Im alltäglichen Handeln

² Genauere Hinweise gibt Held 1980: 176 ff. Man vgl. auch E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Teil I, Tübingen 1975, 22 ff.

und Verhalten bleibt den Vielen der *lógos* als das alles durchwaltende Gegenteilige verborgen.

Wie aber – das zielt auf die ‚subjektive‘ Seite des *lógos* – sollen wir die Wahrheit der Wirklichkeit einsehen? Wie können wir den *lógos* erfahren? – Wenn die Fragmente 1 und 50 darauf hinweisen, daß man auf den *lógos* *hören* kann; wenn es in Fragment 67 heißt, daß die Menschen das Beisammen des Gegenwärtigen je verschieden *benennen*; dann läßt sich daraus schließen, daß *lógos* und Sprache zusammengehören. Dem Menschen ist das Seiende durch die Sprache vermittelt. Ihm begegnet das Seiende nur als dieses und jenes, indem es als etwas gleichsam angesprochen und so benannt wird.

Ausgehend von Fragment 1 (und 19) ist in der Forschung verschiedentlich versucht worden, das Verhältnis von *lógos* und *épos* bei Heraklit zu bestimmen. E. Hoffmann³ hat die These vertreten, daß mit *épos* das einzelne *Wort* („Vokabel“), mit *lógos* dagegen der das „Weltgesetz“ mitteilende Satz gemeint sei. Diese Auffassung ist zunächst von G. Calogero⁴, dann von A. Pagliaro⁵, schließlich auch von E. Coseriu (I, 1975: 26 f.) mit einleuchtenden Argumenten kritisiert worden⁶. Die Interpretation Hoffmanns, nach der das *épos* widersprüchlich sei und der *lógos* die versöhnende Synthese der widersprüchlichen Wörter darstelle, läßt sich nicht halten. Coseriu schlägt, Pagliaro folgend, diese Differenzierung vor: *érgon* bezeichne die Wirklichkeit, *épos* den sprachlichen Vorgang und *lógos* (als deren Synthese) die Aussage der erkannten Wirklichkeit. Diese Interpretation ist sicherlich einleuchtender als diejenige Hoffmanns und als heuristische Hypothese durchaus diskutabel. Es werden jedoch auch damit terminologische Fixierungen vorgenommen, die für das Denken Heraklits kaum angemessen sind. Das gilt ebenfalls für die Entgegensetzung von *ónoma* (im Sinne von „Zeichen“, „Bezeichnung“) und *épos* („Sagen“, „Sprechakt“) bzw. *érgon* („Tatsache“)⁷.

Den *Vielen* erscheint das Seiende im Widerstreit der Ansichten, je nachdem ‚welche Duftstoffe sie begeben‘. Die Vielen (d. h. wir alle in unserem alltäglichen Verhalten) gehen ständig mit dem Seienden auf irgendeine Weise um. Dieser Umgang artikuliert sich in bestimmten *Ansichten*. Das Verhalten der Vielen ist ein *légein*, ein Ansprechen und Auslegen des Seienden als eines solchen. Insofern sind die Vielen im *légein* geeint; es zerfällt ihnen aber sogleich in unterschiedliche Ansichten, die miteinander unvereinbar zu sein scheinen.

³ *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925, 1–8.

⁴ *Recensione a Hoffmann*, in: *Giornale critico della filosofia italiana* VI (1925), 296 ff.

⁵ *Eraclito e il logos* (Fr. B 1), in: *Saggi di critica semantica*, Messina/Florenz o. J. (1953), 139 ff.

⁶ Einen kurzen Überblick der Diskussion gibt auch D. Di Cesare, *Heraklit und die Sprache der Wissenschaft*, in: B. Mojsisch (Hg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986, 4 ff.

⁷ Vgl. dazu Pagliaro 1953: 140 ff.; Coseriu I, 1975: 26; Di Cesare 1986: 5 ff.

Da nun die Menschen auf den vielen Privatmeinungen beharren und mit dem Anspruch auf ausschließliche Geltung ihrer Ansichten auftreten, scheint es gar keine Gemeinsamkeit, keinen gemeinsamen *lógos* zu geben.

Der *Einsichtige* dagegen durchschaut die Beschränktheit der Einzelmeinungen (aber auch deren relative Gültigkeit). Dies geschieht nicht in einer Art sprachlos-mystischer Wesensschau, sondern ist mit einem Sprechen verbunden. Das läßt sich nicht nur mit dem bereits zitierten Fragment 50, sondern auch mit dem Anfang von Fragment 114 belegen:

„Es tut not, daß diejenigen, die mit Einsicht reden (*xýn nô légontas*), sich stärken mit dem, was allen gemeinsam ist ...“ (B 114).

Die Einsichtigen erkennen, daß den gegenteiligen Ansichten etwas Einheitliches zugrunde liegt: der eine, in sich selbst strittige *lógos*. Die Einsichtigen sind nicht nur im bloßen *légein* geeint, sondern im *homo-logéin*, im mit dem *lógos* übereinstimmenden Sprechen. Damit ist nicht gemeint, daß man sich jeglicher Meinung zu enthalten habe. Aber man darf bei diesen privaten Ansichten nicht stehenbleiben, sondern muß sie auf das Gemeinsame hin überschreiten. Dann sieht der Einsichtige (der ‚Weise‘), daß die Vielen mit ihren Ansichten dem Gemeinsamen bereits folgen, ohne sich dessen bewußt zu sein. Der Einsichtige bedenkt eigens diesen Vollzug des Einen in den vielen strittigen Ansichten und sieht das Gegenwärtige des *lógos* als eines solchen.

K. Held hat in seiner phänomenologischen Interpretation (1980: 174 ff.) die Grundbedeutung von *lógos* als „Verhältnisvollzug“ (182) darzulegen versucht. Damit ist gemeint: Die Ansicht ist weder etwas bloß Subjektives noch etwas nur Objektives, sondern „die Sache selbst im Wie ihrer situationsgebundenen Offenbarkeit für Jemanden“ (155). Das Gemeinsame der Ansichten (*lógos*) bestehe darin, daß deren Vertreter „ohne Wissen und Willen ihre Sichten gerade im Auseinandergehen ins Verhältnis der Vereinbarkeit setzen“ (181). Die Gemeinsamkeit bestehe im Vollzug dieses Verhältnisses. Die Grundbedeutung von *lógos* läßt sich dann doppelt auslegen: einmal als Verhältnisvollzug der Ansichten, zum anderen als der Verhältnisvollzug ohne Einsicht und Ansicht. Beides gehöre zusammen, sofern der zweite Vollzug nichts anderes sei als die Aufdeckung des ersten Vollzuges (Verhältnis der strittigen Ansichten untereinander). Die Regelung des Vollzuges der Ansichten geschehe durch den göttlichen *Nómos* in gegenwärtiger Zusammenfügung. „Diese Regelung ist allerdings kein mysteriöses, der objektiven Welt von einer unbestimmbaren Instanz auferlegtes ‚Weltgesetz‘, sondern die Regelung, die den Ansichtsvollzug als solchen konstituiert“ (183).

Legt nun der Weise seine Ansicht (etwa in Gestalt einer eigens verfaßten Lehre wie Heraklit) den Vielen dar, dann geschieht folgendes:

„Mit dem *lógos*, mit dem sie am meisten fortwährend zu tun haben, entzweien sie sich, und worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd“ (B 72).

„Ein blöder Mensch neigt dazu, bei jedem Wort (*lógos*) erschreckt aufzufahren“ (B 87).

Wird den Menschen, die sich in ihrem alltäglichen Umgang immer schon, wenngleich unreflektiert, im Horizont des *lógos* bewegen, dieser Bezug zum *lógos* eigens bewußt gemacht, dann erscheint ihnen das vordem Vertraute plötzlich als fremd. Dann sehen sie ihre eigenen Ansichten gleichsam mit fremden Augen, verlieren ihre frühere Sicherheit und erschrecken bei jedem noch so vertrauten Wort, weil es seine Selbstverständlichkeit verloren hat. Der gesamte Bereich des Seienden wird ihnen unvertraut, weil er vorher in einer einseitigen, damit eindeutigen Sicht erschien, jetzt aber als das Gegenwendige und in sich selbst Strittige offenbar wird. Um dieser vermeintlichen Sicherheit willen ist der Mensch ständig vom Rückfall in die bloße Privatmeinung bedroht. Aus diesem Grund besteht auch die Gefahr, daß die vom Philosophen den Vielen dargelegte Einsicht in den wahren *lógos* zur bloßen Ansicht unter möglichen anderen erklärt wird. Deshalb verweist Fragment 50 eigens darauf, daß es nicht auf eine bestimmte Person (Heraklit) ankommt, sondern darauf, den *lógos* zu hören. Die Übereinstimmung der Einsichtigen kommt eben nicht dadurch zustande, daß man sich zu einer bestimmten Ansicht bekennt oder mit möglichst vielen einer Meinung ist. Die Übereinstimmung der Weisen erweist ihre Überlegenheit einzig in der Sachangemessenheit. – Welche Konsequenz hat diese Auffassung vom *lógos* (als Titel für den Gesamtbezug von Sein, Denken, Sprechen und Handeln) für die Sprache im engeren Sinne?

2. Sprache und *ónoma*

Die vielen Menschen, die in ihren Ansichten befangen bleiben, haben auch eine unangemessene Einstellung zur Sprache. Denn:

„Sie verstehen sich weder aufs Hören noch aufs Reden (*eipeîn*)“ (B 19).

Die Vielen können nicht in der rechten Weise hören, d. h. vor allem auch: nicht zuhören. Sie lassen sich auf das, was die anderen sagen, nicht ein, weil sie nur ihrer Privatmeinung zu folgen bereit sind. Zur Erlangung der wahren Einsicht wäre es aber gerade nötig, auf die

anderen Menschen und ihre gegenteiligen Ansichten einzugehen, um die Begrenztheit dieser Ansichten zu erfahren.

Es hilft nichts, gegen die Beschränktheit der Ansichten die Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung ins Feld zu führen:

„Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie Barbarenselen haben“ (B 107).

„Barbaren“ sind alle, die das Griechische (für den Griechen die Sprache schlechthin) nicht verstehen. Das Fragment kann deshalb so interpretiert werden: Wenn unser Umgang mit der Sprache nicht von Einsicht geleitet ist, dann nützt auch die Berufung auf das bloße Sehen und Hören (das sinnlich Wahrgenommene) wenig. Wir bleiben im Bereich bloßer Meinungen; denn auch das sinnlich Wahrgenommene ist sprachlich-ansichtig vermittelt. – Damit ist nicht gemeint, daß das Seiende und alle Seinsunterschiede ausschließlich vom Menschen abhängig sind. Wohl aber gilt: Das Seiende zeigt sich in einem an die Sprache gebundenen Wahrnehmen und Denken; dieses Sich-Zeigen des Seienden ist an bestimmte, sich wandelnde Situationen gebunden. – Sofern das Seiende im sprechenden Verstehen offenkundig wird, ist der Mensch derjenige, der dem Seienden einen *Namen* gibt.

Auf das Problem der Namen und des Benennens verweist der folgende Spruch:

„Dem Bogen ist der Name Leben (*bíos*), sein Werk aber ist der Tod“ (B 48).

Die Pointe des Satzes liegt in einem Wortspiel: *biós* ist (neben *tóxon*) die Bezeichnung für „Bogen“ (vor allem in der Epik, also im dichterischen Sagen); *bíos* aber bedeutet „Leben“. Folglich ist gemeint: Der Name verweist auf das Leben, das Werk von Pfeil und Bogen jedoch ist meist das Gegenteil – der Tod. Wer sich ausschließlich und vordergründig an den Namen hält, kann irreführt werden. – Daraus darf aber nicht auf einen ‚Sprachskeptizismus‘ Heraklits geschlossen werden. Der Spruch zielt in eine andere Richtung. Der Zweck von Pfeil und Bogen ist offensichtlich das Töten. Bedenkt man jedoch den Namen *biós*, dann kann man auf einen anderen Zusammenhang gebracht werden. Dann läßt sich vermuten, daß der Mensch als der Namengebende diese Waffe auch mit der Erfahrung des Lebens verbunden hat. Der Jäger erlegt mit dem Bogen etwa ein Tier, dessen Fleisch den Hunger stillt. Entscheidend ist wohl für Heraklit, daß sich im Namen eine *Ansicht*, die in Zusammenhang mit einer bestimmten Welterfahrung des Menschen steht, bekundet. Es gibt Na-

men, wie zum Beispiel *biós*, in denen auch eine gegenteilige Ansicht zu der (im Augenblick) vornehmlich geltenden greifbar wird (etwa im Werk des Dichters). In diesem Fall bietet das rechte Hören die Möglichkeit, über die geltende Ansicht zu einer anderen (gegenteiligen) hinauszugehen. Das Sich-Einlassen auf gegenteilige Ansichten ist der erste notwendige Schritt, um zur wahren Einsicht zu gelangen.

Diese gegenteiligen Ansichten sind freilich nicht immer am Namen selbst zu fassen:

„Den Namen (*ónoma*) des Rechts würden sie nicht wissen, wenn es dieses [Unrecht?] nicht gäbe“ (B 23).

Beim Recht bietet der *Name* nicht die Möglichkeit, auf die gegenteilige Ansicht hingewiesen zu werden. Deshalb können wir hier noch leichter übersehen, daß wir gar nicht wüßten, was Recht ist – und folglich auch keinen Namen dafür hätten –, wenn es das Gegenteil nicht gäbe. Das gegenwendige Beisammen ist die Voraussetzung dafür, daß sich mit dem Namen eine bestimmte Sicht auf das Seiende eröffnet.

Auf die Schwierigkeit der Namengebung verweist besonders Fragment 32:

„Eines, das allein Weise, läßt es nicht zu und läßt es zu, mit dem Namen des Zeus (*Zenós ónoma*) benannt zu werden (*légesthai*)“ (B 32).

Heraklit stellt fest, daß die Bezeichnung für das Höchste treffend und zugleich nicht treffend ist. Beachtet man die Analogie zum Bogen-Fragment, dann ist folgende Interpretation einleuchtend⁸: Heraklit verwendet bewußt den in der Dichtung üblichen Genitiv *Zenós*, im Unterschied zu *Diós* in B 120. Damit erschließt sich, ähnlich wie in B 48, die Möglichkeit etymologischer Aufschlüsselung, indem Zeus auf „leben“ (*zên*) zurückgeführt wird⁹. – Zweifellos ist dem unsterblichen Gott ein Name, der ursprünglich „Leben“ bedeutet, angemessen – allerdings nur im eingeschränkten Sinne. Denn wir können die höchste Form des Seins nur als Un-Sterblichkeit fassen; aber gerade dadurch bleibt diese Bestimmung auf das sterbliche Leben als sein

⁸ Vgl. dazu Held 1980: 464–467 (mit den wichtigsten Literaturangaben).

⁹ Ausführlich wird diese Etymologie im *Kratylos* (396 a 1–b 3) vorgetragen und bewertet.

Gegenteil bezogen¹⁰. Das zuhöchst Weise hätte diesen Bezug auf das sterbliche Leben jedoch noch hinter sich zu lassen. In dieser Hinsicht ist der Name „Zeus“ für das allein Weise unangemessen. Er ist, wenn auch auf andere Weise, ebenso doppelsinnig wie der Name des Bogens.

Das bedeutet grundsätzlich für die Frage nach der ‚Richtigkeit der Namen‘: Wenn man den Namen an der *Einsicht* bemißt, dann zeigt er sich in eins als angemessen und als unangemessen¹¹. Wer sich ausschließlich an den Namen hält, sieht nur einen Teil der Sache; er bleibt in der Begrenztheit einer bestimmten Ansicht gefangen. Wer aber in der rechten Weise auf die Sprache hört, wer in der rechten Weise redet, dem eröffnet sich in der Sprache die Nachfolge des einig-strittigen *lógos*.

Immer wieder ist in der einschlägigen Literatur die Frage diskutiert worden, wie Heraklit zum Problem der Richtigkeit der Wörter stehe. Dabei ließ man sich oft von Platons Charakterisierung des Herakliteers Kratylos leiten und versuchte, die Alternative „*phýsei* – *thései* bzw. *nómo*“ zu entscheiden. Bereits *L. Lersch* glaubt unter Berufung auf Ammonios (zu Aristoteles’ *De interpretatione*) feststellen zu können, daß Heraklit „die Wörter für unmittelbare, von der Natur selbst ausgegangene Abbilder der Gegenstände ansah, für Abbilder, die von keinem subjektiven Einflusse menschlicher Willkür berührt werden, sondern in objektiver Nothwendigkeit der Wirklichkeit entsprechen“¹².

Dagegen kommt *E. Zeller*, die ältere Literatur kritisch abwägend, zu dem Ergebnis, daß der Grundsatz, nach welchem der Name Aufschluß über das Wesen der Dinge gebe (*phýsei*), „sich weder durch direkte Zeugnisse noch durch einen Rückschluß aus dem platonischen Kratylos mit Sicherheit bei ihm [Heraklit] nachweisen“ lasse; „und so gut er [dieser Grundsatz] sich auch mit Heraklits Anschauungsweise vertragen würde, so geben uns doch die in seinen Bruchstücken vorkommenden Wortspiele und Etymologien noch kein Recht zu der Annahme, er habe diese Benützung der sprachlichen Bezeichnung schon in der gleichen Weise wie die Späteren theoretisch zu rechtfertigen gesucht“¹³.

¹⁰ In diesen Zusammenhang gehört auch B 62: „Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche: die einen lebend den Tod dieser, die anderen sterbend das Leben jener.“

¹¹ B. Snell z. B. geht entschieden zu weit, wenn er behauptet, daß Heraklit die Namen zerstören wolle und die Sprache als Namengeberin zu überwinden suche: *Die Sprache Heraklits* (1926), in: *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, 141.

¹² *L. Lersch, Die Sprachphilosophie der Alten*, dargestellt an dem Streite über Analogie und Anomalie der Sprache, Bonn 1838 (repr. Nachdruck Hildesheim/New York 1971), 12.

¹³ *E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Teil, Zweite Abteilung. Vorsokratische Philosophie. Zweite Hälfte. 6. Aufl. hg. von W. Nestle, Leipzig 1920, 909 ff.

W. Nestle merkt dazu an, daß Zellers Skepsis hinsichtlich der Sprachtheorie Heraklits zu weit gehe. Heraklit benutze ausdrücklich die etymologische Methode und müsse als Gegenpol zur Sprachauffassung des Parmenides gesehen werden, für den die Namen willkürlich seien¹⁴. In diese Richtung zielt auch *G. Calogero*, wenn er behauptet, daß für Heraklit eine Identität zwischen Sache und Name bestehe¹⁵. Zuletzt hat *D. Di Cesare* die These vertreten, „daß die Namen nach Heraklit φύσει sind“ (1986: 9). Auch Di Cesare vermag nicht, diese These einsichtig zu machen.

E. Coseriu vertritt behutsam die Gegenposition. Zwar stelle sich für Heraklit das Problem der Richtigkeit der Namen nicht; wenn es jedoch anklinge (Bogen-Fragment), dann scheine es, „daß Heraklit die natürliche, kausale Kongruenz zwischen ‚Wort‘ und ‚bezeichnetem Gegenstand‘ leugnet“ (I, 1975: 29).

Allen Versuchen, Heraklits ‚Sprachphilosophie‘ derart auf einen Nenner bringen zu wollen, muß entgegengehalten werden, daß sie mit der Alternative *phýsei – nómo* ein Kriterium ansetzen, das keine Stütze an den erhaltenen Fragmenten findet. *F. Heinitzmann* betont zu Recht, daß für Heraklit das Wort nur die eine Seite der Wirklichkeit ist und diese so nicht vollständig wiedergeben kann. „Er [Heraklit] würde also die *ὀνόματα*, um mit der spätern Terminologie [!] zu sprechen, niemals als φύσει πεφυκότα bezeichnen; ebensowenig aber wären sie νόμῳ, d. h. schlechthin falsch“¹⁶.

Für die Einschätzung Heraklits im Rahmen einer Geschichte der Sprachphilosophie läßt sich (bei behutsamer Interpretation) festhalten:

– *Lógos* wird durch Heraklit zu einem Grundwort der europäischen Philosophie. Mit diesem Wort versucht Heraklit die alles bestimmende Wahrheit des Seienden zu fassen. Wie unterschiedlich auch immer die Heraklit-Forschung den *lógos* interpretieren mag, es sollte nicht strittig sein, daß der *lógos* einen engen Bezug zur Sprache hat. Das bedeutet: Die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sprachphilosophie) ist in ihrem historischen Beginn gekoppelt an die Frage nach der Wahrheit des Seins (Ontologie).

– Die Sprache bietet einen doppelten Anblick: sie ist erhellend und verstellend zugleich¹⁷. Diese Ambivalenz der Sprache bekundet sich

¹⁴ In: Zeller ⁶1920: 910 f. Anm. 2. Vor Nestle wird diese Auffassung auch von Lersch vertreten (1838: 11 f.).

¹⁵ *G. Calogero*, *Erachito*, in: *Giornale critico della filosofia italiana* IV (1936), 195–224, besonders 201 ff.

¹⁶ *F. Heinitzmann*, *Nomos und Physis*. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945 (repr. Nachdruck 1965), 56. Man vgl. auch die differenzierende Klarstellung bei *H. Diller*, *Weltbild und Sprache im Heraklitismus* (1942), in: *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München 1971, 187–200, besonders 191, 197 ff.

¹⁷ Zu einem ähnlichen Resultat kommt die interessante Untersuchung von *M. Kraus*, *Name und Sache*. Ein Problem im frühgriechischen Denken, Amsterdam 1987.

bei Heraklit vornehmlich im Problem des *Benennens*. Aufgrund dieser Ambivalenz werden wir aufgefordert, in der rechten Weise, d. h. ein-sichtsvoll zu hören und zu sprechen.

– Die uns überlieferten Fragmente bieten sprachphilosophische Aspekte; sie erlauben es jedoch nicht, eine Sprachphilosophie im engeren Sinne zu rekonstruieren. Entscheidend ist dies: In Heraklits Denken verliert die Sprache ihre vermeintliche Selbstverständlichkeit. Das ist die erste und notwendige Bedingung dafür, über die Sprache und ihre Bedeutung für den Menschen nachzusinnen. Heraklit eröffnet einen Fragehorizont, in dem ausführlichere Analysen über das Spezifische der Sprache und ihrer Wörter möglich werden.

Kraus versucht darzulegen, daß auch für Heraklit die archaische Anschauung von der Korrelation zwischen Name und Sache noch selbstverständlich ist. Neu dagegen sei bei Heraklit, „daß Name und Sache nicht mehr nur einfach als zwei Seiten ein und desselben Dinges erscheinen, sondern daß sie auseinandertreten können zu einem durchaus spannungsvollen Verhältnis“ (133).

II. PARMENIDES Sein und Sprechen

Unabhängig von strittigen Fragen der Chronologie¹ und möglichen (polemischen) Bezügen zwischen Heraklit und Parmenides scheint es naheliegend, diese beiden Denker als Antipoden zu betrachten². Das ist auch für ihre Einschätzung der Sprache behauptet worden: Nach Heraklit sei das Wort *phýsei*, nach Parmenides *thései* (vgl. o. S. 11 f.). Diese vereinfachende Entgegensetzung verdeckt jedoch leicht die grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen Heraklit und Parmenides.

1. Lógos und Sprache

Parmenides teilt den Ausgangspunkt seines Denkens mit Heraklit; auch bei Parmenides steht die philosophische Erkenntnis der Wahrheit den bloßen Meinungen (*dóxai*) gegenüber.

„... So sollst Du denn nun alles erfahren,
sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz
als auch die Meinungen der Sterblichen (*brotôn dóxas*), in denen keine wahre
Verlässlichkeit ist“ (B 1, 28–30).

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Parmenides und Heraklit liegt darin, daß sowohl die Position der Wahrheit als auch die Meinungen der Sterblichen einen engen Bezug zur Sprache haben.

¹ Man vgl. die Hinweise zur Diskussion in der älteren Literatur von W. Nestle, in: Zeller 1919: 684–687. Auf die zentralen Probleme hinsichtlich einer Chronologie verweist auch U. Hölscher, *Parmenides*. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente gr. u. dt., Frankfurt/M. 1969, 63, 86 f.

² So Zeller 1919: 679 ff. – E. Hoffmann stellt fest: „Kaum zwei Denker bilden in ihrer Bedeutung für die Metaphysik einen so scharfen und ausgeprägten Gegensatz wie Heraklit und Parmenides“ (1925: 14). Im Blick auf das Verhältnis von *lógos* (wahr) und *épos* (trügerisch) sieht Hoffmann allerdings eine Gemeinsamkeit in beiden Lehren.

Die *Wahrheitsthe*se lautet:

„Es ist (*éstin*) und daß es nicht ist, ist unmöglich“ (B 2, 3)³.

Diese Wahrheit läßt sich nicht nur denken, sondern auch aussprechen:

„Es ist notwendig, daß das Sagen und Denken (*légein te noeîn*) des ‚seiend‘ (*eón*) ist“ (B 6, 1).

Zwar ist diese Stelle, vor allem hinsichtlich der Bedeutung von *eón*, heftig umstritten. Unzweifelhaft jedoch ist die hier von Parmenides wie selbstverständlich vermerkte Zusammengehörigkeit von Denken und Sprechen. Das belegt auch die den Wahrheitsteil abschließende Bemerkung der Göttin:

„Damit beschließe ich mein zuverlässiges Reden und Denken (*lógon edè nóema*) über die Wahrheit“ (B 8, 50 f.).

Nimmt man nun noch den berühmten Satz des Fragments 3 hinzu

„... denn dasselbe kann gedacht werden und sein (... *tò gàr autò noeîn te kai einai*)“ (B 3)

– dann ist soviel deutlich: Für Parmenides besteht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Sein, Denken und Sprechen. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß die der Wahrheit entgegengesetzte These (Das Nichtsein ist möglich; oder: Nichtseiendes ist) weder gedacht noch ausgesprochen werden kann. Als Begründung für die Unhaltbarkeit der Gegenposition vermerkt Parmenides deshalb:

„Denn das Nichtseiende könntest du weder erkennen (das ist nämlich unvollziehbar) noch aussprechen (*oúte phrásais*)“ (B 2, 7 f.).

Auch Fragment 8 greift auf diesen Zusammenhang zurück. Parmenides weist die Auffassung, daß das „es ist“ (Sein) aus dem „es ist nicht“ (Nichtsein) entstanden sein könnte, mit folgender Bemerkung zurück:

„Denn unaussprechbar und undenkbar (*ou gàr phatón oudè noetón*) ist, daß ‚es ist nicht‘ ist“ (B 8, 8 f.).

Schließlich lassen sich als Beleg für die Einheit von Denken, Sprechen und Sein noch die folgenden Worte der Göttin anführen:

³ Es ist umstritten, was als Subjekt von *éstin* einzusetzen ist (Seiendes ist; oder: Sein ist). Zur Diskussion über diese Frage vgl. U. Hölscher 1969: 77 ff.; Held 1980: 506 ff. Held bewältigt die Interpretationsschwierigkeiten mit dem Hinweis, daß ‚es

„Entschieden aber ist jetzt notwendigerweise, den einen Weg als undenkbaren, namenlosen (anóeton anónymon) zu lassen ...“ (B 8, 16 f.).⁴

Die These des Parmenides, daß sich das Nichtsein/Nichtseiende nicht aussprechen lasse, ist von E. Tugendhat kritisiert worden⁵. K. Held (1980: 497 ff.) hat die scharfsinnige Analyse Tugendhats treffend korrigiert: Tugendhat interpretiere das nach Parmenides unmögliche Aussprechen des Nichtseins als ein Reden in Aussagesätzen. Unter dieser Voraussetzung sei es natürlich möglich, das Nichtsein von Etwas auszusagen, nämlich in der Verneinung (apóphasis). Entscheidend ist für Held: „Die Argumentation [Tugendhats] wird [...] durch den einfachen Hinweis hinfällig, daß das in der parmenideischen These genannte ‚Sprechen‘ überhaupt kein Reden in Aussagesätzen meint“ (500). Vielmehr ziele die These des Parmenides darauf, daß es ohne gegenwärtig vorliegende zuständige Bestimmtheit (ohne ein ‚etwas‘) kein denkendes Vernehmen und deshalb auch kein Aussprechen geben könne, sofern das Nichtseiende sich nicht benennen lasse. – Im Anschluß an die Kritik Helds wäre noch zu fragen, ob Tugendhat, da er sich doch den ordinary-language-approach zu eigen gemacht hat, nicht dem seit Austin sogenannten deskriptiven Fehlschluß (der irrigen Annahme, daß die Sprache ursprünglich beschreibend verfährt) erliegt.

2. Sprache und ónoma

Zwischen dem Weg der Wahrheit und dem unbegehbaren Weg der Unwahrheit liegt der vor allem seit K. Reinhardt viel diskutierte ‚dritte Weg der Forschung‘⁶. Dieser dritte Weg ist der zweite Weg der Unwahrheit, vor dem die Göttin den Philosophen warnt:

„Nichts ist nicht; das heiße ich dich bedenken.
Denn von diesem ersten Weg der Forschung halte dich fern;
aber sodann auch von dem, auf dem nichts wissende Sterbliche
umherirren, Doppelköpfige; Hilflosigkeit lenkt nämlich in ihrer Brust das irrende
Denken; sie werden umhergetrieben

ist‘ die ontologische Indifferenz ausdrücke. Der Satz ‚es ist‘ „spricht den Zustand aller Zustände in seiner Indifferenz mit dem Zuständigen überhaupt aus“ (514).

⁴ K. Bormann trifft den entscheidenden Punkt: „voεῖν ist Kennen der Realität; das Nichts ist nicht wirklich, also kann es nicht erkannt werden. Und weil Sprechen, d. h. sinnerfüllte Rede, an das voεῖν gebunden ist, kann das Nichts auch nicht ausgesprochen werden. Ein Aussprechen, das nicht durch das voεῖν seinen Sinn erhält, ist keine Sprache, sondern Hervorbringen sinnloser Laute“ (*Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971, 72).

⁵ *Das Sein und das Nichts*, in: Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt/M. 1970, 132–161.

⁶ *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1959 (1. Aufl. 1916), besonders 36, 44 ff., 68 ff.

taub und blind zugleich, vor den Kopf geschlagen, urteilslose Haufen, denen Sein und Nichtsein als dasselbe gilt und nicht als dasselbe, und für die es von allem eine gegenwendige Bahn gibt“ (B 6, 2–9).

Der dritte (begehbare) Weg ist somit geleitet von der Auffassung, daß Sein und Nichtsein sowohl dasselbe als auch nicht dasselbe sind. Dies kennzeichnet die Einstellung der *dóxai*⁷, der Meinungen, die wir Sterblichen haben. Wir erfahren ständig das Werden im Sinne der Veränderung: Der Tag bricht an, und die Nacht vergeht; etwas Kaltes wird warm; eine kleine Pflanze wird zum großen Baum; ein junger Mensch wird alt. Anfangs- und Endpunkt des Werdens unterscheiden wir scharf: Das Kalte ist nicht das Warme, der Alte ist nicht mehr derselbe wie der Junge etc. Insofern sind uns Sein und Nichtsein nicht dasselbe. Die Kontinuität des Werdens zwingt uns jedoch auch zu der Auffassung, daß z. B. das Kleine dasjenige ist, das groß wird. Insofern sind Sein und Nichtsein dasselbe. Den doppelköpfigen Ansichten liegt somit undurchschaut der unbegehbare zweite Weg zugrunde, der das Nichtsein für möglich hält. Wenn aber das Nichtsein schlechthin unmöglich ist, dann können die Ansichten der Sterblichen vor der Wahrheit nicht standhalten⁸.

Auch die *Ansichten* sind an Sprache gebunden. Die entsprechenden Belege seien zunächst zitiert:

„Dadurch [durch Vermischung von Sein und Nichtsein] wird alles Name (*ónom[a]*) sein, was die Sterblichen gesetzt haben (*katéthento*) in der Überzeugung, es sei wahr“ (B 8, 38 f.)⁹.

„Sie legten nämlich ihre Ansichten fest, zwei Gestalten zu benennen (*onomázein*), von denen eine einzige nicht benannt werden darf ...“ (B 8, 53 f.).

„Nachdem jedoch alles als Licht und Nacht benannt ist (*onómastai*) und das, was ihren Kräften gemäß ist, diesen und jenen (Dingen als Name gesetzt wurde), so ist alles zugleich erfüllt vom Licht und von unsichtbarer Nacht, die beide gleich sind; denn keinem von beiden gehört nichts an“ (B 9).

„So also entstanden diese Dinge der Ansicht nach (*katà dóxan*) und sind jetzt und werden in Zukunft wachsen und vergehen.

⁷ Man vgl. zur Argumentation: Reinhardt 1959: 69.

⁸ Zu dieser Interpretation des dritten Weges vgl. W. Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt/M. 1965, 59 f.; ferner Bormann 1971: 99 f.; Held 1980: 477 f., 485.

⁹ Die Diskussion über diese umstrittene Textstelle gibt M. Kraus (1987: 92 ff.) wieder.

Für diesen haben die Menschen einen Namen (ónom[a]) festgesetzt zur Unterscheidung für jedes“ (B 19).

Vergleicht man diese Stellen mit den bereits zitierten Versen B 6, 1 und B 8, 50 f., dann fällt zunächst auf, daß die Verknüpfung der Wahrheitstheese mit dem Sprechen durch *lógos* bzw. *légein*, der Bezug der Ansichten zur Sprache dagegen durch *ónoma* (Name) bzw. *onomázein* (benennen) hergestellt wird. Diese Tatsache könnte die These von E. Hoffmann stützen, nach der nicht nur für Heraklit, sondern auch für Parmenides die einzelnen Wörter (*épea*) in deutlicher Antithese zum wahren Urteil (*lógos*) stehen (vgl. o. S. 6)¹⁰. Nach Hoffmann sind für Parmenides die einzelnen Wörter trügerisch; sie beziehen sich als bloße Namen auf die sinnlich wahrnehmbare Welt der Vielheit und artikulieren bloße Ansichten. Der *lógos* dagegen sei vertrauenswürdig und wahr, sofern er sich, mit dem Denken verbunden, auf die Einheit des Seins richte. Allerdings wird diese schroffe Entgegensetzung dadurch gemildert, daß nach Hoffmann der *Dóxa*-Teil des Lehrgedichts „das historische Denkmal des ältesten Versuches [ist], den ‚trügerischen‘ *ἔπεα* einen *relativen* Wahrheitsgehalt [...] zu retten“ (13). Wer nämlich den Schein der einzelnen Wörter durchschaue und sie nicht mehr verwende, „als ob sie von sich aus schon *Logos* wären, verwendet sie weniger falsch, als es konventionell geschieht“ (ebd.). – Man wird dieser Interpretation darin zustimmen können, daß es einerseits nach Parmenides trügerische (weil die *dóxa* artikulierende) Namen gibt und daß andererseits die Wahrheit ausgesprochen werden kann. Die strikte Entgegensetzung von Wort und Satz ist jedoch kaum zu halten: Der Weg des Nichtseins ist nach der bereits zitierten Stelle 8, 17 unbegebar, weil er namenlos (*anónymon*) ist. Das Unaussprechliche des zweiten Wegs (B 2, 8; B 8, 8) beruht somit nicht erst darauf, daß ich über ihn kein wahres Urteil (*lógos*) fällen kann, sondern es liegt darin, daß der Weg sich *jeglicher Benennung* entzieht. Ist das Unaussprechbare das Namenlose, dann kann man umgekehrt annehmen, daß das Aussprechbare dasjenige ist, was sich *benennen* (und nicht: in die Form eines Urteils bringen) läßt¹¹. – Eine weitere Stelle belegt vollends, daß die These Hoff-

¹⁰ Hoffmann bezieht sich vor allem auf B 8, 50–52. Er übersetzt: „Hiermit beschließe ich den *verlässlichen* *λόγος* und das Denken über die Wahrheit; von nun an lerne die Annahmen der Menschen kennen, indem Du den *trügerischen Bau meiner ἔπεα* hörst“ (1925: 10).

¹¹ Man vgl. dazu Held 1980: 500.

manns nicht stringent ist. Bevor die Göttin mit ihrer belehrenden Rede über die Wahrheit einsetzt, heißt es am Schluß des Proömiums:

„Und die Göttin nahm mich huldreich auf, mit der Hand aber ergriff sie meine rechte Hand, und so sprach sie das Wort (épos) und redete mich an“ (B 1, 22 ff.)¹².

Wenn somit épos im Blick auf die göttliche Einsicht eingesetzt wird, dann kann das einzelne Wort nicht prinzipiell trügerisch sein, dann darf für Parmenides nicht eine scharfe Trennung zwischen Wort und Satz angenommen werden.

Wie ist aber, wenn die einfache Entgegensetzung von Wort (falsch) und Satz (wahr) nicht gilt, Parmenides' Einschätzung von Wort und Sprache genauer zu bestimmen? – Zunächst bekundet sich eine weitere Parallele zu Heraklit (vgl. o. S. 14) darin, daß Parmenides davor warnt, sich von den Worten täuschen zu lassen. Denn: Unser alltägliches Sprechen vollzieht sich auf der Grundlage einer Namengebung. Der Name ist eine Festsetzung, damit wir dieses und jenes voneinander unterscheiden können; in der Benennung artikuliert sich die dóxa. Das Trügerische der dóxa besteht darin, daß sie sich von der Erfahrung des Werdens leiten läßt und dadurch Sein und Nichtsein zwar unterscheidet, aber auch zusammenbringt. Demgemäß sind unsere Ansichten von dem Grundgegensatz ‚anwesend – abwesend‘ bestimmt, den die Namen in vielfältiger Weise festhalten: Licht und Nacht etc. (B 9, 1; vgl. auch B 8, 53 f.). Alle Namengebung, sofern sie ihre Bestimmtheit durch das „nicht“ gewinnt – etwas ist dies, sofern es ein anderes nicht ist –, ist Ausdruck dieses Urgegensatzes. Alle Namen kommen darin überein, daß sie jeweils nur eines von den zusammengehörenden Gegensatzpaaren erfassen. Darin besteht der Irrtum aller Meinungen der Sterblichen. Die Menschen richten sich mit dem jeweiligen Namen auf das unmittelbar Gegenwärtige, das ihnen das allein Wahre ist. Das mit dem Benannten unabtrennbar verbundene Gegenteil wird außer acht gelassen. Zwar wird auch das Gegenteil benannt, aber erst dann, wenn es im Prozeß des Werdens das vorher Gegenwärtige gleichsam in die Abwesenheit verdrängt hat. Auf diese Weise entgeht der dóxa die Einheit und Einzigkeit des Seins, die Einheit des ‚es ist‘. Sofern dóxa und Namen-

¹² Gegen Hoffmann führt bereits R. Rehn diese Stelle an: *Zur Theorie des Onoma in der griechischen Philosophie*, in: B. Mojsisch (Hg.) 1986: 71.

gebung untrennbar zusammengehören¹³, sind *alle* Namen – und damit unser alltägliches Sprechen – im trügerischen Schein befangen. Mit dieser Konsequenz geht Parmenides über Heraklit hinaus.

Dennoch folgt für Parmenides daraus kein prinzipieller Sprachskeptizismus. Einer solchen Interpretation ist die Tatsache entgegenzuhalten, daß die Einsicht in die Wahrheit ausgesprochen wird. Die Göttin bedient sich der Wörter, der Weg der Wahrheit ist benennbar; es gibt – in wechselseitiger Bedingtheit – ein einsichtsvolles Reden und Denken. Es dürfte allerdings kein Zufall sein, daß die Einsicht in die Wahrheit, die zugleich den Schein der Ansichten durchschaut, in *dichterischer* Sprache vorgetragen wird. Das belegt nicht nur eine ursprüngliche Nähe von dichterischem Sagen und philosophischem Denken. Es könnte als Indiz dafür genommen werden, daß das dichterische Sprechen nicht nur aus ‚ästhetischen‘ Gründen dem alltäglichen Reden und Gerede überlegen ist, sondern vor allem auch deshalb, weil sich nur in der Dichtung die *Wahrheit* angemessen ausdrücken läßt.

Gegen den Verdacht eines strikten Sprachskeptizismus läßt sich ebenfalls das folgende Argument anführen: Zwar teilt die Ansicht der Sterblichen das unteilbare Sein, indem sie Anwesendes von Abwesendem unterscheidet und so der Verleitung zum Irrtum erliegt. Dennoch hat die *dóxa* mit ihren Entgegensetzungen teil an der wahren Einheit des Seins; nur dadurch ist die *dóxa* ein begehbarer und ständig begangener Weg. Folglich sind zwar die in den Wörtern vollzogenen Setzungen Irrtum. Aber in ihrem verführenden Schein haben sie Anteil am wahrhaften Sagen (*légein*) des ‚ist‘ und gewinnen daraus ihre erschließende Kraft, auch wenn die Namen im Bereich der alltäglichen Rede die ganze Wahrheit verfehlen müssen. (In diesem Sinne wird man der These Hoffmanns zustimmen können, daß es Parmenides schließlich darauf ankomme, einen ‚relativen‘ Wahrheitsgehalt der Wörter zu retten.)

¹³ F. Heinemann versucht die Abwertung der Sprache (gegen die Interpretation Diels') mit dem Argument zu mildern, daß das blinde Vertrauen auf die Erfahrung das erste und von Parmenides hauptsächlich kritisierte sei, während die falsche Benennung erst darauf folge und dann den Irrtum verewige (1945: 50). Das ist nicht recht einzusehen, wenn – wie Heinemann selbst feststellt – die Sprache „der einzige Ausdruck der *dóξα* ist“ (ebd.), beide also für uns untrennbar verbunden sind.

Parmenides' Einschätzung der Sprache ist das zentrale Thema der breit angelegten Untersuchung von J. Jantzen¹⁴. Von der Universalität des menschlichen Irrtums bleiben nach seiner Interpretation nur *ein* Wort und *ein* Satz verschont. Jantzen versucht darzulegen, „daß $\epsilon\acute{o}\nu$ der Name ist, der das was ist, als das was es ist, als Seiendes, benennt, und daß $\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ derjenige Satz ist, der diesen Namen ausspricht. Deswegen ist jeder Satz, der mehr sagt als $\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$, falsch und kann nicht sein“ (99). Folglich bringe Parmenides Denken und Sprechen zum Verstummen (11). Zwar seien die *dóxai* keine Fiktionen, weil sie auf das $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ bezogen bleiben. Jedoch könne die *dóxa* den grundlegenden Irrtum nicht überwinden, daß das Seiende ein So-und-so-Seiendes ist. In Wahrheit könne man vom Seienden eben nur sagen, *daß* es ist (64 f.). Benennung und Setzung der Dinge gehören nach Jantzen untrennbar zusammen: „Die Menschen setzen die Wirklichkeit als erscheinende, als jeweils so-und-so-seiende Wirklichkeit, indem sie die Wirklichkeit mit Namen benennen“ (78). Folglich liege der ursprüngliche Irrtum der Menschen im Benennen; sie unterwerfen das $\epsilon\acute{o}\nu$ dem Werden und Vergehen. Dennoch seien die Namen – wie die *dóxai* überhaupt – keine Fiktionen, sofern sie immer schon das Seiende (die Wahrheit) intendieren, es aber verfehlen, indem sie das $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ mit einem Subjekt verbinden (vgl. 103). Alle menschlichen Aussagen sind nicht fiktional, aber falsch (vgl. 106).

Auf die Kritik an problematischen Einzelheiten der Interpretation Jantzens kann hier verzichtet werden¹⁵. Im Rahmen einer sprachphilosophischen Untersuchung sind besonders folgende Bedenken anzumelden: Für Jantzen scheint Parmenides bereits eine sprachphilosophisch vermittelte Transzendentalphilosophie zu vertreten (etwa wenn behauptet wird, daß durch die Benennung die Dinge gesetzt werden; man vgl. auch die Argumentation 57 f.). Darüber hinaus läßt sich bei Jantzen die Tendenz feststellen, alles unter formallogische Gesichtspunkte subsumieren zu wollen. Dem ist – wie schon der Interpretation Tugendhats – entgegenzuhalten, daß das welterschließende Vernehmen und Sprechen der Menschen sich nicht nur urteilend (im Sinne der Logik) vollzieht. Vor allem aber kann Jantzens Annahme, daß Parmenides das Denken und Sprechen zum Verstummen bringen wolle, den eigenen Wahrheitsanspruch des Lehrgedichts nicht einsichtig machen. Wie soll die Wahrheit des $\epsilon\acute{o}\nu$ dargelegt werden, wenn nur noch „ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ “ wahr ist? – Schließlich wäre noch zu fragen, ob nicht die Wörter – eben weil sie, wie Jantzen richtig feststellt, keine Fiktionen sind – durch ihren Bezug auf die Wahrheit des Seins die Möglichkeit offenhalten, ihren und der *dóxai* täuschenden Schein zu durchschauen.

Es bleibt zu klären, wie es um die scheinbar griffige Alternative *phýsei* – *thései* bei Parmenides steht. Zweifellos belegen die zitierten Stellen (B 8, 39; B 8, 53; B 19, 3), daß die Menschen nach Parmenides die Namen festgelegt bzw. festgesetzt haben (*katéthento*). Die Namen sind, wie die Ansichten überhaupt, Werk des Menschen. Das ist für Parmenides so selbstverständlich, daß die Gegenposition (*phýsei*) nicht einmal anklingt. Es kann folglich nicht belegt werden, daß Parmenides' Überlegungen auf diese Alternative abzielen oder daß

¹⁴ *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, München 1976.

¹⁵ Gewichtige Einwände bringt bereits die Rezension von E. Heitsch, in: *Gnomon* 50 (1978), 329–335.

diese Entgegensetzung bei ihm ihren Ursprung hätte (ebensowenig wie bei Heraklit). Außerdem denken wir bei dem Stichwort „thései“ meist „willkürlich gesetzt“ – im Gegensatz zu dem, was *phýsei* (vom Menschen unabhängig immer schon vorliegend) ist. In diesem Sinne sind die Namen nach Parmenides aber nicht willkürlich festgelegt. Denn die Sterblichen sind als Sterbliche immer schon diejenigen, die Namen setzen und Ansichten haben. Die Namen liegen *vor* allen willkürlichen Setzungen; sie entspringen der menschlichen Natur¹⁶.

Die vor allem seit Reinhardt in der Parmenides-Forschung erzielten Fortschritte sollten nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele Einzelheiten der Interpretation problematisch bleiben. Das gilt auch für Versuche, dem Lehrgedicht des Parmenides so etwas wie eine Sprachphilosophie entnehmen zu wollen. Bei allen Kontroversen sollte jedoch unstrittig sein: Neben Heraklit belegt Parmenides, daß die beginnende philosophische Reflexion einhergeht mit einer Besinnung auf die Sprache. Diese Sprachreflexionen sind gebunden an die Frage nach dem Sein (Ontologie) und an den Versuch, das Wesen der Sterblichen zu ergründen (Anthropologie). Weiterhin machen sowohl die Fragmente Heraklits als auch das Lehrgedicht des Parmenides deutlich, daß die philosophische Analyse der Sprache von einem kritischen Impuls geleitet ist. Die Warnung vor dem täuschenden Schein der menschlichen Ansichten (*dóxai*) spitzt sich zu auf eine Kritik an den Namen (*onómata*). Wenn in diesem Sinne von einem Beginn der Sprachphilosophie bei Heraklit und Parmenides gesprochen werden darf, dann ist sogleich zu ergänzen, daß sich dieser Beginn als Frage nach der Zuverlässigkeit der *Namen* und der *Benennungen* artikuliert. In der sprachkritischen Intention scheint Parmenides weiter zu gehen als Heraklit. Aber dennoch gilt für beide Lehren, daß wir als sprechende Sterbliche Zugang zur Wahrheit haben und die Wahrheit aussprechen können. Weder Heraklit noch Parmenides verstummen.

¹⁶ Held differenziert so: „Parmenides stellt [...] noch nicht wie die wenig später einsetzende Sophistik die Herkunft aus einer *thésis* der Herkunft aus der *phýsis* gegenüber“ (1980: 549). Allerdings kündige sich in folgendem Sinne diese Antithese schon an: „Die Festsetzung, von der Parmenides spricht, meint zwar nicht eine revidierbare Konvention, wohl aber etwas, was überhaupt zu Lasten des Menschen geht im Unterschied zu dem, was jeglichem menschlichen Tun vorgegeben ist“ (ebd.).

III. PLATON

Die Grundlegung der Sprachphilosophie

1. Die sprachphilosophische Diskussion vor Platon¹

Bezeugen Heraklit und Parmenides, daß die beginnende philosophische Reflexion sich auch dem Problem der Sprache und der Wörter zuwendet, so bekundet Platons *Kratylos*, daß sprachphilosophische Fragen bereits lebhaft diskutiert werden. Xenophon teilt mit², daß auch Sokrates während des Essens mit seinen Freunden über das Problem der Benennung diskutierte. Die Frage, ob der Bezug zwischen Wort und Sache von der Art natürlicher Übereinstimmung (phýsei) sei oder ob dieser Bezug auf Brauch und Anordnung (nómo) der menschlichen Gemeinschaft zurückgeführt werden müsse, stand bei solchen Diskussionen wohl im Mittelpunkt. Der Streit über die Alternative phýsei – nómo, der erst später durch die Entgegensetzung phýsei – thései ersetzt wurde³, scheint ein bevorzugtes Thema wissenschaftlicher Streitgespräche gewesen zu sein. Man darf sich vielleicht sogar vorstellen, „daß auf allen Straßen und Plätzen und bei allen Zusammenkünften im Hause die Gebildeten darüber lebhaft stritten, ob die ὀνόματα φύσει oder νόμῳ seien“ (Steinthal I, 1890: 74 f.). An dieser Diskussion beteiligten sich nicht nur „Sprach-

¹ Hinweise geben vor allem: Lersch 1838: 12 ff.; H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Erster Teil, Berlin 21890 (Nachdruck Hildesheim/New York 1971), 41 ff.; Heinimann 1945: 156 ff.; P.M. Gentinetta, *Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit*, Winterthur 1961, 22 ff.; Coseriu I, 1975: 35 ff.; J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt 1972, 31 ff.

² Xenophon, *Memorabilien* III, 14, 2; dt.-lat. Ausg. von P.Jaerisch, München 21977, 238 ff. Nach Xenophon ging es bei diesem Gespräch um Namen, die sich auf bestimmte Handlungsweisen beziehen. Von einem Gegensatz phýsei-nómo ist an dieser Stelle nicht die Rede.

³ Steinthal I, 1890: 76; nach Heinimann (1945: 162 Anm. 39) ist diese Formulierung im Blick auf die Sprache zum erstenmal bei Epikur greifbar.

philosophen⁴, sondern auch ‚Naturwissenschaftler‘, vor allem Mediziner⁴.

Der Ursprung dieses Streits läßt sich nicht gesichert feststellen. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die in der Forschung oft unternommenen Versuche, Heraklit und Parmenides als Stammväter dieser Auseinandersetzung anzusehen, äußerst problematisch sind, wenngleich eine *spätere* Diskussion über die Alternative auf der Grundlage herakliteischer und parmenideischer Gedanken verständlich erscheint. Weiterhin werden seit langem Pythagoras und Demokrit als anfängliche Vertreter der gegensätzlichen Positionen genannt; und schließlich lassen sich Verbindungen herstellen, so daß man für die *phýsei*-These eine Linie von Pythagoras über Heraklit bis Epikur und für die *nómo*-(*thése*i)-These eine Linie von Parmenides über Demokrit bis zu den Sophisten ziehen kann. So einleuchtend derartige Versuche auf den ersten Blick sein mögen, sie scheitern an fehlenden oder unsicheren Quellen. Für Pythagoras und Demokrit sind wir nämlich auf ein einziges Zeugnis aus dem 5. nachchristlichen Jahrhundert angewiesen, auf den Proklos-Kommentar zu Platons *Kratylos* (evtl. ergänzt durch den Kommentar des Ammonios zu Aristoteles' *De interpretatione*, in dem Heraklit und Kratylos als Vertreter der *phýsei*-These genannt werden).

Proklos berichtet⁵: Auf die Frage, was das Weiseste des Seienden sei, habe *Pythagoras* geantwortet: die Zahl. Das zweite in bezug auf die Weisheit sei derjenige, der den Dingen die Namen gegeben habe. Unter „Namengeber“ verstehe Pythagoras die Seele, welche die Zahl vom *noûs* übernehme. Da die Seele im Benennen den *noûs* nachahme, könne das Namengeben nicht Werk des Zufalls sein, sondern nur von jemandem vollzogen werden, der Einsicht in den *noûs* und in die Natur des Seienden habe. Deshalb seien die Namen von Natur (*phýsei*). – *Demokrit* vertritt nach Proklos die Gegenposition: Die Namen sind (willkürlich) gesetzt und zufällig (*thése*i, *týche*). Demokrit begründet – nach demselben Zeugnis – diese These mit vier Argumenten:

1. Bisweilen werden verschiedene Dinge mit ein und demselben Namen benannt (Homonymie).

⁴ Heinemann hat das an zwei (sophistisch beeinflussten) Schriften aus dem Corpus Hippocraticum nachgewiesen (1945: 157 ff.).

⁵ *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Leipzig 1908, 5–7; Diels/Kranz 68, B 26.

2. Umgekehrt kann ein und dieselbe Sache durch verschiedene Namen benannt werden (Polyonymie).
3. Die Namen (für dasselbe Ding) können sich verändern.
4. Manchen Dingen fehlt der passende Name⁶.

Dieses Vielbedeutende, Gleichbedeutende, Umbenennende und Namenlose schließt aus, daß die Namen von Natur aus (phýsei) sind.

Bereits Lersch (1838: 14, 26) hat darauf hingewiesen, daß der Bericht des Proklos unübersehbar den Neuplatoniker verrate. Ausführlich hat Steinthal (I, 1890: 153–182) die Proklos-Stelle kritisiert. Zunächst kommt Steinthal zu dem Ergebnis, daß Proklos den Pythagoras in einen Streit ziehe, von dem dieser noch gar nichts wissen konnte. Die platonisierenden Pythagoräer hätten aus Platons *Kratylos* (ihn mißverstehend) eine bestimmte Ansicht konstruiert und diese dann dem Pythagoras untergeschoben. Weiterhin stellt Steinthal fest, daß bei Demokrit nicht von thései und týche die Rede sein könne; Demokrit könne nur nómo, éthei, xynthéke gebrauchen. Von der gesamten Proklos-Stelle gehen wohl nur die Ausdrücke polýsemon (vielbedeutend), isórrupon (gleichbedeutend), nónymon (namenlos) auf Demokrit selbst zurück. Unstrittig ist nach Steinthal allerdings, daß für Demokrit die Namen nómo sind. Wie problematisch aber selbst diese vorsichtige Zuordnung ist, belegen zwei andere Fragmente, nach denen einmal die Götternamen tönende Götterbilder sind (Diels/Kranz 68, B 142), zum anderen das Wort (lógos) als *Schatten* der Tat charakterisiert wird (B 145). Beides ließe sich nämlich als Beleg für die Nachahmungsthese (vgl. u. S. 39 f.) interpretieren. Sieht man von allen Unsicherheiten ab, dann bleibt nur dies: Demokrit hat die Sprache als solche thematisiert und sich über das Problem der Benennung geäußert.

Von den Sophisten, die sprachphilosophische Themen behandelt haben, sind in erster Linie Protagoras, Prodikos von Keos und Hippias zu nennen. Es ist wahrscheinlich, daß *Protagoras* die Frage nach der Richtigkeit der Namen gestellt hat⁷. Weiterhin behandelte er grammatische Ordnungshinsichten; er unterschied vier Satzformen (Frage, Antwort, Befehl, Bitte) und die drei Wortgeschlechter⁸. Ob Protagoras die Alternative phýsei – nómo ausführlich erörtert und

⁶ Proklos meint hier das Fehlen analoger Wortbildungen, z. B.: Zu phrónesis gibt es zwar phroneîn, aber zu dikaiosýne fehlt ein entsprechendes Verb.

⁷ *Kratylos* 391 c; man vgl. auch *Phaidros* 267 c.

⁸ Vgl. Aristoteles, *Rhetorik* III, 5; *Sophistici elenchi* 14.

zu welcher Seite er sich entschieden hat, kann man kaum ausmachen (vgl. Lersch 1838: 18 f.). – Vor allem aus Platons zahlreichen Hinweisen läßt sich entnehmen, daß *Prodikos* intensive Sprachuntersuchungen betrieb; er bemühte sich um den angemessenen Wortgebrauch (*Euthydemos* 277 e 3 f.) und um die Unterscheidung sinnverwandter Wörter (*Laches* 197 d 3–5). Ferner läßt seine Erwähnung im *Kratylos* (384 b) vermuten, daß auch er zur Frage nach der Richtigkeit der Namen Stellung bezogen hat. Aber es gibt keinen Beweis dafür, daß sich Prodikos für die *phýsei*- oder die *nómo*-These entschieden hätte. – Von *Hippias* ist anzunehmen, daß er die Eigenart von Buchstaben, Silben, Rhythmen und Harmonien eingehend untersucht (*Hippias maior* 285 c–d) und diese Sprachelemente auf ihre Richtigkeit (*Hippias minor* 386 d) geprüft hat. Lersch schließt aus diesen Stellen, „dass seine [Hippias] grammatischen Versuche etymologisch-zerlegender Art waren“ (20 f.). Jedoch haben wir auch für Hippias keinen Beleg, daß und wie er die Alternative *phýsei* – *nómo* auf die Namen bzw. die Sprache angewendet hat. Wohl aber kann man vermuten, daß der Gegensatz von *phýsei* und *nómo*, vor allem im Blick auf die Gesetzgebung, durch Hippias eine weitere Verbreitung fand (vgl. Steinthal I, 1890: 75, 65 f.).

Auch wenn sich konkrete Einzelheiten der Diskussion kaum rekonstruieren lassen, die wenigen uns erhaltenen Quellen dokumentieren immerhin, daß bereits vor Platon die Sprache ein zentrales Thema der philosophischen Diskussion war. Zweifellos haben die Sophisten in dieser Auseinandersetzung eine große Rolle gespielt. Sie betrachteten die Sprache nicht nur allgemein im Blick auf ihre Funktion für Denken und Erkennen, sondern stellen gleichzeitig bestimmte formale Eigenschaften heraus, die wir heute als ‚grammatische‘ oder ‚lexikographische‘ bezeichnen würden. Schließlich wird in dieser Zeit (gegen Ende des 5. Jahrhunderts) die Antithese *nómos* – *phýsis* auf die Frage nach dem Verhältnis vom Wesen und Namen der Dinge übertragen (Heinimann 1945: 156 f.). – Das anschaulichste Bild der damaligen sprachphilosophischen Auseinandersetzungen vermittelt Platons *Kratylos*. Man sollte jedoch nicht versuchen, die dort verhandelten Themen und Thesen ausschließlich auf die vorplatonische Tradition zurückzuführen. Auch für diesen Dialog darf die Originalität Platons nicht unterschätzt werden.